

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 110
kwiecień-czerwiec 2015

SZALEŃSTWO

W numerze m.in.

Ks. Grzegorz STRZELCZYK

* Teologia jako szaleństwo

Krzysztof LEŚNIEWSKI

* Święci szaleńcy w tradycji chrześcijaństwa wschodniego

Bartłomiej DOBROCZYŃSKI, Mira MARCINÓW

* Gdzie „czarny anioł obłąkania” nie ma przystępu

Danuta MUSIAŁ

* „Dionizyjski szal”

Anna BUDZIAK

* Wyobcowanie rozumu

Janusz JUSIAK

* Ethos muzyki i determinizm sztuki

KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Sergio BELARDINELLI, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS
John S. 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
Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA
William J. SULLIVAN (redaktor językowy), Danuta WALCZEWSKA-BELNIAK (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

ks. Grzegorz BARTH, Eleonora BIELAWSKA-BATOROWICZ, Urszula CIERNIAK
Bogdan DEMBIŃSKI, Krzysztof GOMBIN, Paweł IZDEBSKI, Romuald KACZMAREK
Idaliana KACZOR, Alicja KALUS, Andrzej KAPUSTA, Grzegorz KOPACZ, Hanna KOWALSKA
Bożena KUCAŁA, Wojciech KUDYBA, ks. Piotr ŁABUDA, Teresa MALECKA, Tomasz MRÓZ
Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA, Dominika ORAMUS, ks. Henryk PAPROCKI
Sławomir PAWŁOWSKI SAC, ks. Zdzisław PAWŁOWSKI, Dariusz SŁAPEK, Stanisława STEUDEN
ks. Jan SZCZUREK, ks. Piotr WIŚNIEWSKI, Zofia ZDYBICKA USJK

Przygotowanie do druku

Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe

Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki

Leszek MĄDZIK

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

ISSN 0860-8024

www.ethos.lublin.pl

Nakład 650 egz.

ETHOS

Rok 28
2015 nr 2(110)

SZALEŃSTWO

- * Od Redakcji – Między chorobą a metaforą (M.Ch.) 5
- * JAN PAWEŁ II – „U progu tajemnicy człowieka”. Przemówienie do członków Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego i Światowego Towarzystwa Psychiatrycznego, Watykan, 4 I 1993 (tłum. D. Chabrajska) 11

TEOLOGIA WOBEC SZALEŃSTWA

- * Ks. Grzegorz STRZELCZYK – Teologia jako szaleństwo 17
DOI 10.12887/28-2015-2-110-03
- * Ks. Dariusz DZIADOSZ – Szaleństwo Saula. Obłąd, opętanie czy polityczna intryga? 31
DOI 10.12887/28-2015-2-110-04

SZALEŃSTWO A ŚWIĘTOŚĆ

- * Bartłomiej BRAŹKIEWICZ – Nie być, żeby być. Szaleńcy Boży w świetle antropologii apofatycznej 57
DOI 10.12887/28-2015-2-110-05
- * Krzysztof LEŚNIEWSKI – Święci szaleńcy w tradycji chrześcijaństwa wschodniego 72
DOI 10.12887/28-2015-2-110-06

MIĘDZY PSYCHOLOGIĄ, FILOZOFIĄ I MISTYKĄ

- * Konrad BANICKI – Między medycyną a humanistyką. Filozoficzne zmagania z pojęciem zaburzenia psychicznego 91
DOI 10.12887/28-2015-2-110-07

- * Bartłomiej DOBROCZYŃSKI, Mira MARCINÓW – Gdzie „czarny anioł obłąkania nie ma przystępu”. Szkic o pochodzeniu idei obłądu zawnionego w kontekście literatury dziewiętnastego wieku **109**
DOI 10.12887/28-2015-2-110-08
- * Natalia STENCEL – „Czy Ty jesteś Bóg mój, czy widmo jakie?”. Ślady lęku przed szaleństwem w *Dzienniczku* św. Faustyny Kowalskiej **127**
DOI 10.12887/28-2015-2-110-09

SZALEŃSTWO W KULTURZE ANTYCZNEJ

- * Jolanta ŚWIDEREK – Mędrzec – szaleniec – ignorant – głupiec. Sokratejskie ujęcie szaleństwa w świetle pism Ksenofonta **155**
DOI 10.12887/28-2015-2-110-10
- * Danuta MUSIAŁ – „Dionizyjski szal”. O szaleństwie i emocjach w religii antycznej **168**
DOI 10.12887/28-2015-2-110-11

OBLICZA SZALEŃSTWA

- * Anna BUDZIAK – Wyobcowanie rozumu. Postać „szalonego naukowca” na tle dziewiętnastowiecznych teorii choroby umysłowej **185**
DOI 10.12887/28-2015-2-110-12
- * Janusz JUSIAK – Ethos muzyki i determinizm sztuki **207**
DOI 10.12887/28-2015-2-110-13
- * Adam ORGANISTY – „Furia della figura” jako metafora „żywego płomienia miłości” w barokowej rzeźbie śląskiej **242**
DOI 10.12887/28-2015-2-110-14

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II INSPIRACJE

- * Zofia ZARĘBIANKA – Rodzaje i funkcje sygnałów biblijnych w twórczości poetyckiej Karola Wojtyły. Rekonesans **257**
DOI 10.12887/28-2015-2-110-15

POLEMIKI

- * Patrycja MIKULSKA – Ciało i jego sens 269

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Ks. Bronisław JAKUBIEC SDS – Pamięć bardzo miłych spotkań. Wspomnienie o księciu Adamie Tadeuszu Czartoryskim oraz kilka jego listów 285

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Karol GRZECHNIK – O roli kerygmatu w badaniach literackich (rec. *Interpretacja kerygmatyczna. Doświadczenia – re-wizje – perspektywy*, red. J. Borowski, E. Fiała, J. Piekarski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014) 309
- * Paweł PRÜFER – O przenikaniu się moralności i społeczeństwa (rec. ks. J. Mariański, *Moralność w kontekście społecznym*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2014) 314
- * Mitchell WELLE – Jak pojmować dobro, czyli o nieprzewidzianych skutkach reformacji (rec. B. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Harvard University Press, Cambridge 2012) 320
- * Propozycje „Ethosu” (K. Saja, *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Universitas, Kraków 2015; *W kręgu etyki klasycznej. Inspiracje i kontynuacje. Prace dedykowane Profesorowi Tadeuszowi Ślipce z okazji 95. rocznicy urodzin*, red. P. Duchliński, D. Dańkowski SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015) 325

SPRAWOZDANIA

- * Jakub TERCZ – Filozofia w poszukiwaniu właściwego języka dla psychiatrii (II Otwarte Seminarium Filozoficzno-Psychiatryczne „Norma / Patologia”, Muzeum Sztuki Nowoczesnej, Warszawa, 20 VI 2015) 331
- * Adam FITAS – Człowiek–opowieść (Konferencja „Intryga interpretacji. Profesor Władysław Panas (1947-2005) in memoriam”, KUL, Lublin, 23 I 2015) 341

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Patrycja MIKULSKA – Hic sunt dracones **345**

BIBLIOGRAFIA

* Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek wobec cierpienia ciała, psychiki i ducha. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2015 (oprac. Maria FILIPIAK) **347**

* Noty o autorach **359**

* Abstracts **365**

* Contents **383**

OD REDAKCJI

MIĘDZY CHOROBA A METAFORA

W historii kultury szaleństwo ukazuje rozmaite, często radykalnie odmienne oblicza. Uznawano je za chorobę zaburzającą poznawczy kontakt z rzeczywistością, ale także za rodzaj nadpercepcji umożliwiającej otwarcie się na sfery niedostępne poznaniu. Uważano, że jest skutkiem folgowania popędom i popuszczania wodzy emocjom bądź przeciwnie, ich tłumienia. Traktowano je jako konsekwencję winy, karę za popełnione grzechy, ale także jako przejaw szczególnej łaski. Michel Foucault wyraził przypuszczenie, że pojmowaniu szaleństwa towarzyszy większa niespójność niż pojmowaniu jakichkolwiek innych zjawisk¹.

Szaleństwo jako choroba psychiczna, czy szerzej: zaburzenie psychiczne, także rozumiane było w sposób bardzo zróżnicowany – gama poglądów na ten temat rozciąga się od ujęć ściśle biologicznych, traktujących obłąd jako patologię układu nerwowego, po ujęcia humanistyczne, wskazujące na jego społeczno-kulturowe źródła. Osoby, u których diagnozowano tego rodzaju zaburzenia, uważano za upośledzone, zagrażające „zdrawemu” otoczeniu, ale także za jednostki przejawiające prawidłowe reakcje wobec zdegenerowanego, konformistycznego społeczeństwa. Antoni Kępiński zadedykował jedną ze swoich najważniejszych prac „tym, którzy więcej czują i inaczej rozumieją i dlatego bardziej cierpią, a których często nazywamy schizofrenikami”². Radykalne stanowisko w tej kwestii prezentowali zwolennicy antypsychiatrii, podający w wątpliwość istnienie chorób psychicznych. Ten dwudziestowieczny nurt intelektualny wyrażał protest przeciwko swoistej stygmatyzacji ludzi uznanych za psychicznie chorych, sprzeciwiał się także przymusowej hospitalizacji i inwazyjnym formom stosowanej terapii, również farmakologicznej. Poglądy antypsychiatryczne, zwłaszcza w ich skrajnej postaci, trudno dziś uznać za słuszne, istotne znaczenie miało jednak zwrócenie uwagi na nor-

¹ Por. M. F o u c a u l t, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987, s. 159n.

² A. K ę p i ń s k i, *Schizofrenia*, PZWL, Warszawa 1981, s. 13.

matywny charakter psychiatrii oraz upomnienie się o traktowanie pacjentów jako pełnoprawnych członków społeczeństwa, z należnym im szacunkiem. Wprawdzie w wieku dwudziestym bezwzględna izolacja i brutalne, nieludzkie wręcz metody postępowania wobec dotkniętych szaleństwem – powszechne od siedemnastego do dziewiętnastego stulecia – należały już do przeszłości, pojawiły się jednak takie tragiczne zjawiska, jak eksterminacja chorych psychicznie w czasach nazizmu czy sowiecka psychiatria represyjna.

Z punktu widzenia antropologii filozoficznej definiującej człowieka jako *animal rationale* istnienie osób szalonych stanowi trudny do przewyciężenia problem. Jeśli bowiem rozumność stanowi cechę decydującą o człowieczeństwie, to znaczne zaburzenie czy ograniczenie w tym zakresie oznaczałoby, że doświadczająca go jednostka w mniejszym stopniu jest człowiekiem, lub – w przypadku poważnych schorzeń – w ogóle nie zasługuje na to miano. W konsekwencji usprawiedliwione mogłyby być usuwanie chorych psychicznie na margines życia społecznego i pozbawianie ich praw przysługujących wszystkim ludziom.

Antropologia personalistyczna nawiązująca do filozofii klasycznej rozwiązuje ten problem dzięki wyraźnemu odróżnieniu samej struktury ontycznej osoby ludzkiej od funkcji tej struktury³ – ograniczenie czy zakłócenie tych funkcji nie powoduje naruszenia struktury osobowej. Zaburzenia psychiczne, nawet głębokie, skutkujące znaczną dysfunkcyjnością w sferze racjonalności, samoświadomości, przeżywania siebie jako podmiotu, stanowienia o sobie, odpowiedzialności czy uczestnictwa we wspólnocie, nie pozbawiają osoby jej cech strukturalnych, mają bowiem charakter przypadłościowy i mogą zostać przewyciężone – jeśli nie w wymiarze doczesnym, po zastosowaniu odpowiedniej terapii, to w perspektywie eschatologicznej. Nie dotyczą one rdzenia człowieczeństwa, którym jest podobieństwo do Stwórcy, odzwierciedlone właśnie w strukturze osobowej. Chory psychicznie zachowuje „niezrównaną wartość ludzkiej istoty, którą Bóg stworzył po to, aby była synem w Synu”⁴. Owa wartość przysługująca każdemu człowiekowi, czyli godność osobowa, jest bowiem nieutralna, niezależna od sprawności intelektu, rozsądku, woli czy sfery emocjonalno-popędowej. W swym wymiarze normatywnym godność ta domaga się afirmacji każdej osoby – bez wyjątku – dla niej samej. „Powinność afirmowania osoby dla jej godności jawi się jako powinność bezwarunkowa lub bezwzględna, czyli kategoryczna, zaś akt afirmacji osoby [...] jaśnieje ową bezinteresownością, która nadaje

³ Por. W. Chudy, *Człowiek niepełnosprawny w świetle filozofii*, „Ethos” 20(2007) nr 3-4(79-80), s. 68n.

⁴ Jan Paweł II, *Ludzie najsłabsi i najbardziej potrzebujący w życiu społeczeństwa* (Przesłanie do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat „Godność i prawa osoby z upośledzeniem umysłowym”, 5 I 2004, Watykan), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 25(2004) nr 4, s. 16.

mu szczególnego blasku swoiście moralnej wartości, zwanej również godziwością⁵. Wynika stąd, że nie tylko dyskryminowanie czy niehumanitarne traktowanie osób chorych psychicznie, ale także wszelkie przejawy ignorowania ich przyrodzonej godności należy uznać za niegodziwe.

Obecnie choroby psychiczne rzadko określane bywają mianem szaleństwa, w tym znaczeniu termin ten właściwie już nie występuje. Przywoływany jest zazwyczaj w kontekście społecznym, zwłaszcza obyczajowym, niekiedy też moralnym, w odniesieniu do zachowań odbiegających od powszechnie przyjmowanych wzorców. Pojęcie to nacechowane jest pozytywnie lub negatywnie – szaleńcami nazywani bywają i zbrodniarze, i bohaterzy. Nawet jednak aprobatywne użycie tego określenia zakłada pewien dystans wobec postępowania osoby, do której się ono odnosi, wskazuje, że jej działania czy reakcje są w pewnym stopniu obce bądź niezrozumiałe. Za „szalonego” uznany może być człowiek, którego hierarchia wartości i bezkompromisowość w ich urzeczywistnianiu znacznie odbiegają od przeciętnych postaw społecznych (na przykład misjonarz odmawiający opuszczenia kraju ogarniętego wojną czy dowódca nierezygnujący z walki mimo przewagi wroga), gdyż jego postępowanie, nawet wzbudzające podziw, nie mieści się w granicach „normalności”. O ile bowiem medycyna napotyka na poważne trudności, próbując wskazać normę zdrowia psychicznego, o tyle nieformalne normy zachowań dość zdecydowanie określane są i egzekwowane przez opinię społeczną.

Wprawdzie powszechne odrzucenie normy doprowadziłoby do anarchizacji społeczeństwa, to jednak czynienie jej naczelną zasadą postępowania skutkuje przyjęciem postaw nieautentycznych. Presja otoczenia wymuszająca na jednostce pozostawanie w kręgu „normalności” i sankcje nakładane na tych, którzy się z niego wyłamują – w szczególności różne formy wykluczenia – nierzadko skłaniają do konformizmu, czyli niepartego wewnętrznym przekonaniem upodobnienia się do innych i zaniechania słusznego sprzeciwu, sprzyjają ograniczeniu samostanowienia i wyboru (a więc osłabieniu osobowej transcendencji)⁶.

Na obecnym etapie rozwoju cywilizacji zglobalizowane społeczeństwo dysponuje środkami umożliwiającymi bardzo skuteczne narzucanie jednostkom norm zachowań (choć pozornie ich ramy są szerokie), często dyktowanych względami komercyjnymi. Jednocześnie można odnieść wrażenie, że współczesna kultura – z coraz trudniejszym dostępem do niezideologizowanej informacji, rozmyciem pojęć oraz szeregiem innych patologii – przypomina

⁵ T. S t y c z e Ń SDS, *Człowiek obrazem Miłości*, w: tenże, *Urodziłeś się, by kochać*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 30.

⁶ Por. kard. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 327-329.

statek szaleńców płynący wśród raf rzeczywistości ku nieuchronnej katastrofie lub Bruegelowską szaloną Gretę obwieszoną już nie sprzętem kuchennym, ale elektronicznymi gadżetami, zmierzającą wprost do paszczy apokaliptycznej bestii. Być może remedium na ten stan rzeczy, zgodnie z zasadą homeopatii, stanowi właśnie szaleństwo – szaleństwo rozumiane metaforycznie jako odwaga samodzielnego myślenia, autentyczność postaw i aksjologiczny radykalizm.

M.Ch.

JAN PAWEŁ II
„U PROGU TAJEMNICY CZŁOWIEKA”

JAN PAWEŁ II

„U PROGU TAJEMNICY CZŁOWIEKA”^{*}

Szanowni Państwo

Z wielką przyjemnością witam w Watykanie przewodniczących i członków Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego oraz Światowego Towarzystwa Psychiatrycznego, a także przedstawicieli zarządów i członków innych towarzystw psychiatrycznych i psychoanalitycznych działających na terenie Stanów Zjednoczonych oraz w innych państwach. Obecne spotkanie dostarcza mi upragnionej okazji, by w imieniu Kościoła wyrazić głębokie uszanowanie dla lekarzy oraz innych osób zawodowo związanych z niesieniem opieki medycznej, których zaangażowanie koncentruje się na ważnym i delikatnym obszarze, jaki stanowi medycyna psychiatryczna. Wasze wytrwale wysiłki zmierzające do poznania uwarunkowań zdrowia psychicznego i do zapewnienia opieki osobom cierpiącym wskutek zaburzeń psychicznych niosą z sobą ogromny potencjał dobra zarówno dla poszczególnych jednostek, jak i dla życia społecznego. Stowarzyszenia, które reprezentujecie, oraz im podobne służą wartościowemu celowi, przyczyniając się do upowszechniania wysokich standardów wiedzy naukowej, a także świadomości, że uprawianie psychiatrii łączy się z koniecznością wypełniania szczególnych wymogów natury zawodowej i etycznej.

Już z samej swojej istoty Wasza praca sprawia, że stajecie u progu tajemnicy człowieka. Praca ta wymaga wrażliwości na często pogmatwane funkcjonowa-

^{*} Przemówienie Jana Pawła II wygłoszone do członków Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego (American Psychiatric Association) i Światowego Towarzystwa Psychiatrycznego (World Psychiatric Association) (Watykan, 4 I 1993). Polski przekład tekstu publikujemy za: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 16 (1993), cz. 1, s. 13-15. Tytuł pochodzi od redakcji.

nie ludzkiego umysłu i serca, a także otwartości co do kwestii fundamentalnych, które nadają sens życiu osoby ludzkiej. Kwestie te mają zdaniem Kościoła najwyższą wagę i przywołują na myśl pilną potrzebę konstruktywnego dialogu między nauką a religią, który pozwoliłby odsłonić tajemnicę człowieka w całej jej pełni. Historia własnego zaangażowania Kościoła w opiekę nad ludźmi chorymi, przede wszystkim ubogimi i wykluczonymi, wyrasta z przekonania, że osoba ludzka stanowi jedność ciała i ducha i że posiada ona nienaruszalną godność, ponieważ została stworzona na podobieństwo Boże i powołana do realizacji transcendentnego celu. Z tego też powodu Kościół żywi przekonanie, że nie sposób dokonać adekwatnej oceny natury osoby ludzkiej, wymogów spełniania się człowieka ani też warunków jego psychospołecznego dobra, nie biorąc pod uwagę jego wymiaru duchowego i zdolności do autotranscendencji. Jedynie przekraczając siebie i prowadząc życie, którego istotą jest dar z siebie oraz otwartość na prawdę i miłość, jednostki mogą osiągać spełnienie i włączać się w budowanie autentycznie ludzkiej wspólnoty.

Stowarzyszenia, które reprezentujecie, słusznie podejmują troskę o krzewienie prawdy o ludzkiej godności i nietykalności człowieka oraz o jego wolności. Podstaw ludzkiej godności należy poszukiwać w prawdzie o człowieku i jego wolności kształtowania swoich instynktów oraz namiętności zgodnie z obiektywnymi wymogami porządku moralnego. Jak wskazuje Pismo Święte, istnieje nierozzerwalny związek między autentyczną wolnością a prawdą (por. J 10,47); w istocie „wolność [...] w pełni jest dowartościowana jedynie poprzez przyjęcie prawdy”¹. Żadna autentyczna terapia zaburzeń psychicznych ani żadne ich leczenie nie może zatem wchodzić w konflikt z obowiązkiem moralnym pacjenta, by podążać za prawdą i wzrastać w cnocie. Ów moralny komponent zadania terapeutycznego nakłada na psychiatrów wielkie wymagania, niezbędne jest bowiem z ich strony zaangażowanie na rzecz coraz bardziej adekwatnego uchwycenia prawdy własnego życia, a także okazywanie głębokiego szacunku wobec godności swoich pacjentów.

Psychiatry muszą również przyjąć odpowiedzialność za społeczne implikacje swojej praktyki medycznej. Jest to w sposób szczególny prawdziwe dziś, kiedy coraz wyraźniejszy staje się związek między pojawianiem się i pogłębianiem pewnych chorób oraz zaburzeń umysłowych a kryzysem wartości, jakiego doświadcza społeczeństwo. Wasz cenny wkład w przyszłość społeczeństwa polegać będzie na ukazywaniu w świetle obiektywnego zaangażowania na rzecz prawdy granic pewnych modeli życia społecznego, które mogą prowadzić do manipulacji osobami oraz do niezdrowego warunkowania ludzkiej wolności. Kontynuując swoją pracę zmierzającą do zdjęcia piętna, które często towarzyszyło chorobie psychicznej, oraz do położenia kresu nadużyciom

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 46.

psychiatrii dokonywanym w celach ideologicznych, a także do wzmocnienia rodziny jako podstawowej jednostki społecznej i zwrócenia uwagi społeczeństwa na szczególne potrzeby ludzi ubogich, bezdomnych i wykorzystywanych – możecie być pewni o głębokiej wdzięczności Kościoła oraz o jego gotowości do współpracy.

Zadanie leczenia bliźnich i zapewniania ich psychospołecznej równowagi jest w istocie ważne i delikatne. Tym, którzy poświęcają się tej pracy, potrzebna jest wiedza naukowa, ale także wielka mądrość. Zapewniając raz jeszcze o wielkim szacunku, jaki dla pracy tej żywi Kościół, z całą serdecznością przekazuję członkom Waszych stowarzyszeń obfite błogosławieństwo wszechmogącego Boga.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

TEOLOGIA WOBEC SZALEŃSTWA

Ks. Grzegorz STRZELCZYK

TEOLOGIA JAKO SZALEŃSTWO

Twierdzenie, że Boga można poznać i wyrazić za pomocą ludzkiego rozumu i ludzkiego języka, może się jawić jako najbardziej szaleńcze ze wszystkich – jako źródło wszelkiego szaleństwa. Stąd apofatyczna korekta, przypominanie o nieadekwatności teologicznych twierdzeń do ich właściwego przedmiotu, jest w teologii nie tylko de facto obecna, ale też de iure konieczna. Niemniej jej zadania nie stanowi usunięcie szaleństwa rozumianego jako transgresja, lecz pilnowanie, by szaleństwo to nie przerodziło się w obłąd.

Teologia¹ jest nauką. Nauką uniwersytecką. Dumnie i zazdrośnie broni tej pozycji – właściwie od stuleci, od narodzin instytucji uniwersytetu i położonych wówczas podwalin pod status metodologiczny nauki (nauk)². Nie przypadkiem jedno z najważniejszych łacińskich dzieł teologicznych zaczyna się w istocie od pytania: „Utrum theologia sit una scientia?”³, i od pozytywnej, uzasadnionej na nie odpowiedzi. W tym kontekście pisanie o teologii jako szaleństwie jawić się może samo w sobie jako szalone. Czyż bowiem może być miejsce na szaleństwo w nauce pretendującej do metodologicznej poprawności, językowej ścisłości i systemowej spójności albo dla szalonej nauki w universitas nauk?

Oczywiście można stępić ostrość prowokacji, zmiękczyć paradoks, podkreślając, że w istocie chodzi o metaforyczne jedynie znaczenie słowa „szaleństwo”, i czyniąc zeń na przykład synonim oryginalności. Czy jednak oddałoby to sprawiedliwość rzeczywistej sytuacji teologii – tak postrzeganej z zewnątrz, z perspektywy owego universitas, a zwłaszcza z punktu widzenia nauki rozumianej współcześnie jako science, jak i w jej własnym oglądzie, we własnej tożsamościowej analizie? Uważam, że nie. Wydaje się bowiem – i postaram się hipotezę tę elementarnie chociaż uzasadnić w niniejszym tekście – że w teolo-

¹ W niniejszym studium odnosić się będę wyłącznie do teologii chrześcijańskiej, z wyraźnym uprzywilejowaniem perspektywy katolickiej. Ilekroć zatem pojawiać się będzie termin „teologia”, należy go rozumieć w takim zawężonym sensie. Świadomie też nie wychodzę od żadnej z funkcjonujących obiegowo definicji teologii: trudno w ogóle podać jej zadowalającą definicję formalną, dyskusowanie zaś definicji opisowych samo przekroczyłoby rozmiary niniejszego tekstu. Zakładam zatem, że odbiorca posiada pewne intuicyjne zrozumienie terminu „teologia” i że wystarczy ono do śledzenia moich rozważań. Konieczne doprecyzowania pojawią się zresztą w stosownych miejscach tekstu.

² Por. zwł. M.D. C h e n u, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1995.

³ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa Theologiae* cz. I, q. 1, a. 3. „Czy nauka święta jest jedną wiedzą?”. T e n ż e, *suma teologiczna*, t. 1, *O Bogu*, tłum. P. Bełch OP, Veritas, Londyn 1975, s. 58.

gii tkwi pewna doza szaleństwa rozumianego jako „postępowanie wykraczające poza przeciętne normy, zwyczaje”⁴, przy czym owe „normy i zwyczaje” pochodzić mogą z kilku obszarów będących dla niej naturalnymi punktami odniesienia: po pierwsze z naukowego uniwersum⁵, po wtóre ze sfery religijnej. Ten drugi obszar jest dla mnie, jako teologa, znacznie bardziej interesujący. Ponadto należy zauważyć, że będące wyróżnikiem „szaleństwa” wykroczenie poza to, co przyjęte, może rozgrywać się na płaszczyźnie tak formalnej⁶, jak i treściowej⁷ – lecz także na płaszczyźnie egzystencjalnej⁸: w takim przypadku możemy się zbliżyć do nazywania teologa szaleńcem w sensie mniej metaforycznym, obejmującym bardziej lub mniej intensywne podejrzenie choroby umysłowej. Wreszcie należy uwzględnić zmiany historyczne – to, co w jednej epoce jawi się jako norma (na przykład metodologiczna), w kolejnej może być postrzegane jako eksces⁹. W dalszej części studium postaram się odnieść do wszystkich wymienionych obszarów i płaszczyzn.

⁴ *Słownik języka polskiego* (red. M. Szymczak, PWN, Warszawa 1998, t. 3, s. 364) tak definiuje szaleństwo: „1. «postępowanie wykraczające poza przeciętne normy, zwyczaje; postępek nie liczący się z niebezpieczeństwem itp.» [...] 2. «stan psychiczny człowieka nie panującego nad sobą, ogarniętego wielką namiętnością, wielkim gniewem, wielką radością, stan wielkiego podniecenia; szal» [...] 3. pot. żart. «hulanka, zabawa»”.

W teologii termin „szaleństwo” nie posiada szczególnego znaczenia – świadczy o tym dobitnie brak hasła „szaleństwo” w większości leksykonów, słowników i encyklopedii teologicznych (zob. np. *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz i in., t. 1-20, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1973-2014).

⁵ W sensie ścisłym chodziłoby zwłaszcza o ogólną metodologię nauk, która starając się ustalić status metodologiczny teologii, napotyka pewne trudności. Zob. np. A. Bronk, S. Majdański, *Teologia: próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka” 2006, t. 2, s. 81-110. Należy również zwrócić uwagę na napięcia rodzące się między poszczególnymi naukami a teologią. Wystarczy tu wskazać przykład relacji fizyka–teologia, do której odnosi się najobfitszy bodaj materiał, pochodzący z dyskusji przedstawicieli tych nauk (zob. np. M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Copernicus Center Press, Kraków 2014). Ponadto rozszerza się pole dialogu teologii z naukami biologicznymi, a zwłaszcza z ich dyscyplinami zajmującymi się funkcjonowaniem mózgu.

⁶ Na przykład sama identyfikacja przedmiotu teologii wymaga – jak zobaczymy – tego rodzaju przekroczenia.

⁷ Mam na myśli zwłaszcza te wątki w teologii, które rzucają wyzwanie logice formalnej – jak na przykład doktryna o r ó w n o c z e s n e j jedności i wielości Boga-Trójcy. Liczne w chrześcijańskiej teologii wątki paradoksalne mogą wręcz prowadzić do przekonania, że to nie logika klasyczna powinna być własną logiką teologii. Zob. J. Dadaczyński, *What Kind of Logic Does Contemporary Theology Need?*, w: *Logic in Theology*, red. B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 39-60.

⁸ Myślę tu o sytuacjach egzystencjalnych, w których motywacja teologiczna – uświadomiona w mniejszym lub większym stopniu – prowadzi do zachowań trudnych do zaakceptowania w ramach norm społecznych, religijnych czy moralnych, które to zachowania kojarzą się raczej ze stanami chorobowymi. Oczywiście trudno mówić o możliwości ich formalnego zdefiniowania. Na niektóre przykłady wskażę jednak w dalszej części studium.

⁹ Niech wystarczy przywołanie egzegezy alegorycznej dokonywanej przez szkołę aleksandryjską, zwłaszcza zaś przez samego Orygenesusa. Z perspektywy dzisiejszej hermeneutyki (i egzegezy) jawi się ona jako szaleństwo. Dla wielu pokoleń uczniów Orygenesusa była jednak normatywnym

Nim przejdę do szczegółów, należałoby uczynić jeszcze jedną uwagę wstępną. Wydaje się, że kategoria szaleństwa stosowana jest zwykle przez tych, którzy afirmują określone normy, w stosunku do tych, którzy normy te przekraczają. Teologowie będą chyba zatem łatwiej identyfikowani jako szaleńcy przez nie-teologów, sami zaś będą skłonni raczej do obrony swojej „normalności”. Oczywiście sytuacja ta może się znacznie skomplikować w kontekście kultury, w której transgresja przestaje być postrzegana jako zagrożenie, a staje się wręcz ceniona i pożądana (na przykład jako jedna z oznak radykalnej afirmacji wolności uznawanej za wartość naczelną), by nie powiedzieć – modna. Jeśli taki właśnie jest kontekst współczesny (a intuicyjnie skłonny jestem do przyjęcia prawdziwości tej hipotezy), niniejsze rozważania, w których teolog roztrząsać będzie kwestię – przynajmniej – także ewentualnego własnego szaleństwa, mogą być obciążone wspomnianym uwarunkowaniem nawet w znacznym stopniu. Świadomość ta sprawia, że niniejsze studium będzie miało charakter raczej przyczynku do dyskusji niż przedstawienia zobiektywizowanej syntezy problematyki – i to przyczynku sprowokowanego, przynajmniej po części, właśnie wspomnianą sytuacją kulturową.

SZALEŃSTWO KRZYŻA

U historycznych źródeł chrześcijańskiej teologii stoi Jezus z Nazaretu¹⁰. Jego styl bycia, nauczanie, a nade wszystko wydarzenia paschalne wygenerowały impuls, z którego chrześcijaństwo i teologia powstały. Czy spojrzenie ku tym początkom może rzucić nieco światła na związek teologii z szaleństwem? Ewangelia według św. Marka nie pozostawia wątpliwości: Jezus był przez część swoich współczesnych (nie wyłączając bliskiej rodziny) przynajmniej przez jakiś czas postrzegany jako ktoś, kto „odszedł od zmysłów”¹¹ (Mk 3,21). Z tego powodu część rodziny usiłowała Go – bezskutecznie – powstrzymać od publicznego działania. Zaskakujący dla współczesnych Jezusa musiał być już sam fakt, że dojrzały mężczyzna, który dotąd nie wyróżniał się niczym szczególnym, porzucił swój dom i zajęcia, i rozpoczął życie wędrownego

wzorem. I trudno bez niej wyobrazić sobie stan doktrynalnej świadomości Kościoła w niełatwej do wyobrażenia ilości aspektów. Zob. zwł. M. S i m o n e t t i, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.

¹⁰ Pomijam tutaj świadomie, z braku miejsca, kwestię relacji chrześcijaństwa do tradycji starotestamentalnej. Należy jednak nadmienić, że na przykład prorocy otrzymywali od Boga polecenia prowadzące do zachowań, które mogły być postrzegane jako szalone – wspomnijmy choćby chodzenie nago przez Izajasza (por. Iz 20,2-3) lub ożenek Ozeasza z prostytutką (por. zwł. Oz 1,2).

¹¹ Grecki termin „existemi”, którego aoryst użyty jest w tej frazie, pojawia się w tej formie jednak tylko raz w całym Nowym Testamencie. W Septuagincie oznacza on zwykle silny, nieopanywany stan emocjonalny.

nauczyciela. Jeszcze bardziej zaskakujące były treść i styl Jego nauczania. Jezus ewidentnie rzucał wyzwanie tradycyjnym interpretacjom żydowskiego prawa i związanym z nimi obyczajom. W oczach współczesnych autorytetów żydowskich musiał jawić się jako burzyciel porządku, kwestionujący zarówno w nauczaniu, jak i w zachowaniu fundamenty ładu powszechnie postrzeganego jako nadany przez Boga. Stąd liczne odnotowane w Ewangeliach zarzuty bluźnierstwa, stanowiące nawet (zgodnie z narracją św. Marka i św. Mateusza) formalny powód skazania Go na śmierć.

Wydaje się, że zwłaszcza dwa wątki działalności Jezusa zasługują na uwagę z naszej perspektywy – staną się one bowiem fundamentem specyficznie chrześcijańskich przekonań teologicznych. Chodzi po pierwsze o stosunek Jezusa do grzeszników, po drugie zaś – o Jego stosunek do prawa, przy czym wydaje się, że pierwszy stanowi przyczynę drugiego. Niemożliwa była bowiem zmiana podejścia do grzeszników bez wejścia w konflikt z zarówno z rozpowszechnionymi w nurcie faryzejskim interpretacjami żydowskiego prawa, jak i z samą jego literą. Miłosierdzie Boga względem grzeszników stanowiło jeden z głównych tematów nauczania Jezusa oraz istotny rys Jego stylu bycia. „Ten przyjmuje grzeszników i jada z nimi” (Łk 15,2) – tak brzmi w Łukaszczej wersji pełne zgorszenia szemranie faryzeuszki. Praktyczne zastosowanie zasady, zgodnie z którą Jezus nie przyszedł powołać sprawiedliwych, ale grzeszników (por. Mk 2,17; Mt 9,13) wymagało transgresji – przekroczenia prawa, a zatem postępowania prowadzącego do rytualnej nieczystości. Tym samym prowadzić musiało także do zakwestionowania prawa w imię jakiejś zasady nadrzędnej. Bodaj w sporach o zachowanie szabatu (por. np. Łk 13,10-17) kwestia ta tematyzuje się najdobitniej. „To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2,27). Ostatecznym kryterium rozpoznania woli Bożej nie jest zatem litera prawa, ale dobro danego człowieka rozpoznane w jego egzystencjalnej sytuacji. Z punktu widzenia porządku społecznego propozycja Jezusa wydaje się utopijna. Wizja Boga jako tego, który sam szuka grzesznika i pragnie mu przebaczyć, oraz wskazywanie, że ocena tego, co należy czynić w danej sytuacji, powinna się dokonywać w działającej osobie, jawią się jako niewychowawcze i prowadzące do relatywistycznego bądź indywidualistycznego podejścia do moralności. Propozycja zastąpienia prawa i sprawiedliwości miłością i miłosierdziem – wobec realistycznego oglądu sytuacji ludzkich jednostek i społeczności głęboko naznaczonych grzechem – jest szaleńcza¹².

¹² Warto nadmienić, że w chrześcijaństwie obecny jest nurt bardzo radykalnie podchodzący do interpretacji siły Bożego miłosierdzia. Żywa jest w jego ramach nadzieja na apokatastazę, czyli na ostateczne, dotyczące wszystkich (co najmniej ludzi, jeśli nie wręcz i demonów) zwycięstwo Boga, wyrażające się w tym, że nikt nie zostanie potępiony na wieczność. Jakkolwiek głoszenie pewności apokatastazy jest poglądem heretyckim, a n a d z i e j a na taki koniec zdaje się mieścić w ramach chrześcijańskiej ortodoksji, chociaż wydaje się bliższa wrażliwości chrześcijaństwa wschodniego

Sam Jezus jednak konsekwentnie poszedł tą drogą, aż po ostatni gest, który – jeśli zinterpretujemy go niejako z zewnątrz – jawi się jako szaleńczy: zgodę na śmierć. Narracje ewangeliczne sugerują, że Jezus miał szansę uniknięcia śmierci. Jeśli z niej nie skorzystał, to ze względu na wolę Ojca (por. np. Mk 14,36). Przypowieść o niegodziwych dzierżawcach winnicy (por. Mt 21,33-46) rzuca nieco światła na to, jak Jezus mógł tę wolę pojmować. W opowieści ewangelicznej znowu spotykamy opis oznak szaleństwa – tym razem pod postacią niebywałej naiwności gospodarza, który wobec wymordowania wysłanych wcześniej sług „w końcu posłał do nich swego syna, tak sobie myśląc: uszanują mojego syna” (Mt 21,37). Wysłanie syna jawi się w tym świetle jako ostateczna próba zjednania dzierżawców, zabicie go – jako ostateczny akt niewierności. Jednak w historii Jezusa – inaczej niż w przypowieści – Bóg-Ojciec nie odpowiada na zabicie Syna wymordowaniem winowajców, lecz wskrzeszeniem Syna, co przez Jego uczniów odczytane zostaje jako ostateczny akt miłosierdzia owocujący odpuszczeniem grzechów (por. np. Dz 5,30-31).

Trudno przecenić rolę doświadczeń paschalnych dla teologii rodzącego się chrześcijaństwa. Pod ich wpływem dokonała się głęboka reinterpretacja żydowskiej tradycji teologicznej, w czym szczególną rolę odegrał św. Paweł, który – między innymi – przełożył konsekwencje paschalnych wydarzeń na serię swoistych zasad metateologicznych¹³. Jedną z nich interesuje nas szczególnie, odnosi się bowiem bezpośrednio do „szaleństwa krzyża”¹⁴ i – poprzez wyraźną transwaluację – czyni zeń fundacyjny akt chrześcijańskiej mądrości. „Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości – pisze św. Paweł – my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków – Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (1 Kor 1,22-25).

Szaleńcza logika zbawienia dokonującego się przez zgorszenie krzyża zostaje przez Pawła rozpoznana¹⁵ jako akt Bożej mądrości, która jest nieskoń-

niż zachodniego. Zob. W. H r y n i e w i c z, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Verbinum, Warszawa 1989 (praca ta zapoczątkowała dyskusję o apokatastazie w polskiej teologii).

¹³ By uświadomić sobie z jednej strony mechanizm ich tworzenia, z drugiej – ich wagę dla chrześcijańskiej świadomości teologicznej, wystarczy wskazać na przykład podaną w szóstym rozdziale Listu do Rzymian interpretację związku między chrztem a śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa.

¹⁴ Na temat zagadnienia „szaleństwa” lub „głupstwa” krzyża zob. D. M o l a t, hasło „Folie de la croix”, w: *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, red. M. Viller i in., t. 5, Beauchesne, Paris 1960-1964, kol. 635-649.

¹⁵ „Przewartościowanie wartości w Ewangelii jest podstawą użycia tej grupy słów przez Pawła. Czasem ich krytyczne użycie można zaobserwować również gdzie indziej, lecz przewartościowanie wartości w sensie nowotestamentalnego objawienia zostało dokonane przez samego Jezusa, nie przez

czenie różna od mądrości ludzkiej. Przyłgnięcie wiarą do Chrystusa pozwala rozpoznać mądrość Bożą w tym, co jest głupie lub szalone w ocenie mędrców. „Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć” (1 Kor 1,27). Warto podkreślić metateologiczną siłę tej Pawłowej zasady. Oto chrześcijańska teologia za normę przyjmuje właśnie szaleństwo krzyża, to zaś, co uchodzi za normę „na zewnątrz”, skłonna jest postrzegać jako głupotę¹⁶.

Dopóki powyższa zasada reguluje głównie teoretyczny dyskurs, jej egzystencjalne konsekwencje ujawniają się w dość ograniczonym stopniu. Jeśli jednak zaczyna być stosowana jako reguła postępowania, sytuacja zmienia się radykalnie. Nie zdołamy w tym miejscu adekwatnie prześledzić tradycji, w której tak właśnie jest traktowana¹⁷. Trzeba jednak przynajmniej wspomnieć o chrześcijanach gotowych do naśladowania Chrystusa, czy wręcz pragnących tego, aż po męczeńską śmierć, chrześcijanach, których obecność – zaznaczająca się z różnym natężeniem – towarzyszy całej historii Kościoła. Z pragnienia tego zrodził się ruch monastyczny, którego znaczenie dla kształtu łacińskiej teologii trudno przecenić¹⁸. Jednakże tradycja monastyczna, czy to w wersji wschodniej czy zachodniej, stanowi jeszcze dość łagodną postać „szaleństwa dla Chrystusa”. Wersję skrajną odnajdujemy w tradycji jurodiwych¹⁹ (szczególnie żywej w rosyjskim prawosławiu między wiekiem czternastym a siedemnastym), mężczyzn i kobiet porzucających „normalny” styl życia, jego dobra, wygody i „wartości” (na przykład odzienie), by – także przez upokorzenia doznawane w związku z oznakami szaleństwa – przeżywać mądrość krzyża: zjednoczenie z Chrystusem odrzuconym i pogardzanym. Św. Franciszek z Asyżu stanowi bodaj najbardziej znany chrześcijańskiemu Zachodowi przykład pójścia tą drogą.

W jednym przynajmniej nurcie współczesnej teologii radykalna solidarność z ubogimi i odrzuconymi przez „normalną” część społeczeństwa, wyrażająca się w faktycznym dzieleniu ich losu, stanowi część metody teologicznej – cho-

Pawła”. G. B e r t r a m, hasło „Mōrōs, mōrainō, mōría, mōrología”, w: *The Theological Dictionary of the New Testament*, tłum. G.W. Bromiley, red. G. Kittel, G. Friedrich, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2000, kol. 1964 (tłum. fragm. – G.S.).

¹⁶ Oczywiście w czasach, w których chrześcijaństwo dominowało i de facto nie musiało się mierzyć z inną myślą, świadomość owego odwrócenia mogła się zacierać i – na ile jestem w stanie to ocenić – faktycznie się zacierała.

¹⁷ Omówienie problematyki „szalonych” lub „głupich” dla Chrystusa zob. T. Š p i d l í k, hasło „Fous pour le Christ”, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 5, kol. 752-770.

¹⁸ Przez kilka wieków to właśnie teologia monastyczna stanowiła dominujący styl uprawiania teologii na chrześcijańskim Zachodzie. Zob. J. L e c l e r q, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. B o r k o w s k a, Tyniec–Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1997.

¹⁹ Zob. Š p i d l í k, dz. cyt. Bibliografię istotnych prac na ten temat zob. w: H. P a p r o c k i, *Jurodstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, kol. 267.

dzi, rzecz jasna, o teologię wyzwolenia²⁰. Nim zacznie się czytać i rozważać słowo Boże, a tym bardziej nim zacznie się o Bogu mówić ubogim, trzeba – według teologów wyzwolenia – najpierw zdobyć się na szaleństwo solidarności, dzielenia z nimi niepewności, pracy, mieszkania, pożywienia, doświadczenia poniżenia. Przyjęcie takiego założenia metodologicznego sprawia, że teologia wyzwolenia wielu „tradycyjnym” teologom wciąż, mimo korekty wielu błędów z najwcześniejszego etapu jej rozwoju, jawi się jako transgresja. Trudno jednak jej przedstawicielom odmówić szczerości w poszukiwaniu drogi do „mądrości krzyża”.

SZALEŃSTWO DOKTRYNY

Wydarzenia paschalne, prócz skutków egzystencjalnych, miały także istotne konsekwencje teologiczne: w pierwszym rzędzie przypieczętowały wiarę w Jezusa jako spełnienie oczekiwań mesjańskich Izraela, ale też przywiodły uczniów do pogłębionej interpretacji tożsamości Jezusa jako Syna Bożego. Już pierwsze pokolenie chrześcijan włączyło Chrystusa w kult oddawany Bogu Ojcu²¹, rozpoczynając proces, którego kulminacją było – sformułowane jeszcze w pierwszym wieku i wyrażone jasno w prologu czwartej Ewangelii – przekonanie o boskości Jezusa. Wkrótce miało się okazać, że w miarę wychodzenia chrześcijaństwa na arenę „debaty publicznej” teologiczne konsekwencje tego przekonania poddane zostaną ostrej krytyce. Jeśli bowiem zarówno Ojciec jest Bogiem, jak i Syn jest Bogiem, to ilu bogów wyznają chrześcijanie? I dalej – jak to możliwe, że tego samego Jezusa chrześcijanie mają i za Boga, i za człowieka? Trudno się dziwić, że w tym kontekście pojawiał się zarzut – intelektualnego tym razem – szaleństwa, zanotowany między innymi przez Justyna Męczennika: „Z tego właśnie powodu zarzuca się nam szaleństwo [...], iż drugie miejsce po Bogu niezmiennym i odwiecznym oraz Stwórcy wszechrzeczy dajemy człowiekowi ukrzyżowanemu”²². Zresztą sami chrześcijanie nie ułatwiali bynajmniej zrozumienia swej wiary, często eksponując właśnie jej paradoksalne aspekty, by zaakcentować swoją tożsamość. „Syn Boży został ukrzyżowany – nie wstydzę się tego właśnie dlatego, że to wstydlliwe; i umarł

²⁰ Odnośnie do kwestii metodologicznych zob. P. C. P h a n, *Method in Liberation Theologies*, „Theological Studies” 61(2000) nr 1, s. 40-63.

²¹ Zob. zwł. L. W. H u r t a d o, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids–Cambridge 2003.

²² Św. J u s t y n M ę c z e n n i k, *I Apologia*, 13.4, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeeci greccy: Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hieropolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, red. J. Naumowicz, Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 215.

Syn Boży: to jest wiarygodne właśnie dlatego, że jest szalone; i pogrzebany zmartwychwstał: to pewne, ponieważ jest niemożliwe” – pisał Tertulian²³.

Przebieg sporów wyrosłych z tych pytań został już dobrze przebadany i poznany – nie będę zatem odnosić się do jego szczegółów. Z naszej perspektywy interesujące jest co innego: to właśnie dla odparcia zarzutu doktrynalnego szaleństwa (choć być może nie stanowiło to powodu głównego) chrześcijańscy teologowie zmuszeni byli dokonać recepcji całej dostępnej im myśli helleńskiej oraz twórczej adaptacji wielu jej wątków. Doktryny dotyczące Trójcy Świętej oraz Wcielenia należały do najsilniejszych impulsów powodujących rozwój teologii pojmowanej już bardziej technicznie – jako uporządkowane i systematyczne poszukiwanie zrozumienia Objawienia. Modele pojęciowe wypracowane zwłaszcza w wieku czwartym i piątym, nim zostały utrwalone w formie dogmatu, służyły głównie uniknięciu aporii, w które wprowadzała chrześcijan konieczność wyznawania równocześnie jed(y)ności i troistości w Bogu oraz Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie. Skuteczność tych zabiegów można różnie oceniać. Sama teologia zachowuje świadomość niewystarczalności wyjaśnień dogmatycznych, stwierdzając, że w obu wypadkach mamy do czynienia z misterium *stricte dictum* – rzeczywistością, na którą dogmaty raczej wskazują w sposób negatywny (wykluczając fałszywe drogi), niż pozytywnie ją wyjaśniają. Oceniane natomiast z zewnątrz, one same oraz – może bardziej jeszcze – trwanie Kościoła w ich wyznawaniu, postrzegane są jako mało racjonalne. Tytułem przykładu wystarczy przytoczyć osąd Johna Hicka dotyczący chrystologicznego dogmatu Soboru Chalcedońskiego: „chrystologii typu chalcedońskiego nie da się w żaden religijnie akceptowalny sposób wyrazić w postaci dosłownej teorii”²⁴. Jego zdaniem chrześcijaństwo powinno przyznać, że mówienie o boskości Chrystusa ma w istocie sens metaforyczny. Z racjonalnego punktu widzenia propozycja ta wydaje się wielce atrakcyjna – jej zastosowanie w chrystologii, trynitologii czy sakramentologii (na przykład do wyjaśnienia obecności Chrystusa w Eucharystii) pozwoliłoby raz na zawsze odeprzeć zarzuty głoszenia irracjonalnych (szalonych) doktryn. Uniknięcie aporii równałoby się jednak także zatarciu tego, co stanowi wyraz istoty chrześcijańskiego doświadczenia. W oczach filozofów religii chrześcijańscy teologowie przestaliby się jawić jako szaleńcy – ale czy wówczas mieliby jeszcze do powiedzenia coś, czego filozofowie ci zechcieliby słuchać?

Pytanie to jest zasadne także dlatego, że centralne dogmaty chrześcijaństwa mają istotne konsekwencje antropologiczne i wskazują – między innymi – ostateczny cel człowieczej egzystencji. Wcielenie Syna Bożego wskazuje

²³ Tertullianus, *De carne Christi*, rozdz. 5, 4, http://www.tertullian.org/articles/evans_carn/evans_carn_03latin.htm (tłum. fragm. – G.S.).

²⁴ J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1993, s. 104 (tłum. fragm. – G.S.).

na możliwość ścisłego zjednoczenia człowieczeństwa z boskością. Można oczywiście powiedzieć, że z przypadku Chrystusa nie należy czynić ogólnej zasady antropologicznej lub że nie uda się tego dokonać w żaden sensowny sposób. Taka próba uniknięcia skrajnych konsekwencji dogmatu o Wcieleniu spotkałaby się jednak z opozycją co najmniej jednego nurtu teologicznego – teologizujących mistyków. Ci oczywiście znają i afirmują różnicę między zjednoczeniem właściwym unii hipostatycznej a zjednoczeniem przez łaskę, niemniej trwają w silnym przekonaniu, że ta ostatnia faktycznie prowadzi do przemienienia człowieka w Boga. Szaleństwo?

„Mówiąc więc o zjednoczeniu duszy z Bogiem, nie mamy na myśli [...] zjednoczenia substancjalnego, które zawsze zachodzi pomiędzy Bogiem a stworzeniami. Mówimy tu o przeobrażeniu i zjednoczeniu się duszy z Bogiem, które nie zawsze zachodzi, lecz jedynie wtedy, gdy ma miejsce podobieństwo miłości. Dlatego też zjednoczenie to zowie się zjednoczeniem upodabniającym, tak jak tamto zowie się istotnym albo substancjalnym. Tamto jest naturalne, to zaś nadprzyrodzone. Zjednoczenie to dokonuje się wtedy, gdy dwie wole, to jest wola duszy i wola Boga, są zupełnie zgodne i nic ich nie dzieli. Gdy więc dusza odrzuci to wszystko, co się sprzeciwia woli Bożej i nie jest z nią zgodne, wówczas będzie przemieniona w Boga przez miłość”²⁵ – pisze św. Jan od Krzyża.

Zwróćmy uwagę na słowa „przemieniona w Boga”. Oczywiście można – unikając oskarżenia o szaleństwo – stępić ostrość tego wyrażania, interpretując je jako wyłącznie metaforyczne. Interpretacja taka nie odda jednak sprawiedliwości mistykom, którzy perspektywę przeobóstwienia ujmują na tyle dosłownie, że z niemałą odwagą używają określeń – zwanych autoteistycznymi – w których mistyk opisuje siebie jako *j u ż* (a więc jeszcze przed eschatologicznym wypełnieniem) utożsamionego z Bogiem²⁶. To graniczna konsekwencja doktryny o przeobóstwieniu²⁷, która – choć na Zachodzie przez wieki była nieco zapoznana – stanowi rdzeń chrześcijańskiej antropologii. Celem człowieka – każdego człowieka – jest (nieusuwające indywidualnej tożsamości) utożsamienie się z Bogiem przez łaskę, a proces ten rozpoczyna się już w doczesności przez wiarę i sakramenty.

²⁵ Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. 5, 3, w: tenże, *Dzieła*, tłum. M. Smyrak OCD, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1995, s. 197.

²⁶ Zob. zwł. J. A. W i s e m a n, „*To Be God with God*”: *The Autotheistic Sayings of the Mystics*, „*Theological Studies*” 51(1990) nr 2, s. 230-251.

²⁷ Z nowszych studiów zob. zwł. *Partakers of Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Tradition*, red. M.J. Christensen, J.A. Wittung, Baker Academic, Madison 2007; N. R u s s e l, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2004 (pozycja ta zawiera obfitą bibliografię).

Odwołałem się do tradycji mistycznej nie tylko ze względu na wątek zjednoczenia z Bogiem. Może ona być użyteczna do zilustrowania pewnego problemu metateologicznego. Otóż mistycy zgodnie twierdzą, że nie są w stanie adekwatnie opowiedzieć o tym, co jest przedmiotem ich doświadczenia, ani wyrazić w zrozumiałym sposobie poznania, które dzięki niemu uzyskują. Woleliby milczeć i sugerują, że milczeć by należało, cokolwiek bowiem zostanie powiedziane, będzie – radykalnie mówiąc – nieprawdą. Kiedy mowa o Bogu, dochodzimy do granic zarówno języka, jak i samego poznania²⁸. Mistycy uzyskują tę świadomość przez doświadczenie, teologowie – przez spekulację (często bardziej filozoficzną niż ściśle teologiczną). Twierdzenie, że Boga można poznać i wyrazić za pomocą ludzkiego rozumu i ludzkiego języka, może się jawić jako najbardziej szaleńcze ze wszystkich – jako źródło wszelkiego szaleństwa. Stąd apofatyczna korekta, przypominanie o nieadekwatności teologicznych twierdzeń do ich właściwego przedmiotu, jest w teologii nie tylko de facto obecna, ale też de iure konieczna. Niemniej jej zadania nie stanowi – jak się zdaje – usunięcie szaleństwa rozumianego jako transgresja, lecz tylko, obrazowo mówiąc, pilnowanie, by szaleństwo to nie przerodziło się w obłęd.

Ostatnie zdanie wymaga nieco szerszego wyjaśnienia. Otóż teologia chrześcijańska nie może popaść w całkowitą apofazę z jednego zasadniczego powodu, którym jest sam Jezus Chrystus. „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1,18) – rzecze autor czwartej Ewangelii. Gdyby w tym punkcie się zatrzymał, moglibyśmy uniknąć szaleństwa, jakim jest teologia. Ewangelista pisze jednak dalej: „Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył” (tamże). Pouczenie to zaś dokonało się po tym, jak „Słowo stało się ciałem” (J 1,14). Idea Wcielenia, wspomniana wcześniej jako jedna z najbardziej transgresywnych treściowo intuicji chrześcijaństwa, stanowi jednocześnie podstawę metateologicznego przekonania o konieczności uprawiania teologii pozytywnej. O Bogu możemy coś sensownie powiedzieć właśnie dlatego, że naszą przemowę poprzedzają słowa Słowa – historyczna przemowa

²⁸ „Skończony intelekt nie potrafi drogą podobieństwa dokładnie poznać prawdy o rzeczach, prawda bowiem nie jest ani «więcej», ani «mniej», ale zasadza się na czymś niepodzielnym, i nie może jej dokładnie zmierzyć to, co samą prawdą nie jest [...]. Intelekt przeto, który nie jest prawdą, nigdy tak dokładnie prawdy nie uchwyci, iżby nie dało się w nieskończoność uchwytować jej coraz dokładniej. [...] Rzecz to więc oczywista, że o prawdzie tyle tylko wiemy, iż jej istota jest czymś niepojętym i stanowi absolutną konieczność niemogącą nigdy być niczym mniej ani więcej, niż jest, nasz zaś umysł to poniekąd możliwość. Istota [...] rzeczy zaś, będąca prawdą bytów, w stanie czystym jest [...] niedostępna; choć wszyscy filozofowie ją zgłębiają, żaden nie potrafi orzec, jaka [...] jest. Im głębszą zdobędziemy wiedzę o tej niewiedzy, tym bardziej zbliżymy się do samej prawdy”.

M i k o ł a j z K u z y, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. 3, tłum. I Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014, s. 19n. Na temat problemu granic poznania teologicznego zob. T. D z i d e k, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Wydawnictwo M, Kraków 2001 (praca zawiera obfitą bibliografię tej problematyki).

Jednorodzonego Boga, wyrażona w ludzkich kategoriach. I przy wszystkich ograniczeniach teologii (pochodzących czy to z naszej niedoskonałości jako stworzeń, czy też ze skutków grzechu), denuncjowanych przez nią samą jako znaczące utrudnienia w adekwatnym opisanu Najwyższego, nie może się ona zwolnić z obowiązku zgłębiania tego, co uczniowie Jezusa zapamiętali z Jego nauczania i działalności.

Teologia znajduje się zatem w sytuacji aporycznej (zrezygnujmy w tym miejscu ze słowa „szaleństwo”): jako nauka jest niezdolna do osiągnięcia własnego celu – adekwatnego poznania własnego przedmiotu; jako służba wspólnocie wierzących nie może zaprzestać usiłowań osiągnięcia tego celu. Skojarzenie z mitem o Syzyfie nie wydaje się tutaj nie na miejscu także dlatego, że ilekroć wydaje się, że teologiczny gmach domknięty został do postaci spójnego metodologicznie i treściowo systemu, wydarza się coś, co każe od nowa toczyć kamienie do jego budowy²⁹.

SZALEŃSTWO WIARY

Na zakończenie konieczne jest poruszenie wątku, który z powodzeniem mógłby otwierać niniejsze studium. Dotąd poruszaliśmy się wewnątrz chrześcijańskiego uniwersum teologicznego, wskazując na te jego aspekty, które jawiły się jako szaleńcze albo in se, albo w zestawieniu z innymi przekonaniami religijnymi w kontekstach, w których chrześcijaństwo się rozwijało. Były to jednak za każdym razem konteksty religijne, w których zasadniczo nie kwestionowano sensowności teologii jako takiej. Właściwie dopiero w niektórych nurtach oświecenia postawiono kwestię zasadności teologii w sposób tak ostry, jak ostro wystąpiono w nich przeciwko religii w ogóle. To samo ratio, na którym teologia – przynajmniej od czasów Abelarda³⁰ – opierała swoje rozstrzygnięcia (swoją „pewność”), zażądało ostatecznego uzasadnienia wiary w istnienie Boga (a w konsekwencji, specyficznie w odniesieniu do chrześcijaństwa, na przykład wiary we Wcielenie i w Zmartwychwstanie). Wobec

²⁹ Wystarczy pomyśleć o tym, że dialektyka położyła kres teologii monastycznej, by potem sama wyczerpać swój potencjał wobec zmian w kulturze, które wymusiły na przykład historyczno-krytyczne podejście do źródeł, uniemożliwiając tym samym wykorzystywanie wyrwanych z kontekstu zdań autorytetów jako przesłanek w sylogizmach.

Depozyt Objawienia nie ulega zmianie – w tym sensie toczony są wciąż te same kamienie. Inaczej jednak niż w przypadku Syzyfa ponowne toczenie nie odbywa się raczej od samego podnóża góry, a proces ten nie będzie nieskończony: położy mu kres Paruzja.

³⁰ Nie zamierzam tutaj rozstrzygać złożonego sporu o rolę racjonalności w teologii. Faktem jest jednak, że *Sic et non* Abelarda wyznacza tutaj pewną istotną cezurę przez wykazanie, że rekurs do autorytetu okazuje się niewystarczający w teologicznej argumentacji i że w związku z tym konieczne jest przywołanie ratio jako arbitra.

siły poznawczej metod badawczych opartych na sprzężeniu rozumowania z eksperymentem, siły potwierdzonej technologiczną skutecznością, samouzasadnienia proponowane przez teologię jawiły się jako niewystarczające. Cóż bowiem mogła ona uczynić wobec żądania dostarczenia dowodu (czy to matematycznego, czy eksperymentalnego) na istnienie przedmiotu wiary, której starała się być intelektualnym rozwinięciem?

Nie czas tu i nie miejsce, by śledzić dzieje nowożytnej apologetyki chrześcijańskiej. Faktem pozostaje, że do dziedzictwa oświecenia należy przekonanie – podzielane przez wielu ludzi, a przynajmniej przez wielu reprezentantów tak zwanego Zachodu³¹ – że uprawianie teologii jest przejawem szaleństwa o tyle, o ile jest nim już sama wiara religijna. W chrześcijaństwie szaleństwo to ma charakter wyjątkowo radykalny, religia owa domaga się bowiem nie tylko uznania faktu istnienia Boga oraz tego, że komunikuje się On z człowiekiem, który zdolny jest do właściwego przyjęcia i zinterpretowania tego przekazu – te elementy są bowiem wspólne wielu religiom. Chrześcijaństwo domaga się natomiast jeszcze wiary, że Bóg w określonym miejscu i czasie stał się człowiekiem, podmiotem ludzkiej historii, jako człowiek umarł i zmartwychwstał, a założona przez niego wspólnota od dwóch tysięcy lat w i e r n i e przekazuje pamięć o tym wydarzeniu oraz udostępnia jego owoce – osiągalne dzięki wierze. Dla „oświeconego rozumu” budowanie obrazu świata, a w związku z tym podejmowanie osobistych decyzji etycznych, w oparciu o taką serię przesłanek przyjętych przez wiarę, a więc niemających dostatecznie pewnego racjonalnego (bądź empirycznego) uzasadnienia, stanowi szaleństwo już nie tylko w sensie metaforycznym – po prostu jest szalone, świadczy o złym funkcjonowaniu ratio w wierzącym podmiocie³².

Wydaje się, że dla wielu teologów uświadomienie sobie tego faktu – czego kulminacja przypadła na wiek dziewiętnasty i pierwszą połowę wieku dwudziestego – było traumatyczne i skłaniało do poszukiwania wyjścia albo kosztem porzucenia chrześcijańskiego dogmatu czy przesunięcia go do sfery mitologicznej (deizm był bodaj najwcześniejszą taką próbą ratowania wiary w Boga kosztem wiary w Objawienie), albo przez schronienie się w bezpiecznych mu-

³¹ Trudno oczywiście szacować jakiegokolwiek proporcje, przeprowadzenie spójnych metodologicznie badań na całych społeczeństwach jest bowiem praktycznie niemożliwe. Jedno z badań, z konieczności wycinkowych, przeprowadzone wśród 1803 filozofów posiadających stopień doktora, wykazało, że 69,9% ankietowanych deklaroowało się jako ateści lub się ku ateizmowi skłaniało (por. K.J. K r a a y, *Method and Madness in Contemporary Analytic Philosophy of Religion*, „Toronto Journal of Theology” 29(2013) nr 2, s. 246n.).

³² Stąd nie mogą dziwić np. próby interpretacji doświadczeń mistycznych jako zaburzeń psychicznych – zob. np. A.A. M a r i e, *Mysticisme et Folie. Etude de Psychologie normale et pathologique comparées*, V. Giard & E. Brière, Paris 1907 (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bp-t6k5436600q>).

rach kościelnego (papieskiego) autorytetu³³, który pod koniec dziewiętnastego wieku „zapropował” neotomizm jako remedium na modernistyczny zamęt³⁴. W pierwszej połowie dwudziestego wieku trauma ta doprowadziła niektórych teologów wręcz do przekonania, że we współczesnym im kontekście samo pojęcie (słowo) „bóg” straciło jakiegokolwiek intersubiektywnie sensowne znaczenie – z tego przekonania wyrósł nurt zwany „teologią śmierci Boga”³⁵. Znow szaleństwo – tym razem z punktu widzenia teologicznej ortodoksji?

Jakkolwiek echa sporu z oświeceniowym racjonalizmem (modernizmem) niezupełnie jeszcze przebrzmiały (zwłaszcza w Polsce, która przez wiele lat nie mogła uczestniczyć w „zachodniej” wymianie myśli), to mniej więcej od końca lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku spór ten zaczął tracić na znaczeniu – a to za sprawą zakwestionowania optymistycznej wiary w możliwości ludzkiego rozumu w ramach nurtu, który zwykliśmy nazywać myślą ponowoczesną lub postmodernizmem. Mogło się wydawać, że teologia – pozostająca w ostrym sporze z modernizmem – zdoła w postmodernizmie rozpoznać swojego sprzymierzeńca (a postmodernizm dostrzeże sprzymierzeńca w teologii). Tak się jednak nie stało, głównie z dwóch – pokrewnych sobie – powodów. Po pierwsze, postmodernizm okazał się w takim stopniu sceptyczny wobec możliwości ratio, że teologia nie mogła za nim podążyć, nie chcąc porzucić (będącego też w zasadzie racją jej istnienia) przekonania o ludzkiej zdolności – jakkolwiek niedoskonałej – do poznania prawdy. Role zatem się odwróciły i teraz ta sama teologia, która wobec modernizmu skłonna była kwestionować roszczenia rozumu (narażając się na zarzut irracjonalizmu), wobec postmodernizmu podejmuje się obrony ratio³⁶. Drugi powód jest pochodną pierwszego. Postmodernizm, który wyrósł na podglebiu traum wywołanych przez totalitaryzmy oparte na ideologiach zauroczonych mocą rozumu i siłą wielkich idei, „alergiczniej” reaguje na wszelkie przejawy „silnej myśli” oraz „wielkich narracji”, widząc w nich potencjalną pożywkę dla totalitarnej przemocy. Chrześcijaństwo zaś „wielkiej narracji” nie może się wyrzec, w istocie bowiem samo j e s t taką właśnie narracją. Co pozostałoby z chrześcijaństwa, gdyby odjąć od niego całą warstwę soteriologiczną wraz z eschatologiczną nadzieją? Pozostałaby pamięć o Mistrzu z Nazaretu, którego być może warto byłoby

³³ Dziewiętnastowieczne dążenie do zdogmatyzowania nieomyślności papieskiej wpisuje się w ten proces. Warto pamiętać, że ostatecznie dogmat o nieomyślności ogłoszony na Soborze Watykańskim I, mówi o jej stosunkowo wąskim zakresie – wbrew postulatam wielu ówczesnych teologów.

³⁴ Zob. *Encyklika Ojca św. Leona XIII „Aeterni patris. O filozofii chrześcijańskiej”*, Te Deum, Warszawa 2003.

³⁵ Por. zwł. L. B. Gilkey, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, tłum. T. Mieszkowski, Pax, Warszawa 1976.

³⁶ Wydaje się, że według tego klucza odczytywać trzeba także intelektualny dorobek pontyfikatu Benedykta XVI.

naśladować w indywidualnych wyborach moralnych – w jakim jednak celu? Teologia chrześcijańska nie zamierza ani wyzbywać się pytania o sens, ani też rezygnować z usiłowań odpowiedzenia na nie – nawet jeśli w perspektywie ponowoczesnej wrażliwości zarówno samo to pytanie jawić się będzie jako bezprzedmiotowe, a próby udzielenia na nie odpowiedzi jako szalone.

*

Może zatem trzeba przyznać – i niech to będzie konkluzja niniejszych rozważań – że teologia po prostu jest szaleństwem w tym sensie, że nieustannie prowokuje do przekraczania zastanych przekonań – czy będą to przekonania obecne w kontekście kulturowym, w jakim chrześcijaństwo w danym czasie się rozwija, i z których chętnie by skorzystało, czy też przekonania wypracowane w jego własnych ramach. Jeśli teologowie rzeczywiście uznają, że w Chrystusie objawił się Bóg i że Jego Duch towarzyszy podejmowanym z wiarą ludzkim wysiłkom poznawczym, prowadząc do „całej prawdy” (J 16, 13), to nie zaprzestaną prób przekraczania tego, co zastane. Czy kolejna dokonana w tym duchu (Duchu) transgresja opisana zostanie przez kogoś za pomocą kategorii szaleństwa – to już bardziej rzecz konwencji językowych i wrażliwości odbiorców. Różnica bowiem nie będzie dotyczyć istoty sprawy, a raczej „natężenia”, czy „zasięgu” transgresji. Teologia jest szaleństwem – czy jednak zawsze się to dostrzega?

Ks. Dariusz DZIADOSZ

SZALEŃSTWO SAULA OBŁĘD, OPĘTANIE CZY POLITYCZNA INTRYGA?

Nagle przejścia od stanu agresji, gniewu i czynnej napaści do postawy uniżenia, żalu i pojednania, a przy tym rażąca niesłowność dopełniają bardzo niekorzystnego obrazu władcy. Psychiatryczne badanie tego typu zachowań najprawdopodobniej doprowadziłoby do orzeczenia o pewnej formie zaburzeń schizofrenicznych, jednakże biblijny narrator nie prowadzi medycznych obserwacji przypadku Saula, koncentrując się przede wszystkim na przyczynie jego zachowania. A jest nim wola JHWH.

Refleksja nad biblijną koncepcją szaleństwa, a także nad specyfiką ludzkich postaw i oceną reakcji postrzeganych jako szalone wymaga sprecyzowania treści tego pojęcia, miewa ono bowiem różnorodne konotacje w życiu codziennym i w literaturze. W języku potocznym termin „szaleństwo” ma sens ambiwalentny, może bowiem komunikować zarówno pozytywne, jak i negatywne znaczenia. W tym pierwszym wymiarze szaleństwo stanowi nadzwyczajne i nienaturalne zachowanie charakteryzujące się wyraźną przesadą, polegającą na znacznym przekraczaniu niejako „ku górze” norm i zasad, które w konkretnej epoce lub społeczności uważane są za ogólnie przyjęty wzorzec reakcji społecznych, kulturowych czy religijnych. W takim rozumieniu mówi się na przykład o szaleńczej miłości, która cechuje się zauważalną przez innych odmiennością i intensywnością, innymi słowy, widocznym nadmiarem, trudnym do pogodzenia ze zwyczajowymi kategoriami działań oraz postaw przewidzianych dla tego typu ludzkich relacji i zachowań. I tak za szaloną można uznać na przykład krańcowo przesadną postawę zakochanego. Jako taka może ona zostać napiętnowana społecznie, choć zwykle przyjmuje się ją z pobłażaniem, podziwem lub uznaniem, a w niektórych kręgach wskazuje się ją nawet jako wzorzec namiętnej i romantycznej miłości. Podobnie można ocenić heroiczną i pełną poświęcenia postawę miłości ojcowskiej, macierzyńskiej, synowskiej, a także miłość do Boga czy ojczyzny. I tak za szalone bywają niekiedy uznawane osoby, które nie cofają się przed żadną przeszkodą ani wysiłkiem i są gotowe w nadzwyczaj zdecydowany i odważny sposób bronić ukochanych osób czy wartości. Za szaleńcze w sensie pozytywnym uchodzą również wyjątkowe przejawy odwagi i męstwa okazane przy ratowaniu czyjegoś życia lub zdrowia. Jednocześnie jako szalone postrzegane są te ludzkie działania, które stanowią niezaprzeczalny dowód niezwyklej odwagi i męstwa, ale wiążą się z ekstremalnym, bezmyślnym, ryzykanckim i niepotrzebnym narażaniem samego siebie lub innych osób.

W potocznym rozumieniu szaleństwo oznacza również psychiczne obłąkanie, odnosi się bowiem do postaw i zachowań, które nie mieszczą się w powszechnie przyjmowanych i społecznie aprobowanych konwencjach, a sugerują trwałą i poważną niezdolność do racjonalnego i logicznego podejmowania decyzji oraz skłonność do nieodpowiedzialnego manifestowania uczuć i emocji. W tym wypadku szaleństwo to symboliczne określenie obłędu, niespójnego i bezcelowego działania, które może przybrać formę destruktywną lub autodestruktywną. Opisuje ono też niekiedy wynikający z zaburzeń psychicznych stan ludzkiego ducha i umysłu, stan, który wyklucza przystosowanie się do przyjętych ogólnie wzorców zachowań i może prowadzić do reakcji gwałtownych, nieadekwatnych do rzeczywistości i niebezpiecznych dla otoczenia.

Szaleństwo można zatem rozumieć jako wyjątkowy zespół ludzkich reakcji, który ma zawsze aspekt społeczny i wpisuje się w różnego typu relacje interpersonalne. W swym pozytywnym wymiarze jest ono widocznym „przewyższeniem” ustalonych norm, w negatywnym zaś – ich pogwałceniem lub zawinionym niedopełnieniem. Oczywiście społeczna lub moralna kwalifikacja tego typu zachowań jest sprawą względną i podlega ustawicznym modyfikacjom w zależności od obowiązującego kontekstu historycznego, religijnego i kulturowego. Pewne zachowania, które w przeszłości były jednoznacznie postrzegane jako szalone, dziś mogą znajdować powszechną albo przynajmniej częściową aprobatę społeczną – możliwe są też sytuacje odwrotne. Ogólnie rzecz biorąc, szaleństwo jest zazwyczaj rozumiane jako świadome bądź nieświadome odrzucenie lub odejście od uznanych społecznie wzorów zachowań albo też jako wola ich radykalnej zmiany – wola, która zazwyczaj prowadzi do izolacji i zamknięcia się w świecie osobistych doznań i wartościowania. Podłoże tego rodzaju postawy stanowią najczęściej zaburzenia psychiczne. Znane są jednak przypadki, kiedy jest ona skutkiem traumatycznych doświadczeń, otwartego lub zakamuflowanego konfliktu jednostki z otaczającą społecznością (rzeczywistością), a także ingerencji sił nadnaturalnych (w przypadku opętania).

POJĘCIE SZALEŃSTWA W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ

W starotestamentowych tradycjach biblijnych kwestia szaleństwa podejmowana bywa rzadko i zawsze w powiązaniu z konkretnym przypadkiem osoby przejawiającej tego typu zachowanie. Teksty biblijne nie analizują teoretycznie objawów szaleństwa, nie traktują go też jako stanu chorobowego o podłożu psychicznym, choć większość przytoczonych w nich przypadków wskazuje na tego typu zależność. Ze względu na brak wiedzy na temat zaburzeń psychicznych tradycje starotestamentowe mówią o przypadkach szaleństwa i obłędu niechętnie, ograniczając się zazwyczaj do opisu konkretnych

reakcji i zachowań ludzi uznanych za szalonych. Autorzy biblijni w sposób typowy dla starożytności najczęściej rozumieją szaleństwo jako owoc oddziaływania tajemniczych sił ponadnaturalnych, które – zgodnie z monoteistycznym kontekstem religijnym Izraela – uważają za związane z Bogiem JHWH. To w Nim widzą pośrednią, a nawet bezpośrednią przyczynę zachowań szaleńca, wykraczających poza przyjęte normy życia społecznego i rodzinnego, i zawsze ściśle łączą te zachowania z moralnym i religijnym wymiarem jego czynów. Najogólniej mówiąc, Biblia hebrajska często interpretuje szaleństwo jako karę Bożą, która ma na celu upokorzenie grzesznika i doprowadzenie go do ostatecznego upadku. W ten właśnie sposób przemawiają najstarsze teksty teologiczne Biblii, które z jednej strony motywują Izraelitów do posłuszeństwa Bożemu prawu (por. Pwt 28,28), a z drugiej przestrzegają obce narody przed najazdem na ziemię narodu wybranego. Za bunt Izraelitów względem JHWH (por. Jr 25,15-16; 50,35-36) czy też atak na Izraela (por. Za 12,4) grożą karą postradania zmysłów i obłędu.

Na określenie szaleństwa Biblia hebrajska stosuje najczęściej dwa wyrażenia, które komunikują starotestamentowy sposób pojmowania tego zjawiska. Pierwsze to „hólélôt”, co oznacza szaleństwo, głupotę bądź zaślepienie. Słowo to wywodzi się od rdzenia „hālal” – „być zadurzonym, zauroczonym, wyglądać lub zachowywać się jak ktoś niespełna rozumu (psychicznie upośledzony), to znaczy w sposób niezrównoważony, nierozumny i zaślepiony” (por. 2 P 2,15-16; por. też: Lb 22,26-31). W tym sensie termin ten występuje w tradycjach mądrościowych jako synonim głupoty i nieodpowiedzialności oraz zaprzeczenie mądrości, rozwagi, umiaru i roztropności (por. Koh 1,17; 2,2.12; 7,7.25; 9,3; 10,13; Prz 26,18-19). Tradycje prorockie posługują się nim na określenie wartości słów i czynów fałszywych wróżbitów, proroków, sędziów i mędrców (por. Iz 44,24-25; Oz 9,7; Hi 12,17). Pojęcie to służy w Biblii również do ukazania stanu upokorzenia i postradania zmysłów, na przykład sytuacji, w jakiej znalazł się w swej sennej wizji król Babilonii – Nabuchodonozor (por. Dn 4,1-34).

Innym określeniem wyrażającym ideę szaleństwa jest czasownik „šāga”, opisujący najczęściej spotykane zewnętrzne przejawy postawy człowieka szalonego: „wpadać w szal i wściekłość, być pod wpływem silnych emocji (gniewu), być gwałtownym, dzikim, niezrównoważonym, podekscytowanym”¹. Słowo to znaczy również „robić z siebie pośmiewisko, narażać się na drwiny i pogardę”². Ten ostatni sens obecny jest choćby w biblijnym opisie Dawida, który,

¹ Sens tego hebrajskiego pojęcia odzwierciedla najlepiej grecki termin „anoia” (dosł. „głupota”, „brak rozsądku”) rozumiany jako działanie zaślepienie gniewem i nienawiścią (por. Lk 6,6-11; Dz 26,11). Por. R. S p e n c e r, hasło „Madness”, w: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, red. D. Freedman, A. Myers, A. Beck, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2000, s. 843.

² Por. tamże.

aby ocalić swe życie, udaje przed filistyńskim królem Akiszem szalonego, między innymi bijąc rękoma po odrzwiach bramy i pozwalając, by ślina spływała na jego brodę (por. 1 Sm 21,14-15). W Biblii hebrajskiej pojęcie szaleństwa występuje ponadto w jeszcze jednym, zupełnie odmiennym kontekście, a mianowicie odnosi się do sytuacji pozostającej na pograniczu choroby psychicznej i opętania³. I tą właśnie kwestią zajmiemy się w dalszej części artykułu, odwołując się do przykładu pierwszego króla Izraela, Saula, który uchodzi za jedną z najtragiczniejszych postaci Starego Testamentu.

BIBLIJNA REKONSTRUKCJA I OCENA KONTROWERSYJNEJ POSTAWY KRÓLA SAULA

Syn Kisza – Saul, jest czołowym bohaterem aż dwu obszernych zbiorów tradycji, które obecnie tworzą korpus Pierwszej Księgi Samuela. Są to sekwencja przekazów poświęconych ustanowieniu instytucji króla w Izraelu (zob. 1 Sm 7,2-12,25) i tak zwany cykl tradycji o dojściu Dawida do władzy (zob. 1 Sm 16,1-2 Sm 5,5). Uważny czytelnik obu tych sekcji od razu dostrzeże dwie bardzo interesujące kwestie dotyczące sposobu prezentacji króla Saula. Pierwszą z nich jest zauważalna w tekście biblijnym zadziwiająca drugoplanowość postaci władcy, drugą zaś jej pejoratywna ocena. Syn Kisza pozostaje w cieniu proroka Samuela, który swoim niepodważalnym autorytetem społeczno-religijnym, a co za tym idzie, realnym wpływem na losy rodzącego się ustroju monarchicznego zdecydowanie góruje nad osobą nowo obranego króla (zob. 1 Sm 7,2-12,25). Podobnie sytuację tę przedstawiono w cyklu tradycji o dojściu Dawida do władzy (zob. 1 Sm 16,1-2 Sm 5,5). Zbiór ten został zredagowany w taki sposób, aby ukazać proces stopniowego odsuwania od rządów pierwszego monarchy Izraela. Saul przedstawiany jest jako król, który ustępując miejsca swemu następcy, synowi Jesego, schodzi coraz bardziej na margines toczących się zdarzeń. Apogeum tego procesu stanowi tragiczna śmierć Saula, poprzedzona przegraną bitwą z Filistynami, całkowitym upadkiem społeczno-politycznego wizerunku władcy i fiaskiem misji ustanowienia

³ Opisów tego rodzaju sytuacji nie brakuje w tradycjach nowotestamentowych, w których w przeciwieństwie do Starego Testamentu bardzo wyraźnie zdefiniowano ideę szatana jako nieprzejednanego wroga Boga oraz ludzi i w których stosunkowo często powraca motyw egzorcyzmu. Kwestia bezpośredniej konfrontacji Jezusa Chrystusa z szatanem stanowi jeden z czołowych wątków treściowych wszystkich czterech Ewangelii, które nie tylko ukazują jednoznacznie i obrazowo fakt niepodważalnej władzy Syna Bożego nad złym duchem, ale też szeroko opisują działania ludzi opętanych, noszące niekiedy znamiona szaleństwa. Opętanie przez złego ducha przedstawiane jest przez Ewangelistów jako utrata równowagi psychicznej i zachowanie zdecydowanie wykraczające poza standardy normalnego życia, często mające charakter destrukcyjny lub autodestrukcyjny (por. Mk 5,1-20; 9,14-29; Łk 8,26-39).

królewskiego rodu⁴, co skutkuje przejściem rządów w państwie przez Dawida i fundacją trwałej dynastii. Omawiane zbiory tradycji charakteryzuje ten sam ambiwalentny, a miejscami nawet tendencyjny sposób prezentacji syna Kisza, świadomie umniejszający jego militarne i polityczne sukcesy, a zarazem wyraźnie akcentujący jego osobiste mankamenty oraz błędy popełnione w czasie sprawowania władzy. Jednym z istotnych motywów tego wyraźnie dyskredytującego trendu jest psychiczna i osobowa niedyspozycja króla, która na łamach kolejnych kart księgi staje się przyczyną zarówno jego politycznej i militarnej klęski, jak i samobójczej śmierci (por. 1 Sm 31,1-13). Według teologicznej wymowy biblijnych tradycji o Saulu ostatecznym powodem jego odrzucenia i tragicznej śmierci były nieposłuszeństwo i niewierność wobec JHWH (por. 1 Sm 13,7-15; 15,1-35; 28,15-19; por. też: 1 Krm 10,13-14; Syr 46,20; Dz 13,21-22a). W ich następstwie królem zawładnęły nadprzyrodzone siły, które swym destruktywnym oddziaływaniem doprowadziły go do psychicznego oblędu, a w konsekwencji zainicjowały drogę do jego stopniowej samozagłady.

Poniżej zatrzymamy się na najważniejszych passusach biblijnej rekonstrukcji dramatycznej historii Saula, w których wyraźnie widoczne są różnorakie symptomy i przejawy szaleństwa pierwszego monarchy Izraela. W analizie tych biblijnych świadectw trzeba wciąż pamiętać, że pochodzą one ze środowiska, które sprzyjało następcy Saula – Dawidowi⁵, i wykorzystywało każdą

⁴ Jednym z najważniejszych motywów deuteronomistycznej historiografii Izraela (zob. Joz-2 Krl) jest idea silnej dynastycznej władzy. Jej najtrwalsze, a zarazem najsilniejsze ucieleśnienie stanowi dynastia królewska stworzona przez Dawida, która przetrwała do upadku monarchii w roku 586 przed Chrystusem (por. 2 Sm 3,2-5; 5,13-16), najbardziej tragiczną jej reprezentację stanowi zaś niedoszła dynastia syna Kisza. Wszyscy jego synowie albo giną wraz z nim w bitwie z Filistynami (por. 1 Sm 31,8; 2 Sm 1,4), albo też tracą życie w tragicznych okolicznościach po dojściu Dawida do władzy (por. 2 Sm 4,1-12; 21,1-14). Do tego przygnębiającego obrazu należy dodać informację o bezpłodności jedynej córki Saula – Mikal, od której mógł pochodzić przyszły następca tronu (por. 2 Sm 6,23).

⁵ Obecnie przyjmowana wersja Pierwszej i Drugiej Księgi Samuela opiera się na materiale źródłowym pochodzącym z różnych środowisk pisarskich. Najstarsze przekazy należy łączyć z epoką króla Saula, czyli najprawdopodobniej z ostatnim dziesięcioleciem jedenastego wieku przed Chrystusem – okresu, który upływał pod znakiem wojny z Filistynami i tworzenia fundamentów struktur państwa monarchicznego w Izraelu. Teksty pochodzące z tego okresu bardzo pozytywnie malują sylwetkę Saula jako nieustraszonego wojownika i przywódcę prowadzącego podjazdową walkę z silniejszym wrogiem aż do chwili tragicznej śmierci na wzgórzu Gilboa. Ich przesłanie zostało jednak prawie całkowicie zatarte przez serię korzystnych dla Dawida modyfikacji i uzupełnień. Przychylni synowi Jessego redaktorzy w okresie politycznego tworzenia i umacniania dynastii królewskiej (czyli czasie rządów Dawida, Salomona i Roboama, przypadających na dziesiąty wiek przed Chrystusem) radykalnie zmodyfikowali literacki profil Saula przez reinterpretację istniejących źródeł oraz dodanie nowych przekazów, tak że ostatecznie syn Kisza jawi się jako monarcha odrzucony przez Boga i swój naród, jako król, który ostatnie swe lata przeżył nękany duchowymi i psychicznymi dolegliwościami. Zob. A. W e i s e r, *Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg*, „Vetus Testamentum” 16(1966) nr 3,

sposobność, aby konfrontacja obu postaci wypadła na korzyść tej ostatniej. W formie zwięzłej syntezy popatrzymy zatem na obraz Saula wyłaniający się z obecnej wersji Pierwszej Księgi Samuela.

Pierwsza grupa tekstów mówiących o Saulu odtwarza proces jego wyboru na urząd króla w Izraelu (zob. 1 Sm 7,2-12,25). Jak wspomniano wyżej, w dzisiejszej wersji tych zdarzeń można z łatwością zauważyć dwie wyraźnie przeciwstawione ich rekonstrukcje. Starsza, pochodząca z okresu dojścia Saula do władzy, pokazuje urząd monarchy bardzo pozytywnie, podobnie też wypowiada się o synu Kisz, prezentując go jako mężczyznę wyróżniającego się wzrostem, siłą, urodą i odwagą, który na wzór przedmonarchicznych przywódców (sędziów) wyzwał swój naród z niewoli Ammonitów i zostaje wezwany przez Boga i swój naród do walki z jeszcze groźniejszymi Filistynami (por. 1 Sm 9,1-10,16; 11,1-15). Zupełnie inaczej przedstawiają tę epokę teksty późniejsze (por. 1 Sm 7,2-17; 8,1-22; 10,17-27; 12,1-25), które prezentując wybór Saula na króla, wprawd bardzo mocno podważają potrzebę i wiarygodność samej monarchii oraz jej Boże pochodzenie, a następnie w krzywym zwierciadle ukazują sylwetkę jej pierwszego przedstawiciela⁶. W rozdziale dziesiątym (w wersetych 10-12) po raz pierwszy pojawia się motyw, który na dalszych etapach historii Saula rozwija się w temat jego obłąkania, opętania i szaleństwa. Passus ten to kompilacja dwu różnych źródeł. Pierwsze z nich jest przychylnie Saulowi oraz informuje o tym, że jego wybór na wodza (hebr. *nāgid*) Izraela zaaprobowany został przez proroka Samuela i lokalną władzę, a także przez samego JHWH, czego widomym dla wszystkich znakiem było ogarnięcie go przez Bożego ducha (hebr. *rûaḥ ʾēlōhîm*; por. 1 Sm 10,6.10). Dar ten w powszechnym rozumieniu zarezerwowany był w Izraelu jedynie dla proroków, sędziów i królów (por. Lb 24,2; Sdz 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14;

s. 325-354; J. Conrad, *Zum geschichtlichen Hintergrund der Darstellung von Davids Aufstieg*. Hans Bardtke zum 65. Geburtstag, „Theologische Literaturzeitung” 97(1972), s. 321-332; P. McCarter, *The Apology of David*, „Journal of Biblical Literature” 99(1980) nr 4, s. 489-504; L. Stachowiak, *Saul i Dawid na tle genezy monarchii izraelskiej*, „Studia Theologica Varsoviensia” 26(1988) nr 1, s. 15-36. Por. też: T. Mettlinger, *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Almqvist and Wiksell, Lund 1976, s. 38-41; J. Vermeylen, *La Maison de Saül et la maison de David: Un écrit de propagande théologico-biblique*, w: *Figures de David à travers la Bible*, red. L. Derousseaux, J. Vermeylen, Éditions du Cerf, Paris 1999, s. 67-73; N. Naʿaman, *Sources and Composition in the History of David*, w: *The Origins of the Ancient Israelite States*, red. V. Fritz, P.R. Davies, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, s. 172n.

⁶ Życzliwe Dawidowi recenzje pierwotnego materiału źródłowego o Saulu dokonały się w dwóch etapach. Celem pierwszej (dokonanej w epoce Dawida i Salomona) było uzasadnienie przejścia władzy w Izraelu przez Dawida i jego ród, motyw drugiej stanowiło natomiast teologiczne wyłączenie upadku struktur monarchicznych i religijnych w wyniku najazdu Babilończyków w roku 586 przed Chrystusem. Główna linia argumentacji zmierzała do podważenia Bożego pochodzenia instytucji króla w Izraelu (por. 1 Sm 8,1-22; 10,17-27) oraz zdyskredytowania pierwszego monarchy – Saula.

1 Sm 10,6.10; 11,6; 16,13-14; 19,23-24) i oznaczał bezpośrednie wsparcie Boże udzielane charyzmatycznemu mężowi w celu skutecznej realizacji powierzonej mu misji.

Ten na wskroś pozytywny motyw tematyczny w kolejnych wierszach zmienia nieoczekiwanie i radykalnie swój charakter. Otóż dar Bożego ducha, który zrównał Saula z charyzmatycznymi prorokami i przywódcami, otwierając go na nadprzyrodzone działanie JHWH, w tej późniejszej glosie zostaje istotnie podważony (por. 1 Sm 10,11-12). Sprzyjający Dawidowi autor tego komentarza przytacza opinie współczesnych Saulowi ludzi, którzy nadzwyczajne zachowanie króla jednogłośnie uznają za nieautentyczne i bardzo kontrowersyjne. W ich lekceważącym osądzie nowo obrany władca Izraela nie jest Bożym charyzmatykiem, lecz człowiekiem, który przejawia oznaki obłąkania i szaleństwa, naśladowując postawę znanych w owym czasie członków wędrownych grup charyzmatycznych zwanych uczniami (dosł. synami) proroków (por. 1 Krl 18,20-29; 2 Krl 4,38-41; 6,1-7). W tym samym deprecjacyjnym tonie utrzymana jest analogiczna informacja o Saulu, która po raz drugi kategorycznie podważa u władcy Izraela autentyczność zdolności mówienia w imieniu Boga i działania Jego mocą, charakterystycznej dla proroków i sędziów, jego postawę interpretuje zaś jako owoc umysłowych i osobowościowych zaburzeń spowodowanych przez Boga (por. 1 Sm 19,20.23-24). Dowodem tego ma być przytoczony przez autora owej redakcyjnej glosy fakt obnażenia się przez syna Kisza w obecności Samuela oraz leżenia nieruchomo na ziemi przez cały dzień i całą noc. Powyższe oznaki szaleństwa w opinii tej negatywnie nastawionej do Saula tradycji będącej kontynuacją glosy obecnej w Pierwszej Księdze Samuela (zob. 1 Sm 10,11-12) są argumentem przesądzającym o jego postępującym obłąkaniu, pochodzącym od zesłanego przez JHWH ducha, który miał poniżyć monarchę i przykładowo ukarać go za brak lojalności.

Na etapie wyboru Saula na króla pojawia się jeszcze jeden wątek, który w ujęciu antymonarchicznego i wrogiego mu redaktora księgi pośrednio zapowiada późniejsze zaburzenia osobowości u władcy. Tekst Pierwszej Księgi Samuela (por. 1 Sm 10,17-27) informuje, że przeprowadzając ryt wyłonienia nowego władcy, musiał on zasięgać rady JHWH nie tylko w kwestii kandydata na króla, ale też w sprawie miejsca jego aktualnego pobytu (por. 1 Sm 10,21-22). Powodem drugiego rytu konsultowania się z JHWH było ukrycie się Saula w taborze zgromadzonych w Mispa izraelskich pokoleń, co zostaje zinterpretowane przez pisarza natchnionego jako objaw panicznego strachu przed przejściem odpowiedzialności za cały naród. Motyw lęku, a miejscami nawet panicznego strachu Saula, jego niezdecydowania i ulegania negatywnym emocjom, na dalszych etapach narracji jest zresztą ukazywany jako stały element opisu króla, co ewidentnie mówi czytelnikowi księgi, że syn Kisza od początku swych rządów cierpiał wskutek niskiego poczucia własnej war-

tości, kompleksów i wrodzonej nieśmiałości⁷, które w konfrontacji z bardzo poważnymi problemami politycznymi i militarnymi, z jakimi musiał się wówczas borykać Izrael, doprowadziły z czasem do silnej depresji, chorobliwej podejrzliwości i zazdrości oraz do nieuzasadnionych aktów agresji. W tej bardzo niekorzystnej dla Saula linii interpretacji zdarzeń⁸, czytelnik księgi może istotnie znaleźć wyjaśnienie podłoża niektórych późniejszych zachowań syna Kisza i postawić tezę o postępującym obłąkaniu władcy, objawiającym się pod wpływem emocji wywołanych silnymi bodźcami zewnętrznymi.

Kolejny istotny kompleks tradycji zawarty w Pierwszej Księdze Samuela jest już poświęcony samodzielnym rządóm Saula, ale w swej obecnej wersji również charakteryzuje się ambiwalentnym, a miejscami wprost potępiającym króla tonem narracji (zob. 1 Sm 13,1-15,35). W kontekście interesującej nas problematyki szeroko rozumianego szaleństwa na szczególną uwagę zasługują dwa teksty. Pierwszy z nich dotyczy wykraczającego poza ogólnie przyjęte normy relacji rodzinnych i społecznych zachowania Saula podczas wojny Izraela z Filistynami w kontekście umyślnego przewinienia ze strony jego syna Jonatana. Tekst opisuje konflikt Saula z Filistynami, w którym czołową rolę odgrywa pierworodny syn króla, Jonatan, mający przejąć po nim władzę w państwie (por. 1 Sm 14,24-46). Jonatan daje przykład heroicznego poświęcenia i szaleńczej wręcz odwagi, gdy w towarzystwie zaledwie jednego sługi rzuca wyzwanie aż dwudziestu uzbrojonym Filistynom, a następnie ich zabija (por. 1 Sm 14,1-15). Wkrótce potem ten sam Jonatan daje również dowód nie mniej szaleńczej nieodpowiedzialności, kiedy świadomie i dobrowolnie lekceważy wydany przez swego ojca nakaz powstrzymania się od spożywania jakiegokolwiek pokarmu (por. 1 Sm 14,24-46). Z uwagi na charakter prowadzonych działań zbrojnych – mających status wojny JHWH – złamanie tego typu polecenia wiązało się z natychmiastową karą śmierci, której istotnie Saul się domaga, gdy tylko dowiaduje się o fakcie pogwałcenia świętych reguł wojennych (por. 1 Sm 14,38-39). Bezpośrednim powodem gniewu Saula był fakt nieudanej próby zasięgnięcia rady JHWH, co do Jego woli, który król

⁷ Całkowitym zaprzeczeniem tego rodzaju oceny jest natomiast obraz Saula, jaki wylania się z tradycji uchodzącej za historycznie najwierniejszy, oryginalny przekaz dotyczący jego wyboru na urząd królewski (por. 1 Sm 11,1-15). Tekst ten ukazuje syna Kisza jako doświadczonego, pewnego siebie, nieustraszonego wojownika i wodza, który wślawia się nie tylko szaleńczym męstwem i poświęceniem w walce z Ammonitami, ale też niezwykłą wspaniałomyślnością wobec politycznych wrogów. Te na wskroś pozytywne atrybuty są zupełnie obce jednostkom o kruchej osobowości, ludziom pełnym kompleksów bądź dręczonym poczuciem zagrożenia, depresją czy obłędem.

⁸ Na takie usposobienie pierwszego władcy Izraela mogłaby wskazywać również bierna postawa Saula w trakcie politycznej konfrontacji Samuela z Izraelitami (por. 1 Sm 12,1-25). Scena ta wpierv ukazuje bezwzględna przewagę urzędu proroka nad figurą monarchy, a następnie polityczny i religijny kompromis sankcjonujący wprowadzenie władzy monarchicznej w Izraelu na warunkach ustalonych przez Boga.

odczytał jednoznacznie jako wyraz Bożej dezaprobaty i karę wobec izraelskiego wojska (por. 1 Sm 14,35-37). W konsekwencji odkryto, że człowiekiem, który pogwałcił prawo wojny JHWH i wolę władcy, był królewski syn Jonatan (por. 1 Sm 14,40-43). W kontekście tej dramatycznej sytuacji zarówno król, jak i jego syn dają kolejne dowody bezkompromisowej i męskiej postawy, która ociera się o szaleństwo. I tak Jonatan, słysząc wyrok śmierci, ani nie usprawiedliwia się, ani nie chce błagać o litość, lecz zdobywa się na desperacki akt jego przyjęcia. Z kolei król w żaden sposób nie próbuje przewyciężyć impasu i z konsekwencją szaleńca decyduje się odebrać życie synowi, aby w ten sposób podnieść morale żołnierzy, ukazać absolutną równość wszystkich wobec zasad wojennego prawa, a także dowieść swojej bezstronności i poświęcenia sprawom narodu. Zaistniałą sytuację rozwiązuje dopiero wyraźny sprzeciw ludu, który odwołuje króla od literalnej interpretacji prawa wojny JHWH, przywołując militarne zasługi następcy tronu (por. 1 Sm 14,45). W kontekście przychylnych Saulowi tradycji epizod ten odczytywany jest jako dowód bezkompromisowości władcy i jego bezgranicznego oddania ojczyźnie oraz budujący przykład posłuszeństwa obowiązującym regułom prowadzenia działań zbrojnych w imieniu JHWH. W świetle tekstów, które otwarcie krytykują syna Kisza, gotowość poświęcenia życia pierworodnego syna mimo jego niezaprzeczalnych zasług w zwycięskiej wojnie z Filistynami zostaje natomiast zinterpretowana jako ewidentny przejaw nieracjonalnego i emocjonalnego działania przybierającego cechy godnego potępienia szaleństwa, świadczącego o postępującej niezdolności króla do sprawowania rządów w państwie.

Drugim wątkiem mocno zaznaczonym na tym etapie narracji przez nieprzychylnego synowi Kisza edytora księgi jest podwójna zapowiedź pozbawienia Saula władzy królewskiej, która – jak wymownie pokazuje kontekst prezentowanych następnie zdarzeń – dość istotnie wpływa na wewnętrzne usposobienie monarchy i jego dalsze decyzje, w coraz większym stopniu wyrażające nieracjonalność, depresję i porywczosć (por. 1 Sm 13,7-15; 15,1-35). Obie sytuacje łączy podobny kontekst historyczny⁹ oraz kontrowersyjność prorockiej decyzji o odrzuceniu króla przez Boga. Trudno przeprowadzić tutaj dokładną egzegetyczną analizę tych kluczowych dla historii Saula passusów,

⁹ Chodzi tu o działania zbrojne Saula przeciw Filistynom i Amalekitom, które zostają ukazane przez późniejszych redaktorów omawianych tradycji w konwencji religijnej wojny JHWH. Zob. N. L o h f i n k, hasło „hērem”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 5, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1986, s. 180-199; por. też: H.J. S t o e b e, *Das erste Buch Samuelis*, G. Mohn, Gütersloh 1973, s. 284; J. G r ø n b a e k, *Die Geschichte von Aufstieg Davids (1Sam15-2Sam 5). Tradition und Komposition*, Protestant apud Munskgaard, Copenhagen 1971, s. 46; V.Ph. L o n g, *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence*, Society of Biblical Literature, Atlanta 1989, s. 137n.

które wraz z tekstem innego fragmentu (zob. 1 Sm 28,4-25) stanowią rdzeń biblijnego przekazu uzasadniającego tragiczny upadek monarchy, dlatego ograniczymy się jedynie do najważniejszych obserwacji rzucających światło na podejmowany w artykule problem szaleństwa w jego życiu. Obie tradycje opisują konflikty zbrojne, które Saul posłusznie prowadzi z mandatu Bożego objawionego mu przez Samuela (por. 1 Sm 9,16; 10,8; 15,1-3). W obydwu przypadkach monarcha stara się ze wszystkich sił wypełnić poleconą sobie misję (por. 1 Sm 10,8; 13,8.11; por też: 1 Sm 15,1-3; 15,13-21) i – co najważniejsze – doprowadza ją do pomyślnego końca, a to w świetle ówczesnych standardów społecznych i religijnych oznaczało przychylność Boga i gwarantowało poparcie ludu. Tymczasem w zupełnie niespodziewany sposób monarcha zostaje potępiony przez Samuela za rażące nieposłuszeństwo i niewierność Bogu i nadzwyczaj surowo ukarany. W obu przypadkach Saul słyszy, że czas jego rządów zostanie drastycznie skrócony i że Bóg wybrał już sobie lepszego następcę tronu (por. 1 Sm 13,13-14; 15,10.22-23.26.28-29). Prorockiego wyroku nie zmienia nawet szczerzy i wytrwały akt żalu, który monarcha publicznie czyni wobec Samuela (por. 1 Sm 15,24-35)¹⁰. Z czysto ludzkiego punktu widzenia te dwa doświadczenia, które Saul mógł z powodzeniem interpretować jako objaw niesprawiedliwości i niezrozumienia oraz traktować jako dotkliwe publiczne upokorzenie, z pewnością zaważyły na jego dalszej karierze politycznej, przebiegającej w kontekście twardej walki o piastowany przez siebie urząd z ubiegającym się o tron Dawidem.

Konfrontacja z młodym synem Jessego to ostatni biblijny etap tragicznego życia Saula, które znajduje swój dramatyczny finał w akcie samobójczej śmierci władcy podczas przegranej bitwy z Filistynami (por. 1 Sm 31,1-13). Ten okres życia pierwszego izraelskiego króla stanowi treść najdłuższego cyklu tradycji utrwalonego w Księgach Samuela (zob. 1 Sm 16,1-2 Sm 5,5) i stanowiącego materiał źródłowy, w którym najsilniej podkreślono niezrównoważone zachowanie Saula, noszące znamiona postępującej choroby psychicznej bądź stanowiące przejaw aktywności destruktywnie oddziałujących mocy nadprzyrodzonych. Objawy postępującej depresji i wypalenia, które z czasem przekształcały się w manię prześladowczą i znajdują ujście w aktach agresji oraz w obsesji na tle politycznego przeciwnika, stają się w mniejszym lub większym stopniu motywem wiodącym wszystkich kolejnych epizodów sekcji relacjonującej fakty od chwili wybrania przez Boga Dawida na króla (por. 1 Sm 16,1-13) aż do militarnej klęski Saula i jego haniebnej śmierci

¹⁰ Zupełnie inny stosunek do skruszonego władcy w kontekście ewidentnego grzechu popełnionego przeciw Bogu mają prorocy w przypadku króla Dawida. Zarówno Natan wobec grzechu zabójstwa i cudzołóstwa (por. 2 Sm 11-12), jak i Gad w sytuacji zabronionego przez prawo zliczenia narodu izraelskiego (por. 2 Sm 24) okazują synowi Jessego daleko idącą wyrozumiałość oraz natychmiast ogłaszają Boże miłosierdzie.

(por. 1 Sm 31,1-13). Ten wątek tematyczny najmocniej daje o sobie znać w scenach otwierających cykl i opisujących proces sukcesywnego odrzucania urzędującego władcy oraz jednoczesny powolny, ale stały wzrost społeczno-politycznego znaczenia jego politycznego konkurenta (por. 1 Sm 16,1-21,1). Z perspektywy interesującej nas kwestii szaleńczych zachowań Saula należy zwrócić uwagę na kilka zasadniczych faktów pojawiających się na tym etapie biblijnej narracji. Oczywiście tematem wiodącym tej części księgi jest rekonstrukcja otwartej konfrontacji sprawującego władzę Saula z Dawidem, którą sprzyjający synowi Jessego redaktor pokazuje w kontekście dwu potępiających monarchę wyroków prorockich (por. 1 Sm 13,13-14; 15,22-23.26.28-29). Na podstawie obecnej wersji księgi należy przypuszczać, że bezpośredni konflikt Saula z cieszącym się wielkim autorytetem społecznym Samuelem (por. 1 Sm 15,10-35; 16,1-2), wobec którego król czuł wielki respekt (por. 1 Sm 9,14-10,8; 13,7-15; 15,1-35; 28,6-25)¹¹, a przede wszystkim publiczny fakt utraty Bożego pełnomocnictwa do sprawowania władzy w Izraelu na rzecz bliżej nieokreślonego konkurenta, spowodował u monarchy powstanie, a potem nasilenie lęków, stanów depresyjnych i agresji. W myśl tradycji krytycznie oceniających Saula to właśnie te psychiczne i duchowe czynniki zdecydowały o dalszym losie władcy.

Pierwsze symptomy szaleńczej agresji Saula znajdują swój wyraz w obawach, którymi Samuel dzieli się z Bogiem w kontekście powierzonej mu misji namaszczenia na króla jednego z synów Jessego (por. 1 Sm 16,2)¹². Lęk proroka o życie, który należy łączyć z proklamowanymi przez niego wcześniej zapowiedziami detronizacji syna Kisza, staje się w następnych partiach narracji stałym motywem tematycznym. Zmieniać się będą tylko postacie, drżące o swój los w związku z rosnącą podejrzliwością, zawziętością, zazdrością i agresją króla. I tak głównym obiektem nienawiści władcy stanie się Dawid, który po spektakularnym zwycięstwie nad Filistynem Goliatem (por. 1 Sm 17,1-58) z królewskiego giermka stał się nieoczekiwanie pretendentem do korony królewskiej, czym wzbudził zrozumiałą zawiść i gwałtowny sprzeciw urzędu-

¹¹ Najstarsze, czyli najbardziej przychylnie Saulowi *passusy* księgi sugerują też, że prorok darzył króla dużym szacunkiem (por. 1 Sm 15,11.35; 16,1). Dopiero młodsze, sprzyjające Dawidowi źródła pokazują relację Saula i Samuela w konwencji narastającego konfliktu, w którego tle znajdowały się z jednej strony polityczne ambicje odchodzącego w cień proroka (por. 1 Sm 7,2-17; 8,1-22; 10,1-8; 12,1-25; 13,7-15; 15,22-34), a z drugiej nieposłuszeństwo króla i jego psychiczne oraz duchowe dolegliwości prowadzące do agresji i żądy zemsty (por. 1 Sm 16,2).

¹² Warto nadmienić, że jest to jedyne miejsce w księdze, które wspomina o lęku proroka i nieskrywanej żądy zemsty króla. Wbrew informacji, że po epizodzie z Amalekitami (por. 1 Sm 15,35) obaj mężowie więcej się już nie spotkali, Saul i Samuel widzą się raz jeszcze w ojczystym mieście proroka – Rama (por. 1 Sm 19,18-24). W trakcie tego spotkania nie następuje nic, co sygnalizowałoby konflikt między nimi, co więcej – to nie Samuela, ale Saula przepełniają lęki i słabość. Podobny klimat wyższości proroka towarzyszy też rytowi nekromancji, na jaki zdecydował się król w przeddzień bitwy z Filistynami (por. 1 Sm 28,6-25).

jącego monarchy¹³. Obiektem agresji władcy będą też wszyscy, którzy staną po stronie jego konkurenta. Nienawiść i wręcz chorobliwa zazdrość Saula o militarne i społeczno-polityczne sukcesy młodego Dawida będzie z każdym dniem rosła, aż stanie się prawdziwą obsesją, a dobiegnie kresu dopiero w chwili jego tragicznej śmierci podczas starcia z Filistynami (por. 1 Sm 31,4-6). Wszystko zaś rozpoczęło się od faktu namaszczenia syna Jessego na króla, który to fakt staje się – według życzliwego Dawidowi edytora księgi¹⁴ – kluczem do interpretacji opisanych następnie zdarzeń. Wszystko, co dotyczy relacji między Dawidem a Saulem, będzie odąd odczytywane w perspektywie Bożej woli czyniącej tego pierwszego wiarygodnym pomazańcem JHWH, drugiego zaś niewiernym i nieposłusznym władcą, który stracił daną sobie szansę i został bezpowrotnie odrzucony. Tę na wskroś teologiczną i jednocześnie propagandową wizję zdarzeń ilustruje motyw dobrego i złego ducha zesłanego przez JHWH na obu konkurentów. Od momentu namaszczenia w domu Jessego (por. 1 Sm 16,1-13) Saula regularnie nawiedza nadprzyrodzona siła, która z woli Boga prowadzi go do coraz większego upadku i autodestrukcji. Tymczasem jego konkurent, czyli wywyższony przez Samuela Dawid, żyje i działa w kręgu oddziaływania ducha JHWH przewidzianego dla Bożych charyzmatyków, którzy otrzymali do realizacji wyjątkowe zadanie¹⁵. Radykalną zmianę w statusie i misji tych dwu postaci tekst biblijny zaznacza informacją, że z chwilą opanowania Dawida przez ducha JHWH ten sam duch odstąpił od Saula i definitywnie go porzucił (por. 1 Sm 16,13-14a), wziął go natomiast w posiadanie duch zły zesłany przez JHWH (por. 1 Sm 16,14b).

Teologiczną wymowę tego biblijnego symbolu zajmiemy się w następnym paragrafie artykułu, na tym etapie analizy ograniczmy się do stwierdzenia, że wskazanie na owładnięcie złym duchem zesłanym przez Boga to starożytny sposób określania obłądu (choroby psychicznej) lub opętania. W przypadku Saula

¹³ Nieprzychylna Saulowi redakcja księgi podkreśla nieproporcjonalną (szaloną) zazdrość i zawiść króla, która miała obejmować zarówno członków jego rodu sympatyzujących z synem Jessego (por. 1 Sm 19,11-17; 20,24b-34), jak też wszystkich zewnętrznych sprzymierzeńców rosnącego w siłę Dawida (por. 1 Sm 18,6-8; 22,6-23).

¹⁴ Trzeba pamiętać, że fakt prorockiego namaszczenia na króla zostaje przywołany tylko w jednym miejscu tej księgi (por. 1 Sm 16,1-13). Wydaje się to niezwykle, jeśli weźmiemy pod uwagę jego społeczno-polityczną i religijną doniosłość. Następne dwa epizody cyklu pokazują Dawida jako giermka, który trafia na dwór Saula wskutek zabiegów dworzan (por. 1 Sm 16,14-23), a także w wyniku niespodziewanego zwycięstwa nad Goliatem (por. 1 Sm 17,1-58), nie wspominają zaś o wybraniu syna Jessego przez Boga. Dowodzi to niezbicie, że tekst o prorockim namaszczeniu trafił do cyklu o Dawidzie dopiero pod sam koniec procesu redakcyjnego i nie wchodził w skład materiału źródłowego opisującego jego konflikt z Saulem.

¹⁵ Pod natchnieniem i mocą ducha JHWH żyli i działali między innymi: Józef Egipski (por. Rdz 41,38), Mojżesz i Jozue (por. Joz 1,17), sędziowie: Otniel (por. Sdz 3,10), Jefte (por. Sdz 11,29) i Samson (por. Sdz 13,25; 14,6,19; 15,14), królowie: Saul (por. 1 Sm 10,6,10; 11,6; 19,23) i Dawid (por. 1 Sm 16,13), a także tajemnicza postać Pomazańca JHWH (por. Iz 11,2; 61,1).

obie te możliwości brane są pod uwagę przez narratora relacjonującego bieg zdarzeń od chwili odrzucenia króla przez Samuela (por. 1 Sm 15,1-35) do chwili jego dramatycznej śmierci (por. 1 Sm 31,1-13). Opisane w tej sekcji niezrównoważone emocjonalnie i nasycone agresją słowa, decyzje i reakcje Saula zostały zinterpretowane jako kara Boża; z punktu widzenia psychiatrii można by je jednak z powodzeniem uznać za wyraz obłędu, a przynajmniej bardzo silnej depresji, które w potocznym rozumieniu bywają określane również mianem szaleństwa.

Po raz pierwszy o znamionach tego typu postawy informuje tradycja opowiadająca o historycznych okolicznościach, w których Dawid trafił na dwór króla Saula (por. 1 Sm 16,14-23). Po pokazowym upokorzeniu władcy dokonanym przez Samuela w kontekście militarnego sukcesu Saula w starciu z Amalekitami, upokorzeniu potwierdzającym Boży wyrok o odsunięciu od rządów w Izraelu (por. 1 Sm 13,13-14; 15,23.26.28), syn Kisz popadł w głęboką depresję, której genezę autor tej perykopy – zgodnie zresztą z obowiązującymi wówczas standardami kulturowymi i religijnymi – dostrzega w Bogu¹⁶. Tekst nie precyzuje charakteru stanu chorobowego Saula, wskazuje jedynie na jego powagę, podkreślając nadzwyczajność i szkodliwość zachowań władcy, które obudziły niepokój jego otoczenia do tego stopnia, że postanowiono natychmiast podjąć konkretną terapię mającą rozwiązać zaistniały problem (zob. 1 Sm 16,14-23). Gwałtowność i nieprzewidywalność, a nade wszystko genezę działań monarchy ilustruje treść hebrajskiej formy czasownikowej „meba’ittekā”, za pomocą której członkowie królewskiego dworu określają aktywność nadprzyrodzonej siły oddziałującej na Saula: „Dręczy cię, ma nad tobą władzę, niepokoi cię, paraliżuje cię, terroryzuje cię” (1 Sm 16,16). Formuła ta (imiesłów w koniugacji piel) sugeruje stałe i nieprzerwane, a jednocześnie gwałtowne i obezwładniające oddziaływanie tej tajemniczej nadnaturalnej siły, którego zewnętrzne oznaki były widoczne i odczuwalne zarówno przez samego Saula, jak i przez jego otoczenie. Na podstawie biblijnego opisu należy wnioskować, że dolegliwości Saula miały naturę na wskroś negatywną, choć trudno precyzyjnie określić, czy ich charakter był autodestrukcyjny, czy destrukcyjny. Niektórzy sądzą, że król popadał w cykliczne lub trwałe stany przygnębienia, zamknięcia, apatii i głębokiej depresji, a jednym z objawów jego choroby była autoagresja, czyli pragnienie psychicznego lub fizycznego samookaleczenia. Jako potwierdzenie tej tezy wskazuje się najczęściej tragiczny epilog historii władcy. Fakt, że podczas bitwy z Filistynami Saul zdecydował się na akt sa-

¹⁶ Kluczowa pod tym względem jest opinia narratora który mówi o dwu przyczynach radykalnej zmiany w życiu i postawie króla („Saula opuścił duch JHWH, a opętał go duch zły zesłany przez JHWH” – 1 Sm 16,14), a także osąd najbliższych dworzan monarchy, postanawiających wyjść naprzeciw sytuacji („Oto dręczy cię duch zły, zesłany przez JHWH. Rozkaż zatem, nasz panie, aby słudzy twoi, którzy są przy tobie, poszukali człowieka grającego na cytrze. Gdy będziesz w mocy złego ducha zesłanego przez Boga, zagra ci i będzie ci lepiej” – 1 Sm 16,15b-16).

mobójczego okaleczenia, według klucza przytoczonej wyżej opinii uznaje się za rezultat jego obłąkania (por. 1 Sm 31,4)¹⁷.

Tego typu ocena jest jednak niepełna i odzwierciedla tylko jeden z aspektów złożonej osobowości i historii życia Saula. Rzeczywistej przyczyny psychicznego i duchowego upadku króla należy szukać gdzie indziej – jego źródłem jest poczucie porażki, upokorzenie i odrzucenie, a także klęska realizowanej z wielkim trudem misji wyzwolenia własnego narodu oraz świadomość rosnącej chwały politycznego oponenta. Kumulacja tych niekorzystnych dla władcy zdarzeń w kluczowym etapie jego politycznego życia spowodowała głębokie przeżycia emocjonalne i zrodziła różnorakie przejawy wrogości, podejrzliwości, agresji i nieopanowania w stosunku do najbliższego otoczenia. Na wykraczające poza normę zachowanie Saula po raz pierwszy wskazują jego najbliżsi dworzanie, którzy natychmiast szukają rozwiązania tego problemu w regularnym odpoczynku i relaksie, jaki ma zagwarantować słuchanie spokojnej i nastrojowej muzyki. Inicjatywa dworzan okazuje się początkowo skuteczna. Gra Dawida na cytrze przynosi ulgę królowi i łagodzi rodzące się w nim napięcia. Co więcej, tłumi jego akty agresji pojawiające się, gdy król przestaje panować nad swą emocjonalnością i popada w szaleńcze uniesienie, budząc niepokój i przerażenie w najbliższym otoczeniu (por. 1 Sm 16,23).

Ta swoista muzykoterapia okazuje się jednak na dłuższą metę nieskuteczna, o czym krytycznie nastawiony do Saula redaktor księgi cyklicznie informuje w kolejnych epizodach składających się na opis jego politycznej konfrontacji z młodym pretendentem do tronu. Najpierw obiektem bezpodstawnie rozbudzonego i nieproporcjonalnie wyolbrzymionego gniewu i agresji króla stały się niewinne kobiety witające jego wojsko podczas triumfalnego powrotu z wojny z Filistynami (por. 1 Sm 18,6-8). W tym jakże radosnym dla wszystkich momencie wyzwolenia dała znać o sobie chorobliwa zazdrość króla o sławę i pozycję, zazdrość znajdująca ujście w narastającej niechęci do zdolnego Dawida, który z chwilą pokonania Goliata stał się narodowym bohaterem (por. 1 Sm 18,9). W tej nowej dla siebie sytuacji Saul szybko zapomniał o panicznym lęku, jaki ogarnął jego i całe izraelskie wojsko podczas wojennych harców butnego wojownika (por. 1 Sm 17,11), a także o wdzięczności,

¹⁷ Do takiego wniosku dochodzi wielu egzegetów. Należy jednakże mocno zaznaczyć, że tekst perykopy opisującej to wydarzenie (zob. 1 Sm 31,1-13) nie daje poważnych podstaw do takiej interpretacji. Samobójstwo Saula zostaje bardzo dokładnie umotywowane (por. 1 Sm 31,4). Jego przyczyną nie jest mania prześladowcza, nie są nią również zaburzenia emocjonalno-psychiczne prowadzące do myśli samobójczych, popełnia je bowiem w wyniku obiektywnej i chłodnej oceny sytuacji oraz głośno wyartykułowanej świadomości ówczesnych realiów militarnych. Izraelski monarcha bardzo obawiał się tortur i upokorzenia, których niewątpliwie stałby się przedmiotem, gdyby trafił żywy w ręce znanych z okrucieństwa Filistynów. Z tego powodu ranny Saul wpięty poprosił o colpo di grazia swego giermka, a gdy ten odmówił, rzucił się na obnażony miecz.

okazanej synowi Jessego (por. 1 Sm 18,2; 19,4-5), i pozwolił, by przejęła nad nim kontrolę nieuzasadniona złość i zazdrość, a z czasem prawdziwa wrogość powodowana obawą o utratę królewskiego tronu.

Według krytycznie oceniającej Saula wersji zdarzeń strach króla z każdym dniem się nasilał, popychając monarchę do wciąż nowych i coraz bardziej zacieklej i wyrachowanych intryg oraz aktów agresji, mających na celu uśmiercenie niewygodnego przeciwnika i wszystkich jego sojuszników. Konkretnym tego przejawem był podwójny atak Saula na niczego niespodziewającego się, grającego na lirze Dawida, powodowany szalonym gniewem i nagłym napadem złości króla (por. 1 Sm 18,10-11). Zamach ten się nie udał, co zrodziło u syna Kisz równie intensywne, choć radykalnie przeciwne odczucia i emocje. W miejsce zazdrości i zawiści wobec Dawida pojawił się u niego silny lęk, który zaowocował decyzją o oddaleniu go z królewskiego dworu. To nowe, trawiące wewnątrz monarchy odczucie strachu potęgowało się z każdym dniem na wieść o rosnącej popularności syna Jessego oraz jego politycznych i militarnych sukcesach, które król słusznie interpretował jako dowód Bożego wsparcia (por. 1 Sm 18,12-16). Paranoiczne poczucie zagrożenia i niemocy wobec rosnącego w siłę przeciwnika, a zarazem narastająca w stosunku do niego wrogość (por. 1 Sm 18,29), na dalszym etapie konfrontacji popchnęły Saula do otwartych już spisków, które niezmiennie zmierzały do usunięcia niewygodnego konkurenta do władzy w państwie. Do realizacji krwawych celów politycznych Saul próbuje włączyć swoje córki i syna, którzy publicznie zadeklarowali sympatię do młodego Dawida. Plany monarchy w obu przypadkach spełzły jednak na niczym (por. 1 Sm 18,17-21,1), co doprowadziło do dalszej frustracji i nieracjonalnych manifestacji gniewu i przemocy wobec Jonatana i Mikal, którzy w porę ostrzegli Dawida przed groźącym mu śmiertelnym niebezpieczeństwem i przyszli z pomocą (por. 1 Sm 19,1-7.17; 20,1-21,1).

Gwałtowne słowa, szantaż, groźby i różne formy przemocy wskazują, że Saul nie taił już wówczas wrogości do Dawida. W swej szaleńczej nienawiści usiłował za wszelką cenę zrealizować swoje zabójcze plany, co więcej – intrygą, emocjonalnym szantażem lub groźbą usiłował wciągnąć w swe machinacje syna i córkę, a także podległych sobie dworzan. Na uwagę zasługuje w tym aspekcie jeszcze jeden istotny szczegół, który wzmacniałby hipotezę obłąkania monarchy. W swych nieprzewidywalnych i gwałtownych reakcjach Saul nie kierował się namysłem i trzeźwą oceną rzeczywistości, lecz żył bieżącą chwilą, dając się wyprowadzić z równowagi każdą wieścią na temat przeciwnika, z powodu którego z czasem popadł w obsesję. W podejmowanych decyzjach król coraz rzadziej okazywał powściągliwość i opanowanie, bardzo łatwo doświadczał skrajnych emocji: niezwykle szybko przechodził od postawy pewności siebie do silnych stanów lękowych paralizujących jego działania czy też od nieprzejednanego gniewu i nienawiści do łez skruchy, głośnego uznawania

własnej niegodności i publicznych deklaracji woli poprawy. Te ekstremalne i niespodziewane wahania emocjonalne i wolitywne Saula, typowe dla osób borykających się z niespójną osobowością bądź skrajnym rozchwianiem uczuciowym, dały znać o sobie szczególnie w trzech utrwalonych w księdze dialogach między monarchą a jego synem Jonatanem (por. 1 Sm 19,1-7; 20,24b-34) oraz ściganym Dawidem (por. 1 Sm 24,1-23; 26,1-25). We wszystkich tych przypadkach król pokazywał całą gamę skrajnych i niekontrolowanych reakcji. W świetle krytycznie oceniających go tekstów biblijnych monarcha okazał się też niezdolny do działań długoplanowych, które winny być domeną rozsądnego władcy. Ciągłe zmiany nastrojów powodujące nagłe przejścia od stanu agresji, gniewu i czynnej napaści do postawy uniżenia, żalu i pojednania, a przy tym rażąca niesłowność dopełniają bardzo niekorzystnego obrazu władcy, jaki wyłania się z ostatniej sekcji księgi.

Psychiatryczne badanie tego typu zachowań najprawdopodobniej doprowadziłoby do lekarskiego orzeczenia o pewnej formie zaburzeń schizofrenicznych, jednakże biblijny narrator nie prowadzi medycznych obserwacji przypadku Saula, koncentrując się przede wszystkim na przyczynie jego zachowania. A jest nim – jego zdaniem – wola JHWH. Tekst biblijny mówi też o konsekwencjach Bożego zrządzenia, którymi są między innymi utrata mandatu Bożego i predyspozycji do sprawowania władzy w Izraelu oraz narastający konflikt z najważniejszymi kręgami społecznymi: dworem królewskim, prorokami Samuelem i Gadem oraz środowiskiem kapłańskim. Opis szalonych zachowań Saula, wykraczających poza przyjęte normy społeczne i kulturowe, stanowi jedynie ilustrację tego pierwszoplanowego motywu narracji.

I tak problemy z osobowością, niekonsekwencja w słowach i działaniu oraz nienawiść i agresja przejawiające się w większości podejmowanych przez władcę decyzji, znajdują się w tle większości epizodów opisanych w sekcji relacjonującej pościg Saula za Dawidem (por. 1 Sm 19,10-26,25). Taka rekonstrukcja zdarzeń sprawia, że aktywność władcy jest coraz wyraźniej postrzegana jako zachowanie szaleńca, który pod wpływem traumatycznych przeżyć oraz wynikłych z nich zaburzeń psychicznych i duchowych stracił w dużej mierze kontakt z otaczającą rzeczywistością i dał się ponieść nurtowi destruktywnych myśli, pragnień i planów¹⁸. Diagnoza taka stanowi najbardziej wiarygodną interpretację niespójnego postępowania króla, który z jednej strony cieszy się z militarnych sukcesów Dawida, a z drugiej usiłuje go zabić (por. 1 Sm 18,9-12), z jednej strony powierza mu coraz poważniejsze wyzwania militarne, co podnosi polityczną renomę syna Jessego w państwie, a z dru-

¹⁸ Najbardziej szaleńczą z decyzji podjętych przez Saula w tym okresie był rozkaz wymordowania wszystkich kapłanów sanktuarium w Nob za to, że na pewien czas dali schronienie uciekającemu przed królem Dawidowi (por. 1 Sm 21,2-10; 22,6-23).

giej odczuwa wobec niego coraz większy lęk i nienawidzi go z powodu jego sukcesów (por. 1 Sm 18,12-16.28-29), z jednej strony jest zaciekle wrogiem Dawida, a z drugiej uznaje absurdalność swej zawiści, prosi go o wybaczenie i przyrzeka radykalną zmianę kursu swojej niespójnej polityki. Co więcej, jego samooskarżeniom towarzyszy głośny płacz, przyznawanie się do winy, a nawet pośrednia abdykacja na rzecz ściganego konkurenta i zapewnienie mu politycznej nietykalności (por. 1 Sm 24,17-23; 26,21-25). Wahania nastrojów Saula, przechodzącego od nieprzejednanej wrogości i zazdrości do wylewnej, a miejscami spazmatycznej skruchy, popartej deklaracją lojalności i wiernego oddania, stają się niechlubną wizytówką króla w ostatniej fazie jego życia.

Mania prześladowcza oraz narastające stany depresyjne Saula, uwarunkowane bardzo trudną sytuacją polityczną w Izraelu (wojną z Filistynami oraz wewnętrznym konfliktem z Samuelem i uzurpującym sobie władzę Dawidem), prowadzą króla do poczucia całkowitego opuszczenia i rozpacz. Wymownym dowodem tego stanu jest desperacka wizyta u nekromantki w Endor, u której bezskutecznie szuka on recepty na swoje problemy, chcąc wywołać ducha zmarłego Samuela i za jego pośrednictwem zapewnić sobie zwycięstwo w nieuniknionej wojnie z Filistynami (por. 1 Sm 28,3-25). Rozterki psychiczne i osobowościowe Saula wzmacnia na tym etapie życia doświadczenie pustki duchowej i religijnej, która była wówczas ważnym czynnikiem wpływającym na jakość jego rządów i życie prywatne. Syn Kisza był bowiem przekonany, że Bóg JHWH, który przez Samuela powołał go na tron królewski (por. 1 Sm 9,15-16), pozbawił go władzy i całkowicie się od niego odwrócił. Znakiem Bożej dezaprobaty i odrzucenia było dla Saula uporczywe milczenie JHWH. Według biblijnego tekstu Bóg nie odpowiadał na żadną królewską inicjatywę podejmowaną w celu zasięgnięcia Jego rady, która w ówczesnym przekonaniu była koniecznym warunkiem zwycięstwa nad wrogiem (por. 1 Sm 28,6.15b). W tym właśnie stanie całkowitego rozchwiania emocjonalnego Saul decyduje się na złamanie ustanowionego przez siebie zakazu kontaktu ze zmarłymi (por. 1 Sm 28,3), co doprowadza go do jeszcze większej frustracji. Podczas rytu nekromancji słyszy bowiem od ducha zmarłego proroka ponowne, trzecie już potępienie swego nieposłuszeństwa wobec Boga oraz wyrok przesądający o odrzuceniu go przez JHWH i o swojej rychłej śmierci (por. 1 Sm 28,19-19). Poza śmiercią władcy Samuel zapowiada również śmierć jego synów, a zatem definitywnie przekreśla możliwość ustanowienia trwałej dynastii królewskiej. To na wskroś negatywne doświadczenie wprawia króla w stan całkowitej rozpacz i załamania, którego zewnętrznym przejawem jest całkowita utrata sił i bezwładny, długi spoczynek na gołej ziemi (por. 1 Sm 28,20-23). Dzięki pomocy nekromantki oraz swoich towarzyszy władca zdołał jeszcze na krótki czas przyjść do siebie, jednak kolejne traumatyczne wydarzenia doprowadzają go do samobójczej śmierci. Mają one miejsce w bezpośrednim następstwie wizyty w Endor (por. 1 Sm 29,1; 31,1). Wstrząśnięty tym,

co usłyszał od proroka, Saul ze zgrozą widzi, jak spełniają się słowa Samuela: z ręki Filistynów giną jego trzej synowie (por. 1 Sm 31,2), wojsko Izraela zostaje zaś rozproszone. Następnie król dostrzega pierścień wrogów zacieśniający się wokół jego osoby i wtedy już rozumie, że wkrótce również wobec niego spełni się Boży wyrok. W kontekście śmiertelnego zagrożenia wpieryw prosi giermka o zadanie mu śmierci, a gdy ten, powodowany wielką trwogą, się waha, Saul decyduje się popełnić samobójstwo.

Ów desperacki akt jest, według obecnej wersji księgi, ostatnim czynem pierwszego władcy Izraela i w dużej mierze rzutuje na negatywną percepcję jego postaci w całej Biblii. Samobójczą śmierć przedstawiano w niej bowiem jako coś niegodnego mężczyzny, jako dowód całkowitej porażki życiowej i oznakę opuszczenia przez Boga. To ten właśnie fakt ostatecznie zaważył na tak niekorzystnej dla Saula rekonstrukcji pierwszego okresu monarchii w Izraelu. Redaktor księgi potraktował samobójczą śmierć syna Kisza nie jako czyn o pozytywnym wydźwięku, akt szaleńczej brawury i odpowiedzialności za naród i królewski urząd (por. 1 Sm 31,4), lecz jako znak Bożego odrzucenia i całkowitej porażki. Co więcej, w perspektywie tego właśnie wydarzenia postanowił zrekonstruować całe życie i rządy Saula, ukazując je jako postępujący proces obłąkania i narastanie szaleństwa. Powyższy klucz interpretacyjny z jednej strony uzasadniał tragiczny koniec życia pierwszego monarchy Izraela, z drugiej zaś strony usprawiedliwiał wyniesienie na tron królewski młodego Dawida.

SZALEŃSTWO SAULA W PERSPEKTYWIE STAROTESTAMENTOWEJ IDEI BOŻEJ ODPLATY

Zaprezentowany wyżej biblijny profil króla Saula na współczesnym czytelniku Pierwszej Księgi Samuela nie wywrze zapewne większego wrażenia. W oparciu o dzisiejszą wiedzę medyczną czy obserwację realiów współczesnego świata przeżycia pierwszego władcy Izraela zostałyby prawdopodobnie sklasyfikowane jako klasyczny przykład psychicznego załamania lub przypadek chorobowy z kręgu psychozy maniako-depresyjnej, którą cechują silne zaburzenia afektywne, wahania nastrojów, a nade wszystko cykliczne fazy depresji, kiedy to chory zagraża samemu sobie lub otoczeniu, oraz okresy pozornego zdrowia psychicznego, kiedy funkcjonuje on do pewnego stopnia normalnie. Taki model zachowania bardzo dobrze odzwierciedla biblijną historię Saula. W przypadkach tego typu współcześnie szuka się jedynie medycznej genezy choroby i jej szybkiej, a nade wszystko skutecznej terapii. Nie poszukuje się natomiast ewentualnych nadprzyrodzonych przyczyn takiej sytuacji, rzadko też

zastanawiamy się nad głębią stanów przeżywanych przez chorego czy wieloaspektowym tragizmem jego sytuacji. Tymczasem biblijna opowieść o Saulu podejmuje obie te kwestie, przez co rzuca zupełnie nowe, a dla wielu całkowicie nieznane światło na problem psychicznego i duchowego szaleństwa.

Kluczem do zrozumienia biblijnej koncepcji postawy Saula, a także do jej oceny, która przynajmniej na pewnym etapie jego życia z pewnością wykraczała poza normalność, jest teologiczna zasada retribucji (odpłaty). Według tej starotestamentowej reguły Bóg odpowiada na słowa i czyny ludzi, nagradzając je lub karząc, zgodnie z ich wartością moralną. W przypadku syna Kiszta zasada ta przyjmuje postać bezpośredniego i trwałego oddziaływania Bożego ducha na osobę władcy, które w decydujący sposób wpływa na koleje jego życia i warunkuje jego kres. W cyklu tradycji o Saulu i Dawidzie (zob. 1 Sm 9,1-2 Sm 5,5) bardzo wyraźnie podkreślono ideę Bożego wybraństwa, z którą ściśle powiązana jest prawda o konkretnej pomocy JHWH dla nowo wybranego króla, zapewniającej skuteczne wypełnienie powierzonej mu misji. Symbol tego konkretnego i wieloaspektowego Bożego wsparcia w tekście biblijnym stanowi dar ducha JHWH (hebr. rū'ah JHWH). Dar ten, który pozwala realizować misję walki z wrogami Izraela, Saul otrzymuje w bezpośrednim następstwie swego wyboru i rytu namaszczenia na króla (por. 1 Sm 10,6.9-10)¹⁹. Z chwilą odrzucenia, które zostało umotywowane przez Samuela nieposłuszeństwem władcy podczas starcia z Amalekitami (por. 1 Sm 15,10-11.22-29), oraz namaszczenia Dawida na króla (por. 1 Sm 16,1-13) duch JHWH definitywnie opuszcza Saula i zostaje darowany synowi Jessego, ten zaś otrzymuje wraz z nim Bożą moc, pełnomocnictwo i błogosławieństwo (por. 1 Sm 16,13b). Zgodnie z opisem biblijnym, Saul stał się w owej chwili obiektem oddziaływania złego ducha, zesłanego przez JHWH (hebr. rū'ah-rā'ā mē'ēt JHWH; por. 1 Sm 16,14b). Ten właśnie moment jest w księdze początkiem osobowościowych problemów króla, które narrator będzie na bieżąco relacjonował w kolejnych epizodach cyklu. Zgodnie z interpretacją teologiczną, wykraczające poza normalność zachowanie Saula, naznaczone silnymi negatywnymi emocjami oraz agresją i przemocą, ma swe źródło w Bogu i jest

¹⁹ Chociaż w tekście o namaszczeniu Saula nie występuje pojęcie „melek” („król”), lecz „nāgīd” (hebr. „wódz, książę”) (por. 1 Sm 9,16; 10,1), sąsiadujące z tym świadectwem biblijnym tradycje mówią wprost o królewskiej godności syna Kiszta (por. 1 Sm 11,15). Owa odmienna terminologia na określenie funkcji Saula (por. 1 Sm 9,1-10,16) jest dowodem archaiczności tego tekstu albo też znakiem jego życzliwej Dawidowi elaboracji. Teksty o namaszczeniu Dawida na króla zawierają bowiem zawsze termin „melek” (1 Sm 16,1; 2 Sm 2,4; 5,3), mówią też o darze Bożego ducha JHWH (por. 1 Sm 16,13b). Zob. S. S h a v i v, *Nābī' and Nāgīd in 1 Samuel 9,1-10,16*, „Vetus Testamentum” 34(1984) nr 1, s. 108-113; J. J. G l ü c k, *Nāgīd – Shepherd*, „Vetus Testamentum” 13(1963), nr 1, s. 144-150. Por. też: P. D. M i s c a l l, *1 Samuel: A Literary Reading*, Indiana University Press, Bloomington 1986, s. 62; A. A l t, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, w: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Beck, München 1964, t. 2, s. 23.

karą za niewierność i nieposłuszeństwo wobec Jego poleceń i Jego prawa (por. 1 Sm 13,7-15; 15,1-35; 28,16-19).

W myśl biblijnego tekstu, szaleńcze zachowanie izraelskiego króla było zatem skutkiem oddziaływania nie czynników naturalnych, lecz destruktywnej nadnaturalnej siły zesłanej przez JHWH (por. 1 Sm 16,14-23; 18,10; 19,9). Siła ta miała doprowadzić monarchę do całkowitego upadku, drogą do osiągnięcia tego zamierzonego przez Boga celu stało się zaś wywołanie utraty zmysłów oraz stopniowo pogłębiającego się konfliktu z najbliższym otoczeniem, wskutek którego król doświadczył całkowitej izolacji i odrzucenia, a w końcu zadał sobie samobójczą śmierć. Aby zrozumieć wymowę starotestamentowej idei retrybucji, trzeba pamiętać, że księgi historyczne Biblii hebrajskiej nie znają jeszcze dychotomicznego obrazu świata charakterystycznego dla tekstów Nowego Testamentu, w którym obok Boga funkcjonuje figura szatana rozumianego jako siła wroga Bogu i ludziom, mająca własną osobowość i odpowiedzialna za genezę wszelkiego zła w świecie. W najstarszych tradycjach starotestamentowych to Bóg JHWH był uważany za ostateczną przyczynę wszystkiego, co istnieje i dzieje się w świecie, stąd nawet tak negatywne zjawisko, jak zaburzenia osobowości i szaleństwo Saula, były przypisywane bezpośrednio Bogu. Aby wyjaśnić i w pewnej mierze usprawiedliwić tego rodzaju zależność, która już w epoce Starego Testamentu budziła pewne kontrowersje, wpisano ją w teologiczną ideę Bożej odpłaty (retrybucji). Zabójcą dla pierwszego monarchy Izraela przypadłość, która doprowadziła go do samobójstwa, ukazano przez pryzmat nieposłuszeństwa woli JHWH proklamowanej przez usta proroka. Jednym słowem, narrator biblijny nie mówi o chorobie Saula, lecz o jej pierwotnej przyczynie, którą jest Bóg JHWH, sprawiedliwie karzący króla za jego niewierność. Dramaturgia, z jaką narrator ukazuje coraz bardziej odchodzącego od zmysłów władcę, a także opis rozlicznych przejawów jego szaleństwa, powodujących stopniową utratę wszystkiego, co posiadał (por. 1 Sm 28,16-19; 31,1-13), funkcjonują w tekście jako przestroga skierowana do każdego, kto decyduje się na świadomy opór i bunt przeciw JHWH (por. 1 Sm 15,22-23). W ten sposób Saul stał się najtragiczniejszą postacią Starego Testamentu, która przebyła długą drogę od Bożego i ludzkiego wyboru i wywyższenia do stanu całkowitego odrzucenia i samotności, znamionujących definitywny upadek i śmierć.

OBRAZ SZALEŃSTWA SAULA
REZULTATEM PRZYCHYLNEJ DAWIDOWI
REDAKCJI BIBLIJNYCH TRADYCJI

Na koniec wskażemy jeszcze jedną perspektywę, z której można patrzeć na dramatyczną historię pierwszego władcy Izraela i ją oceniać. Jest nim wyraźnie ewoluujący punkt widzenia kolejnych redaktorów biblijnych tradycji

o Saulu. Czytelnik starożytnych i nowożytnych dokumentów historycznych zdaje sobie sprawę, że ich treść, a przede wszystkim obecny w nich sposób prezentacji osób i zdarzeń, w dużej mierze zależy również od środowiska, w którym powstały. Każdy materiał historyczny odzwierciedla bowiem nie tylko epokę, której dotyczy, ale też konkretne uwarunkowania okresu jego literackiej redakcji. Jednym słowem, przekaz historyczny nigdy nie jest doskonale neutralny. Prezentując postacie i fakty, dokumentuje ich oryginalny koloryt historyczny, polityczny, religijny i kulturowy, ale też oddaje konkretne idee, przekonania i potrzeby społeczności, w obrębie której powstał, a niekiedy także społeczności, do której był adresowany. Nie inaczej jest w przypadku tradycji biblijnych dotyczących kolejnych etapów historii narodu izraelskiego. Problem ten pojawia się ze szczególnym natężeniem w tekstach poświęconych bardzo istotnej dla Izraelitów, a jednocześnie burzliwej epoki, w której rodziła się instytucja monarchii.

Tradycje biblijne relacjonujące dzieje Samuela, reprezentującego ostatni etap historii przedmonarchicznego Izraela, a następnie okres, w którym zostali wybrani na królów i sprawowali swe rządy Saul i Dawid, noszą na sobie piętno wielokrotnych redakcji, które opisywały i oceniały tę fazę dziejów narodu wybranego według odmiennych kryteriów społecznych, politycznych i religijnych. Dla ilustracji tego zjawiska wystarczy przywołać diametralnie różne podejścia do kwestii ustanowienia monarchii, jej statusu i pochodzenia, Bożej autoryzacji czy też pierwszych jej przedstawicieli: Saula i Dawida. W trzech kolejnych – odrębnych pod względem literackim – odsłonach Pierwszej Księgi Samuela, czyli cyklach dotyczących ustanowienia instytucji króla (zob. 1 Sm 7,2-12,25), rządów Saula (zob. 1 Sm 13,1-15,35) oraz dojścia Dawida do władzy (zob. 1 Sm 16,1-2 Sm 5,5)²⁰, problemy te są ukazywane równolegle przynajmniej w trzech zasadniczo różniących się od siebie perspektywach społeczno-politycznych i teologicznych. Pierwszą z nich reprezentuje oryginalna redakcja księgi, która pozytywnie ocenia urząd króla i jego pierwszego przedstawiciela – Saula. Tę wersję księgi należy łączyć ze schyłkiem panowania syna Kisz oraz początkiem rządów Dawida. Drugą wizję zdarzeń zawdzięczamy nieco młodszej, bo pochodzącej z okresu rządów Dawida i Salomona redakcji, która pochlebnie ocenia monarchię, natomiast wydaje bardzo złe świadectwo Saulowi – po to, by w jak najjaśniejszych barwach zaprezentować syna Jessego i usprawiedliwić jego dość kontrowersyjny sposób dojścia do władzy. W obecnej wersji Pierwszej Księgi Samuela można zauważyć jeszcze jedną

²⁰ Prawie wszystkie teksty, które ukazują pierwszego władcę Izraela w krzywym zwierciadle, wchodzi w skład cyklu tradycji o dojściu Dawida do władzy (zob. 1 Sm 16,1-2 Sm 5,5). Tekstów tego rodzaju jest natomiast zdecydowanie mniej w pozostałych częściach księgi. Z zestawienia tego wynika niezbity wniosek, że to właśnie redaktorzy tego zbioru przekazów byli szczególnie zainteresowani przekazaniem bardzo negatywnego obrazu Saula.

wyraźnie odmienną wizję zdarzeń, która pochodzi dopiero z okresu po niewoli babilońskiej. Jej autor patrzy na instytucję króla i jej pierwszego przedstawiciela już w świetle definitywnego upadku monarchii, który dokonał się w roku 586 przed Chrystusem. Ten ostatni redaktor (deuteronomista) ma bardzo jasny zamysł: pragnie przekonująco uzasadnić upokarzającą i całkowitą klęskę struktur monarchicznych w Izraelu i Judzie, dlatego też najpierw podważa Boże pochodzenie instytucji króla (por. 1 Sm 8,1-22; 10,17-27; 12,1-25), a następnie dyskredytuje jej pierwszego reprezentanta – Saula.

A zatem aż dwie spośród trzech biblijnych rekonstrukcji dziejów króla Saula obrały sobie za punkt docelowy pokazanie jego sylwetki w niekorzystnym świetle. Ten specyficzny trend znajduje swe uzasadnienie w ich niepowtarzalnym kontekście społeczno-politycznym i teologicznym. I tak, pierwszą z tych edycji należy łączyć z pokoleniem Beniamina, z którego wywodził się syn Kisza, i z epoką, w której sprawował on rządy w Izraelu. Był to czas wojny z Filistynami i społeczno-politycznej walki o władzę z rosnącą w siłę koalicją pokoleń pod przywództwem Judy, na której czele stanął Dawid. Autor tej najstarszej wersji księgi opisywał w bardzo korzystnym świetle zarówno instytucję króla, jak i samego Saula. Co ciekawe, ten sprzyjający królowi redaktor ani nie ukrywał, ani nie umniejszał mało chwalebnych dla Saula faktów, czyli jego trudnego charakteru oraz problemów zdrowotnych. Wszystko jednak kładł na karb ekstremalnie trudnej sytuacji polityczno-militarnej, z którą musiał zmierzyć się pierwszy monarcha Izraela. Zagrożenie zewnętrzne płynące ze strony Filistynów i Amalekitów, a także niepokoje wewnętrzne spowodowały, że Saul zmuszony był ze wszystkich sił i z zastosowaniem wszelkich możliwych metod walczyć o utrzymanie władzy w państwie. Na psychiczną i duchową kondycję monarchy szczególnie negatywnie wpłynął konflikt ze schodzącym ze sceny Samuelem, który w tym czasie jeszcze piastował najważniejsze funkcje w Izraelu (por. 1 Sm 7,2-17). Nie mniej negatywny dla Saula skutek wywołał spór z roszcującym sobie coraz większe prawo do władzy pokoleniem Judy i jego przedstawicielem Dawidem, mającym poparcie zarówno środowisk religijnych (proroków Samuela i Gada oraz kapłanów z Nob – por. 1 Sm 16,1-13; 19,18-24; 21,2-10; 22,5), jak i politycznych (por. 1 Sm 18,16). Najstarsze fragmenty biblijnej historii Saula mówią o tych wszystkich skomplikowanych uwarunkowaniach dziejowych, jednakże czynią to z daleko idącą wyrozumiałością. Gwałtowność, gniew władcy i jego emocjonalne rozchwianie usprawiedliwiane są trudami militarnego i politycznego wyzwania postawionego mu przez proroka Samuela oraz historycznymi realiami jego rządów. Trzeba podkreślić, że wszelkie oznaki nieuzasadnienia Saula na tym etapie redakcji księgi w żadnym razie nie przysłaniają ogólnie pozytywnego obrazu króla. Gwałtowna postawa wobec Dawida i jego sojuszników wpisuje się w realia walki politycznej typowej dla królewskiego dworu tamtych czasów, a samobójcza

śmierć umieszczona została w kontekście wierności piastowanemu urzędowi i ducha bohaterstwa, które Saul okazał w ostatnich chwilach życia.

Zupełnie inaczej te same fakty przedstawiają dwie późniejsze redakcje księgi. Krytycznie do Saula nastawiony jest szczególnie autor cyklu tradycji o dojściu Dawida do władzy (zob. 1 Sm 16,1-2 Sm 5,5), który każde z dostępnych sobie źródeł interpretuje na korzyść syna Jessego, a nadto dołącza wiele własnych tekstów dyskredytujących jego poprzednika. To właśnie tej redakcji należy przypisać rozszerzenie i podkreślenie motywu psychicznego i duchowego załamania Saula. Patrząc na jego rządy tylko w perspektywie tych tradycji, można dojść do wniosku, że syn Kisza wskutek bezpośredniej interwencji JHWH został pozbawiony zmysłów i stał się rzeczywistym szaleńcem, niebezpiecznym dla swojego najbliższego otoczenia i całego narodu. Jego niezrównoważone i agresywne zachowanie stało się nie tylko powodem wygnania wybranego przez Boga następcy tronu, ale też przyczyną bolesnej klęski militarnej i politycznej, która postawiła pod znakiem zapytania dalszy los monarchii w Izraelu. Motyw szaleństwa Saula, dyskredytujący go jako władcę, znalazł odzwierciedlenie również w najmłodszej edycji księgi. Jej autor, pisząc już z perspektywy upadłej monarchii Izraela i Judy, wykorzystał ten wątek, aby w ambiwalentnym świetle pokazać urząd króla. Akcentując motyw obłąkania Saula i jego odrzucenie przez Boga, dał do zrozumienia, że również sama monarchia zrodziła się w atmosferze ludzkiej słabości i buntu i że to nie ona, lecz Bóg JHWH jest ostoją i siłą Izraela, zdolną zagwarantować narodowi wybranemu trwałą pokój i bezpieczeństwo.

SZALEŃSTWO A ŚWIĘTOŚĆ

Bartłomiej BRAŹKIEWICZ

NIE BYĆ, ŻEBY BYĆ Szaleńcy Boży w świetle antropologii apofatycznej

Refleksja nad prawosławną antropologią pozwala zauważyć, że istnieje ścisła relacja między zachwianiem równowagi duchowo-psychofizycznej a grzechem. Moment, w którym psychofizyczna sfera ludzkiej natury zyskuje pozycję dominującą nad sferą ducha, oznacza skażenie pierwotnego obrazu Bożego w człowieku, a jego odzyskanie polega na oczyszczeniu. Istotną rolę w tym procesie odgrywa asceza. Jej szczególną formę stanowi Boże szaleństwo, które jest postawą wykraczającą poza ramy troski o indywidualne zjednoczenie z Bogiem.

Wschodnie chrześcijaństwo, szczególnie w odniesieniu do kwestii doktrynalnych, zdaje się w sposób niezwykle ostrożny wykorzystywać twierdzenia pozytywne. Preferując swoistą *v i a n e g a t i v a*, czyli metodę apofatyczną, próbuje przybliżyć naturę bytu lub zjawiska (a nade wszystko Boga) poprzez odwołanie się do twierdzeń nawiązujących do tego, *c z y m* lub *j a k i e* dane byty albo zjawiska *n i e s ą*. Postawa ta znajduje odzwierciedlenie również w sferze życia duchowego, umożliwiając uczestnictwo człowieka w Bożej naturze. Jak zauważył ks. Waław Hryniewicz: „W ścisłej relacji do apofatycznej «teologii», podkreślającej niepojętą tajemnicę Boga, prawosławie rozwija antropologię apofatyczną, która ukazuje tajemnicę istniejącą również w samym człowieku”¹.

PRAWOSŁAWNA ANTROPOLOGIA

Wskazane wyżej stanowisko prezentuje tendencję dominującą, nie oznacza to jednak, rzecz jasna, że prawosławie nie formułuje twierdzeń katefaticznych ani że twierdzenia takie nie wynikają ze stanowiących jego doktrynalny fundament: tradycji apostoelskiej, myśli patrystycznej oraz wyłożonej w dokumentach siedmiu soborów powszechnych dogmatyki. Rys pozytywny widoczny jest szczególnie w wywodzonej z tych prawosławnych filarów wizji człowieka i jego miejsca w świecie, czyli antropologii. Tradycje apostoelska, patrystyczna i soborowa podkreślają, że podstawą ludzkiej egzystencji i punktem odniesie-

¹ W. H r y n i e w i c z, *Współczesna antropologia prawosławna*, „Analecta Cracoviensia” 4(1972), s. 227.

nia dla rozważań o człowieku jest Biblia i że właśnie perspektywa biblijna wyznacza ontologiczne i antropologiczne podstawy prawosławia². Ująć je można w następujących punktach: (1) wszechświat i wszystko, co żyje zostało stworzone przez Boga; (2) człowiek został stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo; (3) człowiek jest stworzeniem wolnym w swych wyborach; (4) wszystko, co zostało stworzone przez Boga, jest dobre; (5) zło nie pochodzi od Boga; (6) źródłem zła jest grzech, czyli bunt przeciwko Bogu, sprzeniewierzenie się Bożemu planowi; (7) grzech, wina i upadek człowieka zostaną odkupione; (8) wyzwolenie z niewoli grzechu, czyli zbawienie, jest możliwe; (9) Odkupicielem grzechów jest Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek; (10) człowiek jest powołany do zbawienia, do życia wiecznego; (11) cel ten osiąga się poprzez zjednoczenie z Bogiem, w Kościele Chrystusa.

Te najbardziej istotne dla określania fundamentów prawosławnej duchowości i doktryny treści w ciągu wieków stały się punktem wyjścia do sformułowania całościowej wizji człowieka i świata. Ukazując podstawy relacji człowieka z Bogiem, stanowią one jednocześnie sedno prawosławnej antropologii. Pozwala to stwierdzić, że antropologia ta jest również antropologią teologiczną³, a zatem taką, która objaśnia fakty związane z pojawieniem się ludzi na ziemi, podejmuje próbę wyjaśnienia ludzkiej natury, odwołuje się do upadku człowieka, dąży do zgłębienia tajemnicy zła oraz tłumaczy tajemnicę odrodzenia i zbawienia wiecznego w Jezusie Chrystusie⁴.

Kościół antropologii prawosławnej stanowi odniesienie do biblijnego opisu stworzenia, z którego wynika kardynalna prawda chrześcijańska, że człowiek został stworzony⁵, czyli pojawił się na świecie w wyniku twórczego aktu Boga, z woli Boga, jako byt samoistny, doskonały i dobry. Ponadto jako jedyny spośród bytów został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,26-27). Bycie obrazem Bożym oznacza, że człowiek pozostaje w relacji do Boga, posiada „duszę duchową odzwierciedlającą Boga Ojca jako Osobę”⁶. Jako bytowi osobowemu właściwe są człowiekowi takie atrybuty, jak: wolność, umysł, wola, zdolność działania i tworzenia. Obraz Boży „jest możliwością daną człowiekowi, dzięki której może on osiągnąć życie t h e o s i s (wspólnoty z Bogiem)”⁷, innymi słowy – stanowi powołanie do wspólnoty

² Zob. W. Ł o s s k i, *Teologia dogmatyczna*, tłum. H. Paprocki, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 2000.

³ Por. L. F. L a d a r i a, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997, s. 11.

⁴ Por. tamże, s. 13-14.

⁵ Por. H r y n i e w i c z, dz. cyt., s. 219n.

⁶ Bp M a x i m o s (A g h i o r g o u s s i s), *Wiara Kościoła*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 1999, s. 39.

⁷ Tamże.

z Bogiem. Podobieństwo Boże polega natomiast na ukierunkowaniu zawartego w obrazie potencjału ku sferze transcendentnej, jest to „aktualizacja tej możliwości, stawanie się coraz bardziej tym, czym już się jest – stawanie się coraz bardziej obrazem Boga, coraz bardziej podobnym Bogu”⁸, czyli wewnętrzna przemiana – przeobóstwienie, realizacja powołania w kontekście eschatologicznym. Jak podkreślił Luis Ladaria: „Idea obrazu, która w Starym Testamencie jest ześrodkowana na stworzeniu człowieka, w Nowym Testamencie przybiera formę chrystologiczną i eschatologiczną. [...] Bycie człowiekiem oznacza więc przejście od stanu Adama do stanu Chrystusa”⁹.

Nowy Testament konkretyzuje zatem problem „obrazu i podobieństwa” wskazując na: stworzenie, upadek, odkupienie i powołanie człowieka do życia wiecznego. Specyfika ludzkiej natury polega na tym, że jest ona jednością ducha (gr. pneuma), duszy (gr. psyche) i ciała (gr. soma), u początku stworzenia pozostającą w pełnej harmonii. Trzy płaszczyzny ludzkiej natury odpowiadają kolejno życiu duchowemu, życiu intelektualnemu i życiu zwierzęcemu¹⁰. Co ważne, są to trzy aspekty jednej natury. Duch to nadprzyrodzoność, ideał, transcendencja, to najwyższy poziom ludzkiego życia. Wyznacza on ostateczny cel ludzkiego istnienia i nadaje życiu sens. Cel ludzkiego życia nie tkwi bowiem w samym człowieku, w jego życiu doczesnym, ale przesunięty jest ku transcendencji, ku Bogu. Dusza natomiast to technienie Boże, niematerialny pierwiastek ożywiający ciało, to istota ludzkiej indywidualności i źródło samoświadomości. Dusza włada umysłem, uczuciami, wola, dąży do ducha¹¹. Ciało zaś odpowiada cielesnym potrzebom, kojarzy się z fizjologicznymi funkcjami organizmu, takim jak sen czy odżywianie i podlega prawom natury¹². Właściwym stanem ludzkiej natury jest jej stan pierwotny¹³, czyli stan równowagi między tymi trzema sferami¹⁴.

Ten pierwotny stan ludzkiej natury, pożądaný stan harmonii i równowagi, został zachwiany wskutek oddalenia się człowieka od Boga, czego wyrazem jest fakt grzechu pierworodnego. Upadek dokonał się wraz z pojawieniem się pewnej wartości poza Bogiem i przesłaniającej obraz Boga – stała się ona nadzędnym celem człowieka i zajęła miejsce Boga¹⁵. Pierwszy człowiek, mimo

⁸ Tamże.

⁹ L a d a r i a, dz. cyt., s. 51.

¹⁰ Por. P. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Pax, Warszawa 2003, s. 95; L a d a r i a, dz. cyt., s. 64n.

¹¹ Por. M i t r o p o l i t I j e r o f i e j (W ł a c h o s), *Prawosławna psychoterapia (swiatootieczeskiej kurs wraczenia duszy)*, Swiato-Troickaja Siergijewa Ławra, Siergijew Posad 2004, s. 249n.

¹² Por. W. Z i e n' k o w s k i j, *Principy prawosławnej antropologii*, w: *Russkoje zarubieże w god tysiaczeletija krieszczenija Rusi*, red. M. Nazarov, Moskwa 1991, s. 137n.

¹³ Por. L a d a r i a, dz. cyt., s. 84.

¹⁴ Por. tamże, s. 67.

¹⁵ Por. Ł o s s k i, dz. cyt., s. 66.

że został stworzony i powołany do życia w jedności z Bogiem, sprzeciwił się Jego woli, to znaczy zgrzeszył, uległ złu, dokonał wolnego i świadomego wyboru zła¹⁶. Jak pisze Włodzimierz Łoski, „zło jest stanem, w jakim trwa natura istot osobowych, które odeszły od Boga”¹⁷. Nie musi to jednak być stan permanentny. Grzech nie pozbawia człowieka obrazu Bożego, a więc nie przekreśla możliwości zjednoczenia z Bogiem, powołania do wspólnoty z Nim¹⁸. Wyzwolenie z niewoli grzechu będzie zatem odejściem od zła i powrotem do Boga, a to oznacza przywrócenie równowagi ludzkiej naturze.

Powrót do stanu równowagi staje się możliwy dzięki osobie Jezusa Chrystusa, który ponownie wskazuje człowiekowi drogę do Boga. Odkupienie grzechów, które dokonało się w Bogu-Człowieku, otwiera ludzkości drogę zbawienia. Odkupienie jest jakby przywróceniem ludzkiej natury do stanu pierwotnego, sprzed upadku¹⁹, przywróceniem pełni możliwości przebóstwienia, czyli wszechobejmującej przemiany człowieka i uczestnictwa w życiu Chrystusa. Zapoczątkowane przez Boga w Jezusie Chrystusie dzieło trwa i spełnia się wciąż na nowo w Cerkwi, która jest miejscem przemiany człowieka, dokonującej się przede wszystkim poprzez sakramenty i liturgię. Paul Evdokimov pisze: „Sakramenty odtwarzają pierwotną naturę człowieka, gdyż Duch Święty, dany pierwszemu człowiekowi «razem z życiem», zostaje nam także udzielony w uświęceniu przez chrzest i w krzyżmie bierzmowania. Pokuta w istocie swej jest działaniem terapeutycznym. Eucharystia zaś wprowadza zaczyn nieśmiertelności [...]. Świętość i cuda oznaczają dla człowieka powrót do pierwszej jego potęgi, stanowiącej zarówno charyzmat, jak i normę. Chrystus – Archetyp – na nowo kształtuje człowieka jak jakiś posąg na swój obraz”²⁰.

Prawosławna antropologia koncentruje się zatem wokół następujących tez: (1) stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek jest istotą teocentryczną; (2) człowiek jest powołany do zjednoczenia z Bogiem, co dokonuje się w procesie przebóstwienia; (3) przebóstwienie polega na przywróceniu pierwotnego stanu wewnętrznej struktury natury ludzkiej, a dokonuje się dzięki sakramentom, liturgii i życiu Cerkwi.

Refleksja nad prawosławną antropologią pozwala zatem zauważyć, że istnieje ścisła relacja między zachwianiem równowagi duchowo-psychofizycznej a grzechem jako przyczyną utraty owej harmonii. Moment, w którym psychofizyczna sfera ludzkiej natury zyskuje pozycję dominującą nad sferą ducha, w perspektywie prawosławnej oznacza skażenie pierwotnego obrazu Bożego w człowieku, a jego odzyskanie polegać będzie na oczyszczeniu, tożsamym

¹⁶ Por. Zi en’ k o w s k i j, dz. cyt., s. 141.

¹⁷ Ł o s k i, dz. cyt., s. 63.

¹⁸ Por. Zi en’ k o w s k i j, dz. cyt., s. 143; E v d o k i m o v, dz. cyt., s. 95.

¹⁹ Por. E v d o k i m o v, dz. cyt., s. 94.

²⁰ Tamże, s. 98.

z wyzwoleniem z niewoli grzechu. Istotną rolę w tym procesie odgrywa asceza²¹. Jej szczególną formę, charakterystyczną dla wschodniego chrześcijaństwa, stanowi Boże szaleństwo, które nie sprowadza się jedynie do praktyki skoncentrowanej na osobie konkretnego ascety, lecz jest postawą wykraczającą poza ramy troski o indywidualne zjednoczenie z Bogiem.

JURODIWY I JEGO CEL

Szaleństwo Boże, kojarzone głównie z rosyjskojęzycznym terminem „j u r o d s t w o”²², będące jednym z bardziej wyróżniających się w obszarze prawosławnej duchowości zjawisk, doczekało się wielu opracowań prezentujących różnorakie ujęcia tego obszernego zagadnienia²³. Przybliżając istotę jurodstwa, należy zwrócić uwagę na jego źródła, czyli przyjrzeć się pewnym ideom w istotny sposób kształtującym wczesne chrześcijaństwo. Wyznaczają one bowiem teologiczny kontekst szaleństwa Bożego, czyli szaleństwa dla Chrystusa, uzasadniający konieczność łamania konwencji społecznych i intelektualnych (szczególnie w sensie podania w wątpliwość zdroworozsądkowego oglądu rzeczywistości) w celach religijnych.

Wprawdzie księgi starotestamentalne dostarczają wielu przykładów nietypowych praktyk ascetycznych stosowanych przez proroków żydowskich, dopiero jednak Nowy Testament, szczególnie zaś Pierwszy List do Koryntian św. Pawła, wyklada ideę Bożego szaleństwa. W Starym Testamencie motywy mądrości i głupoty pojawiały się często, zwykle w księgach prorockich i dydaktycznych, mądrość występuje w nich jednak w kategorii atrybutu Boga, głupstwo zaś zwykle przypisane jest Jego ludowi. Poza podstawowym znaczeniem „głupoty”, jakim jest niedostatek rozumu i nieumiejętność formułowania sądów kategorycznych, Stary Testament wykorzystuje to pojęcie również w innych kontekstach, odnosząc je do braku poznania Boga, buntu przeciw

²¹ Por. Mitropolit Ijerofiej (Włachos), dz. cyt., s. 39-49.

²² Por. C. Wodziński, *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 20-23.

²³ Zob. A. Kuzniecow, *Jurodstwo i stolnicestwo. Rieligiozno-psychologičeskoje, moralnoje i socjalnoje issledowanije*, Rieprintnoije izdanije Moskowskogo podworja Swiato-Troickoj Siergijewoj Ławry, Moskwa 2000; I. Kowalewski, *Podwíg jurodstwa. (Jurodstwo o Christie ili Christa radi jurodiwije Wostocznoj i Russkoj cerkwij)*, Moskwa 2002; E.M. Thompson, *Understanding Russia. The Holy Fool in Russian Culture*, University Press of America, Lanham, Maryland, 1987; A. Panceńko, *Staroruskie szaleństwo Chrystusowe jako widowisko*, w: *Semiotyka dziejów Rosji*, tłum. i red. B. Żyłko, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1993, s. 101-150; G. Fiedotow, *Święci Rusi*, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce–Wydawnictwo Homini, Białystok–Bydgoszcz 2002; Wodziński, dz. cyt.; J. Sieradzian, *Szaleństwo w religiach świata*, Wydawnictwo Wanda, Kraków 2005.

Niemu czy bluźnierstwa. Apostoł Paweł zarysowuje zdecydowanie odmienną perspektywę, odwołując się do postrzeganych wówczas w kategoriach szaleństwa istotnych czynników integrujących wczesne wspólnoty chrześcijańskie w obliczu powszechnych prześladowań za wiarę. Elementy te to męczeńska śmierć, rozdanie majątku czy odejście na pustynię. Św. Paweł wyjaśnia: „Czyż nie uczynił Bóg mądrości świata głupstwem? Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawiać wierzących. [...] Niechaj się nikt nie łudzi. Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość. Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem u Boga” (1 Kor 1,20-21; 3,18-19). W innym miejscu stwierdza: „my głupi dla Chrystusa, wy mądrzy w Chrystusie” (1 Kor 4,10)”.

Wezwanie Apostoła, będące czymś więcej niż tylko opartym na paradoksalnych konstrukcjach słownych popisem erudycji, jego samego ukazuje jako głupca dla Chrystusa. Znajdujące swój wyraz w Ukrzyżowaniu głupstwo staje się tu desygnatem autentycznej postawy chrześcijanina. To również ugruntowana w prawosławnej teologii i hagiografii klasyczna, bo religijna, wizja jurodstwa, które – za Gieorgijem Fiedotowem – zidentyfikować można jako jedną z form chrześcijańskiej ascezy²⁴. Autor *Świętych Rusi*, analizując zespół postaw właściwych jurodiwemu, zjawisku jurodstwa przypisuje wymiar etyczno-moralny, którego realizacji świetnie odpowiadać będzie metoda apofatyczna, w ogólnych założeniach prawosławnej antropologii ledwie dostrzegalna. W takim ujęciu najbardziej typowe aspekty jurodstwa polegać będą przede wszystkim na dobrowolnym wyrzeczeniu się rozumu w sferze pojęć praktycznych i zaprzeczeniu jego pozornej potęgi, odrzuceniu tak zwanego zdrowego rozsądku, ładu zewnętrznego, na ośmieszaniu hipokryzji wiernych, ich religijnej powierzchowności i moralnego upadku²⁵. Jurodiwi często publicznie unaoczniali złe postęпки i knowania ogólnie szanowanych osób, carów czy biskupów, a jednak możni odnosili się do nich z wielkim szacunkiem i z lubością spędzali czas w ich towarzystwie. W tej perspektywie jurodiwi to ci, którzy symulując szaleństwo i łamiąc przy tym różnej wagi normy religijne, społeczne i obyczajowe, przypominają człowiekowi o jego przeznaczeniu i wskazują drogę do autentycznego zbawienia, do Prawdy. Według Fiedotowa zjawisko jurodstwa, choć właściwą formę przyjmuje w Bizancjum, to jednak występuje przede wszystkim w kulturze rosyjskiej. Co więcej, w tej przestrzeni kulturowej było to zjawisko na tyle powszechne, że można nawet odnieść mylne wrażenie, iż każda postać udawanego szaleństwa jest formą ascezy właściwą

²⁴ Por. F i e d o t o w, dz. cyt., s. 191.

²⁵ Por. tamże.

rosyjskiemu prawosławiu²⁶. Ten wyjątkowy charakter jurodstwa dostrzega również Evdokimov – według niego „Rosja, zachowując wierność duchowemu Bizancjum, kultuwyje zupełnie specjalny aspekt rosyjskiej świętości: obraz Chrystusa kenotycznego, uniżonego («szaleństwo dla Chrystusa»)²⁷”.

Właściwa jurodiwemu forma ascezy wpisuje się w kontekst ogólnych zasad etycznych opartych na prawosławnej nauce. Jej celem będzie poznanie prawdy o człowieku, które zbliżyć go ma do Prawdy absolutnej, czyli do podstaw prawosławnej – czy szerzej – chrześcijańskiej etyki. Jednakże droga do źródeł nie będzie polegać na wskazaniu konkretnych nakazów i zakazów moralnych. Zachowaniu niezgodnemu z ethosem wiary (czyli niedozwolonemu) towarzyszyć będzie brak wskazania zachowania pożądanego (czyli rozwiązania pozytywnego). Zastosowanie znajdzie tu typowa metoda apofatyczna, w formie twierdzeń wykorzystująca postawy, zachowania i obrazy paradoksalne. Według słów Henriego de Lubaca: „Istnieją paradoksy w ekspresji: przesadzamy, chcąc «wypuklić». Istnieją też paradoksy rzeczywiste. Te ostatnie podsuwają nam antynomie: pewna prawda nami wstrząsa, inna prawda ją łagodzi. Nie ogranicza jej, tylko sytuuje. [...] Dlatego też najczęściej ani Jezus, ani święty Paweł nie łagodzą paradoksu. Mniej się obawiają jego szalonej interpretacji aniżeli takiej, która spowodowałaby jego upadek i pozbawiłaby go «heroizmu»²⁸”.

Jako egzemplifikacja przedstawionej tu tezy ukazane zostaną postawy właściwe wybranym rosyjskim jurodiwym.

ROSYJSCY JURODIWI

Ideał jurodiwego w pełni realizuje się w obowiązku urągania światu (ros. rugat'sia miru). Według Aleksandra Panczenki urąganie owo polega na „dema-skowaniu wad i grzechów silnych i słabych i ignorowaniu społecznych zasad zachowania”²⁹, a wypełnienie tego obowiązku miałoby być możliwe jedynie w warunkach społeczności miejskich, czasem – w trakcie wędrówki od miasta do miasta. Warto jednak podkreślić, że „już w Bizancjum istniały dwa typy jurodiwych: klasztorny i tułaczy”³⁰.

Relacje o jurodiwych pierwszego typu dotyczą postaci, które na ziemiach ruskich pojawiły się już w początkach istnienia państwa kijowskiego, jak choćby mnich Izaak z klasztoru Kijowsko-Pieczerskiego. Ten staroruski asceta,

²⁶ Por. tamże, s. 189.

²⁷ E v d o k i m o v, dz. cyt., s. 38.

²⁸ H. d e L u b a c, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, tłum. M. Rostworowska-Książek, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995, s. 11n.

²⁹ P a n c z e n k o, dz. cyt., s. 109.

³⁰ S i e r a d z a n, dz. cyt., s. 282.

uznawany za pierwszego na Rusi jurodiwego³¹, wielokrotnie dopuszczał się zachowań niewytłumaczalnych i ekscentrycznych.

Ioann Kowalewskij w syntezie żywotu Izaaka, sporządzonej na podstawie różnych źródeł i opracowań, przywołuje ciekawy motyw: święty przyodziwał dzieci w mnisze ubiory, co wzbudzało dezaprobatę zarówno ze strony przełożonego klasztoru, jak i rodziców dzieci³². Wątek ten obrazuje typową reakcję ukształtowanej świadomości na przekroczenie obowiązującej normy, złamanie panującej konwencji. Mnisze szaty nie były zwykłym ubiorem, określały przynależność do konkretnego stanu, stanowiły symbol pełnego oddania się na służbę Bogu. Korelacja stroju i osoby weń odzianej, czytelna dla duchownych, zrozumiała była też dla ludu, stąd oburzenie i gwałtowna reakcja na nadużycie, jakiego dopuścił się Izaak. Można domniemywać, że jego postępowanie podobało się jedynie dzieciom – w każdym razie w żywocie nie znajdujemy nic, co mogłoby świadczyć o ich niezadowoleniu. Brak sprzeciwu ze strony dzieci można tłumaczyć niskim jeszcze poziomem socjalizacji, niezrozumieniem wzorca kulturowego oraz obowiązujących norm i wartości. Zachowanie Izaaka należałoby rozumieć jako charakterystyczną dla jurodiwego prowokację, jako chęć zwrócenia uwagi na to, że dzieci, będące istotami niewinnymi, nieobarczonymi jeszcze zastałymi schematami myślowymi, przesadami i stereotypami czy określonym systemem zachowań, niezdolne jeszcze w pełni przyjąć obowiązujących w danej społeczności wzorców, są najbardziej godne noszenia mniszych szat. To, co dla jednych było szarganiem świętości, dla innych mogło oznaczać nawiązanie do ewangelicznego przesłania: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie, nie przeszkadzajcie im; do takich bowiem należy królestwo Boże” (Mk 10,14; por. Mk 10,15-16; Łk 18,16-17; Mt 18,3-4).

Niemal wzorcowym przykładem jurodiwego jest Prokop z Ustiuga. Według żywotu spisane go w szesnastym wieku³³, a więc długo po śmierci Prokopa datowanej na rok 1302 lub 1303³⁴, święty był niemieckim kupcem³⁵, który po konwersji na prawosławie rozdał cały swój majątek. Na pewien czas nawet zamieszkał w monasterze Chutyńskim w pobliżu Nowogrodu, by w końcu

³¹ Por. *Patierik Pieczerskij ili Otiecznik*, Izdanije Kijewo-Pieczerskoj Ławry, Kijew 2001, s. 181; *Powieść minionych lat*, w: *Kroniki staroruskie*, tłum. E. Goranin i in., PIW, Warszawa 1987, s. 128n. (rozdz. 65, „O świątobliwych mnichach pieczerskich”) F i e d o t o w, dz. cyt., s. 55; K o w a l e w s k i j, dz. cyt., s. 139 (Kowalewskij odwołuje się tu do tekstu: I j e r o m o n a c h I o a n n (K o ł o g r i o w), *Jurodiwyje Christa radi*, w: tenże, *Oczerki po istorii russkoj swiatosti*, Żywn’ s Bogom, Bruissiel 1961 s. 242); S i e r a d z a n, dz. cyt., s. 282, 652 (przyp. 1873 i 1874).

³² Por. K o w a l e w s k i j, dz. cyt., s. 164.

³³ Zob. *Żytije Prokopija Ustiuzskiego*, Sygnatura rękopisu: RGB (Rossijskaja gosudarstwiennaja biblioteka), Otdiel rukopisiej, f. 205, jed. 304.

³⁴ Por. F i e d o t o w, dz. cyt., s. 192; K o w a l e w s k i j, dz. cyt. s. 170.

³⁵ Por. K o w a l e w s k i j, dz. cyt., s. 167.

osiąść w Ustiugu Wielkim i tam wkroczyć na drogę jurodstwa³⁶. Jak każdy jurodiwy, szokował swym zachowaniem, przechadzał się po mieście nagi, sypiał na gołej ziemi, a niekiedy w rynsztoku³⁷. Takim postępowaniem sprowadzał na siebie drwiny i szyderstwa, był poniżany, a nawet wzbudzał agresję. Według Kowalewskiego, autora kompilacji żywotu Prokopa, życie świętego nędzniesze było niż los bezdomnych i włóczęgów, jego godności uwłaczali nawet mieszkańcy cerkiewnych przytułków³⁸.

Porównując Ustiug do Sodomy i Gomory, nazywając jego mieszkańców bezbożnikami i grzesznikami, kpiąc z nich i jednocześnie grożąc im Bożymi karami, Prokop narażał się na ich nieprzyjemne reakcje. Nie okazywał jednak niezadowolenia z tego powodu, w pełni świadom konsekwencji obranej drogi jurodstwa. Droga ta była dla niego źródłem wewnętrznej radości³⁹.

Z większości żywotów świętych jurodiwych wynika, że istota ich zachowania znana była jednej osobie, przedstawianej zwykle również jako postać uduchowiona, sprawiedliwa, niekiedy także święta, ale innym rodzajem świętości. Mógł to być na przykład żyjący w okolicy pustelnik, świątobliwy mnich albo biskup, którego jurodiwy znał jeszcze zanim przyjął jurodstwo. Dobrym tego przykładem jest opis relacji łączących bizantyjskiego jurodiwego Symeona z Emesy z czcigodnym diakonem Janem⁴⁰. Podobnie w przypadku Prokopa z Ustiuga – tylko nieliczne osoby znały jego prawdziwą, duchową wartość i wielkość, na przykład śpiewak cerkiewny Symeon, ojciec przyszłego biskupa Stefana⁴¹, czy też Cyprian, założyciel monasteru Archangielskiego w Ustiugu⁴². Najciekawszą spośród tych osób jest jednak Jan Buga. Niezwykle interesujący i zaskakujący wydaje się fakt, że Jan Buga był baskakiem, czyli mongolskim poborcą podatkowym z Ustiuga. Paradoksalnie, to on właśnie, jako jeden z niewielu, okazywał Prokopowi prawdziwie chrześcijańskie miłosierdzie. W domu Bugi Prokop znajdował spokój, nikt nie zamykał przed nim drzwi ani nie przeganiał go pałąk, jak to zdarzało się w innych miejscach⁴³.

Kolejnym ciekawym przykładem jurodiwego, którego ekscentryczne zachowanie nie pozostawało bez echa, jest postać Michała Kłopskiego, zamieszkującego monaster Trójcy Świętej w pobliżu Nowogrodu. Jurodstwo Michała

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Por. K o w a l e w s k i j, dz. cyt., s. 167; W o d z i ń s k i, dz. cyt., s. 105.

³⁸ Por. K o w a l e w s k i j, dz. cyt., s. 167n.

³⁹ Por. tamże, s. 169n.

⁴⁰ Zob. *Żyżn' i diejanija Awwy Simieona, jurodiwego Christa radi, zapisannyje Leontijem, jepiskopom Nieapola Kritskogo*, tłum. S. Polakowej, w: *Żytija wizantijskich swiatych*, red. W.Je. Bagno i in., Corvus (Terra Fantastica), Sankt-Pietierburg 1995, s. 125-184; por. W o d z i ń s k i, dz. cyt., s. 66n.

⁴¹ Por. F i e d o t o w, dz. cyt., s. 193.

⁴² Por. K o w a l e w s k i j, dz. cyt., s. 168.

⁴³ Por. tamże, s. 167n.

Kłopskiego znajdowało wyraz przede wszystkim w teatralności jego gestów⁴⁴. Jako niezwykle wydarzenie przedstawiane jest jego pojawienie się w monasterze: Podczas liturgii w wigilię Nocy Świętojańskiej w roku 1408 lub 1409⁴⁵, hieromnich Makary, okadzając budynki klasztorne, natknął się w swojej celi na przedziwnego starca, który znalazł się w tym pomieszczeniu, mimo że drzwi były zamknięte⁴⁶. Wystraszony mnich wraz z przełożonym klasztoru zaczęli indagować nieznanego, on zaś „na pytania ihumena, kim jest, jak ma na imię, odpowiadał, powtarzając te same pytania i sprawiał wrażenie idioty”⁴⁷. Niepotrzebne powtarzanie słów wypowiedzianych przez inne osoby, czyli echolalia, traktowane bywa jako objaw niektórych chorób psychicznych, występuje w autyzmie, a także w nerwicach, a zdaniem Jacka Sieradzana jest również jedną z charakterystycznych cech jurodiwego⁴⁸.

Michał Kłopski dał się poznać jako jurodiwy wieszczący karę za niegodne zachowanie duchownych⁴⁹. Pop imieniem Nikifor, który dopuścił się kradzieży panagii, zgodnie z przepowiednią Michała stracił rozum i pamięć. Epizod ten można rozpatrywać jako spektakularną próbę unaocznienia konsekwencji trwania w grzechu. Nikifor pozbawiony został tego, co składa się na istotę człowieczeństwa: władz umysłowych, rozumu i pamięci – paradoksalnie – w konsekwencji prorocstwa szaleńca, jurodiwego.

Wielu jurodiwych zamieszkiwało szesnastowieczną Moskwę, nadając miastu swoisty koloryt. Przyznać należy, że cieszyli się oni względnym szacunkiem i swobodą – właściwie bez większych ograniczeń mogli głosić niepoehlebne sądy i wypowiadać obraźliwe kwestie, kierowane pod adresem cieszących się ogólnym szacunkiem obywateli. Nie ganiono ich też za drobne kradzieże. Gospodarze, mieszczenie, nawet książęta i carowie nawiedzenie ich domostw i dworów przez jurodiwych poczytywali sobie za zaszczyt, niezwykle dar, ich wizyty uważali za zapowiedź Bożego błogosławieństwa. Jurodiwych goszczono niezwykle chętnie, okazując im szacunek i otaczając opieką; korzystali oni z łaźni, oferowano im odzież i obuwie, a także miejsce przy stole. Był taki czas, gdy w carskich komnatach aż się roiło od jurodiwych⁵⁰.

Angielski ambasador w Moskwie Giles Fletcher zwrócił uwagę na zamieszkującą stolicę szczególną kategorię ludzi, których określał mianem „błazenryje”:

⁴⁴ Por. F i e d o t o w, dz. cyt., s. 194.

⁴⁵ Fiedotow datuje to zdarzenie na rok 1409, Kowalewskij zaś na rok 1408. Por. F i e d o t o w, dz. cyt., s. 194; K o w a l e w s k i j, dz. cyt., s. 181.

⁴⁶ Por. K o w a l e w s k i j, dz. cyt., s. 181.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Por. S i e r a d z a n, dz. cyt., s. 36, 285.

⁴⁹ Por. *O żywotii swiatogo Michaila, Christa radi jurodiwego*, w: *Izbornik (Sbornik proizwiedienij literatury Driewniej Rusi)*, tłum. i oprac. Ł.A. Dmitrijew, Chudożestwiennaja litieratura, Moskwa 1969, s. 427.

⁵⁰ Por. S i e r a d z a n, dz. cyt., s. 294.

owi ludzie święci (ros. swiatyje ludi) swoim zachowaniem i postępowaniem do złudzenia przypominali gymnosofistów – nagich indyjskich mędrców, chociaż niewiele albo zgoła nic nie mieli z nimi wspólnego, jeśli idzie o wiedzę i wykształcenie⁵¹. Fletcher formułuje też tezę, jakoby jurodiwi, obnażając słabości i przywary możnych, stawali poniekąd w obronie prostego ludu i uzmysławiali władcom fakt, że możni też są ludźmi i choć we własnym mniemaniu mogą czuć się bezkarni, to ich niegodziwości i tak ujrzą światło dzienne⁵².

Istotny z punktu widzenia analizy zachowań jurodiwych wydaje się opis postaci Wasyla Błogosławionego. W zbiorze *Podwigi jurodstwa* Kowalewskiej przedstawia syntezę żywotu Wasyla, na którą składają się zarówno fragmenty pochodzące z żywotu kanonicznego, jak i z żywotu-legendy oraz ludowych podań opisujących życie Świętego.

Wasyl Błogosławiony, jak podają źródła, urodził się w drugiej połowie piętnastego wieku w podmoskiewskiej wsi, gdzie spędził pierwsze szesnaście lat swego życia. Już wówczas zdradzał skłonności do ascezy, widząc w niej drogę do osiągnięcia celu ostatecznego, jakim miało być Niebieskie Jeruzalem. Dlatego opuścił dom rodzinny i udał się w świat, prowadząc początkowo tułaczy, wędrowny tryb życia, by następnie – w odróżnieniu od innych ascetów, zakładających po lasach rozliczne pustelnie – udać się do miasta, do Moskwy, i tam zamieszkać, jednocześnie przyjmując dar jurodstwa. Przystał na wiele niedogodności życia, jakich doświadczali wszyscy asceci, na głód, pragnienie i chłód, ale także na charakterystyczne dla jurodstwa poniżenie i pogardę, często też doznawał przemocy fizycznej⁵³.

W dobrowolne poniżenie wpisywało się zachowanie jurodiwego, który z wielką lubością przebywał wśród ludzi ubogich i doświadczonych przez los, wśród tych, których odarto z wszelkiej godności. Sam się wykluczał ze społeczeństwa, zaliczał do grupy najniższej usytuowanej w hierarchii społecznej, czynił siebie obcym. Według tego, co podają żywoty, Wasyl nie zawsze jednak z wdziękiem i pokorą odnosił się do drwin pod swoim adresem. Kiedyś szalbie-rze usiłowali podstępem pozbawić go futrzanego płaszcza, którym w mroźny dzień odział go pewien zacny bojarzyn. Jeden z oszustów udawał martwego, pozostali zaś poprosili Wasyla, by podarował cokolwiek na pogrzeb przyjaciela⁵⁴. Święty, wiedząc o oszustwie, wypowiedział nad ciałem złoczyńcy taką modlitwę: „Bądź odtąd martwy na zawsze za oszustwo twoje, obłudnicy zginą”⁵⁵. I oszust rzeczywiście umarł. Jak dowodzi Sieradzan, na podstawie tego

⁵¹ Por. Dż. F l e t c e r, *O gosudarstwie russkom*, w: *Nakanunie smuty*, oprac. S. Jelisiejew, Mołodaja gwardija, Moskwa 1990, s. 576.

⁵² Por. tamże, s. 577.

⁵³ Por. F i e d o t o w, dz. cyt., s. 196n; K o w a l e w s k i j, s. 217n.

⁵⁴ Por. K o w a l e w s k i j, s. 228.

⁵⁵ Tamże (tłum. fragm. – B.B.).

przykładu można wskazać jedną z podstawowych cech śmiechu jurodiwego, a mianowicie budujący, zbawienny charakter tego śmiechu, odróżniający go od śmiechu „grzesznego”, typowego dla atmosfery targowiska⁵⁶. Jurodiwy, nakładając maskę obłąkanego, zazwyczaj z przymrużeniem oka przygląda się tym, którzy z niego szydzą, niektórych jednak swymi czynami skłania do refleksji i nawołuje do nawrócenia. Ucieleśnia przywołaną przez autora *Szaleństwa w religiach świata* zasadę: „Kto udaje obłąkanego i sam siebie określa takim mianem, wcale obłąkany nie jest: to świat jest szalony”⁵⁷.

Przejawy antyzachowania Wasyla Błogosławionego, postępowania „na opak” w zakłamanym świecie, dostrzec można również w jego zwyczaj całowania naroży domów, w których dopuszczano się niegodziwości, oraz rzucania kamieniami w domy, w których mieszkali ludzie nabożni. Święty tłumaczył, że pocałunkiem pozdrowia i pociesza aniołów stróżów mieszkańców domu, w którym dla aniołów nie było miejsca, musieli więc przesiadywać na zewnątrz, ciskane kamienie zaś miały odganiać biesy, które czaiły się, by kusić do złego pobożnych ludzi⁵⁸.

Niezwykle cenny i bogaty w przedstawienia zachowań jurodiwego jest również żywot św. Symona z Juriewca. Jak podają źródła, życie Symona wypełnione było prostymi pracami. Wykonywał je zwykle przy domu księdza, często jednak oddalał się stamtąd i służył pomocą każdemu, kto go o to poprosił. Symon pracował ciężko i nad wyraz solidnie, niczym najęty na stałą posadę robotnik, nigdy jednak nie pobierał wynagrodzenia za swoją pracę. Podobnie jak większość jurodiwych, również on doznawał pogardy, poniżenia, szyderstw i agresji, które znosił z właściwą chrześcijańskiemu ascecie pokorą. Mówią o tym fragmenty przekazów dotyczących kontaktów Symona z kolejnymi wojewodami juriewieckimi. Poczynał on sobie z nimi dość śmiało i swobodnie, i na wiele sobie pozwalał. Wojewodowie częstokroć nie byli w stanie znieść jego zachowania i przemocą pozbywali się go z domostw, dając w ten sposób upust swoim emocjom. Kowalewskij przytacza taki przykład: „Symon przyszedł do domu wojewody miasta Juriewca, do Trietiaka Trieguby, i zachowywał się u niego jak szaleniec. Wojewoda obraził się na jurodiwego i nakazał go przegnać ze swego domu. Rozkazał też, żeby następnym razem nie wpuszczać tego szaleńca. Słudzy wypchnęli jurodiwego; ten zaś, odchodząc [...], wspomniął o nieszczęściu, jakie czeka wojewodę, za co wymierzono mu kolejne razy”⁵⁹. Starciu Symona z wojewodą towarzyszyła przepowiednia o rychłej śmierci wojewodziny, którą rzeczywiście następnego dnia spotkał

⁵⁶ Por. S i e r a d z a n, dz. cyt., s. 296.

⁵⁷ Tamże, s. 297.

⁵⁸ Por. K o w a l e w s k i j, dz. cyt., s. 225n.

⁵⁹ Tamże, s. 273.

śmiertelny upadek z ganku⁶⁰. Tego rodzaju prorocstwa rzucane na odchodne stanowiły swoistą broń jurodiwego.

Warto przybliżyć również postać Kseni Pietrowej, zwanej Petersburską, która urodziła się w latach dwudziestych osiemnastego wieku, a zmarła około roku 1803. Na drogę chrystusowego szaleństwa weszła w wieku dwudziestu sześciu lat i jako jurodiwa przeżyła lat około czterdziestu pięciu⁶¹. Do wyboru tej drogi duchowej, według hagiografów, miały ją skłonić wielki smutek i zgryzota po śmierci ukochanego męża Andrieja⁶². Młoda wdowa rozdała ubogim cały majątek pozostawiony jej przez zmarłego, a dom przekazała swej znajomej, przywdziała ubranie męża, a nawet podawała się za niego. Twierdziła bowiem, że Andriej nigdy nie umarł, umarło jego ciało, a dusza przeniosła się w ciało żony, i to ona, Ksenia, umarła⁶³. Nie reagowała, gdy wołano ją jej własnym imieniem, reagowała zaś, kiedy zwracano się do niej imieniem jej męża⁶⁴. Pozbywszy się wszelkich rzeczy materialnych, aby nie zakłócały jej pamięci o Andrieju, Ksenia zaczęła zachowywać się jak typowy jurodiwy⁶⁵. Jej tajemnicza osobowość intrygowała nie tylko mieszkańców Petersburga. Szerzące się pogłoski o jej zagadkowym zachowaniu rzucały na Ksenię cień podejrzenia, wzbudzały również zainteresowanie władz⁶⁶.

Warto zaznaczyć, że Ksenia nie jest typowym przykładem jurodiwego urągającego światu i w ten sposób starającego się zwrócić uwagę na wyższość życia wiecznego nad życiem doczesnym. Owszem, swym życiem dowodziła, że rzeczywistość duchowa przewyższa materialną, ale podjęty przez nią trud i poświęcenie świadczyć miały przede wszystkim o skuteczności modlitwy i wyrzeczeń w dążeniu do zbawienia duszy – tak własnej, jak i męża (wskazuje na to właśnie utrzymywanie, że dusza Andrieja pozostała na ziemi). Według podań, Ksenia po śmierci połączyła się z mężem.

Niezwykłym przykładem dziewiętnastowiecznego jurodiwego jest urodzony około roku 1780 Iwan Korejsza. Według źródeł pobierał on nauki w smoleńskim seminarium duchownym, gdzie później przez pewien czas był nauczycielem. Następnie pielgrzymował do najbardziej znanych rosyjskich klasztorów. W roku 1813 z nieudokumentowanych przyczyn definitywnie porzucił dotychczasowe życie i zamieszkał w lesie, przyjmując jurodstwo⁶⁷.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. tamże, s. 284, 290, 298.

⁶² Por. tamże, s. 285.

⁶³ Por. tamże, s. 285n.

⁶⁴ Por. tamże, s. 286.

⁶⁵ Por. tamże, s. 285.

⁶⁶ Por. tamże, s. 288.

⁶⁷ Por. hasło „Iwan Jakowlewicz Koriejsza”, w: *Russkij biograficzeskij słowar'*, t. 9, red. A.A. Polowcew, Tipografija Gławnogo Uprawlenija Udielew, Sankt-Pietierburg 1903, s. 250.

Korejsza zasłynęła głównie jako osoba posiadająca dar przepowiadania przyszłości, co później miało się stać przyczyną umieszczenia go w moskiewskim szpitalu psychiatrycznym. Bezpośrednim powodem uznania go za psychicznie chorego było zdarzenie, które miało miejsce w roku 1817. Do Korejszy zwróciła się wówczas o radę pewna młoda panna z dobrego domu, mająca wkrótce poślubić dobrze sytuowanego młodzieńca⁶⁸. Przepowiednie dotyczące jej przyszłego małżeńskiego życia, jakie usłyszała w odpowiedni na swoją prośbę, odwiody ją od zamiaru zamążpójścia⁶⁹. Niedoszły pan młody, dowiedziawszy się o całej sprawie, zapalał żądzą zemsty i wykorzystując swoje koneksje, wymógł na gubernatorze, by ten zakazał Korejszy przebywania na podległym mu terytorium, i w konsekwencji doprowadził do umieszczenia jurodiwego w szpitalu psychiatrycznym w Moskwie⁷⁰. Korejsza przebywał tam do śmierci (w roku 1861), czyli ponad czterdzieści lat⁷¹, „z diagnozą «demencja» (ówczesnym odpowiednikiem schizofrenii)”⁷². Umieszczenie go w szpitalu psychiatrycznym dowodzi, że jurodstwo w pewnych sytuacjach mogło zostać zinterpretowane jako choroba psychiczna. W tym przypadku istotną rolę odegrały osobiste interesy wpływowej osoby. Choć Korejsza większą część swojego życia spędził w szpitalu dla obłąkanych, gdzie był badany i diagnozowany przez biegłych psychiatrów, to jednak cieszył się ogromnym szacunkiem nie tylko prostego ludu, ale też kupców i zamożnych mieszczan. Nie uznawano go za osobę chorą psychicznie, ale za jurodiwego, świętego, za człowieka Bożego⁷³. Potwierdza to Sieradzan: który pisze: „Dla opinii publicznej to, czy jurodiwy był autentycznie «szalony», czy nie, nie miało znaczenia [...]. Nie brakowało przykładów osób chorych umysłowo, które vox populi uważał za «ludzi bożych» i stosownie do tego przypisywał im różne właściwości, z jasnowidzeniem włącznie”⁷⁴.

*

Opisy jurodiwych – co ukazują przywołane tu przykłady – są do siebie zbliżone. Można powiedzieć, że wszystkie powielają pewien wzorzec podań i przekazów dotyczących Bożych szaleńców i składają się na ogólny kanon przedstawień i wyobrażeń o nich. Według tego kanonu realizujący ascetycz-

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Por. tamże.

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Por. tamże.

⁷² S i e r a d z a n, dz. cyt., s. 299.

⁷³ Por. hasło „Iwan Jakowlewicz Koriejusza”, dz. cyt., s. 250.

⁷⁴ S i e r a d z a n, dz. cyt., s. 299.

ny ideał Bożego szaleńca jurodiwi przyjmują osobliwą postawę wskazującą właściwą drogę zjednoczenia z Bogiem. Postawa ta oparta jest na zachowaniach odwołujących się do idei paradoksu, jak bowiem zauważył Sieradzan, paradoksalność „konstytuuje sam byt jurodiwego”⁷⁵. Oznacza to również, że konstytutywne cechy jurodiwego odpowiadają apofatycznemu rysowi prawosławia w odniesieniu do kwestii etycznych, szczególnie w wymiarze metody poznania drogi do Prawdy, do zbawienia. Dokonująca się poprzez zachowania Bożych szaleńców krytyka niegodnych chrześcijanina postaw „jest sprawiedliwa i ma wyraźny podtekst etyczny”⁷⁶, z jednej strony dotyczy wszystkich, których jurodiwi „uznają za «grzesznych» bez względu na reprezentowaną przez nich pozycję społeczną”⁷⁷, z drugiej zaś nie znajduje odzwierciedlenia w konkretnych nakazach moralnych. Jurodiwy nie mówi, jak żyć – a na pewno nie mówi tego wprost. Droga do nawrócenia w myśl działań jurodiwego rozpoczyna się w chwili, gdy jego zachowanie staje się uciążliwe, gdy przeszkadza. Jurodiwy prowokuje i motywuje zarazem do wzrostu w cnotach, które mają jednak charakter nadprzyrodzony, czyli związane są z darem Bożej łaski. Cezary Wodziński podkreśla, że „praca jurodiwego obliczona jest [...] przede wszystkim na zbawienie bliźniego”⁷⁸. Według Bożego szaleńca droga do przeobstwienia, do bycia – czy raczej stawania się – człowiekiem podobnym Bogu, nie może polegać na podporządkowaniu się bezpośrednim wskazaniom systemu normatywnego, ponieważ zubożyłoby to człowieka, pozbawiło go istotnych elementów jego tożsamości. Obiekt działań jurodiwego – człowiek – sam musi dostrzec, jak nie być, żeby być.

⁷⁵ Tamże, s. 295.

⁷⁶ Tamże, s. 297.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ W o d z i ń s k i, dz. cyt., s. 216.

Krzysztof LEŚNIEWSKI

ŚWIĘCI SZALEŃCY W TRADYЦИИ CHRZEŚCIJAŃSTWA WSCHODNIEGO

Pokora szaleńców Bożych ma szczególną wartość, ponieważ bywa ustawicznie wystawiana na próbę w ich kontaktach z bliźnimi. Ze względu na swój relacyjny charakter prowadzi do urzeczywistnienia klasycznej zasady życia monastycznego wzywającej do tego, aby uważać się za najbardziej grzesznego ze wszystkich ludzi. Pogarda dla siebie i całkowite ogołocenie wiążą się z ukrywaniem zmagających ascetycznych oraz obdarowania przez Boga cnotami czy zdolnością czynienia cudów.

W Kościele zaobserwować można różne sposoby naśladowania Chrystusa i życia Dobrą Nowiną. Jeden z nich wyraża się w odrzuceniu indywidualnej moralności i szalonym zachowaniu, które szokuje, a zarazem skłania do głębokiej refleksji nad sensem i celem życia chrześcijańskiego. W życiu dziwnie i prowokująco zachowujących się świętych osób Kościoł przez wieki dostrzegał przejaw szczególnego działania Ducha Świętego, będący w swej istocie darem prorocstwa¹. Święty szaleniec (gr. hagios salos), zwany niekiedy „głupim dla Chrystusa” (gr. ho dia Christon salos; scs. jurodiwyj Christa radi) to osoba, która służy Bogu, udając kogoś ograniczonego umysłowo czy szalonego². Zwykle osoby takie starają się ukryć swoją wielką zażyłość z Bogiem i swą świętość aż do samej śmierci. Jeśli zdarzy się, że święty szaleniec zostanie gdzieś rozpoznany jako święty, to ucieka z takiego miejsca albo czyni coś bardzo głupiego, żeby przekonać innych, że rozpoznanie to było pomyłką³.

Udając niepoczytalność, święty szaleniec ustawicznie prowokuje i szokuje swoim skandalicznym zachowaniem. Należy podkreślić, że postawa taka jest wynikiem jego dobrowolnego i świadomego wyboru: nakłada on maskę niepoczytalności, aby ukryć swą doskonałość przed innymi ludźmi, a dzięki temu uniknąć próżnej sławy⁴. Przybranie kostiumu irracjonalności ma służyć celom ascetycznym i edukacyjnym. Święte szaleństwo zazwyczaj przejawia

¹ Por. Ch. Y a n n a r a s, *The Freedom of Morality*, tłum. E. Briere, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1984, s. 65.

² Por. S. K o b e t s, *Foolishness in Christ: East vs. West*, „Canadian-American Slavic Studies – Revue Canadienne-Américaine d'Études Slaves” 34(2000) nr 3, s. 337.

³ Por. L. R y d é n, *The Holy Fool*, w: *The Byzantine Saint*, red. S. Hackel, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1981, s. 106.

⁴ Por. S.A. I v a n o v, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, tłum. S. Franklin, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 1.

się prowokacją i swoistą agresją, wyrażanymi na różne sposoby. Poprzez kpinę ze świata, powierzchownych praktyk religijnych i powszechnie akceptowanych norm społecznych głupi dla Chrystusa usiłovali pozbawić innych pewności siebie, wstrząsnąć nimi, a w rezultacie umożliwić im nowe spojrzenie na rzeczywistość⁵. Szaleniec Boży swoją postawą starał się przypominać, że przesłanie Dobrej Nowiny jest „głupotą” w odniesieniu do mądrości ludzkiej i że zbawienia oraz świętości nie da się pogodzić z zadowoleniem będącym skutkiem uznania i szacunku w społeczeństwie. Święci szaleńcy – saloici – pojawiali się w okresach kryzysu Kościoła spowodowanego sekularyzacją, gdy chrześcijańska tożsamość w znacznym stopniu zdeterminowana była przez konwencjonalne reguły zachowania i świeckie idee, które sprowadzały prawdziwe życie i cnotę człowieka do dobrych manier, spełniania powinności i obowiązków. Odrzucając standardy i kryteria życia społecznego, saloici kierowali się bezpośrednim doświadczeniem Królestwa Bożego. Czynili oni wszystko, aby nie cieszyć się uznaniem u innych – taka postawa wynikała z przekonania, że koncentracja na osiągnięciu własnej doskonałości poprzez cnotliwe i pobożne życie oddziela od Boga, prowadząc do samozadowolenia, a także oddziela od bliźnich, gdyż ich onieśmiela, uniemożliwiając im ujawnianie własnych słabości i potrzeb.

Rezygnując ze wszystkiego, co zapewniałoby im komfort duchowy, psychiczny czy materialny, szaleńcy Chrystusowi wybierali samotne życie w świecie, w którym narażeni byli na ośmieszenie, kpiny i pogardę⁶. Kierując się żarliwym pragnieniem wolności ducha, dobrowolnie wyrzekali się wszelkich wygod i dóbr doczesnych, a także korzyści wynikających z uczestnictwa we wspólnocie kościelnej czy zajmowania pewnej pozycji w hierarchii społecznej. Swoim zachowaniem skłaniali ludzi do tego, aby uważali ich za szalonych, którzy nie uznają zasad życia społecznego i norm obyczajowych⁷. Nie bali się przypominać moznym tego świata o sprawiedliwości społecznej i mieli odwagę obnażać obłudę ludzi uważanych za uczciwych. Często, narażając się na prześladowania, piętnowali niegodziwe czyny władców, zarazem jednak udzielali różnego rodzaju wsparcia biednym i znękanym przez grzech czy trudne doświadczenia duchowe⁸.

⁵ Zob. N. R o s t o w a, *Człowiek obratnoy perspektywy. Opyt filozofskogo osmyslenija fenomena jurodstwa Christa radi*, Izdatielstwo MGIU, Moskwa 2010.

⁶ Por. Y a n n a r a s, dz. cyt., s. 66n.

⁷ Zob. A. P a n c z e n k o, *Staroruskie szaleństwo chrystusowe jako widowisko*, tłum. i red. B. Żyłko, w: *Semiotyka dziejów Rosji*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1993, s. 101-150.

⁸ Por. T. Š p i d l i k, *Wielcy mistycy rosyjscy*, tłum. J. Dembska, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 134n.

BIBLIJNE KORZENIE ŚWIĘTEGO SZALEŃSTWA

Już mowy i zachowania starotestamentalnych proroków nierzadko przekraczały akceptowane przez naród wybrany normy społeczne, wydawały się dziwaczne, paradoksalne i początkowo trudne do interpretacji, choć z czasem Bóg objawiał ich znaczenie. Na przykład prorok Izajasz przez trzy lata chodził nago i boso, by w ten sposób zapowiedzieć nadchodzącą niewolę Egiptu i kraju Kusz (por. Iz 20,3-4). Na polecenie Boga prorok Jeremiasz sporządził więzy oraz jarzmo i nałożył je sobie na szyję (por. Jr 27,2), a prorok Ezechiel leżał przez trzysta dziewięćdziesiąt dni na lewym boku, a przez czterdzieści dni na prawym (por. Ez 4,4-6). Prorokowi Ozeaszowi zaś Bóg nakazał, aby pojął za żonę nierządnicę i został ojcem dzieci zrodzonych z nierządu (por. Oz 1,2).

Nietrudno zauważyć podobieństwo starotestamentalnych proroków do chrześcijańskich świętych szaleńców, jest jednak między nimi pewna istotna różnica. Niestosowne zachowanie proroka było bowiem w istocie znakiem – złowrogą wskazówką, którą należało zinterpretować (por. Jr 43,9). Prorok zawsze mówił w imieniu Boga (por. Pwt 18,20), czasami nawet wbrew swej woli (por. 1 Krl 18,10), tak jakby już nie miał własnej tożsamości. Był on jedynie pośrednikiem i nie był zdolny do odrzucenia Bożego wybraństwa. Prorok został wybrany, szaleńiec Boży natomiast samodzielnie dokonywał wyboru szczególnej formy życia i dobrowolnie ponosił wszystkie jego konsekwencje. Zgodnie z logiką Starego Testamentu osobą prawdziwie szaloną i głupią (hebr. *nabal*) jest ktoś, kto nie uznaje Bożych wymagań (por. Iz 32,6). Głupota jest utożsamiana z niezdolnością do rozpoznania woli Bożej. Ludzie są głupi i bez serca (gr. *moros kai akardios*), gdy mają oczy, a nie widzą, i mają uszy, a nie słyszą (por. Jr 5,21). Korzeniem mądrości jest bowiem bojaźń Pańska (por. Prz 9,10; 1,7).

W Nowym Testamencie można znaleźć wiele przesłanek istotnych dla zrozumienia istoty świętego szaleństwa czy też szaleństwa dla Chrystusa. Jako punkt wyjścia może posłużyć rozróżnienie między mądrością Bożą a mądrością ludzką. To, co jest mądre w oczach świata, jest głupotą (gr. *moria*) w oczach Bożych (por. 1 Kor 3,19). „Podając się za mądrych, stali się głupimi” (Rz 1,22) – mówił św. Paweł o poganach. Pytał: „Czyż nie uczynił Bóg mądrości świata głupstwem?” (1 Kor 1,20). Jedyna prawdziwa mądrość to ta, która płynie z krzyża Chrystusowego, ona jest mocą Bożą (por. 1 Kor 1,17-19). Apostoł narodów nauczał: „Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia Słowa zbawicieli wierzących” (1 Kor 1,21). Logika Boga Jedyne i Trójosobowego jest całkowicie odmienna od logiki świata. Właśnie z tego powodu Bóg wybrał „to, co głupie [gr. *ta mora*] w oczach świata, aby zawstydzić mędrców” (1 Kor 1,27). Jeśli mądrość Boża jest głupstwem dla świata, to nie dziwi fakt, że o Jezusie powiedziano, iż jest szalony czy też odchodzi od zmysłów (gr. *mainetai*,

por. J 10,20). W Dziejach Apostolskich zaś Festus polemizuje z Pawłem: „Ochodzisz od rozumu [...] – wielka nauka doprowadza cię do utraty rozsądku [czyli do szaleństwa – gr. eis manian peritrepei]” (Dz 26,24).

Można zatem postawić tezę, że Chrystus jest prawzorem dla wszystkich przyszłych szaleńców Bożych. Pierwszy z nich, św. Paweł, zachęcał Koryntian: „Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa” (1 Kor 11,1; por. Ef 5,1; Flp 3,17). Apostoł Narodów w Pierwszym liście do Koryntian wprost uznaje się za głupiego dla Chrystusa (gr. hemeis morio dia Christon, por. 1 Kor 4,10). Uważając się za słabego, oznajmia, że zasługuje na wzgardę (por. 1 Kor 4,10). Sam Jezus głosi, że „ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi” (Mt 20,16), i zaleca: „Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich” (Mk 9,35). To wezwanie do unieżenia i radykalnego bycia dla innych Chrystus potwierdził własnym przykładem, gdyż „ogolił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi” (Flp 2,7). Wszyscy szaleńcy Boży pragnęli upodobnić się do Jezusa Chrystusa, który był „wzgardzony i odepchnięty przez ludzi” (Iz 53,3), ponieważ odkrywali w Dobrej Nowinie, że On właśnie był „największym w historii Szaleńcem”, „Boskim Szaleńcem”⁹. Wszak nawet najbliżsi krewni Jezusa przypuszczali, że oszalał, o czym świadczy narracja ewangelisty Marka: „Gdy to posłyszeli Jego bliscy, wybrali się, aby Go powstrzymać. Mówiono bowiem: «Odszedł od zmysłów»” (Mk 3,21). Oczywiście Zbawiciel nie postradał rozumu ani nie udawał, że jest obłąkany; należy jednak pamiętać, że dokonywał wielu prowokacyjnych czynów, które godziły w zdrowy rozsądek i zasady legalistycznej moralności współczesnych mu ludzi. Świadczenia ewangeliczne jednoznacznie świadczą, że Jezus naruszał przepisy dotyczące zachowywania szabatu (por. Mk 2,23) i przestawał z ludźmi, do których społeczeństwo odnosiło się z pogardą (por. Mk 2,15-16; Łk 7,34; 19,7). Bulwersował też swoją życzliwą postawą wobec grzesznych kobiet (por. Łk 7,37; J 4,7-26; J 8,11). W czasie swego ziemskiego życia konsekwentnie wybierał On drogę Krzyża, a taki sposób postępowania mógł być uważany za szaleństwo¹⁰.

SALOITYZM BIZANTYŃSKI

Święci szaleńcy najpierw pojawili się na pustyni egipskiej. Już w *Opowiadaniach dla Lausosa* autorstwa Palladiusza (ok. 363-425) znajduje się opowieść

⁹ C. Collins, *The Vision of the Fool*, A. Kedros, Chipping Norton 1981, s. 4 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – K.L.).

¹⁰ Por. K. Ware, *Szaleniec Chrystusowy*, w: *Królestwo wnętrza*, tłum. W. Misijuk, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 2003, s. 236.

o uznanej za szaloną mniszce¹¹, która w późniejszej tradycji została nazwana Izydora. Żyła ona w żeńskim monasterze cenobitycznym w Tabennesis w Egipcie. Uważna za „szaloną i opętaną przez złego ducha”¹², stała się pośmiewiskiem czterystu przebywających z nią w klasztorze sióstr. Wykonywała różnego rodzaju prace w kuchni, żywiła się resztkami jedzenia ze zmywanych naczyń i nosiła na głowie szmatę, budząc odrazę. Jak stwierdza Palladiusz: „Nigdy nikogo nie obraziła, nie narzekała, nie reagowała na poszturchiwania, zniewagi, przekleństwa i okazywany wstręt”¹³. Konsekwentnie bowiem wypełniała zapisane w Piśmie Świętym polecenie, żeby stać się głupim, by osiąść mądrość (por. 1 Kor 3,18). Izydora żyła w monasterze, ćwicząc się w pokorze, aż do czasu przybycia pustelnika Piterumena, któremu anioł objawił jej doskonałość. Rozpoznawszy ją, starzec upadł jej do stóp i poprosił o błogosławieństwo. Wprawilo to w zdumienie pozostałe mniszki – oznajmiły one starcowi, że kobieta owa jest szalona. Wówczas Piterumen powiedział: „To wy jesteście szalone, ona zaś jest moją i waszą matką”¹⁴. Gdy to usłyszały, uświadomiły sobie własną grzeszność i zaczęły wyznawać winy, ujawniając wszelkie przykrości sprawiane Izydorzem. Palladiusz kończy opowiadanie słowami: „Po kilku dniach ona również odeszła z klasztoru, nie mogąc znieść sławy i szacunku, jakim otoczyły ją siostry, a także nieustannych przeprosin; nikt nie wie, dokąd poszła, gdzie zginęła, ani jak umarła”¹⁵. W postawie Izydory nie objawiły jeszcze wszystkie typowe cechy świętego szaleństwa – zawsze była milcząca, nikomu się nie narzucała, nikogo nie prowokowała. Ze względu na dominujące w jej zachowaniu łagodność i pokorę, można ją zakwalifikować jako typ nienarzucającego się i obyczajnego świętego szaleńca¹⁶. Świętość Izydory objawia się w kontekście okrucieństwa innych mniszek, dla których stała się przysłowiowym kozłem ofiarnym. Jej pokora budziła w nich agresję i wyzwalala prymitywne żądze – w ten sposób Izydora przyczyniła się do ukazania chorób duchowych ukrywanych w monastycznym trybie życia.

W czwartym i piątym wieku szaleńcy duchowi pojawiali się nie tylko w Egipcie, ale również w Syrii i na terenach Azji Mniejszej. Do rozprzestrzeniania się tej specyficznej formy duchowości przyczynili się tak zwani wędrujący mnisi (gr. *gyrowagoi monachoi*), których sposób życia i zachowanie nie mieściły się w ramach przyjętych reguł. W Bizancjum „bycie obcym ze wzglę-

¹¹ Zob. P a l l a d i u s z, *Mniszka uznana za szaloną*, w: tenże, *Opowiadania dla Lausosa (Historia Lausiaca)*, tłum. S. Kalinkowski, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1996, s. 159-162.

¹² Por. P a l l a d i u s z, dz. cyt., s. 159.

¹³ Tamże, s. 159n.

¹⁴ Tamże, s. 161.

¹⁵ Tamże, s. 162.

¹⁶ Por. I v a n o v, dz. cyt., s. 52n.

du na Boga” (gr. kseniteia dia Theon) zostało nawet uznane za specyficzną kategorię ascetyczną, zbliżoną do świętego szaleństwa¹⁷. Około szóstego wieku święci szaleńcy wyszli z zamkniętych monasterów i wkroczyli w przestrzeń życia publicznego. Święte szaleństwo zostało wówczas uznane za sposób naśladowania Chrystusa. Dobrze przedstawił jego istotę św. Jan Klimak, jeden z wielkich autorytetów chrześcijaństwa wschodniego: „Jeśli kresem, miarą i sposobem krańcowej pychy jest, gdy ktoś przez wzgląd na chwałę udaje, że ma cnoty, których nie posiada, to w takim razie dowodem najgłębszej pokory jest, gdy ktoś ze względu na poniżenie udaje, że ma winy, których nie ma. Tak postąpił ten, który wziął do rąk chleb i ser¹⁸; tak ten robotnik czystości zdjął z siebie odzienie i spokojnie (apathos) przewędrował miasto dookoła¹⁹; tacy nie martwią się ludzkim zgorszeniem, bo przez modlitwę otrzymali siłę, by wszystkich przekonać²⁰. Szaleniec dla Chrystusa nie zważał zatem na ludzkie opinie. Chociaż jego zachowanie mogło być odbierane jako skandaliczne, nie obawiał się, że przywiedzie kogoś do grzechu.

W tradycji bizantyńskiej szczególnie poważany jest św. Symeon z Emesy (Symeon Salos)²¹, który przez mieszkańców swojego miasta traktowany był jako rozpustnik, obżartuch, pijak, głupiec i epileptyk. Po latach spędzonych na pustyni, gdzie żył w skrajnej ascezie, zdecydował się powrócić do Emesy, chciał bowiem zbawić nie tylko siebie, ale i innych²². W żywocie św. Symeona Salosa autorstwa Leonejusza z Cypru czytamy: „Jedynym celem bardzo mądrego Symeona było to, aby po pierwsze, zbawić dusze albo przez wizyty, które odbywał w absurdalny czy sprytny sposób, albo przez cuda, które czynił głupio, albo przez pouczenia, których udzielał, grając głupca. A po drugie, by trzymać swą cnotę w ukryciu, tak aby nie stać się godny chwały i czci²³. Wszystko, co Symeon czynił, czynił pod przykrywką głupoty i nieprzyzwoitości. Niekiedy udawał chromego, czasami skakał, czasami ciągnął kogoś za pośladki, czasami

¹⁷ Por. P. R o u s s e a u, *Eccentrics and Coenobites in the Late Roman East*, „Byzantinische Forschungen” 1997, t. 24, s. 38-46.

¹⁸ Nawiązanie do abby Szymona, który zlekceważył przybyłego do niego po błogosławieństwo dostojnika i nie okazując mu żadnego zainteresowania, zaczął jeść chleb i ser. Por. *Abba Szymon*, 2(869), tłum. M. Borkowska, M. Starowieyski, w: *Apoftegmaty Ojców pustyni*, tłum. M. Borkowska, M. Starowieyski, M. Rymuza, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1986, s. 274.

¹⁹ Nawiązanie do ascety-wędrowca Serapiona, który chodził nago po Rzymie. Por. P a l l a d i u s z, *Serapion*, w: tenże, *Opowiadania dla Lausiosa (Historia Lausiaca)*, s. 176.

²⁰ Św. J a n K l i m a k, *Drabina raju*, 27, 40, tłum. W. Polanowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 253.

²¹ Por. E. P o u l a k o u - R e b e l a k o u i n., *Holy Fools: A Religious Phenomenon of Extreme Behaviour*, „Journal of Religion & Health” 53(2014) nr 1, s. 98n.

²² Por. *Das Leben des hl. Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, red. L. Rydén, Uppsala University, Uppsala 1963, s. 142.

²³ Tamże, s. 157.

mi popychał ludzi, aby upadli. Podczas nowiu księżyca wpatrywał się w niebo i upadał na ziemię, trzęsąc się niczym epileptyk i głosząc, że nim jest. Potrafił przewidywać przyszłość, oznajmiając przepowiednie w taki sposób, aby inni byli przekonani, że prorokuje pod wpływem demonów. Na różne sposoby starał się powstrzymywać ludzi przed popełnianiem grzechów. Szczególnie skuteczne przyczyniał się do powrotu błądzących na drogę cnoty, gdy wyjawiał ich tajone grzechy, takie jak kradzież, cudzołóstwo, krzywoprzysięstwo czy oszustwo²⁴.

Obok św. Symeona z Emesy w cesarstwie bizantyńskim od jedenastego wieku czczono również św. Andrzeja z Konstantynopola²⁵. Neophytos Pustelnik z Cypru podkreślał, że „Andrzej, święty głupiec dla Chrystusa, z własnej woli uchodził za obłąkanego” (gr. eksechos), wyśmiewając (gr. paidzon) i będąc wyśmiewany (gr. paidzomenos), gdyż pojmował próżne sidła tego świata²⁶. W wieku dwunastym w cesarstwie bizantyńskim zarówno Kościół, jak i władze starały się spowodować zmniejszenie liczby świętych szaleńców, gdyż owi zeloci powodowali wiele problemów. Byli nieprzewidywalni i nie chcieli się podporządkować normom społecznym ani obowiązującemu prawu. Ich dziwactwa i szyderstwa ośmieszały uznane autorytety, wprowadzając wiele zamieszania w codzienne życie miast imperium. Mimo że nie wykazywali żadnych zainteresowań politycznych, władze odnosiły się do nich z dużą podejrzliwością²⁷. Nawet w końcowym okresie cesarstwa Bizantyńskiego kult świętych szaleńców stanowił jednak ważny element pobożności²⁸. Wtedy też z saloityzmem na różne sposoby łączone były idee duchowości hezychastycznej²⁹. Zaczęto w tym czasie prześladować świętych szaleńców, kierując przeciwko nim takie same oskarżenia, jak przeciw messalianom³⁰. Jeden z przeciwników hezychazmu, Gregorios Akindynos, w liście z roku 1345 pisał o „skandalicznym zachowaniu na Świętej Górze i w Tessalonice pewnych «messalian»”³¹. W liście tym Gregorios twierdzi ponadto, że wielu z tych „błazeńskich mnichów”³² (gr. satyrikoi kai monadzontes) zostało wy-

²⁴ Por. tamże, s. 155, 162.

²⁵ Por. I v a n o v, dz. cyt., s. 201.

²⁶ Neophytos the Recluse, *Laudatio s. Gennadii Archiepiscopi*, „Analecta Bollandiana” 26(1907), s. 221n.

²⁷ Por. I v a n o v, dz. cyt., s. 216-219.

²⁸ Por. J. S i e r a d z a n, *Szaleństwo w religiach świata: szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyizm, islam*, Inter-esse–Wydawnictwo Wanda, Kraków 2005, s. 271-285.

²⁹ Por. D. M. N i c o l, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, s. 43n.

³⁰ Por. I v a n o v, dz. cyt., s. 236.

³¹ *Letters of Gregory Akindynos*, red. A. Constantinides Hero, Research Library and Collection, Dumbarton Oaks, Washington DC, 1983, s. 52.

³² Tamże, s. 59n.

rzuconych z Athosu. Ostatnim świętym szaleńcem bizantyńskim był Maximos Kausokalybites, zmarły w roku 1365. Spędził on wiele lat jako pustelnik na górze Athos i za życia cieszył się wielkim autorytetem, o czym świadczą zachowane żywoty Maximosa, napisane w końcu wieku czternastego i na początku piętnastego³³. W czasach nowożytnych Kościół grecki kanonizował kilku świętych³⁴, których zachowanie podobne było do sposobu życia świętych szaleńców³⁵.

ROSYJSKIE JURODSTWO

Pierwszym świętym szaleńcem na Rusi był mnich Monasteru Peczerskiego w Kijowie Izaak (zm. 1090)³⁶. Ten bogaty kupiec podjął życie monastyczne, aby osiągnąć świętość, lecz po pewnym okresie zmagania duchowych zwiodły go demony. Porzucił wówczas ascezę i stał się jurodiwym. „Nie chcąc sławy ludzkiej – o czym dowiadujemy się z latopisu Monasteru Peczerskiego – począł głupkowane rzeczy czynić, i szkodzić począł to ihumenowi, to braciom, to ludziom świeckim, tak że niektórzy razy mu zadawali. I począł po świecie chodzić, także głupka udając”³⁷.

Ponieważ do końca nie wiadomo, w jakim stopniu szaleństwo Izaaka było autentyczne, a w jakim symulowane³⁸, ostatecznie za pierwszego autentycznego jurodiwego na Rusi uznany został św. Prokop z Ustiuga (zm. 1303)³⁹. Według żywotu ułożonego w szesnastym wieku był on bogatym niemieckim kupcem⁴⁰. W Nowogrodzie zachwyił się prawosławiem i przyjął prawdziwą wiarę, a następnie rozdał swój majątek, przyjął jurodstwo ze względu na Chry-

³³ Por. F. H a l k i n, *Deux vies de s. Maxime le Kausokalybe, ermite ou mont Athos (XIVe s.)*, „Analecta Bollandiana” 54(1936), s. 90.

³⁴ I v a n o v, dz. cyt., s. 241.

³⁵ Por. O. E. P e t r u n i n a, hasło „Aleksandr Derwisz”, w: *Prawosławna Encyklopedia*, t. 1, pod obszczej redakcjej Patriarcha Moskowskiego i wsieja Rusi Aleksija II, Izdatielstwo Prawosławna Encyklopedia, Moskwa 2000, s. 524; taż, hasło „Angelis”, w: *Prawosławna Encyklopedia*, t. 2, pod obszczej redakcjej Patriarcha Moskowskiego i wsieja Rusi Aleksija II Izdatielstwo Prawosławna Encyklopedia, Moskwa 2001, s. 297.

³⁶ Por. N. C h a l l i s, H. W. D e w e y, *Divine Folly in Old Kievan Literature: The Tale of Isaac the Cave-Dweller*, „Slavic and Eastern European Journal” 22(1978) nr 3, s. 257-260.

³⁷ *Powieść minionych lat*, w: *Kroniki staroruskie*, tłum. E. Goranin i in., PIW, Warszawa 1987, s. 128 (rozdz. 65, „O świątobliwych mnichach piecerskich”).

³⁸ Por. W a r e, dz. cyt., s. 218.

³⁹ Zob. A. N. W ł a s o w, *Jurodiwyje Prokopij i Joann Ustjużskije: problema preodelenija individualnogo naczała*, w: *Jurodiwyje w rusckoj kulturie: Sbornik naucznych statej*, red. E. Juchimenko, Izdatielstwo MGIU, Moskwa 2013, s. 125-139.

⁴⁰ Por. t e n ż e, *Literaturnaja istorija prawiednogo Prokopija, Ustjużskogo czudotworca*, w: *Żitije swiatogo prawiednogo Prokopija Ustjużskogo*, Izdatielstwo MGIU, Moskwa 2003, s. 112.

stusa i „życie w szaleństwo przemienił”⁴¹. Jego nowy styl życia spowodował „kpiny, drwiny, bicie i popychanie”⁴². Mimo doznawanych krzywd modlił się za prześladowców. Nocami modlił się wstawienniczo, prosząc Boga o rzeczy „dobre dla grodu i dla ludu”⁴³. Jego asceza była bardzo surowa. Nigdy nie brał niczego od ludzi bogatych, żywiąc się tym, co otrzymywał od biednych i pobożnych. Uważany za „głupka”, nie cieszył się autorytetem; nie słuchano go, gdy wzywał do pokuty i nawrócenia. Niekiedy objawiał, że jego udziałem jest dar proroctwa⁴⁴.

Stopniowo święte szaleństwo zyskiwało na Rusi coraz większą popularność. Złoty wiek rosyjskich jurodiwych przypada na szesnaste stulecie. Z tego okresu najbardziej znanymi spośród głupich dla Chrystusa są Wasyl Błogosławiony (1469-1552)⁴⁵ z Moskwy oraz św. Nikołka (Mikołaj) Salos z Pskowa (zm. 1576). W latopisach odnotowane zostały spotkania tych jurodiwych z Iwanem Groźnym. Interesującym motywem przekazów jest przybycie Iwana Groźnego do Nikołki po błogosławieństwo. Jurodiwyj uraczył władcę wieloma plugawymi słowami oraz nakazał, aby car zaprzestał rozlewu krwi i nie śmiał płądrować cerkwi. Początkowo Iwan IV nie przejął się słowami Nikołki i rozkazał, aby zdjąć dzwon z cerkwi pod wezwaniem Świętej Trójcy. Gdy tego samego dnia padł jego najlepszy koń (co przepowiedział mu jurodiwy), przestraszył się i szybko uciekł z miasta⁴⁶. Z opowieści tej wynika, że car był w pewien sposób zależny od jurodiwego, co potwierdza również fakt, iż w czasie Wielkiego Postu 1570 roku Nikołka zakazał Iwanowi Groźnemu jedzenia mięsa⁴⁷. Zabraniając spożywania mięsa zwierzęcego, jurodiwy w metaforyczny sposób napominał krwiożerczego władcę, by nie pił ludzkiej krwi i nie żywił się ludzkim mięsem.

W dwunastym wieku Kościół prawosławny w Rosji rozpoczął proces stopniowego wypierania jurodstwa. W roku 1636 patriarcha Józef napisał, że jurodiwi udają szalonych, choć nimi nie są, a ponadto zachowują się dziwacznie w cerkwiach, przeszkadzając w nabożeństwach⁴⁸. Dziesięć lat później zabro-

⁴¹ F i e d o t o w, *Święci Rusi*, tłum. H. Paprocki, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce –Wydawnictwo Homini, Białystok–Bydgoszcz 2002, s. 192.

⁴² Tamże, s. 193.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Zob. A. Ł. B a t a ł o w, *Pridel Wasilija Błażennogo w soborze Pokrowa na rwu i osobiennosti poczitanija swiatogo w konce VI w.*, w: *Jurodiwyje w russkoj kulturie*, s. 3-17; T. R. R u d i, *Ob odnom sjużetie iz «apokrifczeskogo» Żitija Wasilija Błażennogo*, w: *Jurodiwyje w russkoj kulturie*, s. 18-33; A. S. P r i e o b r a ż e n s k i j, *Ikonoğrafija Wasilija Błażennogo: niekotoryje aspekty izuczenija*, w: *Jurodiwyje w russkoj kulturie*, s. 48-79.

⁴⁶ Por. *Pskowskije letopisi*, podgotowił k pieczati A. N. Nasonow, Moskwa 1941, t. 1, s. 115n.

⁴⁷ Por. I v a n o v, dz. cyt., s. 298.

⁴⁸ Por. *Akty sobrannyje w bibliotekach i archiwach Rosijskoj imperii*, Sankt Petersburg 1836, t. 3, s. 402.

niono jurodiwym wstępu do cerkwi ze względu na ich nieobyčajne zachowanie⁴⁹, a w roku 1666 Święty Sobór Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego wydał specjalny kanon, w którym oficjalnie potępiono „pseudo-jurodstwo”⁵⁰. Piotr Wielki zdecydowanie nienawidził jurodiwych⁵¹. Teofan Prokopowicz, za którego pośrednictwem car ten przeprowadzał reformy cerkiewne, był szczególnie źle nastawiony do świętych szaleńców, co w roku 1731 doprowadziło do objęcia jurodiwych zakazem wchodzenia do cerkwi⁵². W 1737 roku Święty Synod nakazał, aby tych, którzy „udają święte szaleństwo oraz tych, którzy chodzą boso i z rozczochranymi włosami”⁵³, pochwyć i przekazać świeckiemu sądowi. Od osiemnastego wieku zaczęły się pojawiać kliniki dla osób psychicznie chorych, co stopniowo doprowadziło do złagodzenia sposobu traktowania jurodiwych. W drugiej połowie osiemnastego stulecia jurodiwi zniknęli z kronik policyjnych⁵⁴. Wprawdzie od czasu do czasu pojawiali się na terenach carskiego imperium, traktowani byli jednak jako osoby chore psychicznie. Kiedy do władzy doszli bolszewicy, państwo podjęło działania, aby wykorzeńić jurodstwo, uznane za niebezpieczny przejaw fanatyzmu religijnego. W okresie poprzedzającym drugą wojnę światową jurodiwych torturowano, zdarzało się nawet, że ponosili oni śmierć męczeńską⁵⁵.

W roku 1988 lokalny Sobór Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego kanonizował wielu świętych, zaliczając do tego grona również św. Ksenię Petersburską, która była jurodiwą. Oznacza to, że władze cerkiewne zdecydowały się na instytucjonalną legitymizację świętego szaleństwa. W końcu drugiego tysiąclecia Patriarchat Moskiewski kanonizował jeszcze dwóch jurodiwych: Wasylego Kadomskiego (w roku 1997) z Riazania oraz Andrieja Ogorodnikowa z Symbirska (w roku 1998).

POWODY OBIERANIA DROGI ŚWIĘTEGO SZALEŃSTWA

Na podstawie zachowanych świadectw hagiograficznych wskazać można różnorodne powody, dla których poszczególne osoby wchodziły na drogę świętego szaleństwa. Wprawdzie motywy, jakimi kierował się każdy z głupich

⁴⁹ Por. I. K o w a l e w s k i j, *Jurodstwo o Christie i Christa radi jurodiwyje wostocznoj i ruskaj cerkwi*, Knižnyj Klub Knigowek, Moskwa 1992, s. 217.

⁵⁰ Por. *Diejanija Moskowskich Soborow 1666 i 1667 g.*, Moskwa 1839, s. 28.

⁵¹ Por. *Połnoje sobranije postanowlenij i rasporiazenij po wiadomstwu prawosławnogo ispowiedanija Rosijskoj imperii*, Sankt Petersburg 1879, t. 1, s. 30.

⁵² Por. I v a n o v, dz. cyt., s. 346.

⁵³ Tamże, s. 347.

⁵⁴ Por. A. S. Ł a w r o w, *Jurodstwo i „reguliarnoje gosudarstwo” (koniec XVII-pierwaja połowina XVIII w.)*, „Trudy Otdiela Drievnierusskoj Litieratury” 52(2001), s. 347.

⁵⁵ Por. I v a n o v, dz. cyt., s. 355.

dla Chrystusa, ostatecznie pozostają tajemnicą, ich źródła kryją się bowiem w osobistym doświadczeniu Boga, to jednak w przekazach najczęściej powtarzają się: pokora, oderwanie się od świata oraz bezinteresowne pragnienie bezinteresownego dobra dla innych.

Pokora wydaje się zasadniczym powodem udawania szaleństwa, ponieważ to z niej wynika gotowość do bycia pogardzanym, upokarzonym i źle traktowanym. Św. Jan Klimak opisuje losy młodzieńca imieniem Antioch, który przybył do pewnego monasteru w Poncie, gdyż – jak mniemał – był zbyt dobrze traktowany przez starca będącego jego nauczycielem w innym monasterze w Azji. Podczas pierwszej nocy spędzonej w nowej wspólnoty we śnie zobaczył siebie rozliczanego przez rachmistrzów, którzy powiedzieli mu, że jest zadłużony na sto funtów złota. Po przebudzeniu powiedział do siebie: „Pokorny Antiochu [...] rzeczywiście dużo pozostaje ci długu do spłacenia”⁵⁶. Przez kolejne trzy lata zmagął się duchowo w monasterze w Poncie, pozostając „w niezachwianym posłuszeństwie, lekceważony i gnębiony przez wszystkich jako obcy (bo nie było tam drugiego cudzoziemskiego mnicha)”⁵⁷. I po upływie tych lat miał kolejny sen, w którym zobaczył kogoś, kto wręczył mu dowód spłaty dziesięciu funtów z jego zadłużenia. Kiedy przeanalizował nocne widzenie, rzekł do siebie: „Pokorny Antiochu, potrzebne ci jest większe zmęczenie i poniżenie”⁵⁸. Wówczas zdecydował się na większy radykalizm w życiu duchowym i zaczął udawać szalonego, nie zaniebując jednak niczego z monasterskiego postępowania⁵⁹.

W żywotach świętych szaleńców znalazło się wiele opisów różnego rodzaju cierpień, jakie były ich udziałem. Na przykład św. Andrzej Salos często był maltretowany: bito go i deptano, uderzano po głowie pałką, wrywano mu włosy, opluwano, wleczone po ulicach za sznur krepujący jego nogi, policzkowano, brudzone jego twarz węglem i inkaustem⁶⁰. Takie i inne cierpienia, które były udziałem świętych szaleńców, nie powstrzymywały ich od udawania ludzi z marginesu społecznego. Chcieli być uważani za najgorszych grzeszników: pijaków, prostytutki czy opętanych przez demony. Urzeczywistniając pragnienie, aby stać się pogardzanymi, poniżanymi i źle traktowanymi, dążyli do osiągnięcia wysokiego stopnia pokory⁶¹. „Celem «szaleńca» – pisze archimandryta Sofroniusz – było stać się pośmiewiskiem dla wszystkich. Wielu nie

⁵⁶ Św. Jan Klimak, *Drabina rajy*, 4, 112, s.145

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 144n.

⁶⁰ Por. Nicephoros, *S. Andreae Sali vita*, 16, w: *Patrologia Graeca*, t. 111, kol. 648 c-649 a.

⁶¹ Por. J.C. Larchet, *Mental Disorders and Spiritual Healing: Teaching from the Early Christian East*, tłum. R.P. Coomaswamy, G.J. Champoux, Sophia Perennis, Hillsdale, New York, 2005, s. 140n.

jest w stanie zrozumieć tej drogi duchowej i w związku z tym traktują ją jako perwersję. Jednakże w swej istocie jest to najpewniejsza droga wyzbywania się próżności i zdobywania w ten sposób prawdziwego zwycięstwa nad światem⁶². Pokora szaleńców Bożych ma szczególną wartość, ponieważ bywa ustawicznie wystawiana na próbę w ich kontaktach z bliźnimi. Ze względu na swój relacyjny charakter prowadzi do urzeczywistnienia klasycznej zasady życia monastycznego wzywającej do tego, aby uważać się za najmniejszego i najbardziej grzesznego ze wszystkich ludzi. Pogarda dla siebie i towarzyszące jej całkowite ogołocenie wiążą się z ukrywaniem zmagają ascetycznych oraz obdarowania przez Boga cnotami czy zdolnością czynienia cudów. Z tego też powodu szaleńcy Boży prowokowali sobie współczesnych nieakceptowalnymi społecznie, a nawet skandalicznymi czynami, a przy tym nie zaniedbywali żarliwej modlitwy do Boga w ciszy i samotności.

Oderwanie się od świata stanowi istotny warunek bycia szaleńcem Chrystusowym. Traktując świat jako rzeczywistość upadłą, pogrążoną w zło, szaleńcy Boży decydowali się na życie w samotności i ubóstwie, z dala od miejsca swych narodzin. Tego rodzaju styl życia propagowany był już w etiopskiej tradycji monastycznej. Abba Amoj z Tameria głosił: „Ubóstwo, umartwienie, pielgrzymowanie i życie samotne – oto, co wywyższa mnicha”⁶³. Udawanie szaleństwa niekiedy traktowano jako odpowiednik życia w monasterach cenobitycznych. Niektórzy starcy zachęcali swych uczniów, aby albo całkowicie zerwali więzi ze światem i rozpoczęli życie ascetyczne w monasterze, albo też odgrywali rolę szaleńców, drwiąc ze świata i ludzi. Paradoksalne jest to, że szaleńcy Boży żyli w samotności, chociaż większość czasu spędzali pośród ludzi. Mimo ciągłego pozostawania w relacjach z innymi ludźmi, często bardzo trudnych, gdyż skutkujących doświadczeniem różnych form lekceważenia, kpiny czy prześladowań – osiągnęli stan rzeczywistej izolacji nawet pośrodku tłumu.

Warto zauważyć, że wszyscy Chrystusowi szaleńcy żyli w skrajnym ubóstwie. Zazwyczaj ubierali się w łachmany⁶⁴, niektórzy, jak św. Sabas Młodszy – niemal całkowicie rezygnowali z odzienia⁶⁵. André-Jean Festugière przypuszcza, że Sabas chciał umartwiać swe ciało, wystawiając je na zimno i gorąco, a zarazem stać się pośmiewiskiem dla ludzi⁶⁶. Święci szaleńcy poprzez

⁶² Archim. S o p h r o n y S a k h a r o v, *Des fondements de l'ascèse orthodoxe*, „Messenger de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale” 1954, nr 17, s. 35.

⁶³ *Apoflegmaty egipskie. Kolekcja monastyczna*, ks. XIII, 75, w: *Apoflegmaty Ojców Pustyni*, t. 3., tłum. S. Kur, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2011, s. 94.

⁶⁴ Por. *Żywot św. Andrzeja Salowa*, 18, kol. 649 c.

⁶⁵ Por. *Żitije Sawy Mładszego*, w: *Analiakta Ierosolutitikes Stakhuologias*, t. V, Sankt Petersburg 1898, s. 216, 219-221.

⁶⁶ Por. A.J. F e s t u g i è r e, *Etude sur la vie de S. Sabbas le Jeune qui simulait la folie*, w: Léontios Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, red. A.J. Festugière, L. Rydén, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1974, s. 240.

swoją nagość chcieli zapewne objawiać innym, że są odarci ze wszystkiego, co ziemskie i doczesne, oraz że nie są w żaden sposób przywiązani do tego, co ogranicza człowieka. Często też odmawiali przyjęcia jałmużny, a jeśli nawet ją przyjmowali, to zazwyczaj szybko oddawali innym. Noce spędzali pod gołym niebem albo w jakichś szopach czy innych miejscach, gdzie doznawali dotkliwego chłodu⁶⁷.

Mając świadomość, że jako chrześcijanie są na ziemi jedynie przechodniymi, porzucali swoje strony ojczyste i urzeczywistniali ideał bycia obcym (gr. kseniteia) czy wygnańcem. Istotę tego ideału dobrze opisał św. Jan Klimak: „Wygnanie jest bezpowrotnym pozostawieniem wszystkiego, co w ojczyźnie przeciwstawia się nam w dążeniu do pobożności. Wygnanie jest skrytym usposobieniem, nieznaną mądrością, niepubliczną wiedzą, ukrytym życiem, niewidzialnym celem, tajemniczym zamysłem, chęcią umniejszenia się, pragnieniem udręki, podstawą tęsknoty do Boga, obfitością miłości, zaprzeczeniem próżności, głębią milczenia”⁶⁸. Z żywotu św. Sabasa Młodszego dowiadujemy się, że nigdy nie pozostawał w danym miejscu dłużej, lecz uciekał na pustynię, w góry i do jaskiń, gdzie żarliwie się modlił. Raz po raz pojawiał się to w jednym mieście, to znowu w innym. Przechadzał się pośród tłumów, a zarazem duchowo oddzielony był od ludzi⁶⁹. Powodem odsunięcia się od rodziny i przyjaciół czy opuszczenia ziemi ojczystej nie była nienawiść, lecz dążenie do wyzwolenia się z próżności i pragnienie ćwiczenia się w pokorze. Szaleńcy Boży zapatrzeni w Chrystusa – który sam nieraz opuszczał swoich ziemskich rodziców według ciała, tłumacząc, że Jego matką i braćmi są wszyscy pełniący wolę Ojca, „który jest w niebie” (Mt 12,50) – wybierali życie radykalnego opowiedzenia się za Bogiem. Mieli świadomość, że „nikt nie może dwom panom służyć” (Mt 6,24). W głębi swego serca słyszeli ten sam głos Boży, który niegdyś usłyszał Abraham: „Wyjdz z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca” (Rdz 12,1). Św. Jan Klimak przekonywał: „Przywiązanie do kogoś z bliskich czy też obcych jest bardzo niebezpieczne, może ono pomału przyciągnąć nas do świata i całkiem zgasić ogień naszej skruchy. Jak niemożliwe jest, aby jedno oko kierować na niebo, a drugie na ziemię, tak niemożliwe jest, by nie naraził duszy na niebezpieczeństwo ten, kto myślami i ciałem całkiem nie odszedł od wszystkich swoich krewnych i niekrewnych”⁷⁰.

Innym istotnym powodem, który skłaniał niektórych ascetów do stania się szaleńcami Chrystusowymi, było przekonanie, że w ten sposób mogą urzeczy-

⁶⁷ Por. L a r c h e t, dz. cyt., s. 150.

⁶⁸ Św. J a n K l i m a k, *Drabina raju*, 3, 1, s. 112.

⁶⁹ Por. *Żywot Sawy Młodszego*, s. 217.

⁷⁰ Św. J a n K l i m a k, *Drabina raju*, 3, 22, s. 115.

wistniać ideał dobroczynności, szczególnie wobec najbiedniejszych. Św. Symeon Salos, pamiętając o zaleceniu Zbawiciela, aby miłować swego bliźniego jak samego siebie (por. Łk 10,27), starał się Go naśladować, a więc ogołocić się ze wszystkiego i stać się sługą wszystkich potrzebujących (por. Flp 2,7-8), by przyczynić się do ich zbawienia⁷¹. W tej dobrowolnej posłudze na rzecz innych św. Symeon, podobnie jak inni szaleńcy Chrystusowi, był bardzo żywiołowy, nadpobudliwy i gadatliwy. Szczególne współczucie żywił dla pogardzanych ludzi najbiedniejszych, dla zdeprawowanych, opętanych i chorych⁷². Dzielił się wszystkim, co otrzymywał. Troszczył się również o prostytutki, które usiłował doprowadzić do życia w czystości moralnej. Z żywota tego świętego wiadomo, że dzięki niemu niektóre mające złą opinię kobiety czy prostytutki wchodziły w prawowite związki małżeńskie albo zostawały mniszkami. Osiągał to poprzez żarty lub też ofiarując owym kobietom pieniądze⁷³. Z opętanych wypędzał demony, uzdrawiał chorych, nawracał niewierzących i heretyków⁷⁴. Pod przykrywką szaleństwa przekraczał ustalone normy społeczne, aby kpiąc i ironizując, nieść pomoc nędzarzom⁷⁵. Dzielił się dobrami, które niekiedy w sposób niemoralny zabierał z targu, co powodowało wiele zamieszania i budziło kontrowersje w ocenie tego rodzaju dobroczynności. Niemniej jednak trzeba podkreślić, że szaleńcy Chrystusowi nigdy nie brali niczego dla siebie, lecz po to, aby obdarować innych. O ich czystości, pokorze i zażyłości z Bogiem świadczą dary duchowe, które często były ich udziałem, takie jak zdolność do rozróżniania duchowego (gr. diakrisis) i duchowego wglądu (gr. diorasis) czy dar prococtwa (gr. proorasis)⁷⁶.

NAJWAŻNIEJSZE ZAŁOŻENIA ŚWIĘTEGO SZALEŃSTWA

Święte szaleństwo to szczególna droga. Aby na nią wejść, trzeba rozpoznać głos Boży w swoim sercu oraz znaleźć potwierdzenie, że Bóg oczekuje takiego rodzaju życia. Odkrywanie powołania poszczególnych świętych szaleńców dokonywało na różne sposoby. Na przykład Teofilowi i Marii drogę świętego szaleństwa wskazał starzec Prokopius, który wprost powiedział im, że taka jest względem nich wola Boża⁷⁷, a św. Andrzejowi Salosowi na ten rodzaj życia

⁷¹ Por. *Das Leben des hl. Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, s. 133n.

⁷² Por. L a r c h e t, dz. cyt., s. 151n.

⁷³ Por. *Das Leben des hl. Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, s. 150.

⁷⁴ Por. tamże.

⁷⁵ Por. tamże, s. 157n.

⁷⁶ Por. L a r c h e t, dz. cyt., s. 154.

⁷⁷ Por. *Life of Theophilus and Maria*, tłum. i oprac. E.W. Brooks, w: John of Amida, *Lives of the Eastern Saints, Patrologia Orientalis*, t. 19, Paris 1926, s. 172-176.

pobłogosławił jego duchowy ojciec Nicefor. W żywotach saloi przedstawiani są jako wielcy asceci. Spożywali bardzo mało pokarmu i niewiele czasu poświęcali na sen. Św. Symeon Salos jadał raz w tygodniu, a powstrzymywał się od zjedzenia czegokolwiek przez cały Wielki Post⁷⁸. Noce w przeważającej części przeznaczal na modlitwę połączoną ze łzami⁷⁹. Teofil i Maria podczas długotrwałej nocnej modlitwy czynili bardzo wiele pokłonów⁸⁰. Św. Andrzej Salos zaś praktykował nieustanną modlitwę w ciągu dnia, a w nocy modlił się przed kościołami⁸¹.

Ważną podstawą duchową świętego szaleństwa było opanowanie pożądliwości seksualnej. W żywocie św. Symeona Salosa opisane zostały odczucia, jakich doznał, gdy wszedł do łaźni parowej przeznaczonej dla kobiet: „Tak, jak kawałek drewna znajduje się pośród innych kawałków drewna, tak ja byłem tam. Nie odczuwałem ani swego ciała, ani że jestem pośród innych ciał, gdyż cały mój umysł był pogrążony w modlitwie do Boga i ani na moment nie odebrałem się od Niego”⁸². Św. Andrzej Salos zaś został kiedyś przemocą wciągnięty do domu publicznego – zauważono jednak, że w niczym nie zmienił się wyraz jego twarzy, gdy prostytutki namawiały go słowami i gestami do aktu seksualnego⁸³. Tego rodzaju niewrażliwość na podniety zmysłowe świadczy o tym, że święci szaleńcy prezentowali wysoki stopień duchowej dojrzałości. Osiągnięcie stanu beznamiętności (gr. *apatheia*) stanowiło ukoronowanie życia ascetycznego i oznaczało wyzwolenie ze wszystkich pożądliwości.

*

Szaleńcy Chrystusowi podążali do zbawienia bardzo szczególną drogą, urzeczywistniając zasadnicze ideały życia monastycznego, a mianowicie pokorę, oderwanie się od świata oraz dobroczynną miłość. Udając szaleństwo, skazywali się na niezrozumienie, odrzucenie i pogardę. Mając na celu niesienie pomocy tym wszystkim, którzy najbardziej jej potrzebowali, godzili się na utratę własnej godności i wiedli życie na wzór Zbawiciela, który „ogłocił samego siebie” (Flp 2,7). Chociaż swoim postępowaniem – szaleńczym i ocenianym jako niemoralne – wywoływali drwiny i lekceważenie, to nie koncentrowali się na nich, lecz służyli swoim bliźnim, objawiając im głęboką prawdę o tym, co najistotniejsze w życiu chrześcijańskim. Odrzucali wartość rozumu i racjo-

⁷⁸ Por. *Das Leben des hl. Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, s. 153, 160.

⁷⁹ Por. tamże, s. 168.

⁸⁰ Por. *Life of Theophilus and Maria*, s. 169.

⁸¹ Por. *Żywot św. Andrzeja Salosa*, kol. 652c, 712ac.

⁸² *Das Leben des hl. Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, s. 154.

⁸³ Por. *Żywot św. Andrzeja Salosa*, kol. 652c-653c.

nalności, by osiągnąć czystość umysłu oraz przejrzystość duchowych oczu, dzięki czemu mogli pomagać cierpiącym bliźnim w wyzwaniu się z kajdan grzechów i więzów pożądliwości. Ten rodzaj posługi, zazwyczaj połączony z darem przenikliwości duchowej i prorocstwa, wymagał nie tylko zaprzeczenia własnej wartości, ale nawet całkowitego porzucenia własnego „ja”, a także przeciwstawienia się prawom i autorytetom zewnętrznym. Współczesny wybitny filozof i teolog grecki Christos Yannaras stoi na stanowisku, że przykład szaleńców Chrystusowych nie jest ani ekstremalny, ani niewytłumaczalny, lecz stanowi wcielenie „podstawowego przesłania Ewangelii, [...] że jest możliwe przestrzeganie całego Prawa bez starania się o uwolnienie od swego biologicznego i psychologicznego ego i wyzwolenie od zepsucia i śmierci”⁸⁴. „Jeśli bowiem pokornie akceptuje się swe własne grzechy i upadki, bez odróżniania ich od grzechów i upadków całej ludzkości, a zarazem zawiera się miłości Chrystusowej, to dokonuje się przemiana tej akceptacji w osobową bliskość i komunie, w wyniku czego udziałem człowieka staje się życie niezniszczalne i nieśmiertelność”⁸⁵.

⁸⁴ Y a n n a r a s, dz. cyt., s. 75.

⁸⁵ Tamże.

MIĘDZY PSYCHOLOGIĄ, FILOZOFIĄ I MISTYKĄ

Konrad BANICKI

MIĘDZY MEDYCYNĄ A HUMANISTYKĄ Filozoficzne zmagania z pojęciem zaburzenia psychicznego

Diagnostując chorobę somatyczną, opieramy się zazwyczaj na odstępstwie od pewnej anatomicznej czy też fizjologicznej normy. Przy stwierdzeniu choroby psychicznej także odwołujemy się do pewnych standardów normatywnych, lecz w tym wypadku nie mają one charakteru biologicznego, ale etyczny, polityczny lub społeczny. Z tego względu mówienie o ludzkich problemach życiowych w kategoriach choroby jest jedynie pewną metaforą. Dosłowne jej rozumienie byłoby analogiczne do potraktowania budzącego nasze wątpliwości programu telewizyjnego jako awarii telewizora i wezwania elektryka.

Wśród wielorakich konsekwencji przypadającego na ostatnie dziesięciolecie dynamicznego rozwoju medycyny można zaobserwować wzmożone zainteresowanie filozoficznymi aspektami wiedzy i praktyki medycznej. Samo to zainteresowanie ma oczywiście bardzo długą historię – przywołać tu można już starożytne spory między lekarskimi szkołami racjonalistów, empiryków i metodyków czy też choćby postaci Arystotelesa i Galena – jednak dopiero względnie niedawno powstała autonomiczna, demonstrująca znaną nam dziś postać filozofia medycyny, a przede wszystkim bioetyka.

W obrębie dyscyplin medycznych miejsce szczególne wydaje się zajmować psychiatria. Autorzy pewnego wprowadzenia do filozofii medycyny stwierdzają na przykład, że aczkolwiek wielu „krytyków medycyny współczesnej wątpi, aby mogła ona uporać się z problemami zdrowia współczesnego społeczeństwa”¹, to jednak tylko psychiatria „zasłużyła sobie na wątpliwy honor wywołania autentycznej fali protestów”². Omówienie owych „protestów” znajdzie czytelnik w dalszej części niniejszego artykułu, ale już na wstępie trzeba powiedzieć, że psychiatria rzeczywiście „zasłużyła sobie” na traktowanie jej jako odrębnej subdyscypliny. Filozofia psychiatrii, o której tu mówimy, rozwija się w ostatnich latach bardzo prężnie, a dynamika ta jest w znacznej części rezultatem aktywności grupy badaczy skupionych obecnie wokół działającej od roku 2002 międzynarodowej organizacji filozofów i psychiatrów International Network for Philosophy & Psychiatry³. Badacze ci organizują już

¹ H.R. Wulff, S.A. Pedersen, R. Rosenberg, *Filozofia medycyny. Wprowadzenie*, tłum. Z. Szawarski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 138.

² Tamże.

³ Zob. International Network for Philosophy & Psychiatry, www.inpponline.com.

od roku 1996 cykliczne konferencje międzynarodowe (siedemnaście z nich odbędzie się w roku 2015 w Chile), redagują czasopismo „Philosophy, Psychiatry & Psychology”, a także koordynują publikację książek z serii „International Perspectives in Philosophy & Psychiatry” (od roku 2003 ukazało się w niej już ponad pięćdziesiąt pozycji). Wszystkie te przedsięwzięcia stanowią pewne odzwierciedlenie namysłu prowadzonego obecnie nad psychiatrią, a także debat toczonych w jej obszarze.

MIĘDZY NORMALNOŚCIĄ A ZABURZENIEM PROBLEM DEMARKACJI

Rozmaitość kwestii dyskutowanych w obrębie filozofii psychiatrii jest bardzo duża⁴ i z oczywistych powodów nie można wszystkich ich tutaj ująć. Uwagę skupimy natomiast na pytaniu kluczowym: Czym jest choroba psychiczna (ang. mental illness) czy też zaburzenie psychiczne (ang. mental disorder)? Pytanie to, jak zauważa Elselijn Kingma, może przyjąć przynajmniej trojakość postać. Stawiając je, możemy chcieć się dowiedzieć, (1) czym różni się zaburzenie psychiczne od choroby czysto somatycznej, (2) jakiego rodzaju różnice występują między poszczególnymi chorobami psychicznymi lub (3) czym zaburzenie psychiczne różni się od psychicznej normalności czy też zdrowia⁵. W poniższych dociekaniach to właśnie ta ostatnia kwestia stanie się centralna.

Co ciekawe, znalezienie zadowalającej odpowiedzi na pytanie rozstrzygające ów problem demarkacji (ang. demarcation problem) jest kwestią tyleż palącą – ze względów nie tylko teoretycznych, ale także czysto praktycznych (dotyczących decyzji o podjęciu leczenia, orzeczenia niepoczytalności czy kwestii takich, jak przyznanie ubezpieczenia lub odszkodowania) – co bynajmniej nieoczywistą. De facto – jak przypominają Bernard Gert i Charles M. Culver – panuje dużo większa zgoda, co do tego, jakie są „paradygmatyczne” przykłady chorób psychicznych (najczęściej przywołuje się tutaj schizofrenię lub chorobę afektywną dwubiegunową), niż co do tego, jaka powinna być ogólna definicja zaburzenia psychicznego⁶.

Problemu granicy między zdrowiem a chorobą nie można oczywiście łączyć do medycyny psychiatrycznej. To właśnie w obrębie tej dyscypliny

⁴ Zob. np. *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, red. K.W.M. Fulford i in., Oxford University Press, Oxford 2013; *The Philosophy of Psychiatry: A Companion*, red. J. Radden, Oxford University Press, Oxford 2007.

⁵ Zob. E. Kingma, *Naturalistic Accounts of Mental Disorder*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, s. 363-384.

⁶ Zob. B. Gert, Ch.M. Culver, *Defining Mental Disorder*, w: *The Philosophy of Psychiatry: A Companion*, s. 415-425.

jednak staje się on szczególnie palący. Kingma zauważa, że wyjaśnić to można przez wskazanie na dwa fakty. Choroby psychiczne wydają się znacznie „bardziej kontrowersyjne i ulotne”⁷ niż problemy o charakterze somatycznym. Większość nas nie tylko dużo lepiej wie, czym są złamane nogi, niż co składa się na zaburzenia osobowości (wiemy to do pewnego stopnia niezależnie od specjalistycznego wykształcenia), ale też z mniejszą dozą wątpliwości skłonna jest uznać te ostatnie za problem o charakterze ściśle medycznym.

Nasze wątpliwości wobec pojęcia zaburzonej osobowości dotyczą drugiego problemu, na który wskazuje Kingma, twierdząc, że psychiatria daje się „dużo łatwiej «zanieczyścić» niż medycyna somatyczna przez wartości i racje o charakterze społecznym”⁸. W przypadku złamania nogi stan somatyczny będący jego konsekwencją można właściwie bez istotnych kontrowersji uznać za powszechnie niepożądany. Sytuacje, w których ktoś mógłby chcieć mieć złamaną nogę, aczkolwiek możliwe, zdają się bardzo szczególne. W przypadku zjawisk o charakterze psychicznym natomiast o taką uniwersalność oceny może być dużo trudniej. Pewne aspekty relatywnie mało nasilonego stanu maniakalnego mogą, przykładowo, być pożądane przez artystę, ponieważ w jego przypadku wiązałyby się ze wzmoczeniem zdolności twórczych⁹. Wiąże się to z faktem, że psychiatria zajmuje się takimi „obszarami ludzkiego doświadczenia i zachowania [...] w stosunku do których ludzkie wartości różnią się” nie tylko „znacznie”, ale także „w uzasadniony sposób”¹⁰.

Wysiłki, aby odróżnić zaburzenie psychiczne od tego, co mieści się w obrębie normy, na ogół znajdują odzwierciedlenie w próbach sformułowania ścisłej definicji zaburzenia psychicznego czy też skonstruowania zestawu kryteriów odróżniających chorobę psychiczną od normalnego funkcjonowania. Autorzy znanego – także w Polsce – podręcznika psychopatologii wymieniają chociażby następujące kryteria, które mogą wskazywać na nienormalność: (1) cierpienie, (2) nieprzystosowanie (ang. maladaptiveness), (3) nieracjonalność, (4) nieprzewidywalność i utratę kontroli, (5) nietypowość i niekonwencjonalność, (6) dyskomfort obserwatora oraz (7) naruszanie standardów¹¹.

⁷ Por. Kingma, dz. cyt., s. 364 (o ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – K.B.). Por. też: J.Z. Sadelr, *Diagnosis/Anti-Diagnosis*, w: *The Philosophy of Psychiatry: A Companion*, s. 163-179.

⁸ Kingma, dz. cyt., s. 364.

⁹ Zob. J.Z. Sadelr, *Values in Psychiatric Diagnosis and Classification*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, s. 753-778.

¹⁰ K.W.M. Fulford, *Facts/Values: Ten Principles of Values-Based Medicine*, w: *The Philosophy of Psychiatry: A Companion*, s. 212.

¹¹ Por. M.E.P. Seligman, E.F. Walker, D.L. Rosenhan, *Psychopatologia*, tłum. J. Gilewicz, A. Wojciechowski, Zyski S-ka, Poznań 2007, s. 17-43. Zob. też: J.E. Maddux, J.T. Gosselin, B.A. Winstead, *Conceptions of Psychopathology: A Social Constructivist*

Seligman i jego współpracownicy ostrożnie – co jest jak najbardziej słuszne – zauważają, że żadne z tych kryteriów nie ma charakteru warunku koniecznego ani też wystarczającego, by stwierdzić obecność zaburzenia. Twierdzą oni także, że ich propozycja ma charakter deskryptywny, nie zaś preskryptywny – opisuje rzeczywistą praktykę językową związaną z użyciem pojęcia zaburzenia psychicznego, nie będąc propozycją (wskazaniem), jak owo pojęcie powinno być używane. Ciągłe jednak niepokoić może wynik pewnego prostego eksperymentu myślowego, w którym wykształconego człowieka z dwudziestego pierwszego wieku, na przykład lekarza, przenosimy do średniowiecza, w którym bardzo prawdopodobnie (1) będzie on cierpiał z powodu niezrozumienia, a nawet prześladowań (kwestionował będzie bowiem wiele panujących wówczas sądów na temat wszechświata), (2) ze względu na swoją „nieprzystawalność” nie będzie mógł realizować wielu celów (tego rodzaju „dziwak” nie może być dobrym kandydatem na męża żadnej z ówczesnych dam), (3 i 4) niektóre z jego praktyk uznawane będą za nieracjonalne (będzie się na przykład upierał myć ręce przed jedzeniem, opowiadając o niewidzialnych demonach zwanych wirusami) oraz nieprzewidywalne (będzie zdecydowanie odrzucać niektóre, ale tylko niektóre, ówczesne praktyki lecznicze), (5) będzie on postacią nietypową i niekonwencjonalną, (6) będzie naruszać wiele standardów (nie stosując się do lokalnych praktyk opartych na zabobonach) i (7) powodować dyskomfort obserwatorów, u których mieszanina tajemniczości i mocy (przybysz z daleka potrafiący leczyć nieuleczalne dotąd choroby) budzi niepokój. Czy ów niefortunny podróżnik w czasie powinien – zgodnie z kryteriami Seligmana i współpracowników – zostać uznany za osobę zaburzoną?

NATURALIZM I MEDYCZNY MODEL UPRAWIANIA PSYCHIATRII

Lista siedmiu kryteriów przywołanych powyżej, aczkolwiek składa się z elementów dobrze ugruntowanych w obrębie toczonej od wielu lat debaty, ma relatywnie powierzchowny charakter. Odnosi się ona mianowicie do pytania, jak w praktyce klinicznej i społecznej rozpoznawana bywa choroba psychiczna, i nie dotyczy bardziej zasadniczej kwestii natury diagnozowanego zaburzenia (która jest być może niedostępna powierzchownej obserwacji). Kwestia ta ma oczywiście dla rozwoju psychiatrii jako dyscypliny naukowej znaczenie fundamentalne i staje się przedmiotem kluczowych debat.

Jeżeli chodzi o pojawiające się w nich stanowiska, to dominują rozmaite postacie psychiatrycznego naturalizmu, przy czym sam termin „naturalizm”

może opisywać poglądy o różnym stopniu szczegółowości. W sensie najbardziej ogólnym, wręcz trywialnym, wypada zgodzić się z Wulffem i jego współpracownikami, którzy twierdzą, że dzisiejsi psychiatrzy „uznają za rzecz oczywistą, iż choroby psychiczne, podobnie jak wszystkie inne zjawiska naturalne, mogą być przedmiotem obserwacji, opisu i klasyfikacji zgodnie z metodą swoistą dla nauk empirycznych”¹² oraz „że w zasadzie możliwe jest wyjaśnienie przyczyn choroby psychicznej”¹³, aczkolwiek autorzy ci dodają też, że wszystkie rozważane przez nich modele choroby psychicznej „stanowią odmianę psychiatrii naturalistycznej, tj. psychiatrii traktowanej jako nauka przyrodnicza”¹⁴ i tego akurat stwierdzenia nie powinno się już traktować jako bezwzględnie uniwersalnego¹⁵.

Aby wprowadzić pojęcie naturalizmu jako poglądu nieco bardziej konkretnego, warto odwołać się do analizy pojęcia choroby według Dominica Murphy’ego. Jego zdaniem pojęcie to składa się z (1) mającego charakter empiryczny sądu (sądów) o ludzkiej fizjologii, a także (2) sądu normatywnego odnoszącego się do ludzkiego zachowania czy też dobrostanu¹⁶. Z tak ogólnym sformułowaniem – na przykład z tezą, że orzekając zawał serca, stwierdzamy zarówno pewien stan faktyczny odnoszący się do funkcjonowania układu sercowo-naczyniowego, jak i to, że ów stan jest niepożądany – zgodzi się właściwie każdy. Różnice poglądów zaczynają się pojawiać, kiedy zapytamy o szczegółowy charakter wyróżnionych sądów, a w szczególności o to, który z nich jest bardziej pierwotny.

Przedstawiciele obiektywizmu czy też naturalizmu (w sensie ścisłym) stwierdzają, że pierwotny jest sąd faktyczny i że pojęcie choroby ma zatem charakter przede wszystkim naukowy i obiektywny. Odpowiedź na pytanie, czy mamy do czynienia z chorobą, odkrycie (w sensie odkrycia czegoś już istniejącego – ang. discovery) nowych jednostek chorobowych (na przykład wywoływanych przez nieznane wirusy) czy też dokonanie klasyfikacji jednostek chorób już istniejących jest w efekcie sprawą nauk przyrodniczych. Cała ta aktywność poznawcza pozostaje zasadniczo niezależna od tego, że choroby te zostaną później poddane negatywnej ocenie i uznane za niepożądane.

Zwolennicy konstruktywizmu uważają z kolei, że pierwotny jest sąd normatywny. Ich zdaniem pojęcia chorób nie tyle opierają się na odkryciach pew-

¹² Wulff, Pedersen, Rosenberg, dz. cyt., s. 154.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 155.

¹⁵ Zob. np. J. Phillips, *Understanding/Explanation*, w: *The Philosophy of Psychiatry: A Companion*, s. 180-190; T. Thornton, *Reductionism/Antireductionism*, w: *The Philosophy of Psychiatry: A Companion*, s. 191-204.

¹⁶ Zob. D. Murphy, *Concepts of Disease and Health*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/health-disease/>.

nych naturalnych faktów, ile raczej konstruowane są lub też wynajdywane (ang. invented) w sposób, który odzwierciedla wartości czy też rozkład sił właściwy dla społeczeństwa lub też jakiejś jego dominującej grupy, których reprezentantami są lekarze. Uważa się na przykład, że pojęcie antyspołecznego zaburzenia osobowości zostało stworzone przede wszystkim na podstawie tego, że pewne osoby nagminnie i bez wyrzutów sumienia łamią normy obowiązujące w danej społeczności. Poszukiwanie ewentualnych korelatów biologicznych tego stanu byłoby w tym wypadku krokiem pojawiającym się dopiero wtórnie.

Spór między naturalizmem a konstruktywizmem, jeśli przełożyć go na kwestię natury choroby, staje się debatą nad tym, czy pojęcie choroby można zdefiniować za pomocą normatywnie neutralnych pojęć naukowych (jak twierdzą naturaliści), czy też konieczne jest w tym celu odwołanie się do społecznie zakorzenionych pojęć o charakterze normatywnym (jak utrzymują przedstawiciele konstruktywizmu). W przypadku medycyny traktowanej całościowo, a więc nie tylko psychiatrii, wysiłki definicyjne podejmowane w perspektywie naturalistycznej w sposób najbardziej widoczny zaznaczyły się w ujęciu Christophera Boorse'a¹⁷. Silne wątki konstruktywistyczne pojawiają się z kolei w pracach Artura Kleinmana¹⁸.

Naturalizm medyczny zaznacza się w psychiatrii w sposób najbardziej widoczny w obrębie tak zwanego modelu (bio)medycznego. Dominujący charakter tego podejścia przejawia się już przez to, że uznanie psychiatrii za jedną z gałęzi nauk medycznych jest dzisiaj tezą właściwie trywialną. Kilkadziesiąt lat temu – zauważa Murphy – teza ta była jeszcze kontrowersyjna. Dziś jedyna kontrowersja, która jeszcze pozostała, dotyczy problemu, co konkretnie oznacza przyjęcie medycznego modelu uprawiania tej dyscypliny¹⁹.

Sam Murphy wyróżnia minimalistyczne (ang. minimal) oraz mocne (ang. strong) rozumienie modelu medycznego w psychiatrii²⁰. W tym pierwszym sensie model medyczny obejmuje generalne przywiązanie do metod empirycznych, takich jak badania epidemiologiczne czy kontrolowane testy skuteczności leków. Jeżeli chodzi o rozumienie choroby psychicznej, przyjmuje on rozstrzygnięcia obecne w głównych pracach niemieckiego psychiatry przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku Emila Kraepelina, który

¹⁷ Zob. np. Ch. Boorse, *On the Distinction Between Health and Illness*, „Philosophy and Public Affairs” 5(1975) nr 1, s. 49-68; t e n ż e, *Health as a Theoretical Concept*, „Philosophy of Science” 44(1977) nr 4, s. 542-573.

¹⁸ Zob. np. A.K. Kleinman, *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*, University of California Press, Berkeley 1980.

¹⁹ Zob. D. Murphy, *Conceptual Foundations of Biological Psychiatry*, w: *Philosophy of Medicine*, red. F. Gifford, Elsevier, San Diego 2011, s. 425-451.

²⁰ Por. tamże; t e n ż e, *The Medical Model and the Philosophy of Science*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, s. 966n.

przekonany był o istnieniu odrębnych jednostek chorobowych rozumianych jako „grupy symptomów występujących jednocześnie i ujawniających się w charakterystyczny sposób”²¹. Zakłada się, że w przypadku każdej z takich jednostek chorobowych „istnieje właściwa jej przyczyna, swoista patologia mózgu, swoisty obraz kliniczny i właściwy jej sposób leczenia”²². W świetle minimalistycznego rozumienia modelu medycznego zaburzenia psychiczne należałoby zatem traktować jako tak zwane klasy naturalne, a ich rozróżnianie nie odbiegałoby w sensie logicznym i metodologicznym od klasyfikacji pierwiastków przez chemika czy też roślin przez botanika.

Cechą kluczową minimalistycznego rozumienia modelu medycznego, stanowiącą właśnie o jego minimalizmie, jest powstrzymywanie się od formułowania twierdzeń dotyczących natury przyczyn stojących za obserwowanymi syndromami. Innymi słowy, bardzo mało (jeśli cokolwiek w ogóle) twierdzi się na temat tego, „co tak naprawdę dzieje się z pacjentem”²³. Ograniczenie to nie występuje natomiast w przypadku mocnego modelu medycznego, w którym stawia się tezy wskazujące na rodzaje zmian i konkretne zmiany będące przyczyną zauważalnej konfiguracji symptomów. Jeżeli chodzi o to pierwsze, rodzajowe rozstrzygnięcie, to w modelu medycznym wskazuje się zazwyczaj na klasę zmian patofizjologicznych umiejscowionych w mózgu, przykładem których mogą być chociażby nieprawidłowości funkcjonowania któregoś z układów neuroprzekaźnikowych.

Zaburzenie psychiczne w świetle mocnego modelu medycznego nie jest jedynie – jak chcieliby niektórzy przedstawiciele nauk humanistycznych – społecznie ufundowanym „konstruktem”, ale w sensie jak najbardziej dosłownym chorobą (ang. disease), która stanowi „rzeczywistą część przyczynowej struktury świata”²⁴ i która przejawia się w postaci konkretnej neuropatologii. Ponadto różnica między chorobą psychiczną a chorobami somatycznymi okazuje się w tym modelu relatywnie powierzchowna – dotyczy jedynie objawów, a nie zasadniczej, biologicznej struktury przyczynowej, która w przypadku obu rodzajów schorzeń ma taką samą naturę.

Próby zdefiniowania choroby psychicznej oparte na modelu biomedycznym zapewne najczęściej odwołują się do prac Christophera Boorse’a oraz Jerome’a Wakefielda²⁵. W ujęciu tego pierwszego każda choroba, w tym cho-

²¹ Tenże, *Conceptual Foundations of Biological Psychiatry*, s. 428.

Natemat znaczenia prac Kraepelina dla współczesnej psychiatrii zob. R.P. Bentall, *Madness Explained: Psychosis and Human Nature*, Penguin, London 2003, s. 3-18.

²² Wulff, Pedersen, Rosenberg, dz. cyt., s. 142.

²³ Murphy, *The Medical Model and the Philosophy of Science*, s. 967.

²⁴ Tenże, *Conceptual Foundations of Biological Psychiatry*, s. 433.

²⁵ Zob. np. J.C. Wakefield, *The Concept of Mental Disorder: On the Boundary Between Biological Facts and Social Values*, „American Psychologist” 47(1992) nr 3(47), s. 373-388.

roba psychiczna, to „rodzaj stanu wewnętrznego, który jest albo osłabieniem normalnej zdolności funkcjonalnej, czyli osłabieniem jednej lub więcej zdolności funkcjonalnych poniżej typowej efektywności, albo też ograniczeniem zdolności funkcjonalnej spowodowanym czynnikami środowiskowymi”²⁶. Pojęcie zdolności funkcjonalnej, co ważne, ma w tym modelu ugruntowanie ewolucyjne i odnosi się do statystycznie typowego dla danego organu (na przykład mózgu) wkładu w przetrwanie jednostki oraz w jej zdolności reprodukcyjne. Kliniczną depresję należy w nim zatem traktować jako chorobę chociażby ze względu na istotnie wiążące się z nią tendencje samobójcze.

Dругie z popularnych w obrębie modelu biomedycznego ujęć zaproponowane przez Wakefielda opiera się na pojęciu szkodliwej dysfunkcji (ang. harmful dysfunction). O zaburzeniu psychicznym można w szczególności mówić, gdy „niepowodzenie wewnętrznych mechanizmów osoby w realizowaniu ich funkcji, tak jak zostały one zaplanowane przez naturę, szkodliwie wpływa na dobrostan danej osoby określony przez społeczne wartości oraz znaczenia”²⁷. Ujęcie Wakefielda, podobnie jak propozycja Boorse’a, opiera się na perspektywie ewolucyjnej. W odróżnieniu od niej jednak, jak zauważa Kingma, ma ono charakter nakierowany na przeszłość (ang. backward-looking), a nie na przyszłość (ang. forward-looking)²⁸. Boorse ocenia zdolność funkcjonalną w kontekście aktualnych norm (na przykład danych statystycznych dotyczących czynności sercowej u osób o płci i wieku takich samych, jak w przypadku pacjenta). Wakefield natomiast umieszcza te normy w obrębie historii ewolucyjnej – ważne jest to, że względu na pełnienie jakich funkcji dany organ lub też mechanizm został pomyślnie wyselekcjonowany w procesie doboru naturalnego.

Chociaż trzeba stwierdzić, że takie odniesienie do przeszłości ewolucyjnej wiąże się z niebagatelnymi trudnościami teoretycznymi, to propozycja Wakefielda ma jednocześnie znaczną zaletę polegającą na tym, iż w klarowny sposób łączy faktyczny i normatywny aspekt pojęcia choroby psychicznej. Rozumiane jako szkodliwa dysfunkcja, zaburzenie tego rodzaju to zatem występujące łącznie odstępstwo od ewolucyjnego planu funkcjonalnego (w tym sensie mówi się tutaj o dysfunkcji) oraz szkodliwość takiego odstępstwa dla danej osoby (brak pewnych mechanizmów ewolucyjnych, na przykład predylekcji do tłustych potraw mógłby być sam w sobie całkiem korzystny). Skonstatowanie dysfunkcji jako takiej ma zatem charakter obiektywnego sądu faktycznego i jest z tego względu zadaniem nauki. Określenie szkodliwości dysfunkcji

²⁶ Boorse, dz. cyt., s. 567.

²⁷ Wakefield, dz. cyt., s. 373.

²⁸ Por. Kingma, dz. cyt., s. 380.

oznacza jednak krok zasadniczo normatywny i z zasady opiera się na odniesieniu do wartości charakterystycznych dla danej kultury i społeczności.

ANTYPSYCHIATRIA I KRYTYKA MODELU MEDYCZNEGO

Biomedyczny model choroby psychicznej, nakreślony powyżej i – w mniejszym lub większym stopniu – dominujący we współczesnej praktyce psychiatrycznej, stał się przedmiotem wielu ocen krytycznych. Zwracano uwagę chociażby na to, że stanowiące o tej perspektywie założenia są dużo bardziej przekonujące i dużo lepiej udokumentowane empirycznie w przypadku zaburzeń z grupy psychoz niż w przypadkach zaburzeń osobowości czy też nerwic, do których bardziej adekwatne – zdaniem pewnych badaczy – byłoby podejście psychospołeczne albo jeszcze bardziej złożone – biopsychospołeczne²⁹.

Najbardziej znaczący nurt krytyki dotyczył jednak zdecydowanie bardziej fundamentalnych aspektów medycznego modelu uprawiania psychiatrii. Warto zauważyć, że naturalną konsekwencją perspektyw zaproponowanych przez Boorse'a i Wakefielda jest ufundowanie psychiatrii na wyjaśnieniach o charakterze przyczynowym (mamy to do czynienia z czymś w rodzaju Diltheyowskiego Erklären), co w większości przypadków dokonuje się kosztem tego typu poznania, który odwołuje się do rozumienia (czyli Diltheyowskiego Verstehen)³⁰. Komentując jedno z podręcznikowych ujęć modelu medycznego, Murphy zauważa na przykład, że cechuje je próba „postawienia psychiatrii w jednym szeregu z biologią i medycyną oraz [...] kompletne zignorowanie aspektów humanistycznych”³¹. Zauważa, że „zgodnie z tym obrazem psychiatria nie zajmuje się innym rozumieniem ludzi niż naukowe”³², przy czym „naukowe” pojmowane jest w sensie nauk uprawianych w paradygmacie przyrodoznawczym (czyli pojmowanych jako angielskie sciences czy też Diltheyowskie Naturwissenschaften).

Podejście właściwe dla tak rozumianej naukowości wiąże się często z przyjęciem Hume'owskiego rozróżnienia faktów i wartości w jego mocnym rozumieniu oraz tezy, że nauka nie tylko powinna, ale także może ograniczyć się do tych pierwszych. Zarówno w pracach Boorse'a, jak i Wakefielda znajdujemy przekonanie, że osłabienie zdolności funkcjonalnej czy też dysfunkcję rozpoznać można za pomocą czysto obiektywnych metod naukowych, bez odwoływania się do racji pozanaukowych, w tym związanych z wartościami.

²⁹ Por. Wulff, Pedersen, Rosenberg, dz. cyt., s. 147.

³⁰ Zob. Phillips, dz. cyt.

³¹ Murphy, *Conceptual Foundations of Biological Psychiatry*, s. 426.

³² Tamże.

Przekonanie o fundamentalnej neutralności normatywnej psychiatrii stało się przedmiotem krytyki ze strony tak zwanej antypsychiatrii. Nurt ten, wiązany z takimi autorami, jak Michel Foucault³³ czy Ronald D. Laing³⁴, nie ma, jak zauważają autorzy przytaczanej tu *Filozofii medycyny*, „żadnego ściśle zdefiniowanego programu”, a jedyną cechą wspólną formułowanych w jego ramach wypowiedzi zdaje się „odrzuć medycznego modelu choroby”³⁵.

Sprzeciw wobec owego modelu przyjmuje bardzo radykalną i z wielu względów interesującą formę w pracach Thomasa Szasza³⁶, który pojęcie choroby psychicznej określa jako mit. Określenie to nie oznacza oczywiście, że nie istnieją zjawiska, które psychiatrzy nazywają zaburzeniami psychicznymi – w istocie istnieją one, a swoje istnienie zaznaczają zazwyczaj bardzo boleśnie. Słowa Szasza wyrażają natomiast bardziej subtelną tezę, a mianowicie, że określenie „choroba psychiczna”, zwłaszcza gdy używane jest w sensie dosłownym, w pewien fundamentalny sposób mistyfikuje opisywaną przez nie rzeczywistość. Pojęcie choroby psychicznej, jak ujmuje to Szasz, jest „metaforą, którą przyzwyczailiśmy się brać za fakt”³⁷. Diagnozując chorobę somatyczną, opieramy się, o czym pisał Boorse, zazwyczaj na odstępstwie od pewnej anatomicznej czy też fizjologicznej normy. Przy stwierdzeniu choroby psychicznej także odwołujemy się do pewnych standardów normatywnych, lecz w tym wypadku – zdaniem Szasza – nie mają one charakteru biologicznego, ale etyczny, polityczny lub społeczny. Właśnie z tego względu mówienie o ludzkich problemach życiowych w kategoriach choroby jest jedynie pewną metaforą. Dosłowne jej rozumienie byłoby analogiczne do potraktowania budzącego nasze wątpliwości programu telewizyjnego jako awarii telewizora i wezwania elektryka³⁸.

Metafora ta jednak często traktowana bywa dosłownie, co może wiązać się z istotnymi problemami natury logicznej. Gdyby mianowicie zaburzenie psychiczne miało charakter jednostki chorobowej w rodzaju infekcji czy nowotworu, to „można by z ł a p a ć [chorobę psychiczną – K.B.] lub d o s t a ć choroby psychicznej, m i e ć ją lub być jej n o s i c i e l e m, można by z a r a ż a ć nią innych, a wreszcie można by się jej p o z b y ć”³⁹. Problemy związane z przyjęciem wszystkich tych konsekwencji w ich dosłownym rozumieniu

³³ Zob. M. F o u c a u l t, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.

³⁴ Zob. R.D. L a i n g, *Podzielone „ja”*. *Egzystencjalistyczne studium zdrowia i choroby psychicznej*, tłum. M. Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999.

³⁵ W u l f f, P e d e r s e n, R o s e n b e r g, dz. cyt., s. 138.

³⁶ Zob. T.S. S z a s z, *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*, Granada, London 1981; t e n ż e, *Mit choroby psychicznej*, w: *Przełom w psychologii*, tłum. K. Jankowski, red. K. Jankowski, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 225-240.

³⁷ T e n ż e, *Mit choroby psychicznej*, s. 239.

³⁸ Por. t e n ż e, *The Myth of Mental Illness*, s. 11.

³⁹ T e n ż e, *Mit choroby psychicznej*, s. 233.

nie są bagatelne i powinny się stać przedmiotem uwagi tych badaczy, którzy model biomedyczny chcieliby ufundować na solidnym gruncie logicznym i metodologicznym.

Jeśli zaś chodzi o pozytywną charakterystykę praktyki związanej z posługiwaniem się pojęciem choroby psychicznej, to Szasz stwierdza, że pojęcie to „funkcjonuje jako zasłona”, za którą ukryte są „znajdujące się w konflikcie ludzkie potrzeby, aspiracje i wartości”⁴⁰. Określając jako chorobę problemy życiowe związane z tymi konfliktami, mistyfikujemy je jako zjawiska o charakterze biomedycznym, które można wyeliminować dzięki obiektywnym metodom nauki. Tym samym zamykamy sobie drogę do podjęcia tych kwestii na gruncie im właściwym. Uniemożliwiamy na przykład podjęcie społecznej dyskusji nad wartościami oraz interesami, których konflikty odzwierciedlają się w zjawiskach diagnozowanych przez psychiatrów jako choroby.

Rzeczywistą funkcję pojęcia choroby psychicznej i związanej z nim praktyki społecznej można – zdaniem Szasza – zilustrować, zestawiając to pojęcie z pewnymi jego historycznymi poprzednikami. I tak – pisze on – warto „przypomnieć sobie, że nie tak dawno odpowiedzialność za trudności w życiu ludzkim przypisywano diabłom i czarownicom”⁴¹. Wiara w literalną realność choroby psychicznej, „w chorobę psychiczną, która jest czymś innym niż trudności z naszymi bliźnimi”, jest jego zdaniem „właściwym spadkobiercą demonologii i sił diabelskich”⁴². Demistyfikacja tego przekonania byłaby tym samym równoznaczna ze wskazaniem, że naszymi „przeciwnikami nie są demony, czarownice, los czy choroba psychiczna”⁴³, że nie „mamy wrogów, z którymi moglibyśmy walczyć, poddając ich egzorcyzmom czy rzucając klątwę za pomocą «leczenia»”⁴⁴. Tym, z „czym się naprawdę borykamy”, są „problemy życia”⁴⁵, czyli trudności i konflikty „w sferze potrzeb, poglądów, aspiracji, wartości itd.”⁴⁶.

PSYCHIATRIA PO ANTYPsYCHIATRII

Związany z kontrkulturą lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku ruch antypsychiatryczny stał się swego czasu przedmiotem bardzo gorących dyskusji. Zwolenników, co ciekawe, znalazł on przede wszystkim

⁴⁰ Tamże, s. 236.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 239.

⁴⁴ Tamże, s. 239n.

⁴⁵ Tamże, s. 240.

⁴⁶ Tamże, s. 226.

wśród psychologów, socjologów i pisarzy. Sami psychiatrzy natomiast zachowywali wobec niego sceptycyzm. Większość nich – także ci, którzy do nurtu tego odnosili się przychylnie – skłaniała się ku sądowi, że formułowana w nim krytyka ich dyscypliny jest „zbyt daleko idąca i zbyt brutalna”⁴⁷, a sami antypsychiatrzy „posuwają się za daleko, określając chorobę psychiczną jako zdrową reakcję na chore społeczeństwo”⁴⁸.

I rzeczywiście, na przykład stanowisko Szasza – przy całej jego intelektualnej wnikliwości – jest dziś w radykalnej wersji nie do utrzymania. W szczególności trudno zgodzić się z tezą, że zaburzenia psychiczne, w tym zwłaszcza psychozy, nie mają żadnych dających się zidentyfikować (i często za pomocą środków farmakologicznych zmienić) korelatów o charakterze neurologicznym.

Sama antypsychiatria w jej pierwotnej postaci dziś już nie istnieje. Wiele jednak ruchów czy też trendów intelektualnych w pewnych wymiarach kontuuje właściwe jej wątki krytyczne, a nierzadko przybiera postać bardzo konkretnych działań społecznych. Bill Fulford, Tim Thornton i George Graham stwierdzają wręcz, że „antypsychiatria jest ciągle żywa i ma się dobrze”⁴⁹, a na potwierdzenie swojej tezy wymieniają: (1) wzrastające znaczenie organizacji tworzonych przez pacjentów (ruchy „patient power”), (2) organizację opieki nad chorymi psychicznie na sposób multidyscyplinarny, (3) krytykę roli orzeczeń psychiatrycznych w sądach, (4) skandale związane ze standardami opieki psychiatrycznej, (5) obecność krytyki psychiatrii w prasie, a także (6) ciągle trwającą popularność literatury antypsychiatrycznej (pisma Szasza, Foucaulta oraz Lainga są rzeczywiście niezmiennie popularne, choć bynajmniej nie wśród samych psychiatrów)⁵⁰.

Do listy powyższej dodać można podejmującą wiele wątków antypsychiatrycznych, choć de facto posiadającą także niezależną tradycję⁵¹, krytykę procesu tak zwanej medykalizacji, w której dostrzega się odmianę redukcjonizmu, polega ona bowiem na wyrażaniu złożonych zjawisk dotyczących człowieka wyłącznie w terminach medycznych oraz klinicznych⁵². W szczególności, jak stwierdza John Z. Sadler, medykalizacja polega na dążeniu do ujmowania coraz szerszego zakresu ludzkiego doświadczenia w kategoriach psychopatologii, można zatem żywić obawę, że cały ów proces zmierza ku „zdiagnozo-

⁴⁷ Wulff, Pedersen, Rosenberg, dz. cyt., s. 139.

⁴⁸ Tamże, s. 151.

⁴⁹ K.W.M. Fulford, T. Thornton, G. Graham, *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry*, Oxford University Press, Oxfors 2006, s. 18.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Zob. P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud*, Harper & Row, New York 1966.

⁵² Por. Sadler, *Diagnosis/Anti-Diagnosis*, s. 172.

waniu i zaklasyfikowaniu życia ludzkiego jako takiego”⁵³. Stałym elementem krytyki procesu medykalizacji jest zwrócenie uwagi na to, że poszczególne edycje klasyfikacji psychiatrycznych są coraz obszerniejsze i zawierają coraz większą liczbę kategorii diagnostycznych. Roy Porter zauważa, że o ile pierwsze wydanie *Diagnostic and Statistical Manual of the American Psychiatric Association* (podręcznika jednostek chorobowych wyróżnionych przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne) z roku 1952 liczyło 100 stron, jego drugie wydanie z roku 1968 134 strony, a wydanie trzecie z roku 1980 niemal 500 stron, to poprawione wydanie czwarte z roku 2000 rozrosło się aż do 943 stron⁵⁴. Chociaż wydaje się, że trend ten jest w odwrocie – najnowsza, piąta edycja z roku 2013 urosła jedynie do 1000 stron – powodem do niepokoju pozostaje rozmiar tej klasyfikacji, zwłaszcza jeśli uświadomimy sobie, jak cienka granica dzielić może fobię społeczną od nieśmiałości lub depresję od „zwykłego” smutku czy rozpacz⁵⁵.

Jeśli zaś chodzi o wpływ antypsychiatrii na samą psychiatrię, a także na faktyczną praktykę kliniczną, to wydaje się, że nurt ten podzielił los wielu ruchów o charakterze rewolucyjnym. Chociaż nie udało mu się zwyciężyć – powiedzenie, że model medyczny jest ciągle żywy i ma się dobrze, byłoby zdecydowanym niedoszacowaniem jego dzisiejszej roli dominującego paradygmatu – jednocześnie w pewien sposób wpłynął na psychiatrię, która przyjęła wiele elementów kierowanej pod jej adresem krytyki. „Psychiatria po antypsychiatrii” jest już – jak się wydaje – inną dyscypliną niż „psychiatria przed antypsychiatrią”.

Jednym z aspektów tej zmiany jest – jak zauważa Sadler – fakt, że „uznanie kategorii psychiatrycznych oraz procesu ich tworzenia za wartościujące jest coraz częściej akceptowane przez przedstawicieli psychiatrycznego mainstreamu”⁵⁶. Jednocześnie w filozoficznym namyśle nad psychiatrią dominować zaczął, zainicjowany przez Fulforda jeszcze w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, nurt, który w oparciu o metody szeroko rozumianej filozofii analitycznej stara się badać normatywny charakter psychiatrii, w tym szczególnie diagnozy i kategorie nozologiczne. Nierzadko krytyczny charakter tego nurtu, co ważne, łączy się z jego zasadniczo przyjaznym stosunkiem wobec nauki, psychiatrii, a także teorii⁵⁷, czego często brakowało antypsychiatrii.

⁵³ Tamże, s. 172.

⁵⁴ Por. R. Porter, *Madness: A Brief History*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 214.

⁵⁵ Zob. C. Lane, *Shyness: How Normal Behavior Became A Sickness*, Yale University Press, Yale 2007; A.V. Horowitz, J.C. Wakefield, *The Loss of Sadness: How Psychiatry Transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder*, Oxford University Press, Oxford 2007.

⁵⁶ S. Sadler, *Values in Psychiatric Diagnosis and Classification*, s. 753.

⁵⁷ Por. tamże, s. 756.

Od tych ostatnich różni go także to, że koncentruje się on na zagadnieniach „pojęciowo-filozoficznych” nie zaś „politycznych lub społecznych”⁵⁸.

DEFINICJA ZABURZENIA PSYCHICZNEGO WEDŁUG AMERYKAŃSKIEGO TOWARZYSTWA PSYCHIATRYCZNEGO

Subtelność i wnikliwość prowadzonych aktualnie w obrębie filozofii psychiatrii dociekań są niewątpliwie bardzo cenne. Jednocześnie nie można jednak zapominać, że dociekania te nie docierają bezpośrednio do większości praktykujących klinicystów. Dyskusje nad pojęciem choroby psychicznej i jego normatywnym obciążeniem, prowadzone przez Fulforda, Sadlera czy Radden, przy całej ich niepodważalnej wartości okazują się zatem mniej istotne od tego, co na ten temat twierdzi się w oficjalnych i szeroko obowiązujących podręcznikach diagnostycznych, jak przywoływany już opracowywany przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne diagnostyczny i statystyczny podręcznik zaburzeń psychicznych (w literaturze znany jako DSM) czy też *Międzynarodowa statystyczna klasyfikacja chorób i problemów zdrowotnych* (ICD) dokonywana przez Światową Organizację Zdrowia.

Sama koncepcja choroby psychicznej została w bardziej klarowny sposób opracowana w klasyfikacji dokonanej w podręczniku amerykańskim⁵⁹, który też od roku 1952, kiedy to ukazało się jego pierwsze wydanie, cieszy się największym uznaniem i dostarcza wspólnego języka nie tylko psychiatrom, ale także wszystkim badaczom, którzy zajmują się problemami zdrowia psychicznego. Kategorie diagnostyczne wykorzystywane w tym podręczniku, jak zauważają autorzy *Conceptions of Psychopathology*, wyznaczają strukturę praktycznie każdego podręcznika psychopatologii, a także większości literatury profesjonalnej, zarówno zorientowanej praktycznie, jak i nakierowanej na teorię oraz badania⁶⁰. W Stanach Zjednoczonych odwołanie się do kryteriów zawartych w *Diagnostic and Statistical Manual of the American Psychiatric Association* jest konieczne, jeśli prowadzone leczenie ma być finansowane przez państwo lub ubezpieczyciela (w wielu innych krajach podobną rangę ma *Międzynarodowa statystyczna klasyfikacja chorób i problemów zdrowotnych*). Odniesienie się do amerykańskiego podręcznika jest też praktycznie niezbędne, jeśli naukowiec pragnie uzyskać grant badawczy z dziedziny psychiatrii lub opublikować wyniki swoich badań w prestiżowym czasopiśmie naukowym.

⁵⁸ T e n ż e, *Diagnosis/Anti-Diagnosis*, s. 174.

⁵⁹ Zob. American Psychiatric Association (APA), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, APA, Washington, D.C., 2013.

⁶⁰ Por. M a d d u x, G o s s e l i n, W i n s t e a d, dz. cyt., s. 9.

Znaczenie klasyfikacji zaburzeń psychicznych dokonanej przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne sięga zatem daleko poza naukę i ma charakter społeczny, kulturowy, a nawet polityczny.

W kontekście niniejszych rozważań zdecydowanie największe znaczenie ma zaproponowana w *Diagnostic and Statistical Manual of the American Psychiatric Association* definicja zaburzenia psychicznego. Najnowsza, piąta edycja tego podręcznika diagnostycznego stwierdza: „Zaburzenie psychiczne to syndrom charakteryzujący się klinicznie istotnym zakłóceniem poznania, regulacji emocji lub zachowania jednostki, które odzwierciedla dysfunkcję psychologicznych, biologicznych lub rozwojowych procesów stojących za funkcjonowaniem psychicznym. Zaburzenia psychiczne mają zazwyczaj związek ze znacznym cierpieniem lub upośledzeniem społecznych, zawodowych lub innych ważnych aktywności. Oczekiwana lub kulturowo aprobowana reakcja na stresor lub stratę, które często występują, na przykład śmierć ukochanej osoby, nie jest zaburzeniem psychicznym. Zachowanie społecznie dewiacyjne (o charakterze na przykład politycznym, religijnym czy seksualnym), a także konflikty między jednostką a społeczeństwem nie są zaburzeniami psychicznymi, chyba że owa dewiacja lub konflikt jest wynikiem opisanej powyżej dysfunkcji jednostki”⁶¹.

Idąc tropem przeprowadzonej przez autorów *Conceptions of Psychopathology* analizy definicji pochodzącej ze zrewidowanej czwartej edycji amerykańskiej klasyfikacji zaburzeń psychicznych⁶², warto zauważyć, że w owej – w dużym stopniu eklektycznej – definicji znajdują się elementy wielu omawianych powyżej podejść. Obecny jest w niej element normy statystycznej (oczekiwana reakcja), a także społecznej (reakcja kulturowo aprobowana). Pojawiają się także: znane z ujęcia Wakefielda pojęcie dysfunkcji oraz występujące w propozycji Seligmana i współpracowników cierpienie. Odwołanie się do niezdolności lub upośledzenia można z kolei dobrze połączyć z koncepcją zdrowia według Lennarta Nordenfelta⁶³.

Kluczowe dla tej definicji jest to, że odwołuje się ona przede wszystkim do cierpienia oraz upośledzenia samej jednostki, a więc opiera się niejako na racjach, które zasadniczo mogłaby rozpoznać i uznać sama zaburzona osoba i które stanowią „fundamentalną osobistą i społeczną fenomenologię schorzeń, z jakimi ludzie przychodzą do szpitala”⁶⁴ (warunków tych nie spełniałyby,

⁶¹ *Diagnostic and Statistical Manual of the American Psychiatric Association*, s. 20. Por. definicja zaburzenia psychicznego podana w czwartym wydaniu *Diagnostic and Statistical Manual of the American Psychiatric Association*, w: R.C. C a r s o n, J.N. B u t c h e r, S. M i n e k a, *Psychologia zaburzeń*, t. 1, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003, s. 30n.

⁶² Por. M a d d u x, G o s s e l i n, W i n s t e a d, dz. cyt., s. 10. Por. B o l t o n, dz. cyt., s. 439.

⁶³ Zob. L. N o r d e n f e l t, *On the Nature of Health: An Action-Theoretic Approach*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1995.

⁶⁴ B o l t o n, dz. cyt., s. 437.

przykładowo, dyskomfort obserwatora czy też diagnozowana „z zewnątrz” nieprzewidywalność lub też nieracjonalność). Pojawiają się w niej jednocześnie wyraźnie sformułowane klauzule, które w pewnym sensie odpowiadają na część wątpliwości antypsychiatrów. I tak świadczące o zaburzeniu cierpienie oraz niezdolność realizowania ważnych aktywności odróżnione zostają zarówno od cierpienia i niemożności, które w pewnych sytuacjach są jak najbardziej naturalne (sytuacja żałoby jest tutaj najczęstszym przykładem), jak i od takich ich wzorców, które są właściwe dla danej kultury. Jednocześnie, co ważne, bardzo wyraźnie stwierdza się, że dewiacje i konflikty – a więc te właśnie czynniki, które zdaniem antypsychiatrów naprawdę wyjaśniałyby zdiagnozowanie danej osoby jako psychicznie chorej – same w sobie nie stanowią o zaburzeniu (podobne zastrzeżenie znajduje się także w dziesiątym wydaniu *Międzynarodowej statystycznej klasyfikacji chorób i problemów zdrowotnych*). Jako dysfunkcja – twierdzą Gert i Culver – traktowane mogą być jedynie takie cechy, „które prowadziłyby do konfliktu z każdym społeczeństwem”⁶⁵.

OD ZABURZENIA PSYCHICZNEGO „W OGÓLE” DO KONKRETNEGO ZABURZENIA PSYCHICZNEGO

Definicja zaburzenia psychicznego proponowana w podręczniku Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, a także sama obecna w nim klasyfikacja, znajdują się z oczywistych względów w samym centrum debat nad aktualnym stanem psychiatrii, w tym również debat prowadzonych z perspektywy filozoficznej. Dyskusje takie bardzo często – jeśli nie wręcz zazwyczaj – mają charakter mniej lub bardziej krytyczny. Wskazuje się na przykład na stale utrzymujący się subiektywizm definicji (odzwierciedlający się chociażby w warunku klinicznej istotności – ang. *clinical significance*⁶⁶) lub też niespójność polegającą na tym, że kryteria diagnostyczne konkretnych zaburzeń, wbrew klauzulom przywoływanym w definicji ogólnej, mniej lub bardziej wyraźnie odwołują się do norm przyjmowanych przez społeczeństwo (standardowym przykładem jest tutaj antyspołeczne zaburzenie osobowości⁶⁷).

Jeżeli chodzi o bardziej ogólne kwestie, to często przedmiotem uwagi staje się ateoretyczny lub też deskryptywny charakter samej klasyfikacji zaburzeń psychicznych, która już od początku odwołuje się do tradycji Kraepelina, „biorąc przede wszystkim pod uwagę ich [obserwowalny – K.B.] przebieg i przyjmując możliwie jak najmniejszą liczbę założeń dotyczących etiologii,

⁶⁵ Gert, Culver, dz. cyt., s. 421.

⁶⁶ Por. Maddux, Gosselin, Winstead, dz. cyt., s. 10.

⁶⁷ Por. np. Bolton, dz. cyt., s. 439.

patogenezy oraz psychologicznej interpretacji objawów⁶⁸. Wysiłki takie są oczywiście zrozumiałe w kontekście intencji zapewnienia wspólnego języka i uniknięcia sporów teoretycznych, a także faktu, że dostępne nam dane empiryczne ciągle nie wskazują jednoznacznie na jeden konkretny model patologii⁶⁹. Zarazem jednak rozumienie zaburzenia jako (przede wszystkim) obserwowalnego syndromu zdaje się w istotny sposób ograniczać rozwój dyscypliny, która w swojej standardowej klasyfikacji programowo nie podejmuje pytania o naturę klasyfikowanych zjawisk.

Nie zapominając o istotnych racjach stojących za zasygnalizowanymi powyżej wątpliwościami, trzeba jednocześnie zauważyć, iż nawet krytyczni autorzy przyznają, że pomimo wszystkich swoich słabości *Diagnostic and Statistical Manual of the American Psychiatric Association* jest podręcznikiem racjonalnie opracowanym, udokumentowanym, opartym na empirycznych badaniach naukowych oraz klinicznie użytecznym⁷⁰ oraz że właściwa mu koncepcja zaburzenia psychicznego jest „prawdopodobnie równie dobra, jeśli nie lepsza niż cokolwiek innego, co do tej pory [w ramach tej definicji – K.B.] proponowano⁷¹. Zyski płynące z dysponowania wspólną nomenklaturą diagnostyczną, mówiąc krótko, „zdają się przeważać koszty⁷²”.

Debaty zatem, jak się zdaje, będą jeszcze – zapewne z pożytkiem dla psychiatrii – nadal trwać, aczkolwiek kierunek ich dalszego rozwoju trudno jest oczywiście przewidzieć. Oczekiwać można jednak, że dyskusje staną się coraz bardziej konkretne (co de facto już się w dużym stopniu zaznacza) – zamiast pytań o naturę zaburzenia psychicznego „w ogóle” stawiane będą pytania dotyczące konkretnych zjawisk klinicznych. Taka zmiana optyki znaleźć może uzasadnienie w pewnych uwagach poczynionych przez Madduxa, Gosselina i Winstead, a także Murphy’ego, którzy pojęcie choroby psychicznej porównywali do – odpowiednio – pojęcia inteligencji oraz pojęcia cennego metalu. Nie istnieje zatem „prawdziwa definicja inteligencji ani też obiektywny i naukowy sposób jej ustalenia. Inteligencja nie jest czymś, co istnieje w ludziach, powoduje, że zachowują się oni w określony sposób i czeka, aż odkryjemy jego prawdziwą naturę. Jest ona natomiast abstrakcyjną ideą definiowaną przez ludzi, którzy posługują się słowami «inteligencja» i «inteligentny», aby opisać pewne ro-

⁶⁸ Wulff, Pedersen, Rosenberg, dz. cyt., s. 143.

⁶⁹ Por. T.A. Widiger, *Classification and Diagnosis: Historical Development and Contemporary Issues*, w: *Psychopathology: Foundations for a Contemporary Understanding*, red. J.E. Maddux, B.A. Winstead, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah 2005, s. 70.

⁷⁰ Tamże, s. 63 i 79.

⁷¹ Maddux, Gosselin, Winstead, dz. cyt., s. 10. Por. Gert, Cullver, dz. cyt., s. 423.

⁷² Widiger, dz. cyt., s. 79.

dzaje ludzkich zachowań oraz ukryte procesy mentalne, które prawdopodobnie poprzedzają to zachowanie i z nim współwystępują⁷³.

Geneza pojęć takich, jak inteligencja, cenny metal czy też zaburzenie psychiczne, odzwierciedla tym samym pewne normy społeczne, a także korzyści płynące z grupowania w ramach jednej klasy ogólnej pewnych, czasami bardzo od siebie odrębnych zjawisk. Społeczna i normatywna geneza takiej ogólnej klasy – co bardzo trafnie zauważa Murphy – dość dobrze da się pogodzić z obiektywnym i naukowym charakterem wchodzących w jej obręb klas szczegółowych (choć pojęcie cennego metalu nie jest szczególnie przydatne dla chemika, to pojęcia srebra lub złota będzie już jak najbardziej dla niego użyteczne)⁷⁴. Konkretnie zaburzenia psychiczne mogą okazać się relatywnie mniej kontrowersyjne i bardziej podatne na badanie naukowe niż zaburzenie psychiczne „w ogóle”.

⁷³ Maddux, Gosselin, Winstead, dz. cyt., s. 5.

⁷⁴ Zob. Murphy, *Concepts of Disease and Health*; por. tenże, *The Medical Model and the Philosophy of Science*, s. 971.

Bartłomiej DOBROCZYŃSKI
Mira MARCINÓW

GDZIE „CZARNY ANIOŁ OBLĄKANIA NIE MA PRZYSTĘPU” Szkic o pochodzeniu idei obłądu zawinionego w kontekście literatury dziewiętnastego wieku

Przekonanie, że choroba psychiczna jest wynikiem pewnego rodzaju nadużycia czy też rezultatem poczynienia fatalnego użytku z własnej wolnej woli jeszcze w drugiej połowie dziewiętnastego wieku podzielane było zarówno w kręgach medycznych, jak i filozoficznych, a jeden z wielce zasłużonych dla Polski myślicieli mógł surowo napominać wszystkich, aby na chorych psychicznie nie patrzeć ze współczuciem, jak na tych z chorobami organicznymi, lecz „z pogardą lub ironicznym lekceważeniem, na jakie zasługują ograniczoność i przesada pysznego i próżnego”.

O Boże, nie daj mi zwariować!
Głodować raczej i wędrować
z żebraczym kijem będę [...].
Aleksander Puszkina

Mogłoby się wydawać, że wraz z postępami psychiatrii i psychopatologii traktowanie obłądu jako fenomenu przynależącego do domeny aksjologicznej – a więc zawinionego i podlegającego ocenie – raz na zawsze straciło rację bytu. Zachodnia nauka od dłuższego czasu przecież głosi, że „obłąd” to utrata lub defekt zdrowia psychicznego, a więc rzeczywistość przynależąca zasadniczo do domeny medycznej¹. Człowiek obłąkany jest zatem przede wszystkim chory i z tej racji nie powinien być moralnie oceniany, podobnie jak nie należy oceniać ani tym bardziej moralnie piętnować cierpiących na gruźlicę, reumatyzm czy dyfteryt. Choroba psychiczna nie jest wszakże czymś, co możemy wywołać własnym wysiłkiem (co w anglosaskiej psychologii określa się za pomocą terminu „doings”), lecz należy do kategorii zjawisk, które się nam przydarzają (ang. happenings), a więc jej geneza i uwarunkowania z natury rzeczy leżą poza zasięgiem sprawczości podmiotu czy jego możliwości przeciwdziałania.

Równocześnie jednak idea obłądu zawinionego nadal obecna jest w kulturze Zachodu, a niemal każdy zetknął się z nią poprzez jej wersje potoczne

¹ Zob. American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (wydanie piąte), Washington, DC, 2013.

i naiwne – jak choćby bajki, „ludowe mądrości” czy obiegowe pouczenia. Przecież jeszcze nasze babcie ostrzegały, że oszalejemy i skończymy w Kulparkowie bądź Tworkach, jeśli będziemy czytać za dużo książek, oddawać się zgubnym pasjom czy zakochamy się w nieodpowiedniej osobie zbyt głęboko i zapalczywie. Poza tym istnieją liczne teksty literackie, które sugerują, że poprzez lekkomyślne działania możemy się do obłędu doprowadzić z wielką łatwością, popadając w szpony hazardu, nałóg pijaństwa czy nieostrożnie korzystając ze sfery erotyki. Nie szukając daleko, już w siedemnastowiecznym rodzimym piśmiennictwie możemy natrafić na sugestywny, a przy tym urodziwy fragment, w którym ksiądz Stanisław Witwicki w barwny sposób opisuje skutki „szkodliwej, bo ślepej miłości”: „Ta namiętność, która pożarem zapalonych duchów krew, ciało i kości ludzkie przenika, spoczynku nie da, ukontentowania nie pozwoli. O nic na świecie nie dba, bo nic nie zna, jedną tylko mgłą zaszedł rozum, do jednej rzeczy przywiązana chciwość. Tam się wszystkie ogniste duchy do głowy i do serca zbierają, tam zapaliwszy mózg onym rzucają. Tam się dopiero pokazuje, co rzeczono po łacinie *Amans amens*: kochający szalejący; bo nic jako ludzie nie czyni, już nie za rozumem, ale za pożarami mózgu i serca idzie, i ginie”².

Gdyby jednak rodowód tej idei był tylko taki, to znaczy wywodził się z psychologii potocznej (ang. folk psychology) i dawniejszej literatury, to moglibyśmy dojść do uspokajającego wniosku, że obwinianie za chorobę psychiczną jest jakimś rodzajem przesądu, wynika z ignorancji i jako takie nie zasługuje na uwagę, choć oczywiście domaga się korekty poprzez uświadamianie i edukację. Sprawa nie jest jednak tak prosta, współcześnie bowiem, nawet wśród ludzi wykształconych, można natknąć się na zwolenników tezy głoszącej, że chory psychicznie musiał jakoś w wywołaniu swej choroby uczestniczyć i jest za nią w pewnej mierze odpowiedzialny. Wyniki badań jakościowych wskazują na przykład, że w Polsce (podobnie jak w Portugalii) niektóre zaburzenia psychiczne są wciąż traktowane jak słabość osobowa, nie zaś problem zdrowotny³.

Okazuje się zatem, że taka opinia jest o wiele bardziej wrośnięta w tkankę kulturową, niż można by tego oczekiwać. Przekonanie zaś, że choroba psychiczna jest wynikiem pewnego rodzaju nadużycia czy też rezultatem poczynienia fatalnego użytku z własnej wolnej woli jeszcze w drugiej połowie dziewiętnastego wieku podzielane było zarówno w kręgach medycznych (choć

² S. Witwicki, *O szczęśliwości doczesney. Pisma w Roku 1685 pod tytułem Abrys szczęśliwości doczesney wydane, a teraz Prócz odmiany w Tytule wiernie przedrukowano*, Druk. Nadworna J.K. Mości, Warszawa 1779, s. 121.

³ Zob. M. Marcinów, F. Alves, *Examining Human Weakness: A Comparative Study of Mental Suffering in Portugal and Poland*, w: *Madness, Women and the Power of Art*, red. F. Davies, L. Gonzalez, Inter-Disciplinary Press, Oxford 2013, s. 45-63.

tam stosunkowo szybko traciło na znaczeniu), jak i filozoficznych, a jeden z najwybitniejszych i wielce zasłużonych dla Polski myślicieli mógł surowo napominać wszystkich, aby na chorych psychicznie nie patrzeć ze współczuciem, jak na tych z chorobami organicznymi, lecz „z pogardą lub ironicznym lekceważeniem, na jakie zasługują ograniczoność i przesada pysznego i próżnego”⁴.

Skąd się wzięło aż tak imperatywne poczucie moralnej wyższości? W jaki sposób doszło do sytuacji, w której dość powszechnie uważano, że chory psychicznie jest winny swojej choroby jako jej lekkomyślny lub niegodziwy inicjator i sprawca? Próba uporania się z tymi pytaniami będzie celem tego artykułu. Nie dokonamy w nim jednak rekonstrukcji okoliczności i przesłanek, które doprowadziły do powstania koncepcji obłądu zawinionego, podobnie jak nie przedstawimy koherentnej wizji antropologicznej, która się za nią ukrywa. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że owa idea nie jest wcale spójna ani ściśle określona, lecz posiada różne wersje i dopuszcza szereg wariantów, które przynależą do odmiennych tradycji intelektualnych i opierają się na argumentach mających bardzo różny ciężar gatunkowy (od pewnych danych empirycznych i obserwacji poczynając, na zwykłych przesądach kończąc). W związku z tym skoncentrujemy się raczej na pokazaniu kilku najistotniejszych czynników intelektualnych i kulturowych, które zadecydowały o uformowaniu się i wrośnięciu w tkankę kulturową idei obłądu zawinionego, co równocześnie pozwoli na ujawnienie kompleksowej, wielopłaszczyznowej natury tego fenomenu. Spróbujemy też, dla uzupełnienia obrazu, przynajmniej w postaci sygnału pokazać te wątki z dziejów nauki, które w znaczący sposób wpłynęły na słabnięcie, a w końcu na powolne zanikanie idei obłądu zawinionego (przynajmniej w kręgach profesjonalnych). Sądzymy, że nawet sama tylko prezentacja tych kilku momentów istotnych dla pojawienia się i przemijania tego konceptu jest przedsięwzięciem wystarczająco skomplikowanym, w którym potykać się będziemy o wiele zasadniczych kwestii.

ANATOMIA WINY I SZALEŃSTWA

Zanim jednak przejdziemy do rozważań o charakterze bardziej historycznym, warto się wstępnie zastanowić nad samą anatomią idei obłądu zawinionego – sprawa bowiem tylko pozornie jest oczywista. Przede wszystkim kluczowe pojęcie zawinienia nie jest wcale jednoznaczne i domaga się eksplikacji. Odpowiedzialność może być bowiem stopniowalna i mieć różne formy

⁴ H. S t r u v e, *O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych*, Skład Główny w Księgarni E. Wende i Spółki, Warszawa 1867, s. 83.

czy postaci. Wydaje się mianowicie, że z zupełnie inną sytuacją mamy do czynienia, kiedy ktoś celowo wywołuje jakiś skutek, a więc świadomie powoduje, że coś się wydarza, z inną zaś, kiedy tylko przyzwala na coś, godzi się, że to coś się dzieje – choć sam tego nie spowodował ani nie wywołał. Nie przeciwdziała jednak temu, chociaż być może byłby w stanie to zrobić. Co więcej, wydaje się, że opisaną wyżej sytuację można dodatkowo zróżnicować w zależności od tego, czy ktoś jest w pełni świadomy efektu owego wywoływania lub przyzwalania, czy też sobie z niego nie zdaje sprawy albo też błędnie go sobie wyobraża (nie przypuszcza, że on w takiej postaci w ogóle wystąpi).

W tym miejscu warto też poruszyć kwestię niejednoznacznej ewaluacji samego fenomenu obłądzenia. Mimo że mamy liczne świadectwa pochodzące zarówno z obszaru kultury wysokiej, jak i przynależne do myśli potocznej czy ludowej (przysłowia) pokazujące, że ludzie zazwyczaj się obłądzenia obawiali i właściwie każda inna niedogodność losu (bieda, kalectwo, choroby somatyczne, a nawet śmierć) wydawała się im od niego korzystniejsza, to jednak istniały okresy i kultury, w których szaleństwo nie było traktowane z podobną niechęcią i lękiem. Wydaje się wręcz, że dla romantyków i neoromantyków, surrealistów, a także wielu artystów różnych epok, jawiło się ono jako coś intrygującego i pociągającego, godnego zainteresowania i eksploracji, a co więcej, jako *sui generis* brama do wtajemniczeń i wiedzy nieosiągalnej innymi sposobami⁵. Nie wdając się w szczegóły, można postawić ogólną tezę, że da się wskazać obecność w kulturze Zachodu licznych śladów i tropów sugerujących istnienie toposu poszukiwania szaleństwa, czy też świadomego uprawiania się w stany podobne obłąkaniu, w celach „faustowskich”, aby osiągnąć coś, co ma szczególną wartość, a do czego owo szaleństwo otwiera drogę bądź jest za to coś nieuniknioną ceną. Puszkina już w drugiej strofie wiersza, który stanowi motto tego artykułu, ujawnia że chętnie wprowadziłby się w obłąd, jeśli tylko nie groziłoby to uwięzieniem i ostracyzmem społecznym: „Gdyby mi wolność zostawili, / O, jakbym puścił się bez chwili / Namysłu w borów gęstwą! / W płomiennym trwałbym zamroczeniu, / Śpiewał w rozkoszonym zapomnieniu, / W beładnych słów szaleństwie!”⁶. Następnie poeta przekonuje, że w ten sposób uzyskałby dostęp do specjalnej mocy: „I zasłuchany w szumy morza, / I zapatrzony w dal, w przestworza, / W niebiański strop gorący – / Czułbym, że rośnie siła, wola, / Jak wichher tratujący pola / I lasy druzgocący”⁷. Powszechnie znanymi przykładami takiego świadomego uprawiania się w „twórcze

⁵ Zob. H. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, New York 1970.

⁶ A. Puszkina, *O Boże, nie daj mi zwariować...*, tłum. J. Tuwim, w: tenże, *Dziela*, red. M. Toporowski, t. 1, *Wiersze*, tłum. zbiorowe, PIW, Warszawa 1967, s. 468.

⁷ Tamże.

obłąkanie” byłyby używanie narkotyków, alkoholu czy też – to domena myślicieli romantycznych i surrealistów – penetrowanie świata marzeń sennych jako swoistego katalizatora kreatywności. Wolno jednak chyba przypuścić, że praktykom powyższym towarzyszyło zwykle przekonanie, iż można się z tego szaleństwa jakoś wycofać, a więc że powinno mieć ono charakter tylko instrumentalny i zaniknąć po uzyskaniu spodziewanych efektów.

Wreszcie na koniec tych elementarnych rozważań pozostaje zagadnienie najbardziej chyba trudne i subtelne z dotychczas poruszonych. Chodzi tu o kwestię podmiotowości i wolnej woli oraz ściśle z nią powiązaną sprawę możliwości bądź niemożności orzekania o tym, czy ktoś rzeczywiście jest winny czegokolwiek, a w szczególności własnej choroby psychicznej. Aby bowiem móc to stwierdzić, najpierw powinniśmy odpowiedzieć na bardziej podstawowe (psychologiczne, antropologiczne, filozoficzne) pytanie o przyczyny ludzkiego zachowania. Musimy zatem rozstrzygnąć, czy jest tak, że zazwyczaj to wolny i samoświadomy podmiot decyduje o swoim postępowaniu – może być zatem ze swych wyborów rozliczany – czy też tak, że towarzyszące nam poczucie sprawczości jest tylko iluzją, pewną społecznie utrwaloną „racjonalizacją”, rzeczywiste powody naszego zachowania znajdują się zaś gdzie indziej i są częściowo bądź całkowicie niedostępne samowiedzy i (lub) samokontroli⁸. Wiadomo, że w dziejach nauk o człowieku znajdziemy szkoły i badacze reprezentujących jedno bądź drugie stanowisko, a co więcej, wydaje się, że nawet współcześnie jesteśmy – zarówno w życiu codziennym, jak i w szeroko rozumianej społecznej praxis – rozdarci pomiędzy tymi dwoma skrajnymi poglądami, co stwarza wiele problemów etycznych, prawnych, obyczajowych i wychowawczych. Pouczającą ilustracją, pokazującą, że nawet intelektualiści światowego formatu nie potrafią sobie w sposób satysfakcjonujący poradzić z tą uciążliwą aporią, może być konfundująca wypowiedź wybitnego filozofa nauki Alfreda Ayera, który w jednym ze swoich dzieł, analizując pojęcie wolnej woli, stwierdza, że „nasze sądy moralne czy prawne powinny zostać od owego pojęcia uwolnione”⁹. „Jednocześnie wątpię, czy jest w mojej mocy wyrzec się owych postaw na rzecz ściśle naukowego podejścia do siebie samego i innych ludzi, i wątpię, czy życzyłbym sobie tego, nawet gdyby leżało to w mojej mocy. Sądzę tedy, iż są powody, dla których warto zachować mętne pojęcie wolnej woli, o tyle, o ile mity, jakie ono uruchamia, mają zbawienny wpływ”¹⁰ – dodaje.

⁸ Zob. D.M. W e g n e r, *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, Cambridge 2002; B.F. S k i n n e r, *Poza wolnością i godnością*, tłum. W. Szelenberger, PIW, Warszawa 1978.

⁹ A.J. A y e r, *Filozofia w XX wieku*, tłum. T. Baszniak, PWN, Warszawa 2003, s. 26.

¹⁰ Tamże.

KLUCZOWE MOMENTY W HISTORII IDEI OBLĘDU ZAWINIONEGO

Pamiętając zatem o powyższych zastrzeżeniach i rozróżnieniach, możemy przystąpić do eksploracji tytułowego zagadnienia, przy czym warto zacząć nie od nauki, a od literatury, w obszarze której w wieku dziewiętnastym objawił się chyba najbardziej spektakularny przykład fabuły wiążącej się z ideą obłądzenia. Mamy na myśli nowelę *Doktor Jekyll i pan Hyde*¹¹ Roberta Louisa Stevensona, która zaraz po swej publikacji w roku 1886 odniosła ogromny sukces najpierw w Wielkiej Brytanii, a potem na całym świecie (samych tylko filmowych i scenicznych adaptacji doczekała się bez mała stu pięćdziesięciu). Tę przemawiającą do wyobraźni i intrygującą historię można odczytywać na różne sposoby jako: powieść gotycką, kryminał, moralitet, religijną alegorię, thriller, przypowieść czy nawet bajkę. Wydaje się jednak, że co najmniej równie uprawnione jest potraktowanie jej jako artystycznej wypowiedzi na temat zaburzenia zwanego potocznie rozszczepieniem jaźni, bardziej fachowo zaś określanego jako osobowość podwójna bądź wieloraka (ang. double or multiple personality), która to kontrowersyjna przypadłość zajmowała wtedy nie tylko specjalistów, ale była też żywo dyskutowana na salonach¹².

W czasie, gdy owa nowela powstawała, psychiatria „dobijała” dopiero pierwszego stulecia swego istnienia (jeśli za datę jej narodzin przyjąć moment uwolnienia chorych z Salpêtrière z łańcuchów przez Philippe’a Pinela pod koniec osiemnastego wieku¹³) i nadal toczyły się gorące spory dotyczące teoretycznych i praktycznych podstaw tej młodej dyscypliny. W kontekście niniejszego artykułu interesują nas przede wszystkim dwa z nich, a mianowicie spór o to, co właściwie – i dlaczego – chore jest w człowieku, kiedy mamy do czynienia z tak zwaną chorobą psychiczną (oznacza to zarówno pytanie o jej genezę, jak i lokalizację, a więc umiejscowienie choroby w ludzkim organizmie), oraz sygnalizowana już kontrowersja: czy cierpiący na zaburzenia psychiczne jest przede wszystkim chory (a więc powinien pozostawać w domenie medycyny), czy też musimy przyjąć, że jest również sprawcą swojej choroby, wywołał ją bowiem przez swoje świadome działania, które mogą podlegać ocenie. W tym drugim przypadku byłby więc za nią odpowiedzialny w sensie moralnym, a zatem warunkiem jego powrotu na łono społeczeństwa stawałoby się nie tylko wyleczenie, ale i odbycie kary. Sam zaś chory znajdowałby się wtedy także w domenie aksjologicznej. Ten pierwszy spór był ważną częścią toczącej się w dziewiętnastowiecznej medycynie debaty określanej w języku niemieckim

¹¹ Zob. R.L. Stevenson, *Doktor Jekyll i pan Hyde*, tłum. T.J. Dehnel, Iskry, Warszawa 1985.

¹² Zob. np. P. Janet, *L'automatisme psychologique: Essai de psychologie experimentale sur les formes inferieures de l'activite humaine*, Félix Alcan, Paris 1889.

¹³ Por. E. Shorter, *Historia psychiatrii. Od zakładu dla obłąkanych po erę prozaku*, tłum. P. Turski, WSiP, Warszawa 2005, s. 30.

jako „Somatiker versus Psychiker”, podczas gdy drugi z nich znany jest w anglosaskiej psychopatologii i psychiatrii pod hasłem „bad or mad dilemma”.

Gdyby zatem potraktować nowelę Stevenson'a jako swoistą tezę (wraz z argumentacją) z pogranicza aksjologii i psychopatologii, to głosiłaby ona, że doktor Jekyll popadł w poważne problemy natury psychologicznej (zagrożenie przez aktywność „swojej” drugiej, niegodziwej osobowości) wyłącznie z własnej winy. Złowrogi sobowtór został bowiem wykreowany w wyniku nagannych eksperymentów chemicznych, za pomocą których bohater chciał wytworzyć „cudowny eliksir” pozwalający zmieniać swoją przyrodzoną postać w kogoś „innego”. Takie postępowanie będące pogwałceniem „boskiego porządku” i praw natury doprowadziło do pojawienia się Hyde'a, a więc nieplanowanej konsekwencji moralnie nagannego czynu. Nie mogąc pogodzić się z tą przemianą, szczególnie z faktem dokonania morderstwa, doktor Jekyll popełnił samobójstwo. Przy czym można nieco złagodzić poprzednią tezę i powiedzieć, że w ten sposób dokonał on jednak odkupienia, jego zmysł moralny zwyciężył bowiem rozpętane siły natury i uniemożliwił im dalsze destrukcyjne działanie. Ceną była jednak śmierć – a więc unicestwienie w dosłownym sensie. Trzeba raz jeszcze zaznaczyć, że takie oceniające spojrzenie na chorobę psychiczną, jakkolwiek może się wydać z dzisiejszej perspektywy kontrowersyjne, a być może nawet nie do końca zrozumiałe, nie było w owym czasie niczym zaskakującym czy odosobnionym. W drugiej połowie dziewiętnastego wieku – mimo rosnącej popularności teorii ewolucji oraz stałego rozwoju psychologii, psychiatrii i medycyny – nadal silne były pewne tendencje intelektualne, poglądy i wierzenia, które mimo różnego pochodzenia, zgodnie ze sobą współistniały i wzajemnie się wzmacniały, a równocześnie pozwalały traktować chorobę psychiczną jako swoiste zepsucie duszy w sferze etycznej oraz efekt moralnie nagannego działania podmiotu.

Spróbujemy teraz wskazać kilka najważniejszych intelektualnych i kulturowych źródeł takiego stanu rzeczy. Po pierwsze więc, wydaje się, że najważniejszym z nich była specyficzna wykładnia dualizmu zaproponowanego przez Platona, a następnie modyfikowanego przez jego następców i kontynuatorów, przede wszystkim przez Kartezjusza. Mimo kilkunastu wieków rozdzielających tych myślicieli, ich koncepcje duszy ludzkiej oraz relacji duszy do ciała – a także liczne konsekwencje dla rozumienia człowieka i człowieczeństwa, które z tego wynikały – były zadziwiająco podobne. Obaj wierzyli, że dusza i ciało należą do całkowicie odmiennych porządków ontycznych i aksjologicznych. Dla Platona dusza była banitą zesłanym w materię, gdzie niczym w więzieniu dokonywała ekspiacji za swe przewiny i próbowała odzyskać utraconą godność¹⁴. Dla Kartezjusza z kolei dusza to *res cogitans*: niematerial-

¹⁴ Por. P l a t o n, *Timaios*, 69 B-91 D, w: *Platona „Timaios” i „Kritias”*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1960, s. 99-134.

ny, nieprzestrzenny, myślący i reflektujący czynnik znajdujący się w ludzkim ciele, ale od niego odrębny i odmienny, kontaktujący się z nim przez szyszynkę w wielce tajemniczy sposób¹⁵.

W ujęciu obu tych filozofów dusza była zatem doskonała, niepodzielna, rozumna, wieczna i nieśmiertelna, ciało zaś było ze swej natury niedoskonałe, podległe rozpadowi, zniszczalne i śmiertelne. Dla wielu zwolenników tak rozumianego dualizmu jego konsekwencje wydawały się jednoznaczne: jeśli jakiś człowiek objawiał poważne problemy w domenie umysłowej (w tym szaleństwo czy obłąkanie), to musiały one wynikać albo z połączenia duszy z ciałem – i płynącej stąd ignorancji – albo też być efektem jego własnej zaburzającej działalności. Nas interesuje przede wszystkim ta druga możliwość, za którą stoi – jak się zdaje – następujące rozumowanie: skoro dusza z natury rzeczy nie ulega żadnemu zepsuciu, by tak rzec, „strukturalnemu”, a więc nie może zostać uszkodzona w sposób, w jaki uszkodzone czy chore mogą stać się inne części materialnego ciała (płuca, żołądek, kości), to w takim razie jedyne dające się pomyśleć zepsucie duszy musi mieć charakter moralny i polegać na odstępstwie od właściwej postawy etycznej. A zatem musi stać za nim świadoma, a przynajmniej lekkomyślna (lecz także naganna) decyzja „zejścia z drogi cnoty”, sprzeniewierzenie się obowiązującym normom, nakazom i zakazom. Wszystko wskazuje na to, że w taki sposób przedstawiały sobie genezę choroby psychicznej nie tylko „nieoświecone masy” czy artyści w rodzaju Stevensona, ale czyniło to także wielu dawniejszych uczonych.

Johann Christian August Heinroth, „filozofujący lekarz”¹⁶, który żył na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku, jest doskonałym reprezentantem tego typu myślenia, charakterystycznego dla niemieckiej medycyny nurtu niematerialistycznego. Odwoływanie się do tradycji rodzimego romantyzmu i animizmu wiązało się w jego przypadku z potraktowaniem choroby w ogóle, a choroby umysłowej w szczególności, jako konsekwencji „zakłóceń aktywności” duszy – w teologicznym znaczeniu tego słowa. W ten sposób tak zwani psychicy (zwani również psychologami, spirytualistami czy moralistami), których głównym przedstawicielem w dziedzinie psychiatrii był właśnie Heinroth, tworzyli ekstremalną interpretację zawinięcia choroby psychicz-

¹⁵ Por. R. Descartes, *Człowiek*, w: tenże „Człowiek”. „Opis ciała ludzkiego”, tłum. A. Bednarczyk, PWN, Warszawa 1989, s. 12-21; tenże, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 55-69; zob. też: tenże, *Medytacja VI*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, w: tenże „Medytacje o pierwszej filozofii”. „Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora”. „Rozmowa z Burmanem”, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, I. Dąbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 89-102.

¹⁶ Por. L. Heidebrink, *Melancholie und Moderne. Zur Kritik der historischen Verzweiflung*, Wilhelm Fink Verlag, München 1994, s. 68.

nej. W odróżnieniu od psychiatrii somatycznej, hołdującej fizycznej etiologii chorób umysłowych¹⁷, psychiatria romantyczna przyczyny obłąkania odnajdywała w czynnikach psychicznych, to jest nieodpowiednim zachowaniu lub namiętnościach. Stanowiło to punkt wyjścia do rozważań o winie, jaką ponosi chory psychicznie za stan, w którym się znalazł. Heinroth powie już jasno, że chociaż choroba psychiczna jest wynikiem zakłóceń duszy spowodowanych konfliktem moralnym, to jednak obłąkany ponosi odpowiedzialność za samą obecność owego konfliktu, a zatem jest winny swojej choroby. Obłąd został tu zatem potraktowany jako bezpośrednio wywodzący się ze świata podmiotu: z jego ułomności, jego wad i potrzeb.

Jeśli wczytamy się w teksty z tamtej epoki, to bez trudu natrafimy na sformułowania i rozumowania sugerujące mniejszy bądź większy udział chorych psychicznie w powstaniu oraz kształtowaniu się ich cierpienia, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Podkreślano więc, że jeśli choroba psychiczna znajduje się w po części w domenie medycznej, a po części w domenie etycznej, to zarówno środki zapobiegawcze, jak i zaradcze muszą czerpać z obu tych dyscyplin równocześnie. Obok metod leczniczych wziętych z medycyny stosowano wtedy także powszechnie metodę zwaną „terapią moralną”, swoistą technikę perswazyjną w zamierzeniu oddziałującą bezpośrednio na świadomość i sumienie chorego, mającą go niejako „nawrócić” na właściwie tory, z których wcześniej świadomie zбочzył. Twórcami terapii moralnej byli wspomniany już ojciec psychiatrii Philippe Pinel, pochodzący z Florencji Vincenzo Chiarugi oraz angielski lekarz William Tuke. W podejściu tym, polegającym na stosowaniu środków leczniczych działających wprost na duszę, nie zaś na ciało, klasyczni historycy psychiatrii dopatrywali się kroku naprzód w stosunku do wcześniejszych metod leczenia obłąkanych. Przeciwna interpretacja wskazywała jednak, że był to w istocie krok do tyłu, który utorował drogę „moralnemu zarządzaniu”¹⁸ chorymi umysłowo.

Warto w tym miejscu przytoczyć stanowiska dwóch polskich filozofów, którzy w swoim czasie obszernie wypowiadali się na temat różnych aspektów choroby umysłowej, używając przy tym barwnej retoryki. Tak więc według Józefa Kremera duch, z istoty swej doskonały „wiekuistości syn”, może o tyle tylko stracić na swej doskonałości, o ile zostanie przemocą skrepowany przez „obce potęgi”, które zyskują wtedy nad nim przewagę. W jaki sposób dochodzi do takiej sytuacji? Kremer wskazuje na uchybienia o charakterze moralnym: „Najczęściej te zбочzenia cielesne, burzące harmonię psychy, mają źródło we własnej duszy naszej, we własnej winie; a tak stają się karą, że ona zapomnia-

¹⁷ Por. H. Ellenberger, dz. cyt., s. 211.

¹⁸ R. Porter, *Szaleństwo. Rys historyczny*, tłum. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003, s. 120.

ła o wiekiustym pochodzeniu swoim, oddając się obcym sobie, a śleپookim ziemskim mocom. Najczęściej żar rozłukanych namiętności, wyuzdanych popędów, nieznaczne oddanie się chuciom ziemskim, lub uczuciom bezmiernym sieje w cielesność ziarno złego”¹⁹. W podobnym moralizatorskim tonie wypowiadał się przywoływany już wcześniej Henryk Struve, który głosił, że obłęd jest „dziełem swobodnie działającej duszy, gdyż jest tym, czym jest, t.j. pychą tylko w skutek tego, że ocena samego siebie przekracza wszelkie dostarczające przyczyny, jest dziełem samowolności [...] wypływającym wyłącznie z psychicznego źródła, z samowoli t.j. ze źle użytej samodzielności duszy”²⁰. Warto zaznaczyć, że takie niechętnie chorym umysłowo rozumowania, podbudowane tendencyjną interpretacją filozofii Kartezjusza i Platona, znajdowały dodatkowego sojusznika w specyficznym klimacie kulturowym, który opanował Europę w czasach nowożytnych.

Następny bowiem istotny czynnik, który wspierał ideę zawinienia choroby psychicznej, przynależał do sfery presupozycji o charakterze społecznym i był na wiele sposobów analizowany w pismach Michela Foucaulta²¹. Chodzi o zakorzenione zarówno w myśli starożytnej, jak i w Starym Testamencie przekonanie, że człowiek pobożny i cnotliwy znajduje „łaskę w oczach Pana”, czego widowym dowodem jest fakt, iż zażywa on doczesnego szczęścia: materialnego powodzenia, zdrowia i uznania społecznego. Nie ma miejsca na rozbudowaną analizę genety i ewolucji tego stanowiska, dość powiedzieć, że w siedemnastym i osiemnastym wieku rozpowszechniła się w Europie Zachodniej jego zeświecczona, etyczno-prawna wersja, według której status materialny i pozycja społeczna człowieka są wiarygodnymi wskaźnikami i gwarantami posiadanych przez niego cnót moralnych. W przypadku chorych psychicznie mamy zatem do czynienia z odwróconą atrybucją: skoro znajdują się oni zwykle na samym dole drabiny społecznej, cierpią biedę i nie potrafią o siebie zadbać, nie mają możnych protektorów i zwykle są z niechęcią traktowani przez bliższą i dalszą rodzinę, to wynika z tego, że musieli na to w jakiś sposób zasłużyć, a więc, że wiedli niegodziwe życie, wyznawali błędne a zgubne poglądy, podminowywali obowiązujące normy i psuli obyczaje. Wymagają zatem izolacji, kary i resocjalizacji. Prace Foucaulta prezentują wnikliwe analizy takiego penalizującego podejścia do choroby psychicznej, którego modelowymi przykładami były z jednej strony słynne szpitale generalne (zwane przez

¹⁹ J. K r e m e r, *Wykład systematyczny filozofii obejmujący wszystkie jej części w zarysie*, t. 2, *Filozofia natury i ducha ludzkiego*, w: *Dzieła Józefa Kremera*, Nakład i druk S. Lewentala, Warszawa 1877, s. 256 (interpunkcja oryginalna).

²⁰ S t r u v e, dz. cyt., s. 81 (pisownia oryginalna).

²¹ Por. np. M. F o u c a u l t, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.

niego „trzecim zakonem aparatu represyjnego”²²) z drugiej zaś liczne praktyki medyczne o wątpliwym zamyśle i rodowodzie. Choć w opinii ordynujących miały one zbawiennie oddziaływać na zdrowie chorego, to jednak nawet dość pobieżna hermeneutyka ujawnia obecność w nich systematycznie stosowanej przemocy, co w rezultacie rodzi podejrzenie, że są zawoalowaną karą, mającą uświadomić choremu bezmiar jego winy i konieczność jej odkupienia. Takie „metody lecznicze”, jak kręcenie pacjentami w centryfugach, aż do puszczenia się krwi z oczu, nieludzkie zapieknięcia głów chorych w piecu, przypalanie rozżarzoną żelazem, niezliczone formy krępowania i izolacji (klatki, łańcuchy, ciemne pomieszczenia), raportowany przez Jean-Étienne’a Esquirola fatalny stan sanitarny szpitali psychiatrycznych tamtego okresu, a także inne na pozór mniej opresyjne formy terapii (przymusowe kąpiele, natryski, prysznice) każą przypuszczać, że kryła się za nimi swego rodzaju „odwetowa mentalność”, mająca u podłoża mniej lub bardziej jawne przekonanie o winie pensjonariuszy „przytułków dla obłąkanych”²³.

Warto w tym kontekście również zauważyć, że osoby zaburzone psychicznie mają zwykle liczne cechy predysponujące je do bycia kozłami ofiarnymi, a więc tak zwane cechy ofiarnicze, w rozumieniu, jakie nadał temu pojęciu w swoich analizach francuski badacz René Girard²⁴. Zgodnie z jego koncepcją wspólnoty ludzkie w czasach kryzysów przejawiają silną, choć nieuświadomianą tendencję do oskarżania zazwyczaj niewinnych jednostek lub grup społecznych o wywołanie zaistniałych trudności. Proces znajdowania i wskazywania „winowajców” ma u swego podłoża tak zwany „stereotyp prześladowczy”, który skłania do wyboru osób mających określone cechy fizyczne, psychiczne i społeczne. Osoby chore psychicznie z racji swego wyglądu, osobliwego zachowania oraz zazwyczaj niskiego statusu społecznego mogą być uważane za wręcz modelowy przykład potencjalnych „kozłów ofiarnych”. Oczywiście wina, którą się im wtedy przypisuje, ma zupełnie inny charakter niż ta rozważana w analizach Michela Foucaulta. Osoby te są bowiem oskarżane nie o to, że przyczyniły się do swego cierpienia, ale o to, że są winne (potencjalnie bądź realnie) zaburzenia istniejącego porządku społecznego i stanowią zagrożenie dla status quo. Mimo tej odmienności wątek ofiarniczy został tu przywołany nieprzypadkowo, pokazuje on bowiem złożoną naturę rozumowań uzasadniających oceniające podejście do choroby psychicznej, a zarazem sugeruje, że za naszym myśleniem o rzeczywistości może ukrywać się wiele powiązanych ze sobą nieświadomych uprzedzeń, w których rozróżnienie subtelnych aspektów i odcieni jest bardzo trudne, jeśli w ogóle możliwe. Wydaje się na przykład, że „stereotyp prześladowczy”, który

²² Tamże, s. 57.

²³ Tamże, s. 56.

²⁴ Zob. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.

każe oskarżać chorych psychicznie o sabotowanie czy demontaż panującego porządku, może generować przekonanie, że również stan, który predysponuje do takiego destruktywnego zachowania – a więc choroba – został wywołany w sposób intencjonalny, zamierzony. Jakie konsekwencje powodują tego rodzaju poglądy oraz ich rozliczne kontaminacje, dowodnie pokazuje eksterminacja chorych psychicznie, która miała miejsce w Trzeciej Rzeszy²⁵.

Kolejny wątek, który warto tutaj poddać pod rozwagę, ma w stosunku do poprzednich charakter poboczny, ale wydaje się, że bardzo mocno oddziałał na rozumienie choroby psychicznej i poszukiwanie jej przyczyn. Od najdawniejszych czasów obserwacje ludzi obłąkanych wywoływały u obserwatorów przemożne wrażenie, że w chorobie psychicznej człowiek przestaje być jednostką, a zachowuje się jak gdyby sterowany był przez większą liczbę często ze sobą skonfliktowanych ośrodków decyzyjnych, co było przedmiotem konfuzji i domagało się wyjaśnienia. Jeśli roboczo potraktujemy ewangeliczny tekst o uzdrowieniu opętanego z Gerazy jako wypowiedź o charakterze diagnostycznym, to zobaczymy, że owa wielość zostaje tam dostrzeżona, wyeksponowana i w charakterystyczny – posesywny – sposób zinterpretowana: „Gdy wysiadł z łodzi, zaraz wyszedł Mu naprzeciw z grobowców człowiek opętany przez ducha nieczystego. Mieszkał on stale w grobowcach i nikt już nawet łańcuchem nie mógł go związać. Często bowiem nakładano mu pęta i łańcuchy; ale łańcuchy kruszył, a pęta rozrywał, i nikt nie zdołał go poskromić. Wciąż dniem i nocą w grobowcach i po górach krzyczał i tłukł się kamieniami. Skoro z daleka ujrzał Jezusa przybiegł, oddał Mu pokłon i zawołał wniebogłose: «Czego chcesz ode mnie, Jezusie, Synu Boga Najwyższego? Zaklinam Cię na Boga, nie dręcz mnie!». Powiedział mu bowiem: «Wyjdź, duchu nieczysty, z tego człowieka». I zapytał go: «Jak ci na imię?» Odpowiedział Mu: «Na imię mi 'Legion', bo nas jest wielu»” (Mk 5,2-9).

Widzimy tu spójny ciąg interpretacyjny: oto człowiek demonstruje niedostępne innym ludziom (choć raczej groźne niż pociągające) możliwości (rozrywa pęta, kruszy łańcuchy, nikt nie jest w stanie go poskromić), narzuca się zatem wytłumaczenie, że dysponuje on dodatkowym źródłem siły. Jako że siła ta ma charakter wyraźnie niszczycielski, zostaje jej przypisany charakter demoniczny. Nie wydaje się ona jednak wewnętrznie spójna czy skoordynowana, w rezultacie więc potraktowana zostaje jako złożona z wielu oddzielnych „ośrodków decyzyjnych”, które bezładnie zarządzają destruktywnym działaniem. Powstaje w związku z tym pytanie o to, jaki jest udział podmiotu w pojawieniu się tego nowego stanu, a więc, czy możemy mówić o winie człowieka, czy też tylko o jego niemocy. Mimo że oddziaływanie posesywnych

²⁵ Zob. np. Y. T e r n o n, S. H e l m a n, *Eksterminacja chorych psychicznie w III Rzeszy*, tłum. E. Baumritter, PZWL, Warszawa 1974.

interpretacji uległo osłabieniu wraz z rozwojem nauki, a także wskutek stopniowej rezygnacji religii z wypowiedzania się na tematy medyczne, wątek opętania przez demony, często w wersji sugerującej zainicjowanie tego stanu przez samego opętanego, przetrwał w niektórych kręgach do czasów współczesnych i w sposób nader subtelny nadal promieniuje na interpretację choroby psychicznej jako „psychicznej wielości”, wywołanej przez błędy i przewinienia dotkniętego nią człowieka. W najnowszej literaturze anglojęzycznej z zakresu filozofii psychiatrii znajdujemy na przykład wiele opracowań drobiazgowo omawiających rolę wolnej woli w etiologii zaburzeń psychicznych czy też odpowiedzialności za ich wystąpienie. Kategorią filozoficzną szczególnie często wykorzystywaną w opisie „wywołania” stanów psychopatologicznych jest pojęcie akrazji (nieopanowania, braku kontroli nad sobą czy słabości woli)²⁶. Z kolei we współczesnej myśli teologicznej nadal funkcjonuje podział na zawinione i niezawinione przyczyny opętania. Mówi się zatem o winie opętanego za stan, w jakim się znalazł, kiedy dopuści się on grzechu głównego, przede wszystkim apostazji, bądź podpisze pakt z szatanem²⁷.

Wreszcie ostatnią kwestią, którą należy poruszyć w kontekście idei „zawinienia obłądu”, jest charakterystyczna w osiemnastowiecznej i dziewiętnastowiecznej Europie podejrzliwość wobec szeroko rozumianej sfery afektywnej jako domeny nieracjonalności, chaosu i nieporządku, a zatem kolejnego potencjalnego zagrożenia naszego funkcjonowania indywidualnego, rodzinnego i społecznego. Charakterystycznym motywem powtarzającym się w licznych podręcznikach psychiatrycznych i poradnikach medycznych z tamtego okresu (także w tekstach o charakterze pouczeniowym i moralizatorskim) są wyliczenia niebezpiecznych uczuć, pasji, namiętności oraz powiązanych z nimi działań, które prowadzą do popadnięcia w obłąd lub przynajmniej wywołują poważne problemy natury psychicznej. „Polski Pinel”²⁸, zakonnik i lekarz Ludwik Perzyna, wśród przyczyn szaleństwa wymienia takie czynniki, jak: „usilność długotrwała w naukach, rozmyślenia głębokie, troski, starania, zabiegania, miłość, wlepienie całego umysłu w jakąś szczególną rzecz, nie-

²⁶ Zob. np. J. C a l l e n d e r, *Free Will and Responsibility: A Guide for Practitioners*, Oxford University Press, Oxford 2010; M. H e r d o v a, *Simply Irresistible: Addiction, Responsibility, and Irresistible Desires*, „Journal of Cognition and Neuroethics” 3(2015) nr 1, s. 195-216; G. M e y n e n, *Free Will and Mental Disorder: Exploring the Relationship*, „Theoretical Medicine and Bioethics” 31(2010) nr 6, s. 429-443; *Autonomy and Mental Disorder*, red. L.V. Radoilska, Oxford University Press, Oxford, 2012; L.V. R a d o i l s k a, *Depression, Decisional Capacity, and Personal Autonomy*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, red. K.W.M. Fulford i in., Oxford University Press, Oxford 2013, s. 1155-1170.

²⁷ Zob. np. J. D ę b i ę c, *Opętanie. Próba psychopatologicznego ujęcia problemu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.

²⁸ Por. A. R o t h e, *Rys dziejów Psychiatrii w Polsce*, „Pamiętnik Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego”, t. 88(1892), s. 499-561, 734-806.

dosypianie, religia źle rozumiana, [...] usadzenie się i zbyt silne na co – a także – onania i zbytująca spółka małżeńska”²⁹. Wiele wskazuje na to, że aktywności tego rodzaju, zdaniem Perzyny i jego współczesnych, były silnie powiązane ze sferą afektywną, a przy tym zależne od woli podmiotu. Podobnie i w pierwszym polskim podręczniku psychiatrii przesadna miłość, nadmierna duma, nadgorliwe usposobienie moralne czy nazbyt wybujała wyobraźnia (na przykład pod wpływem czytania „romansów”) traktowane są jako przyczyny różnych chorób i zaburzeń psychicznych³⁰. Każdy zatem, kto wie o potencjalnie negatywnych skutkach takich aktywności, a mimo to lekkomyślnie je podejmuje – jest sam sobie winny, jeśli w efekcie pojawi się choroba.

Trzeba tu zasygnalizować jeszcze jedną kwestię ściśle, choć tylko pośrednio związaną ze sferą afektywnego funkcjonowania osób chorych psychicznie. Chodzi o uderzającą niekiedy analogię między agresywnym, zagrażającym otoczeniu i zwykle bezwzględnym funkcjonowaniem osób uważanych za złe i w pełni świadome (przestępców, tyranów, okrutników czy dyktatorów) a podobnie zagrażającym i budzącym obawę (choć zwykle na znacznie mniejszą skalę), skutkującym niekiedy obrażeniami cielesnymi lub nawet śmiercią osób postronnych, zachowaniem szaleńców i obłąkanych w napadach „furi””, podczas „raptus catatonicus”, w fazie manii czy w niektórych postaciach schizofrenii i paranoi. Wiadomo też, że niekiedy wewnętrzna logika choroby psychicznej skłania osoby chore do ekspulsywnych i agresywnych zachowań o charakterze metodycznym i długofalowym (na przykład do systematycznego niszczenia, grożenia czy przemocy). Wydaje się, że dostrzeganie tej analogii może również wspierać, szczególnie wśród osób słabiej wykształconych, przekonanie, że ludzie chorzy psychicznie są agresywni, zagrażający i niebezpieczni w jakiejś mierze i do pewnego stopnia z własnego wyboru, a więc mogą być moralnie oceniani, sążeni i karani.

WYGASANIE KONCEPCJI ZAWINIENIA CHOROBY PSYCHICZNEJ

W taki sposób przedstawiają się w dużym skrócie najważniejsze, jak się zdaje, czynniki wytwarzające i wspierające ideę zawinienia choroby psychicz-

²⁹ L. Perzyna, *Lekarz dla włościan, czyli rada dla pospólstwa w chorobach i dolegliwościach naszemu krajowi albo właściwych, albo po większej części przyswojonych, każdemu naszego kraju mieszkańcovi do wiadomości potrzebna*, W drukarni J.O. Xcia Jmci Prymasa Arcybiskupa Gnieźnieńskiego, Kalisz 1793.

³⁰ Zob. B. Frydych, *O chorobach umysłowych*, Drukarnia Banku Polskiego, Warszawa 1845; por. też: rozdział poświęcony początkom rodzimej psychopatologii w: T. Rzepa, B. Dobroczyński, *Historia polskiej myśli psychologicznej. Gałązki z drzewa Psyche*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 44-69.

nej. Na koniec warto też dodać, że równolegle do opisanego wyżej procesu, toczył się proces odwrotny, a mianowicie kształtowała się idea głosząca, iż „obłąkanie”, „obłąd” czy „szaleństwo” to choroby, które w zasadzie rozgrywają się całkowicie poza sferą sprawstwa zapadających na nie osób. Ta idea także wymagała wspierających założeń filozoficznych, potwierdzających ją obserwacji, a wreszcie odpowiedniej antropologii. Jest to temat, któremu warto poświęcić osobny artykuł, choćby jednak w postaci sygnału warto wspomnieć o kilku takich „kamieniach milowych”, zdejmujących odium zawinienia z choroby psychicznej, a samych chorych oddających pod opiekę psychoterapeutom i psychiatrom. W procesie tym główną rolę odegrał „triumwirat”, na który złożyły się: (1) zaproponowana przez Darwina teoria ewolucji, (2) coraz większa popularność monizmu (w wyniku słabnięcia, a następnie upadku dualizmu) oraz (3) odkrycie nieświadomości, która zyskała popularność dzięki Freudowi i klasycznej psychoanalizie (choć niebagatelną rolę w rozwoju tej idei odegrały także: niemiecka myśl romantyczna (w szczególności Friedricha W.J. von Schellinga, Carla G. Carusa i Gotthilfa H. von Schuberta) oraz filozofia i psychopatologia francuska (z takimi postaciami, jak Gottfried W. Leibniz, Moreau de Tours, Maine de Biran, Pierre Janet czy Jean-Martin Charcot)³¹.

Teoria ewolucji – w przeciwieństwie do filozofii Platonińskiej – głosiła, że świat zbudowany jest z jednego rodzaju tworzywa, podobnie jak człowiek, za którego „umysłowość” w istocie odpowiedzialne są procesy nerwowe. Konsekwencją takiego myślenia było odrzucenie dualizmu i wprowadzenie w jego miejsce monizmu. Prawomocność zyskiwał zatem pogląd głoszący, że podobnie jak mogą się „popsuć” płuca czy nerki, tak również uszkodzeniu może ulec układ nerwowy. Wilhelm Griesinger, ojciec i popularyzator koncepcji „Somatiker” oraz autor jednego z najbardziej wpływowych podręczników psychiatrii, na którym wychowały się generacje dziewiętnastowiecznych lekarzy, ujmował tę sprawę lapidarnie, głosząc, że choroby psychiczne to choroby mózgu³². Trafność tej diagnozy częściowo potwierdzały obserwowalna skuteczność farmakoterapii oraz lecznicze efekty oddziaływań nakierowanych na ciało (balneologia, szoki insulinowe, a później elektrowstrząsy). Sugerowało to bowiem, że skoro przez fizjologię można efektywnie wpływać na stan chorego i zmniejszać jego cierpienie, to choroba ma podłoże materialne. Warto też zauważyć, że darwinizm – poprzedzany przez Schopenhauerowską doktrynę „ślepej woli”, a sam głoszący w pewnej mierze koncepcję „stworzenia” jako dzieła „ślepego zegarmistrza” (jak głosi tytuł słynnej książki Richarda Dawkinsa³³) – przygo-

³¹ Zob. L.L. W h y t e, *The Unconscious Before Freud*, St Martin's Press, New York 1978; E.L. M a r g e t t s, *The Concept of the Unconscious in the History of Medical Psychiatry*, „Psychiatric Quarterly” 27(1953) nr 1-4, s. 115-138.

³² Por. E l l e n b e r g e r, dz. cyt., s. 241.

³³ Zob. R. D a w k i n s, *Ślepy zegarmistrz*, tłum. A. Hoffman, PIW, Warszawa 1997.

tował grunt pod psychoanalizę, a więc (przez analogię) koncepcję „ślepego podmiotu”. W ujęciu Freuda bowiem to nie świadome decyzje, niematerialna dusza, czy samodzielne „ja”, ale głęboko ukryte, nieświadome (a więc „ślepe”) impulsy psychiczne, reprezentujące siły natury lub konflikt między naturą a kulturą, są w ogromnej mierze odpowiedzialne za to, czym i kim jesteśmy.

Psychologia nieświadomości, torująca sobie drogę w nauce od końca osiemnastego wieku, w szczególności podważała wiarę w ludzką podmiotowość, pokazując, że choroby psychiczne wynikają z różnego rodzaju uwarunkowań, na które – w przeważającej mierze – jednostka nie ma żadnego wpływu. Ważną rolę odegrała tu także późniejsza psychologia ewolucyjna, która starała się wykazać adaptacyjny charakter wielu chorób psychicznych, na przykład depresji czy schizofrenii, przekonując w ten sposób, że są one raczej utrwalonym „ubocznym skutkiem” naszej gatunkowej przeszłości niż wynikiem indywidualnych błędów bądź decyzji. Przywołując podtytuł książki Szymona Wróbla³⁴, można by rozszerzyć zawartą w nim sugestię i zaryzykować twierdzenie, że idea nieświadomości doprowadziła nie tylko do „destrukcji kartezjańskiego podmiotu poznającego”, ale też podała w wątpliwość istnienie podmiotu decydującego, a więc „ja” obdarzonego nieograniczoną wolnością wyboru. To bowiem, czy będziemy chorzy psychicznie, czy też nie – według choćby klasycznej psychoanalizy – zostaje przesądzone w pierwszej dekadzie naszego życia, a więc w okresie, w którym nie dysponujemy aparatem zdolnym do świadomych i racjonalnych wyborów, nie mamy też odpowiedniego doświadczenia ani koniecznej do tego wiedzy. Zatem oskarżanie kogoś o zawinienie swojej choroby psychicznej miałoby status poniekąd identyczny z piętnowaniem trzyletniego dziecka za naruszenie wysublimowanych norm moralnych.

Istotną rolę w osłabieniu poglądu o szkodliwej roli afektów w odniesieniu do zdrowia psychicznego odegrały z kolei te koncepcje psychologiczne i terapeutyczne, które pokazywały, że chociaż afekty mają swój udział w genezie i uwarunkowaniach psychopatologii, to jednak nie jest to – wbrew twierdzeniom dawniejszych psychiatrów i filozofów – zależność jednokierunkowa, co znaczy, że rozbuchane uczucia nie zawsze prowadzą do problemów psychicznych. Przeciwnie, w miarę rozwoju psychologii klinicznej i psychoterapii coraz wyraźniejsza stawała się świadomość, że wiele rodzajów zaburzeń psychotycznych i neurotycznych może mieć swoje źródła w restrykcjach nałożonych na sferę afektywną i wiązać się z niemożnością ekspresji emocji, chłodem uczuciowym, a więc brakiem uczuć raczej niż ich nadmiarem³⁵.

³⁴ Zob. S. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego podmiotu poznającego?*, Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1997.

³⁵ Por. Ellenberger, dz. cyt., s. 482.

Innymi ważnymi czynnikami osłabiającymi ideę zawinienia obłądu były koncepcje mocno eksponujące rolę czynników środowiskowych – kulturowych i historycznych – w kształtowaniu człowieka, jak chociażby marksizm, ale też behawioryzm czy psychologia międzykulturowa. Przekonywały one, że człowiek jest w ogromnej mierze wytworem warunków społecznych oraz dzieckiem swoich czasów, a więc różne formacje psychiczne, a także psychopatologiczne są ściśle uwarunkowane historycznie i kulturowo. W tym nurcie mieściłyby się też dwudziestowieczne analizy dokonywane przez antypsychiatrów, sugerujące, że jeśli mamy już komuś przypisywać winę za pojawienie się obłądu, to leży ona raczej po stronie społeczeństwa, tak zwana choroba psychiczna jest bowiem „zdrową reakcją” wrażliwej jednostki na chore otoczenie i chorą kulturę³⁶.

*

Kończąc niniejsze rozważania, warto zauważyć, że dzieje koncepcji etiologii zaburzeń psychicznych, jak i pojęcia choroby psychicznej, są znaczącą częścią historii rozumienia takich terminów, jak „podmiot” czy „sprawstwo”. Wraz z postępem badań nad psychiką stawało się oczywiste, że nie można bezkarnie zamykać oczu na to, co w człowieku nieświadome, a co za tym idzie, że nie da się uprawiać psychologii czy psychiatrii, utrzymując przy tym konsekwentnie, iż każda wykonywana przez nas czynność może podlegać naszej samowiedzy i samokontroli. Należy jednak podkreślić, że w kwestii tej (jak zapewne i w każdej innej) stanowiska skrajne niosą z sobą niekorzystne konsekwencje. Z jednej strony radykalna orientacja podmiotowa, uwypuklająca wszechmoc świadomej strony człowieka, doprowadza zazwyczaj do nałożenia na niego w procesie wychowawczym „ciężaru, którego unieść nie może”. Z drugiej zaś historia psychiatrii poucza, że równie niebezpieczne dla osób zaburzonych (tak jak dla zdrowych) jest zamykanie ich całkowicie w obrębie nieświadomości i odmawianie im jakiegokolwiek autonomii.

Niezależnie jednak od wszystkich możliwych wątpliwości wydaje się, że współczesna psychopatologia zdecydowanie odchodzi od idei obłądu zawinionego i dziś już chyba żaden lekarz czy psychoterapeuta nie podpisałby się pod zaleceniem Józefa Kremera, który w połowie dziewiętnastego wieku naiwnie wierzył, że najwłaściwszym lekarstwem na zagrożenie chorobą psychiczną jest, mówiąc kolokwialnie, „wzięcie się w garść”. Krakowski filozof pisał: „Człowiek niech tylko kładzie granice swoim uczuciom; on przeniesie na siebie

³⁶ Zob. T.S. Szasz, *The Myth of Mental Illness*, „American Psychologist” 15(1960) nr 2, s. 113-118.

boleści palące bez granic, zniesie cierpienie bezdenne i dostoi gromom, co na niego miota świat wrogi, jeśli wśród fizycznych boleści i cierpień serdecznych zostawił sobie schronienie święte, nietykane, w przybytku własnej istoty, we własnej swojej jaźni. Jeżeli postawił w tej wewnętrznej świątnicy swojej istoty ołtarz czci ojcu na niebie, już w niej nie dosłyszysz gromów świata; tu ukoją się boleści i serce się wygoi, bo tu czarny anioł obłąkania nie ma przystępu³⁷. Historia dwudziestego wieku niejednokrotnie wykazała, że taka wiara jest nie tylko bezsilna, ale wręcz niebezpieczna.

³⁷ K r e m e r, dz. cyt., s. 256.

Natalia STENCEL

„CZY TY JESTEŚ BÓG MÓJ, CZY WIDMO JAKIE?” Ślady lęku przed szaleństwem w *Dzienniczku* św. Faustyny Kowalskiej

Wspominane przez Faustynę „szaleństwo” nosi wyraźne znamiona patologii, a lęk przed nim zyskuje wymiar lęku przed kłamstwem. W mistycyzmie zostało bowiem obudzone pragnienie doświadczenia zjednoczenia z Bogiem, a towarzyszy jej świadomość, że wyłącznie w prawdzie człowiek może dostąpić łaski mistycznego zjednoczenia. Znaczące w analizie tekstowych śladów przeżyć świętej są zatem dwa korelaty przeżycia religijnego: lęk oraz odczuwanie pragnienia.

PROBLEM METODY

Podczas lektury *Dzienniczka* św. Faustyny Kowalskiej nie sposób przeoczyć opisu, w którym w obliczu objawiającego się mistycyzmu Chrystusa pada pytanie: „Czy Ty jesteś Bóg mój, czy widmo jakie? Bo mówią mi przełożeni, że bywają złudzenia i widma różne”¹. W tekście występuje więcej podobnych fragmentów, a wątpliwości dotyczące zarówno przedmiotu, jak i podmiotu doświadczenia mistycznego jawią się jako niezwykle istotny składnik tych wypowiedzi – święta musi bowiem zmierzyć się z problemem dotyczącym natury zjawisk, które stają się jej udziałem, mając jednocześnie poważne wątpliwości co do kondycji i stanu własnego umysłu. Ten aspekt zapisków Faustyny Kowalskiej, niewyodrębniony dotychczas jako przedmiot osobnego studium, można opracować między innymi w kontekście występowania w materii tekstu *Dzienniczka* śladów lęku przed szaleństwem.

Ponieważ dysponuję ogólnie dostępnymi wydaniem *Dzienniczka*² jako jedynym materiałem badawczym, zanim jeszcze sformułuję problem istnienia w nim śladów lęku przed szaleństwem, określę zagadnienia związane z zastosowaną w niniejszym artykule metodologią – wybór metody badawczej

¹ Św. F. K o w a l s k a, *Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, Kraków 1983, nr 54, s. 13.

² Oryginał *Dzienniczka* Faustyny Kowalskiej znajduje się w skarbcu Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. Na prośbę o możliwość wglądu do rękopisów lub ich kopii otrzymałam odpowiedź odmowną, zatem cytowaną w niniejszym tekście edycję *Dzienniczka* porównywać będę z wydaniem opracowanym przez kard. Andrzeja M. Deskurę (zob. *Dzienniczek siostry Marii Faustyny Kowalskiej*, przedmowa A.M. Deskur, J. Mrówczyński, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1987).

stanowi bowiem znaczną trudność z uwagi na obszerność i wieloaspektowość podejmowanego tematu.

Poruszanie się w kręgu pojęć takich, jak „religia”, „mistyka”, „lęk” oraz „szaleństwo”, narzuca przyjęcie interdyscyplinarnej perspektywy badań – z istotnym jednak, wręcz narzucającym się nachyleniem w kierunku psychologii. Wyodrębnioną na gruncie psychologii dyscypliną, która podejmuje zagadnienia z pogranicza religioznawstwa i teologii, a więc dotyczy kwestii doświadczenia religijnego, jest psychologia religii. Mogłoby się zatem wydawać, że osadzenie całości rozważań na gruncie metod wypracowanych przez tę dziedzinę stanowi słuszny i uzasadniony wybór. Problemem pozostaje jednak rozdzwitek między metodami, z jakich korzysta psychologia religii, będąc subdyscypliną psychologii, a materiałem, którym dysponuję, tworząc niniejsze opracowanie.

Interdyscyplinarne badania wyrastające na gruncie psychologii religii zmierzają do wglądu w psychologiczną rzeczywistość doświadczenia mistycznego, do zbadania pracy umysłu doświadczającego sacrum – a w konsekwencji także do diagnozowania doświadczeń konkretnych jednostek. Cel tego artykułu jest jednak daleko skromniejszy, a przedstawione rozważania oparte zostały w swojej zasadniczej części na zgoła innej metodologii. Jeśli bowiem psychologia religii dąży do zbadania „subiektywnego kształtu sacrum”³ w psychice ludzkiej, wykorzystując metody bezpośrednio odwołujące się do podmiotu⁴, to w toku niniejszych rozważań nad *Dziennikiem* refleksja nie sięga samego człowieka i istoty jego przeżycia – zatrzymuje się jedynie na powierzchni tekstu jako pozostałości, resztki doświadczenia, która pomimo niekompletności pozostaje jednak w związku z podmiotem empirycznym. Chociaż zakładam istnienie takiego związku, niniejsza praca nie powstała w oparciu o założenia metodologii nauki empirycznej, jaką jest psychologia. Artykuł stanowi bowiem w istocie krytyczną analizę tekstu, wspieraną wybranymi modelami teoretycznymi, między innymi z dziedziny psychologii – odwołuję się w nim również do obszaru badawczego zarysowanego wyraźnie przez psychologię religii jako subdyscyplinę psychologii. Mimo faktu, że tekst został w znacznej części oparty na dorobku naukowym psychologii religii jako gałęzi psychologii ogólnej,

³ J. S z y m o ł o n, *Lęk i fascynacja. Osobowościowe korelaty lęku i fascynacji w przeżyciu religijnym*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 25.

⁴ Najczęściej stosowanymi metodami są: eksperyment psychologiczny, obserwacja psychologiczna, test psychologiczny i wywiad, a także kwestionariusz lub analiza osobistych dokumentów. Psychologia religii jest tu więc definiowana jako gałąź empirycznej psychologii – zajmuje się miejscem i rolą religii w życiu psychicznym człowieka, podmiotowymi uwarunkowaniami religii, psychicznymi mechanizmami religijności oraz zmianami zachodzącymi w psychice pod wpływem religii. Por. J. K r ó ł, *Metody badań psychologii religii*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Gład, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 50.

należy jednak podkreślić, że powstał on w ramach zupełnie innej metodologii prowadzenia badań.

Podkreślając – co bardzo istotne – że przedmiotem mojego zainteresowania są „resztki” i „ślady” doświadczenia mistycznego pozostawione w tekście, odwołuję się zasadniczo do dwóch koncepcji. Po pierwsze – do twierdzeń Stevena T. Katza, który wskazywał na niemożność uzyskania przez badacza pism mistycznych innego dostępu do rzeczywistości cudzego doświadczenia minionego, jak tylko poprzez to, co zostało zawarte w materii tekstu. W większości stanowisk dotyczących przekazów mistycznych język uznaje się za narzędzie niewystarczające, by wyrazić doświadczenie, podkreśla się jednak również, że silna więź między językiem a doświadczeniem nie zostaje zerwana⁵.

Po drugie zaś jestem przekonana, że *Dzienniczek* jako tekst mistyczny może być analizowany w sposób podobny do tego, w jaki – w rezultacie dwudziestowiecznych kryzysów podmiotowości na polu filozofii i teorii literatury – badane są innego rodzaju teksty, także autobiograficzne. Jeśli bowiem przyjmuje się, że indywidualne doświadczenie spraw zwyczajnych zawsze ulega w tekście pewnemu przetworzeniu, to założenie takie pozostaje w mocy również w odniesieniu do doświadczenia określanego jako nadzwyczajne i niewyraźne. Jeśli – jak pisze Roland Barthes, odwołując „śmierć autora” – powracający podmiot jest „śladowy”, „resztkowy”, przypominający w swej istocie popiół rozrzucony na wietrze⁶, to badając opis doświadczenia mistycznego (wobec niewystarczalności języka i konieczności „wypowiadania

⁵ Zob. S.T. K a t z, *Mystical Speech and Mystical Meaning*, w: *Mysticism and Language*, red. S.T. Katz, Oxford University Press, New York–Oxford 1992, s. 3-41.

⁶ W *Śmierci autora* Barthes twierdził, że słowo „autor” należy usunąć poza obręb dyskursu badań nad literaturą. Jako termin zastępczy zaproponował hasło „skrypty”, co wiąże się bezpośrednio z charakterystycznym dla postmodernizmu pojmowaniem literatury jako przestrzeni intertekstualnej, gęstej siatki sensu tworzonej przez teksty, których fragmenty są jedynie przetwarzane w akcie ciągłego przepisywania (por. R. B a r t h e s, *Śmierć autora*, tłum. M.P. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, nr 1-2, s. 247-251). Większość radykalnych sformułowań zawartych tej pracy okazuje się dzisiaj trudna do przyjęcia, a sam Barthes odwołał swoje tezy już w roku 1971, pisząc: „Powracający autor nie jest oczywiście tym, którego zidentyfikowały instytucje [...], nie jest to nawet bohater biografii. Autor, który wychodzi ze swojego tekstu i wchodzi w nasze życie, nie posiada spójności; jest prostą wielością czarowań, miejscem kilku zapamiętanych szczegółów, a oprócz tego źródłem olśniewiających powieściowych. [...] To nie osoba (cywilna, moralna), to ciało” (R. B a r t h e s, *Sade, Fourier, Loyola*, tłum. R. Lis, Warszawa 1996, s. 10n.). Odwołanie do „ciała” należy tu rozumieć jako rezygnację z „mocnej” kategorii bytowej, niezmiennej i trwałej w swojej istocie; pozostało jedynie bogactwo resztek: śladów, blizn, tropów. Autor zatem – jako podmiot tekstu w rozumieniu dawnym, klasycznym, „mocnym” – stanowi kulturowy monument i odchodzi w przeszłość, pozostaje jednak obecny na horyzoncie współczesnego myślenia, choć – według Andrzeja Zawadzkiego – właśnie w sposób osłabiony, „resztkowy” (por. A. Z a w a d z k i, *Autor. Podmiot literacki*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Universitas, Kraków 2006, s. 240; por. też: R. N y c z, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowożytnej literaturze polskiej*, Universitas, Kraków 2001, s. 58.

niewypowiadalnego⁷), należy przyjąć, że poprzez tekst obcujemy nie z pełną i wyraźnie określoną całością, lecz jedynie z udostępnionym nam bogactwem śladów, urywków, biografemów⁸. Należy przy tym zaznaczyć, że chociaż w tekście *Dzienniczka* uobecnia się zasadnicza intencja przekazania prawdy o objawieniach, to w zapisie tym – jak w każdym innym – wyczuwalna jest obecność swoistego oporu przeciwko odczytaniu (czyli interpretacji). Tekst mistyczny należy analizować z równą ostrożnością co teksty o charakterze literackim. Ponieważ w przypadku mistyka język zawsze okazuje się narzędziem ułomnym (choć niezwykle istotnym), czujność wobec kwestii związanych z podmiotowością należy raczej podwoić⁹. Stąd niniejszy artykuł nie odnosi się wprost do lęku w doświadczeniu mistycznym św. Faustyny, lecz przedstawia jedynie rezultaty tropienia śladów tego stanu psychicznego w materii tekstu.

Akcentując tekstowy ślad doświadczenia jako jedyny materiał badawczy, trzeba jednak zapytać, czy owa śladowość lęku przed szaleństwem w kontekście doświadczenia mistycznego św. Faustyny nie wskazuje na nikłą wagę poruszanego problemu. W tym miejscu warto przywołać stanowisko Bernarda McGinna, według którego doświadczenia mistycznego nie należy rozumieć jako jednorazowego wydarzenia, krótkotrwałego doświadczenia obecności Boga, ale jako proces – zmundne i długotrwałe wzrastanie, coś w rodzaju „itinerarium ku Bogu”¹⁰. Przyjąwszy takie założenie, nie można pominąć fragmentów *Dzienniczka* stanowiących ślady lęku przed szaleństwem, gdyż są one równoprawnymi, zaznaczającymi się wyraźnie pozostałościami momentów owego procesu.

W obręb doświadczenia mistycznego należałoby włączyć także kwestie społecznego funkcjonowania mistyka – doświadczenie mistyczne nie dokonuje się bowiem w postaci nagłych, pojedynczych olśnień i natchnień, lecz w rozwija się w sposób ciągły, długotrwały na styku rzeczywistości ludzkiej i boskiej – dlatego z tekstu *Dzienniczka* zostaną wyodrębnione również te jego elementy, które ukazują lęk przed szaleństwem jako problem powstały na tle wspólnoty, w której funkcjonuje mistyk.

⁷ Zob. L. K o ł a k o w s k i, *O wypowiedaniu niewypowiadalnego: język sacrum*, w: *Funkcje języka i wypowiedzi*, red. R. Grzegorzycykowa i J. Bartmiński, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1991, s. 53-63. Por. też. A. S a k a g u c h i, *Język – mistyka – prorocтво. Od doświadczenia do wysłowienia*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2011, s. 10-37.

⁸ Por. R. B a r t h e s, *Sade, Fourier, Loyola*, s. 10n.

⁹ Kwestię dotyczącą „resztkowości” podmiotu manifestującego się w tekście mistycznym zamierzam rozwinąć w ramach osobnego artykułu.

¹⁰ Zob. M. K i w k a, *Doświadczenie mistyczne czy mistyczna świadomość? Mistyka w ujęciu B. McGinna*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 18(2010) nr 1, s. 225

Odnosząc się do kwestii metodologicznych, muszę także podkreślić, że przyjmuję niejako a priori, iż *Dzienniczek* jest tekstową pozostałością po fenomenie doświadczenia mistycznego. Założenie to pozwala wprawdzie ująć w nawias pytania związane z orzekaniem o autentyczności zawartych w tekście relacji, nie sposób jednak uniknąć podjęcia problemów związanych z wykorzystaniem poszczególnych pojęć. Terminy takie, jak „doświadczenie”, „mistyka”, „szaleństwo” czy „lęk”, wymagają zatem precyzyjnego zdefiniowania w obrębie niniejszego tekstu.

POJĘCIA I DEFINICJE

Prezentacja zagadnienia obecności śladów lęku przed szaleństwem w *Dzienniczku* napotyka problem rozumienia i stosowania podstawowych, często używanych terminów, jak na przykład „doświadczenie”¹¹. W kontekście analizy zapisków Faustyny Kowalskiej trudność ta łączy się bezpośrednio z wątpliwościami dotyczącymi rozróżniania pojęć takich, jak „doświadczenie religijne”, „przeżycie religijne” czy „doznanie religijne”. W niniejszym tekście pojęciu doświadczenia przypisuję najszerszy zakres znaczeniowy i uznaję je za centralne w stosunku do pozostałych terminów¹². Określenie „przeżycie” stosuję w węższym zakresie, a więc tam, gdzie konieczne jest podkreślenie momentu emocjonalno-uczuciowego¹³, natomiast przez „doznanie” rozumiem efekt działania silnego bodźca, gdzie komponenty emocjonalno-uczuciowe są jednak słabiej akcentowane niż w przeżyciu¹⁴. Przyjmuję przy tym koncepcję doświadczenia, która wyrasta poza ramy koncepcji przeżycia, doświadczenie bowiem – na co zwraca uwagę Karol Wojtyła – zawiera istotne momenty intelektualne¹⁵. Nie sposób pominąć w tym miejscu także kwestii różnicy między znaczeniami terminów „przeżycie (doświadczenie) religijne” i „przeżycie (doświadczenie) mistyczne”.

¹¹ Szerzej na temat funkcjonowania terminu „doświadczenie” w dyskursie humanistycznym zob. D. Wołska, *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, Universitas, Kraków 2012.

¹² Por. m.in. Szymoń, dz. cyt., s. 15; X. Gliszczyńska, *Wstęp*, w: *Człowiek jako podmiot życia społecznego*, red. X. Gliszczyńska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1983, s. 13-15; zob. też: S. Kowalczyk, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym w literaturze filozoficznej*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 59-78.

¹³ Por. Szymoń, dz. cyt., s. 15.

¹⁴ Por. tamże, s. 17.

¹⁵ Zob. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 371-414.

Termin „przeżycie (doświadczenie) religijne” odnosi się do szerokiego spektrum zjawisk, których istotowym elementem jest „religijny przedmiot”¹⁶. Wprowadzenie terminu „mistyka” oraz związanych z nim pojęć „przeżycia mistycznego” i „doświadczenia mistycznego” wymaga określenia, w jakim stosunku pozostają wymienione nazwy do szerokiej kategorii „przeżyć” i „doświadczeń” religijnych – innymi słowy, kiedy i w jakich warunkach stosowanie terminu „mistyka” jest uprawnione.

Ponieważ samej tej kwestii można by poświęcić osobny artykuł, na potrzeby niniejszego tekstu przyjmuję wąskie rozumienie „mistyki”, zgodnie z tradycją jezuickiej szkoły duchowości, gdzie termin ten stosowany był do opisu doświadczeń niezwykłych, ale obejmujących zarówno stany wewnętrzne, jak i przejawy zewnętrzne¹⁷. Zgodnie z tą definicją do ascezy i prostszych postaci przeżyć religijnych odnosi się pojęcie „życia wewnętrznego”¹⁸. Odnosząc termin „mistyka” ściśle do zespołu kategorii związanych z „przeżyciem religijnym” i „doświadczeniem religijnym”, odwołuję się przede wszystkim do klasyfikacji dokonanej przez Charlesa Glocka i Rodeya Starka oraz do stworzonej przez nich typologii przeżyć religijnych, gdzie przeżycie objawienia zwane przeżyciem mistycznym stanowi szczególny rodzaj, typ lub etap przeżycia religijnego, w którym istotne jest wyraziste funkcjonowanie czynnika nadprzyrodzonego¹⁹. Przeżycie mistyczne stanowi zatem szczególny rodzaj szerzej pojmowanego przeżycia religijnego, a doświadczenie mistyczne jest typem doświadczenia o charakterze religijnym.

Należy również zwrócić uwagę, że terminy „mistyka” i „mistycyzm” należą do pojęć często używanych zamiennie. Analizując fragmenty *Dzienniczka św. Faustyny*, w oczywisty sposób pozostajemy w kręgu doświadczeń zakorzenionych w chrześcijaństwie. Na oznaczenie chrześcijańskich (a więc ukierunkowanych na osobę Chrystusa) doświadczeń mistycznych przyjmuję zatem

¹⁶ Por. A. Vergote, *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico*, San Paolo Edizioni, Milano 1985, s. 25-37. Wyodrębniając przedmiot religijny, można – według Vergote’a – odróżnić przeżycie religijne od poznawczego, moralnego i estetycznego. Por. też: Szymoń, dz. cyt., s. 20.

¹⁷ Danuta Gawlińska słusznie wskazuje, że termin „mistyka” często bywa rozumiany opacznie i łączony z potocznie pojmowaną „cudownością”, której elementami są tylko zewnętrzne zjawiska, takie jak lewitacja, prorokowanie czy uzdrawianie. Por. D. Gawlińska, *Antropologia doświadczenia mistycznego. Studium na podstawie pism św. Faustyny Kowalskiej*, praca doktorska, Wrocław 2013, s. 18-25 (<http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/doccontent?id=24348&from=FBC>).

¹⁸ Karol Górski pisze, że w polskiej duchowości szczególnie zaznaczały się dwa prądy – jezuicki, który stał się później w Polsce powszechniejszy, oraz drugi, związany ze szkołami dominikańską i karmelitańską, w których termin „mistyka” stosowano na określenie przeżyć religijnych związanych z sakramentami Kościoła, przede wszystkim z Eucharystią. Por. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Znak, Kraków 1986, s. 16.

¹⁹ Zob. Ch. Y. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Rand McNally & Co., Chicago 1965.

termin „mistyka”, określenie „mistycyzm” zachowując dla ogółu doświadczeń mistycznych, tak chrześcijańskich, jak i niechrześcijańskich²⁰.

Termin równie problematyczny, szczególnie w związku z doświadczaniem rzeczywistości sacrum, stanowi „szaleństwo” – kwestia jego rozumienia w kontekście doświadczeń religijnych, szczególnie doświadczenia mistycznego, jest niezwykle złożona. Sam termin „szaleństwo” nie jest precyzyjny – nie można bezwzględnie i w każdym wypadku utożsamiać go z chorobą psychiczną; pojęcie „szaleństwa” należy bowiem raczej do kategorii kulturowych niż do klasyfikacji medycznych. W niniejszym tekście „szaleństwo” definiuję jako stan, w którym dochodzi do wykroczenia poza społecznie przyjęte normy na skutek zaburzeń umysłu. Określenie to bliskie jest definicji zaburzeń psychicznych zaproponowanej w *Leksykonie psychiatrii* z roku 1993, opisującej je jako „ogół zaburzeń czynności psychicznych i zachowania, zwykle będących źródłem cierpienia lub utrudnień w funkcjonowaniu społecznym”²¹.

Sprawą najbardziej znaczącą w związku z definiowaniem szaleństwa wydaje się pojęcie normy – przekraczanie norm jest bowiem zjawiskiem wspólnym dla szaleństwa i mistyki. Doświadczenie mistyczne sytuuje się bowiem „na granicy ludzkiego istnienia”²², a nawet ją przekracza²³, powodując wyjście człowieka poza jego normalną kondycję²⁴. Według Zenona Uchnasta przedmiot przeżycia religijnego musi być ujmowany jako całkowicie inny, wykraczający zupełnie poza moje „ja” i mój świat²⁵. Rozpatrując doświadczenie mistyczne jako drogę ku zjednoczeniu z jego przedmiotem, należy zatem założyć, że musi w nim zostać przekroczona ograniczoność ludzkiej egzystencji²⁶ – następuje bowiem wejście w obszar tego, co jest „całkowicie inne”. Mistyk może zatem przeżywać lęki związane z szeroko pojętym zerwaniem z ludzką normą.

Rozpatrując kwestię szaleństwa w ścisłym związku z doświadczaniem sacrum, należy także zwrócić uwagę, że w toku analizy niektórych tekstów

²⁰ Por. G ó r s k i, dz. cyt., s. 16.

²¹ S. P u ż y ń s k i, hasło „Zaburzenia psychiczne”, w: *Leksykon psychiatrii*, red. S. Pużyński, PZWL, Warszawa 1993, s. 526.

²² M. Z a w a d a, *Przy źródle czerpania. Słowo redaktora*, w: *Antologia mistyki polskiej*, red. M. Zawada, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2008, t. 1, s. 10n.

²³ Według Abrahama Masłowa religijność może prowadzić do uaktywnienia sfery nieświadomej, do „szczytowego” doświadczenia „pełni swojego istnienia”, a więc nie wykracza poza to istnienie. Por. A. M a s ł o w, *Religions, Values, and Peak-Experiences*, Ohio State University Press, Columbus 1964, s. 23-25, 45-52.

²⁴ Por. A. S a k a g u c h i, *Poznanie poza językiem. Przypadek religijnego doświadczenia mistycznego a jego wystowienie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza”, 20(2013) nr 1, s. 59.

²⁵ Por. Z. U c h n a s t, *Koncepcje religijności w psychologii humanistycznej*, w: *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 135-138.

²⁶ Por. J.A. K ł o c z o w s k i, *Czym jest religia*, w: tenże, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Biblos, Tarnów 1994, s.15.

trudno oddzielić od siebie te dwie rzeczywistości. Szaleństwo związane z doświadczeniem religijnym ma bowiem w tradycji judaizmu i chrześcijaństwa bogatą historię²⁷, o której wypada pamiętać, rozważając zagadnienie lęku przed szaleństwem w kontekście *Dzienniczka*.

Istotne wydaje się w szczególności to, że źródła pojmowania postawy szaleńca jako wzoru świętości odnajdujemy już na kartach Starego Testamentu: Izajaszowi Bóg nakazuje chodzić nago i boso (por. Iz 20,3), Jeremiaszowi prorokować z jarzmem na szyi (por. Jr 27,2), Ozeasz zaś z boskiego rozkazu pojmuje za żonę prostytutkę (por. Oz 1,2). Figura biblijnego proroka nosi niejednokrotnie rys dziwności, który przez otoczenie bywa rozpoznawany jako oznaka osunięcia się w stan szaleństwa²⁸. „Szaleństwo Chrystusowe” jako ideał życia wewnętrznego czerpie inspirację przede wszystkim z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian: „Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość” (3,18). Te biblijne źródła są podstawą staroruskiego fenomenu jurodiwego: „świętego szaleńca”, „głupca Bożego”, „szaleńca Chrystusowego”, „szaleńca w Chrystusie”²⁹.

Istnieje więc w odniesieniu do doświadczenia religijnego – czy, nawet ściślej, do doświadczenia mistycznego – takie rozumienie szaleństwa, które stan ten definiuje w powiązaniu ze świętością, jako skutek kontaktu z Bogiem lub nawet jedyną ku Niemu drogę. Wejściu w rzeczywistość Boską – czyli mistycznemu zjednoczeniu – towarzyszy tym samym wykluczenie ze wspólnoty ludzi. Podmiot zyskuje bowiem cechy dziwności w stosunku do spraw powszednich i doczesnych, wykracza poza normy – w tym wypadku poza ograniczenia ludzkiego rozumu. „Nierozumny”, „głupiec”, „szaleniec” nie jest kimś, kogo pozbawiono właściwego człowiekowi poznania, lecz kimś, kto poznaje więcej, poznaje ponad miarę człowieczą. Szaleństwo może być

²⁷ Wspominam tu jedynie te dwie tradycje. Istnieje obszerne opracowanie Jacka Sieradzana dotyczące problemu szaleństwa w głównych religiach świata: judaizmie, religii starogreckiej, chrześcijaństwie, hinduizmie, buddyzmie oraz islamie. Jako punkt wyjścia autor traktuje szamanizm, taoizm natomiast stanowi w jego pracy jedynie punkt odniesienia niezbędny do omówienia buddyzmu chińskiego. Autor jest również zwolennikiem tezy głoszącej ciągłość tradycji religijnych od czasów neolitu do współczesności. Zob. J. S i e r a d z a n, *Szaleństwo w religiach świata: szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Inter-esse–Wydawnictwo Wanda, Kraków 2005.

²⁸ Zob. C. W o d z i ń s k i, *Jurodiwy. Portret niebywalca*, „Wież” 2000, nr 3(497), http://www.wiez.pl/czasopismo/szasopismo_szczegoly,id,32,art,2473.

²⁹ Według Cezarego Wodzińskiego wszystkie te tłumaczenia słowa „jurodiwy” na język polski są mało trafne, można bowiem wskazać – zgodnie z etymologią grecką i starosłowiańską – następujące jego znaczenia: „coś nienaturalnego”, „poroniony płód”, „rzecz potworna”, a także jego sens związany z epitetami: „sprośny”, „bezcenny”, „wulgarny”. Na temat historii fenomenu jurodiwych, a także dokładnej etymologii słowa zob. W o d z i ń s k i, dz. cyt.; t e n ż e, *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2000.

zatem definiowane jako sposób przeżywania³⁰ prawdy – takiej prawdy, która wykracza poza poznanie i rozumienie możliwe do uzyskania w obszarze przeciętnego ludzkiego doświadczenia. Analizując tekst *Dzienniczka* pod kątem występowania w nim śladów lęku przed szaleństwem, niewątpliwie trzeba się odnieść do obecnej w kulturze figury szaleńca.

Omówienie stosowanej w niniejszej pracy terminologii należy uzupełnić jeszcze o kwestię, jak w przypadku św. Faustyny należy rozumieć sam termin „lęk”. W niniejszym artykule określenia „lęk” i „strach” nie są uważane za synonimy, uwzględniono bowiem akcentowaną w psychiatrii i psychologii różnicę między nimi: lęk, w odróżnieniu od strachu, jest procesem wewnętrznym, niezwiązanym z bezpośrednim zagrożeniem lub bólem, podczas gdy strach to reakcja wywołana konkretnym zagrożeniem³¹. Termin „lęk” stosuje się wówczas, gdy źródło zagrożenia jest bezprzedmiotowe³². Należy też rozróżnić lęk jako stan i lęk jako cechę – w tym przypadku kryterium różnicowania jest stabilność występowania zjawiska. Cecha jest stabilniejsza niż stan³³, a lęk jako stała cecha osobowości stanowi zjawisko patologiczne, gdyż wpływając dominująco na zachowanie, prowadzi do zaburzeń³⁴. Analizując materiał tekstowy *Dzienniczka*, będę mówić o lęku przed szaleństwem jako elementu stanu, który pojawia się wskutek działania określonych bodźców³⁵ – przedmiotem badania są bowiem opisy oddziaływania konkretnych czynników oraz tekstowe pozostałości towarzyszących im doświadczeń. Jakikolwiek diagnozowanie cech osobowości św. Faustyny nie jest celem niniejszej pracy i zdecydowanie wykracza poza jej zakres.

STAN BADAŃ

Dotykając kwestii metodologicznych i terminologicznych, nie można pominąć związanego ściśle z tymi zagadnieniami stanu badań, jego analiza pozwoli bowiem zarysować tło prowadzonych dociekań oraz ugruntować przyjęte na początku założenia metodologiczne. Wspomniałam bowiem, że dziedziną, która

³⁰ Celowo używam tu określenia „przeżywanie”, które wiąże się z aspektem emocjonalno-uczuciowym – na istotność tego aspektu wskazuję, podążając za analizami Rudolfa Otto. Por. R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, tłum. J. Keller, Theoria Press, Wrocław 1993, s. 33.

³¹ Zob. A. Ohman, *Fear and Anxiety: Evolutionary, Cognitive, and Clinical Perspectives*, w: *Handbook of Emotions*, red. M. Lewis, J.M. Haviland-Jones, New York 2000, s. 573-593.

³² Zob. R.B. Cattel, *Anxiety and Motivation: Theory and Crucial Experiments*, w: *Anxiety and Behavior*, red. Ch.D. Spielberger, Academic Press, New York 1966, s. 23-60.

³³ Por. tamże, s. 57-62.

³⁴ Por. A. Kępiński, *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 13, 20, 36.

³⁵ Por. tamże.

programowo zajmuje się analizą zdrowia psychicznego i kondycji psychicznej w kontekście doświadczeń religijnych, jest psychologia religii³⁶. Różnorodność teoretycznych ujęć stosowanych na gruncie tej dyscypliny³⁷ – a także na gruncie psychologii klinicznej religii – do opisywania zagadnień związanych z mistyką, zmusza do odwołania się w niniejszej pracy tylko do wybranych stanowisk. Podstawę tych ujęć stanowi założenie, iż doświadczenia religijnego, a także doświadczenia mistycznego, nie da się zredukować zjawisk o charakterze czysto biologicznym lub psychicznym. Kompetencje psychologii religii, według tych stanowisk, pozostają ograniczone i nie obejmują przedmiotowej strony przeżyć religijnych, o czym wyczerpująco pisał Zdzisław Chlewiński³⁸.

Koncepcja doświadczenia mistycznego, zgodnie z którą jego przedmiot stanowi jednocześnie jego źródło, towarzyszy założeniu, iż źródłem doświadczenia mistycznego nie jest natura ludzka. Niewątpliwą zasługą i równocześnie ważnym założeniem psychologii religii, do którego odwołuję się w niniejszym opracowaniu, jest podkreślenie w refleksji naukowej wokół doświadczeń religijnych wagi stawiania pytań o obecny w nich „czynnik ludzki”. Należy podkreślić, że pytanie o człowieka – chociaż jego uczestnictwo w doświadczeniu mistycznym nacechowane jest bezradnością i biernością³⁹ – pozostaje wciąż uprawnione i ważne.

Wspominając o gruncie badawczym psychologii religii, sięgnę do konkretnych stanowisk, które, jako modele teoretyczne, pozwolą odnieść się w krytycznej analizie do tekstu *Dzienniczka*. Z puli rozmaitych ujęć teoretycznych

³⁶ Psychologia religii, jako subdyscyplina psychologii ogólnej, zajmuje się analizą indywidualnej religijności, czyli podmiotowej strony przeżywania sacrum. „Przedmiotem badań są osobowościowe uwarunkowania religijności, procesy odchodzenia od religii i religijnego nawrócenia oraz wpływ doktryny, kultu i organizacji religijnej na sposób poznawczego, emocjonalnego i działaniowego funkcjonowania człowieka. Obszar zainteresowań [...] koncentruje się na funkcji religii, motywacji religijnej, związkach religijności ze zdrowiem psychicznym oraz procesach psychofizjologicznych, towarzyszących takim stanom świadomości, jak ekstaza, trans czy przeżycie mistyczne. Obejmuje także wyjaśnianie genezy religijności, które przedstawia się w ramach teorii antyredukcjonistycznych i redukcjonistycznych”. J. S z y m o ł o n, hasło „Psychologia religii”, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Verbinum, Warszawa 2004, s. 327.

³⁷ W psychologii religii wyróżnić można – za Zdzisławem Chlewińskim – pięć podstawowych koncepcji: psychoanalityczną, behawiorystyczną, humanistyczną, historyczno-psychologiczną i kognitywistyczną. Zob. Z. C h l e w i Ń s k i, hasło „Psychologia religii”, w: *Religia. Encyklopedia*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 8, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 382n.

³⁸ Por. t e n ż e, *Wprowadzenie do psychologii religii* w: *Psychologia religii*, red. tenże, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 15.

³⁹ Jak pisze Marian Zawada, „mystyk pogrąża się w nie tylko w komunikacyjnej, ale i w istotowej bezradności” (Z a w a d a, dz. cyt., s. 11). Należy zaznaczyć, że bierność i bezradność w przeżyciu mistycznym mają charakter względny – doświadczenie mistyczne nie zależy od człowieka, nie stanowi jego zasługi, pojawia się w sposób niemożliwy do zaplanowania, niezależny od nastawienia, czasu oraz miejsca. Aktywność w doświadczeniu mistycznym leży po stronie przedmiotu – podmiot jednak, pozostając na początku stroną bierną, musi być zdolny do przyjęcia przedmiotu, który daje znać o swojej obecności (por. S z y m o ł o n, *Lęk i fascynacja*, s. 29).

wyberam tu podejście o charakterze fenomenologicznym i interpretacyjnym, charakterystycznym między innymi dla dorobku Rudolfa Otto.

Jak pisze Czesław Nosal, „od czasu analizy tego, co święte, przedstawionej niegdyś przez Rudolfa Otto [...] w analizie doświadczenia religijnego akcentuje się znaczenie aspektów emocjonalno-uczuciowych”⁴⁰. Otto podkreślał bowiem znaczenie tych ostatnich, sytuując doświadczenie numinosum po stronie składników irracjonalnych⁴¹, reprezentowanych w umyśle człowieka przez emocje i uczucia powstałe po zetknięciu się ze świętością – według koncepcji niemieckiego fenomenologa wyodrębnić można pewne formalne „niezmienniki”, obejmujące emocjonalne i uczuciowe stany podmiotu, które pozostają względnie niezależne od religijnych treści⁴². W najogólniejszym sensie termin „numinosum”, wprowadzony przez autora *Świętości*, to kategoria religijna, aprioryczna, niezależna od historii i kultury, o której istnieniu może zaświadczyć *sensus numinis* – czyli odczucie *sacrum*⁴³. W tym kontekście tak zwane uczucie numinotyczne odnosi się do formalno-psychologicznego aspektu doświadczenia religijnego, stanowiąc także szczególny stan emocjonalny oraz swoisty rdzeń wszystkich doświadczeń o charakterze religijnym. Jak pisze Otto, uczucie to „żyje w każdej religii jako coś, co dla niej jest czymś najbardziej skrytym i bez czego nie byłaby ona w ogóle religią”⁴⁴. W ten sposób zagadnienie uczucia lub odczuwania nie jest już kwestią poboczną wobec doświadczenia mistycznego, lecz kwestią zasadniczą, domagającą się dogłębnych badań. W niniejszym artykule, co należy podkreślić po raz kolejny, przedmiot badania i jedyny punkt odniesienia stanowi tekst jako pozostałość po przeżyciu, doświadczeniu, uczuciu lub odczuwaniu.

Dla poruszonego przeze mnie problemu znacząca jest jednak przede wszystkim dokonana przez niemieckiego fenomenologa klasyfikacja aspektów i etapów przeżycia numinotycznego. W ustalonej przez niego „systematyce” doświadczenia numinosum funkcjonują: *mysterium tremendum*, którego komponentami są element grozy, majestatu, mocy i tajemnicy, oraz *mysterium fascinans*, zawierające w sobie elementy fascynacji, miłości, łaski oraz zbawienia⁴⁵. W tym miejscu należy przede wszystkim zauważyć, że wśród bogactwa emocji, którym ulega mistyk, istotne miejsce zajmuje lęk. „Uczucie to [...] może prowadzić do dziwnego podniecenia, upojenia, zachwyty i ekstazy. Ma swoje

⁴⁰ C. N o s a l, *Doświadczenie „numinosum”, poznanie B, różne drogi religijności*, „Roczniki Psychologiczne” 9(2006) nr 1, s. 21.

⁴¹ „Termin «irracjonalność» odnosi się w tym przypadku do emocji i uczuć istniejących poza «rację», czyli poza możliwością bezpośredniego osądu rozumu”. Tamże, s. 24.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Por. O t t o, dz. cyt., s. 33.

⁴⁴ Por. tamże, s. 39.

⁴⁵ Por. tamże, s. 33-40.

dzikie i demoniczne formy. Może sprowadzić się niemal do upiornych dreszczy i ciarek⁴⁶. Element grozy zostaje opisany jako „strach pełen wewnętrznego drżenia, jako że nie może wzbudzić go nic stworzonego, nawet to, co najgroźniejsze i wszechmocne. Ma on w sobie coś upiornego”⁴⁷.

Zagadnienie lęku w kontekście doświadczenia mistycznego jest więc dobrze ugruntowane w refleksji naukowej dotyczącej mistyki (lub szerzej: przeżycia religijnego) – szczególnie zaś w refleksji, która wyrasta z psychologii religii lub stanowi jeden z filarów rozwoju tej dyscypliny. Rudolf Otto proponuje bowiem koncepcję przeżycia religijnego opartą na korelacji fascynacji i lęku⁴⁸, Georg Wobbermin do tych składowych dodaje poczucie bezpieczeństwa oraz odczuwanie pragnienia⁴⁹, według Williama Jamesa komponentami tego przeżycia są natomiast strach, miłość, radość i groza⁵⁰. Jak zauważa Jerzy Szymoła, wśród autorów panuje niemal powszechna zgoda co do występowania w obrębie przeżycia religijnego istotnej składowej, jaką jest lęk⁵¹.

Pracą, która w zasadniczy sposób odnosi się do kwestii związanych z lękiem w przeżyciu religijnym, jest publikacja Jerzego Szymoła *Lęk i fascynacja. Osobowościowe korelaty lęku i fascynacji w przeżyciu religijnym*. W analizach osadzonych na gruncie psychologii religii badacz skupia się na dwóch wymiarach przeżycia religijnego: lęku i fascynacji, wyróżniając lęk niewolniczy oraz lęk synowski. Taka typologia lęku obecnego w przeżyciu religijnym wskazuje na problem relacji, która zachodzi między podmiotem a przedmiotem przeżycia. Szymoła opisuje lęk niewolniczy jako reakcję emocjonalną podmiotu, której towarzyszy koncentracja na sobie i w której ujawniają się aspekty takie, jak troska o siebie, chęć uniknięcia kary, przyjęcie postawy obronnej oraz instrumentalne traktowanie Boga⁵². Lęk synowski jest z kolei formą czci – rodzi się na skutek dostrzeżenia wielkości i majestatu percypowanego przedmiotu, który jawi się jako pełen mocy osobowy obiekt miłości, stający się autorytetem przekraczającym ograniczenia podmiotu⁵³. Co istotne, badacz podkreśla, że w procesie kształtowania się relacji podmiot–przedmiot w przeżyciu religijnym ważny jest nie tylko sposób postrzegania przedmiotu przeżycia, ale także to, jak podmiot widzi sam siebie. Lęk, wyodrębniany jako istotna składowa doświadczeń o charakterze religijnym, a także opisane przez

⁴⁶ Tamże, s. 40.

⁴⁷ Tamże, s. 42.

⁴⁸ Por. tamże, s. 20-42.

⁴⁹ Por. G. W o b b e r m i n, *The Nature of Religion*, Thomas Y. Crowell Company, New York 1933, s. 15-57.

⁵⁰ Por. W. J a m e s, *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Książka i Wiedza, Warszawa 1958, s. 27.

⁵¹ Por. S z y m o ł o n, *Lęk i fascynacja*, s. 25.

⁵² Por. tamże, s. 46.

⁵³ Por. tamże.

Jerzego Szymoła rodzaje lęku, tworzą kontekst dla zagadnienia poruszanego w obrębie niniejszego opracowania.

Tak zarysowane tło pozwala na postawienie tezy, że przynajmniej w niektórych przypadkach w doświadczeniu tym, analizowanym na podstawie jego tekstowych pozostałości, występuje również inna, swoista „odmiana” lęku – lęk przed szaleństwem. Ponieważ jednak ze względu na materię badania niemożliwe jest odniesienie się do samego doświadczenia, porzeczają na postulacie, że ślady takiego właśnie lęku pozwalają się rozpoznać w zapisie *Dzienniczka*.

Podjęmując analizę takich tekstowych śladów, należy przedstawić choćby w zarysie sytuujące się poza zasadniczym obszarem moich badań dominujące perspektywy badawcze, które pojawiły się w odniesieniu do spuścizny Faustyny Kowalskiej. Dostępne opracowania poświęcone świętej skupiają się głównie na ukazaniu teologicznego aspektu jej życia wewnętrznego, a szczególnie jej misji szerzenia kultu miłosierdzia Bożego. Wiodącą pracą poświęconą św. Faustynie, odnoszącą się do zagadnienia życia wewnętrznego w aspekcie doświadczenia mistycznego, są analizy Stanisława Urbańskiego⁵⁴. Drugie istotne opracowanie, którego przedmiotem jest doświadczenie mistyczne siostry Faustyny w jego wymiarze teologicznym, to książka Jana Machniaka *Doświadczenie Boga w tajemnicy Jego miłosierdzia u bł. Faustyny Kowalskiej. Studium krytyczne w świetle myśli teologicznej*⁵⁵. W żadnej z wymienionych analiz nie pojawia się problem występowania w *Dzienniczku* lęku przed szaleństwem. Co ciekawe, tak sformułowane zagadnienie nie funkcjonuje także w obrębie próby badania doświadczenia mistycznego siostry Faustyny pod kątem oceny psychicznej jej zachowań, której dokonała Anna Maria Nicola Tokarska CSSJ w pracy *Doświadczenie mistyczne a norma psychiczna na przykładzie świętej siostry Faustyny Kowalskiej*⁵⁶.

W tym miejscu warto wspomnieć, że analizując doświadczenia mistyczne św. Faustyny, sformułowano również szereg stanowisk dotyczących jej kondycji psychicznej – niniejsza praca nie odwołuje się jednak bezpośrednio do ustaleń psychologów i psychiatrów w kwestii stanu umysłowego autorki *Dzienniczka*.

Zdrowie psychiczne Faustyny Kowalskiej zostało wielokrotnie poddane ocenie zarówno za życia świętej, jak i po jej śmierci. W roku 1933 w Wilnie psychiatra Helena Maciejewska po przebadaniu siostry wydała oświadczenie

⁵⁴ Zob. S. U r b a ń s k i, *Życie mistyczne błogosławionej Faustyny Kowalskiej*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1997.

⁵⁵ Zob. J. M a c h n i a k, *Doświadczenie Boga w tajemnicy Jego miłosierdzia u bł. Faustyny Kowalskiej. Studium krytyczne w świetle myśli teologicznej*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1999.

⁵⁶ Zob. A. M. N. T o k a r s k a CSSJ, *Doświadczenie mistyczne a norma psychiczna na przykładzie świętej siostry Faustyny Kowalskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.

o jej doskonałym zdrowiu psychicznym. Badania naukowe nad zjawiskami związanymi z osobą św. Faustyny Kowalskiej podjęła z perspektywy psychologicznej wspomniana już Anna Maria Nicola Tokarska CSSJ – w swojej obszernej monografii przekonuje ona, że doświadczenia mistyczne świętej są autentyczne i nie mogą świadczyć o przekroczeniu normy psychicznej. Do innych wniosków doszedł Jerzy Strojnowski, który przeprowadził analizę notatek Faustyny i na tej podstawie, a także na podstawie rozmów z osobami, które znały świętą, podjął próbę oceny jej zdrowia. Analizę materiałów podsumował postawieniem diagnozy o prawdopodobnej cyklofrenii Faustyny⁵⁷. Polemikę z diagnozą Strojnowskiego podjęła Henryka Machej, psycholog kliniczny, osoba z szerokim doświadczeniem w pracy z chorymi na cyklofrenię. Autorka stwierdziła, że nie znajduje podstaw do przypisania św. Faustynie jakiegokolwiek psychopatologii, w szczególności zaś cyklofrenii⁵⁸.

Słabość stanowisk formułowanych po śmierci Faustyny przez psychologów i psychiatrów wyływa niewątpliwie z faktu, że nie mogli oni zbadać człowieka, a jedynie biografemy, tekstowe ślady jego doświadczeń.

Unikając formułowania wniosków i diagnoz, które odnoszą się do założeń metodologii nauki empirycznej, jaką jest psychologia, pozostając w toku analizy blisko tekstu *Dzienniczka*, posiłkując się opisanymi wyżej modelami teoretycznymi, a zwłaszcza ujęciami fenomenologicznymi i interpretacyjnymi z pogranicza psychologii religii, religioznawstwa i teologii.

ANALIZA TEKSTOWYCH ŚLADÓW

W rozważaniach o lęku przed szaleństwem, którego śladów poszukuję w zapiskach św. Faustyny, należy uwzględnić (kierując się omówioną w obrębie niniejszego opracowania koncepcją McGinna, dotyczącą doświadczenia mistycznego jako długotrwałego procesu⁵⁹) istotny kontekst, w jakim powstał *Dzienniczek*. Jezuita, o. Józef Andrasz, jeden z kierowników duchowych św. Faustyny, zauważył, że Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, podążając za wzorami ascezy św. Ignacego, było niechętnie religijnej egzaltacji i nadzwyczajnym przeżyciom duchowym. „Przez swoje reguły, przez swoje ćwiczenia duchowe, przez coroczne rekolekcje, przez konferencje prowadzone przez kapłanów i przełożone, [zakon] wpaja w swoje siostry wielki szacunek nie dla nadzwyczajności, ale dla cichej, gruntownej pracy, zaczynając

⁵⁷ Zob. J. Strojnowski, *Siostra od miłosierdzia*. „Charaktery” 1999, nr 4(27), s. 40n.

⁵⁸ Zob. H. Machej, *Mistyka – psychopatologia czy dobrostan psychiczny?*, http://spch-krakow.pl/text/h_machej_mistyka.pdf.

⁵⁹ Por. M. Kiwka, dz. cyt., s. 225.

od pokuty i pokory, a kończąc na gorącej, ale równocześnie ofiarnej miłości Boga i dusz. [...] Można z całą pewnością stwierdzić, że duchowa gleba zgromadzenia nie jest bynajmniej podatna, aby na niej mogły rozwijać się wizje mistyczne niepewnej wartości⁶⁰.

W zgromadzeniu tym nie oczekiwano na objawienia płynące z doświadczeń mistycznych, pielęgnując zupełnie inne wzorce życia wewnętrznego⁶¹. Ewa K. Czackowska w biografii św. Faustyny wspomina relację siostry Leokadii Drzazgi, do której mistyczka miała skierować słowa: „Za te dusze, które mają objawienia i widzenia, trzeba bardzo się modlić, bo mają wiele doświadczeń, wątpliwości i niepewności, tak że mogą się załamać”⁶².

Z relacji tych, stanowiących dzisiaj również swoisty materiał tekstowy (czyli Barthesowską „resztkę”) wynika dość jasno, iż zderzenie przeżyć wewnętrznych św. Faustyny z wzorami duchowości, które poznała w swoim zgromadzeniu i które przekroczyła – czy raczej: z których została wyrwana – było niezwykle trudnym przeżyciem. Ascetyczna duchowość ignacjańska nie dawała się pogodzić z właściwą mistyce irracjonalnością, paradoksem czy cudownością. Chociaż – jak podaje Karol Górski – w drugiej połowie dziewiętnastego wieku na ziemiach polskich miało miejsce odrodzenie religijne, mistyka powróciła do łask (po okresie dominacji w kręgach Kościoła ascetycznych doktryn oświeceniowych) właściwie dopiero na początku wieku dwudziestego, między innymi po publikacji w roku 1901 *Łask modlitwy* Augustyna Poulaina SJ⁶³. Zmiany następowały powoli, a w zakresie popularyzacji wśród Polaków dzieł literatury mistycznej niebagatelną rolę odegrał ojciec Andrasz, tworząc serię wydawniczą „Biblioteka Życia Wewnętrznego”; większość dzieł mistycznych powstałych na zachodzie Europy nie była bowiem wcześniej w Polsce znana, gdyż nie istniały ich tłumaczenia na język polski⁶⁴. Faustyna pozostawała więc istotnie w ogromnej i wielowymiarowej samotności związanej z rzeczywistością swojego doświadczenia – świadczą o tym między innymi pojawiające się wielokrotnie na kartach *Dzienniczka* modlitwy o uzyskanie właściwego kierownika duchowego.

O wadze podejmowanego w niniejszej pracy zagadnienia zaświadcza nieliczne, lecz niezwykle wyraziste fragmenty *Dzienniczka*. W zapiskach św. Faustyny dotyczących doświadczeń duchowych jeszcze sprzed jej pierwszej

⁶⁰ Cyt. za: E.K. Czackowska, *Siostra Faustyna. Biografia Świętej*, Znak, Kraków 2012, s. 11.

⁶¹ Oczywiście nie można tu mówić o winie przełożonych, spowiedników czy kierowników duchowych Faustyny, co podkreśla także Czackowska (por. tamże).

⁶² Tamże.

⁶³ Por. Górski, dz. cyt., s. 16, 23.

⁶⁴ Por. tamże.

profesji zakonnej można przeczytać: „Zacęłam unikać spotkania się z Panem we własnej duszy, bo nie chciałam być ofiarą złudzenia”⁶⁵.

Próbując zrozumieć przytoczone zdanie w kontekście całości mistycznej spuścizny św. Faustyny, nie sposób pominąć pytania, jak wielki musiał być lęk świętej przed owym „złudzeniem”, którego piętno pozostało obecne w tekście, że mistyczka podjęła próbę zamknięcia się na rzeczywistość swoich objawień i religijnych przeżyć. W *Dzienniczku* kilkakrotnie pojawiają się zastrzeżenia i wątpliwości tej natury – towarzyszą im także opisy trudnych relacji z siostrami zakonnymi oraz przełożonymi. Najistotniejszy wydaje się jednak ślad będący opisem dotkliwego dla świętej oskarżenia o szaleństwo – oskarżenia, które poprzedziło bardzo poważną wewnętrzną deklarację dotyczącą unikania duchowych natchnień: „Jedna z Matek [...] Mówi mi: Dziwaczko, histeryczko, wizjonerko, wynoś mi się z pokoju, niech nie znam Siostry”⁶⁶. Uprawnione wydaje się przypuszczenie, że złudzenia, o których Faustyna wielokrotnie wspomina w swoich zapiskach, należałoby powiązać bezpośrednio z zarzutami o uleganie „histerii”, z jakimi się stykała, zarzuty te pojawiają się bowiem w przytoczonym zapisie.

W tym miejscu należy zaznaczyć pierwszy problem, który pojawił się wyraziście już na etapie opisywania terminologii wykorzystanej w niniejszej pracy oraz konstruowania stanu badań: wobec rozmaitych definicji i kulturowych figur odnoszących się do terminu „szaleństwo” można zapytać, do czego odnosi się to wyrażenie w tekście *Dzienniczka*, jak jest w nim rozumiane, innymi słowy: na co konkretnie wskazują tekstowe ślady lęku.

W zapiskach Faustyny lęk przed złudzeniem, o którym święta często wspomina, można powiązać z obawą przed wystąpieniem zaburzeń umysłowych – inną kwestią jest, czy istnieją podstawy, by doszukiwać się tu lęku przed zaburzeniami psychotycznymi⁶⁷, czy też przed wiążącymi się ze wspomnianymi wprost w *Dzienniczku* posądzeniami o histerię zaburzeniami dysocjacyjnymi⁶⁸. „Ale kiedy Pan zażądał, abym malowała ten obraz – pisze Faustyna – już teraz naprawdę zaczynają mówić i patrzeć na mnie jako na jakąś histeryczkę i fantastyczkę”⁶⁹. Nieco dalej notuje: „Matka X przecież ci wyraźnie powiedziała, że to całe obcowanie z Panem Jezusem jest marzycielstwem, czystą histerią [...]. Lepiej zrobisz, jeżeli to wszystko odrzucisz jako złudzenie”⁷⁰.

⁶⁵ K o w a l s k a, dz. cyt., nr 130, s. 33.

⁶⁶ Tamże, nr 128, s. 33.

⁶⁷ Zaburzenia psychotyczne, czyli psychozy, to stany chorobowe, w których występują urojenia, omamy, zaburzenia świadomości, duże zaburzenia emocji i nastroju łączące się z zaburzeniami myślenia i aktywności złożonej (por. P u ż y Ń s k i, dz. cyt.).

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ K o w a l s k a, dz. cyt., nr 125, s. 32.

⁷⁰ Tamże, nr 173, s. 45.

Przyglądając się tekstowi, należy po pierwsze stwierdzić, że terminów takich, jak „histeria”, nie należy rozumieć w odniesieniu do jakichkolwiek ścisłych klasyfikacji medycznych. Można domniemywać, że w przytoczonych fragmentach wyrażenie to rozumiane jest w sensie potocznym, zakorzenionym w kulturze, i odnosi się ogólnie do zachowań cechujących się nadmierną ekstrawersją, emocjonalnością czy demonstracyjnością⁷¹. Po drugie, szaleństwa, które w tekstowych śladach doświadczeń św. Faustyny przedstawiane jest jako przedmiot lęku, nie należy pojmować zgodnie z wzorcem świętości reprezentowanym przez tak zwane szaleństwo Chrystusowe czy figurę „Bożego głupca”⁷². Świadczą o tym choćby swoiste synonimy, jakimi Faustyna opisuje przypisywaną jej kondycję umysłu: „złudzenie”, „marzycielstwo”, „widmo”. Trzeba więc stanowczo podkreślić, że w tekście *Dzienniczka* – również w materii słowa – ujawnia się lęk przed szaleństwem jako zaburzeniem, nieprawidłowością czy błędem.

Wspominane przez Faustynę „szaleństwo” nosi wyraźne znamiona patologii, a lęk przed nim zyskuje wymiar lęku przed kłamstwem. W mistyczne zostało bowiem obudzone pragnienie doświadczenia zjednoczenia z Bogiem, a towarzyszy jej świadomość, że wyłącznie w prawdzie człowiek może dostąpić łaski mistycznego zjednoczenia⁷³. Znaczące w analizie tekstowych śladów przeżyć świętej są zatem dwa korelaty przeżycia religijnego wskazane przez Wobbermina: lęk oraz odczuwanie pragnienia⁷⁴.

Nieprecyzyjny termin „szaleństwo” w *Dzienniczku* należy zatem związać z najogólniejszą definicją zaburzeń psychicznych, a lęk Faustyny, którego pozostałości widoczne są w jej zapiskach, trzeba rozpatrywać jako obawę, że zostanie ona oszukana przez własny umysł i zmysły oraz że podąży za czymś, co stanowi błąd. Równoległe z wątpliwościami tego typu kielkuje w mistyce coraz silniejsze pragnienie zjednoczenia z Chrystusem. W takim kontekście lęk przed szaleństwem można opisywać również w aspekcie obawy przed brakiem duchowego spełnienia oraz niemożliwością ukojenia tęsknoty za Bogiem⁷⁵.

⁷¹ Zob. A. A r a s z k i e w i c z, *Zaburzenia dysocjacyjne*, w: *Psychiatria*, red. S. Pużyński, J. Rybakowski, J. Wciórka, t. 2, *Psychiatria kliniczna*, red. A. Bilikiewicz, Wydawnictwo Medyczne Urban & Partner, Wrocław 2002, s. 483-488.

⁷² Zob. W o d z i ń s k i, dz. cyt.

⁷³ Por. E. S t e i n, *Był skończony a był wieczny*, W drodze, Poznań 1995, s. 337. Szerzej na temat myśli św. Teresy Benedykty od Krzyża zob. J. M a c h n a c z, *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 1999; t e n z e, *Fenomenologia w ujęciu H. Conrad-Martius i Edyty Stein*, w: *Wokół myśli Edyty Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża. Szkice filozoficzne*, red. J. Machnac, M. Małek, K. Serafin, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2012, s. 15-32.

⁷⁴ Por. W o b b e r m i n, dz. cyt., s. 15-57.

⁷⁵ Św. Jan od Krzyża podkreśla, że przed doświadczeniem „nocy ciemnej” występuje u mistyków tak zwane łakomstwo duchowe. Przeżywanie pragnienia coraz intensywniejszego doświadczenia

Omawiając rozumienie terminu „szaleństwo”, podkreślałam, że warto zwrócić uwagę na głębokie podłoże lęku przed szaleństwem, jeśli pojawia się on w obrębie doświadczenia mistycznego. Pozwala to na dostrzeżenie po pierwsze wspólnoty i społeczeństwa jako kontekstów, w których funkcjonuje mityk, po drugie – faktu, że lęk przed szaleństwem związany jest z postrzeganiem zarówno podmiotu, jak i przedmiotu doświadczenia mistycznego⁷⁶. Lęk ten, co istotne, nie jest przy tym zawiniony i nie świadczy o instrumentalnym traktowaniu bóstwa, nie jest też lękiem związanym z pozytywnym doświadczeniem wielkości i majestatu⁷⁷. W pewnym uproszczeniu można by powiedzieć, że lęk przed szaleństwem pojawia się w kontekście społecznego funkcjonowania mistyka i jest związany z przekroczeniem normy jako pewnego rodzaju podstawy przynależności jednostki do wspólnoty ludzkiej.

By przyjrzeć się bliżej tak postawionemu problemowi, przytoczmy zapiski świętej.

„Kiedyśmy przyjechały do nowicjatu, siostra [...] była umierająca. Za parę dni siostra przychodzi do mnie i każe mi iść do Matki Mistrzynie i powiedzieć, żeby Matka prosiła jej spowiednika, księdza Rosponda, żeby za nią odprawił jedną Mszę św. i trzy akty strzeliste. W pierwszej chwili powiedziałam, że dobrze, ale na drugi dzień pomyślałam sobie, że nie pójdę do Matki Mistrzynie, ponieważ niewiele rozumiem, czy to sen, czy jawa. I nie poszłam. Na przyszłą noc powtórzyło się to samo wyraźniej, w czym nie miałam żadnej wątpliwości. Jednak rano postanowiłam sobie, że nie powiem o tym Mistrzynie. Dopiero powiem, jak ją zobaczę wśród dnia”⁷⁸.

„Kiedy się dowiedziała jedna z matek o moim stosunku tak bliskim z Panem Jezusem, odpowiedziała mi, że jestem w złudzeniu. Mówi mi, że Pan Jezus w ten sposób obcuje tylko ze świętymi, ale nie z takimi duszami jak siostra, grzesznymi. Od tej chwili jakobym nie dowierzała Jezusowi. W rannej rozmowie powiedziałam Jezusowi: Jezu, czy Ty nie jesteś złudzeniem?”⁷⁹.

„Kiedy raz zmęczona tymi niepewnościami zapytałam się Jezusa: Jezu, czy Ty jesteś Bóg mój, czy widmo jakie? Bo mówią mi przełożeni, że bywają złudzenia i widma różne. Jeżeli jesteś Pan mój, to proszę pobłogosław mi”⁸⁰.

sacrum, pojawiające się coraz częściej w kontekście lęku przed szaleństwem (który jest tu między innymi lękiem związanym z niepewnością co do źródła doświadczenia), bywa dla mistyka dotkliwie. Por. J.W. G o g o l a OCD, *Noc ciemna. Wprowadzenie*, w: *Dzieła św. Jana od Krzyża*, tłum. B. Smyrak OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2010, s. 490.

⁷⁶ Por. S z y m o ł o n, *Lęk i fascynacja*, s. 43.

⁷⁷ Por. tamże.

⁷⁸ K o w a l s k a, dz. cyt., nr 21, s. 7.

⁷⁹ Tamże, nr 29, s. 9.

⁸⁰ Tamże, nr 54, s. 13.

„Spowiednik, przed którym się wtenczas spowiadałam, mówił mi, że bywają złudzenia, i czułam, że kapłan ten jakby się bał mnie spowiadać. To było dla mnie męczarnią. Kiedy spostrzegłam, że niewiele mam pomocy od ludzi, tym więcej uciekałam się do Pana Jezusa, do tego Mistrza najlepszego. W pewnej chwili, kiedy mnie ogarnęła taka niepewność, czy głos, który przemawia do mnie, od Pana jest – i w tej chwili rzekłam do Pana słowem wewnętrznym bez mówienia. W jednej chwili jakaś moc przeniknęła duszę moją – powiedziałam: Jeżeli Tyś prawdziwie Bogiem moim, który obcuje ze mną i przemawiasz do mnie, to proszę Cię, Panie, niech ta wychowanka dziś jeszcze pójdzie do spowiedzi, a znak ten umocni mnie”⁸¹.

Należy zauważyć, że powstawanie lęku Faustyny przed pielęgnowaniem w sobie złudzeń, zjaw, omamów, a więc przed tak pojmowanym szaleństwem, opisywane jest w przytoczonych przeze mnie fragmentach jako stan, który pojawia się wraz z koniecznością przejścia od spotkania z Bogiem do zetknięcia się z drugim człowiekiem, gdy istnieje pewien bagaż mistycznego doświadczenia, którego nie sposób pominąć. Faustyna zaznacza, że lęk przed szaleństwem rodzi się na bardzo konkretnym tle. „Jakiś lęk mnie ogarnia – pisze – czy nie jestem w złudzeniu. Chociaż te niepewności zawsze pochodziły od zewnątrz [...]”⁸². „Wątpliwości te zawsze pochodzą z zewnątrz i to mnie usposabiało do głębszego zamknięcia się w sobie”⁸³. Gdy Faustyna widzi zmarłą siostrę i jest zmuszona powiedzieć o tym matce mistrzyni, długo się wzbrania, ponieważ wejście z nadprzyrodzonym, mistycznym doświadczeniem w krąg norm właściwych wspólnocie ludzkiej okazuje się niezwykle trudne. „Bo mówią mi przełożeni, że bywają złudzenia”⁸⁴ – notuje. „Jedna z matek [...] odpowiedziała mi, że jestem w złudzeniu. [...]. Od tej chwili jakoby nie dowierzała Jezusowi”⁸⁵.

Z jednej strony krytycyzm Faustyny wobec jej przeżyć mistycznych był często podnoszony jako argument przemawiający za jej zdrowiem psychicznym⁸⁶, z drugiej strony jednak należy zauważyć, że mistyczka jest przekonana, iż w trakcie obcowania z Jezusem działa na nią łaska („W głębi duszy czułam, że Pan jest, który przenika duszę moją”⁸⁷). Wątpliwość pojawia się natomiast w momencie, gdy doświadczenie mistyczne trzeba komuś przekazać lub zderyżyć je z rzeczywistością konkretnej osoby czy wspólnoty⁸⁸.

⁸¹ Tamże, nr 74, s. 18.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże, nr 75, s. 19.

⁸⁴ Tamże, nr 54, s. 13.

⁸⁵ Tamże, nr 29, s. 9.

⁸⁶ Por. C z a c z k o w s k a, dz. cyt., s. 279.

⁸⁷ K o w a l s k a, dz. cyt., nr 74, s. 18.

⁸⁸ Wątpliwość co do prawdziwości doświadczenia mistycznego występuje także podczas mistycznej „nocy ciemnej”, podjęcie tego specyficznego problemu wykracza jednak poza ramy niniejszego opracowania.

W tym miejscu – podążając za pojmowaniem doświadczenia mistycznego jako długotrwałego procesu – należy zapytać, czy oprócz wyróżnionych przez Rudolfa Otto *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*, a także pochodzącej od Boga „nocy ciemnej”, istnieje jeszcze jeden dający się wyodrębnić i opisać etap tego doświadczenia przebiegający w kontekście odniesień do drugiego człowieka. Etap taki należałoby uznać za równoprawny, choć odmienny treściowo „niezmiennik”. W kontekście swojego doświadczenia mistyk musi bowiem zetknąć się ze wspólnotą, z ludźmi – bliskimi lub obcymi – którzy prawie nigdy nie są zdolni pojąć jego przekazu: „Już teraz wiem, że oprócz obecności Bożej mam zawsze obecność ludzką”⁸⁹.

Można powiedzieć, że w doświadczeniu mistycznym rozumianym jako spotkanie z Bogiem istotna jest konieczność przejścia przez spotkanie z człowiekiem. W spotkaniu tym ujawnia się przemiana mistyka jako osoby, obnaża się (często przecież usilnie skrywana) przynależność świętego do innego porządku – do porządku związanego z przedmiotem doświadczenia mistycznego, który jest całkowicie odmienny od „ja” i „mojego” świata⁹⁰. Mistyk trwa między rzeczywistością ludzką a rzeczywistością boską – konieczność jego funkcjonowania wśród ludzi nie zostaje zawieszona, a udział w rzeczywistości boskiej sprawia, że trudno mu przestrzegać norm obowiązujących we wspólnocie oraz spełniać stawiane przez nią warunki tak, aby uzyskać jej całkowitą akceptację.

Dotychczasowe rozważania prowadzą do wniosku, że lęk przed szaleństwem, którego ślady można odnaleźć w *Dzienniczku*, należy osadzić przede wszystkim w kontekście pojmowania właściwych człowiekowi norm, przechodzenia mistyczki z porządku ludzkiego w obręb porządku boskiego oraz konieczności przeżywania doświadczenia mistycznego w łączności nie tylko z Bogiem, lecz także z bliźnim. Nasuwa się jednak pytanie, co sprawia, że odczuwana przez mistyczkę pewność co do jej doświadczeń zostaje zakłócona w konfrontacji ze światem.

Wydaje się, że czynnik powodujący trudność takiej konfrontacji stanowi język, a dokładniej niewyraźność doświadczeń mistycznych⁹¹. Przy okazji diagnozowania ułomności języka dyskursywnego jako środka do opisywania doświadczenia mistycznego, pojawiają się dwa problemy. Po pierwsze, istotny jest fakt, że to właśnie w związku z językiem – który okazuje się niewystarczający – rodzi się wykluczenie z dawnej wspólnoty. Elementem konsolidującym

⁸⁹ K o w a l s k a, dz. cyt., nr 128, s. 32.

⁹⁰ Por. Z. U c h n a s t, dz. cyt., s. 135.

⁹¹ Steven T. Katz podkreśla kwestię nieadekwatności języka do opisywanego doświadczenia mistycznego jako problem powszechnie dostrzegany w teoretycznych ujęciach zagadnienia mistyki. Por. K a t z, dz. cyt., s. 3; por. też: M. K i w k a, *Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza*, „Roczniki Filozoficzne” 55(2007) nr 1, s. 159-188.

każdą wspólnotę jest bowiem rzeczywistość językowa, w której funkcjonują konkretne pojęcia. Niewyraźność sprawia, że mistyk nie może normalnie funkcjonować w obrębie grupy społecznej – przymus „wypowiadania niewypowiadalnego”⁹² zrywa lub istotnie nadwyręża więzi z ludźmi.

W *Dzienniczku* w wielu miejscach można przeczytać o trudności, którą dostrzega Faustyna w obliczu konieczności opisanego czegoś, co wymyka się opisowi.

„Mam spisać zetknięcia się duszy mojej z Tobą, o Boże, w chwilach szczególnych nawiedzeń Twoich. Mam pisać o Tobie, o Niepojęty, w Miłosierdziu ku biednej duszy mojej. Wola Twoja św[ięta] jest życiem duszy mojej. [...] Jezu, widzisz, jak mi jest trudno pisać, jak nie umiem tego jasno napisać, co w duszy przeżywam. O Boże, czyż może napisać pióro to, w czym nieraz słów nie ma? Ale każesz pisać, o Boże, to mi wystarcza”⁹³. „Wobec rzeczywistości bladym to jest, com napisała. Nie umiem tego wypowiedzieć, zdaje mi się, że wróciłam z zaświatów. Czuję niechęć do wszystkiego, co jest stworzone”⁹⁴.

„O Panie i Boże mój, każesz mi pisać o łaskach, których mi udzielasz. O Jezu mój, gdyby nie wyraźny nakaz spowiedników, że mam pisać co się w duszy mojej dzieje – to sama z siebie nie napisałabym ani jednego słowa. A że piszę o sobie, to na wyraźny rozkaz świętego posłuszeństwa”⁹⁵.

„Smutno mi, że nie mogę tego napisać słowami, co jest bez słów”⁹⁶.

Jeśli więc Faustyna odczuwała trudność lub wprost niemożność oddania – w języku – prawdy o doświadczeniu, które w swojej nieskończoności przerasta człowieka, i przez tę nieskończoność – jak stwierdza Marian Zawada – pozostaje ciemne⁹⁷, doznawała ona nie tylko bezsilności związanej z brakiem „narzędzi” do stworzenia jakiegokolwiek wystarczającego ujęcia swoich stanów duchowych. W zapiskach siostry Faustyny przejawia się także ślad innego problemu związanego z doświadczeniem mistycznym – jeśli doświadczenie pozostaje nieuchwytnie, niepodatne na jakikolwiek wysiłek ludzkiego rozumu, niemożliwe do wypowiedzenia, to w konfrontacji z drugim człowiekiem nie tylko trudno budować spójną narrację – język nie dostarcza także żadnego argumentu, który mógłby posłużyć jako świadectwo, przemówić za słusnością postawy świętej. Zostaje ona napiętnowana, a wewnątrz wspólnoty wzmagają się wobec niej ostrożność. „Widzę teraz, że jestem jak złodziej strzeżona wszędzie: w kaplicy, przy obowiązku, w celi. Już teraz wiem, że oprócz obecności Bożej mam zawsze obecność ludzką. [...] Naprawdę, biedne moje

⁹² Por. K o ł a k o w s k i, dz. cyt., s. 56.

⁹³ K o w a l s k a, dz. cyt., nr 6 s. 4.

⁹⁴ Tamże, nr 104, s. 27.

⁹⁵ Tamże, nr 1006, s. 186.

⁹⁶ Tamże, nr 1129, s. 201.

⁹⁷ Por. Z a w a d a, dz. cyt., s. 11.

łóżko, ono także było wiele razy kontrolowane. [...] Sama mi jedna z Sióstr powiedziała, że co dzień wieczorem patrzyła się do mnie do celi, jak się w niej zachowuję⁹⁸.

Można domniemywać, że nie tylko pokora kazała Faustynie przyjąć te działania, a także to, co mówiła jej jedna z matek na temat złudzeń w kwestii kontaktów z Bogiem. Święta nie znajdowała po prostu niczego – ani na poziomie ludzkiego rozumu, ani w materii języka – co mogłoby stanowić dla sióstr uzasadnienie jej postawy. Lęk przed szaleństwem rodzi się również na tym podłożu – ponieważ i mistyka, i szaleństwo są zerwaniem z pojmowanymi po ludzku porządkiem i spójnością, a także z możliwością budowania logicznej, solidnej argumentacji dla własnego postępowania, z konstruowaniem rozumiałej dla innych relacji o doświadczeniu. Dlatego właśnie Faustyna, przeżywając obezwładniający lęk⁹⁹, pyta z goryczą: „Jak można być szczerą, kiedy się jest tak nie zrozumianą?”¹⁰⁰. Należy bowiem zaznaczyć, że święta, wykraczając w sposób istotny poza własne „ja” oraz poza normy przyjęte we wspólnocie, do której należy, nie zawsze potrafi określić, czy owo wykroczenie dokonuje się w ramach szczególnego doświadczenia religijnego, czy też jest przejawem patologii.

Po drugie, z problemem niewyraźności wiąże się także aspekt zaniku sprawowania władzy. W Księdze Rodzaju Bóg daje człowiekowi przywilej nazywania (por. 2, 19-20), który jest kluczowym elementem „czynienia sobie ziemi poddaną” (por. 1, 28). Ten, który nazywa, panuje nad danym wycinkiem rzeczywistości – podążając za myślą Michela Foucaulta, można pojmować teorię władzy jako teorię języka. W ramach systemu języka powstaje bowiem pewna dyscyplina – Foucault, łącząc „znaczący język” z hegemonią rozumu, który wyklucza, odbierając znaczenie, podkreśla istnienie na gruncie języka tendencji do standaryzacji i ujednoczenia¹⁰¹. Poza ramy owej dyscypliny wykracza ze swoją specyfiką między innymi szaleństwo – według autora *Narodzin kliniki* nad myśleniem i wyobraźnią panuje w naszej kulturze medycyna kliniczna, doprowadzając do zamknięcia (i napiętnowania mianem szaleńca) tych, których nie udaje się podporządkować¹⁰². Podporządkowanie wymusza w sposób oczywisty także język – przy czym złamanie panujących w nim zasad stanowi „symptom”, znak rozpoznawczy szaleńca.

⁹⁸ K o w a l s k a, dz. cyt., nr 128, s. 32.

⁹⁹ Faustyna pisze: „Jezu, Jezu, już nie mogę. Upadłam znowu na ziemię pod tym ciężarem [oskarżeń o uleganie histerii – N.S.] i pot wystąpił na mnie, i lęk zaczął mnie ogarniać” (tamże, nr 129, s. 33.).

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Zob. M. F o u c a u l t, *Podmiot i władza*, tłum. J. Zychowicz, „Lewą nogą” 1998, nr 10, s. 174-178.

¹⁰² Por. t e n z e, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 250.

W przypadku mistyki niemożność „wypowiedzenia” przedmiotu doświadczenia wiąże się z brakiem panowania nad tymże przedmiotem. To przedmiot, nie podmiot, jest tu stroną aktywną – wspomniane już w obrębie niniejszej pracy odczuwanie bezradności łączy się z faktem, że doświadczenie mistyczne nie zależy od człowieka i jego woli. Jak pisze św. Jan od Krzyża, „Bóg jest głównym czynnikiem w całej tej sprawie”¹⁰³. W przypadku zarówno szaleńca, jak i mistyka pojawia się więc coś, co najprościej można nazwać brakiem panowania nad sobą. Co znamienne, w języku potocznym mówimy, że nie panuje nad sobą ktoś, kto oszalał. W przypadku szaleństwa kierowanie własnym postępowaniem okazuje się niemożliwe. Zasadnicze doświadczenie utraty kontroli staje się także udziałem mistyków. Faustyna zaświadcza o tym wielokrotnie. „Pomimo wysiłku woli, aby się opanować [...] przy końcu medytacji, czułam, że jestem w zupełnej niezależności od siebie”¹⁰⁴. „Nie mam własnej woli”¹⁰⁵. „Duch mój tonie w Bogu i nie mogę myśleć tego, co chcę, pomimo wysiłku”¹⁰⁶.

Mistyczka odkrywa, że musi zaprzeczyć się siebie¹⁰⁷, by zostać porwana przez Boga¹⁰⁸. Ta bezradność, o której pisze Faustyna, prowadzi do istotowego zjednoczenia z Bogiem, stanowi element wyrzeczenia się własnego „ja”, który można rozumieć jako zerwanie z porządkiem ludzkim – to wszystko budzi jednak lęk przed utratą władzy nad sobą, a także przed rozpadem osoby jako spójnej, harmonijnej całości – funkcjonującej w społeczeństwie i zdolnej w dalszym ciągu przynależeć do zgromadzenia. Występowanie rozmaitych wewnętrznych „przymusów”, „nakazów” i „poleceń” wiąże się z zawieszeniem władzy nad sobą – odtąd człowiekiem rozporządza Bóg, o którym nie można zbudować w ludzkim języku żadnej wystarczającej narracji, i nie można wtrącić Go w obręb władzy ludzkiego języka. Faustyna pisze, że – chociaż cierpi – nie może uniknąć konfrontacji ze światem w kontekście doświadczenia mistycznego, próbując żyć w cichości i ukryciu lub usiłując pozostać w obrębie norm uznawanych przez wspólnotę. Święta podejmuje przecież takie starania: „O mój Jezu, trudno, ale przedkładam głos Kościoła ponad głos, którym przemawiasz do mnie”¹⁰⁹. Mimo to mistyczka pozostaje jednak „męczennicą”¹¹⁰ natchnień Bożych, ponieważ – jak zapisała – „mowa Boża wymowna jest i nic jej zagłuszyć nie może”¹¹¹.

¹⁰³ Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, w: t e n z e, *Dziela*, tłum. B. Smyrak OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1986, s. 717.

¹⁰⁴ K o w a l s k a, dz. cyt., nr 459, s. 96.

¹⁰⁵ Tamże, nr 497, s. 102.

¹⁰⁶ Tamże, nr 577, s. 118.

¹⁰⁷ Por. tamże, nr 440, s. 93.

¹⁰⁸ Por. tamże, nr 439, s. 93.

¹⁰⁹ Tamże, nr 497, s. 102.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże, nr 130, s. 33.

W kontekście śladów lęku Faustyny przed szaleństwem należy zwrócić uwagę na powtarzanie się w tekście *Dzienniczka* pewnych pytań i sformułowań. Faustyna trzykrotnie wypowiada w obliczu objawiającego się jej Chrystusa swoją wątpliwość co do natury jej objawienia i jego prawdziwości: „Jezu, czy Ty nie jesteś złudzeniem?”¹¹²; „Czy Ty jesteś Bóg mój, czy widmo jakie?”. Mimo że za każdym razem otrzymuje odpowiedź, nie dowierza swoim wewnętrznym natchnieniom, prosząc o konkretny znak działania Boga: „Jeżeli Tyś prawdziwie Bogiem moim [...]”¹¹³. Duże natężenie lęku i niepewności co do charakteru jej doświadczenia ujawnia się tu bardzo konkretnie – właśnie fakt ponawiania pytania, decyzja o kolejnym wypowiedzeniu swojej wątpliwości, podkreśla wagę wskazanych tutaj fragmentów *Dzienniczka* oraz istnienie dotkliwej obecności lęku przed szaleństwem rozumianym jako podążanie za „złudzeniem”¹¹⁴.

*

W świetle przytoczonych w toku analizy fragmentów *Dzienniczka* doświadczenie św. Faustyny jawi się nie tylko jako niełatwe w swojej istocie zetknięcie ograniczonego człowieka z nieskończoną rzeczywistością boską, ale także jako pełne cierpienie zmaganie z całą gamą emocjonalnych aspektów doświadczenia mistycznego.

Odnosząc się do zarysowanego stanu badań oraz pojawiających się w niniejszej pracy teorii z pogranicza psychologii, religioznawstwa oraz teologii, należy podkreślić przede wszystkim, że poruszane zagadnienie nie pozwala się wpisać w żaden z przywołanych teoretycznych modeli doświadczenia mistycznego lub przeżycia religijnego. Szerokie zagadnienie lęku w doświadczeniach o charakterze mistycznym, choć obecne w badaniach z tego zakresu, nie obejmowało dotąd kwestii występowania u mistyków charakterystycznych lęków związanych z przeżywaniem doświadczenia mistycznego w kontekście relacji z drugim człowiekiem, w zetknięciu ze wspólnotą ludzką; problemów tego typu nie zdefiniowano w sposób jasny i wystarczający.

¹¹² Tamże, nr 29, s. 9.

¹¹³ Tamże, nr 74, s. 18.

¹¹⁴ Oczywiście należy dodać, że poza śladami lęku przed złudzeniem o podłożu psychicznym towarzyszy Faustynie także obawa przed uleganiem zwodzeniu przez szatana, stąd odnotowane w *Dzienniczku* pouczenia ojca Andrasza: „Jeżeli te natchnienia nie zgadzają się z wiarą i z duchem Kościoła, to trzeba natychmiast odrzucać, bo to jest od złego ducha” (tamże, nr 55, s. 13). Pytania Faustyny kierowane do Jezusa mają jednak na celu wykluczenie obu ewentualności, obu równocześnie żywnych obaw: przed zaistnieniem omamu zakorzenionego w umyśle i przed nadprzyrodzonym, lecz nie boskim pochodzeniem wizji. Ujawnia się tu wspomniany już wcześniej wielowymiarowy aspekt niepewności, czy w doświadczeniu na pewno uczestniczy Chrystus.

Zarówno Jerzy Szymoła, który wyodrębnił lęk synowski oraz lęk niewolniczy jako korelaty przeżyć o charakterze religijnym, jak i Rudolf Otto, autor modeli teoretycznych odnoszących się do struktury doświadczenia mistycznego, analizowali stosunkowo wyizolowane reakcje podmiotu na przedmiot. Tymczasem lęk Faustyny Kowalskiej, dający się rozpoznać w tekstowych śladach obecnych w jej *Dzienniczku*, jest lękiem wobec przedmiotu doświadczenia mistycznego, pojawiającym się – co istotne – w wyrazistym i niemożliwym do pominięcia kontekście konieczności funkcjonowania mistyczki w ludzkiej rzeczywistości i we wspólnocie ludzi. Lęk przed szaleństwem wypływa zatem z rozdarcia między rzeczywistością ludzką a rzeczywistością boską. Można sformułować tu hipotezę, że o ile lęk, o którym pisze Otto, jest lękiem w obliczu Boga, o tyle opisywany przeze mnie lęk przed szaleństwem to drżenie zarówno w obliczu Boga, jak i w obliczu drugiego człowieka, któremu nie można przekazać prawdy o objawieniu. Mistyk – w kontekście lęku przed szaleństwem (co widoczne jest na kartach *Dzienniczka*) – pogrąża się w bezradności zarówno względem Boga, jak i bliźniego; w obu przypadkach jednym z kluczowych aspektów tej sytuacji okazuje się język.

Odnosząc do przypadku świętej Faustyny model etapów doświadczenia mistycznego zaproponowany przez Rudolfa Otto, można też zapytać, jaki wpływ na poszczególne fazy przeżycia religijnego świętej mogły mieć oskarżenia o szaleństwo i w jaki sposób te pochodzące z zewnątrz¹¹⁵ sugestie kształtowały – poprzez wpływ na postrzeganie „ja” – w jej przypadku percepcję Boga. Zagadnienie to wykracza jednak poza tematykę niniejszego artykułu.

Odnosząc się do prób konstruowania swoistych psychologiczno-formalnych modeli doświadczenia mistycznego, można również zapytać, czy – jeśli pojmujemy to doświadczenie jako proces stałego wzrastania ku Bogu, nie należałoby wyodrębnić kolejnego „niezmiennika”, wyraźnego i niedającego się zredukować etapu, jakim jest doświadczenie rzeczywistości objawienia w obliczu innych ludzi oraz ich kondycji. Oczywiście badania z tego zakresu – co podkreślałam w we wstępie metodologicznym – z konieczności będą obciążone niekompletnością, fragmentarycznością i śladowością, bazując na materiale tekstu jako „resztkę” doświadczenia.

Przyglądając się tekstowym relacjom dotyczącym doświadczeń mistycznych, należałoby zatem zwrócić uwagę na występowanie w nich istotnego i specyficznego rodzaju lęku – lęku przed szaleństwem. Tego rodzaju lęku nie można oczywiście rozumieć jako „niezmiennika” w modelu doświadczenia mistycznego – umożliwiłoby to dopiero zbadanie zasadniczego korpusu tekstów mistycznych pochodzących z różnych kultur lub wypowiedzi stanowią-

¹¹⁵ O zewnętrznym charakterze takich sugestii pisze sama Faustyna: „Wątpliwości te zawsze pochodzą z zewnątrz i to mnie usposabiało do głębszego zamknięcia się w sobie” (tamże, nr 74, s. 19).

cych kanon mistycznych tekstów chrześcijańskich. Należy jednak zauważyć, że nieobecność w tekście śladów takiego lęku nie wyklucza jednoznacznie jego występowania w epizodach przeżycia religijnego konkretnych mistyków – jak wspomniałam wcześniej, dysponując jedynie tekstami, możemy badać tylko „resztki” i „pozostałości” doświadczeń, które osadziły się w zapiskach.

Próba dokonania analizy śladów lęku przed szaleństwem w *Dzienniczku św. Faustyny* może stanowić początek podobnej refleksji badawczej obejmującej nie tylko teksty chrześcijańskie, ale także tekstowe pozostałości po doświadczeniach mistycznych obecne w innych religiach i kulturach. Zarysowując perspektywę przyjęcia szerokiego pola badawczego, obejmującego doświadczenia religijne nie tylko chrześcijańskie, należy jednak podkreślić cechę charakterystyczną mistyki chrześcijańskiej – wszelka wiedza o Bogu jest w niej jednocześnie wiedzą od Boga, ponieważ to On uzdalnia człowieka do przyjęcia objawienia¹¹⁶. Ujęcie chrześcijańskie nie wskazuje żadnych technik zapewniających dostęp do doświadczeń mistycznych ani sposobów panowania nad ich przedmiotem. Kluczowa w kontekście występowania lęku przed szaleństwem może być wieloaspektowa utrata kontroli nad sobą i nad przedmiotem doświadczenia mistycznego, która prawdopodobnie nie stanowi specyficznej własności takiego doświadczenia w innych kręgach kulturowych i religijnych. Zagadnienie to wymaga jednak zgłębienia w kontekście szerszym niż ten, który został przedstawiony w ramach niniejszego artykułu.

¹¹⁶ Por. M. S c h e l e r, *Istota i forma sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1980, s. 34.

SZALEŃSTWO W KULTURZE ANTYCZNEJ

Jolanta ŚWIDEREK

MĘDRZEC – SZALENIEC – IGNORANT – GŁUPIEC Sokratejskie ujęcie szaleństwa w świetle pism Ksenofonta

Co zatem różni mędrca i szaleńca, a co ich do siebie zbliża? W świetle przedstawionych rozważań różnica między mędrcom a szaleńcem polega tylko na braku enkarthei, gdyż obaj posiadają wiedzę praktyczną niezbędną do wyboru dobra. Wiedza nie jest zatem warunkiem koniecznym i zarazem dostatecznym osiągnięcia cnoty, gdy bowiem nie towarzyszy jej wstrzemięźliwość, mądrość zmienia się w szaleństwo.

Zgodnie ze świadectwem Ksenofonta Sokrates utrzymywał, że człowiek jest istotą złożoną z ciała i rozumnej duszy (gr. psyche)¹, która upodabnia go do boga² i jednocześnie odróżnia od zwierząt³. Dlatego naczelnym zadaniem człowieka jest dbanie o duszę, czyli dążenie do moralnej doskonałości przejawiające się w szlachetnym działaniu⁴. Działanie takie wymaga spełnienia dwóch warunków: osiągnięcia wstrzemięźliwości (gr. egkrateia) pozwalającej podporządkować emocje rozumowi, oraz zdobycia praktycznej wiedzy, umożliwiającej odróżnianie dobra od zła i wybieranie dobra⁵. Przedkładane rozważania, oparte na świadectwie Ksenofonta, stanowią pierwszą próbę rekonstrukcji poglądów Sokratesa na szaleństwo. Analizy tego świadectwa pozwalają przyjąć – jeśli za kryterium demarkacji uznamy enkrateię oraz wiedzę niezbędną do osiągnięcia cnoty – że filozof wyróżniał cztery stany umysłu: mądrość, szaleństwo, ignorancję oraz głupotę, i – analogicznie – cztery typy ludzi: mędrca, szaleńca, ignoranta oraz głupca. Ustalenie relacji między mądrością a szaleństwem pozwoliło wykazać, że ateński filozof dopuszczał możliwość świadomego wyboru zła i – w konsekwencji – dostarczyło argumentu na rzecz tezy, zgodnie z którą na gruncie jego etyki można doszukiwać się źródeł antycznych koncepcji woli.

Sokratejski sposób rozumienia szaleństwa został przedstawiony przez Ksenofonta na tle ujęcia religijnego oraz hipokratejskiego. Ujęcie religijne

¹ Por. *Xenofontis Memorabilia*, ks. I, rozdz. 4, cz. 5; ks. III, rozdz. 8, cz. 1, w: *Xenophontis Opera Omnia*, t. 2, red. E.C. Marchant, Oxonii e typographeo clarendoniano, Oxonii 1922, s. 22; 87n. Tłumaczenie fragmentów *Memorabiliów* – Dorota Tymura.

² Por. tamże, ks. I, rozdz. 4, cz. 17, s. 25; ks. IV, rozdz. 3, cz. 14, s. 121.

³ Por. tamże, ks. I, rozdz. 4, cz. 11-14, s. 24n; ks. IV, rozdz. 3, cz. 11, s. 120.

⁴ Por. tamże, ks. III, rozdz. 9, cz. 14, s. 93.

⁵ Por. tamże, ks. IV, rozdz. 5, cz. 11, s. 130n; ks. I, rozdz. 4, cz. 17, s. 25; ks. III, rozdz. 9, cz. 5, s. 90n. Por. też: tamże, ks. IV, rozdz. 5, cz. 6, s. 129.

całkowicie pomija kultury misteryjne⁶ i, podobnie jak poetycki model szaleństwa zaproponowany przez Bennetta Simona⁷, nie wykracza poza rezultaty analiz Erica R. Doddsa, opublikowane po raz pierwszy w roku 1951 w pracy *The Greeks and the Irrational*⁸. Ujęcie hipokratejskie opiera się – ze względu na lata życia Sokratesa – na dwóch powstałych w końcu piątego wieku przed Chrystusem traktatach: Hippokratesa *O świętej chorobie*⁹ oraz *O naturze człowieka*¹⁰, najprawdopodobniej Polybosa.

SZALEŃSTWO W UJĘCIU RELIGIJNYM

Dla człowieka epoki archaicznej wykazanie się mądrością i męstwem miało znaczenie fundamentalne, wiązało się bowiem z rozwojem posiadanej cnoty (gr. arete) oraz z uzyskaniem publicznego szacunku (gr. time)¹¹. Cnota była umiejętnością odnoszenia efektywnych zwycięstw i udzielania mądrych rad. Arete należało wciąż doskonalić, podnosząc posiadane umiejętności i osiągając coraz lepsze rezultaty. Time natomiast należało chronić, ponieważ godził weń każdy postęp naruszający reguły określające właściwe zachowanie społeczne¹². Cnota i szacunek wymagały zatem postępowania świadomego, zgodnego z rozumem i przyjętymi zasadami. W taki sposób zachował się na przykład Odyseusz, gdy rozpięchli się Argiwi towarzyszący mu w walce z Trojanami¹³. Ocenił on wówczas swoje położenie: ucieczka z pola walki oznacza tchórzostwo równoznaczne z utratą arete, niewola zaś jest gorsza od tchórzostwa, gdyż utrata wolności to utrata wszelkich ludzkich zalet, chwa-

⁶ Sokratesa jako maga-mistagoga, mędrca wtajemniczonego, przedstawił Jacek Sieradzan (zob. J. S i e r a d z a n, *Sokrates magos*, Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2011).

⁷ Zob. B. S i m o n, *Mind and Madness in Classical Antiquity*, w: *History of Psychiatry and Medical Psychology: With an Epilogue on Psychiatry and the Mind-Body Relation*, red. E.R. Wallace, J. Gach, Springer Science+Business Media LLC, Columbia, South Carolina-Randallstown, Maryland, 2008, s. 175-197. Por. też: tamże, uwaga 2, s. 193.

⁸ Zob. E.R. D o d d s, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley 2004. Zob. też: t e n ż e, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002.

⁹ Por. H i p p o k r a t e s, *O świętej chorobie*, w: tenże, *Wybór pism*, t. 1, tłum. M. Wesoły, Pruszyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 120.

¹⁰ Por. [P o l y b o s ?], *O naturze człowieka*, w: Hippokrates, *Wybór pism*, s. 143n.

¹¹ Por. D. D e m b i ń s k a - S i u r y, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, s. 18-35.

¹² Por. tamże, s. 25.

¹³ Por. *Homeri „Ilias”*, pieśń 11, w. 403-404, w: *Homeri Opera*, red. D.B. Monro, Th.W. Allen, Oxonii e typographro clarendoniano, Oxonii 1920, t. 1; por. też: H o m e r, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1986, s. 259n. Por. też: *Homeri „Odyssea”*, pieśń 5, w. 355, w: *Homeri Opera*, red. D.B. Monro, Th.W. Allen, Oxonii e typographro clarendoniano, Oxonii 1920, t. 3; H o m e r, *Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 84n.

lebna śmierć natomiast przynosi uznanie – pozostał zatem na polu walki. Postępowanie zgodne z rozumem uważano więc za efekt świadomej decyzji, wynikiem właściwej oceny zaistniałej sytuacji.

W posiadaną cześć godziło każde działanie naruszające przyjęte reguły. Agamemnon na przykład, odbierając Achillesowi Bryzejdę – nagrodę za męzny udział w walce – pozbawił Pelidę należnej mu czci. Gdyby Atryda działał świadomie, naruszenie zasady respektowania podziału łupów¹⁴ godziłoby również w jego time. Wódz Achajów nie czuł się jednak sprawcą czynu. „Dzeus, Mojra i w mglistej pomroce krocząca Erynia [...] / wtrącili na radzie myśl moją w okrutne zmańcenie / Tego dnia, kiedy zabrałem dla siebie nagrodę Achilla. / Ale czy ja to zrobiłem? Sam bóg dokonał wszystkiego”¹⁵.

W ujęciu religijnym za wywołanie szaleństwa, rozumianego jako chwilowa utrata sprawności lub zmańcenie umysłu, odpowiedzialne były siły nadprzyrodzone lub coś, w czym – jak w winie¹⁶ – mieszkała nadprzyrodzona moc¹⁷. Takie wyjaśnienie szaleństwa uwalniało od poczucia wstydu i winy – zwalniało z odpowiedzialności i chroniło przed utratą time.

Wraz ze wzrostem zainteresowania wewnętrznym życiem człowieka szaleństwo zaczęto pojmować jako karę zsyłaną przez bogów na tych, których duma przerodziła się w butę (gr. *hybris*)¹⁸. W tragedii Sofoklesa *Ajas* karę taką poniósł jej tytułowy bohater. *Ajas* uchodził za najmężniejszego po Achillesie. Po zwycięstwie nad Trojanami w nagrodę otrzymał jednak miecz po Hektorze, nie zaś – jak oczekiwał – zbroję po Achillesie, i dlatego zamierzał wymordować przywódców wojsk achajskich. Pod wpływem zesłanego przez Atenę szaleństwa wojownik wziął jednak za żołnierzy stado zwierząt i je pozabijał. Sofokles wnikliwie przedstawił źródła pychy oraz rozważania okrytego hańbą wojownika, który zdecydował się popełnić samobójstwo, nie potrafił bowiem żyć z poczuciem hańby.

Podobnie chciał uczynić bohater tragedii Eurypidesa *Oszalały Herakles*, gdy uświadomił sobie, że pod wpływem zesłanego przez Herę szaleństwa zamordował własne dzieci, biorąc je za dzieci Eurystesa. Udreżonego Heraklesa, symbol „zbawcy i wielkiego przyjaciela ludzkości”¹⁹, odwiódł od tego zamiaru Tezeusz, symbol „wszystkich sił trzeźwego opanowania”²⁰. Dzięki

¹⁴ Por. *Homeri „Ilias”*, pieśń 1, w. 125-126. Por. też: H o m e r, *Iliada*, s. 9.

¹⁵ H o m e r, *Iliada*, pieśń 19, s. 453.

¹⁶ Por. *Homeri „Odyssea”*, t. 4, pieśń 18, w. 327, 389. H o m e r, *Odysseja*, s. 221, 222. Por. też: H e r o d o t, *Dzieje*, ks. III, cz. 32-34, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 181n.

¹⁷ Por. D o d d s, *Grecy i irracjonalność*, s. 15-19, 23-29.

¹⁸ Por. tamże, s. 43.

¹⁹ E u r y p i d e s, *Oszalały Herakles*, w: tenże, *Tragedie*, tłum. J. Łanowski, Prószyński i S-ka, t. 2, Warszawa 2006, s. 71.

²⁰ Tamże, s. 70.

niemu Herakles zrozumiał, że tak jak wcześniej odnosił zwycięstwa w walce z potworami, tak teraz powinien zapanować nad ścierającymi się w jego wnętrzu wymogami miłości i honoru, obowiązku i pragnienia, wymogami dotyczącymi jednostki, rodu i polis – w przeciwnym razie bowiem skonfliktowane potrzeby nieuchronnie doprowadzą do katastrofy. Wewnętrzny spór przywiódł Ajasa do samobójstwa, Heraklesa zaś do głębszej wiedzy o sobie i o świecie²¹. Obaj bohaterowie byli już bowiem świadomymi podmiotami refleksji.

W ujęciu religijnym człowiek stanowił igraszkę w rękach bogów, a jego los był przesądzony. Bogowie zsyłali nań szaleństwo i bogowie mogli wrócić mu przytomność umysłu. Sposobem pozwalającym odwrócić nieszczęście było zażegnanie gniewu bóstwa, które zawładnęło człowiekiem²². Należało zatem wyjednać jego przebaczenie i zdobyć przychyłność²³. W takich wypadkach pomoc kogoś, kto – jak wieszczek czy kapłan-lekarz – miał kontakt z bogami, była nieoceniona. Pozbycie się stanów szaleństwa wymagało stosownych zaklęć i oczyszczeń²⁴, których dokonywali magowie, podróżujący pół-kapłani czy szarlatani specjalizujący się w „egzorcyzmach”²⁵.

SZALEŃSTWO W UJĘCIU HIPOKRATEJSKIM

W piątym wieku przed Chrystusem religijne ujęcie szaleństwa zostało zakwestionowane w pismach Hippokratesa i jego zwolenników. Rozbudowali oni teorię Euryfona z Knidos dotyczącą soków ustrojowych, uznając, że fundamentalną rolę w regulowaniu funkcji organizmu ludzkiego pełnią cztery humory (krew, żółć, czarna żółć i flegma). Stosownie do tego zdrowie określili jako stan ich równowagi, chorobę zaś jako jej zaburzenie, wywołane niewłaściwym sposobem odżywiania²⁶.

Mózg został w tym ujęciu uznany za organ odpowiedzialny za postrzeganie, wrażenia, uczucia oraz myślenie²⁷ – był więc siedzibą umysłu²⁸. Szaleństwo uchodziło za chorobę umysłową wywoływaną przez flegmę bądź żółć²⁹. „Oto ludzie szaleni pod wpływem flegmy bywają spokojni, nie są krzykaczami ani nie hałasują. Z kolei ci szaleni pod wpływem żółci bywają awanturnikami i złośliwca-

²¹ Por. tamże, s. 136.

²² Por. S i m o n, dz. cyt., s. 176, 179.

²³ Por. *Homeri „Ilias”*, pieśń 1, w. 9-12, w. 44-52, w. 93-100. Por. też: H o m e r, *Iliada*, s. 4, 5, 7n.

²⁴ Por. H i p p o k r a t e s, dz. cyt., rozdz. 1, cz. 3, cz. 7, cz. 10-13, s. 124-128.

²⁵ Por. tamże, rozdz. 1, cz. 4, s. 124. Por. też: [P o l y b o s ?], dz. cyt., rozdz. 4, s. 153n.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. H i p p o k r a t e s, dz. cyt., rozdz. 14, cz. 1-2; rozdz. 16, cz. 1-2, s. 137n.

²⁸ Por. tamże, rozdz. 17, cz. 1-2, cz. 4, s. 139.

²⁹ Por. tamże, rozdz. 15, cz. 1; rozdz. 14, cz. 4, s. 137n.

mi, są niespokojni, lecz wciąż czynią coś niestosownego³⁰. Objawami zaburzeń wywołanych zólcia były także: omamy wzrokowe, czyli widziadła lub majaki, którym towarzyszył lęk, wrzaski (także w czasie snu), bezsenność, brak orientacji przestrzennej, nieodpowiednie myśli czy niezwykłość zachowań³¹. Hippokrates odnotowuje: „W stanie takiego pobudzenia najbardziej rozplomienia się twarz i czerwienieją oczy, kiedy ogarnia strach, a umysł zamierza uczynić coś złego³². Objawami, które towarzyszyły szaleństwu wywołanemu nadmiarem flegmy, były smutek, udręka oraz utrata pamięci³³. Chociaż choroby mózgu uznawał za „najgwałtowniejsze, najcięższe, śmiertelne i trudne do rozpoznania dla osób nieodświadczonych³⁴, to ich przyczyny traktował jako równie naturalne, jak przyczyny wszystkich pozostałych niedomagań. W ostateczności bowiem wszystkie zaburzenia stanu równowagi stanowiły – jego zdaniem – rezultat przetrawienia bądź nieprzetrawienia pokarmów³⁵. Odpowiedzialność za powstawanie chorób w znacznym stopniu ponosił sam człowiek. Ponieważ Hippokrates twierdził, że budowa organizmu zależy od składu humorów i zmienia się w zależności od warunków życia, zalecał indywidualne i holistyczne podejście do każdego pacjenta. Biegły w swej sztuce lekarz miał więc dążyć do poznania wszystkiego, co wpływało na samopoczucie pacjenta, poczynając od sposobu odżywiania, poprzez sposób, w jaki leczony przeżywał radości i smutki, kończąc zaś na poznaniu okolicy, w której zamieszkiwał. Dopiero taka wiedza miała umożliwić rozpoznanie zaburzeń, ustalenie ich przyczyn oraz dobór stosownej terapii. Hippokrates zakładał, że organizm – pod wpływem sił natury – dąży do wyrównania naruszonych proporcji, stąd zadanie lekarza sprowadza się do wspomagania tego procesu przez stosowanie jako terapii odpowiednio dobranej diety, środków wymiotnych, napotnych, przeczyszczających, kąpieli czy zażywania ruchu. Pozbycie się chorób nie wymagało już magicznych zaklęć czy ofiar, lecz właściwej diagnozy i stosownego remedium³⁶. Hippokrates i jego uczniowie znaturalizowali szaleństwo, a tym samym sprowadzili je „z nieba na ziemię”.

SZALEŃSTWO W UJĘCIU SOKRATESA

Zgodnie ze świadectwem Ksenofonta Sokrates nie podzielał potocznego rozumienia szaleństwa (gr. mania). „Przeważająca część ludzi jednak – jak

³⁰ Tamże, rozdz. 15, cz. 1, s. 137n.

³¹ Por. tamże, rozdz. 14, cz. 3, cz. 5, s. 137.

³² Tamże, rozdz. 15, cz. 5, s. 138.

³³ Por. tamże, rozdz. 15, cz. 3, s. 138.

³⁴ Tamże, rozdz. 17, cz. 4, s. 139. Por. też: [P o l y b o s ?], dz. cyt., rozdz. 10, cz. 1, s. 160.

³⁵ Por. H i p p o k r a t e s, dz. cyt., rozdz. 1, cz. 5, s. 125n.

³⁶ Por. S i m o n, dz. cyt., s. 176, 181n.

twierdził – nie określa mianem szaleńców tych, którzy popełnili błąd w kwestiach, na których nie zna się większość społeczeństwa; szaleńcami zaś nazywają tych, którzy pomylili się zupełnie w sprawach, na których ogół ludzi się zna. Jeśli bowiem ktoś sądzi, że jest tak wielki, iż musi pochylić się, by przejść przez bramy miejskie, lub jeśli uważa, że jest na tyle silny, by usiłować podnosić domy albo podjąć się jakiegoś innego działania, które w opinii wielu uchodzi za jawnie niemożliwe, to taki właśnie jest nazywamy szaleńcem. Większość ludzi nie uznaje za szalonych tych, którzy pomylili się w drobnych sprawach, ale tak jak silne pragnienie nazywają miłością, tak wielki obłąd nazywają szaleństwem³⁷.

W ujęciu Sokratesa szaleńcem (gr. *mainesthai*) jest osoba, która posiadając wiedzę pozwalającą wybierać dobro i działać z zamiarem wzmocnienia własnej oraz cudzej psyche, wybiera zło – w chwili dokonywania wyboru jej rozumem zawładnęły bowiem emocje³⁸. Chociaż wiedziała, że czyniąc zło, degraduje własną i cudzą duszę, wyrządza krzywdę sobie, innym, a nawet całej społeczności, nie była w stanie postąpić inaczej. Teoretycznym przykładem szaleńca wskazywanym przez Sokratesa jest cudzołożnik, który wiedząc, że cudzołość degraduje jego duszę, ściągą na niego hańbę i że grozi za nie kara, nie potrafił się od niego powstrzymać³⁹.

Nie tylko rozkosze zmysłowe postrzegano jako przyczynę świadomego wyboru zła przez człowieka. Sądzono, że równie silnie oddziałuje na przykład strach, który może powstrzymać człowieka od dokonania czynów dobrych, a zmusić do popełnienia złych. Przykład historyczny odnajdujemy w szczegółowo opisanym przez Ksenofonta procesie strategów w roku 406 przed Chrystusem⁴⁰. Przypomnijmy, że w bitwie koło Arginuz Ateny odniosły nad Spartą zwycięstwo. Straty Aten (dwadzieścia okrętów wraz z obsadą, czyli blisko cztery tysiące osób⁴¹) były znacznie mniejsze niż strata przez Spartę siedemdziesięciu okrętów⁴². Ateńczycy jednak nie byli w stanie uznać „kosztów własnych” zwycięstwa – utonięcia tak wielu żołnierzy – za naturalne⁴³. Dlatego odwołali z urzędu wszystkich strategów – z wyjątkiem Konona, któremu flota przysłała z pomocą – wezwali ich do Aten, a następnie wytoczyli im proces o zdradę. Na Zgromadzeniu Ludowym dowódców floty oskarżał

³⁷ *Xenophontis Memorabilia*, ks. III, rozdz. 9, cz. 6-7, s. 91 Por. tamże, ks. I, rozdz. 3, cz. 11, cz. 13, s. 20, 21.

³⁸ Por. tamże, ks. IV, rozdz. 5, cz. 4-5, s. 128n.

³⁹ Por. tamże, ks. II, rozdz. 1, cz. 5, s. 34. Por. też: tamże, ks. IV, rozdz. 5, cz. 6-7, s. 129.

⁴⁰ Por. t e n ż e, *Historia grecka*, ks. I, rozdz. 7, cz. 1-35, tłum. W. Klinger, Ossolineum, Wrocław 1958, s. 28-34.

⁴¹ Por. tamże, uwaga 133, s. 28.

⁴² Por. tamże, ks. I, rozdz. 7, cz. 16, s. 31.

⁴³ Por. B. B r a v o, M. W ę c o w s k i, E. W i p s z y c k a, A. W o l i c k i, *Historia starożytnych Greków*, t. 2, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 226.

głównie trierarcha Teramenes, którego okręt, wraz z czterdziestoma sześcioma innymi, miał – zgodnie z rozkazem dowódców – płynąć na ratunek żołnierzom z dwunastu rozbitych wówczas jednostek⁴⁴. Strategowie natomiast mówili o burzy i wskazywali, kto otrzymał rozkaz ratowania tonących żołnierzy. Ich słowa potwierdzali sternicy, a także liczni inni członkowie wyprawy. Wielu obywateli zabierało głos, ręcąc za dowódców⁴⁵. Z uwagi na późną porę Zgromadzenie powierzyło Radzie Pięciuset rozważenie sprawy i przygotowanie wstępnej uchwały⁴⁶. Wedle świadectwa Ksenofonta Rada zbierała się w tej sprawie dwukrotnie. Już na pierwszym posiedzeniu prythanowie opowiadający się za skazaniem strategów zaproponowali uchwałę wstępną⁴⁷, której treść była niezgodna z ówczesnym prawem, albowiem w roli pozwanego występowało kolegium strategów⁴⁸. W ateńskim systemie prawnym obowiązywała zasada indywidualnej odpowiedzialności urzędników, co wiązało się z koniecznością wnoszenia osobnego oskarżenia przeciwko każdemu wodzowi⁴⁹. Aspekt ten podnosili inni prythanowie, którzy apelowali o rozsądek, wyzbycie się emocji i niepoddawanie uchwały pod głosowanie. Obradami kierował wówczas Sokrates, który sprzeciwił się jej przyjęciu i nie dopuścił do głosowania⁵⁰. Na drugim posiedzeniu Rady Kalliksen przedstawił treść uchwały, w której ponownie pozywano wszystkich strategów, oskarżając ich o zdradę⁵¹. Karą, której dla nich żądano, była śmierć⁵². Przeciwko Kalliksenowi wystąpił Eurypodemos stwierdzając, że urzędnikowi, który wnosi uchwałę niezgodną z obowiązującymi prawami, należy wytoczyć proces publiczny (gr. *graphe paranomon*)⁵³. Kilku spośród prythanów, także Sokrates, poparło Eurypodema i nie chciało dopuścić do głosowania wbrew prawu. Kiedy Lykiskos zaproponował, aby tych, którzy się sprzeciwiają, osądzić wspólnie ze strategami, przysłuchujący się obradom obywatele zaczęli wołać „aby wdrożyć oskarżenie także przeciw tym, co się nie godzili”⁵⁴. Przestraszeni prythanowie – z wyjątkiem Sokratesa – wycofali swój sprzeciw i zgodzili się na poddanie uchwały Kalliksena pod głosowanie.

⁴⁴ Por. K s e n o f o n t, *Historia grecka*, ks. I, rozdz. 7, cz. 29-30, s. 32n.

⁴⁵ Por. tamże, ks. I, rozdz. 7, cz. 4-6, s. 29.

⁴⁶ Por. tamże, ks. I, rozdz. 7, cz. 6, s. 29.

⁴⁷ Por. tamże, ks. I, rozdz. 7, cz. 20, s. 31. Por. też: M. H a n s e n, *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa. Struktura, zasady i ideologia*, tłum. R. Kulesza, Wydawnictwo DiG, Warszawa 1999, s. 171.

⁴⁸ Por. K s e n o f o n t, *Historia grecka*, ks. I, rozdz. 7, cz. 4, cz. 29-30, s. 29, 32n.

⁴⁹ Por. tamże, ks. I, rozdz. 7, cz. 8-11, s. 29n.

⁵⁰ Por. *Xenophontis Memorabilia*, ks. I, rozdz. 1, cz. 18, s. 4n.

⁵¹ Por. H a n s e n, dz. cyt., s. 221n.

⁵² Por. K s e n o f o n t, *Historia grecka*, ks. I, rozdz. 7, cz. 9-10, s. 30.

⁵³ Por. H a n s e n, dz. cyt., s. 210n.

⁵⁴ K s e n o f o n t, *Historia grecka*, ks. I, rozdz. 7, cz. 14, s. 31.

Wszyscy prytańowie biorący udział w Radzie posiadali niezbędną do podjęcia właściwej decyzji wiedzę praktyczną. Każdy z nich mógł działać, mając na względzie dobro własne, strategów oraz całej polis. Niektórzy – Euryptodemos i jego zwolennicy – długo sprzeciwiali się złu. Gdy pozwolili, aby strach zapanował nad rozumem i wycofali swój sprzeciw, wiedzieli, że dopuszczają się zła.

Sama mądrość nie wystarcza zatem do czynienia dobra, niezbędna jest także enkrateia. Brak wstrzemięźliwości odbiera bowiem rozumowi wolność decyzji (gr. *eleutheria*), którą Sokrates uznawał za ogromne bogactwo zarówno człowieka jako jednostki, jak i polis⁵⁵.

MĄDROŚĆ A SZALEŃSTWO

Według Ksenofonta Sokrates wielokrotnie zastanawiał się nad relacją między ignorancją, szaleństwem a mądrością (gr. *sophia*, *sophrosyne*): „Twierdził, że szaleństwo jest przeciwieństwem mądrości, jednak nie utożsamiał ignorancji z szaleństwem. Nieznajomość samego siebie oraz mniemanie i przekonanie, że wie się to, czego się nie wie, uważał za stan najbliższy szaleństwu”⁵⁶. Jak zatem charakteryzował mądrość i mędrca?

W jego ujęciu mędrzec posiadał zarówno wiedzę konieczną do osiągnięcia cnoty, jak i wstrzemięźliwość. Wiedział, że ciało i dusza oddziałują na siebie, dlatego też przez całe życie ćwiczył je i w równym stopniu o nie zabiegał⁵⁷. Był cierpliwy, wytrzymały na głód, pragnienie, zimno, upał czy brak snu⁵⁸. Poznał samego siebie, krytycznie i poprawnie oceniał więc swoją wiedzę oraz umiejętności⁵⁹. Dzięki trzeźwości jego umysłu działanie, które podejmował, było zawsze świadome, przytomne. Zawsze też miał na uwadze dobro duszy własnej i cudzej. Unikał wszystkiego, co mogłoby odciągnąć go od rozważania zagadnień moralnych⁶⁰.

Według Ksenofonta najlepszym przykładem mędrca jest sam Sokrates, który pyta: „Czy znacie człowieka mniej zniewolonego żądzami cielesnymi ode mnie? Kto spośród ludzi jest bardziej godny miana człowieka wolnego niż

⁵⁵ Por. *Xenophontis Memorabilia*, ks. IV, rozdz. 5, cz. 2, s. 128.

⁵⁶ Tamże, ks. III, rozdz. 9, cz. 6, s. 91. Por. tamże, ks. I, rozdz. 1, cz. 16, s. 4; ks. I, rozdz. 2, cz. 50, s. 14n.

⁵⁷ Por. tamże, ks. I, rozdz. 5, cz. 1-2, s. 27; ks. IV, rozdz. 5, cz. 9, s. 130; ks. III, rozdz. 12, cz. 6, s. 101. Por. też: W. P y c k a, *Sokrates z Aten. Apologia wartościobytu*, t. 1, Waldemar Pycka, Lublin 2014, s. 92-102 (<http://www.waldemar.pycka.com/ksiazki/sokrates-z-aten-apologia-wartosciobytu-i>).

⁵⁸ Por. *Xenophontis Memorabilia*, ks. IV, rozdz. 5, cz. 9, s. 130.

⁵⁹ Por. tamże, ks. IV, rozdz. 5, cz. 8-9, s. 129n.; por. też: tamże, ks. IV, rozdz. 5, cz. 1, s. 128; ks. I, rozdz. 5, cz. 4, s. 27.

⁶⁰ Por. tamże, ks. IV, rozdz. 7, cz. 6; cz. 3; cz. 8, s. 136n.

ja, który od nikogo ani darów, ani zapłaty nie przyjmuję? Kogo moglibyście słusznie uznać za człowieka bardziej sprawiedliwego niż tego, kto jest tak pogodzony z własnym stanem posiadania, że nie potrzebuje niczego, co należy do kogoś innego? Jak ktoś mógłby nie nazwać słusznie człowiekiem mądrym mnie, który odkąd tylko zacząłem rozumieć słowa, nigdy nie przestałem poszukiwać i uczyć się każdej dobrej rzeczy, jakiej mogłem⁶¹.

Sokrates respektował prawo i obyczaj wtedy, gdy był do tego moralnie zobowiązany. Jednak w przypadku, gdy przestrzeganie ich wiązało się z niesprawiedliwością, z wyrządzeniem zła, nie był im posłuszny. Łamał je, aby w ten sposób chronić duszę własną oraz dusze innych ludzi przed złem i degradacją⁶². Teoretyczne przykłady łamania prawa i obyczajów odnajdujemy w rozmowie filozofa z Eutydemem na temat sprawiedliwości⁶³. Sokrates przedstawił wówczas młodzieńcowi trzy sytuacje odnoszące się do zasady głoszącej, że nigdy nie należy czynić niesprawiedliwości. Pierwsza dotyczyła wodza, który wiedział, że toczoną bitwę można wygrać, jeśli tylko żołnierze odzyskają ducha walki. Aby im go przywrócić, powiedział, że nadchodzą posiłki. Żołnierzom wróciła wiara we własne siły i odnieśli zwycięstwo⁶⁴. Drugi przykład opowiadał o ojcu, który wiedział, że jego syn powinien zażyć lekarstwo. Ponieważ syn nie chciał tego uczynić, ojciec podał mu lek w posiłku i uciekając się do kłamstwa, przywrócił synowi zdrowie⁶⁵. Jako trzeci przykład przytoczył opowieść o dwóch zaprzyjaźnionych mężach, z których jeden popadł w ciężkie przygnębienie. Drugi, w obawie, aby przyjaciel nie odebrał sobie życia, ukradł jego miecz⁶⁶. Każdy z oszukujących działał z intencją wzmocnienia psyche drugiego człowieka, żaden więc nie postąpił niesprawiedliwie, gdyż podporządkował się temu, co – zgodnie z posiadaną wiedzą – uznał za dobro.

Historycznego przykładu nieprzestrzegania prawa dostarczyło postępowanie samego Sokratesa wówczas, gdy nie wykonał on polecenia Trzydziestu i nie przyprowadził przed ich oblicze Leona z Salaminy. Wiedział bowiem, że intencją działania tyranów jest chęć zawładnięcia majątkiem Salamińczyka. Wiedział również, że karą za sprzeciw będzie śmierć. Zachował się jak mędrzec, nie uległ strachowi i nie wyrządził krzywdy – ani sobie, ani Leonowi. Wrócił do domu gotów ponieść śmierć⁶⁷.

⁶¹ *Xenophontis Apologia Socratis*, cz. 16, w: *Xenophontis Opera Omnia*, t. 2, s. 270n. Tłum. fragm. – D. Tymura.

⁶² Zob. T. K u n i ń s k i, *Platona „Kriton”*. *Wokół obywatelskiego nieposłuszeństwa i politycznego zobowiązania*, „Peitho. Examina antiqua” 2(2011), s. 139-156.

⁶³ Por. *Xenophontis Memorabilia*, ks. IV, rozdz. 2, cz. 11-28, s. 110-114.

⁶⁴ Por. tamże, ks. IV, rozdz. 2, cz. 17, s. 111n.

⁶⁵ Por. tamże.

⁶⁶ Por. tamże.

⁶⁷ Por. P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 32 D, tłum. R. Legutko, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2003, s. 63.

Przykład przestrzegania prawa przez Sokratesa odnajdujemy natomiast w jego zachowaniu podczas procesu strategów. Pamiętamy, że jako przewodniczący Rady nie dopuścił do głosowania nad uchwałą sprzeczną z prawem. Kiedy zaś nie uląkł się gróźb i nacisku rozemocjonowanych obserwatorów obrad i nie wycofał swojego sprzeciwu, dał wszystkim Ateńczykom szansę na opanowanie emocji i działanie zgodne z dobrą intencją. Każda uchwała wstępna, która nie została przyjęta przez Radę jednogłośnie, podlegała bowiem dalszej dyskusji podczas obrad Zgromadzenia⁶⁸. Zgodnie ze świadectwem Ksenofonta, mędrzec pełnił więc funkcję nauczyciela. Działając z zamiarem wzmocnienia duszy, nie mógł bowiem – jako ten, który czyni dobro – pozostać obojętny wobec osoby, której dążenie do dobra wymagało korekty lub wsparcia. Jego obojętność jawiłaby się bowiem jako osłabienie duszy własnej i cudzej – jako zło. Wydaje się, że z perspektywy Sokratesa podjęcie misji edukacyjnej stanowiło dla mędrca konieczność.

Co zatem różni mędrca i szaleńca, a co ich do siebie zbliża? W świetle przedstawionych rozważań różnica między mędrce a szaleńcem polega tylko na braku enkardei, gdyż obaj posiadają wiedzę praktyczną niezbędną do wyboru dobra. Wiedza nie jest zatem warunkiem koniecznym i zarazem dostatecznym osiągnięcia cnoty, gdy bowiem nie towarzyszy jej wstrzeźliwość, mądrość zmienia się w szaleństwo, a mędrzec w szaleńca.

IGNORANCJA A SZALEŃSTWO

Ignorancja (gr. *amathia*, *anepistemosyne*) to stan umysłu człowieka, który osiągnął wstrzeźliwość, a także ma jakieś rozeznanie dobra i zła. W *Memorabiliach* Sokrates orzeka: „To bowiem, co sprawiedliwe, i wszystko, co czyni się ze względu na cnotę, jest zarówno piękne, jak i dobre. Ci, którzy to rozumieją, nie będą niczego innego wybierać oprócz piękna i dobra. Ci zaś, którzy takiej wiedzy nie posiadają, nie potrafią tworzyć piękna ani dobra, i gdyby nawet się tego podjęli, to nie doznają powodzenia. Tak więc mądrzy czynią to, co piękne i dobre, niemądrzy zaś nie potrafią i choćby się starali, nie zdołają tego uczynić”⁶⁹. Ignorant, ze względu na posiadaną wiedzę (wie bowiem, że coś wie, ale też, że czegoś nie wie) może działać wtedy i tylko wtedy, gdy jest ona wystarczająca. Ponieważ działanie bez odpowiedniej wiedzy jest równoznaczne z wyrządzeniem zła, ignorant powinien działanie to zawiesić i dla dobra własnego oraz innych osób zwrócić się o pomoc i radę do

⁶⁸ Por. Hansen, dz. cyt., s. 150.

⁶⁹ *Xenophontis Memorabilia*, ks. III, rozdz. 9, cz. 5, s. 90n.

człowieka mądrego, którego szanuje, w którym widzi przewodnika na drodze do cnoty, nauczyciela pożytecznego dla siebie oraz innych⁷⁰.

Przykładem ignoranta był Arystarch, który osiągnął wstrzemięźliwość i posiadał nieco wiedzy pozwalającej odróżnić dobro od zła. Kiedy podczas rządów Trzydziestu przyjął pod opiekę swoje kuzynki, znalazł się w trudnej sytuacji materialnej i rodzinnej. Skutkiem tego zmieniały się jego uczucia do nich: malała miłość, rosła zaś niechęć. Kuzynki także czuły się coraz gorzej, wiedząc, że ich obecność staje się źródłem problemów. Arystarch potrafił dokonać oceny swojego położenia, ale nie potrafił znaleźć właściwego rozwiązania trudności. Posiadana enkrateia pozwoliła mu dokonać właściwej samooceny – wiedział, czego nie wie – i szukać rady u Sokratesa⁷¹. Filozof przekonał Arystarcha, że w pracy rzemieślniczej nie ma nic niegodnego, i doradził mu, aby skłonił kuzynki do zajęcia się taką właśnie pracą.

Przywołany przykład pokazuje, że ignorant działający ze wsparciem mędrca jest skrajnym przeciwieństwem szaleńca. Szaleńcowi bowiem brakuje enkratei, podczas gdy ignorant ją ma; ignorantowi brakuje natomiast wiedzy, którą ma szaleniec. Właśnie dlatego Sokrates uważał, że ten, komu brakuje wiedzy, powinien prosić o radę tego, kto ją ma⁷². W tym miejscu należy postawić pytanie, w jaki stan umysłu przejdzie ignorancja, gdy ignorantowi zabraknie wstrzemięźliwości.

GLUPOTA A SZALEŃSTWO

Ignorant, któremu zabrakło wstrzemięźliwości, staje się głupcem (gr. *moros*). Uważa bowiem, że wie to, czego nie wie. Skutkiem tego o jednej i tej samej rzeczy za każdym razem wypowiada odmienny sąd⁷³ i dlatego nie jest w stanie czynić dobra. Oto jak charakteryzował głupca Sokrates: „Tylko głupiec – mówił – sądzi, że możliwe jest rozróżnienie rzeczy pożytecznych od szkodliwych bez nauki; jedynie ktoś głupi uważa, że nie odróżniając tych rzeczy zapewni sobie to, czego tylko zapagnie i będzie w stanie czynić to, co pożyteczne; wyłącznie głupiec twierdzi, że czyni dobrze, chociaż nie może czynić tego, co pożyteczne oraz jest przekonany, że zapewnia sobie środki niezbędne do życia w sposób właściwy lub przyzwoity; tylko głupiec sądzi, że nie posiadając wiedzy, może być uznany za człowieka biegłego w jakiejś dziedzinie i to dzięki bogactwu, albo że będzie wysoko ceniony, chociaż nie

⁷⁰ Por. tamże, ks. IV, rozdz. 2, cz. 28, s. 114; ks. I, rozdz. 6, cz. 14, s. 54. Por. też: tamże, ks. I, rozdz. 2, cz. 49-50, s. 14n.; ks. II, rozdz. 8, cz. 6, s. 64.

⁷¹ Por. tamże, ks. II, rozdz. 7, cz. 7-12, s. 61n.

⁷² Por. tamże, ks. I, rozdz. 2, cz. 49-50, s. 14n.

⁷³ Por. tamże, ks. IV, rozdz. 2, cz. 21, s. 112.

jest uznawany za człowieka biegłego w niczym⁷⁴. Teoretycznym przykładem głupca podawanym przez Sokratesa jest sternik, który mylnie uważa, że doskonale opanował umiejętność kierowania okrętem. Gdyby jednak powierzono mu okręt, a na morzu zapanowałby sztorm, wówczas efekty jego działań mogłyby okazać się katastrofalne⁷⁵. Podobnie byłoby z politykiem, który we własnej ocenie posiadał umiejętność kierowania polis, oraz ze strategiem, który mniema, że potrafi kierować wojskiem⁷⁶.

Brak samowiedzy będący skutkiem braku wstrzemięźliwości sprawia, że cele działania głupca stanowią na przykład sława czy materialna korzyść⁷⁷. Jego czyny nie mogą być dobre, ponieważ jego umysł nie jest wolny⁷⁸. Ani sternik, ani polityk, ani strateg z przykładów podawanych przez Sokratesa nie jest zdolny do czynienia dobra tak długo, jak długo pozostaje w stanie nieświadomości. Co więcej, żaden z nich nie wie, że czyni zło, lecz mniema, że czyni dobro.

W jakiej zatem relacji pozostaje głupiec do szaleńca? Informację, która pozwoli odpowiedzieć na to pytanie, znajdujemy w przywołanej wcześniej rozmowie Sokratesa z Eutydemem. Poszukując określenia sprawiedliwości, filozof zapytał młodzieńca, która z dwóch osób popełniających błąd jest bardziej niesprawiedliwa: ta, która wie, co czyni, czy ta, której brak takiej wiedzy? Chcąc ułatwić Eutydemowi rozstrzygnięcie tej kwestii, Sokrates poprosił go, aby wyobraził sobie sytuację, w której obydwie osoby napisały niepoprawnie jakieś słowo, na przykład „druźnik”, zamiast „dróżnik”. Zazaczył przy tym, że umiejętność pisania i czytania opanowały one w różnym stopniu – pierwsza biegle, druga bardzo słabo. Eutydem uznał, że osoba znająca biegle zasady ortografii jest gorsza, bardziej niesprawiedliwa od tej, która zna je bardzo słabo, albowiem tylko ta pierwsza mogła ów wyraz napisać poprawnie⁷⁹. Osoba dobrze znająca zasady pisowni symbolizuje szaleńca, ta zaś, która zna je słabo – głupca.

W świetle powyższego można powiedzieć, że ani głupiec, ani szaleniec nie są w stanie czynić dobra, gdyż obydwu brakuje wstrzemięźliwości. Szaleniec jednak wie, że wybiera zło, głupiec zaś tego nie wie i mniema, że wybiera dobro. W konsekwencji pierwszy z nich wie, że niszczy swą duszę, drugi zaś tego nie wie. Jeśli szaleniec, któremu brak wstrzemięźliwości, tak zaniedba swoją duszę, że straci także wiedzę, to zamieni się w głupca.

⁷⁴ Tamże, ks. IV, rozdz. 1, cz. 5, s.106n.

⁷⁵ Por. tamże, ks. I, rozdz. 7, cz. 3, s. 31.

⁷⁶ Por. tamże. Por. też: tamże, ks. I, rozdz. 5, cz. 1, s. 26.

⁷⁷ Por. tamże, ks. I, rozdz. 7, cz. 5, s. 31; ks. I, rozdz. 5, cz. 3, s. 26.

⁷⁸ Por. tamże, ks. I, rozdz. 5, cz. 3, s. 26.

⁷⁹ Por. tamże, ks. IV, rozdz. 2, cz. 20, s. 112.

*

Przedstawione analizy pokazują, jak ważną rolę przypisywał Sokrates wstrzemięźliwości. W określonych sytuacjach jej brak czyni – jego zdaniem – z mędrca szaleńca, z ignoranta zaś głupca. Ze względu na ten właśnie brak szaleństwo sytuował filozof w pobliżu głupoty, w obu przypadkach bowiem umysł pozostaje pod wpływem emocji.

Podjmując kwestię szaleństwa, Sokrates nawiązywał zarówno do ujęcia religijnego, jak i hippokratejskiego. W swojej charakterystyce stanu szaleństwa – podobnie jak ma to miejsce w charakterystyce szaleństwa w ujęciu religijnym – przyjmował, że umysł człowieka znajdującego się w tym stanie został opanowany przez jakąś siłę. Według filozofa siła ta nie ma jednak charakteru boskiego i nie przychodzi z zewnątrz. W ujęciu Sokratesa bóg jest opatrnością, obdarował bowiem człowieka duszą-rozumem i ciałem, wyróżnił go spośród wszystkich istot żywych i dał mu możliwość słuchania daimoniona – nie może więc go krzywdzić. Szaleństwo i głupotę sprowadza na siebie sam człowiek. Ich przyczyną jest brak wstrzemięźliwości, wynikający z zaniedbania stosownej pracy nad ciałem i duszą. Filozof akcentował wzajemność wpływu ciała na duszę oraz duszy na ciało. Dlatego też zalecał ćwiczenia fizyczne i przestrzeganie właściwej diety – co miało dobrze wpływać na przykład na zdolność zapamiętywania czy znoszenia trudów fizycznych. Człowiek jest więc jego zdaniem odpowiedzialny za wszystkie stany swojego umysłu – nie tylko za swoje szaleństwo i głupotę – i podobnie jak w ujęciu hipokratejskim, ponosi też odpowiedzialność za stan swojego zdrowia, na który może wpływać poprzez dietę i styl życia. W obydwu ujęciach, Sokratejskim i hipokratejskim, „uzdrowienie” zależy od człowieka. Filozof twierdzi, że człowiek otrzymał od boga wszystko, co niezbędne do osiągnięcia cnoty, dlatego też „lekarstwem” na szaleństwo, głupotę czy ignorancję jest osiągnięcie enkratei i zdobycie wiedzy, a następnie otaczanie ich odpowiednią troską. Trzeba jednak podkreślić, że dla głupca oraz ignoranta pomoc mędrca jest zdaniem Sokratesa równie ważna, jak dla chorego pomoc lekarza.

Teza, że do zdobycia cnoty niezbędne są zarazem wstrzemięźliwość i wiedza, znacznie osłabia przypisywane Sokratesowi stanowisko skrajnego intelektualizmu etycznego⁸⁰. Pokazuje ona bowiem, że filozof dopuszczał możliwość świadomego czynienia zła, stąd też na gruncie jego myśli można doszukiwać się jednego ze źródeł rodzącej się wówczas koncepcji woli.

⁸⁰ Por. R. L e g u t k o, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Zysk i S-ka, Poznań 2014, s. 440-450.

Danuta MUSIAŁ

„DIONIZYJSKI SZALEŃSTWO” O szaleństwie i emocjach w religii antycznej

Emocji, które w tragedii są źródłem psychicznego cierpienia, nie postrzegano jako pochodzących z mrocznych zakamarków dusz bohaterów i bohatererek, ale widziano je jako przychodzące z zewnątrz za sprawą bóstw. Szaleństwo mogło być karą za nadmierną pychę lub zemstą za łamanie norm kulturowych. Ukarani nie zawsze byli świadomi swoich win, zdarzało się bowiem, że dziedziczyli je po przodkach. Oblęd w tragedii to stan umysłu cechujący się szczególnego rodzaju ślepotą.

SZALEŃSTWO – NIE-ROZUM?

Współczesne refleksje o szaleństwie w kulturze zachodniej mają długą tradycję znaczoną tekstami tej rangi, co *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*¹ Michela Foucaulta. Książka ta od chwili publikacji w roku 1961 pozostaje dla wielu badaczy różnych specjalności zarówno niewyczerpanym źródłem inspiracji, jak i przyczyną licznych kontrowersji. Wśród tych, którzy zgłaszali zastrzeżenia wobec koncepcji i metod badawczych francuskiego intelektualisty, byli też historycy, ale wraz z upływem czasu duża część sporów straciła znaczenie, ponieważ zmieniła się sama historiografia. Z jednej strony tematy, które u progu lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku były przez nią pomijane, wraz z rozwojem historii kulturowej i antropologii historycznej przestały stanowić marginalną ekstrawagancję w badaniach historycznych. Z drugiej strony wiele opinii Foucaulta, silnie zakorzenionych w powojennych nurtach humanistyki i głęboko naznaczonych jego osobistymi fobiami, z czasem utraciło świeżość. Nie oznacza to jednak, że do *Historii szaleństwa* nie warto już sięgać. Wręcz przeciwnie, ignorowanie owej „ewangelii według Foucaulta”, jak nieco zgrzyźliwie ujął to Claude Quétel, byłoby „więcej niż zbrodnią – byłoby błędem”². Atrakcyjność poglądów francuskiego intelektualisty dla historyków nie wynika ze słuszności jego szczegółowych hipotez, ale z upowszechnienia rozwijanej pod wpływem myśli Emila Durkheima koncepcji szaleństwa jako zmiennego w czasie i przestrzeni konstruktów kulturowego. To zaś oznacza, że

¹ Zob. M. F o u c a u l t, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.

² J.F. M a r m i o n, *Rencontre avec Claude Quétel: Pour une autre histoire de la folie*, „Les Grands Dossiers des Sciences Humaines” 6(2013) nr 31, s. 3. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.M.

rozumienie szaleństwa jako choroby jest tylko jedną z możliwych interpretacji zjawiska, zwłaszcza w przypadku epok nieznających psychiatrii. Biorąc pod uwagę, że historia psychiatrii jako dziedziny medycyny sięga końca osiemnastego wieku, zwrot „przedpsychiatryczne” odpowiada, ogólnie rzecz biorąc, popularnemu w historiografii pojęciu „przednowoczesne”.

Medycyna nie daje prostej odpowiedzi na pytanie, czym jest szaleństwo. Co więcej, kulturowe i historyczne uwikłania spowodowały, że współczesna psychiatria unika tego słowa, zastępując je terminem „zaburzenia psychiczne”. Termin ten został uprawomocniony przez biblię psychiatrów, czyli podręcznik Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), w którym próżno jednak szukać ogólnej definicji zakreślającej granice owych „zaburzeń psychicznych” (ang. mental disorders) – w zamian otrzymujemy klasyfikację i opis symptomów.

O innych możliwościach decyduje kultura, to ona bowiem wyznacza granice, których przekroczenie jest zachowaniem nierozumnym, łamiącym normy obowiązujące wszystkich członków wspólnoty. Warto pamiętać, że pierwotny tytuł dzieła Foucaulta to *Folie et déraison*³, a więc „szaleństwo” (franc. folie) zestawione zostało z „nie-rozumem” (franc. déraison), co jest nawiązaniem do Kartezjuszowskiej antytezy rozumu i nie-rozumu⁴.

Biorąc pod uwagę to założenie, dzieło Foucaulta postrzegać trzeba nie jako historię szaleństwa w medycznym rozumieniu tego zjawiska, lecz jako historię dyskursu o szaleństwie i sposobach jego postrzegania przez społeczeństwo. We wstępie do polskiego wydania tej pracy Marcin Czerwiński napisał, że Foucault „przedstawia różne sposoby widzenia obłądu: jako stanu cechującego się wyższymi zdolnościami psychicznymi (stany nawiedzenia), jako kondycji godnej pogardy, godnej nawet kary na równi z grzechem, i wreszcie jako choroby”⁵. Każdy z tych elementów powinien być rozpatrywany z uwzględnieniem miejsca i czasu, ponieważ kategoria szaleństwa nie jest nośnikiem treści uniwersalnych, ale odnosi się do zachowań, które kultura „zalicza” do szalonych i etykietuje jako pożądane lub niepożądane.

Konstruktem kulturowym są też emocje. „Każdą kulturą wytwarza inne postawy wobec uczuć, inne strategie uzewnętrzniania uczuć i inne metody radzenia sobie z uczuciami (własnymi oraz innych ludzi). [...] Emocje i kultura

³ Zob. M. F o u c a u l t, *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, Librairie Plon, Paris 1961.

⁴ Zob. J. S o u l o u m i a c, *La norme dans l'„Histoire de la folie”: La Déraison et l'excès de l'Histoire*, „Tracés. Revue de Sciences humaines”, 3(2004) nr 6, s. 25-47 (<http://traces.revues.org/2943>); P. S a u v è t r e, *Folie / non-folie*, „Tracés. Revue de Sciences humaines” 3(2004) nr 6, s. 67-85 (<http://traces.revues.org/2993>).

⁵ M. C z e r w i Ń s k i, *Wstęp*, w: Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, s. 5.

są ze sobą nierozzerwalnie związane”⁶. „Kulturowe ideologie i normy rzutu-
jące na struktury społeczne definiują to, jakich emocji należy doświadczać i
jak wyrażać te kulturowo zdefiniowane emocje. Emocje są więc społecznymi
konstrukcjami”⁷. Powyższe opinie, pochodzące z prac wybitnych przedstawi-
cieli nauk społecznych, tłumaczą rozwój nowego nurtu studiów dotyczących
problematyki emocji (ang. emotion studies), który zaczął rozwijać się pod ko-
niec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Pojawił się on jako uzupełnienie
kognitywistycznej koncepcji wspólnego wszystkim ludziom doświadczenia
podstawowych emocji, jak gniew, strach czy radość, które uzewnętrzniają się
w reakcjach ciała. W wyniku badań prowadzonych z zastosowaniem teorii i
metod właściwych dla nauk społecznych (socjologii, politologii, antropologii,
filozofii, językoznawstwa i kulturoznawstwa) pojawił się jednak pogląd, że
w sposobach doświadczenia i interpretowania emocji przejawiają się różnice
kulturowe. Reakcje organizmu w rodzaju błądzenia, dreszczy, potu czy wzrostu
ciśnienia krwi są niewątpliwie uniwersalne, ale sposób opisu emocji, które je
wywołują, już do tej kategorii nie należy. Przykładowo lęk, obawa, trwoga,
niepokój to uwarunkowane kulturowo określenia strachu, których sens (rzecz
oczywiście upraszczając) zależny jest od miejsca i czasu. Inaczej mówiąc,
emocje mają swoją historię, podobnie jak samo szaleństwo. Historycy jednak
dosyć późno zaczęli je traktować jako samodzielny przedmiot badań. Dopie-
ro początek nowego tysiąclecia przyniósł faktyczny „zwrot emocjonalny” w
historiografii, często łączony z nazwiskiem amerykańskiej mediewistki Bar-
bary H. Rosenwein⁸. Po mediewistach do grona badaczy emocji dołączyli też
historycy świata grecko-rzymskiego⁹.

Angelo Chaniotis we wstępach do dwóch tomów zawierających studia na
temat źródeł i metod badań dotyczących emocji w świecie greckim i rzymskim
wskazuje na kilka czynników, które tłumaczą rezerwę historyków starożyt-
ności wobec problematyki emocji. Na pierwszym miejscu wymienia właśnie
bazę źródłową. Wyjąwszy historię współczesną, podstawowe medium stano-

⁶ A. W i e r z b i c k a, *Emocje. Język i „skrypty kulturowe”*, tłum. J. Szpyra w: taż, *Język –
umysł – kultura*, tłum. zbiorowe, red. J. Bartmiński, PWN Warszawa 1999, s. 189.

⁷ J. H. T u r n e r, J. E. S t e t s, *Socjologia emocji*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe
PWN, Warszawa 2009, s. 16.

⁸ Zob. B. H. R o s e n w e i n, *Barbara H. Rosenwein: bio-bibliographie*, „Bulletin du centre
d’études médiévales d’Auxerre” 2013, hors-série nr 5, <http://cem.revues.org/12557>.

⁹ Zob. np. *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, red. S. Braund, G.W. Most, Cam-
bridge University Press, Cambridge 2004; R. A. K a s t e r, *Emotion, Restraint, and Community in
Ancient Rome*, Oxford University Press, Oxford–New York 2005; D. K o n s t a n, *The Emotions
of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press,
Toronto 2006; M. R. G r a v e r, *Stoicism and Emotion*, University of Chicago Press, Chicago 2007;
Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity, red. W.V. Harris, Harvard
University Press, Cambridge, Massachusetts, 2009.

wią dla historyka teksty, a w przypadku antyku są to nierzadko teksty anonimowe, zwykle poddane sztywnym regułom gatunków literackich. Ponadto w porównaniu z dostępnymi źródłami pochodzącymi z innych epok jest ich wyjątkowo mało. Chaniotis zwraca jednak uwagę, że istnieje też pozytywna strona tego niedostatku, ponieważ badacz nie gubi się w ten sposób w powodzi materiałów i informacji¹⁰.

W studiach nad szaleństwem jako konstruktem kulturowym klasyczna starożytność zajmuje miejsce szczególne. Bennett Simon, psychiatra i psychoanalityk, autor cenionej pracy o umyśle i szaleństwie w starożytnej Grecji¹¹, podkreśla że do dziedzictwa antyku należą tak fundamentalne dla współczesnej kultury kategorie, jak rozróżnienie racjonalności i nieracjonalności, życie wewnętrzne, życie umysłowe, konflikt psychiczny czy ciało ludzkie pojęte jako system, zachwianie równowagi którego powoduje zaburzenia umysłu. Z języków klasycznych pochodzą takie terminy, jak: mania, delirium, melancholia, emocja, histeria, namietność, paranoja czy hipochondria, a różnice w ich antycznym i współczesnym pojmowaniu dyskutowane są nie tylko w pracach na temat medycyny starożytnej¹².

GNIEW – DESTRUKCJA – BEZBOŻNOŚĆ

W literaturze antycznej szaleństwo stanowiło temat refleksji medycznej, filozoficznej i poetyckiej. Teksty należące do tych poszczególnych kategorii poddawane były oczywiście gatunkowym ograniczeniom i regułom, co wpłynęło między innymi na język opisu, a dziś utrudnia odczytywanie ich w ramach kultury, w której powstały, aczkolwiek go nie uniemożliwia. Ich autorzy stygmatyzują niektóre postacie, zachowania, wydarzenia i polityczne decyzje jako szalone, czyniąc to zgodnie z normami i wartościami tej kultury. Szaleństwo bywa wyjaśnieniem czyjś postępowania lub usprawiedliwieniem karygodnych postępów, a w szczególnych przypadkach uwalnia od winy. Emocje towarzyszyły jednak przede wszystkim słowu mówionemu, które dzięki retoryce

¹⁰ Zob. A. Chaniotis, *Introduction*, w: tenże, *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2012, s. 15-19; A. Chaniotis, P. Ducrey, *Approaching Emotions in Greek and Roman History and Culture: An Introduction*, w: *Unveiling Emotions II: Emotions in Greece and Rome. Texts, Images, Material Culture*, red. A. Chaniotis, P. Ducrey, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2013, s. 9-15.

¹¹ Zob. B. Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry*, Cornell University Press, Ithaca 1978.

¹² Zob. tenże, *Mind and Madness in Classical Antiquity*, w: *History of Psychiatry and Medical Psychology*, red. E.R. Wallace IV, J. Gach, Springer Science + Business Media, LLC, New York 2008, s. 175-198.

zyskiwało niezwykłą siłę oddziaływania. Nic więc dziwnego, że problemem, który zdominował współczesne badania nad emocjami są kwestie językowe.

W przeszłości milcząco zakładano, że znaczenie greckich i łacińskich terminów określających emocje zbliżone jest do pojęć współczesnych – na przykład, jeśli czytamy o gniewie, to mniej więcej wiemy, o co chodzi. Choć w wielu wypadkach założenie to jest słuszne, a subtelne różnice semantyczne nie wpływają znacząco na rozumienie tekstów, to bywa jednak, że podobieństwa okazują się mylące i dlatego tak ważne w badaniach są pytania o to, jak starożytni doświadczali emocji i jak doświadczenia te interpretowali. Pyta się więc o emocjonalne normy, ich zmienność w czasie i związek z hierarchią społeczną. W literaturze antycznej nie brakuje narracji „emocjonalnych”, a emblematyczne są – podobnie jak we wszystkich kulturach – obrazy wojny; to jednak do emocji, przede wszystkim zbiorowych, odwoływało się każde wydarzenie z życia publicznego: obrady zgromadzenia ateńskich obywateli, rzymskiego senatu, pogrzeby publiczne, triumfy czy obrzędy religijne.

W tekstach antycznych zaskakuje bogactwo terminów, za pomocą których opisuje się wskazane wyżej sytuacje, ale tylko nieliczne z nich można oddać we współczesnych przekładach, posługując się słowem „szaleństwo”. Stany tego rodzaju często natomiast określa się jako gniew czy wściekłość. Najczęściej cytowanym w tym kontekście przykładem jest gniew (gr. *menis*) Achillesa w *Iliadzie*, od której zaczyna się literatura europejska. Poematy Homera poświadczają, że już w tak wczesnej epoce Grecy wyobrażali sobie, iż emocje przychodzą z zewnątrz w wyniku boskiej interwencji. Przyczyną gniewu Achillesa jest jego urażona duma, ale tylko z pozoru jest to jego prywatny gniew, ponieważ w konflikt z Agamemnonem uwikłali go bogowie. W scenie pojednania wódz Achajów tłumaczy, że to nie on ponosi winę, lecz Zeus i Erynia, którzy spowodowali u niego zaćmienie (gr. *ate*) umysłu¹³. I to wyjaśnienie Achillesowi wystarcza.

Zmącony umysł Agamemnona to jednak tylko namiastka obrazu szaleństwa jako brutalnej siły popychającej protagonistów do zbrodni, z którym stykali się widzowie w ateńskim teatrze. Emocji, które w tragedii są źródłem psychicznego cierpienia – podobnie jak nierozumnego zachowania Agamemnona – nie postrzegano jako pochodzących z mrocznych zakamarków dusz bohaterów i bohaterki, ale widziano je jako przychodzące z zewnątrz za sprawą bóstw. Szaleństwo mogło być karą za nadmierną pychę lub zemstą za łamanie norm kulturowych, których strażnikami byli bogowie. Ukarani nie zawsze byli świadomi swoich win, zdarzało się bowiem, że dziedziczyli je po przodkach. Obłąd w tragedii to stan umysłu cechujący się szczególnego rodzaju ślepotą,

¹³ Por. H o m e r, *Iliada*, pieśń 1, w. 1-7, pieśń 19, w. 85-88, tłum. K. Jeżewska, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 25, 342.

niepozwalającą widzieć ludzi i rzeczy takimi, jakimi są. Zaślepiiony przez Atenę Ajas w stadzie bydła zobaczył wrogów, Herakles wymordował swoich bliskich, biorąc ich za rodzinę znienawidzonego Ereteusa, a Agaue zabiła syna, ponieważ ujrzała w nim lwa. W każdym z tych przypadków w tle czynu bohatera kryje się bóstwo, rzeczywisty sprawca tragedii.

Ten obraz szaleństwa jako siły zdecydowanie destrukcyjnej odziedziczyła po Grekach kultura europejska. Nic więc dziwnego, że tragedia grecka stała się wdzięcznym polem eksploracji dla praktyków psychoanalizy. Warto w tym kontekście wspomnieć na przykład Georgesa Devereux, zmarłego w roku 1985 etnologa i psychoanalityka, jednego z pionierów tak zwanej psychiatrii kulturowej. W roku 1970 Devereux opublikował artykuł na temat *Bachantek* Eurypidesa, proponując odczytanie finałowej rozmowy Kadmosa z Agaue za pomocą narzędzi wypracowanych przez freudowską psychoanalizę – potraktował zatem tę scenę jako seans psychoterapii¹⁴. W roli psychoanalityka obsadził Kadmosa, a jego córce przydzielił rolę pacjentki, pokazując, że Agaue dopiero pod wpływem ojcowskich pytań uświadamia sobie, iż to Dionizos zmaćcił jej umysł szaleństwem i sprowokował ją do zabójstwa własnego syna¹⁵.

W literaturze łacińskiej porównywalnego z tragedią greką materiału do analiz przedstawień szaleństwa dostarcza epika, która jest jednak intensywnie czytana pod tym kątem dopiero od końca ubiegłego wieku. Najpełniejszy obraz zjawiska zawiera książka Debry Herskowitz o szaleństwie w epice od Homera do Stacjusza¹⁶. Wbrew tytułowi jest to rzecz przede wszystkim o rzymskim eposie, a odniesienia do Homera służą autorce jako ilustracja rozważań o gatunkowych uwarunkowaniach opisów szaleństwa, a także w celu uwypuklenia różnic w ujęciu tej tematyki przez greckich i łacińskich poetów. Na podstawie analizy *Eneidy* Wergiliusza, *Metamorfoz* Owidiusza, *Farsaliów* Lukana i *Tebaidy* Stacjusza Herskowitz dochodzi do kilku interesujących wniosków natury ogólnej. Jej zdaniem w epice rzymskiej szaleństwo odgrywało większą rolę niż w epice greckiej, zwłaszcza tej wczesnej. Poeci języka łacińskiego włączali do swoich utworów elementy w literaturze greckiej przynależne do tragedii, nadając tragicznemu szaleństwu wymiar epicki. Autorka zwraca uwagę, że obrazy szaleństwa różnią się w przypadku poszczególnych poematów; co więcej, z czasem w artystycznej i ideologicznej wizji poetów

¹⁴ Zob. G. D e v e r e u x, *The Psychotherapy Scene in Euripides' "Bacchae"*, „The Journal of Hellenic Studies” 90(1970), s. 35-48.

¹⁵ Por. E u r y p i d e s, *Bachantki*, w. 1200-1274, tłum. J. Łanowski, w: tenże, *Tragedie*, t. 4, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 70-73.

¹⁶ Zob. D. H e r s h k o w i t z, *The Madness of Epic: Reading Insanity from Homer to Statius*, Clarendon Press, Oxford 1998.

wzrasta znaczenie szaleństwa. *Tebaidę* Stacjusza Herskowitz określa wręcz jako „szaleństwo bez granic (furor without limits)”¹⁷.

Twórczy zwornik między literaturą grecką a rzymską stanowi *Eneida*, poprzez którą dokonął się również transfer tragicznego paradygmatu szaleństwa na grunt rzymskiej epiki¹⁸. O znaczeniu *Eneidy* w kreowaniu wzorów przedstawiania szaleństwa w kulturze rzymskiej zdecydowała, obok względów literackich, rola, jaką poemat ten odgrywał w programie ideologicznym Oktawiana Augusta. Wergiliusz skupia się na losach Eneasza, ale w jego opowieści znalazł się też epizod kluczowy dla procesu budowania nowej rzymskiej tożsamości, czyli profetyczna zapowiedź narodzin Romulusa i założenia miasta, któremu bogowie przeznaczili nieograniczoną władzę nad światem. Zapowiedź świetnych losów Rzymu poeta włożył w usta samego Jowisza – wypełnienie proroctwa nastąpi, kiedy zostanie pokonane „bezbożne szaleństwo (furor impius)”¹⁹.

Motyw bezbożnego szaleństwa, czyli wojen domowych, wraca w *Wojnie domowej*²⁰ („Farsaliach”) Lukana. Herskowitz poświęciła temu tekstowi wiele uwagi, starając się określić na jego przykładzie cechy dystyngtywne „rzymskiego szaleństwa (furor Romanus)”. Jego źródłem jest według poety zbrodnia Romulusa, którą nazywa on „czynem szalonym (furoris tunc erat)”²¹. Rozpoczynając swoje rządy od bratobójstwa, Romulus odcisnął piętno na losach swoich następców. Lukan wypomina Juliuszowi Cezarowi, że wojnę z Pompeuszem wszczął on owładnięty tym samym szaleństwem²². Posądzenie o szaleńcze zachowanie miało jednak wydzźwięk zdecydowanie negatywny nie tylko w poezji, do czego nawiążę w dalszej części rozważań.

Poza tekstami sensu stricto literackimi przewodnikiem po interpretacji emocji w literaturze antyku są również pisma filozoficzne. Początki teoretycznej refleksji nad szaleństwem tradycja europejska zawdzięcza Platonowi. Filozof ten zaproponował w *Faidrosie* koncepcję szaleństwa użytecznego, co mogło dziwić współczesnych mu Ateńczyków, wychowanych na poematach Homerowych i sztukach wielkich tragiczków²³. Tymczasem Platoński Sokrates

¹⁷ Tamże, s. 247.

¹⁸ Zob. V. P a n o u s s i, *Greek Tragedy in Vergil's „Aeneid”: Ritual, Empire and Intertext*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2009.

¹⁹ W e r g i l i u s z, *Eneida*, pieśń 1, w. 291-295, w: Virgile, *L'Énéide louvaniste. Une nouvelle traduction commentée par A.M. Boxus*, J. Poucet, Bibliotheca Classica Selecta, <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/Virg/V01-223-417.html>.

²⁰ Zob. Marek Anneusz L u k a n, *Wojna domowa*, tłum. M. Brożek, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1994.

²¹ L u c a n, *Pharsalia*, pieśń 1, w. 95-97, w: *The Civil War (Pharsalia) with an English translation* by J.D. Duff, Loeb Classical Library, London 1928, s. 8-10.

²² Por. L. F r a t a n t o n o, *Madness Triumphant: A Reading of Lucan's „Pharsalia”*, Lexington Books, Lanham 2012, s. 6.

²³ Por. E.R. D o d d s, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Homini, Kraków 2001, s. 58.

wygląsza prawdziwą pochwałę pochodzącego od bogów szaleństwa (gr. mania), dzięki któremu człowiek zyskuje zdolność przekraczania granic swoich możliwości, i wyróżnia cztery jego rodzaje. Wszystkie one są konsekwencją działania bogów, ale tylko dwa z nich mają charakter religijny w antycznym rozumieniu tego pojęcia, ponieważ wykazują związek z rytuałem. Są to: mantyka, czyli sztuka wieszczenia w wersji praktykowanej w Delfach, której patronował Apollo, oraz szaleństwo inicjacyjne, za które odpowiadał Dionizos. Pozostałe dwa rodzaje szaleństwa „dobroczynnego” to szaleństwo poetyckie, inspirowane przez muzy, oraz szaleństwo erotyczne, zsyłane przez Erosa i Afrodytę²⁴.

Rodzaj katalogu emocji przedstawił Arystoteles w *Retoryce*, w długim wykładzie o roli patosu w sztuce perswazji. „Pathos” (l. mn. „pathe”), pojęcie ważne zarówno dla języka filozoficznego, jak i tragicznego, ma znaczenie szersze niż dzisiejszy termin „emocje”, obejmuje bowiem również emocje skumulowane, czyli coś, co język polski oddaje za pomocą słowa „namiętności”. U Arystotelesa są to: gniew, zadowolenie, wstyd, zazdrość i oburzenie, strach, wdzięczność, miłość, nienawiść i litość²⁵. Podobny zestaw znajdziemy w pismach Cyserona. W dialogu *O mówcy* stwierdza on na przykład, że mówca powinien wzbudzać w słuchaczu miłość, nienawiść, gniew, zazdrość, współczucie, nadzieję, radość, strach i smutek²⁶. W *Rozmowach tuskulańskich* z kolei jeden z dyskutantów rozwija wątek „niepokojów duszy”, do których zalicza obawę, żądzę i gniew. „Te stany duszy bowiem są mniej więcej tym, co Grecy nazywają «pathe», ja zaś mogłem nazwać je chorobami («morbos») i byłoby to dosłowne tłumaczenie, ale nie godziłoby się z naszym zwyczajem. Wszystkie bowiem poruszenia duszy, które nie podporządkowują się rozumowi, jak litość, zazdrość, niepohamowana radość, zwłaszcza wesołość, Grecy nazywają chorobami; ja natomiast [...] nazwę te poruszenia pobudzonej duszy niepokojami («perturbationes»)»²⁷. Dywagacje Cyserona o emocjach prowadzone są z pozycji stoickich, stąd rezerwa wobec niektórych definicji greckich²⁸, ale

²⁴ Zob. P l a t o n, *Faidros*, 265 B-C, tłum. L. Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 57.

²⁵ Por. A r y s t o t e l e s, *Retoryka*, 1378 a-1388 a, tłum. H. Podbielski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, „Polityka”. „Ekonomika”. „Retoryka”, „Retoryka dla Aleksandra”. „Poetyka”. „Zachęta do filozofii”. „Ustrój polityczny Aten”. „List do Aleksandra Wielkiego”. „Testament”, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001; K o n s t a n, dz. cyt., 34.

²⁶ Por. Marek Tulliusz C y c e r o n, *O mówcy*, 2, 206, tłum. B. Awianowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010, s. 395

²⁷ T e n ż e, *Rozmowy tuskulańskie*, ks. III, 4, 7: tłum. J. Śmigaj, w: tenże, „*Rozmowy tuskulańskie*”. „*O starości*”. „*O przyjaźni*”. „*O wróżbiarstwie*”, tłum. J. Śmigaj, Z. Czerniakowa, W. Kornatowski, PWN, Warszawa 2010, s. 96.

²⁸ Na temat stoickich koncepcji emocji zob. M.R. G r a v e r, *Stoicism and Emotion*, The University of Chicago Press, Chicago 2007.

można wskazać jeszcze inny jej powód – emocje w kulturze rzymskiej podlegały zdecydowanie większym restrykcjom niż w kulturze greckiej.

Rzym istniał i odnosił sukcesy dzięki opiece bogów i zachowywaniu mos maiorum, czyli obyczaju przodków. Pod tym pojęciem kryły się normy etyczne i wzory postępowania, które obowiązywały rzymską arystokrację. Obyczaj przodków stanowił nie tylko instrument kontroli społecznej, lecz legitymizował władzę nobilitas. Wyobrażenie dobrego Rzymianina skomponowane było z szeregu wartości, wśród których poczesne miejsce zajmowały samokontrola i umiejętność powściągnięcia namiętności. Nieuzasadnione obyczajem zachowania emocjonalne w sferze publicznej napiętnowano, dlatego też tak chętnie oskarżano o nie przeciwników politycznych.

SZALEŃSTWO W „RELIGII ROZSĄDKU”?

Zarówno religia rzymska, jak i religia grecka były religiami rytualistycznymi, w których miarę pobożności stanowiło wypełnianie praktyk kultowych. Istniały też między nimi istotne różnice, ale w niewielkim stopniu miały one charakter strukturalny, wynikały bowiem przede wszystkim z odmienności społeczno-politycznych ram, w których żyli Grecy i Rzymianie, czy też szerzej – z różnic kulturowych. W dyskusji nad tymi odmiennościami niebagatelne znaczenie ma problem emocji w obrzędach religijnych, którego egzemplifikacją są perypetie wyznawców Dionizosa.

Określenie „religia rzymska”, mimo że jest powszechnie stosowane, od dawna stwarza liczne problemy interpretacyjne, które dla jasności rozważań zawartych w dalszej części artykułu wymagają pewnego komentarza.

Pierwszy problem związany jest z pytaniem o definicję religii rzymskiej. W apogeum swego rozwoju Imperium Romanum rozciągało się od Gibraltaru po Eufrat i obejmowało zróżnicowane kulturowo i etnicznie tereny, na których każda z zamieszkujących je nacji czciła swoje własne bóstwa, miała swoje obrzędy i odrębną od innych tradycję religijną (choćby celycką czy egipską). W tej sytuacji, dla uniknięcia nieporozumień, w literaturze przedmiotu przyjęło się religią rzymską nazywać wyobrażenia o bogach, rytuały oraz instytucje, które dotyczyły civitas Romana, czyli wspólnoty rzymskich obywateli.

W starożytności grecko-rzymskiej religia miała charakter funkcjonalny – każdemu bóstwu przypisywano konkretny sposób działania, a także konkretną sferę, w której działanie to się przejawiało. Rzymianie przez całą swoją historię przyjmowali nowe bóstwa o różnej proveniencji, co oczywiście łączyło się z adaptowaniem nowych rytuałów, ale w przypadku tradycji religii greckiej sytuacja była nieco bardziej skomplikowana. Rzymianie nigdy nie poddali się kulturowej kolonizacji ze strony Greków, a rzymskie bóstwa nie były kopiami

bóstw greckich, które obdarzono po prostu łacińskimi imionami. Zabawy poetów w układanie łacińskiej dwunastki bogów olimpijskich i przypisywanie im różnych koligacji rodzinnych na wzór mitów greckich to kwestia literaturoznawcza, niemająca faktycznego związku z religią. Imiona bóstw były bowiem abstrakcjami wykreowanymi przez mitologię, a ich zmiana nie pociągała za sobą zmian w kulcie. Bóstwa w politeizmie grecko-rzymskim miały charakter funkcjonalny i stąd wrażenie ich nadmiaru, spotęgowane dużą liczbą epitetów kultowych, które były faktycznym znakiem rozpoznawczym bóstwa.

Drugi problem dotyczy pojmowania samego terminu „religia”. W kulturze europejskiej odnosi się on przede wszystkim do tradycji chrześcijańskiej, co w samo w sobie jest stwierdzeniem oczywistym, a nawet banalnym, nie zawsze jednak zdajemy sobie sprawę z implikacji tego faktu dla dyskusji o doświadczeniu religijnym politeizmu. Źródłem nieporozumień jest kształtujące się od końca osiemnastego wieku przekonanie, że religia ma zawsze charakter duchowy, emocjonalny i indywidualny oraz – jak twierdził Friedrich Schleiermacher – cechuje się intuicyjnym uczuciem zależności od Boga²⁹. Religia „wewnętrzna” uzyskała tym samym prymat nad zewnętrznymi formami religijności, czyli rytuałem. Tego typu wyobrażenie o religii przez długi czas uznawane było za uniwersalne i wywarło trudny do przecenienia wpływ na rozwój studiów religioznawczych.

W kontekście rozważań o religii rzymskiej trzeba jeszcze wspomnieć o spuściznie dziewiętnastego wieku, a mianowicie o tendencji do przeciwstawiania religii rzymskiej i greckiej oraz o przekonaniu, że są one z ducha odmienne. W opinii tej pobrzmiwają echa poglądu, że religia grecka była religią piękną, rzymska zaś religią rozsądku, poglądu wyrażonego przez Geорга W.F. Hegla w *Wykładach z filozofii religii*, a przejętego przez opiniotwórczych przedstawicieli niemieckiej filologii klasycznej³⁰. Teza ta miała znaczący wpływ na uprzywilejowanie studiów helleńskich i postrzeganie kultury rzymskiej jako wtórnej wobec greckiej. „Ofiarą” takich koncepcji stała się religia rzymska, którą przez znaczną część dwudziestego wieku redukowano do skostniałych form rytualnych³¹. Franz Cumont pisał, że nigdy nie istniała religia aż tak zimna, jak ta, którą praktykowali Rzymianie u schyłku republiki.

²⁹ Zob. F.D.E. S c h l e i e r m a c h e r, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

³⁰ Por. G.W.F. H e g e l, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, tłum. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 99-161, 162-194.

³¹ Zob. J. S c h e i d, *La Religion romaine à la fin de la République et au début de l'Empire. Un problème généralement mal posé*, w: *Die späte römische Republik. La fin de la République romaine. Un débat franco-allemand d'histoire et d'historiographie*, red. H. Bruhns, J.M. David, W. Nippel, École française de Rome, Roma 1997, s. 127-139.

Jego zdaniem odpowiedzią na emocjonalną pustkę rzymskich wierzeń był wschodni mistycyzm i chrześcijański monoteizm³².

Wznowienie dyskusji o roli rytuału w religii antycznej nastąpiło pod koniec lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku, co z czasem doprowadziło do przewartościowania wielu sądów na temat religii rzymskiej. Wielu badaczy skoncentrowało się na uzasadnieniu tezy, że pozbawiony dogmatów rytualizm nie był ani pustą formą, ani przejawem dekadencji³³.

Z powyższych uwag wynika, że temat uczuć i emocji towarzyszył debatom o religii antycznej, by tak rzec, od zawsze. Najściślej jednak wiąże się on z dyskusjami o kulcie Dionizosa i antycznym menadyzmie. Od czasów Nietzschego panuje zgoda co do faktu, że dionizyzm odwoływał się do szczególnego rodzaju doświadczenia religijnego. Zainteresowanie budził przede wszystkim misteryjny charakter kultu i dziwny stan szaleństwa, w jaki popadali wyznawcy, a częściej wyznawczyni tego boga. Jean-Pierre Vernant pisał o kulcie Dionizosa, że kwestionował on porządek tradycyjnych wierzeń: „Rozsadza go, ujawniając swoją obecnością inny aspekt sacrum, które nie jest już regularne, stałe i określone, lecz dziwne, nieuchwytnie i zbijające z tropu”³⁴. Charakterystyka ta oddaje dosyć szeroko rozpowszechnioną w literaturze współczesnej postawę wobec kultu dionizyjskiego i tłumaczy atrakcyjność związanej z nim problematyki. Lektura prac poświęconych Dionizosowi sugeruje dostępność bogatej bazy źródłowej, ale obfitość ta jest tylko pozorna, przynajmniej z punktu widzenia historyka religii antycznej. O ile dość łatwo jest pisać o literackim obrazie Dionizosa, o tyle niezwykle trudno przedstawić praktyki kultowe spełniane w pewnej konkretnej rzeczywistości historycznej. Liczne epitety kultowe dowodzą, że nigdy nie było jakiegoś „jednego Dionizosa”, któremu przypisywano by wszystkie funkcje, na które wskazują źródła literackie. Trudno w tym miejscu nie wspomnieć o przedstawionej w „Bachantkach” sugestywnej wizji Eurypidesa, mającej nadal ogromny wpływ na wyobrażenia szалу, w jaki popadały czcicielki Dionizosa. Przykład Penteusa świadczy, że równie silnie oddziaływał bóg na mężczyzn. Erwin Rohde wprowadził przed laty do obiegu naukowego koncepcję „thiasos” jako procesji kultowej, odwzorowującej znany z mitów orszak towarzyszący bogu

³² Por. F. C u m o n t, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1929, s. 25.

³³ Zob. J. B r e m m e r, *Religion, Ritual and the Opposition Sacred vs. Profane*, w: *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, red. F. Graf, Teubner, Stuttgart–Leipzig 1998, s. 9-33; por. R. P a r k e r, *On Greek Religion*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2011, s. 1-63; zob. też: J. S c h e i d, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Aubier, Paris 2005; t e n z e, *Les dieux, l'Etat et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Éditions du Seuil, Paris 2013.

³⁴ J.P. V e r n a n t, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, tłum. K. Środa, Aletheia, Warszawa 1998, s. 87n.

w jego wędrówkach po świecie³⁵. Od tego czasu dyskusja wokół pytania, czym były związki kultowe Dionizosa, toczy się nieustannie i zapewne wiele jeszcze na ten temat zostanie napisane.

Rzymianie znali Eurypidesa i ślady tej lektury są w literaturze łacińskiej bardzo wyraźne. Obecne są także w *Eneidzie*, o czym przekonuje interesująca analiza dokonana przez Fiachrę Mac Góráina³⁶. Królowa Amata, uciekając w góry, by nie dopuścić do oddania Lawinii Eneaszowi, zachowuje się jak owładnięta dionizyjskim szałem (łac. *simulatio numine Bacchi*)³⁷.

Czym był jednak „dionizyjski szal” w Rzymie? Jeżeli pominąć ewidentnie fikcyjne kreacje, jakie można znaleźć w literaturze, to pozostają dwa epizody zrelacjonowane przez rzymskich historyków Liwiusza i Tacyta. Pierwszy to oczywiście sławna, analizowana od ponad stu lat w dziesiątkach publikacji tak zwana afera bakchanaliów z 186 roku p.n.e.³⁸. Obszerna relacja Liwiusza o spisku przeciwko republice rzymskiej, jego wykryciu i krwawych reperkusjach, zawiera jedynie krótki opis, który można powiązać z postawionym wyżej pytaniem. „Mężczyźni, jakby szałem tknięci (*uelut mente capta*), wpadają w nastrój wieszczy wśród opętańczych konwulsji ciała, mężatki (*matronae*) w stroju bakchantek, z rozpuszczonymi włosami, pędzą z płonącymi pochodniami nad Tyber, zanurzają pochodnie w wodzie, po czym – ponieważ te są nasycone naturalną siarką i wapnem – wydobywają je z wody nadal z żywym płomieniem”³⁹. Tytułem wyjaśnienia dodam, że na początku drugiego wieku przed naszą erą Dionizos nie był w Rzymie bóstwem oficjalnym, a obrzędów ku jego czci nie sankcjonował autorytet państwa. Oznacza to więc, że Liwiusz opisuje prywatne rytuały spełniane poza publicznymi miejscami kultu i wzbudzające niepokój władz. Słowo „matrona”, którym posługuje się rzymski autor, a które w polskim przekładzie oddane zostało jako „mężatki”, nie jest pojęciem neutralnym. „Matrona” to nie jest jakakolwiek mężatka, ale żona rzymskiego obywatela, od której wymagano przestrzegania surowych norm obyczajowych, ponieważ jej reputacja stanowiła gwarancję legalności dzieci urodzonych w małżeństwie. Z całości relacji Liwiusza wypływa wniosek, że udział kobiet z rodzin arystokratycznych w bakchanaliach traktowany był jako szczególnie bulwersujący.

³⁵ Zob. E. R o h d e, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, tłum. J. Korpanty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.

³⁶ Zob. F. M a c G ó r á i n, *Virgil's Bacchus and the Roman Republic*, w: *Augustan Poetry and the Roman Republic*, red. D. Nelis, J. Farrell, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 124-145.

³⁷ Por. W e r g i l i u s z, *Eneida*, pieśń 7, w. 384, w: Virgile, *L'Énéide louvaniste*, <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/Virg/V07-341-405.html>.

³⁸ Zob. D. M u s i a ł, *Dionizos w Rzymie*, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”, Kraków 2009, s. 163-222.

³⁹ T. L i w i u s z, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, ks. 39, 13, 12, tłum. M. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981, s. 274n.

Drugi epizod bakchiczny przenosi nas do cesarskiego Rzymu. Tacyt w *Rocznikach*⁴⁰ opisuje skandal, który doprowadził do śmierci Walerii Messaliny, trzeciej żony cesarza Klaudiusza. W tle tych wydarzeń, podobnie jak w relacji Liwiusza, rozgrywa się spisek – jak sądził rzymski historyk i jak uważa pod jego wpływem większość współczesnych badaczy – skierowany przeciwko cesarzowi. Wśród wielu sytuacji, które wymknęły się spod kontroli, jest „garden party”, zorganizowane zapewne w dawnych ogrodach Lukullusa należących do cesarzowej⁴¹. Tacyt pisze, że Messalina zainscenizowała winobranie. Zgodnie ze zwyczajem uruchomiono prasy do tłoczenia wina, a kiedy trunek powoli wypełniał kadzie, „kobiety przepasane skórąmi podskakiwały przy tym, jak składające ofiarę (sacrificantes) albo szalejące (insanientes) bachantki”. Messalina uczestniczyła w zabawie „z rozpuszczonymi włosami i potrząsając tyrsem”, towarzyszył jej przystrojony bluszczowymi gałązkami kochanek. Oboje „mieli na nogach koturny, podrzucali głowami, dookoła zaś rozbrzmiewały sprośne pieśni”.

Trudno nie zadać pytania, czy przedstawione wyżej opisy dotyczą obrzędu religijnego. W przypadku relacji Liwiusza przeważa raczej pogląd, że chodzi o zachowania rytualne, które w Rzymie u progu drugiego wieku przed naszą erą były jeszcze nowością. Rzymska arystokracja, z definicji stojąca na straży obyczaju przodków, nie akceptowała w życiu publicznym zachowań religijnych destabilizujących porządek społeczny. W źródłach zachowały się informacje o wielu innych nieprzyjaznych decyzjach wobec wyznawców obcych kultów, chociaż ze względu na skalę represji nieporównywalnych z działaniami z roku 186. Pomocna w zrozumieniu tego specyficznego rysu rzymskiej kultury jest mowa, którą w przekazie Liwiusza wygłasza konsul Publius Postumius Albinus, uzasadniając konieczność ukarania bakchantów. Mowa jest oczywiście konstrukcją retoryczną, co nie unieważnia jednak zastosowanej w niej argumentacji. W konkluzji konsul stwierdza, że nie ma nic groźniejszego dla religijnego porządku niż składanie ofiar bogom według obcego rytuału, narusza to bowiem układ z rodzimymi bóstwami, od których zależy pomyślność Rzymu⁴². W tekście Liwiusza nie pojawia się określenie „pax deorum”, ale takim terminem, oznaczającym „pokój z bogami”, Rzymianie nazywali ten szczególnie rodzaj relacji łączącej ich z nadprzyrodzonymi opiekunami, przede wszystkim z Jowiszem.

⁴⁰ Tacyt, *Roczniki*, ks. 11, rozdz. 1-2, 26-38, w: tenże, *Dziela*, t. 1, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 1957, s. 300-302, 316-323.

⁴¹ Zob. G.G. Fagan, *Messalina's Folly*, „The Classical Quarterly” 52(2002) nr 2, s. 566-579; K.T. von Stackelberg, *Performative Space and Garden Transgressions in Tacitus' Death of Messalina*, „The American Journal of Philology” 130 (2009) nr 4(520), s. 595-624.

⁴² Por. Liwiusz, dz. cyt., ks. 39, rozdz. 15-19, s. 276-281.

Kiedy Messalina zagrała rolę bakchantki, Rzym był już innym miastem niż w czasach konsula Postumiusa. Od afery bakchanaliów minęło ponad dwieście lat. Wprawdzie Dionizos nadal nie miał nad Tybrem poświęconej sobie i konsekrowanej przez urzędników świątyni ani też świąt celebrowanych w przestrzeni publicznej, ale w żadnym wypadku nie był w Rzymie obcym przybyszem. Należała bowiem do niego prywatna sfera życia prominentnej części mieszkańców stolicy cesarstwa. Grecki bóg dosłownie zawładnął wyobraźnią Rzymian, a związane z nim wyobrażenia „widniały na mozaikach, na malowidłach pokrywających ściany w domach lub gospodach, na naczyniach kuchennych, na wszelkiego rodzaju sprzętach domowych, również na sarkofagach”⁴³. Dionizyjska zabawa była ulubioną rozrywką rzymskiej arystokracji, która oddawała się jej w zaciszu luksusowych willi. Czynił tak zapewne również Tacyt, ale jego słowa z *Roczników* świadczą, że „szal bakchiczny” nie zniknął z repertuaru stereotypowych oskarżeń mających na celu zdyskredytować przeciwników. Rzymski historyk Messaliny nie lubił, podobnie jak jej cesarskiego męża, którego uważał za nieudacznika. Czy taka interpretacja wyklucza religijny kontekst spotkania w ogrodach Messaliny? Autorzy starszych prac nie brali takiego rozwiązania pod uwagę, ale dzisiaj w świetle tego, co wiemy religijności antycznej, nie jest to niemożliwe.

⁴³ *Historia życia prywatnego*, tłum. K. Arustowicz, M. Rostworowska, red. P. Veyne, t. 1, *Od cesarstwa rzymskiego do roku tysięcznego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1998, s. 187.

OBLICZA SZALEŃSTWA

Anna BUDZIAK

WYOBKOWANIE ROZUMU Postać „szalonego naukowca” na tle dziewiętnastowiecznych teorii choroby umysłowej

W erze późnowiktoriańskiej, obok trzech zasadniczych rodzajów szaleństwa: melancholii, częściowego obłądzenia i maniakałności, wyróżnia się jego czwarty przejaw, definiowany jako szaleństwo moralne lub patologia moralna. Nuta niepokoju moralnego pobrzmiewa szczególnie wyraźnie w powieściach wprowadzających motyw szalonego naukowca. W moralnej kwalifikacji jego szaleństwa uwzględnia się trzy skłonności: upodobanie do samotności, chłodną i okrutną ciekawość i pojmowanie świata w kategoriach nauk biologicznych.

Postacie „szalonych naukowców” zadomowiły się w literaturze popularnej oraz w filmie w dwudziestym wieku. Kultura popularna ze szczególnym upodobaniem wykorzystywała efekt grozy, jaką budziły poczynania postaci zajmujących się medycyną. Wśród szalonych doktorów w pamięci zapisali się zwłaszcza Doktor Doom oraz Bruce Banner vel Hulk (obie komiksowe postaci stworzone zostały w roku 1962 przez Stana Lee i Jacka Kirby’ego), komiksowy i filmowy złoczyńca doktor Crespi, wprowadzający pacjentów w stan katatoniczny, by ich grzebać żywcem¹, czy doktor Phibes², genialny lekarz mszczący się na kolegach, których pomyłka spowodowała śmierć jego żony³. Jednakże te groteskowe, zarówno straszne, jak i komiczne postaci wywodzą swoją genezę z wyobraźni późnowiktoriańskiej. Są spadkobiercami bezdusznych eksperymentatorów i wiwisekjonistów amatorów stworzonych przez Wilkiego Collinsa i Arthura Machena, doktora Jekylla z opowieści Roberta Louisa Stevensona⁴ oraz doktora Moreau z powieści Herberta George’a Wella⁵. To właśnie ci dziewiętnastowieczni antybohaterowie wyznaczają punkt

¹ *The Crime of Dr. Crespi*, 1935, USA, reż. J.H. Auer.

² *The Abominable Dr. Phibes*, USA, 1971, reż. R. Fuest.

³ Zob. Ch.P. T o u m e y, *The Moral Character of Mad Scientists: A Cultural Critique*, „Science, Technology and Human Values” 17(1992) nr 4, s. 411-437. Na tej liście nie umieszcza się popularnego serialu *Doktor House*, ponieważ bohater, choć jest lekarzem balansującym na granicy normy zachowań społecznych, stanowi jasną aluzję do postaci detektywa, Sherlocka Holmesa.

⁴ Zob. R.L. S t e v e n s o n, *Doktor Jekyll i pan Hyde*, tłum. J.T. Dehnel, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2002; t e n ż e, *Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, Longmans, Green & Co., London 1886.

⁵ Zob. G.H. W e l l s, *Wyspa doktora Moreau*, tłum. E. Krasieńska, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997; t e n ż e, *The Island of Doctor Moreau*, Heinemann–Stone & Kimball, London–New York 1896.

ciężkości tego eseju. Aby jednak dotrzeć do wspólnego im przodka, należy zagłębić się nieco w historię literatury: cofnąć się do czasów sprzed panowania Wiktorii – do postaci doktora Frankenstein – a nawet sięgnąć do wieku osiemnastego, do *Podróży Gullivera*⁶ Jonathana Swifta i *Rasselasa*⁷ Samuela Johnsona. By przyjrzeć się ewolucji literackiego motywu szalonego naukowca, należy również wziąć pod uwagę przemiany idei szaleństwa dokonujące się w brytyjskich kręgach medycznych.

ZMIANY W POJMOWANIU CHOROBY UMYSŁOWEJ

W połowie siedemnastego wieku, co podkreśla Michel Foucault, skończyła się społeczna tolerancja, która pozwalała ludziom uznanym za szalonych pozostawać na wolności⁸. Po okresie renesansu nastąpił radykalny zwrot: szaleniec został poddany przymusowemu odosobnieniu. Wprawdzie pod koniec siedemnastego wieku Phillippe Pinel doprowadził we Francji do częściowego uwolnienia osób uznawanych za obłąkane, a w następnym stuleciu utworzono kategorię choroby psychicznej, jednak w wieku dziewiętnastym szaleństwo – lub obłąkanie – nadal stanowiło wykroczenie przeciw normom moralnym (a nie, jak później chciał Sigmund Freud, przejaw głęboko ukrytej traumatycznej prawdy). W tym samym okresie, jak wskazuje Foucault, społeczna eliminacja szaleńca i szaleństwa stała się tematem literackim⁹.

Również w Wielkiej Brytanii pod koniec osiemnastego wieku zaznacza się zmiana w traktowaniu szaleńca. Wcześniejszą tendencję – reprezentowaną przez Williama Battiego, autora pierwszej pracy na temat leczenia chorób psychicznych¹⁰ – by uznawać choroby umysłowe za bliskie schorzeniom somatycznym (czyli wynikające z zaburzeń popędów), a nie problemom psychicznym (pojmowanym jako błędy w rozumowaniu), zastąpiło nowe podejście. W roku 1796 William Tuke otworzył The Retreat – wzorcowy szpital w Yorku, gdzie zastosowano nową, humanitarną terapię zwaną „moral treatment”, opartą na założeniu, że szaleństwo podlega raczej kwalifikacji moralnej niż

⁶ Zob. J. S w i f t, *Podróże Gullivera do wielu odległych narodów świata*, tłum. M. Słomczyński, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1988; *Travels into Several Remote Nations of the World. In Four Parts. By Lemuel Gulliver, First a Surgeon, and then a Captain of Several Ships*, B. Motte, London 1726.

⁷ Zob. S. J o h n s o n, *The Prince of Abissinia: A Tale*, R. and J. Dodsley, W. Johnston, London 1759.

⁸ Por. M. F o u c a u l t, *Szaleństwo, literatura, społeczeństwo*, tłum. M. Kwietniewska, w: tenże, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. B. Banasiak i in., oprac. T. Komentant, Aletheia, Warszawa 1999, s. 242.

⁹ Por. tamże, s. 247.

¹⁰ Zob. W. B a t t i e, *Treatise on Madness*, J. Whiston and B. White, London 1758.

medycznej. (Początki takiego podejścia widoczne są także w praktykach doktora Francisa Willisa, lekarza szalonego króla Jerzego III). Od czasów reformy Tuke'a szaleństwo wiązano z niemoralnością; na chorobę umysłową miało wskazywać nieumiarkowanie – od nieokiełznanej namiętności po alkoholizm – oraz zachowania społeczne. Leczenie prowadzone przez tak zwanych alienistów przypominało metody behawioralne, sięgano też po perswazję i przykład. Alieniści leczyli głównie zaburzenia uznawane za maniakalne. Sporządzony dla lorda kanclerza raport Metropolitalnej Komisji do Spraw Związanych z Chorobami Umysłowymi wśród zaburzeń psychicznych wymienia zjawiska opisywane jako „mania, demencja, melancholia, monomania (fiksacja), rozchwianie moralne (trzy ostatnie klasyfikowano jako częściowe obłąkanie), wrodzony idiotyzm, wrodzony imbecyizm, ogólny paraliż umysłowo chorych i epilepsję”¹¹. (Objawy „częściowego obłąkania” bez trudu zauważymy w opisie zachowania Frankenstein¹². Według Anne Stiles jego poczynania należy traktować jako wynik monomanii, pojmowanej tak, jak ją w roku 1810 zdefiniował Jean-Étienne Esquirol, czyli jako zaburzenie częściowe, które nie odbiera całkowicie władzy rozumowania, lecz charakteryzuje się skupieniem na jednej tylko idei – *idée fixe*, lub poddaniem się jednemu przemożnemu afektowi, pasji lub nastawieniu, na przykład zazdrości, ciekawości czy ambicji)¹³. Sean Purchase podkreśla, że brak jasności w diagnozowaniu obłądki znajdował swe odzwierciedlenie w siedmiokrotnie modyfikowanej w latach 1840-1890 legislacji, której celem było uregulowanie funkcjonowania domów dla obłąkanych oraz postępowania w przypadkach szaleństwa powodującego czyny przestępcze.

Pod koniec dziewiętnastego wieku, po okresie moralizmu, w pojmowaniu szaleństwa dominował aspekt fizjologiczny, który silnie zaznaczył się w końcu wieku siedemnastego, a po upływie dwóch stuleci powrócił w kontekście nowych odkryć naukowych. Kluczowe stają się wówczas idee dziedziczenia i materializmu biologicznego. Na plan pierwszy wysuwają się odkrycia z dziedziny neurofizjologii. Brandy L. Schillace zauważa, że w połowie dziewiętnastego wieku czasopismo „Lancet” nie odrzucało tezy, jakoby choroby umysłowe można było leczyć metodą trepanacji, zmniejszając aktywność źle

¹¹ Cyt. za: N. Wójcicka-Drozd, *Writing the Asylum: Nineteenth-Century Sensation Novel and the Debate over Wrongful Confinement* [„Dom dla obłąkanych. Dziewiętnastowieczna powieść sensacyjna a debata nad zasadami przymusowej instytucjonalizacji osób chorych psychicznie”], rozprawa doktorska w trakcie realizacji, Uniwersytet Wrocławski, rozdz. 2 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – A.B.)

¹² Zob. M. Shelley, *Frankenstein*, tłum. H. Goldmann, Muza SA, Warszawa 1998; t a ż, *Frankenstein; or, The Modern Prometheus*, Lackington, Hughes, Harding, Mavor & Jones, London 1818.

¹³ Por. A. Stiles, *Popular Fiction and Brain Science in the Late Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 128.

funkcjonującego płata mózgowego¹⁴. Twórca teorii lokalizacji w neurofizjologii David Ferrier w roku 1873 rozpoczął pracę w laboratorium przy domu dla obłąkanych w Yorkshire (na zaproszenie Jamesa Crichtona-Browna – postaci kluczowej dla brytyjskiej neurologii i psychiatrii, naukowca badającego korelację między zaburzeniem psychicznym a uszkodzeniem mózgu). Ferrier badał obszary w mózgu odpowiadające percepcji i motoryce, tworzył mapy mózgu psa i małpy i (błędnie) odnosił je do mózgu ludzkiego¹⁵. W latach siedemdziesiątych dziewiętnastego wieku – jak pisze Jenny Bourne Taylor – pojmowanie choroby psychicznej kształtuje się również pod wpływem badań nad rozszczepieniem (lub „podwojeniem”) jaźni i rozmaitych teorii degeneracji. Teorie te, wywodzące się głównie z nauk biologicznych¹⁶, kształtowały się również w wyniku przenikania do nich idei z rozmaitych dyskursów. W dziedzinie językoznawstwa na przykład paradygmat degeneracyjny reprezentowany był przez Maxa Müllera (i egzemplifikowany „upadkiem” łaciny, która od wieku złotego w antyku ulegała degeneracji aż do stanu „popsutej” łaciny średniowiecza). W obrębie nauk społecznych i w sferze refleksji kulturowej paradygmaty degeneracyjne zastosowane zostały przez Maxa Nordaua i Cezarego Lombrosa (któremu Nordau dedykował swe dzieło *Entartung*). Nordau, podobnie jak Müller, uznawał zjawisko degeneracji za wynik starzenia się kultury. Postrzegał zarówno słabą kondycję fizyczną mieszkańca wielkiego miasta, jak i zjawiska estetyczne reprezentatywne dla literatury estetyzmu i dekadentyzmu jako przejawy zwyrodnień. W jego ocenie, dziś uznawanej już tylko za historyczną, a nie opiniotwórczą, degeneracja miała przejawiać się w narcyzmie i histeryczności artysty (znaczące jest, że Nordau był studentem Jeana-Martina Charcota) oraz w manieryzmach stylistycznych twórcy (na przykład refreny i powtórzenia w utworach Dantego Gabriela Rossetiego – artyści „degenerata” – świadczyły jakoby o występującej u niego echolalii¹⁷).

U schyłku epoki wiktoriańskiej neurofizjologia i teorie degeneracji lokowały się w obszarze zajmowanym dotychczas przez filozofię moralną, a psychologia przejmowała od neurologii fascynację eksperymentem. W obrębie badań nad chorobą psychiczną dokonywano syntezy. Taylor wskazuje, że zasłużony dla psychiatrii Henry Maudsley połączył w jeden system dwa dys-

¹⁴ Por. B.L. Schillace, *Curing „Moral Disability”: Brain Trauma and Self-Control in Victorian Science and Fiction*, „Culture, Medicine and Psychiatry” 37(2013) nr 4, s. 592. Por. też: Wójcicka-Drozd, dz. cyt., rozdz. 5.

¹⁵ Zob. J.B. Taylor, *Psychology at the Fin de Siècle*, w: *The Cambridge Companion to the Fin de Siècle*, red. G. Marshall, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 13-30.

¹⁶ Twórcą teorii degeneracji był Bénédicte A. Morel, autor pracy *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l’espèce humaine* (Baillièere, Paris 1857).

¹⁷ Por. M. Nordau, *Degeneration*, tłum. G.L. Mosse, University of Nebraska Press, Lincoln & London 1993, s. 92-94.

kursy: z jednej strony koncentrował się na materialnych symptomach szaleństwa – interesował go automatyzm zachowań, pamięć ciała i funkcjonowanie nerwów, z drugiej zaś stawiał diagnozy w duchu starotestamentowym, widząc w chorobie psychicznej grzechy ojców spadające na dzieci¹⁸. Podkreślał zatem aspekt fizjologiczny szaleństwa, a jednocześnie radykalizował tradycyjne podejście alienistów (moralistów) i w duchu Cesarego Lombrosa uznawał szaleństwo za cechę przestępczą¹⁹. W tej perspektywie szaleniec upodabniał się do kryminalisty, a jego szaleństwo uznawane było za skutek zaburzeń fizjologicznych. Wreszcie, jak zaznacza Taylor, brytyjska psychologia końca wieku, pod wpływem psychologii francuskiej, zwróciła uwagę na zjawisko rozszczepienia jaźni. Badaniami Charcota nad histerią interesował się brytyjski psychiatra Frederic Myers. Zdaniem Taylora postać Jekylla-Hyde’a w istocie odzwierciedla przypadek rozpadu jaźni opisany przez Myersa, który, w rzeczy samej, po przeczytaniu powieści wystosował do Stevensona list, by wskazać pisarzowi nieścisłości w psychologicznym rysunku literackiego doppelgängera²⁰.

TRYB PRACY NAUKOWCA I SZALEŃSTWO

By lepiej rozumieć, jaki zespół cech składał się na charakter szalonego naukowca, należy zwrócić uwagę na trzy tematy debaty kulturowej, które wpłynęły na kształt tej postaci literackiej: społeczność, okrutną ciekawość i dufną wiarę w rozum.

Po pierwsze, szaleństwo czaiło się w izolacji. Wielkie zagrożenie dla trzeźwości umysłowej i zdrowia psychicznego naukowca upatrywano w jego wyborze samotności, a w dobie średnio- i późnowiktoriańskiej – w solipsyzmie poznawczym. O zerwaniu z rzeczywistością „moralną, społeczną lub praktyczną”²¹, wiodącym wprost do szaleństwa, czytamy już w epoce Swifta. W drugiej połowie dziewiętnastego wieku problem odosobnienia, w jakim pracuje naukowiec, łączy się z problemem obiektywizacji doświadczenia w nauce, a także – co należy podkreślić – w sztuce. Gdy czytamy prace Waltera Patera, najważniejszego teoretyka estetyzmu, staje się jasne, że widmo solipsyzmu stanowiło problem rozpoznawany w dziewiętnastowiecznej literaturze. Kojarzony z impresjonizmem w sztuce i krytyce Pater pochłonięty był jednakże tworzeniem dyskursu, który miał na celu przewyżczenie subiektywizmu do-

¹⁸ Por. T a y l o r, dz. cyt., s. 20.

¹⁹ Por. tamże, s. 13-30.

²⁰ Por. tamże, s. 28.

²¹ Por. M. M i l l h a u s e r, *Dr. Newton and Mr. Hyde: Scientists in Fiction from Swift to Stevenson*, „Nineteenth-Century Fiction” 28(1973) nr 3, s. 291.

świadczenia zmysłowego. W jego *Renesansie* czytamy: „Pierwszy krok krytyki estetycznej [...] musi polegać na uświadomieniu własnego odczucia takim, jakie ono jest, odróżnieniu go od innych i dokładnym jego poznaniu”²². Pater akcentuje więc wagę nie samego doznania, lecz wiedzy na jego temat. Znaczenie Paterowskiego dystansu wobec własnych subiektywnych wrażeń podkreśla współczesny badacz jego myśli George Levine. Ten ostatni w istocie zestawia wysiłki nakierowane na obiektywizację wiedzy podejmowane – w dziedzinie sztuki – przez Patera i – w sferze nauki – przez współczesnego mu matematyka i statystyka Charlesa Pearsona. Jeśli Pater radził sobie z niebezpieczeństwem solipsyzmu – przynajmniej w zamierzeniu – przez retoryczne zdyscyplinowanie tekstu (gr. askesis), to Pearson uciekał się w tym celu do statystyki²³. Owa tendencja do obiektywizacji doświadczenia w sztuce i nauce wyrosła z empiryzmu George’a Berkeleya, empiryzm zaś mógł – paradoksalnie – wieść prosto do solipsyzmu poznawczego. Zdawali sobie z tego sprawę zarówno Pater, jak i Pearson; wiedział o tym również już sam Berkeley, proponując, by postrzegać świat jako zobiektywizowany i podtrzymywany spojrzeniem Boga. Jednak propozycja Berkeleya nie stanowiła rozwiązania dla dziewiętnastowiecznego agnostyka²⁴. Stąd u Patera retoryka depersonalizacji (rozwijana w dwudziestym wieku przez Thomasa Stearnsa Eliota²⁵), a u Pearsona próba obiektywizacji doświadczenia z wykorzystaniem statystyki²⁶.

²² W. P a t e r, „Przedmowa”, w: tenże, *Renesans. Rozważania o sztuce i poezji*, tłum. P. Kopszak, Aletheia, Warszawa, 1998, s. 7.

²³ Por. G.S. L e v i n e, *George Lewis, Two Ways Not to Be a Solipsist: Art and Science, Pater and Pearson*, „Victorian Studies” 43(2000) nr 1, s. 33n.

²⁴ Por. tamże, s. 16.

²⁵ Kluczowe tezy teorii „bezosobowości” Eliota (dopracowywane w późniejszych tekstach) zawiera esej *Tradycja i talent indywidualny*, w którym Eliot mówi, iż wzrastanie artysty to jednocześnie „stała zagłada [jego] osobowości” (T.S. E l i o t, *Tradycja i talent indywidualny*, w: tenże, *Kto to jest klasyk i inne eseje*, tłum. H. Pręczkowska, Znak, Kraków 1998, s. 28).

²⁶ Levine podkreśla relację symbiotyczną między nauką a sztuką w dziewiętnastym wieku: fakt, że naukowiec zdawał sobie sprawę z tego, iż metody badawcze wywodzą się ze świata humanistyki, pytania, które zadaje, są pochodną dociekań filozoficznych, a wyniki jego badań mają efekt kulturotwórczy (por. L e v i n e, dz. cyt. s. 10). Materialistyczna pozycja Patera i jego stanowisko wobec współczesnych mu osiągnięć naukowych (między innymi jego refutacja wszelkich rewelacji związanych z modnym podówczas mesmeryzmem) są omawiane także przez Gowana Dawsona (zob. G. D a w s o n, *Walter Pater, Aestheticism, and Victorian Science* (niepublikowana praca doktorska, Department of English Literature, University of Sheffield, listopad 1998). Bliższe relacje literatury i nauki omawiane są również w relacji do metaforyki i gatunku literackiego. W wieku dziewiętnastym, nim ukształtowały się wąskie specjalizacje, człowiek wykształcony ogarniał wzrokiem horyzont zarówno naukowy, jak i humanistyczny. Z jednej strony tematyka medyczna była dyskutowana za zasłoną konwencji gotyckiej, z drugiej zaś dyskurs naukowy stanowił źródło metaforyki w literaturze. (Zob. G.M. S w e e n e y, *Henry James's „De Grey”: The Gothic as the Camouflage of the Medical*, „Modern Language Studies” 21(1991) nr 2, s. 36-44; M. W i l l i s, *Le Fanu's „Carmilla”, Ireland, and Diseased Vision*, w: *Literature and Science*, red. S. Ruston, D.S. Brewer, Cam-

Warto wspomnieć, że Walter Pater przedstawił satyryczne ucieleśnienie solipsyzmu naukowego w jednym ze swych dłuższych opowiadań lub literackich „portretów” w postaci fikcyjnego „szalonego księcia” Rosenmolda²⁷, amatora archiwisty i archeologa, który, słowami Patera, „pracował intensywnie”, ale „w całkowitym odcięciu od promienia światła, jakie pochodzi od innych, grzęznąąc przy tym w przedłużającym się błędzie”²⁸. Należy także nadmienić, że Pater stworzył literacką postać Rosenmolda z inspiracji historyczną postacią Ludwika II Wittelsbacha, okrzykniętego Ludwikiem Szalonym.

Podczas gdy samotność miała rodzić obłąkanie, okrucieństwo towarzyszące coraz częściej dokonywanym wiwisekcjom sprowadzało umysł naukowca na moralne manowce. Początek ruchu antywiwisekcjonistycznego bywa łączony z reakcją na wygłoszony w roku 1824 w Londynie wykład François Magendiego, w trakcie którego Magendie przeprowadzał wiwisekcję na psie²⁹. Jednakże sprzeciw wobec eksperymentowania na zwierzętach – a przede wszystkim demonstrowania w ten sposób swych odkryć – na co zwraca uwagę Sharon Ruston – zrodził się już pod koniec osiemnastego wieku, w kontekście ruchów obrony praw naturalnych przysługujących każdej istocie z racji urodzenia³⁰. Znaczenie tych praw akcentowano w deklaracjach praw człowieka pisanych w latach 1776-1833 (od ogłoszenia Amerykańskiej Deklaracji Niepodległości, po zniesienie niewolnictwa w koloniach brytyjskich). Poszanowanie praw naturalnych miało swój praktyczny wyraz w działalności Królewskiego Towarzystwa do Zapobiegania Okrucieństwu Wobec Zwierząt (pod patronatem królewskim od roku 1824) oraz wyrażało się w aktach parlamentarnych, takich jak akt zakazujący okrutnego traktowania zwierząt hodowlanych (Richard

bridge 2008, s. 111-130; A. Jenkins, *George Eliot, Geometry and Gender*, w: *Literature and Science*, s. 72-90). Ciekawy przykład współistnienia dyskursów ścisłych, humanistycznych i magicznych (choć może parodii wskazującej na ich splątanie się), znajdziemy w *Draculi* Brama Stokera (Archibald Constable and Co., Westminster 1897). Psychiatra Steward nazywa chloral miksturą Morfeusza, lecz spieszenie podaje też jego wzór chemiczny „C₂HCL₃O.H₂O” (B. Stoker, *Drakula*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2009, s. 100). Lekarze przeprowadzają transfuzję krwi i trepanację czaszki, a Minna, odwołując się do teorii Lombrosa, objaśnia przypadek wampira jako casus dziecinny, egoistycznego umysłu charakteryzującego „typ zbrodniczy” (tamże, s. 326). Jednocześnie jednak doktor Van Helsing utrzymuje, że Minna poprzez „strasliwy chrzest krwi” potrafi w sposób magiczny „duchem udać się” (tamże, s. 327) do Drakuli.

²⁷ W. Pater, *Duke Carl of Rosenmold*, w: tenże, *Imaginary Portraits*, Macmillan and Co., London 1929.

²⁸ Tamże, s. 170.

²⁹ Por. Ch. Knellwolf, *Geographic Boundaries and Inner Space: „Frankenstein”, Scientific Explorations and the Quest for the Absolute*, w: *Frankenstein’s Science: Experimentation and Discovery in Romantic Culture, 1780-1830*, red. Ch. Knellwolf, J. Goodall, Ashgate Publishing, Aldershot 2008, s. 72n.

³⁰ Por. S. Ruston, *Natural Rights and Natural History in Anna Barbauld and Mary Wollstonecraft*, w: *Literature and Science*, s. 53.

Martin's Act z roku 1822). Literacki oddźwięk zaniepokojenia losem zwierząt poddawanych eksperymentom znajdziemy na przykład w wierszu Anny Barbauld (1743-1825), przyjaciółki Josepha Priestleya (odkrywcy tlenu i wielu związków chemicznych). W dedykowanym Priestleyowi wierszu *A Mouse's Petition*, który Barbauld wcisnęła ponoć między pręty klatki, mysz przeznaczona do eksperymentu prosi o litość. Ruston zauważa, że istnieją przesłanki, by mniemać, iż Barbauld chciała ową „petycją myszy” obudzić w Priestleyu empatię i współczucie dla zwierząt³¹. W drugiej połowie dziewiętnastego wieku antywiwesekcjoniści (a na ich czele Frances Power Cobbe) sprzeciwiali się stanowisku reprezentowanemu przez brytyjskiego lekarza Morella Mackenziego, który (podobnie jak jego francuski mistrz Claude Bernard) wyrażał przekonanie, że wiwisekcja nie wymaga żadnego usprawiedliwienia³². Retorykę stosowaną przez Mackenziego – na co zwraca uwagę Christine Ferguson – można określić jako retorykę propagującą „sztukę dla sztuki”³³. Na podobieństwo między językami nauki i sztuki wskazywała już w roku 1889 szkocka moralistka i dziennikarka Marie Blaye de Bury. Okrutny wiwesekcjonista posługuje się więc tą samą retoryką co okrutny esteta: uprawia sztukę dla sztuki, naukę dla nauki. Naukę uprawianą bezinteresownie, lecz zdobytą za cenę wielkiego – i cudzego – cierpienia, a ponadto taką, która nigdy nie przyczyni się do wzrostu niczyjego dobra, Ferguson nazywa epistemofilią³⁴. Epistemofilia stanowi cechę charakterystyczną jednego z bohaterów swoistej biblii brytyjskiego estetyzmu, *Portretu Doriana Graya*³⁵, powieści prezentującej symbiozę nauki i sztuki. Mentor tytułowego bohatera, Lord Henry, pragnął mianowicie, by psychologia stała się nauką ścisłą; pociągała go metoda doświadczalna i psychologiczna wiwisekcja, niezależnie od tego, jakie byłyby koszty ich zastosowania³⁶.

Stanowisko reprezentowane przez powieściowego Lorda Henry'ego nie tylko świadczy o okrucieństwie nauki (w tym wypadku zimnej, eksperymentalnej psychologii), lecz także obnaża ograniczenia zadufanego w sobie rozumu. Takie podejście było typowe dla psychologii, w której wnioski wyciągano na podstawie bieżącej obserwacji, bez odniesień do kultury, etyki i metafizyki – a w rezultacie popadano w takie same błędy, jakie Wotton popełnił w ocenie Graya. Ogląd wyłącznie naukowy okazuje się więc zwodniczy, a ufność w czystą naukę jest naiwnością. W stosunku do Graya, moralnego potwora, którego

³¹ Por. tamże, s. 58-61.

³² Por. Ch. Ferguson, *Decadence as Scientific Fulfillment*, „Publications of the Modern Language Association of America” 117(2002) nr 3, s. 469.

³³ Por. tamże, s. 469n.

³⁴ Por. tamże, s. 466-470.

³⁵ Zob. O. Wilde, *Portret Doriana Graya*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004; t e n ż e, *The Picture of Dorian Gray*, Ward, Lock and Co., London 1891.

³⁶ Por. t e n ż e, *Portret Doriana Graya*, s. 48n.

sam stworzył, Wotton myli się niczym Frankenstein – spadkobierca Urizena³⁷, postaci ucieleśniającej w mitologii Williama Blake’a czysty rozum (ang. your reason)³⁸ – co do swego Stworzenia. Wotton niezachwianie, choć mylnie, wierzy w niewinność pięknego chłopca; Frankenstein natomiast z góry, aczkolwiek błędnie, ocenia swe Stworzenie jako moralnego potwora. Niezachwiana ufność w rozum stanowi zatem trzeci filar szaleństwa w późnowiktoriańskich wyobrażeniach obłąkanego naukowca. Zważmy, że krytycy czytający Wilde’a już po tym, gdy w końcu dziewiętnastego wieku wydano jego *Oxford Notebooks* [„Oksfordzkie notatniki”], jednomyślnie oceniają *Portret Doriana Graya* jako „krytykę skierowaną przeciw pysznemu materializmowi”³⁹. Przy tym – jak Heather Seagroatt⁴⁰ – zwracają oni uwagę na to, że *Dorian Gray* został napisany już po ukształtowaniu się psychologii eksperymentalnej oraz po ogłoszeniu przez ojca tej dyscypliny, Wilhelma Wundta, że psychologia nie wystarcza do poznania psychiki człowieka, że potrzebny jest również ogląd antropologiczny, historyczny oraz wgląd w przedstawienia literackie. (Pamiętajmy, że podczas gdy pragmatysta William James opisywał emocje w kategoriach fizjologii, bazując na słynnym „feeling is sensation”, jego słynny brat, pisarz Henry James, na kanwie literackiej przedstawiał obraz emocji nie mniej przekonujący). Stanowisko Wilde’a – zbliżające do siebie nauki ścisłe i humanistykę – jest znaczące i symptomatyczne, był on bowiem nie tylko ikoną sztuki końca wieku, ale także intelektualistą świetnie zorientowanym w osiągnięciach współczesnej sobie nauki (w dziennikach zostawił komentarze dotyczące między innymi teorii Thomasa Henry’ego Huxleya, Johna Tyndalla i Herberta Spencera)⁴¹.

³⁷ Zob. W. B l a k e, *Księga Urizena*, w: tenże, *Poezje wybrane*, tłum. Z. Kubiak, PIW, Warszawa 1972, s. 118-136.

³⁸ Antecedencja wskazana przez Patricka Brantlingera. Por. P. B r a n t l i n g e r, *The Gothic Origins of Science Fiction*, „Novel: A Forum on Fiction” 14(1980) nr 1, s. 32n.

³⁹ Por. H. S e a g r o a t t, *Hard Science, Soft Psychology, and Amorphous Art in „The Picture of Dorian Gray”*, „Studies in English Literature 1500-1900” 38(1998) nr 4, s. 742. Zdaniem Terri A. Has-seler *Dorian Gray* stanowi Wilde’owską krytykę przekonania Huxleya, że w przyszłości znajdziemy „mechaniczny odpowiednik zjawisk ze sfery świadomości, tak jak doszliśmy do mechanicznego odpowiednika ciepła” (cyt. za: T.A. H a s s e l e r, *The Physiological Determinism Debate in Oscar Wilde’s „The Picture of Dorian Gray”*, „Victorian Newsletter” 1993, nr 84, s. 31; por. H. C a l d e r w o o d, *The Present Relations of Physical Science to Mental Philosophy*, „Contemporary Review” 1871, nr 16, s. 235).

⁴⁰ Zob. S e a g r o a t t, dz. cyt.

⁴¹ Por. P.E. S m i t h II, *Protoplasmic Hierarchy and Philosophical Harmony: Science and Hegelian Aesthetics in Oscar Wilde’s Notebooks*, w: *Palgrave Advances in Oscar Wilde Studies*, red. F.S. Roden, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2004, s. 203-205. W obrębie światopoglądu wyznawanego przez Wilde’a naukowa idea protoplazmy – która ostatecznie okazała się spektakularną pomyłką Huxleya (wydobyty z dna morza muł uznał on za najprostszą formę organiczną, którą nazwał *Bathybius haeckelii*) – nie wykluczała metafizycznej idei duszy. Por. S m i t h II, dz. cyt., s. 205n.

Rozwój nauk ścisłych sprawia, że w psychologii końca dziewiętnastego wieku szaleństwo traktowane jest już jak choroba: w ujęciu tym uwzględnia się czynniki genetyczne i zwraca uwagę na symptomy fizjologiczne. Mimo to nadal nie rezygnuje się z jego kwalifikacji moralnej. W erze późnowiktoriańskiej, obok trzech zasadniczych rodzajów szaleństwa: melancholii, częściowego obłądzenia i maniakości, wyróżnia się więc jego czwarty przejaw, definiowany jako szaleństwo moralne lub patologia moralna (ang. *moral insanity*)⁴². Ponadto szaleństwo zostaje uznane za chorobę, która objawia się skłonnościami przestępczymi i pogłębia z pokolenia na pokolenie. To właśnie w obrębie dyskursu degeneracyjnego następuje owo połączenie wątków medycznych i moralnych.

Nuta niepokoju moralnego pobrzmiewa szczególnie wyraźnie w powieściach wprowadzających motyw szalonego naukowca. W moralnej kwalifikacji jego szaleństwa uwzględnia się trzy skłonności: upodobanie do samotności (pyszny umysł pograżony w sobie), chłodną i okrutną ciekawość (opisywaną przez krytykę jako epistemofilia, prowadzącą do niepotrzebnych wiewidekcyjnych) i pojmowanie świata w kategoriach nauk biologicznych (z wyłączeniem perspektywy zarysowanej w obrębie dyscyplin humanistycznych, w tym historii, sztuki, antropologii, filozofii czy metafizyki). Dziewiętnastowieczny szaleniec w białym fartuchu – *the man of the laboratory* – to głównie (choć nie tylko) późnowiktoriański eksperymentator w dziedzinie nauk biologicznych

⁴² Por. S. P u r c h a s e, *Key Concepts in Victorian Literature*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2006, s. 92n. Literatura wiktoriańska odzwierciedla wielowątkowość dyskursu powstającego wokół tematu szaleństwa: jego aspekty etyczne, prawne i naukowe oraz kwalifikację moralną. Wśród kluczowych wiktoriańskich dzieł ujmujących wątek szaleństwa Purchase wymienia poemat *Maud* Alfreda Tennysona, wiersz *Porphyria's Lover* Roberta Browninga (ale warto zwrócić też uwagę na wiersz Browninga *Moja ostatnia księżna* (zob. R. B r o w n i n g, *Moja ostatnia księżna*, tłum. J. Żułowski, w: tenże, *Poezje wybrane*, PIW, Warszawa 1969, s. 27n.; t e n ż e, *Moja ostatnia księżna*, tłum. S. Barańczak, „Warsztaty Polonistyczne” 1998, nr 3, s. 103-105), wiersze i powieści z gatunku literatury absurdu (ze słynną postacią Kapelusznika z *Alicji w krainie czarów* Lewisa Carrolla) oraz utwory w konwencji gotyckiej (Louisa Roberta Stevensonsona i Brama Stokera). Osobną grupę stanowią portrety kobiet szalonych lub skategoryzowanych jako obłąkane, jak bohaterki powieści Emily Brontë, Charlotte Brontë, Wilkiego Collinsa i Elizabeth Braddon. (Por. P u r c h a s e, dz. cyt., s. 94n.). W istocie tytuł opracowania Sandry M. Gilbert i Susan Gubar – *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Imagination* (Yale University Press, New Haven 1979) – czyni aluzję do postaci szalonej kobiety w *Jane Eyre* Charlotte Brontë. Collins i Braddon natomiast w powieściach typu „sensational novel” (stanowiących podgatunek literatury gotyckiej: mieszkankę thrillera, powieści detektywistycznej i niesamowitej) dotykają kwestii legislacyjnej – problemu ubezwłasnowolnienia osób uznanych za obłąkane w celu przejęcia ich majątku. Ten ostatni wątek stanowi temat przywoływanej już pracy doktorskiej Wójcickiej-Drozd, gdzie podkreśla się, że pod koniec dziewiętnastego wieku w traktowaniu chorych następuje tymczasowy regres. W wyniku przejściowej tendencji regresyjnej dom dla obłąkanych powraca na pewien czas do swych osiemnastowiecznych funkcji: zamknięcia i odizolowania – zamiast leczenia i przywracania chorego społeczeństwu.

i medycznych. Jego postać, jak zauważa Milton Millhauser, zostaje nakreślona w obrębie dwóch paradoksów. Po pierwsze, postać szalonego naukowca wybija się w literaturze brytyjskiej w okresach, gdy nauka Zjednoczonego Królestwa święci tryumfy. Brytyjczycy tworzą zręby nowożytnej geologii (w szczególności Charles Lyell), fizyki (w osiemnastym wieku, po czasach Roberta Boyle'a, działają Joseph Priestley i Isaac Newton; w wieku dziewiętnastym – James C. Maxwell i William Herschel) oraz biologii (wystarczy wspomnieć Karola Darwina)⁴³. Po drugie, postać ta staje się wyrazem strachu przed osobą, która ma nieść pomoc – przed lekarzem. To przedstawiciele profesji medycznej budzą największy lęk, ponieważ mają do dyspozycji narzędzia chirurgiczne, truciznę i narkotyki, które mogą zostać wykorzystane nie tylko z korzyścią, ale też ze szkodą dla pacjenta⁴⁴. (Czytelnik końca dziewiętnastego wieku ma świeżo w pamięci torbę lekarską Kuby Rozpruwacza, sprawcy mordów z Whitechapel). Lęk ten wypływa również z urzeczowienia pacjenta. Wystarczy wspomnieć literacką postać doktora Sewarda, psychiatry z *Draculi* Brama Stokera, który w swej epikryzie daje do zrozumienia, że bada – nie leczy – Renfielda, choć, jak sam przyznaje, taki stosunek do pacjenta zawiera „niewiele okrucieństwa”⁴⁵.

OSIEMNASTOWIECZNE ANTECEDENCJE I TOPOS FRANKENSTEINA

Pierwowzory późnowiktoriańskiego „szalonego naukowca” odnajdziemy, jak już wspomniano, u Swifta i Johnsona oraz, na początku dziewiętnastego wieku, w *Doktorze Frankensteinie* Mary Shelley. W swych *Podróżach Gullivera* (z roku 1726) Swift tworzy postaci wynalazców, których szaleństwo – w kwalifikacji moralnej – można opisywać jako monstrualną obojętność na innych. Przedstawiając powieściowe miasto Lagado, Gulliver mówi, że „profesorowie całkowicie postradali tam zmysły”⁴⁶, że jest to miejsce, w którym hołduje się urojeniom i ulega chimerom. Działalność naukowców służy wyłącznie zaspokojeniu ich próżności i zbudowaniu reputacji. Łączy ich całkowity brak zmysłu praktycznego i głęboka pogarda dla tych, których nie pochłania myślenie abstrakcyjne. Projekty naukowe realizowane przez Akademię Projektów w Swiftowskim Lagado obejmują badania kolorów prowadzone przez niewidomego eksperta, próbę uzyskania „wyciągu promieni słonecznych z ogórków”⁴⁷ oraz studia mające na celu zastąpienie hodowli

⁴³ Por. M i l l h a u s e r, dz. cyt., s. 287n.

⁴⁴ Por. tamże, s. 287-304.

⁴⁵ S t o k e r, dz. cyt., s. 62.

⁴⁶ S w i f t, *Podróże Gullivera do wielu odległych narodów świata*, s. 187.

⁴⁷ Tamże, s. 180.

jedwabników hodowlą pajaków w celu zaoszczędzenia na tkactwie. Należy pamiętać, że Swift pisze w czasach, gdy kategoria szaleństwa jest niezwykle obszerna: mieści się w niej zarówno skrajna nędza, jak i wszelka patologia społeczna. Szaleńcami są ci, którzy – jak pisze Foucault – „w stosunku do porządku rozumu, moralności i społeczeństwa dają dowody «rozregulowania»”⁴⁸. Szaleństwo naukowców z Lagado posiada więc wymiar moralny. Jest wynikiem oddzielenia teorii od praktyki, rezultatem odgraniczenia nauki od jej środowiska społecznego, etycznego i praktycznego. O ile jednak jego przyczyna tkwi w monstualnym egotyzmie, o tyle symptomy towarzyszące aberracjom mieszkańców Laputy i Lagado są przedstawione przez Swifta tak, jakby (przecież na początku osiemnastego wieku) opisywał on stan definiowany pod koniec wieku dziewiętnastego przez francuskiego psychiatrę Valentina Magnana jako „szaleństwo naprzemienne”⁴⁹. Laputianie zachowują się jak ludzie pogrążeni w głębokiej apatii – aby przemówić lub dostrzec rozmówcę, potrzebują ingerencji „uderzacza”⁵⁰, który budzi ich z naukowego stuporu. Mieszkańcy Lagado natomiast wyglądają jak osoby w fazie frenetycznej – „na ulicach poruszali się z pośpiechem, spoglądali dziko, oczy mieli osłupiałe”⁵¹. Nadmienmy, że sam autor *Podróży Gullivera*, półtora wieku po pierwszym wydaniu tej satyry, został uznany przez Cesarego Lombrosa za geniusza obłąkanego⁵². Nie bez znaczenia jest też fakt, że pokaźna część majątku Swifta została po jego śmierci przeznaczona na ufundowanie szpitala dla umysłowo chorych w Dublinie (był to szpital św. Patryka).

W *Podróżach Gullivera* Swift pozostawił literacki topos naukowca opętanego przez własną próżność i *idée fixe*. Ten sam archetyp powróci w erze późnowiktoriańskiej u Wellsa, a w czasach bliższych Swiftowi u Samuela Johnsona w obrazie szalonego astronoma z apologu *The History of Rasselas, Prince of Abissinia* (z roku 1759). W opowieści tej poeta Imlac relacjonuje swoje spotkanie z obłąkanym astronomem, który wierzył, że opady deszczu, wylewy Nilu i nachylenie osi ziemskiej podlegają jego decyzji, czyli mylił przyczynowość z przypadkową zbieżnością kilku zjawisk. Imlac wyjaśnia, że szaleństwo astronoma wynika ze zbytńskiego skoncentrowania na przedmiocie badań i zapomnienia o rzeczywistości społecznej – z samotności, która skłania człowieka, by poddał się zwidom wyobraźni. Ostrzega, że nikomu nieobca przyjemność oddawania się myśleniu spekulatywnemu jest szczególnie nie-

⁴⁸ M. F o u c a u l t, *Choroba umysłowa a psychologia*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 104.

⁴⁹ Tamże, s. 11.

⁵⁰ S w i f t, *Podróże Gullivera do wielu odległych narodów świata*, s. 159.

⁵¹ Tamże, s. 175.

⁵² Por. C. L o m b r o s o, *Geniusz i obłąkanie*, tłum. J.L. Popławski, PWN, Warszawa 1987, s. 125n.

bezpieczna dla samotnego badacza⁵³. Przestroga przed samotnością badacza zostanie powtórzona przez Mary Shelley w ostatnim autoryzowanym przez nią wydaniu *Frankensteina*. Trzydzieści lat po tym, jak powieść ukazała się po raz pierwszy, autorka zmieniła jej zakończenie: w wersji z roku 1831, doktor Frankenstein opowiada swoją historię już nie po to, by zainteresować nią swego słuchacza Waltona, lecz ku jego przestrodze⁵⁴.

Tematyka naukowa bynajmniej nie była Mary Shelley obca. Jej matka, Mary Wollstonecraft, której lektury obejmowały najnowocześniejsze dzieła z zakresu biologii i anatomii, pisywała recenzje z dziedziny historii naturalnej dla pisma „Analytical Review” Josepha Johnsona⁵⁵. Gdy dwudziestoletnia Shelley tworzyła *Frankensteina*, znane jej było dzieło największego naukowca ery romantycznej Humphreya Davy’ego, autora *Elements of Chemical Philosophy* (z roku 1812). Davy nie tylko publikował, ale także wygłaszał w Londynie wykłady otwarte dla publiczności⁵⁶. Od tego momentu chemia – córka alchemii – stanie się nieodłączną częścią repertuaru powieści gotyckiej osadzonej w kontekście naukowym. Jak zauważa Chris Baldick, powieść Shelley w późniejszym wydaniu (tym z roku 1831) zawiera również aluzje do teorii galwanizmu, tak zwanej elektryczności zwierzęcej – reakcji mięśni na impuls elektryczny, którą obserwował Luigi Galvani⁵⁷. Do odkryć Galvaniego odwoływał się w tym okresie również twórca brytyjskiej neurologii, a jednocześnie utalentowany rysownik, autor tablic ilustrujących przypadki „obłądę” Charles Bell.

Frankenstein, jak wspomniano, nie stanowi jednak pochwały nauki, lecz ostrzeżenie przed obłąkańczą ambicją naukową. Powieść zadedykowana przez autorkę ojcu, Williamowi Godwinowi (fakt podkreślany przez Baldicka), odzwierciedla poglądy Godwina na niebezpieczeństwa natury etycznej czyhające na człowieka nauki: zerwanie więzów społecznych i chłód emocjonalny, zajmujący miejsce obiektywizmu⁵⁸. Okrucieństwo zimnej ciekawości

⁵³ Zob. S. J o h n s o n, *Rasselas: Prince of Abissinia*, red. H. Morley, Cassell & Co., London 1889, rozdz. 4, <http://www.gutenberg.org/files/652/652-h/652-h.htm>.

⁵⁴ Por. Ch. B a l d i c k, *In Frankenstein’s Shadow: Myth, Monstrosity and Nineteenth Century Writing*, Clarendon Press, Oxford 1997, s. 62.

⁵⁵ Mary Wollstonecraft recenzowała artykuły i monografie Thomasa Bewicka (autora między innymi dzieła *History of British Birds*), lekarza położnika Williama Smelliego i Johna Rotherhama, pisarza zajmującego się kwestiami teologicznymi. Pisała także recenzje z polemiki prowadzonej przez Rotherhama i Smelliego. Por. R u s t o n, dz. cyt., s. 64.

⁵⁶ Laura E. Crouch wskazuje na zbieżność pomiędzy historycznymi wykładami Davy’ego i fikcyjnymi wykładami Monsieur Waldmana z powieści Shelley. Zob. L. E. C r o u c h, *Davy’s „A Discourse, Introductory to A Course of Lectures on Chemistry”: A Possible Scientific Source of „Frankenstein”*, „Keats–Shelley Journal” 27(1978), s. 35-44 (<http://knarf.english.upenn.edu/Articles/crouch.html>).

⁵⁷ Por. B a l d i c k, dz. cyt., s. 61.

⁵⁸ Por. tamże, s. 28, 46n.

charakteryzującej Frankensteiną sprawia, że po roku 1831 powieść Shelley staje się głosem w debacie nad wiwisekcją⁵⁹. Przypomnijmy, że Frankenstein zdobywa członki i organy potrzebne mu do skonstruowania Stworzenia nie tylko w kostnicach i na cmentarzach, lecz także w rzeźniach. Ponadto wyznaje, że w trakcie badań doprowadzał do cierpienia żywe istoty. Sharon Ruston sugeruje, że malarski pierwowzór Frankensteiną można odnaleźć w obrazie Josepha Wrighta z Derby *Eksperyment z pompką próżniową* (z roku 1768), na którym wędrowny wykładowca patrzy widzom prosto w twarz z niepokojącą intensywnością, jednocześnie demonstrując, jak odcięcie tlenu zabija umieszczoną w szklanym kloszu papugę kakadu⁶⁰.

Pamiętając, że szaleństwo na początku dziewiętnastego wieku rozważane było raczej w wymiarze moralnym niż medycznym, warto przyjrzeć się, jak Shelley przedstawia przyczynę obłąkania Frankensteiną. Wiktor Frankenstein wywodzi się z tej samej linii co protagoniści powieści Godwina *Caleb Williams*⁶¹ (z roku 1794) i *St. Leon, A Tale of the Sixteenth Century*⁶² (z roku 1799). Bohater tej ostatniej w samotności odkrywa tajemnicę kamienia filozoficznego i eliksiru życia, tracąc przy tym swych bliskich. Jest jednym z tych, którzy – jak pisze Baldick – „zdążając ku wiedzy w samotności, są skazani na to, by docierać jedynie do przygnębiającej wiedzy o samotności”⁶³. W głowie Frankensteiną rodzi się szaleńcza myśl, by stworzyć „nowy gatunek”⁶⁴, istotę, która zwróci się do niego z wdzięcznością niczym do Pana Świata. Ta idea dojrzewa w trakcie jego samotnych studiów: wiemy, że Wiktor ślezczał w swym laboratorium, zaczął unikać swych bliskich⁶⁵. Gdy jest prześladowany przez monstrum, pocieszeniem staje się mu samotność⁶⁶; gdy tworzy towarzyszkę dla swego Stworzenia, pracuje w „idealnym odosobnieniu”⁶⁷ na jednej z wysp archipelagu Orkady, „pogrążony w samotności”⁶⁸.

O ile przyczyny jego szaleństwa przedstawiane są w aspekcie moralnym – Frankenstein zrywa więzy rodzinne i społeczne – o tyle symptomy zostają opisane w kategoriach behawioralnych. W samotności nasilają się objawy identyfikowane na początku dziewiętnastego wieku jako typowe dla szaleństwa:

⁵⁹ Por. K n e l l w o l f, dz. cyt., s. 73.

⁶⁰ Por. R u s t o n, dz. cyt., s. 57.

⁶¹ Zob. W. G o d w i n, *Things as They Are; or, The Adventures of Caleb Williams*, B. Crosby, London 1794.

⁶² Zob. t e n ż e, *St. Leon, A Tale of the Sixteenth Century*, G.G. and J. Robinson, London 1779. Por. M i l l h a u s e r, dz. cyt., s. 291; B a l d i c k, dz. cyt., s. 37.

⁶³ B a l d i c k, s. 46.

⁶⁴ S h e l l e y, *Frankenstein*, s. 57.

⁶⁵ Por. tamże, s. 53, 59.

⁶⁶ Por. tamże, s. 97.

⁶⁷ Tamże, s. 186.

⁶⁸ Tamże, s. 187.

apatia i szal. Raz Wiktor odczuwa melancholię, „niezdolność do odbierania jakichkolwiek wrażeń”⁶⁹, innym razem natomiast „żywe wspomnienia wywołują szaleństwo”⁷⁰, wpada w „niepohamowaną wściekłość” i „fanatyczny szal”⁷¹; a gdy spotyka potwora przy grobach, przyznaje, że go „furie opadły”⁷². Ożywiwszy monstrum, cierpi z powodu „groźnej nerwowej choroby”⁷³, popada w gorączkę; wreszcie lęka się, by go nie uznano za szalonego. Są to zaburzenia afektywne i somatyczne, lecz ich przyczyna wywodzi się z bezrozumnego wyboru – Wiktor wybrał wyniosłą samotność. Pozbawiony ograniczeń wynikających z obowiązków wobec przyjaciół, nauczycieli i krewnych, ulega manii (jest to dziewiętnastowieczna idea szaleństwa) – i pogrąża się w megalomanii. Nietrudno zauważyć, że symptomy jego choroby układają się we wzór spolaryzowany. (Jednak określenie tego stanu jako „dwubiegunowego”, ze względu na specyfikę współczesnego znaczenia tego terminu, byłoby nadużyciem). Zauważmy, że ten sam wzorzec zachowań – jakkolwiek rozdzielony między Laputan i Lagadian – opisany został przez Swifta, a w latach siedemdziesiątych dziewiętnastego wieku Lombroso uznał skłonność do doświadczania stanów krańcowych, „podniecenia i wyczerpania”⁷⁴, za jedną z piętnastu cech charakteryzujących zarazem geniusza i przestępcę. Gdy Lombroso wydał *Człowieka-zbrodniarza*⁷⁵ (w roku 1876) – dzieło w dziewiętnastym wieku pięciokrotnie wznawiane – do świadomości społecznej przedostało się, długo potem w niej pokutujące, przekonanie, że genialność łączy się z obłąkaniem, a obłąkanie z naturą przestępczą.

ERA PÓŹNOWIKTORIAŃSKA NIEPOKÓJ MORALNY CZY STYGMATYZACJA NAUKOWCA?

Wpływ *Frankensteina* w dziewiętnastym wieku był ogromny. Chris Baldick systematyzuje nurt literatury kształtującej się z inspiracji tym dziełem, wskazując na rozwijający się topos doktora Frankensteina. Warto prześledzić etapy zarysowanej przez niego ewolucji. W roku 1837, w anonimowo wydanym, niezamierzenie komicznym opowiadaniu *New Frankenstein*⁷⁶ na

⁶⁹ Tamże, s. 224.

⁷⁰ Tamże, s. 215.

⁷¹ Tamże, s. 226.

⁷² Tamże, s. 228.

⁷³ Tamże, s. 65.

⁷⁴ Por. L o m b r o s o, dz. cyt., s. 333.

⁷⁵ Zob. t e n ż e, *Człowiek-zbrodniarz w stosunku do antropologii, jurysprudencji, i dyscypliny więziennej*, tłum. J.L. Popławski, t. 1-3, Nakładem M. Wołowskiego, Warszawa 1891-1892.

⁷⁶ Zob. *New Frankenstein*, „Fraser’s Magazine” 1837, nr 17, s. 21-30.

pierwszy plan wysuwa się mizantropia tytułowego bohatera; w opublikowanej w roku 1859 opowieści fantastycznej George Eliot *The Lifted Veil*⁷⁷ (podobnie jak w *Dorianie Grayu* – A.B.) pojawia się niezwykle istotna cecha głównej postaci – zainteresowanie cudzym umysłem jako polem badawczym; przedstawiony wiktoriańskiemu czytelnikowi w roku 1886 *Doktor Jekyll i pan Hyde* Roberta Louisa Stevensona wnosi element skrytości – zło rozwija się nie tyle w odosobnieniu, ile w ukryciu; Van Helsing w *Drakuli* Brama Stokera z roku 1897 funkcjonuje na granicy normy społecznej (w scenie wbijania kołka w serce Lucy – podejrzanej o wampiryzm – Baldick dostrzega analogię do sceny zniszczenia towarzyszkii Frankensteina w powieści Shelley); w *Wyspie doktora Moreau* Wellsa z roku 1896 Stworzenie, podobnie jak we *Frankensteinie*, zabija swego stwórcę; wreszcie w opublikowanym rok później przez tego samego autora *Niewidzialnym człowiekiem*⁷⁸ – powieści zawierającej ustępy na temat optyki, refrakcji i przenikania światła – topos Frankensteina nabiera cech farsowych (obecność niewidzialnego człowieka zdradzają ślady zabłoconych butów i praca układu trawiennego), a dramat szalonego naukowca zamienia się w komedię slapstickową⁷⁹. Dodajmy jeszcze, że aura grozy towarzysząca eksperymentom szalonego doktora Frankensteina została przywołana w końcu dziewiętnastego wieku w *Portrecie Doriana Graya*, gdy Wilde wprowadził do akcji powieści postać genialnego naukowca Campbella, co charakterystyczne – chemika, który pod wpływem szantażu decyduje się usunąć ciało zamordowanego przez Graya przyjaciela⁸⁰. Wilde pozwala czytelnikowi jedynie domyślać się, jakich wykroczeń dopuszczał się wcześniej Campbell (obojętny na pochodzenie zwłok używanych do badań), który pod groźbą ujawnienia swych występków zgodził się na zbezczeszczenie ciała, uniemożliwiając tym samym wymierzenie zabójcy sprawiedliwości.

Era późnowiktoriańska ożywia topos Frankensteina – jego ducha dostrzec można w wyborze samotności i w okrutnej ciekawości szalonych doktorów. Okrucieństwo zimnej obserwacji w literaturze lat osiemdziesiątych uosabia doktor Nathan Benjulia, „monomaniakalny wiwisekcyjista”⁸¹, bohater powieści Wilkiego Collinsa *Heart and Science*⁸² (z roku 1882), łączącej elementy romansu i sensacji. Jest to, jak podkreśla Ferguson, jedna z powieści antywi-

⁷⁷ Po raz pierwszy opublikowana w „Blackwood’s Magazine”.

⁷⁸ Zob. H.G. Wells, *Niewidzialny człowiek*, tłum. E. Żmijewska, Agencja Solaris, Stawiguda 2014. Zob. też: tenże, *The Invisible Man*, C. Arthur Pearson, London 1897.

⁷⁹ Por. Baldick, dz. cyt., s. 141-162.

⁸⁰ Por. Wilde, *Portret Doriana Graya*, s. 130-134.

⁸¹ V.L. Ryan, *Thinking Without Thinking in the Victorian Novel*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2012, s. 45.

⁸² Zob. Collins, *Heart and Science: A Story of the Present Time*, <http://www.gutenberg.org/files/7892/7892-h/7892-h.htm>.

wisekcyjnych. Benjulia wyznaje jednego boga, którym jest jego praca badawcza polegająca na przeprowadzaniu wiwisekcji. Jego eksperymentów nie uzasadniają żadne względy praktyczne, służą one wyłącznie zaspokojeniu cieższej ciekawości i usatysfakcjonowaniu narcystycznego „ja”. Doktor Benjulia jest także prekursorem wiwisekcyjisty mentalnego (którego fin de siècle poznaje w postaci Wilde’owskiego Wottona): doktor chłodno przygląda się postępującej chorobie heroiny romansu, Carminy, oraz naraża swoją kucharkę na traumatyczny wstrząs tylko po to, by obserwować jej reakcję. Gdy w końcu okazuje się, że lekarstwo ratujące Carminę pochodzi od antywiwisekcyjisty – monomaniakalny Benjulia wypuszcza zwierzęta, podpala laboratorium i popełnia samobójstwo⁸³.

Jeszcze bliższy paradygmatowi Frankensteina wydaje się bohater dekadentkiej opowieści niesamowitej Arthura Machena *Wielki Bóg Pana*⁸⁴ (z roku 1890), niejaki doktor Raymond. W pierwszym rozdziale, zatytułowanym „Eksperyment”, doktor Raymond przeprowadza operację na mózgu siedemnastoletniej Mary w celu otwarcia świadomości swej wychowawicy na to, co niedostępne śmiertelnikom: zamierza poszerzyć jej percepcję o wizję świata zamieszkiwanego przez antycznego bożka Pana. W wyniku zabiegu dziewczyna traci zmysły i po roku umiera, pozostawiając dziecko, Helen – późniejszą femme fatale doprowadzającą do ruiny i samobójstwa mężczyzn, którzy ulegają jej zgubnemu urokowi. Okazuje się, że zabieg przeprowadzony na mózgu Mary otworzył jej świat na inny wymiar, umożliwiając ingerencję bożka Pana w jej myśli i fizyczność. Szkatułkową narrację, kończą „Urywki” – fragmenty listów i w pośpiechu nakreślonego raportu medycznego, pisanego ręką innego lekarza, doktora Mathesona, który, pod koniec tej opowieści, wbrew narastającemu obrzydzeniu uważnie obserwuje samobójczą śmierć Helen (w sposób mało wiarygodny nakłonioną do tego, by się udusiła podanym jej sznurem). Wstrząśnięty doktor Matheson opisuje przeobrażenia, którym podlega ciało umierającej Helen, ucieleśniającej bożka Pana: cofnięcie się do form zwierzęcych, utratę kształtu, wreszcie przemianę w substancję plazmatyczną⁸⁵. W obrębie toposu szalonego naukowca zachowanie Doktora Mathesona dostarcza przykładu postawy charakteryzującej się epistemofilią. Ferguson twierdzi, że Matheson zostaje pokarany przez wizję, której sam pragnął – obraz tego szczególnego punktu, w którym byt zmienia się w niebyt – ale nie jest to bynajmniej wiedza napawająca otuchą⁸⁶.

⁸³ Por. Ferguson, dz. cyt., s. 472-474.

⁸⁴ Zob. A. Machen, *Wielki Bóg Pana*, w: tenże, *Inne światy*, tłum. T.S. Gałazka, C&T, Toruń 2007; tenże, *The Great God Pan*, John Lane, London 1894 (po raz pierwszy opublikowane w czasopiśmie „The Whirlwind”).

⁸⁵ Por. tenże, *Wielki Bóg Pana*, s. 64n.

⁸⁶ Por. Ferguson, dz. cyt., s. 475n.

W kontekście paradygmatu Frankensteina ważniejsza staje się jednak postać doktora Raymonda, który bez skrępowań wykorzystuje zaufanie Mary: „Wyciągnąłem Mary z rysztoła, ocaliłem ją od niemal pewnej śmierci z głodu [...]. Uważam, że jej życie należy do mnie”⁸⁷. Doktor Raymond wystrzyga na głowie uśpionej narkotykiem Mary „kółko, niczym tonsurę”⁸⁸ i dokonuje operacji. Myśl o zabiegu wywołuje w nim ekscytację – „rumieniec”⁸⁹, podczas gdy głębokie zaufanie i uroda wychowawcy pozostawiają go zupełnie nieporuszonym. Obojętny na innych doktor Raymond jest narcystyczny i megalomański jak Frankenstein. W swej ambicji modyfikowania ludzkiej percepcji – by otworzyć ją na odczucia pierwotne, instynktowne, zwierzęce (kształty zwierzęce pojawiają się w serii przerażających postaci, jakie przybiera umierająca Helen) – antycypuje działania innego powieściowego bohatera z końca wieku, doktora Moreau (z powieści Wellsa), który będzie dokonywał eksperymentów prowadzących w kierunku odwrotnym, w stronę uczłowieczenia zwierząt.

Jednakże przed doktorami Raymondem i Moreau w świecie literatury wiktoriańskiej pojawiło się jeszcze jedno wyobrażenie szalonego lekarza – w powieści Roberta Louisa Stevensona *Doktor Jekyll i pan Hyde* (z roku 1886). Trawiony ciekawością Matheson miał natomiast swego poprzednika w adwersarzu Jekylla, doktorze Lanyonie, którego „nadmierna ciekawość”⁹⁰ skłania, by oglądać przemianę Hyde’a w Jekylla, co skutkuje u niego wstrząsem psychicznym i doprowadza go do śmierci. Samo nazwisko Jekylla jest emblematycznym wyrazem chłodu towarzyszącego naukowej ciekawości, która prowadzi go na skraj obłąd. „Jekyll” wywodzi się od duńskiego słowa „jökulle” oznaczającego sople lodu⁹¹. Doktor Jekyll nie tylko czerpie przyjemność z uwolnienia w sobie Hyde’a, ale także beznamyślnie obserwuje własną przemianę, usiłując zachować naukowy obiektywizm. Fabuła powieści ironicznie podważa jednak zawodowe kompetencje Jekylla, okazuje się bowiem, że nie znał on nawet dokładnego składu sporządzonej przez siebie mikstury, więc nie może jej odtworzyć. Sól do niej użyta była zanieczyszczona; skuteczność specyfiku zależała od obecności w nim jakiegoś nieznanego doktorowi składnika. Doktor Jekyll jest więc także ofiarą wiktoriańskiej epistemofilii i przekonania, że zmiany charakterologiczne i psychiczne są wyłącznie pochodną postępowania chirurgicznego lub farmakologicznego.

Zaburzenia nerwowe opisane w powieści stanowiły *signum temporis*; koniec dziewiętnastego wieku to w psychiatrii epoka „nerwów”. Podobnie

⁸⁷ M a c h e n, *Wielki Bóg Pan*, s. 15.

⁸⁸ Tamże, s. 18.

⁸⁹ Tamże, s. 12.

⁹⁰ S t e v e n s o n, *Doktor Jekyll i pan Hyde*, s. 63.

⁹¹ Por. np. V. N a b o k o v, *Robert Louis Stevenson*, w: tenże, *Wykłady o literaturze*, tłum. Z. Batko, Warszawskie Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2000, s. 250.

jak Lanyon, balansujący na skraju wyczerpania „nerwowo-psychicznego”⁹² Jekyll, choć pod postacią Hyde’a, „walczy z atakiem hysterii”⁹³. Sława powieści bierze się jednak przede wszystkim z zawartego w niej opisu osobowości rozszczepionej, stanu, który pozornie mieści się w ramach dychotomicznej klasyfikacji chorób umysłowych – podziału na dementia praecox i psychozę maniakalno-depresyjną, wprowadzonego w końcu wieku przez Emila Kraepelina. Lecz stan Jekylla daleki jest od jednoznacznego spolaryzowania. Po pierwsze – co sugeruje na przykład Vladimir Nabokov – Jekyll i Hyde nie reprezentują prostego kalwinistycznego podziału na dobro i zło w człowieku, Hyde bowiem zawierał się w Jekyllu jeszcze przed „hydeizacją”⁹⁴. Po drugie, wizja Stevenson’a ostrzega przed stanem bardziej skomplikowanym niż dychotomizacja: Jekyll przewiduje czasy (nam współczesne), gdy „człowiek będzie uważany za zbiorowisko licznych, niepodobnych do siebie i niezależnych istot”⁹⁵. Stevensonowska wizja rozszczepienia – a ostatecznie fragmentacji – osobowości nie ogranicza się naturalnie do toposu naukowca. Jednakże w swym stwórczym hybris, materializmie poznawczym i naukowym chłdzie (którego przeciwieństwem jest nieskrępowany hedonizm Hyde’a) doktor Jekyll nadal funkcjonuje jako szalony spadkobierca Frankensteina, chociaż – jak ujął to Millhauser – „nie wyprowadza życia ze śmierci, lecz tworzy życie nowe i zło z dobrego starego”⁹⁶.

Dziewiętnastowieczna kulminacja toposu szalonego naukowca następuje u Wellsa. W *Wyspie doktora Moreau* tytułowy bohater ucieleśnia najgorsze wiktoriańskie wyobrażenie maniakalnego wiwisekcyjisty, który musi opuścić Londyn, gdy z jego laboratorium ucieka „obdarty ze skóry, potwornie okaleczony pies”⁹⁷. Następnie Moreau – jako jeden z badaczy „opętanych pasją nauką swych dociekań”⁹⁸ – odtwarza pracownię na odludziu, na wyspie, by zrealizować ambicję stworzenia nowego człowieka. Poddając zwierzęta w swoim laboratorium („Domu Cierpienia”) niezwykle bolesnym zabiegom chirurgicznym, nadaje im ludzkie cechy anatomiczne, a następnie wyposaża Zwierzoludy w ułożone przez siebie Prawo, trawestację Dekalogu. W rzeczy samej, gdy Moreau maltretuje pumę, przerażony Pendrick, słysząc wycie zwierzęcia, podejrzewa, że Moreau dopuszcza się wiwisekcji na człowieku. Wywołujący grozę opis działań powieściowego opętańca to oczywiście wyraz sprzeciwu Wellsa wobec nauki oddzielonej od etyki – sposób konstruowania

⁹² Stevenson, *Doktor Jekyll i pan Hyde*, s. 84

⁹³ Tamże, s. 62.

⁹⁴ Nabokov, dz. cyt., s. 248.

⁹⁵ Stevenson, *Doktor Jekyll i Pan Hyde*, s. 68.

⁹⁶ Millhauser, dz. cyt., s. 296.

⁹⁷ Wells, *Wyspa doktora Moreau*, s. 5.

⁹⁸ Tamże, s. 40.

narracji jest natomiast wyrazem jego niewiary w możliwość zmiany na lepsze. Opowieść o tym, co działo się na wyspie, zostaje przedstawiona jako relacja mimowolnego świadka wydarzeń, niejakiego Pendricka, upubliczniona przez jego bratanka. Wiarygodność Pendricka – rozbitka morskiego odnalezionego w dryfującej szalupie – już na pierwszej stronie powieści została jednak podana w wątpliwość: naukowy establishment uznaje go za „interesujący przykład amnezji spowodowanej ciężkimi przeżyciami i fizycznym wyczerpaniem”⁹⁹. Niewykluczone, że Wells sugeruje, iż – podobnie jak powieściowemu odbiorcy relacji powieściowego Pendricka – również jego czytelnik łatwiej uwierzy w szaleństwo świadka niż w prawdziwość wydarzeń nieprawdopodobnie straszliwych i wykraczających poza przyjęte spektrum etyczne.

Tworzący Zwierzoludy Moreau stanowi ostatnie dziewiętnastowieczne uosobienie toposu wprowadzonego przez Shelley. Jednakże Wells w swych „romansach fantastycznych” – i ostrzeżeniach – ożywia również tradycję reprezentowaną przez Swifta: w *Wehikule czasu*¹⁰⁰ (z roku 1895) przywraca do literackiego życia postać niezdarne naukowca. Jest to rozum wcielony, człowiek genialny, lecz emocjonalnie niedojrzały i całkowicie pozbawiony zmysłu praktycznego – uczonego idiota (fr. idiot savant). Znaczące jest, że wynalazca maszyny do podróżowania w czasie nie potrafi dowieść prawdziwości swych doświadczeń: nie przywozi ze swoich podróży żadnych próbek świadczących o tym, że rzeczywiście przebywał świecie z odległej przyszłości. Zawodzi również jako opiekun istoty fizycznie słabszej. Przeniósłszy się do roku 802701 i goszcząc u Elojów, rasy, która wyewoluowała z wydelikaczonej klasy wyższej, ulega urokowi kobiety, nie potrafi jednak zapewnić jej bezpieczeństwa przed atakami rasy żyjącej bez światła – Morlków żywiących się Elojami (swoje uczucie do Weeny też odkrywa zbyt późno). Ów nieustraszony podróżnik w czasie, co wydaje się symptomatyczne, jawi się czytelnikowi jako nieheroiczny kapcan: gdy oddala się z pokoju, w którym pozostają zgromadzeni słuchacze jego opowieści, zafascynowani goście słyszą, jak „człapią jego pantofle”¹⁰¹.

W twórczości Wellsa szaleństwo rozumu należy postrzegać jako element paradygmatu degeneracyjnego. Oznacza ono degenerację w sensie nie tylko etycznym, lecz także emocjonalnym i, ostatecznie, fizycznym. Wprawdzie *Wehikul czasu* kończy się wyrazem nadziei, że gdy w procesie dewolucji rasy

⁹⁹ Tamże, s. 5.

¹⁰⁰ Zob. H.G. Wells, *Wehikul czasu*, tłum. F. Wermiński, Wydawnictwo „Alfa”, Warszawa 1985; tenże, *The Time Machine*, William Heinemann, London 1895.

¹⁰¹ Wells, *Wehikul czasu*, s. 10. Podobny stereotyp – naukowca niedojdy – znajdziemy także w literaturze amerykańskiej, na przykład w *Prerii* Jamesa F. Coopera (z roku 1827), w postaci doktora Battiusa, który będąc znawcą typologii Linneusza, w ciemnościach nie potrafi rozpoznać własnego osła. Por. J.F. Cooper, *Preria*, tłum. A. Szpakowska, Iskry, Warszawa 1956, s. 60-63.

ludzkiej już znikną „rozum i siła”, to wciąż pozostaną, podobnie jak u Eloiów, „uczucia wdzięczności i tkliwości wzajemnej”¹⁰², jest to jednak tylko mrzonka. Ostatnią istotą żywą, jaką widział naukowiec w podróży do przyszłości, było zwierzę podobne do kraba, wielkości stołu, a później już tylko wielkości piłki. Ten kulisty kształt powraca, jak w koszmarze, w *Wojnie światów*¹⁰³ (z roku 1897) w postaci przybysza z Marsa, który uosabia czystą inteligencję: „Byli głowami, po prostu tylko głowami”¹⁰⁴, istotami chroniącymi się w Machinach (które rekompensowały im fizyczną niesprawność) i rozmnażającymi się przez pączkowanie. Wellsowscy Marsjanie wyobrażają ostatnią sekwencję łańcucha ewolucyjnego, który rozciągał się od zwierzęcej instynktowności po wcielony rozum. Stanowią też alegorię okrutnego naukowca¹⁰⁵. Nie posiadają emocji. Utraconą afektywność zastępuje im efektywność działania w nieorganicznym ciele Machiny.

Funkcjonowanie paradygmatu degeneracyjnego w Wellsowskiej wizji czystego rozumu Anne Stiles wyjaśnia w odniesieniu do teorii Lombrosa, łączącej geniusz z inklinacją przestępczą, i teorii lamarkizmu, zgodnie z którą organy nieużywane zamierają, a czynności niepodjęmowane zanikają. Mówiąc w uproszczeniu, według Jeana-Baptiste’a Lamarcka geniusz nadużywający intelektu osłabia własne ciało i nadwątla swoje relacje społeczne. Ponadto jego genialność sprawia, że skłania się on ku przestępstwu, dziewiętnastowieczna idea przestępstwa obejmuje bowiem wszelkie odchylenie od normy: ideałem jest średniość (to idea Lombrosa; zgodna również z teorią Francisa Galtona wyrażoną w jego pracy *Hereditary Genius*)¹⁰⁶. Stiles ujmuje tę regułę aforystycznie: „im większy geniusz, tym większe zaburzenie”¹⁰⁷. Według niej aluzję do negatywnego postrzegania geniuszu można odnaleźć także w samym wyborze nazwiska dla doktora Moreau – przywołuje ono skojarzenia z Jakiem-Josephem Moreau, autorem *La Psychologie Morbide* (z roku 1859), w której genialność opisana została jako rodzaj neurozy¹⁰⁸.

Wnioski Stiles są bardzo istotne, gdyż podważają przekonanie o moralnie jednoznacznym wydzwisku dziewiętnastowiecznych literackich reprezentacji szaleństwa w postaci obłąkanego naukowca. Pokazują, że taka literatura peł-

¹⁰² Wells, *Wehikul czasu*, s. 94.

¹⁰³ Tenże, *Wojna światów*, tłum. H. Józefowicz, Itaka, Poznań 1994; tenże, *The War of the Worlds*, William Heinemann, London 1898 (pierwsze wydanie w „Pearson’s Magazine”).

¹⁰⁴ Tenże, *Wojna światów*, s. 166.

¹⁰⁵ Podobieństwo między postaciami Marsjan (oraz Selenitów z powieści *Pierwsi ludzie na księżycu*) a postacią okrutnego naukowca zauważa Stiles. Por. Stiles, dz. cyt., s. 143. Zob. H.G. Wells, *Pierwsi ludzie na księżycu*, tłum. W. Chwalewik, Krajowa Agencja Wydawnicza, Szczecin 1991.

¹⁰⁶ Por. Stiles, dz. cyt., s.127-131.

¹⁰⁷ Tamże, s. 126.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 128.

niła nie tylko rolę przestrogi przed wynaturzeniami nauki. Postacie tworzone na kanwie literackiej istotnie funkcjonowały jako ostrzeżenie przed naukową megalomanią, samotnością wynikłą z ambicji, niezachwianą wiarą we własny rozum, ciekawością prowadzącą do traktowania zwierząt tak, jakby stanowiły nieczulą substancję nieorganiczną. Jednocześnie jednak literatura ta odzwierciedlała również wiktoriańskie uprzedzenia wobec naukowca – uczestniczyła zatem w społecznej stygmatyzacji uczonego, poddając wyobraźni publicznej postać naukowca jako groźnego patałacha lub potwora. Wydzwięk tego rodzaju utworów był dwojaki: z jednej strony strzegły one etyczności w nauce, z drugiej zaś podtrzymywały uprzedzenia wobec umysłu, który wyrastał ponad przeciętność. Niemniej jednak, choć niełatwo oddzielić w tej literaturze funkcję moralizującą od stygmatyzującą, nie sposób nie dostrzec jej poważnego zaangażowania – czy to w formie odwzorowującej, czy jak w przypadku Stevensona, inspirującej – w debaty toczone w obszarach rodzącej się psychologii i psychiatrii.

Janusz JUSIAK

ETHOS MUZYKI I DETERMINIZM SZTUKI

Żaden artysta, także muzyk, nie czuje się nigdy w pełni wolny. Doświadcza licznych przymusów, wewnętrznych i zewnętrznych; czuje, że muzyka to nieogarniony przez ludzki umysł żywioł, którego niepisany prawom trzeba się podporządkować. Sama wolna decyzja jest czymś dalece niewystarczającym. Starożytni Grecy odpowiadali, że sam człowiek muzyki nie tworzy. Prawdziwa muzyka przynależy wyłącznie do domeny działań boskich.

Są na świecie i bandyci, i święci. Ale święci obracają się w ramach, które wyznaczają bandyci.

Henryk Elzenberg, *Kłopoty z istnieniem*

Liberalizm jednak zepsuł mi muzyków – nie mogę mu tego zapomnieć. Od tej pory muzycy źle myślą. A ja jestem po to, by nauczyć ich myśleć. Jestem tutaj, by zabrać muzykom pojęcia.

Rudolf Kassner, *Moralność muzyki*

Czy o muzyce można myśleć źle? Stawiać jej zarzuty wykraczające poza zagadnienia czysto estetyczne lub muzykologiczno-warsztatowe, dotyczące na przykład jej niejasnych powiązań z moralnością, sferą polityki, wychowaniem czy pedagogiką? A idąc krok dalej, czy nie należałoby utrzymywać, że w pewnym – dostatecznie szerokim – przedziale czasu tylko do pewnego momentu myśli się o niej dobrze, a później jakiś nowy sposób jej rozumienia staje się obowiązujący – sposób, który w swych dalszych skutkach okazuje się szkodliwy? Albo też o muzyce najpierw myśli się dobrze, a następnie źle – na tyle niedobrze, że można z takiej oceny wyprowadzić nawet jakiś zakaz, a muzyków zmuszać do działań, których oni sami nigdy by nie podjęli, bądź skłaniać ich do uznawania zasad usytuowanych całkowicie poza obrębem sztuki?

Pytania te wymagają namysłu, choćby prowizorycznego doprecyzowania, oraz rozważenia. I chociaż udzielenie zadowalających odpowiedzi może okazać się wątpliwe, a leżące u ich podstaw przesłanki mógłby ktoś uznać za nie w pełni uprawnione, warto uzmysłwić sobie rodzaj problemów, jakie pytania owe pośrednio nasuwają. Wydaje się, że przynajmniej niektóre z nich wiążą się z zagadnieniem obecności elementów determinizmu, konieczności lub przymusu – już to na obrzeżach muzyki, w dziedzinie zjawisk tylko okazjonalnie z nią wiązanych, już to wewnątrz niej samej.



Stanisław Wyspiański, *Apollo na Olimpie (Apollo Ketharodes)*, szkic do *Iliady* Homera w przekładzie Lucjana Rydla, rysunek, 1896, ze zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie. © Muzeum Narodowe w Krakowie.



Malarz Euaiona, *Młodzieniec grający na aulosie, scena bankietowa*, detal. Tondo na attyckiej czarze czerwonofigurowej, ok. 460 p.n.e-450 p.n.e., ze zbiorów Muzeum Luwru, Campana Collection 1861, fot. Marie-Lan Nguyen.
© Marie-Lan Nguyen / Wikimedia Commons.

DWOJAKI CHARAKTER DETERMINACJI DZIAŁAŃ TWÓRCZYCH

Muzykę wielokrotnie próbowano wykorzystywać do urzeczywistniania celów, które z jej naturalnym powołaniem niewiele miały wspólnego. I niejednokrotnie się to udawało – choćby tylko w krótkiej perspektywie. Muzyka bowiem nie jest całkiem obca światu, z którego się wywodzi – jego lękom, obawom, płóнным oczekiwaniom i nadziejom. Daje im nieustannie wyraz; potrafi wszakże być modlitwą i zarazem skargą. Nic jej również nie oddziela od tych rejonów działań codziennych, w których powzięte zamiary kończą się przewidywanym skutkiem, a ich następstwa okazują się trwałe. Te własności muzyki zachęcają, by z zewnątrz dyktować jej warunki do spełnienia, stawiać cele obce jej istocie.

Zarazem jednak muzyka jest rodzajem sztuki, która nie poddaje się niczemu, co z nią samą nie jest w jakiś sposób powiązane. Toteż wymyka się ona wszelkim próbom trwałego okiełznania dyktowanego już to jasnymi wskazaniami rozumu, już to oczekiwaniemi woli lub władzy. Od najdawniejszych czasów działania nieodłączne od twórczości muzycznej usiłowano podporządkować nakazom spełniania powinności, które nie wynikały z samego tylko kunsztu właściwego operowania dźwiękami. I zawsze pojawiały się w związku z tym problemy. Wydane rozporządzenia czy zakazy trzeba było odwoływać lub puszczać w niepamięć, rzekome korzyści wiązane z ich wprowadzeniem „w życie” okazywały się szkodami. Życie biegło własnym torem, a sztuka muzyczna torem względem niego ubocznym, lecz jakby równoległym. Rzecz to dobrze znana z podręczników historii, lecz także intuicyjnie zrozumiała. Bo to właśnie w samej sztuce dźwięków tkwi siła oddziaływania, której nic się nie może równać. Siła ta (często mówi się o jej potędze) określa tę sztukę od wewnątrz, ale czy oznacza to, że jest ona całkowicie od świata zewnętrznego oddzielona? To właśnie ta cecha muzyki, fakt, że określa ona samą siebie immanentnie i zarazem transcendentnie – a nie okazjonalna zaledwie jej podległość okolicznościom dnia codziennego, swoista bezbronność wobec tego, co się w nim na ogół dzieje – zdaje się przesądzać o samym jej bycie lub niebycie.

Drugiego z tych dwóch możliwych typów uwarunkowań na ogół nie dostrzegają koncepcje rozpatrujące rysujący się tu problem przez pryzmat pytań nasuwanych przez zagadnienie ethosu muzyki jako specyficznego fenomenu związanego – jak utrzymują pewni autorzy – jedynie z muzyką europejską, a ściślej z tymi jej teoriami, które nakładają na nią specyficzne powinności i oczekiwania, łączone z nadziejami o charakterze metafizycznym lub quasi-religijnym i sytuowane poza porządkiem naturalnym, a nawet poza biegiem historii. W duchowym przesłaniu muzyki widzą oni pewien niezmienny monolit o charakterze czysto spirytualnym – i wartościują go wyłącznie pozytywnie, jak gdyby był on jakimś rodzajem wzniosłej etyki normatywnej lub sztuką dla aniołów. To zaś wydaje się pozostawać w sprzeczności nie tylko z naturalnie

przysługującą każdej działalności artystycznej zmiennością kreowanych przez nią stylów czy praktyk artystycznych, ale i – z cechującą zwłaszcza muzykę – ambiwalentną oceną jej wartości moralnej, bardzo silnie zaznaczającą się w jej dotychczasowej historii. Już sam ten fakt – o charakterze zasadniczo historycznym – wymaga bliższego rozpatrzenia.

ETHOS SZTUKI A ŚWIAT WARTOŚCI

Ze stwierdzeniem, że jakiś rodzaj sztuki może być generalnie określany jako dobry lub zły, wiąże się pojęcie ethosu oraz pewien rodzaj działań (rzeczywistych lub tylko postulowanych) związanych z jego uznawaniem. Należy do nich zaliczyć zarówno bezrefleksyjną lub krytyczną pochwałę głoszonych przezeń ideałów, jak też możliwy sprzeciw wobec uznawania przynajmniej niektórych spośród nich. Ethos nie jest wszakże czymś niezmiennym ani wewnątrznie w pełni jednorodnym. Wynika to już z jego ogólnego określenia jako kanonu przekonań jakiejś grupy lub formacji kulturowej, ale także jako naczelnych wartości dotyczących zapatrywań na sposób istnienia sztuki pośród ludzi i w kulturze oraz na rolę, jakie się jej przypisuje w jednostkowym i społecznym życiu człowieka. Przekonania takie normują nie tylko wyobrażenia o idealnym kształcie dzieła czy rodzaju urzeczywistnianych przez nie wartości, ale i zwrotnie wpływają na rozumienie stylu życia jakiejś społeczności, określają ogólną orientację kultury, preferowane przez nią hierarchie wartości „formułowane explicite, bądź dające się wyczytać z ludzkich zachowań”¹. Każdy ethos, w tym także ethos sztuki, ma więc zarówno aspekt przedmiotowy, jak i podmiotowy. Określa nie tylko to, co należy czynić w zgodzie z pewnym kanonem wartości. Kieruje także ludzkimi działaniami, indywidualnymi i zbiorowymi, bo tworzenie sztuki jest nieuchronnie czymś społecznym, skierowanym poza siebie, na drugiego.

Cóż zatem może pozostawać niezmiennie w tak obszernym konglomeracie postaw, wyobrażeń, jednostkowych i zbiorowych wartościowań i ujęć celów? Jeszcze w dziewiętnastym stuleciu wydawało się, że prawie wszystko. Dziś sądzi się na ogół, że niewiele lub zgoła nic.

Dla ethosu sztuki charakterystyczny jest wszakże wartościujący punkt widzenia, skłonność do akcentowania jej moralnych i wychowawczych celów, w nowszej historii chętniej określanych jako funkcje egzystencjalno-twórcze, sprzyjające samorealizacji jednostki². Pomimo to – chociaż moralność i cele wychowania nawet dzisiaj ujmuje się zazwyczaj jako niezależne od czasu

¹ M. O s s o w s k a, *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 1986, s. 5.

² Szerzej na ten temat por. J. B r a c h - C z a i n a, *Etos nowej sztuki*, PWN, Warszawa 1984, s. 17-134.

i zmiennych okoliczności, w jakich upływa ludzkie życie – pojęcie ethosu sztuki, a w ślad za nim także sam ethos, podlegały w dziejach nieustannym modyfikacjom. Nie powinno to dziwić ani specjalnie niepokoić: ewolucja ethosu wydaje się nieuchronna. Skoro nasze bliższe i dalsze otoczenie – skrótowo mówiąc, nasza biosfera, ekologia i zastana noosfera – stale się zmienia, zmianom podlega także ludzka jednostka, człowiek, zmieniają się jego zmysły oraz ich wrażliwość, a zatem zmienia się i rodzaj sztuki, na który zdolny jest on nadal reagować oraz oceniać jego walory w zgodzie lub niezgodzie z uznawanymi w danym miejscu i czasie standardami.

Istotny nie jest jedynie fakt zmiany, która od wewnątrz przenika historię wszystkiego, co się w niej pojawia, a następnie znika w ludzkiej niepamięci. Ważniejsze jest to, że pojęcia ethosu i moralności nie są znaczeniowo tożsame, lecz co najwyżej do pewnego stopnia zbieżne (zapewne należałoby doprecyzować, w jakich punktach, ale jest to temat odrębnych rozważań). Ethos nie jest także tym samym, co etyka. Ta ostatnia to dyscyplina teoretyczna starająca się ustalić, jak powinno się postępować. Ethos sztuki nie zawiera jednak żadnych jednoznacznych wskazań praktycznych. I jeśli nawet postuluje niezbędność starań o urzeczywistnienie pewnych wartości moralnych (na przykład braterstwa czy przyjaźni między narodami), nie formułuje sądów kategorycznych, ani nie wyjaśnia, czym postępek zły różni się od dobrego. Pojęcie zła moralnego nie ma bezpośredniego zastosowania w sztuce; jego wyobrażenie lub przedstawienie może być w niej jedynie ukazywane, a i to wyłącznie symbolicznie. Ethos sytuuje się więc raczej w sferze praktyki niż teorii i stanowi jej duchowy sejsmograf. Uświadomiony i krytycznie przefiltrowany, ukazuje, co naprawdę istotnego dzieje się w obrębie działań artystycznych.

Pojawia się tu jednak pewna komplikacja powodująca trudny do uniknięcia dyskomfort poznawczy. Już bowiem samo pojęcie ethosu nie jest w pełni jednoznaczne. Może być ono ogólne, rodzajowe i w rezultacie niewiele mówiące o tym, czym ethos realnie się staje i jakie skutki powoduje w konkretnych działaniach, do których bywa odnoszony. Pojęcie to można jednak ujmować bardziej szczegółowo i do pewnego stopnia substancjalnie – należyte rozpoznanie i usytuowanie tak rozumianego ethosu na kartach historii jest zadaniem karkołomnym. W znaczeniu węższym ethos sztuki, zwłaszcza ethos muzyki³, tworzy zespół historycznie zmiennych i m p e r a t y w ó w a r t y s t y c z n y c h: nakazów, reguł, powinności i praktykowanych obyczajów służących odróżnieniu sztuki od działań i wytwo-

³ Na tle ethosu innych sztuk ethos muzyki jest zjawiskiem szczególnym, ponieważ z jednej strony muzyce o wiele łatwiej niż na przykład poezji czy malarstwu narzucić pełnienie funkcji mających niewiele wspólnego z jej prawdziwym powołaniem, z drugiej zaś strony przekonujące określenie tego, czym owo powołanie powinno być – i czy w swojej istocie może się jawić jako niezmiennie – jest nadzwyczaj trudne. Szerzej na ten temat zob. H.H. Eggebrecht, *Czy istnieje muzyka „po prostu”?*, w: C. Dahlhaus, H.H. Eggebrecht, *Co to jest muzyka?*, tłum. D. Lachowska, PIW, Warszawa 1992, s. 24-34.

rów względem niej podrzędnych – takich, z którymi nie powinna ona mieć nic wspólnego. Nakazy te przyjmują w praktyce postać specyficznych zobowiązań o charakterze ideowo-aksjologicznym, bliskim w swojej ogólnej wymowie zobowiązaniom moralnym, nakładanych nie tylko na kompozytorów, ale wtórnie także na wykonawców dzieł muzycznych, a nawet na samych słuchaczy, którzy do właściwego odbioru muzyki winni – jak się powszechnie sądzi – „dorosnąć”, odbyć pewien niezbędny etap edukacji, a nawet doznać przemiany duchowej.

W przypadku drugim chodzi nie tyle o jakiś abstrakcyjny zespół wartości, których pozytywną ocenę deklaruje się w samych tylko wypowiedziach słownych, na przykład w manifestach artystycznych lub filozoficznych eksploracjach fenomenu muzyki, ale o normy przyjmowane przez artystów (oraz odbiorców ich dzieł) i powinności bezpośrednio przez nich odczuwane – normy i powinności, które towarzyszą im stale w procesie twórczym i w pewnych trudnych do ustalenia ramach podlegają ewolucji, czego nawet oni mogą nie być w pełni świadomi. Dopiero bowiem dzieło w pełni skonkretyzowane pozwala dojrzeć i zrozumieć rodzaj powinności, jakiemu samemu może sprostać, będąc wyzwaniem dla swoich potencjalnych wykonawców i słuchaczy. Dopiero dzieło umożliwia – w praktyce, a nie tylko w teorii – odróżnienie muzyki wysokich lotów od jej trywialnych czy wulgarnych wcieleń. To zatem samo dzieło, niejako samym sobą, wprowadza w obszar możliwych ocen narzucające się osądy i rozróżnienia, normy i nakazy, powinności i zobowiązania. To z samym jego zaistnieniem – lub możliwością niezaistnienia – wiąże się wszystko, co później zostaje objęte zbiorczym określeniem „ethos”. Ethos sztuki jest określany przez dzieło, nie zaś przez samą sztukę; nie wiadomo, co właściwie znaczy słowo „sztuka”, jeśli zostanie oderwane od konkretnych działań, na które niejasno wskazuje. Trafna ocena dzieła jednak tylko w niektórych przypadkach bywa natychmiastowa. Zazwyczaj kształtuje się ona latami i stanowi proces zbiorowy, w którym uczestniczy wielu ludzi na co dzień wyznających odmienne hierarchie wartości. Dzięki sztuce dokonywane przez nich wartościowania i wydawane oceny mogą jednak podlegać pewnemu uzgodnieniu – mogą się one zbiegać w samym dziele jako wspólnym punkcie odniesienia dla czysto prywatnych odczuć, zapatrywań i poglądów.

Rozwiązanie zarówno problemu pochodzenia norm współtworzących ethos muzyki, na przykład przez dopatrywanie się ich genezy w obszarze działania „praw natury”, jak też kwestii łączenia ich znaczenia (tego, o czym mają one decydować lub co rozstrzygać) wyłącznie z indywidualną świadomością twórcy dzieła, napotyka wiele trudności pozwalających zasadnie wątpić, czy pojęcie ethosu w jego wąskim, normatywnym znaczeniu można w ogóle z pożytkiem zastosować do opisu muzyki w jej dzisiejszym rozumieniu⁴.

⁴ Szerzej na temat tego rodzaju trudności zob. J. Jusik, *Między zdarzeniem dźwiękowym a znaczeniem. Szkice z filozofii muzyki*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013, s. 208-217.

JAKI ETHOS MUZYKI ?

Nie rozpatrując tej kwestii szczegółowo, należy stwierdzić, że pojęcie ethosu sztuki jest nie tylko zmienne historycznie, ale i trudne do sprecyzowania oraz należytego uchwycenia w jego konkretnym kształcie. Terminu tego można używać jako określenia czegoś zupełnie oderwanego, co się nigdy dotąd nie zdarzyło i nie może się wydarzyć. Sytuacja taka miałaby miejsce na przykład wtedy, gdyby za jego pomocą chciał zatrzeć różnice między sztuką a etyką i ethos sztuki postrzegać jako zespół norm o charakterze głównie powinnościowym, samą zaś sztukę jako specyficzną odmianę wrażliwości moralnej powodującej podobne skutki, jak ścisłe przestrzeganie zasad zapisanych w jakimś kodeksie moralnym.

Sztuka jednak, a zwłaszcza sztuka dźwięków, nie dba zbyt o wierność – także o wierność zasadom; cnota tego rodzaju jest jej z gruntu obca. Łamanie najbardziej nawet uświęconych kanonów, jeśli nawet nie leży w jej istocie, to jednak tworzy nieodłączną część jej historii. O moralności sztuki, a pośrednio także o jej ethosie, można zatem mówić jedynie w sensie przenośnym i dalece niezobowiązującym, jako o dziedzinie refleksji, której celem byłoby nie tyle formułowanie maksym czy praw o charakterze normatywnym nakładanych na działalność artystyczną, ile raczej wysnuwanie przemyśleń przypominających, że sztuka nigdy nie wstępuje w próżni aksjologicznej zawężonej do eksponowania jednego tylko wycinka świata wartości, że – przeciwnie – trzyma się ona pewnych zasad, nie zawsze jasnych, ale wykraczających poza ich zastosowanie czysto estetyczne, nieoobojętnych także dla naszej wrażliwości moralnej, kształtujących zatem sztukę życia – dobrego i mądrego życia. W ten właśnie sposób problem relacji zachodzących między muzyką a moralnością ujmuje cytowany na wstępie Rudolf Kassner, który przyczyny „zepsucia” muzyków – i zapewne także muzyki tworzonej w czasach, kiedy powstawały jego eseje – upatruje w zbyt daleko posuniętej swobodzie posługiwania się pojęciami służącymi oddawaniu jej istoty i mądrości ukrytej we właściwym tej sztuce stylu oraz w stosowanej do jego wyrażenia formie⁵.

Moralność nie jest tworem samoistnym ani w pełni samodzielny; sztuka wprawdzie też taka nie jest, ale cechuje ją o wiele większy stopień swobody. Teoretycy moralności wywodzą jej pochodzenie z rozmaitych źródeł: naturalnych, supranaturalnych lub społecznych. Któż jednak (lub co i w jakiej sytuacji) miałby decydować o konkretnym kształcie imperatywów artystycznych i wiązanych z nimi nadziei: „duch czasu” czy raczej kompozytor, jego poczucie smaku lub jakiś wewnętrzny, dany wyłącznie jemu wgląd w genezę bądź cel dzieła? A może także jego wykonawcy oraz ich interesy, pośrednicy

⁵ Por. R. Kassner, *Moralność muzyki*, tłum. S. Leśniak, Universitas, Kraków 2009, s. 71.

działający w obszarze branż muzycznych i współczesnego przemysłu muzycznego, czy – rzecz to niemniej istotna – również słuchacze i ich zmienne gusta? Znaczenia tych ostatnich nie należy lekceważyć; muzycy dobrze o tym wiedzą, prawdopodobnie zawsze byli tego świadomi. Jak pisał przed prawie stu laty Charles Ives, zawsze stawiali sobie pytania, co to wszystko znaczy i co się za tym kryje. I co zazwyczaj słyszą w odpowiedzi? – Zależy ona od tego, kto jej udziela. „Głos Boga”, powiada artysta. «Głos szatana», mówi słuchacz z pierwszego rzędu⁶. Czy jednak musimy ponad wszelką wątpliwość wiedzieć, kto w tym sporze ma rację? I czy w ogóle możemy to wiedzieć?

Podstawowy warunek posiadania wiedzy o jakimś przedmiocie to możliwość uzasadnienia przeświadczeń na jego temat w taki sposób, aby tworzące je rozumowania były zgodne z faktami, z uznawania których przeświadczenia te powstały, oraz aby uzasadnienie to nie naruszało powszechnie stosowanych w nauce reguł dowodzenia: argumentacji w najszerszym znaczeniu tego słowa⁷. Jakiego jednak rodzaju przeświadczenia i fakty mogą w tym przypadku wchodzić w ogóle grę, skoro w muzyce głos czy podpowiedź szatana znaczyć może tyle samo, co głos Boga?

Rozważając taki ekstremalny przykład, i traktując go jak najbardziej poważnie, Ives chciał nie tyle podkreślić znaczenie relatywizmu w dziedzinie ocen estetycznych, ile raczej ukazać nieistotność konkretnej inspiracji, a szerszej – momentów o charakterze psychologicznym (na przykład postaciowo-wyobrażeniowych), które jego zdaniem w sztuce muzycznej nie mają większego znaczenia. Chodzi w niej bowiem o coś zgoła innego niż o tworzenie raportów z własnych przeżyć i dzielenie się nimi ze słuchaczami. Coś takiego – transfer zaistniałych w umyśle kompozytora doznań, emocji czy obrazów do umysłów potencjalnych odbiorców jego dzieła – w ogóle nie zachodzi ani w trakcie dokonywania się jego pracy twórczej, ani kiedykolwiek później. Nie sposób nawet sobie wyobrazić, na czym miałyby polegać sprawdzenie tak daleko idącej hipotezy o transferze, dlatego też, gdyby jednak zaistniała przypadkowa zgodność między odczuciami artysty a doznaniem słuchacza z pierwszego (czy też ostatniego) rzędu, nie moglibyśmy się o tym nigdy dowiedzieć. Sam zapis dzieła – a tym bardziej w jego wykonanie – nie zawiera wszak niczego, co mogłoby ewentualnie wskazywać na tego rodzaju „symultaniczne” doświadczenia.

Wychodząc od podobnych przesłanek, można oczywiście bronić nieco innego poglądu, żywego zwłaszcza w rozmaitych odmianach psychologizmu

⁶ Ch. Ives, *Eseje przed sonatą. „Ćwierćtonowe” impresje*, tłum. P. Graff, „Res Facta. Teksty o muzyce współczesnej” 5(1971), s. 53.

⁷ Por. P.K. M c I n e r n e y, *Wstęp do filozofii*, tłum. R. Matuszewski, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 55n.

o zabarwieniu intuicjonistycznym, zgodnie z którym muzyka ma na celu precyzyjne oddanie ogólnej formy czy „morfologii” uczuć (jak głosi słynna teza Susanne Langer⁸), nie zaś komunikowanie się za ich pośrednictwem ze słuchaczem. Twierdzenie to wydaje się intuicyjnie wiarygodne. Znajduje ono dla siebie częściowe wsparcie na przykład w powszechnie praktykowanej w epoce baroku, zwłaszcza w ówczesnej operze, teorii afektów rozumianych jako emocje o ściśle określonym typie wyrazowym. Nie można jednak z równym powodzeniem odnieść tej tezy do innych odmian muzyki, a zwłaszcza do muzyki instrumentalnej. Jest wszakże wysoce wątpliwe nawet to, czy emocje tworzą jakąś istotną treść przekazu muzycznego, czy jedynie – w sposób do pewnego stopnia przypadkowy – jej towarzyszą, jak przekonująco, wbrew romantykom i późniejszym emotywiście, twierdził Eduard Hanslick⁹. Co więcej, nawet w operze barokowej nie chodzi jedynie i po prostu o przekaz uczuć w ich czystej postaci, niczym z zewnątrz niezakłóconej, lecz raczej o ich kunsztowne oddanie, dostosowane do kontekstu akcji scenicznej zawierającej liczne odniesienia do jej elementów obrazowych, tanecznych, ruchowo-gestykularnych, a także czysto konceptualnych, związanych z jej możliwymi rozumieniami oraz ze sposobem jej interpretowania przez inscenizatorów oraz innych wykonawców. Dlatego w operze przedwagnerowskiej arię prawie zawsze poprzedza recytatyw, będący do niej wstępem i tworzący z nią nierozzerwalną całość; u Wagnera i w muzyce postromantycznej elementy te są wzajemnie przemieszane i płynnie przechodzą w siebie nawzajem.

PUSTE „JA” MUZYKI

Emotywizmu, nawet wyrafinowanego, nie uda się zatem obronić jako stanowiska pretendującego do pełnej uniwersalności. Nawet gdyby istniały powody, by uznać go za zasadny, trudno byłoby za jego pomocą wspierać tezę o występowaniu w muzyce jednego tylko, niezmiennego ducha czy też systemu wartości trwale związanego z jej posłannictwem. Ponieważ treść muzyki jest jednak właśnie duchowa (co można rozumieć najprościej: nie sposób jej uchwycić i przedstawić zmysłowo), zwolennikom tezy, że z fenomenem muzyki zachodniej wiąże się ten sam, niezmienny od stuleci system wartości, pozostaje na wskroś idealistyczne odczytanie tego fenomenu¹⁰, wyraźnie

⁸ Por. S. L a n g e r, *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, tłum. A.H. Bogucka, PIW, Warszawa 1976, s. 108-173.

⁹ Por. E. H a n s l i c k, *O pięknie w muzyce. Studium estetyczne*, tłum. S. Niewiadomski, książka wydana nakładem i drukiem M. Arcta, Warszawa 1903, s. 152n.

¹⁰ W Polsce pogląd ten wytrwale głosił Bogdan Pocięj (zob. B. P o c i e j, *Etos muzyki i jej duchowy arystokryzm*, „Więź” 45(2003) nr 3, s. 148-154; t e n ż e, *Szkice z późnego romantyzmu*,

sformułowane – czyż to nie paradoks historii? – dopiero w dziewiętnastym wieku, między innymi w pracach Arthura Schopenhauera i Georga W.F. Hegla. Estetyczne zapatrywania tych autorów są ukoronowaniem romantycznego pojmowania istoty sztuki, w tym zwłaszcza muzyki. I zazwyczaj właśnie do nich wracają dzisiejsi zwolennicy poglądu o wiecznotrwałości ethosu muzyki zachodniej.

Koncepcja ethosu o silnie zaznaczonym momencie powinnościowym – nasuającym myśl o niejasnych powiązaniach artystycznych działań twórczych z moralnością i etyką normatywną oraz z charakterystyczną dla światopoglądu romantyków ideą „radości przez cierpienie” – pojawia się wszelako dopiero w dziewiętnastym stuleciu, w którym dokonano swoistej sakralizacji muzyki, a sale koncertowe zamieniono w świeckie świątynie. Łączy się ona ściśle z wizją muzyki jako sztuki wzniosłej, zdolnej uwolnić ludzką duszę od jej zanurzenia „w chwil szarzyźnie”, w którą nas wikła „dziki życia pęd”¹¹. Według romantyków uwolnienie to staje się możliwe dzięki aktywności samej myśli, która jest całkowicie niezależna od muzyki odbieranej za pomocą uszu i nie jest tworzona przez dźwięki wydobywane przez ludzki głos czy jakikolwiek inny instrument muzyczny. Muzykę, a ściślej proces jej słyszenia, tworzy – twierdził urodzony w roku 1773 Wilhelm Heinrich Wackenroder, przyjaciel Ludwika Tiecka, z którym napisał zbiór esejów o sztuce zawierających jej wczesnoromantyczną wykładnię – sama myśl, uchwytyująca treść i strukturę jako pierwotnie pomyślaną, a następnie zapisaną w partyturze, będącą graficznym odwzorowaniem pewnego idealnego postępu tonów¹². Każde dzieło sztuki rodzi się bowiem w umyśle czy też w „idealnej duszy” – pustym „ja”, pozbawionym jakichkolwiek powiązań z realnym światem i jego fenomenalną czy fizyczną dźwiękowością. Może być ono przekazem znaczącym tylko dlatego, że powstaje jako proces czysto umysłowy. To właśnie jemu muzyka zawdzięcza swoją finezyjną konstrukcję i głęboką treść, która istnieje o tyle,

Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1978; t e n ż e, *Mahler*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1996). Współczesnym propagatorem i obrońcą tej koncepcji jest Krzysztof Lipka (por. K. L i p k a, *Utopia urzeczywistniona. Metafizyczne podłoże treści dzieła muzycznego*, Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina, Warszawa 2009, s. 243n.; t e n ż e, *Pejzaż nadziei. Historyczny rozwój muzyki jako proces o charakterze teleologicznym*, Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina, Warszawa 2010, s. 177n.).

¹¹ F. v o n S c h o b e r, *Do muzyki* (słowa do pieśni Franza Schuberta o tym samym tytule, D 547), tłum. K. Jackowska-Pociejoła, cyt za: B. P o c i e j, *Etos muzyki i jej duchowy arystokratyzm*, s. 148.

¹² Por. M.E. B o n d s, *Music as Thought: Listening to the Symphony in the Age of Beethoven*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2006, s. 29n. Wedle Wackenrodiera (stanowisko to podzielał także Tieck), muzyka jest działaniem umysłowym angażującym wrażliwość podobną do tej, której wymaga religia. Muzyka wprawdzie opuszcza świątynię, ale zachowuje się tak, jakby nadal w niej przebywała. Rozkoszowanie się muzyką podobne jest do modlitwy.

o ile w ogóle daje się pomyśleć i odnieść myślowo do swojej idealnej formy uwiecznionej w jej nutowym zapisie.

Stanowisko to oznaczało całkowite odwrócenie jednej z głównych zasad estetyki barokowej, zgodnie z którą proces słyszenia jest ze swej natury bierny: wsłuchując się w dzieło, dostosowujemy naszą percepcję do aktualnie rozbrzmiewających połączeń dźwięków i podążamy za ich kolejnymi falowaniami, które rozbudzają w nas myśli i emocje odpowiadające aktualnie dokonującym się przebiegom dźwiękowym¹³. Wcześni romantycy pogląd ten zarzucili. W ich mniemaniu był on przestarzały, nie pasował do nowego typu wrażliwości ukształtowanej w późnym klasycyzmie przez kult, jakim otaczano instrumentalną muzykę Beethovena, a zwłaszcza jego symfonie. Zaistniałe od tamtego czasu zmiany znacznie lepiej mogła oddać idea muzyki, której – w nawiązaniu do rozważań Tiecka dotyczących natury tonu – Friedrich Schlegel nie wahał się nazywać „muzyką filozoficzną i instrumentalną”, „muzyką do myślenia” (niem. „Musik fürs Denken”)¹⁴. Schlegel, podobnie jak inni teoretycy romantyzmu, uważał, że najdoskonalszy wytwór idei muzyki jako takiej stanowi jej instrumentalna odmiana; stąd ściśle jej łączenie z ideą muzyki filozoficznej¹⁵. Jedyne ona nie zawiera jakichkolwiek odniesień do treści pozamuzycznych, które mogłyby burzyć jej wewnętrzny bieg, symbolizujący treść przynależną do wyższego porządku rzeczy.

To właśnie w nawiązaniu do tej idei Schober w tekście wspomnianej wcześniej, dziękczynnej wobec sztuki muzycznej pieśni przypisuje jej zdolność rozniecania w sercu „uczuć tkliwych”¹⁶ oraz przenoszenia słuchacza „w inny, lepszy świat, słodczy pełen”¹⁷, a także otwierania „nieba szczęśliwych czasów”¹⁸. „Niebo” to może się urzeczywistnić jedynie dzięki użyciu jej „świętego akordu”¹⁹, utworzonego z tonów rozbrzmiewających w chwili wykonywania

¹³ Pogląd ten wysunął czołowy teoretyk muzyki okresu borku Johann Mattheson w pracy *Der Vollkommene Capellmeister* wydanej w Hamburgu w roku 1739. Por. J. M a t t h e s o n, *Der Vollkommene Capellmeister*, Bärenreiter, Kassel 1954, s. 208n.

¹⁴ Por. C. D a h l h a u s, *Idea muzyki absolutnej i inne studia*, tłum. A. Buchner, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1988, s. 116, 124.

¹⁵ Postulat nierozzerwalnego związku „muzyki do myślenia” (filozoficznej) z instrumentalną był jedną z przesłanek leżących u podstaw koncepcji bezwzględnego prymatu muzyki instrumentalnej nad wokalną, nazywaną też „muzyką absolutną”. Idea ta ma dziś znaczenie już tylko historyczne jako zjawisko charakterystyczne dla niemieckiej estetyki muzycznej pierwszej połowy dziewiętnastego wieku, choć nadal pojawia się, a nawet bywa na swój sposób eksponowana w niektórych publikacjach. Niezależnie od tego, że nigdy nie miała ona – nawet w Niemczech – jednej tylko wykładni, została podważona już przez Richarda Wagnera i na pewien (równie krótki) czas zastąpiona koncepcją dramatu muzycznego jako dzieła totalnego (niem. Gesamtkunstwerk).

¹⁶ V o n S c h o b e r, dz. cyt.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

dzieła, lecz pomyślanych wcześniej. Dlatego nie samo wykonanie jest tu najważniejsze. Akord ten, ponieważ jest „święty”²⁰, wydobyty z „głębiny ducha”²¹, aby mógł spełnić pokładane w nim nadzieje, powinien zostać ujęty myślą „tu i teraz” – gdzie życie jest smutne i szare, obojętne na to, co się duszy przydarza, i gdzie próżno szukać świętości. Akord to zmysłowy symbol nadzmysłowej formy, idealnego porządku, którego rygorom należy się podporządkować, jeśli dusza, unoszona falowaniem dźwiękowych emocji, ma się na powrót zagłębić w swoje czyste „ja”, by w jego przepastnych głębinach odnaleźć źródło prawdziwej radości okupionej ziemskim cierpieniem.

Jak w swojej książce zawierającej wiele wnikliwych spostrzeżeń dotyczących dawniejszej i współczesnej sytuacji muzyki zauważył Nicholas Cook, romantyzm był w najnowszej historii Europy okresem, w którym pojmowanie sztuki uległo skrajnej subiektywizacji, a ona sama maksymalnie oddaliła się od rzeczywistości²² w nadziei, że poprzez kontemplację estetyczną jednostka ludzka, zagubiona w nowej dla niej rzeczywistości tworzonej przez rodzący się kapitalizm, odnajdzie siebie w swojej wewnętrznej jaźni, która przeciwstawia się światu zewnętrznemu, kwestionującemu jej duchowe aspiracje. Ta utopijna wiara położyła fundament pod zasadniczo nowy ethos muzyki, którego dominacji i niemal zupełnej wyłączności (także w następnym stuleciu) nie mógł przeczuwać wcześniejszy świat muzyczny, owładnięty – aż do epoki schyłkowego klasycyzmu – ideą kunsztu rozumianego jako niezmienny wyróżnik każdej prawdziwej sztuki. Na terenie filozofii światopogląd romantyzmu ubrany został w spekulatywną szatę pojęciową, przez co zyskał status pozaświatowej normy poszukującej dla siebie ostatecznego uzasadnienia w mentalistycznej odmianie idealistycznej metafizyki, zachowującej tylko luźne powiązania z dawniejszymi postaciami tej dyscypliny.

Kluczowa rola w ukształtowaniu metafizycznie ugruntowanej wykładni muzyki przypadła w udziale dwóm wspomnianym wyżej autorom, Schopenhauerowi i Hegłowi, do których wypowiedzi wciąż wracamy, nierzadko w przekonaniu, że dopiero w romantyzmie sztuka dojrzała do tego, by w pełni objawić światu swoją ukrytą wcześniej istotę. Filozofowie ci – chociaż w wielu kwestiach szczegółowych nie zgadzali się ze sobą (a nawet byli skłócenii)²³ – żywili wspólne przekonanie o ponadczasowym posłannictwie

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Por. N. C o o k, *Muzyka*, tłum. M. Łuczak, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 28.

²³ Schopenhauer pismami Hegła pogardzał, a ich autora uważał za „obrzydliwego bezdusznego szarlatana i bazgracza bezprzykładowych nonsensów” (A. S c h o p e n h a u e r, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 93). Nie przeszkadzało mu to jednak bronić podobnego jak u Hegła poglądu na istotę muzyki jako sztuki całkowicie niezależnej od świata zewnętrznego. „Muzyka jakiejś opery, zawarta w partyturze –

sztuki dźwięków. W ówczesnych Niemczech pogląd ten był czymś wręcz typowym. Idealizm (subiektywny, transcendentalny lub absolutny) pozostawał w modzie i cieszył się powszechnym uznaniem, zwłaszcza wśród artystów i licznych teoretyków sztuki. W zgodnej opinii obydwu autorów muzyka ukazuje odwieczne i niezmiennie pierwiastki tkwiące w samej naturze rzeczy: niedostępną zmysłom Kantowską rzecz samą w sobie, przekształconą przez Schopenhauera w irracjonalną wolę świata, wymykającą się wszelkim próbom pojęciowego przedstawienia, lecz w przekazie muzycznym ukazywaną bezpośrednio w jej czystej postaci, bez żadnych powiązań z zewnętrznym światem. W systemie Hegla jej pojęciowym odpowiednikiem jest kategoria „wewnętrznej podmiotowości”²⁴, będącej – podobnie jak sam ton – czymś całkowicie abstrakcyjnym, przeciwstawnym światu zewnętrznemu, zrodzonym z ruchu podwójnej negacji polegającej najpierw na zniesieniu tkwiącego w sposobie ujmowania tonu przez słuch „stanu przestrzennego”²⁵ (elementu „zewnętrzności”²⁶ ukazującego pierwotną zależność tonu od realnej obiektywności), a następnie na całkowitym unicestwieniu tonu, na jego rozplynięciu się „w samym sobie”²⁷ prowadzącym do ukonstytuowania się „strony wewnętrznej”²⁸ muzyki, jej podmiotowości uwolnionej od wszelkich związków z naocznie postrzeganym światem. Wyjaśniając w ten sposób ogólny charakter sztuki dźwięków, Hegel twierdził, że „do wyrażenia za pomocą muzyki nadają się tylko stany wewnętrzne, pozbawione wszelkiej przedmiotowości”²⁹, wycofane „we własną wolność wewnętrzną i zatopione w sobie, nie związane z żadną konkretną treścią”³⁰. Treść muzyki stanowi bowiem abstrakcyjna podmiotowość jako taka, czyli „nasze zupełnie puste Ja, jaźń bez wszelkiej dalszej treści. Główne zadanie muzyki będzie przeto polegało nie na przedstawieniu przedmiotowości samej, lecz przeciwnie, na oddaniu za pomocą dźwięku sposobu,

pisał – istnieje całkiem niezależnie, odrębnie, niejako abstrakcyjnie sama przez się, a wydarzenia i osoby sztuki są jej całkiem obojętne [...]. W operze heterogeniczna natura i wyższa istotność muzyki objawia się w c a ł k o w i t e j o b o j ę t n o ś c i (podkr. – J.J.) na wszelkie realia zdarzeń, na skutek czego burze namiętności i patos doznań wyraża wszędzie w jednakowy sposób [...]. Dla niej bowiem istnieją tylko namiętności, drgnienia woli i jak Bóg patrzy w serce. Nigdy nie dostosowuje się do materiału” (tamże, s. 643n.). Także zdaniem Hegla muzyka „swoich form nie czerpie z istniejącej rzeczywistości, lecz z duchowej inwencji [...]. Zarówno w powtarzaniu się taktu i rytmu, jak i w dalszym rozwijaniu tonów okazuje się sama często czymś, co polega wyłącznie na formach regularności i symetrii” (G.W.F. H e g e l, *Wykłady o estetyce*, t. 3, tłum. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1967, s. 164).

²⁴ G.W.F. H e g e l, dz. cyt., s. 159.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 167.

w jaki nasza najgłębsza jaźń jest poruszana w swej podmiotowości i w swej idealnej duszy³¹. Ze słów tych można wnosić, że muzyka jest czymś zupełnie oderwanym od świata, a swoją wysoką pozycję pośród innych sztuk (według Hegla wyżej od niej stać miała tylko poezja) zawdzięcza izolacji chroniącej ją od zbrukania złym ze swej natury, pełnym sprzeczności światem (wątek ten jest ważny dla ukształtowania specyficznie romantycznej koncepcji świata codziennego i muzyki jako jego swoistego zaprzeczenia).

Estetyczne zapatrywania obydwu filozofów są zadziwiająco zbieżne także w innym punkcie. Jakkolwiek Schopenhauer odsądzał Hegla od czci i wiary, podobnie jak on obawiał się zgubnego oddziaływania czynników zewnętrznych na muzykę. Nawet gdyby przeniknęły one do jej istoty – nieskażonej jakąkolwiek pochodzącą od świata zewnętrznego treścią – należałoby je z niej czym prędzej wypędzić i zmusić muzyków do wydobywania właściwych jej naturze współbrzmień tonów. Postulat taki nie jest wprawdzie wypowiedziany wyraźnie, niemniej jednak stanowi logiczną konsekwencję idealistycznej wykładni muzyki i jej ethosu. Obojętność muzyki na świat zewnętrzny, o której Schopenhauer napomyka, opisując heterogeniczną naturę i „wyższą istotność”³² opery, jest bowiem w istocie pozorna. W myśl głównych tez jego systemu, muzyczna kontemplacja miała być wybawieniem od potwornego lęku przed niszczącymi zapędami irracjonalnej woli, uprzedmiotawiającej się w każdym indywidualnym pragnieniu i czyniącej ludzkie życie bezsensownym, wystawionym na całkowicie unicestwienie – wybawieniem iluzorycznym, chwilowym i nietrwałym, rodzajem mglistej przeszłony oddzielającej człowieka od powszechnego cierpienia świata. Ta figura myślowa ma swój bliski odpowiednik w Hegłowskiej koncepcji „świadomości nieszczęśliwej”³³ jako koniecznego atrybutu „pięknej duszy”³⁴, która wytwarza sobie „pusty przedmiot”³⁵ napełniający ją „świadomością pustki”³⁶. „Jako nieszczęśliwa – pisze obrazowo Hegel – w [...] przejrzystej czystości swych momentów tak zwana piękna dusza dogasa w sobie i zanika, niby jakaś rozplývająca się w powietrzu bezpostaciowa mgła”³⁷. To, o czym Schopenhauer – w pozornym sprzeciwie wobec Hegla – tylko pisał, pozostając w swej samotni, nieznanym jeszcze swia-

³¹ Tamże, s. 159n. Według Hegla o istocie przekazu muzycznego decyduje wyłącznie charakter tonu, który jest czymś całkowicie odrębnym od świata fizycznego: „Kamień i barwa mogą wchłonać w siebie formy rozległego i wielokształtnego świata przedmiotów i przedstawić je w sposób zgodny z ich rzeczywistym istnieniem; natomiast ton nie jest w stanie tego uczynić” (tamże, s. 159).

³² Por. przyp. 23.

³³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, t. 2, s. 210.

³⁴ Tamże, s. 211.

³⁵ Tamże, s. 210.

³⁶ Tamże, s. 211.

³⁷ Tamże.

tu, zauroczony nim Richard Wagner wprowadził w czyn: położył fundament pod nowy ethos muzyki, kwestionujący wymóg, by sztuka dźwięków była piękna³⁸. Odtąd miała ona przede wszystkim wstrząsać, wprawiać w stan bliski ekstazy, ukazywać dramat duszy targanej pragnieniami podległymi działaniu praw nieubłaganego przeznaczenia.

Lektura pism Schopenhauera uformowała muzyczny geniusz Wagnera; gdyby nie one, być może nigdy by się on nie wykrystalizował. Ważne jest tu jednak coś innego, kwestia w znacznym stopniu światopoglądowa, do dziś przez miłośników sztuki tego czarodzieja dźwięków zazwyczaj wstydliwie pomijana³⁹. Obsesją Wagnera było jego osobiste przekonanie – zaczerpnięte po części właśnie z pism Schopenhauera, ale pokrewne także opiniom wysuniętym przez Hegla – o nieczystym charakterze prawie całej dotychczasowej sztuki operowej. Włoskiej operze nie dostawało tego, francuskiej owego, nawet niemiecka grzeszyła trywialnością: wszystkie były czymś zbrukane. Nie ma potrzeby wnikania w szczegółową treść tych zapatrywań wyłożonych w kilku publikacjach książkowych twórcy *Pierścienia Nibelungów*. Dobrze wiadomo, że idealizm, zwłaszcza w jego wersji absolutnej, to przede wszystkim idea wykluczania – zwłaszcza tego, co nie podpada pod pewien z góry przyjęty schemat. Należałoby jednak wciąż przypominać, że rozprawy Wagnera poświęcone były także rozważaniom dotyczącym domniemywanych wpływów czynników rasowych na poziom twórczości muzycznej oraz analizie wybitnych zdolności mających rzekomo przysługiwać, niejako z natury, duchowi germańskiemu – zagadnień zdawałoby się obcych problematyce czysto muzycznej, całkowicie „pozamuzycznych”. Mówiąc wprost, Wagner postulował, by przyszłą muzykę oczyścić z wszelkich wtretów obcych jej duchowej istocie⁴⁰. To bowiem właśnie muzyka, z racji posłannictwa przysługującego jej rewolucyjnemu powołaniu, miała ostatecznie wyswobodzić ludzkość z krepujących ją dotąd więzów. Jednym z głównych kryteriów służących rozstrzygnięciu, czy faktycznie posiada ona moc wnoszenia wolności do dziedziny życia społecznego, miała być jej kategoryzacja narodowa, pociągająca za sobą „właściwą” jej ocenę, niekoniecznie czysto estetyczną.

³⁸ Por. A. J a r z ę b s k a, *Spór o piękno muzyki*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2004, s. 13n.

³⁹ „Problem, który Wagner stanowi nie tylko dla izraelskich Żydów, lecz dla wszystkich ludzi, polega na tym, jak z jednej strony wielbić i wykonywać jego muzykę, a z drugiej, jak oddzielić ją od jego koszmarnych pism i tego, w jaki sposób wykorzystali je naziści”. E.W. S a i d, *Barenboim i wagnerowskie tabu*, w: D. Barenboim, E.W. Said, *Paralele i paradoksy. Rozmowy o muzyce i społeczeństwie*, PIW, Warszawa 2008, s. 149.

⁴⁰ W opublikowanym w roku 1850 tekście *Żydostwo w muzyce* Wagner pisał, że „Żyd jako taki” jest niezdolny, „zarówno poprzez jego zewnętrzną prezencję, jego język, a w najmniejszym stopniu przez jego śpiew, do tego, by udzielać się artystycznie” (cyt. za: J. T r e n k e r, *Wagner, Hitler i Niemcy*, <http://tygodnik.onet.pl/swiat/wagner-hitler-i-niemcy/vlfx0>).

W historii nic nie ginie całkowicie i nawet jeśli pierwotnie pojawia się na jej obrzeżach, może z czasem przemieścić się do centrum oraz radykalnie zmienić swoją pierwotną wymowę. Taki właśnie los spotkał wypowiedzi Wagnera dające upust nie tylko jego zapatrywaniom muzycznym, ale i postawie wynikającej z ethosu muzyki zrodzonego z lęku przed ciemnymi mocami ziemskiego świata. Zaczerpnięte z pism Schopenhauera przekonanie o nieusuwalnej dysharmonii między tym, co zewnętrzne, a tym, co wewnętrzne, a także o powodowanych samym działaniem praw natury nierównościami w duchowym uposażeniu poszczególnych ludzi (wątek charakterystyczny dla wpływowego w drugiej połowie dziewiętnastego stulecia darwinizmu społecznego) zostało sformułowane najwyraźniej w przekonaniu, że przysłuży się przyszłej sztuce. Historia potraktowała je jednak na swój własny sposób i sobie tylko znanymi środkami przemieniła wzniosły ideał w złowrogi czyn, wprowadzając jednocześnie ów ideał na nowo w obieg w świecie myśli. Kilkadziesiąt lat po śmierci Wagnera muzycy i muzykolodzy niemieccy usłyszeli takie oto słowa zawierające jeszcze bardziej rozwiniętą (dostosowaną do potrzeb bieżącej chwili) wykładnię nowego ethosu muzyki. Wypowiedział je minister propagandy i oświecenia publicznego Trzeciej Rzeszy Joseph Goebbels: „Muzyczne utalentowanie narodu niemieckiego jest w całym świecie znane i sławne. Jest ono czymś niepowtarzalnym. Ono sprawiło, że Niemcy mogą obdarować i uszczęśliwić ludzkość cudownymi utworami prawdziwej muzyki. Bez Niemiec, bez ich wielkich mistrzów, światowa muzyka byłaby nie do pomyślenia. Właściwie to my jesteśmy wybranym narodem świata nie tylko ze względu na muzyczną twórczość, ale również z uwagi na uzdolnienia do odbioru tej muzyki. Naród niemiecki posiada rzadki dar, wrodzoną, naturalną, wpływającą samą z siebie, absolutną muzykalność”⁴¹.

Każde z zawartych w tej wypowiedzi stwierdzeń jest bezpodstawne, a w powszechnym odczuciu – fałszywe. Zderza ono ethos z fikcją i myśleniem życzeniowym opartym na przeświadczeniu, że ponadczasowa wartość muzyki ma swoją naturalną podstawę w absolutnej muzykalności rzekomo przysługującej jednej tylko rasie. Wciąż jednak zapewnienia rodem z pism Wagnera nie tracą swojej magicznej siły przyciągania. Przykrą wymowę nazistowskiego postulatu można jakoś załagodzić i zużyte już pojęcie rasy zastąpić nienasuwającym złych skojarzeń pojęciem kultury w swoim prawdziwym rdzeniu na wskroś muzycznej. A jest nią, z samej definicji, kultura zachodnioeuropejska, o czym zwolennicy teorii ethosu jako zjawiska ponadczasowego są święcie

⁴¹ Cyt. za: B. Drewniak, *Kultura w cieniu swastyki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1969, s. 10. Wypowiedź ta jest fragmentem przemówienia wygłoszonego przez Goebbelsa 29 maja 1938 roku w Düsseldorfie na Reichsmusiktagung zorganizowanym przez nazistowski aparat propagandowy.

przekonani – i publiczność przekonanie to akceptuje. Można też posłużyć się jakimś bardziej wyszukany systemem symboli, służącym podkreśleniu fundamentalnej roli muzyki w życiu narodu. „Jeśli Faust ma być reprezentantem duszy niemieckiej – pisał po zakończeniu drugiej wojny światowej Tomasz Mann – to powinien być muzykalny, bo abstrakcyjny i mistyczny, to znaczy muzyczny jest stosunek Niemiec do świata”⁴².

Idealistyczny sposób myślenia o muzyce wpasowuje ją w ciasny gorset wyobrażeń o czymś, czym muzyka faktycznie nie jest, lecz czym powinna nieustannie się stawać: Faust jest wiecznie w drodze, nigdy u celu. Taki sposób myślenia nakazuje, by sztukę dźwięków ujmować (zgodnie z zaleceniami Hegla i Schopenhauera) jako wyzbytą wszelkiej przedmiotowości, wolną od jakichkolwiek odniesień do świata realnego. Ethos muzyki zlewa się w jedno z jej metafizyką jako teorią czegoś niewiadomego, co wciąż pozostaje tym samym – pustym „ja”, jaźnią bez jakiegokolwiek treści. Nie jest on już przedmiotem indywidualnej wiary ani obiektem starań opartych na metodycznym rozpoznaniu natury faktów determinujących możliwe sposoby działań twórczych. Liczy się wszakże sam czyn – pełen cierpień i wyrzeczeń – a nie jego zewnętrzne uwarunkowania czy następstwa wykraczające poza dziedzinę czystej sztuki. Ethos jest tu ujmowany w swej relacji do pozaświatowego ideału, któremu jednostka ludzka winna jest bezwzględne posłuszeństwo, wierność literalnie nie z tej ziemi.

GRECKIE SNY O POTĘDZE SZTUKI DŹWIĘKÓW

Ukształtowany w ciągu ostatnich dwóch stuleci sposób analizy muzyki podkreśla jej niezależność nie tylko od wszelkich uwarunkowań zewnętrznych, ale i od determinacji ukazywanych przez rozmaite koncepcje ludzkiej natury, zazwyczaj interpretowanej jako ściśle powiązana z kauzalnym porządkiem zjawisk. Także bowiem ludzką kondycję, w tym zwłaszcza te jej elementy, które mogłyby rzucać światło na jej naturalne ograniczenia, idealizm rozpatruje jako całkowicie uwolnioną od funkcjonalnych powiązań z ciałem oraz jego naturalnym otoczeniem, a nawet jako niezależną od wyzwań kształtowanych przez tradycję i panujące w każdej epoce obyczaje, którym musi stawiać czoła dostatecznie rozwinięta kultura muzyczna. Wyobrażenia o sposobie jej istnienia romantyzm muzyczny przyoblekł w szaty niemal anielskie – takie podejście stanowi nieodłączną część jego aksjologii. Warto w związku z tym przypomnieć, w jaki sposób postrzegala ten problem najstarsza ze znanych nam

⁴² T. M a n n, *O Niemczech i Niemcach, Wobec faszyzmu. Intelktualiści niemieccy o faszyzmie*, red. H. Orłowski, PIW, Warszawa 1987, s. 289.

tradycji intelektualnych, oraz spróbować odpowiedzieć na pytanie, w jakich punktach i z jakich powodów odbiega ona od koncepcji ethosu uformowanego pod przemożnym wpływem idealistycznych prób wyjaśnienia muzyki. Jest to o tyle istotne, że romantyczny ethos sztuki często bywa postrzegany jako naturalne przedłużenie lub dopełnienie wyznawanego już w starożytnej Grecji ethosu muzyki – co jest twierdzeniem pozornie tylko zasadnym.

Podstawowa różnica między tymi dwiema koncepcjami wypływa stąd, że Grecy dopatrywali się w każdej dziedzinie życia, także w sztuce, działania praw natury, które swym zasięgiem obejmować miały nie tylko świat zewnętrzny, ale i naturę ludzką, a także to, jak objawia się ona w działaniu. Sztukę muzyczną interpretowali przeto w zgodzie z zasadami determinizmu. Wierzyli, że harmonijnie uporządkowanym połączeniom dźwięków przysługuje szczególny rodzaj działania; ich znaczenie, dziś zwykle nazywane treścią muzyczną, uważane było za całkowicie od niego zależne. Wedle wspólnego przekonania filozofów i poetów greckich muzyka ma zarówno moc kształtowania charakteru duszy, czynienia jej dzielną⁴³, jak też zdolność oczyszczania jej z przyziemnych namiętności, złych nastrojów czy napadów melancholii będących dla niej zagrożeniem. Ta druga zdolność obejmowała także działanie lecznicze, fizyczne i psychiczne; prawdę tę wyrażał mit: Apollo był ojcem Eskulapa i równocześnie ojcem muz⁴⁴.

Owa swoista psychologia wychowania, przypisująca muzyce moc właściwego – ale także szkodliwego pod względem etycznym – formowania ludzkiej duszy, znajdowała istotne uzupełnienie w metafizyce. Grecy byli na ogół zgodni co do tego, że muzyka najpełniej spośród wszystkich sztuk odzwierciedla niezmienną strukturę kosmosu, wpisując się w porządek ściśle deterministycznego wpływu, i jawi się jako działanie w pełni racjonalne. Termin „racjonalność” nie był jednak w Grecji – jak zazwyczaj bywa współcześnie – określeniem stanu pełnej zrozumiałości czynu czy przedmiotu, określeniem, którego korelatem umysłowym miałyby być poczucie jasności i znaczeniowej wyrazistości pojęć używanych w celu ukazania, że się co najmniej pojmuje, o czym jest mowa, ani też słowem wskazującym niezbędny element komunikacji konieczny, by porozumienie między ludźmi i zrozumienie czegoś, co zostało poddane

⁴³ „Homer uważał, że odpowiednie dla pobudzenia duszy bohatera – aby był gotów do wymarszu, który niebawem miał nastąpić – będą najpiękniejsze melodie”. Pseudo-Plutarch, *O muzyce*, tłum. K. Bertel, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 24.

⁴⁴ Por. T. Zorri, *Ukryta potęga muzyki*, Wydawnictwo Hejnał, Wisła (Śląsk Cieszyński) 1933, s. 28-34. Znajomość terapeutycznych własności muzyki nie wywodzi się wyłącznie ze starożytnej Grecji; prawdopodobnie były one znane wszystkim starożytnym ludom i kulturom. Najstarsze wzmianki o leczniczych własnościach muzyki znajdujemy w Starym Testamencie. Król Saul, którego dręczył zesłany przez Boga zły duch, pod wpływem pięknej gry Dawida na cytrze odzyskał dobry nastrój, „doznawał ulgi, czuł się lepiej, a zły duch odstępował od niego” (1 Sm 16,23).

wspólnemu rozpatrzeniu, było w ogóle możliwe, choćby nawet tylko w odległej perspektywie⁴⁵. Głoszony w starożytności pogląd na naturę muzyki, na przyrodzone jej istocie usytuowanie w kosmicznej strukturze świata, stanowił wymowne świadectwo podtrzymywania poglądu zgoła odmiennego. Z jednej wszakże strony wszystkie istotne w praktyce muzycznej działania traktowane były jako udatne o tyle tylko, o ile podpadały pod pewien niezmienny wzór, którego pochodzenie interpretowano w zgodzie z kanonami racjonalistycznej metafizyki. Z drugiej jednak strony, mity muzyczne starożytnej Grecji na różne sposoby podkreślały, że ludzki, a nawet boski rozum jest bezsilny wobec potęgi zawartej w sztuce dźwięków. Muzyka może wprowadzić uprzyjemnić życie i uwalniać je od poczucia przygnębienia, ale nie jest zasadniczo zdolna uczynić go szczęśliwym. Raczej przeciwnie, skrywa w sobie niemały potencjał zniszczenia. Co jednak najważniejsze, człowiek – ani też bóg, choćby Apollo czy Atena – nie w pełni rozumie, dlaczego oddziaływanie muzyki jest ze swej istoty ambiwalentne.

Ten antyeudajmonistyczny motyw jest całkowicie nieobecny w romantycznym ethosie muzyki. Jako dar bogów muzyka stanowi wprowadzić – podobnie jak w ujęciu romantyków – najbardziej ekskluzywny rodzaj techné, którą osiągnąć mogą tylko nieliczni śmiertelnicy. Nie może jednak przenieść duszy ku lepszemu światu ani wzbudzić emocji, które mogłyby ją uwolnić od wpływu świata zewnętrznego. Katharsis uwalniania wprowadzić od niektórych trosk lub poprawia nastrój, nie stanowi jednak rękojmi powodzenia w życiu. Ten punkt widzenia, jakkolwiek nie został dotąd całkowicie zarzucony, uległ w czasach nowożytnych istotnym modyfikacjom – do tego stopnia, że można wręcz mówić o jego zanegowaniu, polegającym na odrzuceniu podstaw, na których dawniej się wspierał.

Inną ważną różnicę dostrzec można w tym, że starożytni Grecy, nawet kiedy wyznawali idealizm, naturę postrzegali jako jedność dwóch wzajemnie przenikających się porządków: zmysłowego (podzielnego) i inteligibilnego (niepodzielnego). Drugiemu z nich przyznawali swoistą potęgę i przewagę

⁴⁵ Heraklit – który w swoim poglądzie nie był odosobniony – miał powiedzieć: „Dla słowa (*lógos*), jak ono tutaj [...] występuje, ludzie nigdy nie zdobywają bynajmniej zrozumienia ani zanim je usłyszeli, ani kiedy już je usłyszeli. Chociaż wszystko dzieje się podług tego słowa, równają się przecież takim, którzy się nigdy tym nie zajmowali, chociaż zajmują się mowami i dziełami tego rodzaju, jakie będę przedstawiał” (cyt. za: H. S c h n ä d e l b a c h, *Rozum*, w: E. Martens, H. Schnädelbach, *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 102). „Muzyczna” koncepcja logosu jako czegoś, co powinno się umieć usłyszeć, by go w ogóle móc zrozumieć, wiąże greckie pojmowanie muzyki i słowa (a zatem także procesu komunikacji) z nieodłącznym od istoty ich obydwu elementem zmysłowym, którego podstawowe znaczenie zupełnie zanikło w ich nowożytnej interpretacji jako działalności czysto „myślnej”, nakierowanej na eksponowanie roli pełnionej – w przypadku muzyki – przez formę i strukturę idealnych tonów oraz „bawienie się” nimi.

nad porządkiem pierwszym⁴⁶, lecz nigdy ich nie separowali. Świat zewnętrzny postrzegali jako nasycony umysłem, jego obecność zaś, zarówno w dziedzinie spraw ludzkich, jak i poza nim, uznawali za „element dominujący i regulujący, narzucający porządek, po pierwsze samemu sobie, następnie zaś wszystkiemu, co mu podlegało”⁴⁷. W najszerszym znaczeniu tego słowa byli zwolennikami organicystycznej koncepcji rzeczywistości opartej na analogii między światem natury a indywidualnym bytem ludzkim. Doktryna dwóch zupełnie odrębnych od siebie światów, naturalnego i nadnaturalnego, doczesnego i niebiańskiego, była im obca. Nie pojawia się ona nawet w pismach Platona, w których różnica między tym, co idealne, a tym, co zmysłowe, opisywana jest jako pełne napięcie ścieranie się ze sobą dwóch przeciwstawnych rodzajowo sił usytuowanych w tym samym świecie realnym⁴⁸. Ten ostatni nigdy nie był przez Greków pojmowany jako wytwór, konstrukt, projekcja czy też przeżycie świadomości.

Grecka koncepcja świata znalazła swój najpełniejszy wyraz w mitologii greckiej, stanowiącej swoistą wykładnię sposobu odczuwania tego, co realne. Za rzeczywistość realną uważano to, co było zdolne oddziaływać na inne rzeczy lub przynajmniej ulegać ich wpływowi. Taka koncepcja rzeczywistości nie była czymś typowym wyłącznie dla filozofii greckiej; pojawia się również w mitach i jest obecna w całej kulturze greckiej, zwłaszcza w literaturze wyrastającej z wyobraźni mitycznej. Mity mówiły, że dusza poddawana zabiegom katartycznym, jakkolwiek doznaje oczyszczenia, przez cały czas stanowi nieodłączny element rzeczywistości realnej – na w pół zmysłowej, a na w pół „myślnej”, uświadamianej dzięki mocom samej duszy – jej oczyszczenie przypomina natomiast psychofizjologiczny zabieg lekarski. Jego celem miało być przywrócenie harmonii, nie zaś uwznioślenie duszy czy sprawienie, by choć na chwilę mogła się oderwać od szarej codzienności.

Starożytny sposób myślenia tym również różni się od filozofii romantycznej, że grecka koncepcja ethosu była na wskroś statyczna. Każdej ze skal muzycznych przysługiwał, na mocy odgórnego determinacji, własny, niezmienny wyraz bezpośrednio związany z charakterem opartej na nich muzyki, przy czym znacznie większe znaczenie miały skale diatoniczne niż chromatyczne czy enharmoniczne⁴⁹. Element ten w ogóle nie występuje w nowożytnej teorii muzyki, a nawet pozostaje w sprzeczności z duchem późnego, postwagnerow-

⁴⁶ Por. A. K r o k i e w i c z, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Pax, Warszawa 1971, s. 322n.

⁴⁷ R.G. C o l l i n g w o o d, *The Idea of Nature*, Oxford University Press, Oxford 1960, s. 3. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.J.

⁴⁸ Por. P l a t o n, *Sofista*, 247 E, tłum. W. Witwicki, w: tenże, „*Sofista*“ i „*Polityk*“, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 49n.

⁴⁹ Por. B. S c h a e f f e r, *Dzieje muzyki*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1983, s. 39.

skiego romantyzmu, o władniętego ideą stosowania chromatycznych przebiegów dźwiękowych w kulminacyjnych punktach dzieła.

Co jednak najbardziej istotne, u źródeł starożytnej filozofii muzyki leżał mit o niejasnym pochodzeniu tej sztuki, będącej zasadniczo domeną bogów, a tylko wtórnie zajęciem ludzkim. Mit ten stanowi wymowne świadectwo greckich zapatrywań na naturę tajemniczego wpływu, jaki muzyka wywierać może na człowieka. Istotne w tym przypadku jest to, że jej oddziaływanie niemal zawsze odczuwa się jako obosieczne, w związku z czym nie może być ono interpretowane jako po prostu szczęściodajne. Także ten wątek w nowożytnych koncepcjach muzyki jest prawie zupełnie nieobecny. Górę bowiem wzięła – zwłaszcza pod wpływem filozofii Kanta – formalistyczna wykładnia sztuki, zgodnie z którą stanowi ona pewną grę, zabawę strukturami formalnymi, powtarzanymi zgodnie z odgórnie ustalonym rytmem czynności z natury swej zbiorowych (gra wymaga udziału wielu jej potencjalnych uczestników i powinna dawać im przyjemność), łączących w sobie elementy święta, symbolu i piękna⁵⁰. Źródła lub przyczyny gry zwanej sztuką są nieistotne, podobnie jak jej dalekosiężne skutki: każdą grę prowadzi się wszakże nade wszystko dla niej samej, po to, by w ogóle mogła się ona toczyć. Zasadniczo zatem tylko w obrębie jej samej skupiać się mogą wszystkie jej istotne następstwa. Takie pojmowanie sztuki prowadziło do wysnuwania teorii jej całkowitej niezależności od jakiegokolwiek praktyki, nawet praktyki dnia codziennego, oraz głoszenia jej absolutnej autonomii, a w dalszej konsekwencji wiodło do teorii sztuki jako antysztuki.

Na tym tle greckie pojmowanie ethosu muzyki jawi się jako wysoce osobliwe, a wielu krytyków powiedziałoby zapewne, że jest ono anachroniczne. Czy stwierdzenie takie byłoby jednak zasadne? Ujęcie greckie skupia się wszakże, poprzez uruchomienie specyficznej wyobraźni mitycznej, na próbach udzielenia odpowiedzi na pytanie, skąd w ogóle bierze się jej dwuznaczny charakter: to, że z czysto ludzkiego punktu widzenia jest ona dobra, ale i zła, że wyzwala i zarazem ogranicza (co najmniej horyzont postrzegania). Według przypowieści przytoczonej przez Plutarcha⁵¹ wyjaśnieniem tej osobliwej cechy mogłoby być to, że – jak mówi mit – pierwszą osobą grającą na aulosie (rodzaju fletni, jednym z dwóch najważniejszych obok kitary instrumentów starożytnej Grecji), a zarazem pierwszą wybitną kompozytorką (być może również wynalazczynią aulosu – mity w rozstrzygnięciu tej kwestii nie są jednoznaczne) miała być sama Atena. Ale nawet Atenie kontakt z muzyką i sława, jaka stąd spłynęła na boginię, nie przyniosły korzyści ani głębszego zado-

⁵⁰ Por. H.G. G a d a m e r, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993, s. 18n.

⁵¹ Chodzi o pochodzącą z końca pierwszego wieku naszej ery rozprawę Plutarcha „O pohamowaniu gniewu” (cyt. za: J.G. L a n d e l s, *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*, tłum. M. Kaziński, Wydawnictwo Homini, Kraków 2005, s. 177).

wolonia – wprost przeciwnie. Grając na aulosie, instrumencie wymagającym odpowiedniego zadęcia i związanego z tą czynnością grymasu twarzy (nienaturalnego wzdęcia policzków), spostrzegła ona w pewnym momencie swoje odbicie w wodzie i ujrawszy wykrzywioną twarz, z przerażeniem odrzuciła instrument, by już nigdy po niego nie sięgnąć. Instrument miał podnieść obserwujący to zdarzenie Marsjasz, który wypracował swój własny sposób jego wykorzystania, w czym doszedł do mistrzostwa. Wynałazł mianowicie rodzaj zrobionej ze złota i związanej rzemieniami opaski (gr. phorbeia), zakładanej na policzki aulety i zapobiegającej ich nadmiernym odkształceniom. W tej udoskonalonej postaci miał nawet ofiarować instrument Atenie. Ta jednak ze wzgardą odmówiła jego przyjęcia, Marsjasza zaś za chęć wręczenia bogini tak zuchwałego podarunku miała spotkać kara chłosty⁵².

Jednakże sam fakt, że to właśnie jemu przypadło w udziale spopularyzowanie najważniejszego instrumentu starożytnej Grecji, również ma dwuznaczną wymowę, co świadczy o ambiwalentnej ocenie muzyki. Satyr Marsjasz nie był bóstwem rdzennie greckim, urodził się w Tracji, odległej od Aten prowincji. Jak należy rozumieć to, że los powierzył wypełnienie tak ważnej misji jakiemuś „cudzoziemcowi”? Co więcej, Marsjasz należał do orszaku Dionizosa, symbolizującego chthoniczne siły dzikiej natury, a zarazem winnej latorośli i wina wywierającego upajający wpływ na ludzką duszę. Zgubiła go ostatecznie pycha zrodzona z przekonania, że jest najwybitniejszym w całej Grecji flecistą, który w sztuce gry na tym instrumencie zdołał prześcignąć nawet samego Apollina. Wyzwany przezeń na pojedynek, poniósł sromotną klęskę; za karę został powieszony za ręce na płatanie, a następnie żywcem obdarty ze skóry.

Mit ten można rozmaicie interpretować – czego jednak nie ma tu potrzeby czynić. Jego najbardziej istotnym elementem wydaje się wszakże to, że Grecy dostrzegali w muzyce – na co wskazują także inne opowieści mityczne – tajemniczą moc zdolną „rozerwać na strzępy” lub trwale unieszczęśliwić pozbawioną dyscypliny duszę⁵³. Z pełną wyrazistością prawdę tę wyraża – w sposób nieomal fizjologiczny – najważniejszy mit muzyczny starożytności, opowieść o fatalnej w skutkach miłości trackiego śpiewaka i poety Orfeusza do leśnej dryady Eurydyki, nimfy dębów – mit stanowiący niewyczerpane źródło

⁵² Por. tamże, s. 178.

⁵³ Współczesna neurologia i psychiatria odnotowują liczne przypadki trwałego upośledzenia psychicznego spowodowanego zgubnym wpływem na niektórych ludzi niemal demonicznych mocy potencjalnie tkwiących w muzyce. Jest to zjawisko wciąż niezrozumiałe, tym bardziej że muzyka rozpatrywana sama w sobie, bez powiązań z chorą psychiką, wydaje się zjawiskiem, w którym nie występuje lęk – jak w nawiązaniu do znanych wypowiedzi Artura Schopenhauera na ten temat (por. A. S c h o p e n h a u e r, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 404, 407n.) – twierdzi brytyjski neurolog Oliver Sacks w książce *Muzykofilia. Opowieści o muzyce i mózgu* (Zysk i S-ka Wydawnictwo, tłum. J. Łoziński, Poznań 2009, s. 12n.).

natchnień wielu kompozycji, zwłaszcza operowych i operetkowych (Claudia Monteverdiego, Jacopa Periego, Christopa W. Glucka, Jacques'a Offenbacha i innych), których tytuły zawierają imiona tych dwojga nieszczęśników. Ciało Orfeusza zostało – w zemście bogów za to, że nie uznawał on misteriów dionizyjskich – właśnie rozerwane na strzępy przez Menady. Lecz czy los, jaki spotkał jego duszę, okazał się lepszy? Czyż po utracie ukochanej Eurydyki nie był on bliski obłądu? Ostatecznie jednak ludzka, lecz pierwiej boska pamięć otoczyła nieszczęsne życie Orfeusza nimbem chwały. Muzy pozbierały rozrzucone fragmenty jego ciała i pogrzebały je u stóp Olimpu. Dlatego, jak głosi dalej mit, jeszcze dziś słowiki nucą tam piękniej niż gdzie indziej, Zeus zaś dla uczczenia nieśmiertelnej chwały bohatera zezwolił, by Apollo umieścił lirę Orfeusza na niebie, gdzie znajduje się ona dotychczas, tworząc konstelację Liry.

Także mit o Atenie i Marsjaszu podkreśla znaczenie elementów cielesnych i zmysłowych, tym razem uczestniczących przede wszystkim w wytwarzaniu przekazu muzycznego, choć także tutaj ich negatywna ocena odgrywa pewną rolę. Finał życia Marsjasza też był tragiczny, Atena zaś – której taki los nie mógł spotkać – doznała jedynie chwilowego dyskomfortu estetycznego, usiłując wydobyć z aulosu przyjazny uszom ton. Mit ten zdaje się podkreślać niemożność pełnego zharmonizowania tego, co cielesne, z sensem czysto muzycznym, uchwytnym dzięki uchu, które w jego odbiorze uczestniczy biernie i nie naraża się na to, co widzialne (ohydny wygląd twarzy muzyka), przez co jednak jakby traci na znaczeniu. Jest to kolejny paradoks – podobnie jak niemożność stania się przez potężną boginię prawdziwym muzykiem.

Nawet czysto apolliniński pogląd na muzykę jako doskonałą harmonię, najbliższy pitagorejsko-platońskim wyobrażeniom jej natury, nie jest jednak pozbawiony elementów pewnej dysharmonii. Także bowiem Apollo, mimo że to jemu właśnie, nie zaś na przykład potężnej Atenie, przypadło w udziale dzierżyć ster okrętu opływającego ocean wszystkich najpiękniejszych tonów świata, osobiście był nieszczęśnikiem. Nigdy nie było mu dane zaznać smaku prawdziwej miłości. Orfeusz potrafił czarem swojej muzyki uśmierzać huczące fale morza, zmuszać do posłuszeństwa dzikie bestie, przemawiać do drzew i ptaków, a nawet przekonać Hadesa, by zmienił swe postanowienie i pozwolił mu zabrać z Tartaru pozostającą w nim Eurydykę. Był więc na swój sposób skuteczny; także zdobycie serca Eurydyki zawdzięczał swojej lirze. Apollo nie potrafił czynić takich rzeczy, a jego liczne podboje miłosne kończyły się zawsze odrzuceniem. Orfeusza zawiódł jednak jego rozum: w decydującym momencie jego życia skrzętnie obmyślany plan nie powiódł się. Sprawdziły się jedynie jego przecucia: w starciu z mocami ciemności nawet genialny muzyk pozostaje bez szans⁵⁴.

⁵⁴ W ten właśnie sposób bohaterski czyn Orfeusza interpretuje Czesław Miłosz, który w wierszu *Orfeusz i Eurydyka* (po raz pierwszy opublikowanym w „Tygodniku Powszechnym” z 6 X 2002,

Być może właśnie z tego powodu Orfeusz jest powszechnie postrzegany jako uosobienie czegoś prawdziwie ludzkiego, a tragiczny finał jego życia dodatkowo wzmacnia wymowę tego faktu. Apollo natomiast, nieodmiennie kojarzony z porządkiem nadmysłowym, z bezgłosną muzyką niebiańskich sfer, ze światłem, życiem, prawdą, wiedzą, oczyszczeniem, pięknem, ale jednocześnie (jako że był także bogiem gwałtownej śmierci) z bóstwami chtonicznymi oraz z niszczeniem i mordem⁵⁵ – pozostaje cudownie nieludzki, a właściwie ponadludzki. Zarazem jednak o wiele bardziej bezpośrednio ukazuje swym myśleniem i działaniem – jakkolwiek tylko w sposób symboliczny – wewnętrzne rozdarcie tkwiące w samej naturze muzyki i zarazem życia, ich na wskroś antynomiczny charakter. Obydwie te postacie reprezentują odmienne zapatrywania na istotę muzyki, trudne do pogodzenia nawet w odniesieniu do jej czysto conceptualnego czy formalnego wymiaru. Orfeusz to człowiek, muzyk ludzki, mistrz muzycznego rzemiosła, odpowiednika średniowiecznej *musica humana* lub *musica instrumentalis*. W samej sztuce muzycznej wiele mu się udaje: jest symbolem powodzenia i sławy. Napotyka jednak trudności w urzeczywistnianiu ideałów mieszczących się w porządku życia. Któż jednak w tej dziedzinie może naprawdę być mistrzem? Apollo pozostaje metafizycznym, ale zarazem i życiowym hermafrodytą, symbolem panowania nad obydwoma przeciwstawnymi sobie porządkami świata: zmysłowym i inteligibilnym. Jednocześnie jest kimś – na właściwy tylko jemu sposób – efemerycznym, życiowo słabym, zapatrzonym w siebie, na w pół zjawiskowym, co świetnie ukazał na znanym portrecie boga Stanisław Wyspiański.

ELEMENTY DETERMINIZMU W MUZYCZNYM PROCESIE TWÓRCZYM

Przywoływanie odległych w czasie przypowieści mitycznych – swego rodzaju snów na jawie – dotyczących metafizycznie interpretowanych powiązań muzyki z pesymistyczną wykładnią ludzkiego losu charakterystyczną dla greckiej umysłowości można próbować zbyć stwierdzeniem, że ma ono dzisiaj już tylko znaczenie muzealne i stanowi co najwyżej świadectwo dawno zamkniętego etapu rozwoju zachodniej kultury. Tyle się w międzyczasie

nr 40(2778), s. 9) inaczej niż nasz przykład Wergiliusz w utworze o takim samym tytule – przedstawia go jako uosobienie myślenia racjonalnego. Skrętnie obmyślana kalkulacja, mająca na celu przechytrzenie ciemnych mocy, nie powiodła się. Stąd płacz Orfeusza, gdy ten uświadomił sobie swoją klęskę, poeta tłumaczy jako wywołany nie tyle świadomością bezpowrotnej utraty ukochanej, ile raczej ostatecznym potwierdzeniem *p r z e c z u c i a*, jakie od początku miał w tej sprawie: nikt dotąd nie wygrał z Hadesem, więc także jego musi spotkać przegrana.

⁵⁵ Czasownik „*apollymi*”, od którego Grecy wywodzili imię Apollona, znaczy „niszczę”, „zabijam”.

zmieniło; dzisiejsza muzyka jest zupełnie inna niż ta, która prawdopodobnie wtedy rozbrzmiewała. Znacznie bliżsi naszej wyobraźni i wrażliwości są Kant, Schopenhauer i Hegel, a także pierwsi romantycy, których bezkompromisowe wizje w największym bodaj stopniu ukształtowały współczesne pojmowanie „mowy dźwięków” i roli odgrywanej przez nią w naszym życiu. Tak gotów będzie myśleć ktoś, dla kogo kwintesencją muzyki stanowi na przykład twórczość Beethovena. Jakże pojąć leżące u jej duchowych podstaw przesłanie bez pomocy pojęć wypracowanych przez nowożytny idealizm?

W tym naiwnym zapytaniu jest jednak coś na rzeczy. Mimo wszystkich zawartych w niej niedopowiedzeń i wątpliwych ustaleń romantyczna wizja muzyki nie przestaje fascynować – z tego głównie powodu, że wydaje się trafnie uwydatniać rolę czynników duchowych w kształtowaniu typu wrażliwości nieodzownej w tym rodzaju sztuki. Muzyka nie jest fenomenem materialnym, bo jedynie jej materiał, dźwięk, podlega prawidłowościom naturalnym, na przykład ilościowym prawom rytmu i harmonii. Ona sama – treści, jakie prawdopodobnie wyraża, oraz rodzaj emocji, jakie w nas rozbudza – zdaje się przynależać do osobnego świata. Stąd właśnie idealistyczna jej wykładnia jawi się jako w pełni uprawniona. Także w dziedzinie twórczości muzycznej nie działają wyraźnie zaznaczone prawidłowości, które dałoby się ująć w system przejrzystych zasad, na przykład prawa kojarzenia ze sobą konkretnych doznań czy reguły wznoszenia racjonalnych konstrukcji wystarczające do skomponowania dzieła. Psychologistyczne wyjaśnienie jest nie mniej problematyczne niż to, które chciałoby wywieść geniusz muzyczny z samego tylko działania praw natury.

Napotykaemy jednak w tym miejscu pewien znamieny paradoks. Wbrew temu, co się na ogół na ten temat sądzi, żaden artysta, także muzyk, nie czuje się nigdy w pełni wolny. Doświadcza licznych przymusów, wewnętrznych i zewnętrznych; czuje, że muzyka to nieogarniony przez ludzki umysł żywioł, którego niepisany prawem trzeba się podporządkować. Tylko wtedy może zostać prawdziwym muzykiem. Sama wolna decyzja jest czymś dalece niewystarczającym: wielu było wybranych, lecz tylko nielicznych powołano do wykonywania tej niecodziennej profesji. Czy to kwestia talentu, wrodzonych uzdolnień, właściwego miejsca urodzenia i wieloletniej ciężkiej pracy, czy raczej działania czynników, których ludzki umysł nie zna i nad którymi nie ma władzy? Starożytni Grecy odpowiadali, że sam człowiek muzyki nie tworzy. I nawet gdy zostaje doskonałym muzykiem, kimś, kto sam wymyśla urzekające zestawienia tonów, prawdziwa muzyka przynależy wyłącznie do domeny działań boskich. Ale nawet bogowie, obdarzeni przecież licznymi ułomnościami, nie mają nad nią pełnej kontroli. Oddziaływanie muzyki zdaje się przenikać wszystko, co istnieje, i jest ono niezależne od jakiegokolwiek w pełni uświadomionego indywidualnego zamierzenia. Jej duch zdaje się szy-

bować wysoko nad niedoskonałym światem, zamieszkiwanym przez istoty o skończonych i ułomnych umysłach.

Źródło tego stanu rzeczy stanowi fakt, że drogi rozwoju prawdziwej sztuki są nie tylko zawile, ale i na ogół mało znane lub w ogóle nieświadomiane przez ogół ludzi, a nawet przez tych, którzy nimi kroczą. „Sztuka – pisał w roku 1841 Ralph Waldo Emerson – jest drogą twórcy do jego dzieła. Drogi te lub metody są idealne i wieczne, aczkolwiek tylko nieliczni je znają; nieraz przez długie lata – a nawet przez całe życie – nie zna ich sam artysta, dopóki nie spełni wszystkich warunków. Malarz, rzeźbiarz, kompozytor, rapsod epicki, mówca – wszyscy pragną wypowiedzieć się symetrycznie i całkowicie, a nie słabo i fragmentarycznie. Przypadkowo lub umyślnie poddają się wpływowi pewnych warunków, [...] a każdy z nich doznaje wówczas nowego pragnienia (podkr. – J.J.). Słyszy jakieś głosy, powoduje się czymś skinieniem. I czuje ze zdumieniem, że go okrążają całe zastępy demonów”⁵⁶. Według Emersona do istoty autentycznej twórczości należy wypowiedź pełna, niefragmentaryczna, a jednocześnie „symetryczna” i zawsze czymś uwarunkowana, zależna od czegoś, czym ona sama nie jest – nie są tu nawet wykluczone pojawiające się w wyobraźni i odczuciach artysty „zastępy demonów”, najpewniej obrazowy symbol determinacji, nad którą on nie panuje. Artysta jest wszakże zdumiony, gdy odczuwa ich obecność. Jak wymownie pokazują doświadczenia sztuki najnowszej, „demony” mogą mu się jawić w potwornej masce zła, podstępnej namowy i zarazem obietnicy, chwilowego zauroczenia czymś nieistotnym i przemijającym lub jako naga siła, przemoc. Jednakże w sztuce właśnie, i tylko w niej – działanie ich mocy bywa zbawienne. Pod ich przemożnym naciskiem artysta czuje, że to, co chciał od dawna wypowiedzieć, już w nim jest i musi wyjść z niego – nie zaś ze świata, któremu z taką uwagą dotąd się przyglądał, stanowiąc jego naturalną część⁵⁷.

⁵⁶ R.W. Emerson, *Poeta*, w: tenże, *Eseje*, t. 2, tłum. O. Dylis, F. Lyry, A. Tretiak, S. Wyrzykowski, Wydawnictwo Test, Lublin 1997, s. 34.

⁵⁷ Na potwierdzenie zasadności takiego odczytania natury związku między tym, co w twórczości muzycznej jest zewnętrzne (może to być na przykład muzyka ludowa kraju, w którym kompozytor się urodził, lecz z którego musiał emigrować), a tym, co wewnętrzne, można przytoczyć następujące słowa Andrzeja Panufnika: „Mimo że w najmniejszym stopniu nie wyrzekłem się mojego dzieciństwa ani utworów napisanych pod jego wpływem, zdawałem sobie sprawę, że jeśli w dalszym ciągu będę się ograniczać do tego rodzaju materiału muzycznego, nadal przesła dujących mnie (podkr. – J.J.) reminiscencji polskiej muzyki ludowej, rezultatem będzie zastój twórczy. Odczuwałem tęsknotę za wzniesieniem się ponad szarą rzeczywistość codziennego życia i sięgnięciem do świata bardziej uniwersalnych przeżyć duchowych. Poszukiwałem też nowego wymiaru w zakresie języka muzycznego i reguł nim rządzących, gdyż odczuwałem, że gdzieś w głębi mej wyobraźni kryje się coś dotychczas nieznanego, odmiennego, co może stać się źródłem świeżej inwencji twórczej” (A. Panufnik, *Panufnik o sobie*, tłum. M. Glińska, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1990, s. 322).

Opisywana przez Emersona „wypowiedź symetryczna” to najogólniejsze określenie ładu czy harmonii nieodłącznej od muzyki, ale zarazem pewnej subtelnej równowagi między elementami przeciwnymi, równowagi – zdawałoby się – niepotrzebującej jakiegokolwiek zmiany. Brak zmiany to jednak zastój. Zdaje się on wykluczać niepokój, a także niespełnienie cechujące prawdziwego artystę. Bo czyż kiedykolwiek jest mu dane poczuć, że w pełni się urzeczywistnił, ujrzeć w lustrze odbicie kogoś naprawdę zadowolonego – z siebie samego lub z dzieła, które pozostawia światu w spadku? Gdyby spełnienie leżało w krótkim zasięgu ręki i ucha, droga byłaby w sztuce muzycznej niczym, cel zaś wszystkim. Muzyków nie trzeba byłoby niczego uczyć, a i oni sami nie czerpaliby żadnej wiedzy z tego, co udało się im osiągnąć i wytworzyć.

To właśnie z fenomenem muzyki, jak chyba z żadnym innym, łączy się ściśle poczucie niespełnienia – fatum prześladowające prawdziwego artystę. Światosław Richter, w powszechnej opinii jeden z czołowych pianistów dwudziestego wieku, wysoko ceniony nawet przez kolegów „po klawiaturze”, potencjalnych przecież rywali – Glenna Goulda, Artura Rubinsteina, Władimira Horowitza czy Benjamin Brittena⁵⁸ – nigdy nie był naprawdę zadowolony ze swoich własnych interpretacji, zwłaszcza utworów Chopina. Ten brak pełnej satysfakcji, zdawałoby się bezpodstawny, spływa także na wielu wrażliwych słuchaczy, skłonnych nie tyle przywiązywać wagę do wartości pojedynczych wykonań, które zajmują głównie estetów, ile raczej wysnuwać generalny osąd o muzyce jako takiej w aspekcie jej oczekiwanego oddziaływania na człowieka. Są oni skłonni przypisywać muzyce sens egzystencjalno-etyczny, a nie jedynie pragmatyczny lub psychologiczno-estetyczny. „Urodziłem się – wyznawał Emil Cioran – z duszą zwyczajną, ale od muzyki zażądałem innej; to był początek nieoczekiwanych nieszczęść. [...] Niezdolny bronić się przed muzyką, musiałem się pogodzić z jej despotyzmem i bywać, zgodnie z jej widzimisię, już to bogiem, już to łachmanem”⁵⁹. Innych niepokoi niemożliwość objęcia istoty muzyki w sposób czysto intelektualny, jako pewnego ładu, ziemskiego czy niebiańskiego, lub bezpośrednio uchem – w serii najlepszych nawet jej prezentacji jednostkowych, choćby i prawdziwie mistrzowskich. „Człowiek posłucha coś nieziemskiego w istocie muzyki – ale rozplywa się to, skoro ręce ku temu wyciągnie, martwieje, gdy zapragnie przenieść na ziemię, gaśnie, gdy wpadnie w mrok naszego intelektu. [...] Kompozytor jest dla mnie niby ogrodnikiem, który otrzymał mniejszy lub większy szmat ziemi do uprawy. Zadaniem jego jest zbierać to, co się na gruncie tym rodzi, zaprowadzać wszędzie ład, gdy

⁵⁸ Por. L. K o t, *Richter zagadkowy*, „Zeszyt Naukowy Filii AMFC” 2006, nr 6, s. 33n. (<http://chopin.man.bialystok.pl/Dokumenty/Publikacje/04-01.pdf>).

⁵⁹ E. C i o r a n, *Sylogizmy goryczy*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 139-141.

zaś plon się rozrośnie, stworzyć ogród. [...] A przecież nawet mocarz, nawet pomazaniec, taki Bach, Mozart, zdoła objąć tylko część ogólnego świata, może kształtować tylko drobny fragment owego ogrodu, który pokrywa naszą planetę, a którego niezmierna przestrzeń jest w części zbyt oddalona, niezbadana, tak że pojedynczy człowiek – choćby był olbrzymem – dotrzeć do niej nie zdoła. [...] Z niezliczonych form, jakimi muzyka zewsząd nasz okrąży, mistrz przynosi nam tedy wybór ograniczony”⁶⁰.

Do zagadnienia można jednak podejść bez odwoływania się do hipotetycznego działania czynników transcendentnych, wymykających się ludzkiemu pojmowaniu. W nowożytności wiarę w boskie pochodzenie muzyki odrzucono. Boską łaskę zastąpił umysł, jego niespożyte i nie w pełni znane potencje, które dla swojego zaistnienia potrzebują systematycznych ćwiczeń przebiegających pod okiem doświadczonych nauczycieli. Nawet muzyczny geniusz nie rodzi się na kamieniu; los i zewnętrzny świat musi mu sprzyjać⁶¹. Naturę tajemniczy muzycznej inspiracji usiłowano zatem zracjonalizować. Muzyka to nie tylko nieznaną kresu porządkowanie, świadome wnoszenie ładu do chaosu, lecz także „sztuka ukrytego, nieświadomego liczenia w duchu”⁶². Wszystkie działania odpowiedzialne za stawanie się muzyki, jej wytwarzanie w kolejnych momentach czasu, są czymś spowodowane, nawet jeśli sam kompozytor nie wie dokładnie czym. Stanowią one nieodłączną część świata realnego, fizycznego i społecznego – i podlegać muszą jego prawom. Życie społeczne to obszar decyzji i powiązanych z nimi działań kierowanych uświadamianymi przez jego uczestników motywami. Dla użytkowników wspólnego języka i wyrażanych za jego pośrednictwem przekonań dotyczących świata wartości decyzje te coś znaczą i zasadniczo są zrozumiałe także dla innych ludzi. Wymóg ich rozumienia to konieczny element życia społecznego. Nie wszystko jednak, co ustanawia więź międzyludzką i kładzie fundament możliwego porozumienia, jawi się przejrzystość świadomości. Nie powinno zatem dziwić, że muzyka to osobliwe połączenie pierwiastków racjonalnych, świa-

⁶⁰ F. Busoni, *O istocie muzyki. Fragmenty*, tłum. anonimowe, „Muzyka” 1(1924) nr 1, s. 6n. (<http://bacon.umcs.lublin.pl/~jjusiak/dokumenty/konwersatoria/Busoni-OistocieMuzyki.pdf>).

⁶¹ Z psychologicznego punktu widzenia kształtowanie muzycznej doskonałości to wyłącznie wynik długotrwałej i w odpowiednim momencie rozpoczętej pracy. W roku 1997 Andreas Lehmann wykazał, że większość wirtuozów klawiatury z okresu od osiemnastego do dwudziestego wieku wychowała się w tym samym domu, w którym mieszkali ich pierwszy nauczyciel, i rozpoczęła naukę przed ukończeniem dziewiątego roku życia (por. J.A. Sloboda, *Wykłady z psychologii muzyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina, Warszawa 2008, s. 93). Ustalenia te znajdują potwierdzenie w praktyce. W Wielkiej Brytanii, aby przejść pomyślnie ósmy stopień egzaminacyjny Associated Board (warunek minimum przy kwalifikacji na kierunku instrumentalne wyższych uczelni), trzeba mieć za sobą trzy i pół tysiąca godzin ćwiczeń.

⁶² G.W. Leibniz, list 154 do Goldbacha (1712), *Epistolae ad diversos*, w: *Philosophische Werke*, red. E. Cassirer, Leipzig 1906, t. 2, s. 132.

domie filtrowanych, z pozaracjonalnymi – granice naszej świadomości nie są wszak nieskończone.

PROBLEM ARTYSTYCZNEJ DONIOSŁOŚCI DETERMINACJI KAUZALNEJ

Powstaje w tym miejscu pytanie, czy w twórczości muzycznej, skoro stanowi ona istotną część społecznej komunikacji, działanie czynników wobec niej zewnętrznych lub od wewnątrz wywierających na nią nacisk jest istotne dla niej samej – dla tego, czym pozostaje ona w swym artystycznym i duchowym kształcie, odpornym na przypadkowe przemiany powodowane samym tylko upływem czasu. Bo jeśli zdarza się jej ginąć w ludzkiej niepamięci, czyż zasługuje na to, by ją w ogóle łączyć z systemem wartości obowiązującym w okresie, w którym powstawała? Z drugiej jednak strony, skoro ethos muzyki jest w swoim konkretnym kształcie czymś nadzwyczaj trudnym do rozpoznania i uchwycenia, to fakt ten jest być może powodowany oddziaływaniem czynników całkowicie przypadkowych z czysto artystycznego punktu widzenia lub takich, z których istnienia nie zdajemy sobie w pełni sprawy – albo z jakichś powodów lekceważymy je, sprowadzając istotę zagadnienia do problemu wyłącznie semantycznego, do sporu o zakresy znaczeń samych tylko słów⁶³. Ale to właśnie one powodować mogą realnie zaistniałą zmianę, której znaczenia się nie dostrzega, zmianę przebiegającą w obszarze nadziei zrodzonych z naszych oczekiwań wobec sztuki, którym nie potrafi już ona sprostać, bo oto znalazła się w sytuacji całkowicie nowej, nieuświadomionej jeszcze przez ogół ludzi⁶⁴.

Problem ten rzadko bywa podnoszony w europejskiej literaturze muzykologicznej, choć od dawna jest on obecny na przykład w piśmiennictwie

⁶³ „Jasne staje się zatem, że pytanie o «pozamuzyczność» nie jest pytaniem systematycznym, lecz historycznym. Nie istnieje pozamuzyczna muzyka, istnieje jednak muzyka, która nie odpowiada pewnemu z góry przyjętemu, historycznie zdeterminowanemu pojęciu muzyki, i dlatego nie jest uznawana za muzykę czystą (jest uznawana wręcz za «nieczystą»), muzykę rzeczywistą czy prawdziwą”. H.H. Eggebrecht, *Co znaczy termin „pozamuzyczny”?*, w: Dahlhaus, Eggebrecht, dz. cyt., s. 65.

Chociaż mówi się w tej wypowiedzi o zagadnieniu historycznym, Eggebrechta bardziej interesuje problem semantyczny: fakt, że o pozamuzyczności można mówić tylko w odniesieniu do tego, co muzyczne. Pozamuzyczność zasadniczo jednak oznacza to wszystko, co się znajduje poza sferą muzyki, lecz co może na nią realnie oddziaływać.

⁶⁴ Problem ten dotyczy tych zwłaszcza gatunków muzyki, w których zmiana stylu wypowiedzi artystycznej następuje szybko i bez wyraźnego przyzwolenia ze strony publiczności, rynku czy opinii krytyków. W przypadku muzyki jazzowej jest to stan normalny – dynamizm jej rozwoju w pierwszym półwieczu ubiegłego stulecia mógł wywoływać zawrót głowy (por. J.L. Collier, *Duke Ellington*, tłum. A. Głondys, Wydawnictwo i Drukarnia Towarzystwa Słowaków w Polsce, Kraków 2000, s. 14n.).

amerykańskim. Na naszym kontynencie wciąż dominuje przekonanie o swoistej ponadczasowości ducha muzyki europejskiej, a zarazem o jego niepowtarzalności, i to w skali światowej. Faktem jest, że symfonie, oratoria, msze, opery, concerti grossi aż do końca osiemnastego stulecia powstawały tylko w niewielkim rozmiarach pięciokacie, którego wierzchołki wyznaczały geograficzne usytuowania takich miast jak Wiedeń, Wenecja, Neapol, Paryż i Londyn – centrów ówczesnej kultury muzycznej. Pewni autorzy posuwają się jednak do stwierdzenia, że muzyka w jej zachodnim wydaniu to jedyne prawdziwie uniwersalne dokonanie tej kultury i jedyny powód do jej chwały. Pisz się o niej w tonie charakterystycznym dla epoki romantycznej, jakby muzyka była świadomym siebie duchem i miała przed sobą jeden tylko zasadniczy cel do spełnienia lub jakby jej rozwój miał przebiegać według jakiegoś z góry obmyślanego planu. Jedynie bardzo uważni świadkowie jej historii, zwłaszcza najnowszej – świadkowie może nazbyt skrupulatni, ale szanujący wymowę faktów – nie podzielają tego apriorycznego stanowiska⁶⁵.

Takie wartościujące ujęcia najwyraźniej zakładają, że typ twórczości muzycznej, jaki ukształtował się w zakątku świata, którego jesteśmy mieszkańcami, przedstawia sobą pewien monolit wyrastający z nakazu wiernego przestrzegania tego samego i w swoim zasadniczym rdzeniu niezmiennego systemu wartości, którego nie zdołała wypracować żadna inna kultura. Ponieważ oceny te zostały oparte na wysoce subiektywnych doznaniach (a takim terenem jest muzyka, zwłaszcza ona), trudno z nimi racjonalnie dyskutować. Można jednak zauważyć, że założenie o jedyności i historycznej niezmienności ethosu muzyki zachodniej nie znajduje dostatecznego potwierdzenia w faktach, a co więcej jest wątpliwe pod względem metodologicznym. Sądy wartościujące, zwłaszcza gdy są wypowiedzane w oparciu o monizm aksjologiczny, a w tym przypadku także ekskluzywizm kulturowy, znajdują na ogół słabe uzasadnienie empiryczne, o ile w ogóle można zasadnie twierdzić, że z faktów – przynajmniej w jakiejś mierze – mogą wynikać twierdzenia będące w istocie propozycjami nadania pewnym sądom wartościującym statusu bezwzględnie obowiązujących norm.

⁶⁵ Do tych ostatnich należy profesor muzykologii na Uniwersytecie Teksaskim w Austin Elliott Antokoletz, który stwierdza: „Począwszy od II wojny światowej wywodzący się z odmiennych środowisk kompozytorzy różnych narodowości manifestowali przekonania oraz przywiązanie do określonych prądów filozoficznych. Prezentowali jednocześnie skrajnie różne postawy estetyczne i unowocześniali warsztat kompozytorski. Poszczególni twórcy, a niekiedy całe grupy artystyczne, używali unikalnego języka muzycznego. Z tego względu, pomimo zauważalnych podobieństw między różnymi stylami muzycznymi, charakterystyczną cechą współczesności jest przytłaczające poczucie wielkiego rozproszenia i zarazem izolacji, a kierunek rozwoju muzyki określić można jedynie spekulatywnie” (E. Antokoletz, *Muzyka XX wieku*, tłum. J. Chęsy-Parda, J. Lesiński, A. Kubiak, Poznań, Inowrocław 2009, s. 619).

Punktem odniesienia dla innowacji pojawiającej się w obszarze wartościowań, które w dłuższym przedziale czasu doprowadzić mogą do ewolucji rzeczywistości – zdawałoby się – tak niezmiennej jak *ethos*, jest zawsze coś, co się już stało poza nami, o czym twórca jest już co najmniej wstępnie powiadomiony i do czego sam się może skłaniać. *Ethos* dotyczy bowiem zawsze jakieś grupy społecznej, a jedynie wtórnie jednostki. Twórca nie może płynąć pod prąd historii. Zazwyczaj wie, że powrót do niegdysiejszych ideałów byłby samobójstwem artystycznym. Musi się zatem do zaistniałej zmiany odnieść, może nawet próbować się w nią wpisać i odczuwać przymus, by tego dokonać. (Chodzi tu wszakże o odczucia, którymi nikt z zewnątrz nie zarządza, lecz które nie są także czymś w pełni świadomie w y b r a n y m i racjonalnie wytworzonym – lub poczętym z jakiejś konkretnie dającej się określić inspiracji⁶⁶). A żeby twórca mógł to uczynić, musi mieć pewne, choćby przybliżone wyobrażenie charakteru zmiany, która dokonała się poza nim samym i najprawdopodobniej przejdzie do historii. Musi on zatem dysponować niezbędnym zasobem wyobraźni i wiedzy, by zmianę tę w ogóle dostrzec i docenić jej doniosłość na terenie własnych zamierzeń artystycznych. To właśnie różni go od wielu potencjalnych odbiorców jego dzieła. Tylko nieliczni natychmiast je wchłoną i należycie zrozumieją.

Dla zdecydowanej większości ludzi zmiana *ethosu* muzyki – podobnie jak zmiana samej muzyki – dokonuje się niepostrzeżenie. Przebiega ona poza zasięgiem ich wrażliwości lub sytuuje się na jej obrzeżach, gdzie nowe muzyczne doznania są oceniane według kryteriów, które kompozytor zamierzał właśnie porzucić w swoim nowo skomponowanym dziele lub wykorzystać je w nim tylko w ograniczonym stopniu. Zmysły odbiorców nie dostrzegają jednak zaistniałej zmiany, co ma miejsce zwłaszcza wtedy, gdy dominujące w życiu społecznym hierarchie ocen zmierzają do konserwowania tradycyjnych przyzwyczajęń i nawyków. A ponieważ dzisiejsza szkoła nie kształci także wyobraźni historycznej, nie są oni na ogół zdolni uświadomić sobie nawet tego, że gdyby urodzili się w jakiejś bliżej nieokreślonej przyszłości, ich gusta muzyczne i związane z nimi wartościowania byłyby prawdopodobnie całkiem inne. Mogłoby się na przykład zdarzyć, że – podobnie jak ich rodzice – nadal

⁶⁶ „Nie przypominam sobie [...] – wyznał Witold Lutosławski – aby którykolwiek z moich utworów mógł powstać jako efekt całkowicie świadomego, rozumowego konstruowania. Konstruowanie zaczyna się dopiero wtedy, gdy a r b i t r a l n i e n a r z u c a j ą c a s i ę (podkr. – J.J.) wizja dźwiękowa może być zrealizowana w szczegółach. [...] Nieważne jest, czy kompozytor pisał swój utwór pod wpływem jakichś pozamuzycznych impulsów, czy utwór łączy się w jego świadomości lub podświadomości z jakimś cyklem zdarzeń, czy też on sam ma na widoku wyrażenie czegoś, co dałoby się opowiedzieć słowami. [...] Podobnie do tylu innych kompozytorów nie potrafiłbym odpowiedzieć na pytanie, co konkretnie wyraża napisana przeze mnie muzyka”. T. K a c z y ń s k i, *Rozmowy z Witoldem Lutosławskim*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1972, s. 41, 56n.

ceniliby sztukę Monteverdiego czy Mozarta, lecz postrzegaliby jej wartość z całkiem innej strony. Nie byłoby już skłonni stawiać jej pomników, chociaż nadal mogłaby ona pozostawać w centrum ich uwagi.

Taka konserwatywna postawa pozostaje w oczywistej niezgodności z elementarnymi obserwacjami historyka, który nawet bez analizowania szczegółów odnotowuje ciągle zmiany zapatrywań dotyczących kwestii zupełnie fundamentalnych dla kolejnych wcieleń ethosu, aktualnych najpierw w starożytności czy średniowieczu, a następnie w renesansie, baroku, klasycyzmie i następnych epokach. Dla zachodniej muzyki ostatnich sześciu stuleci charakterystyczna jest daleko posunięta przemienność stylów następujących po sobie w stosunkowo krótkich odstępach czasu, po wielokroć powtarzane przeciwstawianie temu, co stare i zużyte, nowych powiewów odchodzącej w przeszłość współczesności. Jest to zjawisko podobne temu, co obserwujemy w naszym dniu codziennym, w przysłowiowej prozie życia wymownie opisanej przez Mirona Białoszewskiego wbijającym się w uszy rytmem słów: „raz tak raz tak, raz tak raz tak”⁶⁷. Zwłaszcza najnowsza historia muzyki odnotowuje liczne przykłady wysnuwania tego rodzaju naprzemiennych ocen, niejednokrotnie zawierających sprzeciw wobec wartości jakiegoś rodzaju twórczości czy jakiegoś imiennie wskazanego dzieła, jego autora albo grupy ludzi tak czy inaczej z nim związanych.

Dzieło muzyczne styka się z ludzką oceną, zanim jeszcze zostanie należycie wysłuchane, a ocena ta, nawet jeśli jest przedwczesna, często rozstrzyga o jego dalszym losie. Aby zmierzyć się z problemami nasuwanymi przez ten stan rzeczy, należałoby podkreślić, że niewłaściwa ocena muzyki, roztaczająca nad nią znowę zapomnienia lub skutkująca jej wyparciem ze społecznego obiegu, powstaje zwykle wskutek oceny nie tyle jej samej, ile czegoś, co leży właśnie poza nią, z czym wchodzi ona jedynie w okazjonalne związki. Historia okazała się niesprawiedliwa nawet dla takich mistrzów dźwiękowego rzemiosła, jakimi byli Händel, Bach czy Mozart, a cóż dopiero dla pomniejszych kompozytorów. Dzieła oratoryjne i operowe Händla, z których autorstwa jest on dziś powszechnie znany, zaczęły być szerzej wykonywane i znane dopiero u schyłku lat pięćdziesiątych minionego stulecia. Przykładem może tu być skomponowana w roku 1735 (dla słynnego wówczas włoskiego kastrata Giovanniego Carestiniego) *Alcyona*, która – pomimo natychmiastowego sukcesu, jaki odniosła podczas kilku swoich pierwszych realizacji w Theatre Royal–Covent Garden – zamilkła na prawie dwieście lat, podobnie jak znaczna część twórczości muzycznej Händla w ogóle, nie tylko operowej⁶⁸.

⁶⁷ M. Białoszewski, *Chamowo*, PIW, Warszawa 2009, s. 55.

⁶⁸ *Alcyonę* wznowiono w roku 1928 w Lipsku, na fali händlowskiego renesansu wszczętego w Getyndze przez Oskara Hagena. Jej późniejsza kariera rozpoczęła się jednak dopiero w roku 1957,

Bacha spotkał nie mniej surowy osąd historii, a wcześniej także ludzi mu współczesnych. Twórca *Koncertów brandenburskich* nie komponował oper, lecz jedynie – gdy chodzi o muzykę wokalnie-instrumentalną – kantaty, oratoria, motety i msze; one także, podobnie jak dzieła Händla, zaczęły być szerzej znane dopiero w dwudziestym wieku. O samym zaś ich autorze ówczesni krytycy muzyczni, a także niektórzy znani wówczas kompozytorzy, mieli opinię, która nawet w niewielkiej części nie jest współmierna z jego współczesną oceną. Bach był dla nich w swym muzycznym kunszcie „nadmiernie zawili”, a jego muzyka „pozbawiona uroku”⁶⁹ (taki był pogląd wpływowego w tamtym czasie teoretyka muzyki, śpiewaka, kompozytora i pisarza Johanna Matthesona). I choć najbliższe muzyczne otoczenie dostrzegało w jego dziełach przebłyński geniuszu, a w samym autorze *Pasji według św. Mateusza* umiało rozpoznać „człowieka ścigającego swój ideał”⁷⁰, życie lipskiego kantora przebiegało w ciągłej walce o uznanie: u chórzystów, rajców miejskich, kościelnych kaznodziei, u profesorów i rektora uniwersytetu, a nawet u samego króla, do którego Bach zwrócił się w roku 1733 z prośbą o nominację na kompozytora nadwornego w Dreźnie. Skłoniła go do tego nie tyle pogoń za samym tytułem, ile raczej chęć obrony swojej godności, wielokroć deptanej w jego słynnych starciach z członkami rady miasta. W ich oczach był on zaledwie zwykłym kantorem i choć w oficjalnych pismach określał sprawowaną przez siebie funkcję mianem „director musicus”, dopiero powierzony mu trzy lata później przez króla praedicat przy nadwornej kapeli dał mu pewne wsparcie w niezakończonyj walce z przełożonymi.

Historia nigdy nie zapomni nieroztropnego zarzutu sformułowanego przez cesarza Austrii Józefa II pod adresem *Uprowadzenia z Seraju* po jego pierwszym publicznym wykonaniu: „Wydaje mi się, że w tej operze słyszałem za dużo nut”. Rozbawiony taką jej oceną Mozart miał podobno odparować: „Cóż, Wasza Wysokość, z racji sprawowania władzy, zbyt wiele słyszy” – nie ma jednak pewności, czy słowa takie rzeczywiście wtedy padły⁷¹. Ta negatywna

kiedy została wystawiona najpierw w Londynie, z młodą wówczas Joan Sutherland w roli tytułowej, a następnie w Kolonii, Wenecji, Dallas i Nowym Jorku.

⁶⁹ C. Wolff, *Johann Sebastian Bach. Muzy i uczoney*, tłum. B. Świdarska, Lokomobila, Warszawa 2011, s. 34.

⁷⁰ A. Schweitzer, *Jan Sebastian Bach*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1987, s. 100.

⁷¹ To jedna z najczęściej przytaczanych anegdot muzycznych dotyczących Mozarta, w takiej postaci słownej najbardziej znana. Alfred Einstein tę faktyczną – czy może tylko hipotetyczną – wymianę zdań formułuje w postaci nieco bardziej pochlebnej dla muzycznego gustu cesarza, przypisując Mozartowi mniejszy ładunek okazywanej władcy ironii i niechęci: „«Za piękne dla naszych uszu i strasznie dużo nut, kochany Mozarcie» – miał powiedzieć Józef II po pierwszym wykonaniu opery 16 lipca 1782, na co Mozart miał swobodnie odpowiedzieć: «W sam raz tyle, Wasza Cesarska Mość, ile trzeba»” (A. Einstein, *Mozart. Człowiek i dzieło*, Państwowe Wydawnictwo Muzycz-

konstatacja władcy znudzonego zbyt zawiłym jak na jego gust dziełem (i także być może nazbyt długim) nie wywarła wpływu na jego późniejszy odbiór, choć mogła zachęcić wielu, by wybrać się do teatru i policzyć nuty za pomocą własnego probierza dopuszczalnej ich mnogości. Toteż w potocznej świadomości funkcjonuje ona nie tyle jako źródłowy opis wysoce prawdopodobnego w tamtej sytuacji zdarzenia, ile jako anegdota ukazująca przepaść między powołaniem prawdziwej sztuki a punktem widzenia estety o ograniczonych horyzontach, zdolnego oceniać walor nowo powstałej muzyki głównie z pragmatycznego punktu widzenia, w tym przypadku najprawdopodobniej wyznaczonego kryterium psychologicznym. Dziwne stwierdzenie, że nut jest zbyt wiele, mogło być spowodowane odczuciem ich nieuzasadnionego nagromadzenia w poszczególnych frazach czy taktach, a w konsekwencji niemożnością zrozumienia przez cesarza ich funkcji czysto muzycznej – a nie potencjalnie „wywrotowym” charakterem opery, co zdaje się sugerować prześmiewcza, acz w pełni zrozumiała riposta Mozarta. Od kiedy znalazł się w Wiedniu, każda jego nowa opera musiała wszakże uzyskać pozytywną ocenę władcy i jego nadwornych muzyków, którzy wystrzegali się jak ognia lekkomyślnych nowatorów niezdolnych pojąć, że niemal każda rzecz wystawiana na scenie, poza tym, że cieszy uszy, może mieć także niebezpieczną wymowę polityczną.

Zakazywanie muzyki czy odgórne wyznaczanie jej granic jest jednak nieefektywne, co więcej – przeciwnie. Doświadczyli tego wszyscy imperatorzy uzurpujący sobie mniejsze czy większe wobec niej uprawnienia. W hitlerowskim Niemczech kult oper Wagnera stał się przedmiotem urzędowego nakazu, ale życie biegło swoim własnym torem. Dla szerokich mas, zwłaszcza żołnierskich, nawet *Lohengrin* zawierał ustępy nudne, wydumane, długie i skomplikowane, zawierające całe poacie zbyt wielu nut; toteż oddawano się powszechnie słuchaniu muzyki, którą Wagner gardził. Prawdziwego zrozumienia dla jego twórczości nie miał także naczelny wódz, „uwiedziony” jednym tylko, wczesnym jego dziełem, operą *Rienzi*, która w piętnastoletnim młodzieńcu, gdy ją po raz pierwszy usłyszał, rozbudziła chorobliwe pragnienie wyzwolenia świata z okowów niewoli; ważniejsza była dlań ocena treści libretta niż samej muzyki⁷². Podobnie w Związku Radzieckim, mimo że

ne, Kraków 1975, s. 493n.). Cesarz generalnie zatem mógł dostrzegać wartość muzyki kompozytora i być może nawet czerpał z niej jakąś autentyczną radość. Nie był jednak zdolny docenić jej prawdziwego kunsztu w zakresie zastosowanej w singspielu techniki wokalne czy bogactwa barw orkiestry. Walory te mogli docenić tylko słuchacze – których w ówczesnym Wiedniu nie brakowało – o wyrafinowanych oczekiwaniach muzycznych; i to właśnie z myślą o nich Mozart skomponował swoje słynne dzieło.

⁷² Por. J. H o r o w i t z, *The Specter of Hitler in the Music of Wagner*, „New York Times” z 8 XI 1998 (<http://www.nytimes.com/1998/11/08/arts/the-specter-of-hitler-in-the-music-of-wagner.html>).

oficjalny zakaz dotyczył tworzenia sztuki „formalistycznej”, w praktyce na cenzurowanym znacznie częściej znajdowały się utwory, którym można było postawić zarzuty o charakterze pozamuzycznym, niż te, które nie spodobały się komuś na szczytach władzy.

Los taki spotkał na przykład *XIII Symfonię* na bas solo, chór basów i orkiestrę Dymitra Szostakowicza. W zamierzeniu kompozytora miała być ona umuzycznionym poematem Jewgienija Jewtuszenki *Babi Jar*, odnoszącym się do tragedii tysięcy Żydów zamordowanych podczas wojny w podkijowskim wąwozie o tej nazwie, w którym dokonywano egzekucji także na rozkaz władz stalinowskich. Był to temat niewygodny dla Chruszczowa i jego politycznego otoczenia, choć od śmierci Stalina minęło już ponad dziewięć lat (prawykonanie symfonii odbyło się 18 grudnia 1962 roku). Chruszczowa rozsierdzić miała jednak nie tyle sama muzyka, ile symboliczna wymowa wiersza Jewtuszenki, który w jego „konkluzji” napisał: „Dla wszystkich antysemitów jestem jak Żyd i dlatego jestem prawdziwym Rosjaninem”⁷³. Wkrótce po pierwszej prezentacji symfonii, entuzjastycznie przyjętej przez słuchaczy, władze wymusiły na poecie zmianę ośmiu najbardziej drażliwych wersów, a po wykonaniu nowej wersji, na zawsze zakazały prezentacji dzieła⁷⁴. Zakaz – praktyka stosowana już we wczesnym renesansie – może oczywiście spowodować krótkotrwałą zmianę stylu lub ograniczenie swobodnego rozwoju jakiegoś prądu. Trwały wpływ tego rodzaju oddziaływań kauzalnych jest jednak niemożliwy, a jeśli przez jakiś czas ma miejsce, dokonuje się przy czynnym współdziałaniu i przyzwoleniu świadomości artysty, który uzmysławia sobie pewien zewnętrzny nacisk lub powab – i się mu poddaje.

Twórczość muzyczna jednak – i jest to pewien paradoks – niemal zawsze pozostaje pod dyktandem jakiejś władzy, mniej lub bardziej jawnej, zewnętrznej lub wewnętrznej, i jest tak również wtedy, gdy przedstawia siebie jako działalność w pełni wolną, zależną jedynie od kaprysów twórczej wyobraźni. Ulega namowom teraźniejszej chwili i, jak dziecko poddające się woli swoich rodziców i wychowawców, nie potrafi tego wyjaśnić. Pozbawiona zdolności formułowania swych odczuć za pomocą pojęć i sądów pretendujących do powszechnej ważności, wyobraźnia pozostaje bezbronna wobec zamysłów

⁷³ Cyt. za: D. S z w a r c m a n, *Symfonia nieustannego cierpienia*, „Polityka” z 7 X 2006, nr 40(2574), s. 84.

⁷⁴ *XIII Symfonii* nie wykonywano prawie zupełnie aż do roku 1968, być może także z tego powodu, że zawierała ona liczne odniesienia do okresu stalinowskiego terroru i miała charakter dzieła „rozliczeniowego”. Kompozytor posłużył się w niej także innymi wierszami poety, mówiącymi o potędze humoru, o codziennych cierpieniach umęczonych kobiet, o umieraniu strachów czasu terroru i o dalszym życiu kolejnych strachów. Paradoksalnie jednak to właśnie zakaz jej wykonywania sprawił, że wytworzyła się wokół niej legenda, a „utwór, choć na ogół nieznan, zainteresował cały świat muzyczny” (K. M e y e r, *Szostakowicz*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1973, s. 150).

rodzących się poza jej obrębem. Można ją zatem wykorzystać do realizacji niemal każdego celu i prawie każdy cel jej użyciem wesprzeć, a nawet usprawiedliwić – rzecz jasna, pozornie. Może właśnie stąd bierze się brak równowagi między rzeczywistą wartością muzyki, z trudem zazwyczaj ukazywaną przez sam postęp czasu, a jej doraźną oceną. Historia muzyki, rozumiana jako zapis zawitych dróg jej rozwoju, to w dużej mierze nieustanna progresja takich ocen, zazwyczaj nietrafnych, lecz bynajmniej nigdy do końca nieprzebrzmiałych, wciąż od nowa odżywających pod wieloma przybranymi postaciami.

Adam ORGANISTY

„FURIA DELLA FIGURA”
JAKO METAFORA „ŻYWEGO PŁOMIENIA MIŁOŚCI”
W BAROKOWEJ RZEźBIE śŁĄSKIEJ

W omawianych rzeźbach spotykamy hiperbolę klasycznej gestyki renesansu, która wznagać ma intensywność, a nawet dramatyczność doświadczenia religijnego. Pośród postaci wyobrażonych w henrykowskich stallach uwagę przykuwa zwłaszcza figura papieża, ustawiona przodem do ołtarza głównego. Jego twarz, skierowana ku tabernakulum, wyraża zarówno strach, przerażenie, jak i uniesienie.

Z początkiem osiemnastego stulecia Thomas Weissfeldt (1671-1721), protestant skandynawskiego pochodzenia, wykonał na Śląsku szereg dzieł rzeźbiarskich na zlecenie katolickich duchownych zaangażowanych w kontrreformacyjną propagandę fide¹. W kreowanych przezeń postaciach dostrzega się umiejętne stosowanie kilku modusów stylowych: od ryzykownych, nienaturalnych skrętów figury o manierystycznym rodowodzie, przez antykizującą idealizację, aż po dosadny, nieomal brutalny realizm. Spośród realizacji jego warsztatu do niezwykłych należy zespół figur Czternastu Świętych Wspomożycieli, powstały w latach 1709-1711 do kościoła klasztorowego (obecnie pocysterskiego) w Kamieńcu Żabkowickim². Rzeźby Orędowników, imitujące marmurowe

¹ Tekst jest rozwinięciem tez zawartych w artykule Adama Organistego i Józefa Skrabskiego, *Afekt i gest w potrydenckim theatrum sacrum. Uwagi na temat teatralizacji w nowożytnej sztuce Śląska i Małopolski* (w: *Sztuka po Trydencie*, red. K. Kuczman, A. Witko, Wydawnictwo AA, Kraków 2014, s. 213-231).

² Z licznych pozycji bibliograficznych dotyczących twórczości rzeźbiarza należy wymienić najważniejsze, ujmujące całościowo jego *œuvre*, a także najnowsze. Zob. E. W i e s e, *Thomas Weissfeldt, ein nordischer Bildhauer in Schlesien*, „Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen” 55(1934), s. 57-88; P. B a n a s, *Tomasz Weissfeldt*, Muzeum Śląskie, Wrocław 1969; K. K a l i n o w s k i, *Rzeźba barokowa na Śląsku*, PWN, Warszawa 1986, s. 159-167; t e n ż e, *Bemerkungen zum Stil der Bildhauerwerkstatt Thomas Weissfeldts*, w: *Studien zur Werkstattpraxis der Barockskulptur im 17. und 18. Jahrhundert*, red. K. Kalinowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1992, s. 201-220; *Teatr i mistyka. Rzeźba Barokowa pomiędzy Zachodem a Wschodem. Katalog / Theater and Mysticism: Baroque Sculpture between West and East*, (katalog wystawy), red. K. Kalinowski, Muzeum Narodowe w Poznaniu, Poznań 1993, s. I.107-I.122; R. N o w a k, *Rzeźba śląska XVI-XVIII wieku. Katalog zbiorów*, Muzeum Narodowe we Wrocławiu, Wrocław 1994, s. 8, 10, 105-109, 177; t e n ż e, *Działalność artystyczna norweskiego rzeźbiarza Tomasza Weissfeldta na Śląsku w 1 połowie XVIII wieku*, w: *Po obu stronach Bałtyku. Wzajemne relacje między Skandynawią a Europą Środkową / On the Opposite Sides of the Baltic Sea. Relations between Scandinavian and Central European Countries. Materiały międzynarodowej konferen-*



1. Św. *Eustachy*, figura z kościoła pocysterskiego w Kamieńcu Ząbkowickim, Thomas Weissfeldt, ok. 1709-1711, fot. archiwalna, w: W. Pinder, *Deutsche Barockplastik*, Karl Robert Langewiesche Verlag, Königstein im Taunus-Leipzig 1933, Leipzig 1933, s. 68.



2. Św. *Eustachy*, fragment.



3. Figura papieża na balustradzie stall w kościele cystersów w Henrykowie, warsztat Mistrza Henrykowskiego, ok. 1700, fot. A. Organisty.



4. Figura papieża na balustradzie stall w kościele cystersów w Henrykowie, fragment.



5. Figura papieża na balustradzie stall w kościele cystersów w Henrykowie, fragment.



6. Św. Paweł, krąg Mistrza Henrykowskiego, 1702, Muzeum Sprzętu Gospodarstwa Domowego w Ziębicach, fot. A. Organisty.



7. Św. *Mikołaj*, krąg Mistrza Henrykowskiego, 1702, Muzeum Sprzętu Gospodarstwa Domowego w Ziębicach, fot. A. Organisty.



8. Popiersie mnicha, Giovanni Giuliani, ok. 1707-1708, zwieńczenie stall w kościele cystersów w Heiligenkreuz, fot. H. Brühlmeyer, A. Brühlmeyer, w: P. Niemetz, *Das Heiligenkreuzer Chorgestühl von Giovanni Giuliani*, Heiligenkreuzer Verlag, Heiligenkreuz-Wien 1965, s. 65.



9. Popiersie biskupa, Giovanni Giuliani, ok. 1707-1708 rok, zwieńczenie stall w kościele cystersów w Heiligenkreuz, fot. H. Brühlmeyer, A. Brühlmeyer, w: P. Niemetz, *Das Heiligenkreuzer Chorgestühl von Giovanni Giuliani*, s. 57.



10. Popiersie biskupa, Giovanni Giuliani, ok. 1707-1708 rok, zwieńczenie stall w kościele cystersów w Heiligenkreuz, fot. H. Brühlmeyer, A. Brühlmeyer, w: P. Niemetz, *Das Heiligenkreuzer Chorgestühl von Giovanni Giuliani*, s. 56

posągi, umieszczono na ścianach naw bocznych gotyckiej świątyni. Prezentują one wyjątkowy repertuar metaforyki cielesno-zmysłowej o skrajnie odmiennych afektach. Atrybuty oraz stroje odpowiadają tradycyjnym schematom przedstawieniowym. Mistrzowsko wykonane rzeźby zwracają jednak uwagę wyjątkową siłą oddziaływania, która nie kończy się na konwencjonalnym rozpoznaniu hagiografii czy na fascynacji genialnym opracowaniem dzieł pod względem formalnym. Krótki opis jednej z rzeźb wprowadzić może w problematykę omawianą w tym artykule.

Św. Eustachy, z wysoko uniesionymi w modlitewnym geście dłońmi o mocno napiętych, rozczapierzonych palcach, ukazany został – zgodnie z legendą – w momencie rozpoznania umęczonego Zbawiciela między rogami upolowanego zwierzęcia³ (il. 1-2). Moment wizji mistycznej podkreślają włosy świętego Wspomożyciela – jego zmierzwiona czupryna niemal płonie. Wzmocnienie przedstawienia przez wprowadzenie motywu nastroszonych włosów przywołać może na myśl zakorzeniony w średniowiecznej ikonografii sposób ukazywania twarzy św. Jana Chrzciciela⁴. Wewnętrzne doświadczenie na gładkiej, „porcelanowej” twarzy św. Eustachego uzmysławiają rozchylone w bezdechu usta. Wrażenie ruchu bez mała tańczącej postaci wzmaga szata myśliwego, spiralnie oplatająca ciało. Publikowana w niniejszym artykule przedwojenna fotografia pozwala z łatwością odczytać esowaty układ linearnych fałdów draperii, który dodaje kompozycji dynamiki. W rzeczywistości rzeźba, ulokowana na znacznej wysokości ponad widzem, w monumentalnej, strzelistej przestrzeni kościoła, zdaje się chybotliwie unosić wzwyż, przywodząc na myśl płynne kształty ognia. Nagłą iluminację Orędownika rzeźbiarz zobrazował poprzez wyrażenie emocji przerażenia czy ekstatycznego uniesienia.

Bliskie sztuce Weissfeldta, a zarazem trudne do identyfikacji pod względem ikonograficznym, są pary figur ustawione na balustradach stall cysterskiego

cji naukowej, Wrocław–Jelenia Góra–Karpacz, 25-30 listopada 2003 roku, red. J. Harasimowicz, P. Oszczański, M. Wisłocki, Via Nova, Wrocław 2006, t. 1, s. 217-222; A. O r g a n i s t y, *Z Norwegii na Śląsk. Problem genezy artystycznej Thomasa Weissfeldta (1671–1721)*, w: *Po obu stronach Bałtyku*, t. 1, s. 225-239; A. K o l b i a r z, *Prace warsztatu Thomasa Weissfeldta wykonane do kościoła pw. Narodzenia NMP w Psarach pod Oławą*, „Quart. Kwartalnik Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego” 2014, nr 1(31), s. 40-57; A. K o l b i a r z, *Udział warsztatu Thomasa Weissfeldta w barokizacji wrocławskiej katedry*, w: *Katedra wrocławska na przestrzeni tysiąclecia. Materiały sesji wrocławskiej Stowarzyszenia Historyków Sztuki, 27-28 listopada 2014*, red. D. Galewski, R. Kaczmarek [w druku].

³ Por. W. P i n d e r, *Deutsche Barockplastik*, Karl Robert Langewiesche Verlag, Königstein im Taunus–Leipzig 1933, s. 112, il. na s. 68n; K a l i n o w s k i, *Rzeźba barokowa na Śląsku*, s. 163, il. 190; *Teatr i mistyka*, nr kat. 27 b, s. I.117; O r g a n i s t y, S k r a b s k i, dz. cyt., s. 224, il. 116.

⁴ W sztuce bizantyjskiej w ten sposób ukazywano też fizjonomię św. Andrzeja Salosa, praktykującego szczególną formę pobożności (jurodstwo). Zob. E. B e n z, *Heilige Narrheit*, „Kyrios” 3(1938), s. 1-55.

kościół w Henrykowie, powstałe na przełomie siedemnastego i osiemnastego wieku⁵. Nie mają one ani atrybutów, ani inicjałów identyfikujących. Kierując się w stronę prezbiterium, równolegle mijamy zgrupowane w pary figury bliżej niezidentyfikowanych mnichów, dalej biskupów, kardynałów i papieży. Postacie są zdeformowane, co przejawia się w ich poruszonych pozach, przerysowaniu szczegółów anatomicznych i umownym kształtowaniu strojów. Każda z nich wyobraża odmienny stan emocjonalny. Zakonnik z księgą zatopiony jest w medytacji, a gest jego lewej dłoni, dyskretnie zharmonizowany z lekko pochyloną głową, wyrażać może łagodną perswazję bądź pouczenie. Figura obserwowana zza balustrady stall mimo niewielkiej skali staje się wysmukła i monumentalna, co podkreślają równoległe, pionowe fałdy habitu i obszerne, lejkowate rękawy, ciężko opadające ku dołowi. Rzeźba ta porównywana bywała z kształtem chybotliwego płomienia świecy⁶. Postacie biskupów i kardynałów, o perswadujących gestach rąk, są wyrazem postawy zdecydowanej i zaangażowanej. Największy jednak ładunek dramatyczny zawierają postacie papieży, ukazane w gwałtownych skrętach. Zgodnie z zasadą kompozycji figura serpentinata są one przeznaczone do oglądania z wielu stron oraz w znacznych skrótach. Najintensywniej wyrażająca ruch rzeźba przedstawiająca papieża, ulokowana po stronie północnej zakonnych siedzisk, to skomplikowany układ perfekcyjnie przenikających się spirali (il. 3-5). Esowate wygięcie ciała podkreśla okalająca kapa o ostro ciętych krańcach draperii. Kontrapunktem dla krętych linii są horyzontalne gesty ożywionych rąk. W napiętych dłoniach, okrytych rękawicami i zdobnych w pierścienie, widać mocno wygięte palce, a pomarszczona twarz papieża wyraża strach.

⁵ Por. B. S t e p h a n, *Kloster Heinrichau und seine Kunstschatze*, Flemming Verlag, Breslau–Deutsch Lissa 1935, s. 35; K a l i n o w s k i, *Rzeźba barokowa*, s. 80-86; t e n ż e, *Die expressive Strömung in der schlesischen Plastik der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, „Zeitschrift für Ostforschung” 37(1988) nr 1, s. 65n.; *Teatr i mistyka*, s. I.58-I.63; A. K o l b i a r z, *Problem istnienia rzeźbiarskiego warsztatu henrykowskiego w 4. ćwierci XVII wieku*, „Dzieła i Interpretacje. Rocznik Studentów Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego” 11(2008), s. 65-80, zwł. s. 76n.; O r g a n i s t y, S k r a b s k i, dz. cyt., s. 213-231, il. 109-112. Na temat identyfikacji postaci na balustradach stall por. K. J. H e y e r, *Das barocke Chorgestühl in Schlesien*, Verlag Wolfgang Weidlich, Frankfurt am Main 1977, s. 95n., przyp. 213, il. 114-125. Zob. też: A. K o l b i a r z, A. O r g a n i s t y, *Wyposażenie rzeźbiarskie prezbiterium kościoła poaugustiańskiego w Żaganiu a rzeźba lubiąska*, w: *Dziedzictwo artystyczne Żagania*, red. B. Czechowicz, M. Konopnicka, Oficyna Wydawnicza Atut–Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław–Zielona Góra–Żagań 2006, s. 119-133, por. zwł. s. 132. Rozpoznanie ikonograficzne figur pozostaje jednak nadal w sferze hipotez.

⁶ Por. K a l i n o w s k i, *Rzeźba barokowa na Śląsku*, s. 169.

„Barokowy manieryzm u Weissfeldta jest całkowicie płomienisty, na podobieństwo ostatniej fazy sztuki późnogotyckiej, zwanej flamboyant; postacie płoną niczym smagane wiatrem języki ognia, paląc się na chwałę Boga”. D. F r e y, *Schlesiens künstlerischer Antlitz*, „Die Hohe Strasse” 1(1938), s. 38 (tłum fragm. – A.O.).

Nienaturalnie wydłużone twarze, szeroko otwarte oczy oraz usta w bolesnym grymasie mają także figury przechowywane obecnie w Muzeum Sprzętu Gospodarstwa Domowego w Ziębicach⁷ (il. 6-7). Niestabilne ich pozy przypominają postaci z henrykowskich stall, a długie szaty, modelowane w równoległe, linearne fałdy, podkreślają ożywienie sylwety. Postaci ukazano w silnym kontrapoście, z rękoma uniesionymi swobodnie i ze zwróconą w kierunku przeciwnym głową. Obserwowane w figurach św. Pawła czy św. Mikołaja łukowe wygięcie tułowia, z „teatralnymi gestami naśladującymi namiętności, przerażenie, strach”⁸, znacznie bardziej przypomina ułożenie ciała w czwartej fazie napadu hysterii, zwanej *arc de cercle*⁹, niż zakorzenione w tradycji hierarchiczne upozowanie wyobrażeń świętych.

Pomimo różnic warsztatowych i odmiennych miejsc powstania przywołane powyżej dzieła snycerskie łączy podobny ładunek ekspresji. Osiągnięty on został przez nietypową kompozycję pozbawioną stabilności figury, sposób opracowania draperii oraz wyraźne przedstawienie stanów emocjonalnych, przejawiających się w wymownych gestach oraz mimice. O charakterze dzieł stanowią takie komponenty stylowe, jak figura serpentinata czy nadmiernie uwypuklone zobrazowanie uczuć, świadczących o wewnętrznym poruszeniu ukazanych postaci.

Skąd taka potrzeba przedstawienia figur w nienaturalnych pozach o dramatycznie wykrzywionych fizjonomiach? Dotychczas nie udało się odnaleźć tekstów źródłowych, które mogłyby udzielić odpowiedzi na to pytanie. Dysponujemy natomiast wynikami rozległych badań, nagromadzonymi w ostatnim stuleciu. Omawiane dzieła, odznaczające się odmienną poetyką stylistyczną niż prace artystów tworzących pod wpływem dominujących w tym czasie lokalnych, włoskich, czeskich lub austriackich warsztatów rzeźbiarskich, w literaturze niemieckojęzycznej zaliczane były do manierystycznego gotyku¹⁰ lub do śląskiej manieri barokowej¹¹. Przedwojenni badacze, którzy dali się poznać

⁷ Por. A. Organisty, *Zbiory rzeźby Muzeum Sprzętu Gospodarstwa Domowego w Ziębicach / Skulpturensammlung*, tłum. D. Petruk, Padjas, Kraków 2001, s. 14-25.

⁸ E. Trillat, *Historia hysterii*, tłum. Z. Podgórska-Klawe, E. Jamrozik, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1993, s. 119; por. J. J. J. a g l a, *Boska Medycyna i Niebiescy Uzdrawiciele wobec kalectwa i chorób człowieka. Ikonografia „Patronów od Chorób” i „Świętych Miłujących Żebraków” w sztuce polskiej XIV-XVII wieku*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2004, s. 160n.

⁹ Por. R. K a e c h, *Die somatische Auffassung der Hysterie*, „Ciba-Zeitschrift” 1950, nr 4, s. 1560; por. J a g l a, dz. cyt., s. 161.

¹⁰ Zob. G. O l i a s s, *Das Nachleben der Gotik in der schlesischen Barockskulptur*, „Schlesische Monatshefte” 13(1936), s. 302-306.

¹¹ Por. F r e y, dz. cyt., s. 12-45, zwł. s. 38n. Por. też: D. O s t o w s k a, *Rzeźba śląska 1650-1770* (katalog wystawy), Muzeum Śląskie, Wrocław 1969, s. 51-53; K a l i n o w s k i, *Rzeźba barokowa na Śląsku*, s. 152n.; J. H a r a s i m o w i c z, *Rola klasztorów cysterskich w kształtowaniu się tożsamości*

jako przedstawiciele nazistowskiej propagandy, rozważając kwestię specyfiki sztuki śląskiej, kładli nacisk na rodzimość tych dzieł¹². Miała ona podkreślać charakter sztuki małojczyznianej (niem. Heimatkunstabewegung)¹³, zyskującej rangę prototypicznej niemieckości, spełniając jednocześnie niebagatelną rolę patriotyczną. Niemniej bezpośrednie powiązanie ekspresyjnej formy rzeźb z warunkami lokalnymi, w których powstawały, wpisywało się w normy estetyczne, wprowadzone przez „ojca” historii sztuki, Johanna Joachima Winckelmana. Wpływ „klimatu”, czyli otoczenia, miałby w tym ujęciu determinować obraz rzeźbiarskiej sztuki¹⁴. Uwypuklenie odmienności sytuacji kulturowej Śląska, którego większość mieszkańców po wojnie trzydziestoletniej była wyznania luterńskiego i częstokroć ulegała przymusowej, nierzadko brutalnej rekatolicyzacji, skłaniało do postrzegania sztuki tego regionu w kontekście „„ducha marzycielstwa», tj. mistycznego spirytualizmu, manifestującego się na różny sposób w nowożytnej kulturze śląskiej, i to niezależnie od jej wyznaniowej orientacji”¹⁵. Marzycielstwo, zmierzające do samookreślenia moralnego poprzez zapis stanów ekstazy i uczucia niemal mistycznej jednorodności z naturą, przejawiać się miało w dziełach czołowego spirytualisty szesnastego wieku, Caspara Schwenckfelda z Księstwa Legnic-

kulturowej Śląska w dobie nowożytnej, w: *Krzeszów uświęcony Łaską*, red. H. Dziurla, K. Bobowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. 154-157, il. 51-53.

Krytycznie odnosi się do tych sformułowań Andrzej Koziół (zob. A. K o z i e ł, „*Dusza chrześcijańska*” w obrazie. Michael Willmann, Johannes Scheffler i „*Krzeszowski modlitewnik pasyjny*”, w: *Sztuka i obraz sztuki. Obrazowanie wizualne a literatura i filozofia*, red. M. Kapustka, A. Pochodaj, Wrocławska Fundacja Studentów Historii Sztuki, Wrocław 1999, s. 75n.; t e n ż e, *Angelus Silesius, Bernhard Rosa i Michael Willmann, czyli sztuka i mistyka na Śląsku w czasach baroku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 11-16).

¹² Por. np. K o z i e ł, *Angelus Silesius, Bernhard Rosa i Michael Willmann*, s. 11-14; S. A r e n d, *Die kunsthistorische Sektion am Institut für Deutsche Ostarbeit im besetzten Krakau (1940-1945)*, w: *Die Etablierung und Entwicklung des Faches Kunstgeschichte in Deutschland, Polen und Mitteleuropa (anlässlich des 125-jährigen Gründungsjubiläums des ersten Lehrstuhls für Kunstgeschichte in Polen). Beiträge der 14. Tagung des Arbeitskreises deutscher und polnischer Kunsthistoriker und Denkmalpfleger in Krakau, 26.-30. September 2007*. Kształtowanie się i rozwój historii sztuki w Niemczech, Polsce oraz Europie Środkowej (w 125. rocznicę utworzenia pierwszej na ziemiach polskich uniwersyteckiej katedry historii sztuki). *Materiały XIV Konferencji Grupy Roboczej Polskich i Niemieckich Historyków Sztuki i Konserwatorów w Krakowie, 26-30 września 2007*, red. W. Bałus, J. Wolańska, B. Pusback, Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2010, s. 493n., przyp. 14; K. K a c z m a r e k - L ö w, *Dagobert Frey we Wrocławiu. Śląsk i Polska w dialogu historii sztuki i polityki*, „Quart. Kwartalnik Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego” 2011, nr 4(22), s. 42-51.

¹³ Na ten temat por. C. K a r o l a k, W. K u n i c k i, H. O r ł o w s k i, *Dzieje kultury niemieckiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 403-405.

¹⁴ Por. R. K a s p e r o w i c z, *Figury zbawienia? Idea „religii sztuki” w wybranych koncepcjach artystycznych XIX stulecia*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2010, s. 37-62; W. B a ł u s, *Nowy systemat wiedzy*, w: J.J. Winckelmann, *Dzieje sztuki starożytnej*, tłum. T. Zatorski, Universitas, Kraków 2012, s. XXII-XXIII.

¹⁵ H a r a s i m o w i c z, dz. cyt., s. 154.

kiego oraz Jakoba Böhme, szewca-filozofa pochodzącego ze Zgorzelca. Z początkiem osiemnastego stulecia przez Śląsk przeszła fala religijnego uniesienia, która objawiła się oddziaływaniem pism pietystów i procesjami „modlących się dzieci”. Znajdujące się zaś w opackich kościołach w Henrykowie i w Kamieńcu Ząbkowickim barokowe płótna pędzla Michaela Leopolda Willmanna są dziełami kalwina, który po dokonaniu konwersji związał się z cystersami. Rekolekcje ignacjańskie odbywał także inny konwertyta, Johannes Scheffler, wybitny poeta, znany jako Angelus Silesius. Jego fascynująca biografia niepokoiła współczesnych – potrafił on w latach sześćdziesiątych siedemnastego wieku kroczyć ulicami Wrocławia na czele procesji, z nałożoną na głowę koroną cierniową, na wzór Chrystusa dźwigając na ramionach ciężki drewniany krzyż. W dziewiętnastym i dwudziestym wieku „duch marzycielstwa” (niem. Schwärmergeist) przejawiać się miał zarówno w poezji „anonimowego teologa” Josefa von Eichendorffa¹⁶, jak i w powieści Gerharta Hauptmanna *Szaleniec boży Emanuel Quint*. Jak czytamy, w ekstatycznych uniesieniach jej bohatera obecna „była nie tylko chęć doświadczenia cudu, nie tylko szal nadludzkiej potęgi – była również pewność własnej niezniszczalności, połączona z dziką, namiętną niecierpliwością, z ochotą wyszydzenia potęgi śmierci, potęgi otchłani, z ochotą wzniesienia okrzyku triumfalnego, choćby za cenę ziemskiego życia”¹⁷. Kategoria obłędu, nawiązująca do toposu dawnego furor poeticus, pojawia się także w poezjach pochodzącego z Nysy poety Maxa Herrmanna. W jego tomie *Einsame Stimme* z roku 1927 pojawia się wymowna, powtarzająca się niczym refren puenta: Poeta nadaje światu kształt w obłędzie, a dokładniej – jak podpowiada mu jego obłęd („Der Dichter gestaltet die Welt nach seinem Wahne”)¹⁸. W wierszu Herrmanna *Der Fiebernde* chorzy nie wzbudzają litości, ale raczej „wykazują zdolność woli mocy potęgowanej właśnie chorobą i cierpieniem”¹⁹.

¹⁶ Por. G. S c h i w y, *Eichendorff. Der Dichter in seiner Zeit. Eine Biografie*, C.H. Beck Verlag, München 2000, s. 130; H. R z e g a, *Uniwersalny charakter wartości religijno-moralnych w twórczości Josepha von Eichendorffa*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2005, s. 78-83.

¹⁷ G. H a u p t m a n n, *Szaleniec boży Emanuel Quint*, tłum. B. Merwin, w: tenże, *Dzieła*, t. 3, „*Szaleniec boży Emanuel Quint*”. „*Atlantyda*”, tłum. B. Merwin, M. Słabicka, Wydawnictwo Europa, Wrocław 1997, s. 44.

¹⁸ Cyt. za: B. G i b l a k, *Wygnaniec i jego ojczyzna. Max Herrmann-Neiße (1886-1941). Życie. Twórczość. Recepcja*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 145.

¹⁹ Cyt. za: G i b l a k, dz. cyt. s. 145n. Beata Giblak odnosi w swojej książce kategorię „obłędu” do Nietzscheańskiej kategorii cierpienia, przywołując jednocześnie wymowną wypowiedź niemieckiego myśliciela: „A co się tyczy choroby: nie kusź nas prawie pytanie, czy nie jest nam w ogóle niezbędna? Dopiero wielki ból jest ostatecznym ducha oswobodzicielem, jako nauczyciel wielkiego podejrzenia [...]. Dopiero wielki ból, ów długi powolny ból, który potrzebuje czasu, w którym spalamy się niejako z zielonymi gałęzmi, zmusza nas filozofów do zstąpienia w swą ostateczną głąb i do odrzucenia od siebie wszelkiej ufności, wszystkiego, co dobroduszne, zasłaniające, łagodne, średnie,

Oryginalność przedstawionych na początku rzeźb tłumaczona bywa zatem z perspektywy nakreślonego tu pokrótce „śląskiego ducha marzycielstwa”, religijnego nastroju czy nawet ekstazy noszącej w sobie elementy „bożego szaleństwa”. Najnowsza literatura w pewnym stopniu odchodzi od tego rodzaju hipotez i najczęściej dzieła te postrzega jako „ekspresyjne”, zaliczając je do przykładów „nurtu ekspresyjnego”²⁰. Stosując tę terminologię, zwraca się przede wszystkim uwagę na określony zespół cech formalnych. Akonfesyjny i pozytywistyczny paradygmat badawczy, mający swoje źródła w teoriach Aloisego Riegla i Heinricha Wölfflina, kładzie przede wszystkim nacisk na poznanie formy artystycznej. „Ekspresyjność” tych dzieł pozwalałaby zatem na uchwycenie ich swoistości formalnych – umożliwiających ustalenie ważnych cech manieri, którą posługiwali się rzeźbiarze, pragnąc zwrócić uwagę na swoje dzieła. Analiza formalna, a także szeroko rozpowszechnione z początkiem ubiegłego stulecia sady estetyczno-filozoficzne, uznające kategorię ekspresji za najważniejszy element charakterystyki dzieła sztuki²¹, pozwoliły na odkrycie odrębności omawianych rzeźb, szczególnie na tle dziewiętnastowiecznych norm sztuki sakralnej²². Zespół indywidualnych cech wyróżniających te rzeźby nie wskazuje jednak odpowiedzi na pytanie, jaki wyrażają one stan emocjonalny oraz dlaczego ukazano je tak dramatycznie. Innymi słowy, określenie ich jedynie jako „ekspresyjnych” nie pozwala na odczytywanie zastosowanych w nich układów formalnych jako nośników pewnych znaczeń.

Zastanawiający jest również fakt, że na Śląsku nie brakowało „ekspresyjnych”, drastycznych wyobrażeń – zwłaszcza męczenników Kościoła. Tak na przykład kilku replik doczekało się namalowane przez Michaela Leopolda Willmanna *Męczennictwo św. Bartłomieja* do ołtarza głównego kościoła cysterek w Trzebnicy²³. Ujęte w mrocznej tonacji płótno ukazuje dosadną scenę zdzierania przez oprawców skóry ze świętego. Brutalizm obrazu wzmaga

w co włożyliśmy może przedtem swoje człowieczeństwo. Wątpię, czy taki ból «polepsza» – lecz wiem, że nas pogłębia” (F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 63).

²⁰ K a l i n o w s k i, *Die expressive Strömung in der schlesischen Plastik der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, s. 65n.

²¹ Zob. L. S o s n o w s k i, *Od emocji do ekspresji. Filozofia twórczości i odbioru sztuki*, w: *Sztuka – twórczość – artysta. Wybór pism z filozofii ekspresji*, red. L. Sosnowski, Collegium Columbinum, Kraków 2011, s. 11-72.

²² Por. W. B a ł u s, *Zapośredniczenie przez historię. O teorii sztuki sakralnej w XIX wieku*, w: *Obraz zapośredniczony. Materiały Seminarium Metodologicznego Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Nieborów, 25-27 listopada 2004*, red. M. Poprzeczka, Stowarzyszenie Historyków Sztuki, Warszawa 2005, s. 148; t e n ż e, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 172-186.

²³ Por. A. K o z i e ł, *Michael Willmann i jego malarska pracownia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2013, s. 384, nr kat. 202.

umieszczony na pierwszym planie pies chłepczący krew męczennika. W swoim dzienniku rzeźbiarz Franz Ferdinanda Ettinger dał wyraz podziwu dla tego dzieła²⁴. W rzeźbach Weissfeldta spotykamy się z równie przejmującą tendencją do uwypuklania dramatycznych scen. Do ołtarza głównego we wrocławskim kościele św. Krzyża wykonał on figurę (naturalistycznie polichromowaną!) odartego ze skóry św. Bartłomieja, przypominającą modele anatomiczne (fr. corps écorchés)²⁵. Wśród wspomnianych na początku artykułu postaci Czternastu Wspomożycieli, rzeźb zrealizowanych przez warsztat Weissfeldta w Kamieńcu Żąbkowickim, znajdujemy figurę św. Erazma trzymającego kołowrót z nawiniętymi jelitami, wyrwanymi z otwartego brzucha. Spoglądając z dołu na rzeźbę widzimy ciało w konwulsjach, a także twarz z napiętym w grymasie czołem i ustami wydającymi przeraźliwy krzyk. Prawa dłoń Erazma w geście aklamacji mówi nam, że zgadza się on na zadawane mu okrutne tortury. Dramatyczność tych przedstawień można wyjaśnić, wskazując na zadania, jakie przed dziełem sztuki stawiał Kościół po soborze trydenckim. W myśl retorycznej zasady trzech figur – figurae ad docendum (mających na celu pouczenie), figurae ad delectandum (mających sprawiać przyjemność) i figurae ad movendum (mających wywołać poruszenie) – dzieło takie miało pouczyć wiernego hagiograficznym przykładem, zachwycić go mistrzowskim opracowaniem, a także nim wstrząsnąć. Dramatyzm został w nich jednak w wyjątkowy sposób spotęgowany. Skąd zatem potrzeba tak skrajnego przedstawiania cierpienia?

Zawarte w śląskich rzeźbach ekstatyczne emocje religijne jawią się jako wyjątkowe medium dostępu do zobrazowanych uczuć. „Gdy patrzę na rzeźbę i ślady twórczej aktywności, z której pochodzi, mogę sobie ową aktywność uobecnić we wczuciu. We wczuciu mogę sobie unaocznic ruchy, które ukształtowały dane formy, siłę uderzeń młota. Treść znaczeniowa zdradza, co wypełniało duszę artysty, jaki miał stosunek w myślach i uczuciach do świata”²⁶ – pisała z początkiem ubiegłego stulecia Edith Stein. W dysertacji *Zum Problem der Einfühlung [O zagadnieniu wczucia]* z roku 1917 kładła ona nacisk na zdolność wyrażania „wewnętrznego dotknięcia”, „rdzenia”, „istoty” poprzez „zewnętrzne objawy”²⁷ ludzkiego ciała, mimiki czy rysów twarzy. Zalecenie to przywodzi na myśl dysputę Sokratesa z malarzem Parraszaszem

²⁴ Por. tamże, s. 160.

²⁵ Zob. np. M. Karpowicz, *Św. Bartłomiej Thomasa Weissfeldta. Pochodzenie niezwyklej formuły ikonograficznej*, w: *Po obu stronach Bałtyku*, t. 1, s. 251-263.

²⁶ Cyt. za: A. Walerich, *Jan od Krzyża i Edyta Stein. Wyobrażenia i obraz w procesie mistycznym*, Księgarnia Akademicka, Karków 2013, s. 129 (tłum. fragm. – A. Walerich). Por. też: E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2004, s. 173.

²⁷ Walerich, dz. cyt., s. 126-128. Por. M.A. Sondernann OCD, *Wprowadzenie*, w: E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2014, s. 24-27.

i rzeźbiarzem Klejtonem, zapisaną przez Ksenofonta w jego *Memorabiliach*. W krótkich dialogach artyści zwracają uwagę, iż można nie tylko przedstawić ciało w ruchu, ale za pośrednictwem tego ciała ukazać działanie duszy: „Rzeźbiarz zatem powinien wewnętrzne wzruszenia wyobrażać w zewnętrznych formach”, pointował Sokrates²⁸. Sugestia ta, jak zauważa Ernst Gombrich, „powtarzana była w niezliczonych wariacjach w literaturze o sztuce wywodzącej się z tradycji klasycznej. Nie tylko poszczególne dzieła malarstwa czy rzeźby chwalone były za mistrzowski przekaz uczuć portretowanych postaci, także w wielu traktatach o sztuce, począwszy od renesansu (np. Albertiego, Leonarda, Lomazza, Le Bruna), pojawiają się rozdziały analizujące i opisujące zewnętrzne symptomy emocji i cierpienia”²⁹.

Kusząca hipoteza tłumacząca ekspresyjność rzeźb śląskich jako wyraz odmienności kulturowej regionu w epoce kontrreformacji nie jest w pełni przekonująca. W przypadku znakomitych rzeźb wieńczących siedziska w kościele cysterskim w Heiligenkreuz koło Wiednia mamy bowiem do czynienia z podobnym zagadnieniem artystycznym, opisanym na wstępie niniejszego artykułu. Wykonane w przyklasztornej pracowni w okresie od roku 1707 do 1708 przez warsztat Giovanniego Giulianiego wizerunki mężczyzn, między innymi rycerzy, zakonników, biskupów, kardynałów oraz papieży (il. 8-10), pozbawione dzisiaj atrybutów i inicjałów pozwalających na zidentyfikowanie postaci, zostały ukazane w niezwykłym poruszeniu, a ich oblicza świadczą o wewnętrznie przeżywanych doświadczeniach³⁰. Uzmysławiają je rozchylone usta, wyrażające – jak się wydaje – stan ekstazy, nagłej iluminacji. Podobnie jak w rzeźbach śląskich, ich fizjonomie – zgodnie z rozpowszechnioną w nowożytności Arystotelesowską i Cycerońską zasadą – postrzegać można jako obraz duszy. Topos „oczu duszy” (łac. oculus animi fenestra), wywodzący się z Platońskiego *Państwa* i przejęty przez literaturę starożytności chrześcijań-

²⁸ K s e n o f o n t, *Wspomnienia o Sokratesie*, tłum. L. Joachimowicz, w: *Mysłiciele, kronikarze i artyści o sztuce. Od starożytności do 1500 roku*, wybór i oprac. J. Białostocki, słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 13. Por. W. T a t a r k i e w i c z, *Historia estetyki*, t. 1, *Estetyka starożytna*, Arkady, Warszawa 1985, s. 107, 112.

²⁹ E. H. G o m b r i c h, *Akcja i ekspresja w sztuce zachodniej*, tłum. D. Folga-Januszewska, w: tenże, *Pisma o sztuce i kulturze*, tłum. D. Folga-Januszewska i in., Universitas, Kraków 2011, s. 119. Por. J. B i a ł o s t o c k i, *Charakter, pojęcie i termin w teorii i historii sztuki*, w: tenże, *O dawnej sztuce, jej teorii i historii*, red. M. Poprzęcka, A. Ziemia, S. Michalski, słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 48n., przyp. 48.

³⁰ Por. P. N i e m e t z, *Das Heiligenkreuzer Chorgestühl von Giovanni Giuliani*, Heiligenkreuzer Verlag, Heiligenkreuz-Wien 1965, s. 7n. (autor określa przedstawienia jako wyobrażenia świętych cysterskich i podaje prawdopodobne rozpoznanie postaci). Por. też: L. A. R o n z o n i, *Giovanni Giuliani und das Stift Heiligenkreuz*, w: *Giovanni Giuliani (1664-1744)*, (katalog wystawy, Lichtenstein Museum Wien), red. J. Kräftner, Prestel Verlag, München-Berlin-London-New York 2005, t. 1, *Essays*, s. 122n., t. 2, *Katalog*, s. 310-319, nr kat. 175-178.

skiej, przypisywał umysłowi fizyczne władze zmysłowe. „W samej twarzy – pisał Kwintyliusz – największe znaczenie mają oczy. One bowiem najbardziej zdradzają stan naszego ducha”³¹. Łagodny wyraz twarzy wywoływać miał przychylność, a surowy – strach. Z kolei ostry wyraz twarzy, zgodnie z antyczną zasadą, miał przykuwać uwagę.

Wyobrażenie różnych stanów emocjonalnych, od skupionej kontemplacji, jaką unaoczniają figury mnichów, przez sugestywną perswazję, obecną w wizerunkach biskupów i kardynałów, aż po gwałtowne poruszenie, jakie wyobrażają przedstawienia papieży, przypomina, że wspomniane zespoły rzeźb ideowo i wizualnie powiązane są z ołtarzem głównym. Czy ich ekspresja ma obrazować bezpośredni kontakt z Bogiem? Ideą naczelną henrykowskich stalli oraz siedzisk w Heiligenkreuz, miejsc modlitwy i śpiewu mnichów, jest chwalenie Boga. W Henrykowie potwierdzają to wypisane w kartuszach cytaty z Psalmu 150 i Księgi Daniela (3,57-90), ułożone wśród rzeźbiarskich przedstawień chórów anielskich na gzymsie zwieńczenia siedzisk³². Antropologiczna terminologia tej starotestamentalnej poezji nie pozwala wydzielić w człowieku odrębnych przestrzeni ciała i duszy: jest on postrzegany jako ożywiona cielesna całość. Wyraźnie wyeksponowane, towarzyszące duchowemu życiu monastycznemu wizerunki przedstawicieli Kościoła to swego rodzaju metafory korporalne, inspirujące do osobliwych strategii „potęgowania” afektów. Lament psalmisty to zawsze „modlitwa ciała”, odsłaniająca podatną na zniszczenie fizyczność człowieka. W omawianych rzeźbach spotykamy hiperbolę klasycznej gestyki renesansu, która wzmacnia intensywność, a nawet dramatyczność doświadczenia religijnego. Pośród postaci wyobrażonych w henrykowskich stallach uwagę przykuwa zwłaszcza reprodukowana tu figura papieża, ustawiona – podkreślmy – przodem do ołtarza głównego. Jego twarz, skierowana ku tabernakulum, wyraża zarówno strach, przerażenie, jak i uniesienie.

Niewykluczone, że ekspresja fizjonomii w omawianych figurach przedstawiać ma fizyczne cierpienia połączone z rozkoszą ekstazy uniesienia. Wzorem dla tak zobrazowanego wewnętrznego poruszenia („śpiewu duszy”) mogła być rzeźbiarska grupa *Ekstaza św. Teresy z Avilà*, słynne dzieło sporządzone w połowie siedemnastego wieku przez Gian Lorenza Berniniego w kaplicy Cornaro karmelitańskiego kościoła Santa Maria della Vittoria

³¹ M.F. Kwintyliusz, *Kształcenie mówcy. Księgi VIII 6–XII*, ks. XI, rozdz. 3, 75, tłum. S. Śnieżewski, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 68-70, 192, przyp. 37.

³² Por. Heyer, dz. cyt., s. 27, 95. Na temat wymowy gestów i odpowiedniej aranżacji figur w henrykowskim ołtarzu głównym zob. Kalinowski, *Rzeźba barokowa na Śląsku*, s. 81n.; zob. też: R. Nowak, „Orkiestra anielska” w rzeźbie śląskiej XVII i XVIII wieku. Katalog, w: *Musica Sacra. Motywy muzyczne w sztuce śląskiej XIII-XVIII wieku* (katalog wystawy), Muzeum Narodowe we Wrocławiu, Wrocław 1997, s. 29-31.

w Rzymie. Wykonane zostało w oparciu o fragment autobiografii mistyczki i rozpowszechniło sposób ukazywania ekstazy, w którym ekspresję wzmacniają mają draperie, ułożone – jak pisano o nich niedawno – na kształt języków płomiennych³³. W środkowoeuropejskich kościołach klasztornych rzeźby, których kształt porównuje się właśnie do płomienia, adresowane były w zasadzie wyłącznie do zakonników. Przybывая na modlitwy, mieli oni przed oczami obraz samych siebie, rozważających „przenikający ból miłości”³⁴ – jak w „Mieszkanu szóstym” *Twierdzy wewnętrznej* św. Teresa od Jezusa określa moment bliskiego spotkania duszy ze swoim Stwórcą. „Czy to może z ognia tego ogniska przedwiecznie płonącego, którym jest Bóg mój, iskierka jaka, padając na duszę, daje jej bolesne uczucie potęgi tego pożaru, a że jeszcze jest niezdolna, by ją pochłonęła cała, pozostawia ją z tym bólem tak rozkosznym, który jej samym dotknięciem swoim zadała?” – pyta święta karmelitanka. Jednocześnie udziela odpowiedzi na swoje pytanie: „Zdaje mi się, że natrafiłam tu na porównanie, nad które nie zdołałabym wynaleźć trafniejszego”³⁵. I dalej, nawiązując do tej metafory, powiada: „Zdarza się, że w chwili, gdy dusza modli się ustnie tylko i prawie nie myśli o rzeczach wewnętrznych, zniecka ogarnia ją i przenika jakby płomień rozkoszny i zarazem całe jej wnętrze napęla się jakby wonią jakąś niewypowiedzianie słodką, a tak silną, że udziela się wszystkim zmysłom i na wskroś ją przejmuję”³⁶.

Święta używa skrajnie przeciwstawnych metafor, odwołując się do obrazu płomienia. „Ponieważ w tym miejscu bardzo odpowiednia jest wskazówka Michała Anioła, nie omieszkać jej tu po prostu przytoczyć, jej interpretację oraz zrozumienie pozostawiając roztropności czytelnika”³⁷ – wprowadzał w rozważania odnoszące się do metafory płomienia jeden z najwybitniejszych teoretyków późnego manieryzmu, Gian Paolo Lomazzo. W roku 1584 następująco uzasadniał on oddziaływanie retorycznej formuły przekazu, jaką jest figura serpentinata: „Pewnego razu Michał Anioł udzielił takiego pouczenia malarzowi Markowi da Siena, swemu uczniowi, że mianowicie powinien zawsze wykonywać postacie w formie serpentynowej piramidy (wł. piramidale, serpentinata) oraz pomnażanie przez jeden, dwa i trzy. Wydaje mi się, że w tym pouczeniu tkwi cała tajemnica malarstwa, największa bowiem gracia i wdzięk,

³³ Por. T. Żuchowski, *Poskromienie materii. Nowożytny zmagania rzeźbiarzy z marmurem kararyjskim. Michał Anioł, Bernini, Canova*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2010, s. 196.

³⁴ Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 2, *Twierdza wewnętrzna*, tłum. H.P. Kossowski, uzupełnił M. Machejek OCD, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1987, s. 336.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 338.

³⁷ G.P. Lomazzo, *Traktat o malarstwie*, tłum. J. Białostocki, w: *Teoretycy, pisarze i artyści o sztuce 1500-1600*, wybór i oprac. J. Białostocki, PWN, Warszawa 1985, s. 441. Por. J. Sherman, *Manierizm*, tłum. M. Skibniewska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 97n.

jakie postać może posiadać, polega na tym, że ukazuje ona w ruchu, co malarze nazywają «porywcznością postaci» (wł. furia della figura). Nic nie jest odpowiedniejsze do przedstawienia takiego ruchu niż forma ognistego płomienia (wł. forma della fiamma del foco), który – jak mówi Arystoteles i wszyscy filozofowie – jest żywiołem z wszystkich najaktywniejszym, a forma ognistego płomienia jest do ruchu najbardziej przystosowana, posiada bowiem stożek i spiczaste ostrze, którym jakby chciała przebić powietrze i wznieść się do swojej sfery, tak że jeśli postać otrzyma taki kształt, będzie bardzo piękna³⁸.

Henrykowskie postacie papieża czy figura św. Eustachego dłuta Weissfeldta, ukazane w tanecznym kontrapoście, w nienaturalnym, spiralnym skruceniu ciała, odwołują się do „neomanierystycznych zasad kompozycji” (niem. „neomanieristische Kompositionsprinzipien³⁹), obecnych w sztuce przełomu siedemnastego i osiemnastego stulecia. Wyobrażono w nich ze wszystkich formę najbardziej ruchliwą – formę trzepoczącego się płomienia (wł. furia della figura). Żywy płomień miłości, opisywany przez św. Jana od Krzyża czy św. Teresę od Jezusa, przenika również „szkołę niebiańskiej filozofii⁴⁰ św. Bernarda z Clairvaux. Cysterski doctor mellifluus reprezentował postawę mistyczną, kładąc nacisk na wewnętrzne doświadczenie Boga. W jego ujęciu zachowanie i zdobywanie miłości było sposobem osiągnięcia pierwszego stopnia zjednoczenia duszy człowieka z jego Stwórcą. W sztuce pełne miłości spotkanie z Bogiem obrazują – na przykład umieszczone w kościele klasztornym w Henrykowie – płótna przedstawiające wizje i uniesienia świętych zakonnic, stanowiące swego rodzaju ideową kontynuację malarską monumentalnego cyklu chrystologicznego w świątyni⁴¹.

Czy ekspresja śląskich rzeźb mogłaby zatem wyobrażać rzeczywistość duchową, dla której jednym z najlepszych obrazów będzie metafora „żywego płomienia miłości”? Czy przedstawiać miały one taką rzeczywistość wewnątrz-

³⁸ L o m a z z o, dz. cyt., s. 441.

³⁹ R. K a n z, *Körpergebärde und Statuarik in der Skulptur des 18. Jahrhunderts*, w: *Pygmalions Aufklärung. Europäische Skulptur im 18. Jahrhundert*, red. R. Kanz, H. Körner, Deutscher Kunstverlag, München–Berlin 2006, s. 240-249. Por. T. C h r z a n o w s k i, *Die schlesische Barockskulptur um 1700 – Durchbruch oder Stabilisierung?* w: *Barockskulptur in Mittel- und Osteuropa*, red. K. Kalinowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1981, s. 89n., 96, il. 7-8. Ostatnio na istnienie tego zjawiska w środowisku śląskim wskazuje Emilia Kloda, (zob. E. K ł o d a, *Jeremias Joseph Knechtel – malarz zapomniany?*, w: *Jeremias Joseph Knechtel (1679–1750). Legnicki malarz doby baroku*, (katalog wystawy), red. A. Kozieł, E. Kloda, Muzeum Miedzi w Legnicy, Legnica 2012, s. 58-63).

⁴⁰ A. S c h n e i d e r, *Die Geistigkeit der Cistercienser*, w: *Die Cistercienser. Geschichte – Geist – Kunst*, red. A. Schneider i in., Wienand Verlag, Köln 1986, s. 114 (tłum. fragm. – K. Włodyga OSB). Por. I. E b e r l, *Cystersi. Historia zakonu europejskiego*, tłum. P. Włodyga OSB, Wydawnictwo Astraia, Kraków 2011, s. 142. Zob. É. G i l s o n, *La théologie mystique de saint Bernard*, Editions Vrin, Paris 1980.

⁴¹ Por. K o z i e ł, *Michael Willmann i jego malarska pracownia*, s. 516-518, nr kat. 2-4.

ną, która przemienia odbiorcę (niem. was wirkt, ist wirklich)? Uobecnienie duchowego poruszenia, którego „odczucie”⁴² – by użyć sformułowania przejętego od Edith Stein – nie ogranicza się do poznania treści przeżyć odbiorcy, ale ukierunkowuje na zobrazowany fenomen poruszenia ekstatycznego, możemy określić za pomocą terminów zaproponowanych przez Rudolfa Otto. Pomimo że nie są one współczesne rzeźbom „nurtu ekspresyjnego”, być może pozwolą lepiej zrozumieć ich fenomen. Protestancki teolog, powołując się na teksty objawione, wskazuje na kilka reakcji psychologicznych towarzyszących zbliżaniu się do bóstwa. Jedną z nich jest stupor, który oznacza osłupienie i zdumiewanie się, „otwieranie ust z podziwu”⁴³. Taką właśnie reakcję, przedstawioną w henrykowskiej figurze papieża, a także w figurze św. Eustachego dłuta Weissfeldta, można by odczytać jako świętą grozę (tremendum), której towarzyszy fascynacja niesamowitością, tym, co niepojęte w Bogu (fascinans).

⁴² Danuta Gierulanka i Jerzy F. Gierula, wyjaśniając trudności związane z tłumaczeniem słowa „Einführung”, piszą: „Inny rodzaj sytuacji powstaje, gdy poznając przez właściwe wczucie, że ktoś inny coś przeżywa, angażujemy się jakoś sami w odczuwanie tego wspólnie” (D. G i e r u l a n k a, J. F. G i e r u l a, *Od tłumaczy*, w: Stein, dz. cyt., s. 42).

⁴³ R. O t t o, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 31.

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

Zofia ZARĘBIANKA

RODZAJE I FUNKCJE SYGNAŁÓW BIBLIJNYCH W TWÓRCZOŚCI POETYCKIEJ KAROLA WOJTYŁY

Rekonesans

Gdyby w tekstach pojawiały się pełnowymiarowe, jawne sygnały biblijności, wówczas niezwykle dla utworów Wojtyły istotna płaszczyzna sensów uniwersalnych nie mogłaby powstać. Zastosowany przez Wojtyłę sposób uruchamiania sygnałów biblijnych, niezwykle powściągliwy i dyskretny, oraz przewaga odniesień domyślnych i pośrednich nad sygnałami jawnymi przyczyniają się do wzbogacenia semantycznego jego tekstów, jak też powiększają krąg adresatów, wśród których mogą się znaleźć również niekatolicy i osoby niewierzące.

Osobność miejsca zajmowanego w polskiej literaturze dwudziestego wieku przez twórczość poetycką Karola Wojtyły wydaje się faktem, potwierdzonym ustaleniami licznych badaczy¹. Dotyczy to także odmienności jego wierszy od tak zwanej poezji kapłańskiej², co wyraża się między innymi w specyficznym sposobie operowania przez Wojtyłę sygnałami biblijnymi i metodami przywoływania tradycji biblijnej. Czyni on to zupełnie inaczej niż na przykład ks. Jan Twardowski, poeta czerpiący twórczą inspirację często i w sposób niezakamuflovany z wydarzeń opisywanych w Biblii, zazwyczaj w Nowym Testamencie. Celem niniejszego opracowania nie jest jednak pełny przegląd wszystkich sygnałów biblijnych obecnych w poezji przyszłego papieża. Uczyniła to już zresztą w dużej mierze Mirosława Ołdakowska-Kuflowa, dokonując całościowej prezentacji zawartych w jego dziele literackim odniesień do Biblii³. Zamiar badawczy niniejszego tekstu jawi się jako o wiele skromniejszy. Chodzi mianowicie raczej o dokonanie klasyfikacji typów sygnałów biblijnych pojawiających się w utworach poetyckich Karola Wojtyły i opis poetyckich chwytów zastosowanych do ich wprowadzenia niż o sporządzenie wyczerpującego katalogu biblijnych odniesień.

¹ Na ten temat zob. m.in. W.P. Szymbalski, *Z mroku korzeni. O poezji Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 1989; K. Dybicki, *Karol Wojtyła a literatura*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1991; *Karol Wojtyła – poeta*, red. J. Głazewski, W. Sadowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, *Przestrzeń słowa. Twórczość literacka Karola Wojtyły*, red. Z. Zarebianka, J. Machniak, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2006.

² Por. m.in. M. Ołdakowska-Kuflowa, *Blask słowa. Inspiracja biblijna w twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Instytut Teologii Biblijnej Verbum, Kielce 2004, s. 14.

³ Zob. tamże.

ODWOŁANIA BIAŁE

Odbiorcę spodziewającego się wyrazistej reprezentacji tradycji biblijnej w tej poezji czeka więc pod tym względem niejedno zaskoczenie. Pierwsze wiąże się z faktem, że motywy biblijne zwykle nie pojawiają się w wierszach Wojtyły w sposób, by tak to nazwać, oczywisty, bezpośredni i naoczny, lecz oddziałują najczęściej niejako z ukrycia, tworząc swego rodzaju zaplecze sytuacyjne, treściowe bądź obrazowe dla lirycznych narracji. Wytwarza to swego rodzaju napięcie polegające na istnieniu z jednej strony oczywistej inspiracji biblijnej dającej się odkryć w wielu jego tekstach i głęboko przenikającej ich tkankę, z drugiej zaś na wątlej obecności w wierszach Wojtyły pełnowymiarowej motywiki biblijnej, przywoływanej najczęściej jedynie w sposób fragmentaryczny, za pomocą różnego rodzaju sugestii, nierzadko jednowyrazowych.

Wskazane zjawisko prowokuje do pytania nie tylko o rodzaje nawiązań biblijnych występujących w wierszach Karola Wojtyły, ale przede wszystkim o poetyckie mechanizmy ich uruchamiania oraz o funkcje pełnione przez owe biblijne sygnały w strukturze znaczeniowej i obrazowej jego utworów.

Wpisane w wiersze Wojtyły nawiązania biblijne mają – podkreślamy – zróżnicowany charakter, pojawiają się na różnych poziomach tekstu⁴ i nie ograniczają ani do biblijnych aluzji, ani – tym bardziej – do stylizacji⁵, w swej klasycznej postaci właściwie nieobecnej w analizowanych utworach. Pewien wyjątek stanowi jednak młodzieńczy, napisany latem 1939 roku, wiersz *Magnificat*⁶, odtwarzający strukturę wersyfikacyjną i brzmieniową maryjnego hymnu. Rzecz jednak w tym, że ani bohaterem, ani podmiotem mówiącym tekstu nie jest w tym wierszu – jak w prototypowym hymnie – Maryja, lecz sam poeta, wyśpiewujący chwałę Bogu z wdzięczności za poezję, za dar natchnienia, nie tyle więc za „wielkie dzieła Bożej miłości”, ile za łaskę słowa poetyckiego i odnalezienie swego miejsca w polifonicznym chórze wielkiej tradycji polskiej literatury. W tym zatem sensie przywołanie tradycyjnej formy maryjnego hymnu służy tu wyrażeniu treści całkowicie odmiennych od tych, które konstytuują pieśń Maryi.

Najprostszy sposób podziału obecnych w wierszach Wojtyły biblijnych nawiązań każe rozróżnić ich dwa zasadnicze rodzaje. Są to nawiązania bezpośrednie (leksykalne, obrazowe, stylistyczne, rzadziej brzmieniowe, rzeczowe) oraz nawiązania pośrednie, które z uwagi na mechanizm odniesień słusznie będzie nazwać sygnałami czy nawiązaniem domyślnymi. Tego rodzaju

⁴ Por. tamże, s. 19-35.

⁵ Zob. Z. Z a r ę b i a n k a, hasło „Stylizacja biblijna”, w: *Religia. Encyklopedia*, PWN, t. 7 (CD), Warszawa 2007.

⁶ Zob. K. W o j t y ł a, *Magnificat*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 295-297.

przywołania wskazują, po pierwsze, na potrzebę ostrożności w stosowaniu odnoszącego się do nich nazewnictwa. Wydaje się zatem, że z uwagi na zróżnicowanie rodzajów biblijnych znaków w wierszach Karola Wojtyły lepiej używać określeń jak najbardziej pojemnych, mieszczących w sobie całą gamę możliwych typów odniesień. Proponuję więc, by mówić raczej o sygnałach biblijności czy o śladach biblijnych niż o biblijnych motywach, nawiązaniach, tradycji czy inspiracjach, choć dwa ostatnie pojęcia z pewnością okażą swoją przydatność. Wydaje się mianowicie, że – jako najbardziej ogólne – konstytuują one ten poziom, na którym dochodzi do przejawiania się poprzez różnego typu zabiegi biblijnego charakteru pisarstwa Karola Wojtyły. Innymi słowy, tradycja biblijna obecna w jego utworach daje się rozpoznać za pomocą całego szeregu detalicznych sposobów jej uruchamiania, od posłużenia się jakimś motywem po najbardziej ukrytą, ale najważniejszą sferę aksjologii i postaw, zakorzenionych zarówno w Dekalogu, jak i – przede wszystkim – w Chrystusowych Błogosławieństwach oraz w przykazaniu miłości Boga i bliźniego. Tego rodzaju odwołania można by nazwać odwołaniami białymi. Rozumiem przez to, że nie przejawiają się one żadnymi rozpoznawalnymi nawiązaniem do konkretnych fragmentów Pisma Świętego ani o charakterze stylistycznym, ani obrazowym. Prezentowane wszakże przez bohaterów postawy są umocowane w świecie biblijnej aksjologii, stanowią jej wyraz i przynoszą literackie świadectwo praktycznego zastosowania w życiu podstawowych wskazań wynikających z wiary, dla której oparcie – jedno z fundamentalnych – wyznacza przekaz zawarty w Biblii. Tego rodzaju wariant białych odwołań do Biblii poprzez nawiązania aksjologiczne przekazywane „behawioralnie”, w drodze prezentowanych przez bohaterów wyborów i postaw, daje się zauważyć na przykład w *Rozważaniach o ojcostwie*⁷ czy w *Rozważaniu o śmierci*⁸, a także w poemacie *Stanisław*⁹, nie mówiąc już o dramatach, w których wariant ów dochodzi najsilniej do głosu, lecz które nie są przedmiotem zainteresowania niniejszego szkicu. Tytułem dygresji warto jednak zauważyć, że analiza *Brata naszego Boga*¹⁰ przeprowadzona pod kątem takich aksjologicznych nawiązań mogłaby okazać się szczególnie interesująca.

Po drugie, to, co powiedziano wyżej, oznacza, iż rzeczony sygnały biblijne w utworach poetyckich przyszłego papieża pojawiają się niekiedy w planie niejako pozajęzykowym czy – by powiedzieć lepiej – pozatekstowym, i wydaje się, że to właśnie one stanowią wariant najbardziej oryginalny, raczej niespotykany u innych poetów. Tego rodzaju sytuację mam też na uwadze,

⁷ Zob. t e n ż e, *Rozważania o ojcostwie*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 77-81.

⁸ Zob. t e n ż e, *Rozważanie o śmierci*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 104-111.

⁹ Zob. t e n ż e, *Stanisław*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 118-121.

¹⁰ Zob. t e n ż e, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 125-202.

posługując się terminem odniesień domyślnych. Można też mówić o różnym stopniu obecności poszczególnych typów sygnałów biblijnych w utworach poety. Mam na myśli zjawisko, które można by nazwać odwróceniem proporcji, wyrażające się w tym, że nawiązania bezpośrednie, oczywiste i łatwo rozpoznawalne odgrywają w utworach Wojtyły mniejszą rolę semantyczną i pojawiają się rzadziej niż sygnały bardziej zakamuflowane, do których odkrycia nieodzowna jest znajomość Biblii i pewna kultura religijna.

IMIONA

Do najczęściej wykorzystywanych przez poetę odniesień bezpośrednich należy posługiwanie się imionami biblijnych postaci. Wczesne, juvenilne jeszcze dramaty *Hiob*¹¹ i *Jeremiasz*¹², wskazujące już samymi tytułami na bohaterów biblijnej sceny, są tej metody najbardziej oczywistą ilustracją. Należący do juvenilnej twórczości utwór *Magnificat* byłby natomiast w tym sensie nieco zwodniczy. Tytuł tekstu wskazuje bowiem na Maryję, lecz – jak zauważono – rzeczywistym bohaterem wiersza jest sam poeta. Modyfikacja ta łączy się jednak z wprowadzeniem jakichkolwiek treści niezgodnych z ideami zawartymi w hymnie *Magnificat*, nie powstaje zatem efekt dysonansu między przywołaną konwencją a zawartością wypowiedzi głównego bohatera, niemniej warto odnotować to przesunięcie semantyczne, ponieważ wydaje się ono czymś rzadko spotykanym w poezji Wojtyły.

Nieco inny i nieco bardziej skomplikowany mechanizm przywołania postaci przynosi kolejny, pochodzący z roku 1950, wiersz zatytułowany *Matka*¹³. Mamy w tym wypadku do czynienia ze znakiem po części podwójnym, wskazującym na osobę Maryi przez przypisywany jej w tradycji i łączony z jej postacią tytuł Matki, a także przez stylizowaną parafrazę hymnu maryjnego, którego wprowadzenie do utworu stanowi dodatkowy sygnał biblijny, intensyfikujący pole odniesień. Wypowiedź Maryi w drugim fragmencie trzeciej części utworu wydaje się delikatną aluzją do owego hymnu w jego wersji zapisanej w Ewangeliach. Powiedziałybym jednak, że jest to pewna paralelność w zakresie wyrażonych treści niż proste naśladownictwo stylistyczne. Poszczególne sekwencje tej części poematu *Matka* wydają się przeto treściową parafrazą maryjnej pieśni uwielbienia, odsyłając dzięki charakterowi wypowiedzi i postawie bohaterki do ewangelicznego pierwowzoru. Powyższy przykład pokazuje, jak wielokształtne bywa w przypadku poezji Wojtyły oddziaływanie

¹¹ Zob. t e n ż e, *Hiob*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 298-364.

¹² Zob. t e n ż e, *Jeremiasz*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 365-432.

¹³ Zob. t e n ż e, *Matka*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 41-43.

pojedynczego, wydawać by się mogło jednoznacznego i nieskomplikowanego, sygnału biblijnego, a także w jaki sposób następuje migotliwe przenikanie się sygnałów bezpośrednich i niebezpośrednich.

REKWIZYTY

Sygnałami bezpośrednimi są też pojawiające się w świecie przedstawionym utworów rekwizyty, na przykład dzban, studnia, skała, jarzmo czy krzyż, odsyłające do konkretnych perykop ewangelicznych. Sygnał bezpośredni o bardziej skomplikowanym statusie to wspomniane i często stosowane przez autora motto. Z jednej strony z pewnością mamy w tym wypadku do czynienia z odniesieniami jawnymi, z przywołaniami w postaci dosłownych cytatów. Z drugiej wszakże strony motto funkcjonuje poza tekstem samego utworu, nie stanowi jego immanentnej części, stąd też sygnał w postaci cytatu biblijnego umieszczonego poza głównym tekstem staje się wobec tego tekstu sygnałem pośrednim w tym sensie, że w tekście właściwym po prostu go nie ma. Takie biblijne motto promieniuje więc na tekst utworu spoza niego, z zewnątrz, nadaje kierunek interpretacji, dostarcza materiału potrzebnego do rekonstrukcji lirycznej ramy, samo jednak nie należy do tkanki danego tekstu. Warto więc podkreślić, że wszystkie wymienione bezpośrednie sygnały funkcjonują zazwyczaj w powiązaniu z sygnałami pośrednimi, danymi nie wprost. Za specyficzną cechę twórczości literackiej Karola Wojtyły uznać należy, jak sądzę, interakcje zachodzące między sygnałami bezpośrednimi a pośrednimi i następującą w wyniku owego powiązania ich wzajemną intensyfikację.

Z takim też niebezpośrednim sposobem uruchomienia sygnału biblijnego można się spotkać między innymi w *Pieśni o blasku wody*¹⁴. Utwór został wprawdzie poprzedzony krótkim mottem z Ewangelii według św. Jana, wskazującym na konkretne wydarzenie ewangeliczne, do którego odnosi się zawarte w poemacie rozważanie, w tekście utworu wszakże nie zostaje ono odtworzone. Przywoływane zdarzenie, w tym wypadku jest to rozmowa Jezusa z Samarytanką, promieniuje na tekst niejako spoza utworu, wyznacza ramę sytuacyjną dla podjętej w nim medytacji. Kolejne sygnały nawiązań biblijnych unaoczniają się w rzeczonym poemacie poprzez tytuły poszczególnych części pieśni, w których pojawiają się jednowyrazowe aluzje, ponownie odsyłające do Janowej narracji. Przywołane rekwizyty (studnia, dzban), operowanie aluzją sytuacyjną, wskazanie na osobę (Samarytanę) pozwalają jednoznacznie umieścić prowadzoną medytację w kontekście relacji o spotkaniu Chrystusa z kobietą z Samarii. Właściwy tekst przynosi natomiast prowadzone częściowo

¹⁴ Zob. t e n ż e, *Pieśń o blasku wody*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 35-40.

z jej perspektywy rozmyślanie o charakterze duchowym, osnute na kanwie zdarzeń skądinąd znanych czytelnikowi, zdarzeń, które jednak w samym rozważaniu Samarytanki nie zostają wspomniane. W ten sposób narracja Wojtyły, wpisując się przecież w kontekst ewangeliczny i czerpiąc z biblijnego przekazu, unika dosłowności, buduje też jego jak gdyby apokryficzny ciąg dalszy, skupiając się na jednostkowym przeżyciu egzystencjalnym i duchowym wybranej postaci, która opowiada o swoim doświadczeniu spotkania i rozmowy z Mistrzem. Zastosowana metoda uruchomienia biblijnego śladu wydaje się wykazywać pewną analogię do znanego w tradycji Kościoła sposobu modlitwy, zwanego *Lectio divina*. Umieszczone w utworze Wojtyły rozważanie można zatem potraktować jako owoc tego rodzaju praktyki. Prawomocność takiej analogii znajduje dodatkowe potwierdzenie w medytatywnym charakterze dyskursu poetyckiego Wojtyły, wskazywanym przez badaczy jako jego cecha dystynktywna¹⁵.

DWUWYMIAROWOŚĆ

Rozważanie prowadzone przez bohaterkę zostaje przy tym ukształtowane w taki sposób, że respektując podmiotowość jej relacji, zarazem odsłania sensy uniwersalne, przynosząc jednocześnie pewien model głębokich odniesień człowieka do Boga i do drugiego człowieka. Warto zauważyć, że w lirycznej narracji poematu nie pada samo imię Jezusa, nie mówi się też bezpośrednio o Bogu. Boskość osób sugeruje jedynie operowanie dużymi literami w zamkach osobowych. Zwracam na to zjawisko uwagę (podobnie jest w *Pieśni o Bogu ukrytym*¹⁶), gdyż zastosowana metoda przyczynia się do uniwersalizacji przesłania utworu, implikującą możliwość dwojakich odczytań: odczytania bardziej religijnego, adresowanego do odbiorcy zdolnego rozpoznać ukryte w tekście sygnały biblijne i odnieść je do wytwarzanych przez biblijny kontekst sensów, oraz odczytania o charakterze bardziej egzystencjalnym, przeznaczanego dla czytelnika nieposiadającego kompetencji kulturowo-religijnej, która pozwalałaby mu w pełni dotrzeć do warstwy generowanej przez przywołania biblijnych sygnałów i niesionych przez nie znaczeń. Trzeba też zaznaczyć, że gdyby w tekstach pojawiały się pełnowymiarowe, jawne sygnały biblijności w miejsce zastosowanej przez autora metody przywołań cząstkowych oraz niebezpośrednich, wówczas wspomniana wyżej i niezwykle dla utworów Wojtyły istotna płaszczyzna sensów uniwersalnych¹⁷ nie mogłaby powstać. Teksty

¹⁵ Zob. m.in. Z. Zarębiana, *Medytacja znaczeń. O specyfice dykcji poetyckiej Karola Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła – poeta*, s. 251-257.

¹⁶ Zob. K. Wojtyła, *Pieśń o Bogu ukrytym*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 17-34.

¹⁷ Szerzej na ten temat zob. Zarębiana, dz. cyt. Zob. też: Ołdakowska-Kuflowa, dz. cyt.

traciłyby zatem swoją dwuwymiarowość i dawałyby się odczytywać wyłącznie według klucza religijnego. Zastosowany przez Wojtyłę sposób uruchamiania sygnałów biblijnych, niezwykle powściągliwy i dyskretny, oraz przewaga odniesień domyślnych i pośrednich nad sygnałami jawnymi przyczyniają się do wzbogacenia semantycznego jego tekstów, nadają im rys swoistego ekumenizmu, jak też znacząco powiększają krąg adresatów, wśród których z powodzeniem mogą się znaleźć również niekatolicy i osoby niewierzące. Jest to też metoda, dzięki której dokonuje się swoisty przekład przekazu biblijnego na przekaz o charakterze uniwersalnym, z równoczesnym zachowaniem całej istoty ewangelicznego przesłania.

WERBALNA NIEOBECNOŚĆ

Z analogicznym sposobem wprowadzania sygnałów biblijnych poprzez tworzenie – z perspektywy wybranej biblijnej postaci – opowieści apokryficznej w oparciu o nieujawniony wprost fragment biblijnego tekstu przynosi wspomniany już wyżej poemat *Matka*. Bohaterką poematu jest Matka Boża, podejmująca (podobnie jak w omówionym utworze czyniła to Samarytanka) wewnętrzne rozmyślanie nad wydarzeniami ze swojego życia: zwiastowaniem, narodzinami Jezusa, jego życiem i dorastaniem w Nazarecie oraz jej relacją z Janem. Żadne wszakże z wymienionych wydarzeń nie zostaje w utworze wymienione, stanowią one domyślny kontekst medytacji Matki, kontekst wymagający dopiero rozpoznania przez odbiorcę i włączenia w proces odczytywania utworu. Kolejny paradoks, który zaznacza się przy tego rodzaju metodzie uruchamiania biblijnych nawiązań, wyraża się w fakcie, że to, co werbalnie nieobecne w tekście utworu, wyznacza jego zasadnicze znaczeniowe jądro. Na sposób kreacji postaci Matki Jezusa (nazywanej po prostu Matką) z ukrycia niejako oddziałuje ewangeliczna wzmianka, że Maryja rozważała wszystkie te słowa w swoim sercu (por. Łk 2,19). Ta właśnie glosa wydaje się nie tylko wpływać na ukształtowanie postaci Maryi, ale i generować całe jej hipotetyczne rozmyślanie, możliwe w kontekście wizerunku przekazanego w Ewangeliach, nieprzywoływanego jednak w trybie bezpośrednim w tekście utworu.

Podobną metodę wpisywania się w tradycję biblijną przez dopisywanie domniemanych dalszych ciągów opowieści, tworzących głęboką medytację, zastosował Wojtyła także w *Profilach Cyrenejczyka*¹⁸. Również i tutaj tekst został poprzedzony odnośnym mottem z Ewangelii, pozwalającym na wyznaczenie sytuacyjnego kontekstu podjętego przez poszczególnych bohaterów

¹⁸ Zob. K. W o j t y ł a, *Profile Cyrenejczyka*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 58-67.

rozważania. W *Profilach Cyrenejczyka* następuje też znamienne powiększenie grona osób o postaci niewystępujące w narracjach ewangelicznych, a będące nośnikami postaw i zachowań najbardziej według autora typowych, mających swoje umocowanie i swój pierwowzór w reakcjach postaci znanych z relacji Ewangelistów i uwzględnionych w utworze. Są to Magdalena oraz Szymon z Cyreny. Bardziej niejasny jest status Niewidomego oraz Dzieci. Z jednej strony można dostrzegać w ich postaciach jakąś łączność z ewangelicznym niewidomym oraz z występującymi w przypowieści Jezusa dziećmi, stawianymi za wzór właściwej postawy w odniesieniach człowieka do Boga. W tym sensie wolno byłoby traktować sylwetki wymienionych bohaterów jako inspirowane przekazami Ewangelii. Z drugiej strony podobieństwo do postaci ewangelicznych (szczególnie w wypadku niewidomego) wydaje się na tyle odległe, że nie pozwala na jednoznaczne stwierdzenie bezpośredniego wpływu biblijnego.

GŁOSY NIEWYPOWIEDZIANE

Innym rodzajem zjawisk ilustrujących sposób uruchamiania tradycji biblijnej w tekstach poetyckich Wojtyły jest promieniowanie ukryte jeszcze głębiej. W wersjach omówionych wyżej polegało ono na oddziaływaniu na tekst sensów zawartych w pochodzącym z Biblii motcie lub też, według drugiej opcji, na semantycznym wpływie pojedynczego sygnału biblijnego, sugerowanego za pomocą jednego znaczącego wyrazu pełniącego rolę swoistego *pars pro toto*. Jeśli więc na przykład w *Pieśni o Bogu ukrytym* pojawia się wzmianka o „izdebce maleńkiej”¹⁹, to można jednoznacznie przyporządkować ją wypowiedzianemu przez Chrystusa zaleceniu dotyczącym warunków potrzebnych do modlitwy²⁰. Spostrzeżenie, iż w rzeczonyj sekwencji Wojtyłowego tekstu dochodzi do odwrócenia ewangelicznej sceny wydaje się w tym miejscu marginalne dla kwestii metod nawiązań biblijnych. W perykopie ewangelicznej zalecenie Jezusa dotyczy człowieka, w utworze upodobanie do miejsc bezludnych i pustych przypisywane jest Bogu, co wszakże w swojej ogólnej wymowie pozostaje w pełnej zgodności z kreowanym w Ewangeliach wizerunkiem Chrystusa, chętnie i często oddalającego się na samotną modlitwę. Dostrzegam tu jednak jeszcze inny wariant, w którym domniemany fragment Ewangelii pozostający w tle danej sceny lirycznej nie jest sygnalizowany w żaden widoczny sposób. Jako przykład można przytoczyć fragment sekwencji jedenastej z drugiej części *Pieśni o Bogu ukrytym* (zatytułowanej „Pieśń o słońcu niewyczer-

¹⁹ W o j t y ł a, *Pieśń o Bogu ukrytym*, s. 17.

²⁰ „Ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki” (Mt 6,6).

panym”): „i poznany wzajemnie poznaje i wzajemną obfitością tchnie”²¹, który wskazuje na dwie ewangeliczne glosy: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30) oraz „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14,9; por. Mt 11,27; Łk 10,22). Podobna sytuacja ma miejsce w kilkakrotnie wspomnianym poemacie *Matka*. Całe jej rozmyślanie można uznać za ilustrację, a zarazem rozwinięcie ewangelicznej charakterystyki Maryi wyrażonej w lapidarnej formule: „Zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2,19). Podobnych miejsc w całej twórczości Karola Wojtyły, zarówno poetyckiej, jak i dramaturgicznej, znaleźć można wiele²². Istotne wydaje się, że owe niewypowiedziane glosy ewangeliczne oddziałujące na tekst niejako z „zaplecza”, z tylnego planu, wskazują na rdzeń sensu danego utworu lub jego części. Odkrycie ich zatem ma fundamentalne znaczenie dla prawidłowej, a przede wszystkim całościowej jego interpretacji.

*

Dokonany przegląd głównych rodzajów odniesień biblijnych obecnych w utworach poetyckich Karola Wojtyły oraz metod ich uruchamiania w tekstach pozwala stwierdzić ich wieloaspektową różnorodność, wyrażającą się tak w zróżnicowaniu typologicznym, jak i w bogactwie mechanizmów rządzących uobecnianiem owych sygnałów w materii wierszy. Zauważyć można znaczącą przewagę sygnałów odsyłających do Nowego Testamentu, szczególnie do Ewangelii, a najczęściej do Ewangelii według św. Jana. Wybór tej właśnie narracji wydaje się uzasadniony mistycznym nacechowaniem twórczości Wojtyły i zarazem stanowi argument na rzecz jej mistycznych walorów. Wreszcie zwraca też uwagę prezentowany we wszystkich tekstach pozytywny i „przysługujący” stosunek do tradycji biblijnej. Nie powinno to być zaskoczeniem, niemniej na tle strategii wykorzystywania biblijnych sygnałów przez innych twórców polskiej literatury dwudziestego wieku, Wojtyłowa strategia przysługnięcia w połączeniu z niespotykaną dyskrecją w operowaniu biblijnymi znakami jest jednym z czynników odmienności jego poetyckiej drogi, stanowi też o niepowtarzalności jego poetyckiego głosu, przyczyniając się do wytworzenia specyficznych i tylko tej poezji właściwych jakości.

²¹ W o j t y ł a, *Pieśń o Bogu ukrytym*, s. 31.

²² Zob. np. t e n ż e, *Kamieniółom*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 52-57; t e n ż e, *Pieśń o blasku wody*; t e n ż e, *Promieniowanie ojcostwa*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 258-291.

POLEMIKI

Patrycja MIKULSKA

CIAŁO I JEGO SENS

W dyskursie dotyczącym problematyki płci logiczna i metodologiczna „czujność” okazuje się tym bardziej potrzebna, że dystans między prawdziwymi i uzasadnionymi stwierdzeniami a stereotypami – utrudniającymi poznawczy dostęp do rzeczywistości, a także codzienne życie konkretnych osób – wydaje się niewielki.

Dwie książki, których lektura dała początek niniejszym rozważaniom, łączą pewne podobieństwa, wiele je jednak różni. Zarówno praca Jarosława Mereckiego SDS *Corpo e transcendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*¹ [„Ciało i transcendencja. Antropologia filozoficzna w Jana Pawła II teologii ciała”], jak i studium Jarosława Kupczaka OP *Teologiczna semantyka płci*² w punkcie wyjścia odwołują się do nauczania Jana Pawła II na temat cielesności człowieka, a zwłaszcza płciowego nacechowania zarówno ludzkiego ciała, jak i – co podkreślają obaj autorzy – ludzkiej psychiki i sfery duchowej. Wspólne jest im również podejście do analizowanych idei w duchu, który dobrze oddaje formuła „fides quaerens intellectum” – przy czym interpretacje Mereckiego zachowują charakter głównie filozoficzny, Kupczak natomiast występuje zdecydowanie jako teolog – świadomy jednak wagi filozofii dla uprawianej przez siebie dyscypliny. Obydwaj autorzy deklarują również, że właściwymi metodami rozumienia cielesności i płciowości człowieka są metody filozofii i teologii, nie zaś wyłącznie nauki przyrodnicze. Obydwaj również traktują myśl Karola Wojtyły–Jana Pawła II całościowo i konfrontują ją ze współczesnymi dyskusjami toczonymi w obrębie filozofii i socjologii. Najważniejszym jednak podobieństwem – o charakterze merytorycznym – jest skupienie uwagi na interpretacji ciała i płciowości jako struktur znaczących. Podobne w omawianych pracach są również wątki w stosunku do głównego nurtu analiz poboczne, same w sobie jednak bardzo istotne, jak na przykład rozumienie doświadczenia i jego roli zarówno w myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II, jak i – szerzej – w antropologii filozoficznej i teologicznej.

¹ Zob. J. M e r e c k i SDS, *Corpo e transcendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2015. Włoskie wydanie książki poprzedziła publikacja jej przekładu na język portugalski (zob. t e n ż e, *Corpo e Transcendência. A antropologia filosófica na Teologia do Corpo de São João Paulo II*, tłum. V.M. dos Santos Filho SCJ, Edições CNBB, Brasília 2014). Tłumaczenie jej fragmentu na język polski ukazało się na łamach „Ethosu” (zob. t e n ż e, *Doświadczenie wstydu. Ku etyce personalistycznej*, tłum. P. Mikulska, „Ethos” 28(2015) nr 1(109), s. 307-319).

² Zob. J. K u p c z a k OP, *Teologiczna semantyka płci*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.

Właśnie kwestia doświadczenia stanie się – między innymi – przedmiotem uwag krytycznych w niniejszym tekście.

Najłatwiej dostrzegalną różnicę między przedstawianymi książkami stanowią natomiast odmienne zakresy tematyczne badań prowadzonych przez ich autorów: Merecki analizuje Jana Pawła II koncepcję ciała ludzkiego jako znaku osoby oraz pojęcie mowy ciała, Kupeczak natomiast przedstawia toczone w obrębie teologii dyskusje wokół koncepcji ciała jako „podstawowego tekstu, który odsłania znaczenie różnych poziomów rzeczywistości, także nadprzyrodzonej rzeczywistości Boga”³. Choć obie książki można potraktować jako wprowadzenia w filozoficzne i teologiczne debaty dotyczące rozumienia ludzkiego ciała i płci, przydatne zwłaszcza tym, którzy planują naukowo zająć się tą problematyką, zasadne wydaje się zasugerowanie lektury *Corpo e trascendenza*, pracy interpretującej przede wszystkim myśl Karola Wojtyły–Jana Pawła II, jako przygotowania do czytania *Teologicznej semantyki płci* (warto jednak pamiętać, że autor tej drugiej pracy ogłosił również studium poświęcone teologii ciała⁴). W takim też porządku prace te zostaną tutaj przedstawione.

OSOBA – JEJ CIAŁO – MIŁOŚĆ

Książka Jarosława Mereckiego SDS *Corpo e trascendenza* stanowi swoistą filozoficzną egzegezę katechez o miłości i małżeństwie wygłoszonych przez Jana Pawła II podczas śródownych audiencji generalnych (wypowiedzi te zostały zebrane i wydane pod wspólnym tytułem *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*⁵), egzegezę dokonaną w świetle filozoficznych poglądów Karola Wojtyły. W swoich pracach *Miłość i odpowiedzialność*⁶ oraz *Osoba i czyn*⁷, Wojtyła – jak przypomina autor – pozostawiał bowiem wymiar teologiczny niejako „poza nawiasem” swoich rozważań, prowadząc refleksję na terenie samej filozofii, docierając jednak do „problemów granicznych”, niemożliwych już do rozwiązania za pomocą jej metod, i w ten sposób zbliżał się do „progę” teologii. W *Mężczyznę i niewia-*

³ Tamże, s. 153.

⁴ Zob. J. Kupeczak, *Dar i komunja. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Znak, Kraków 2006. Książka ukazała się również w wersji angielskojęzycznej (zob. tenże, *Gift and Communion: John Paul II's Theology of the Body*, tłum. A. Rottkamp i in., The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2014). Skądinąd interesujące mogłoby być porównanie tej pozycji z pracą Mereckiego.

⁵ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Instytut Jana Pawła II KUL–Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

⁶ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.

⁷ Zob. tenże, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 43-344.

stą stworzył ich natomiast próg ten przekroczył, ujmując problemy graniczne w świetle Objawienia i tradycji Kościoła. Założeniem analiz Mereckiego jest zatem dynamiczna jedność myśli chrześcijańskiego filozofa, który został Papieżem. „Z jednej strony interesujące jest prześledzenie, w jaki sposób różne elementy rozwijanej przez Karola Wojtyłę antropologii uzyskują dostęp do jego teologicznej refleksji nad ludzką miłością i konstytuują fundament tej refleksji. Z drugiej strony można jednak również zaobserwować, jak filozoficzna wizja człowieka zostaje wzbogacona i pogłębiona, kiedy jej autor inspiruje się tekstem Pisma Świętego”⁸ – pisze Merecki – i dodaje, dookreślając relację między Objawieniem a namysłem pozostającym w obrębie naturalnego rozumu: „Nie jest wykluczone, że nas również tekst biblijny naprowadzi na intuicje antropologiczne, które będziemy mogli uprawomocnić za pomocą metod właściwych filozofii”⁹.

Struktura książki *Corpo e trascendenza* w pewnym stopniu odzwierciedla z jednej strony porządek rozwoju myśli Wojtyły, z drugiej zaś – układ treści katechez śródowych. W rozdziale pierwszym autor osadza teologię ciała zarówno w kontekście myśli Wojtyły, jak i w historii idei, a zwłaszcza myśli współczesnej. Rozdział ten – podobnie jak główne filozoficzne dzieło Wojtyły *Osoba i czyn* – rozpoczyna się od omówienia koncepcji filozofowania, w której doświadczenie uznawane jest za niezbywalny punkt wyjścia, a także zarysowania jego rozumienia. Rozdział ten zawiera również krótką biografię intelektualną przyszłego Papieża, w której wyróżnione zostają dwa momenty: Wojtyły „spotkanie z fenomenologią” oraz jego zakorzenienie w myśli tomistycznej. Takie systematyczno-historyczne ujęcie pozwala ukazać oryginalność poglądów Wojtyły, który nie pozwala się przyporządkować do żadnej szkoły filozoficznej ani kierunku, gdyż – zdaniem Mereckiego – systemy i teksty innych myślicieli interesowały go o tyle, o ile mogły pomóc w interpretacji danej w doświadczeniu rzeczywistości (w tym zresztą upatruje autor podobieństwo postaw Wojtyły i św. Tomasza¹⁰). Uprawianą przez autora *Osoby i czynu* filozofię człowieka ukazuje zaś Merecki jako odpowiedź na Kartezjański dualizm antropologiczny oraz Hume’owski dualizm aksjologiczny, które „nakazywały ciału milczenie w dziedzinie moralności”¹¹.

W rozdziale drugim autor omawia elementy składające się na rozwijaną przez Karola Wojtyłę–Jana Pawła II „transfenomenologię ciała” – czyli metafizyczną interpretację fenomenologicznego opisu doświadczenia człowieka, który przeżywa siebie jako byt istniejący wprawdzie w ciele i przez nie się wyrażający,

⁸ Merecki, *Doświadczenie wstydu*, s. 307.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. t e n z e, *Corpo e trascendenza*, s. 38.

¹¹ Tamże, s. 43.

lecz będący czymś więcej. Na terenie filozofii interpretacja ta prowadzi do sformułowania koncepcji ciała ludzkiego jako znaku osoby, w teologii zaś – jako znaku obrazu Stwórcy. Przystawiając analizy Wojtyły–Jana Pawła II, Merecki równocześnie je komentuje, odwołując się do idei takich współczesnych myślicieli, jak – między innymi – Robert Spaemann w przypadku rozważań filozoficznych¹² czy Joseph Ratzinger w odniesieniu do refleksji teologicznej¹³.

Rozdział trzeci ukazuje filozoficzny sens i założenia dokonanych w katechezach Jana Pawła II analiz pierwotnej samotności człowieka, jakiej doświadcza on, odkrywając swoje bycie „inaczej i wyżej” (sformułowanie to zostało zaczerpnięte od Tadeusza Stycznia SDS) niż otaczający go świat przedmiotów¹⁴. Merecki rozważa w związku z tym filozoficzne i teologiczne znaczenie „początku”: w sensie filozoficznym początek wskazuje na prymat prawa naturalnego nad stanowionym, w sensie teologicznym zaś – na prymat prawa Bożego nad ludzkim. Autor zauważa również, że Wojtyła-fenomenolog zapewne dostrzegał podobieństwo między odwołaniem się przez Jezusa do początku („Na początku tak nie było” – Mt 19,3) a Husserlowskim postulatem powrotu do rzeczy samych: „Powrót do początku oznacza [...] wyjście od pierwotnego doświadczenia – w filozoficznym sensie tego terminu; oznacza zatem próbę dokonania opisu doświadczenia, który byłby całkowicie wolny od elementów teoretycznych”¹⁵. Na tle tych rozważań omówione zostały kluczowe dla Wojtyłowskiej antropologii pojęcia: podmiotowości, świadomości i samoświadomości oraz samoposiadania, samopanowania i samostanowienia. Interesujące w tym kontekście wydaje się wskazanie przez Mereckiego narracyjnej koncepcji tożsamości osoby (autor powołuje się tutaj na Paula Ricoeura¹⁶) – koncepcji głoszącej, że tożsamość ta może zostać uchwycona jedynie za pomocą opowieści – jako ujęcia pomocnego w ukazywaniu nieredukowalności i niepowtarzalności każdej osoby ludzkiej. Autor sugeruje jednak, że ujęcie takie nie jest wystarczające: „Wojtyła [...] akcentuje konieczność interpretacji personalistycznej [doświadczenia człowieka], która nie jest rozumiana jako antyteza interpretacji kosmologicznej, lecz jako jej niezbędne dopełnienie”¹⁷. W rozdziale tym autor interpretuje również stwierdzenie Stycznia, który podsumowuje antropologię Wojtyły sformułowaniem: „Transcendencja to drugie imię osoby”¹⁸. Dokonując tej interpretacji, Merecki powołuje się między in-

¹² Por. tamże, s. 53.

¹³ Por. tamże, s. 57.

¹⁴ Por. tamże, s. 75.

¹⁵ Tamże, s. 61.

¹⁶ Por. tamże, s. 69.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ T. S t y c z e ń, *O antropologii Karola Wojtyły*, w: Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, s. 505.

nymi na zaproponowaną przez Stanisława Judyckiego w książce *Bóg i inne osoby*¹⁹ definicję osobowego podmiotu jako retrotranscendencji oraz koncepcję „metafizycznych narodzin” konkretnego i niepowtarzalnego „ja”²⁰.

Przedmiotem analiz Mereckiego w rozdziale trzecim omawianej książki jest Jana Pawła II ujęcie wspólnotowej natury osoby poprzez interpretację jedności doświadczanej przez pierwszego mężczyznę i pierwszą kobietę. Autor przedstawia tę koncepcję na tle filozofii współczesnej, która „ujmowała problematykę relacji międzyosobowych według klucza konfliktu”²¹. Umieszcza tę koncepcję również w kontekście sporu między substancjalną teorią osoby a jej teorią relacyjną (spośród reprezentantów tej ostatniej wymienia Martina Bubera), wskazując na paralelę między *Osobą i czynem* a *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*: w pierwszym z tych dzieł analiza podmiotowości człowieka poprzedza refleksję nad sferą relacji międzyosobowych (interpretowanych przez Wojtyłę za pomocą kategorii uczestnictwa²²), w drugim zaś refleksja nad pierwotną samotnością poprzedza omówienie pierwotnej jedności. „Owe poprzedzanie – pisze Merecki – należy rozumieć nie tyle w sensie czasowym, chociaż sytuacja prehistoryczna [której doświadczał człowiek przed popełnieniem grzechu pierworodnego – P.M.] poprzedza czas historyczny, ile w sensie ontycznym, czyli odnoszącym się do struktury osoby ludzkiej”²³.

Po tym wprowadzeniu autor ukazuje obecne w papieskich katechezach ujęcie genety różnicy płci – różnicy, która obok ontologicznej różnicy między Bogiem a stworzeniem odgrywa, zdaniem Mereckiego, fundamentalną rolę w chrześcijańskim rozumieniu człowieka. Co interesujące, sprzymierzeńcem Papieża w jego ocenie doniosłości różnicy seksualnej czyni autor Jacques’a Derridę, odnoszącego się krytycznie do Martina Heideggera właśnie ze względu na nieuwzględnienie przez niego owej różnicy w analizie Dasein²⁴.

Zinterpretowaną przez Jana Pawła II wizję biblijną podsumowuje Merecki następująco: „Stworzenie drugiego «ja» dokonuje się w wymiarze cielesności, to znaczy wyraża się w różnicy seksualnej. Od tej chwili istnieją dwa ucieleśnienia metafizycznej samotności człowieka i dwie różne i jednocześnie kom-

¹⁹ Zob. S. J u d y c k i, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, W drodze, Poznań 2009.

²⁰ Por. M e r e c k i, *Corpo e trascendenza*, s. 75-77.

²¹ Tamże, s. 89. Interesujące mogłoby być zestawienie sygnalizowanych tu analiz z proponowaną przez Roberta Piłata refleksją nad podstawami relacji międzyosobowych oraz nieodwołującą się do mocy konstrukcją tożsamości podmiotu (zob. R. P i ł a t, *Przemoc jako problem filozoficzny*, „Ethos” 27(2014) nr 2(106), s. 149-166).

²² Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 301-335.

²³ M e r e c k i, *Corpo e trascendenza*.

²⁴ Por. tamże, s. 95

plementarne świadomości ciała”²⁵. W dalszej części rozdziału ukazuje specyfikę tej wizji na tle prób zrozumienia genezy różnicy seksualnej w starożytnej filozofii greckiej, zwłaszcza przez Platona i Arystotelesa. Znajdujemy tu również refleksję – skądinąd przydatną do lepszego zrozumienia książki Kupczaka – nad znaczeniem biblijnego stwierdzenia, że człowiek – jako mężczyzna i kobieta – został stworzony na obraz Boga. Różnica płci, czyli różnica prowadząca do komunii, umożliwiającą złożenie daru z siebie innemu, stanowi według Mereckiego daną, od której należy rozpocząć refleksję filozoficzną nad człowiekiem, gdyż „osoba ludzka «wyjaśnia się» poprzez drugą osobę, gdyż tylko w drugiej osobie znajduje kogoś, z kim może nawiązać relację miłości”²⁶.

Dużo miejsca poświęca autor ludzkiemu pragnieniu zjednoczenia z drugą osobą przeżywanemu w miłości erotycznej: tym razem wizję Papieża przeciwstawia poglądom Georgesa Bataille’a, który uważał cielesność za nieprzezwycięzalną przeszkodę dla jedności, a samotność za nieuchronny stan osób pozostających w związku erotycznym²⁷. W ujęciu Jana Pawła II pojawia się natomiast możliwość zjednoczenia osób poprzez macierzyństwo i ojcostwo, czyli „transcendencję ku trzeciemu”²⁸.

Rozważania zawarte w ostatnim rozdziale pracy Mereckiego koncentrują się na analizie fenomenu wstydu: zarówno jego przeżywania przez człowieka „historycznego”, jak i jego nieobecności u człowieka przed grzechem pierworodnym. Wnioski, jakie z tej analizy wyprowadza Jan Paweł II zostają tutaj zestawione z rozważaniami Maxa Schelera oraz – co mniej oczywiste – Władimira Sołowjowa²⁹. Myśliciele ci uważają przeżycie wstydu za oznakę dostrzeżenia godności bytu duchowego, jakim jest osoba, i doświadczenia ucieleśnionego istnienia jako czegoś „niższego”, co jej godności zagraża – nieobecność wstydu byłaby ich zdaniem znakiem jakiegoś braku bądź fałszywej samoświadomości. Wojtyła natomiast uznaje nieobecność wstydu w sytuacji „prehistorycznej” nie za ułomność, lecz za oznakę ujrzenia pełni godności osoby, godności, w której uczestniczy ludzkie ciało.

Merecki wskazuje, że odkrycie godności człowieka stanowiące rezultat analizy przeżycia wstydu jest istotne nie tylko w kontekście miłości erotycznej i małżeńskiej, lecz stanowi podstawę do sformułowania najogólniejszej normy etyki personalistycznej, nakazującej afirmację osoby ze względu na nią samą – a tym samym wykluczającej przedmiotowe traktowanie osoby.

Odchodząc od głównego tematu swojej książki, autor ukazuje następnie myśl Wojtyły w kontekście intelektualnym i polityczno-społecznym czasów,

²⁵ Tamże, s. 94.

²⁶ Tamże, s. 95.

²⁷ Por. tamże, s. 105.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. tamże, s. 108-111.

w których powstawała, czasów ideologicznej dominacji marksizmu i rządów reżimu komunistycznego. Dzięki temu możliwe staje się zrozumienie doniosłości tej refleksji dla życia konkretnych jednostek i całego społeczeństwa w tamtym okresie. W aspekcie intelektualnym szczególnie ciekawe wydaje się przypomnienie przez Mereckiego prowadzonej wówczas dyskusji (w której uczestniczyli zarówno myśliciele chrześcijańscy, jak i filozofowie związani ze szkołą lwowsko-warszawską) wokół koncepcji etyki niezależnej od jakiegokolwiek systemu filozoficznego, wierzeń religijnych czy nauk szczegółowych, etyki ani chrześcijańskiej, ani marksistowskiej, lecz uniwersalnej. Warunek jej możliwości – twierdzono – miałby stanowić istnienie swobodnego, nieredukowalnego doświadczenia moralnego.

Kulminacją rozdziału czwartego – a także całości rozważań omawianej książki – jest omówienie pojęcia daru, stanowiącego klucz do zrozumienia relacji między osobami ludzkimi, a także między człowiekiem a Bogiem. Interesujące jest w tym kontekście wskazanie na wymiar daru w odniesieniach człowieka do samego siebie: „Każdy człowiek został powierzony sobie samemu jako dar. Najgłębszy sens ethosu osoby stanowi przyjęcie daru, odpowiedź na ów dar również w języku obdarowywania”³⁰.

Jak wskazuje Merecki, według Jana Pawła II w doświadczeniu daru człowiek uzyskuje poznawczy dostęp do „początku”, od analizy którego rozpoczynają się rozważania zawarte w *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*: „Istnieje ciągłość – pisze Merecki – między stanem «prehistorycznym» a historią człowieka; ciągłość ta dana jest właśnie w doświadczeniu bezinteresowności i transcendencji daru. W «dziejach grzechu», jakimi są dzieje człowieka, wciąż na nowo, wraz z każdym darem składanym przez człowieka, rozbłyśka światło”³¹.

Epilog *Corpo e trascendenza* poświęcony został Jana Pawła II ujęciu historycznego aspektu bytu osobowego, które autor przedstawia na tle sporu między historycyzmem a antropologią uprawianą jako metafizyka człowieka.

W swojej książce Merecki przedstawia zatem interpretację antropologii adekwatnej Karola Wojtyły–Jana Pawła II (czyli refleksji nad człowiekiem obejmującej zarówno jego historyczne istnienie, jak i jego wymiar wieczny, a także łączącej namysł filozoficzny, pozostający w obrębie „rozumu naturalnego”, z teologicznym, sięgającym do źródeł objawionych i nauczania Kościoła), w której widoczne są inspiracje ideami Tadeusza Stycznia SDS i Rocca Buttiglione, a także – jak się zdaje – zaproponowanym przez Giovanniego Realego odczytaniem myśli Papieża jako metafizyki osoby. Zaletą pracy jest całościowe ujęcie tej myśli, ukazanie jej rozwoju i ciągłości, a także umieszczenie jej na tle historyczno-filozoficznym, zwłaszcza zaś wskazanie jej miej-

³⁰ Tamże, s. 126.

³¹ Tamże, s. 132.

sca w kontekście ważnych dwudziestowiecznych sporów antropologicznych i etycznych, co pozwoliło autorowi na wydobywanie jej specyfiki i wagi – a także specyfiki i wagi przesłania, jakie chrześcijaństwo kieruje do człowieka.

Książka Mereckiego nie jest jednak obszerna, co pozwala czytelnikowi ująć myśl Wojtyły jako spójną całość, atrakcyjną zarówno intelektualnie, jak i egzystencjalnie. Ceną za zwiezłość bywa jednak nieco zbyt pobieżne traktowanie poglądów przytaczanych jako odniesienie dla antropologii adekwatnej i przykładów mających ułatwić jej zrozumienie, a także zbyt szybkie wyprowadzanie wniosków z nie zawsze ujawnionych przesłanek. Wydaje się jednak, że wada ta może również przynieść pewną korzyść: książka podsuwa bowiem wiele ciekawych zagadnień, które mogą stanowić inspirację dla tych, którzy pragną badać myśl Jana Pawła II czy też w jej duchu prowadzić namysł nad człowiekiem.

Lektura *Corpo e trascendenza* pozostawia również niedosyt innego rodzaju: autor deklaruje, że w swojej pracy będzie przedstawiać i analizować poglądy Karola Wojtyły–Jana Pawła II i wydaje się głęboko zaangażowany w prowadzony wywód, a niekiedy pisze w taki sposób, jak gdyby zamierzał również „filozofować z Wojtyłą”, sam uprawiając antropologię adekwatną. Ostatecznie jednak – jak się wydaje – czyni to w nieznacznym stopniu. Pozostaje mieć nadzieję, że w następnych pracach zechce podjąć wyzwanie, które rzuca również samemu sobie, dzieląc się refleksjami nad uprawianiem filozofii: „W prawdziwej pracy filozoficznej nie wystarczy po prostu powtarzać tego, co powiedzieli wielcy filozofowie. Trzeba raczej, by każdy na własny sposób przeżył ich intuicje i wszedł z nimi w dialog, wzbogacając dziedzictwo, jakie nam zostawili [...]. Tylko w ten sposób pozostaniemy wierni duchowi filozofii zarówno św. Tomasza, jak i Karola Wojtyły”³².

SENSY RÓŻNICY PŁCI

Analizy Jarosława Kupczaka OP w książce *Teologiczna semantyka płci* ożywia przekonanie, że zagadnienie różnicy seksualnej stanowi wyjątkowo ważny – a w naszych czasach być może najważniejszy problem do przemyślenia (notabene Kupczak zgadza się w tej kwestii z francuską filozofką Luce Irigaray)³³. Autor podejmuje w swojej pracy próbę rekonstrukcji sensu terminu „nowy feminizm”, którym Jan Paweł II posłużył się w encyklice *Evangelium vitae* (zob. nr 99), nie precyzując jednak jego znaczenia. Rekonstrukcję tę poprzedza jednak omówienie – w rozdziale pierwszym – poglądów charakteryzujących feminizm „stary” i jego dwa nurty, określane jako feminizm egalitarny

³² Tamże, s. 38.

³³ Por. K u p c z a k, *Teologiczna semantyka płci*, s. 11

oraz feminizm różnicy. Podział ten odpowiada problemowi, który interesuje autora w jego analizach – problemowi konstruowania tożsamości płciowej mężczyzny i kobiety w relacji do ciała³⁴.

Innym ważnym wątkiem powracającym w refleksji Kupczaka jest problem doświadczenia. Liczne nurty myśli feministycznej wydaje się bowiem łączyć wezwanie do uwzględnienia w rozumieniu i konstruowaniu rzeczywistości kulturowej i społecznej doświadczenia kobiet, które wcześniej nie dochodziło do głosu. Ważnym celem tego rozdziału jest określenie, w jakiej mierze myśl feministyczna – pomimo że odwołuje się do doświadczenia – „w swoim definiowaniu męskości i kobiecości korzysta z określonych koncepcji metafizycznych, epistemologicznych i antropologicznych, które już w punkcie wyjścia przesądzają o wartości proponowanej teorii płci”³⁵.

Feminizm egalitarny przedstawia Kupczak jako pogląd uznający ludzkie ciało za przeszkodę w budowaniu osobowej tożsamości. Jako przykład takiego ujęcia przytacza poglądy Simone de Beauvoir (a także Sartre’a egzystencjalistyczną wizję człowieka), oraz ich krytykę przeprowadzoną przez inne myślicielki feministyczne, które zarzucały francuskiej filozofce mizoginię, seksizm, pogardę dla kobiecej fizyczności, stanowiącej – jej zdaniem – przeszkodę na drodze ku emancypacji.

Następnie, by przejść do omówienia feminizmu różnicy, autor przedstawia rozwój poglądów Betty Friedan, stwierdzając przy tym, że „feministyczny dyskurs różnicy jest najbliższy chrześcijańskiej refleksji nad płcią, gdyż umożliwia uwzględnienie znaczenia swoistości budowy ciała, kobiecego i męskiego w tworzeniu osobowej tożsamości mężczyzny i kobiety”³⁶. Jej koncepcję osobowości androginicznej uważa za „wartą rozważenia z punktu widzenia chrześcijańskiej nauki o powołaniu kobiety i mężczyzny do budowania jedności życia na podstawie wzajemnego daru z siebie”³⁷.

Prezentując feminizm różnicy, w którym ciało postrzegane jest jako pozytywny element tworzenia osobowej tożsamości, autor przytacza między innymi wyniki badań Carol Gilligan, której zasługę upatruje w dostarczeniu empirycznego argumentu na rzecz feminizmu różnicy, oraz rozważania Nel Noddings na temat odmienności języków, jakimi o kwestiach etycznych mówią kobiety i mężczyźni. W odróżnieniu od Gilligan, która uważała oba języki za równouprawnione, Noddings wskazuje na wyższość języka kobiet („etyki troski”) nad językiem mężczyzn („etyką sprawiedliwości”), uznając jednak zdolność do okazywania troski za cechę uniwersalną³⁸.

³⁴ Por. tamże, s. 14.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 29

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. tamże, s. 37.

Wielkie miejsce poświęca Kupczak poglądom Sylviane Agacinski, ze szczególnym uznaniem wypowiadając się na temat jej ujęcia relacji między tym, co naturalne, a tym, co kulturowe, w określaniu tożsamości płciowej. Aprobatę autora budzi zwłaszcza przekonanie, że sama budowa biologiczna ludzkiego ciała ma określony sens i że to biologia wyznacza zakres znaczeń, jakie kultura może nadać płci³⁹. Krytycznie odnosi się on natomiast do stwierdzenia Agacinski, że „nie istnieje prawda płci”⁴⁰ (nie wyjaśniając jednak niestety sensu, w jakim filozofka rozumie termin „prawda płci”, można bowiem przypuszczać, że Agacinski, wypowiadając zdania dotyczące płci, które uważa za prawdziwe, w jakimś sensie uznaje istnienie takiej prawdy).

Rozdział pierwszy swojej pracy autor zamyka obszernym zarysem chrześcijańskiej teorii tożsamości płciowej w ujęciu Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Argumentuje, że sformułowana przez Papieża „ontologia osoby wyklucza i przekracza dualistyczny podział na to, co biologiczne i duchowe”⁴¹, wskazuje bowiem na „cielesno-materialno-biologiczny wymiar człowieka, który wyraża jego ducha”⁴².

W rozdziale drugim Kupczak, odwołując się do prac Mircei Eliadego i Louisa Bouyera, przedstawia symboliczne i metafizyczne ujęcia języka płci – według takiej interpretacji płeć staje się kluczem do zrozumienia całości rzeczywistości.

Korzystając z opracowanej przez Prudence Allen typologii teorii płci występujących w myśli starożytnej (były to teorie wskazujące na jedność płci, polarność płci bądź ich komplementarność⁴³), autor analizuje platońskie ujęcie różnicy seksualnej, które łączy w sobie dwa typy teorii. „Platon czerpie swoje intuicje do opisu kosmosu z obserwacji cielesnej rzeczywistości ludzkiej płci, w swoim przekonaniu o głębokiej jedności wszystkiego”⁴⁴ – czyli prezentuje podejście charakterystyczne dla starożytnego myślenia religijnego. Natomiast „mizoginizm platońskiej teorii polarności płciowej, tak istotnej w jego kosmogonii, niknie w platońskim ujęciu realnego życia kobiet i mężczyzn”⁴⁵.

Teorię Arystotelesa zalicza autor do koncepcji akcentujących polarność płci, poddaje też krytyce cechującą to ujęcie metafizyczną i biologiczną mizoginię, której konsekwencje widoczne są zarówno w antropologii, jak i w etyce oraz polityce: w tym ujęciu „różnice między mężczyzną i kobietą są filozoficz-

³⁹ Tamże, s. 35.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 54.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. tamże, s. 62.

⁴⁴ Tamże, s. 64.

⁴⁵ Tamże, s. 65.

nie istotne, a mężczyzna jest doskonalszy od kobiety⁴⁶. O przedstawianych przez Stagirytę uzasadnieniach przytoczonego poglądu Kupczak pisze: „Rzeczywiście argumentacja Arystotelesa jest «doskonale spójna» (Prudence Allen) i fałszywa, zarówno na poziomie wiedzy biologicznej na temat mechanizmów poczęcia i anatomicznych różnic płci, jak też w dziedzinie wyprowadzonych z tej fałszywej wiedzy wniosków⁴⁷. Z uznaniem autora *Teologicznej semantyki płci* spotyka się natomiast Arystotelesowska krytyka Platónskiej koncepcji wspólnej własności kobiet i dzieci w idealnym państwie, krytyka wskazująca na „naturalne, zakorzenione w ludzkim ciele skłonności do troski o swoją własność i o ukochane osoby”⁴⁸.

Następnie, odwołując się ponownie do analiz Louisa Bouyera, autor omawia sposób, w jaki językiem płci, przede wszystkim „językiem analogii małżeńskiej”, posługuje się Biblia, zwłaszcza w Księdze Rodzaju, księgach prorockich, Pieśni nad Pieśniami, Księdze Mądrości oraz w Ewangeliach. Rozważania te wskazują na receptywność jako istotną cechę kobiecą oraz pozwalają – zdaniem Kupczaka – odróżnić ją od bierności, jaką przypisywał kobiecie Arystoteles. Receptywność nazywa Kupczak łaską, która „zewnątrznie może być postrzegana jako bierność (pati), od strony wnętrza człowieka jest duchowym aktem (actus), który doskonalą podmiot⁴⁹. Szczegółowo przedstawia również filozoficzno-teologiczny spór prowadzony wokół rozumienia tego pojęcia na łamach angielskojęzycznej wersji czasopisma „Communio” w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku.

Rozdział trzeci, w którym autor omawia problematykę teo-ontologii płci, najdobitniej wyraża przekonanie autora, że różnica płci stanowi swego rodzaju klucz do rozumienia struktury rzeczywistości. Kupczak korzysta tutaj z refleksji teologa prawosławnego Paula Evodkimowa oraz z koncepcji Hansa Ursa von Balthasara, którego chrystologię omawia według interpretacji Davida Schindlera: „W Chrystusie możemy wyróżnić trzy wymiary płciowości, zależne od siebie, ale asymetryczne. Primo, Chrystus jest «kobiecy», gdyż receptywnie przyjmuje swoje istnienie od Ojca. Secundo, Chrystus jest «męski», gdyż razem z Ojcem aktywnie tchnie Ducha Świętego. Tertio, Chrystus jest «męski», gdyż jako Syn wobec kosmosu reprezentuje autorytet Ojca⁵⁰. W rozdziale tym autor przeprowadza również analizę sporów dotyczących wewnętrznych problemów Kościoła, a zwłaszcza debaty wokół udzielania kobietom święceń kapłańskich, którą przedstawia w świetle teo-ontologii płci.

⁴⁶ Tamże, s. 68.

⁴⁷ Tamże, s. 72.

⁴⁸ Tamże, s. 69.

⁴⁹ Tamże, s. 91.

⁵⁰ Tamże, s. 153.

Czwarty rozdział *Teologicznej semantyki płci* zatytułowany został „Spór o Boga Ojca”, a strony tego sporu reprezentują – zdaniem autora – teolożka Elizabeth Johnson CSJ, autorka znanej książki *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*⁵¹ [„Ta, Która Jest. Tajemnica Boga w feministycznym dyskursie teologicznym”] i Jan Paweł II jako ten, który wzywa kobiety do „nowego feminizmu”, a zarazem autor dramatu *Promieniowanie ojcostwa*⁵². Kupczak krytycznie analizuje wysunięty przez Johnson postulat rewizji chrześcijańskiego credo w oparciu o kryterium tego, co teolożka nazywa powszechnym doświadczeniem kobiet, uznając jej refleksję za próbę „detronizacji” Boga Ojca. Propozycji Johnson przeciwstawia autor myśl Wojtyły: „Nie musimy dokonywać teologicznej «detronizacji» Boga Ojca, aby teologia chrześcijańska była atrakcyjna i zrozumiała dla kobiet. Raczej właściwe rozumienie ojcostwa Boga niesie w sobie tę moc wyzwolenia mężczyzn i kobiet, której szuka Johnson, kiedy proponuje dekonstrukcję Boskiego ojcostwa i zastąpienia tego imienia innymi”⁵³.

Zamykając swoją książkę, autor przedstawia najważniejsze elementy nauczania Kościoła na temat płci i rekonstruuje treść nowego feminizmu rozumianego jako teoria płci, wyróżniając cztery podstawowe tezy wyrażające tę koncepcję: przekonanie, że człowiek jest stworzony zawsze jako mężczyzna bądź kobieta, przekonanie o równej godności mężczyzn i kobiet, a jednocześnie o realnej różnicy między płciami, a także o „fundamentalnej roli ludzkiej cielesności w definiowaniu płci”⁵⁴. Ostatnie słowa *Teologicznej semantyki płci* wyrażają nadzieję jej autora, że zarzut wybiórczości (wysunięty wobec niej – jak wspomina autor – przez krytyczną redaktorkę pracy⁵⁵) okaże się prawdziwy, stwarzając tym samym czytelnikom możliwość dopisania „dalszego ciągu” tej książki.

Teologiczna semantyka płci, chociaż jej lektura wymaga nieco więcej czasu niż przeczytanie *Copro e trascendenza*, również nie jest pracą obszerną – zwłaszcza zważywszy na zawarty w niej ładunek treści, a nawet już samą liczbę przywoływanych autorów (w powyższym przeglądzie treści wymieniono tylko niektórych z nich) i analizowanych poglądów. To treściowe bogactwo czyni pracę Kupczaka interesującą – a także pożyteczną, zwłaszcza jeśli pobudzi ona czytelników do podjęcia własnej refleksji na podejmowane przez autora tematy. Z drugiej jednak strony lektura tej książki wzbudza wątpliwości, czy możliwe jest owocne zestawienie tak wielu dyskutantów posługujących

⁵¹ Zob. E. A. J o h n s o n, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, New York 1992.

⁵² Zob. K. W o j t y ł a, *Promieniowanie ojcostwa*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2002.

⁵³ K u p c z a k, *Teologiczna semantyka płci*, s. 166.

⁵⁴ Tamże, s. 224.

⁵⁵ Por. tamże.

się różnymi aparatami pojęciowymi – w pewnym sensie mówiących różnymi językami – bez dokonania nad nimi metarefleksji pozwalającej zarówno na zrozumienie głosów w tej dyskusji oraz na dokonanie ich przekładu, a także na dostrzeżenie jego ograniczeń.

Śledzenie toku myśli Kupczaka bywa niekiedy utrudnione przez niewystarczająco precyzyjne sformułowania. Chociaż uważny czytelnik odgadnie znaczenie niektórych wypowiedzi autora, mogą one również prowadzić do nieporozumień. Niech za przykład posłuży tu zdanie: „Biologiczne różnice w budowie ciała między mężczyznami i kobietami mają również psychiczny i duchowy charakter”⁵⁶. Lektura książki prowadzi do przekonania, że literalna interpretacja tego stwierdzenia nie byłaby zgodna z intencjami autora. Niekiedy nie jest też jasne, w jakiej supozycji autor posługuje się kluczowymi dla swoich rozważań terminami „mężczyzna” i „kobieta”. „Możemy wskazać – pisze Kupczak – że to kobiety, przez fakt biologicznego powiązania z macierzyństwem, są bardziej religijne i otwarte na transcendencję. Mężczyźni, zorientowani przedmiotowo i utylitarnie, znajdują się w niebezpieczeństwie zamknięcia w immanencji, a nie są naturalnie skierowani ku transcendencji – jak błędnie sądzili Sartre i de Beauvoir”⁵⁷. Wypowiedź ta prowokuje do banalnego być może pytania, dlaczego niektóre kobiety (choć wszystkie są w jakiś sposób biologicznie powiązane z macierzyństwem) religijne nie są. Można mieć również wątpliwości co do sensu stwierdzenia, że kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni, oraz jego podstaw. Czy jest ono wynikiem badań empirycznych, rezultatem filozoficznego wglądu w istotę kobiecości i męskości, czy też jest to stwierdzenie zdroworozsądkowe? A może odwołuje się ono do elementów wszystkich tych sposobów poznania? Warto byłoby ponadto sprecyzować, jak rozumiana jest tutaj religijność i jakie kryteria zostały przyjęte w ocenie jej stopnia. Analiz mogących dostarczyć odpowiedzi na te pytania – a sądzę, że nie są to odpowiedzi oczywiste, i nie dotyczą tylko kwestii logicznych i metodologicznych, lecz także metafizycznych i teoriopoznawczych – w książce Kupczaka brakuje. Brak ten jest istotny, gdyż – z jednej strony – czytelnik przekonany o słuszności tezy autora oraz prawdziwości nauczania Kościoła nie otrzymuje szansy ani pogłębienia ich rozumienia, ani poszerzenia swojej epistemologicznej samoświadomości. Z drugiej strony ten, kto nie przyjmuje z wiarą doktryny Kościoła, może odnieść wrażenie pewnej ideologiczności rozważań – nie otrzymuje bowiem od autora odpowiednich narzędzi, by zrozumieć status wypowiedzianych przez niego stwierdzeń i dokonać samodzielnej weryfikacji tych, które można poddać takiemu zabiegowi. Wydaje się, że w dyskursie dotyczącym problematyki płci logiczna i metodo-

⁵⁶ Tamże, s. 92.

⁵⁷ Tamże, s. 26.

logiczna „czujność” okazuje się tym bardziej potrzebna, że dystans między prawdziwymi i uzasadnionymi stwierdzeniami a stereotypami – utrudniającymi poznawczy dostęp do rzeczywistości, a także codzienne życie konkretnych osób – wydaje się niewielki.

„JĘZYK PŁCI” I DOŚWIADCZENIE

Zestawienie książek Mereckiego i Kupczaka skłania do postawienia licznych pytań – o różnej zresztą ogólności i wadze. Wspomnę tylko dwa z nich. Pierwsze dotyczy posługiwania się „językiem płci” (terminu tego używa autor *Teologicznej semantyki płci* na oznaczenie zbioru metafor, czy też analogii, związanych z kobiecością i męskością, stosowanych do wyrażania wiedzy o człowieku, o jego relacji do Boga, a także o całej rzeczywistości; „język płci” w takim rozumieniu nie jest tożsamy z Wojtyłowską „mową ciała”). Drugie, moim zdaniem ważniejsze, to pytanie o rozumienie doświadczenia.

Lektura omawianych prac prowadzi do wniosku, że posługiwaniu się „językiem płci” powinna towarzyszyć refleksja nad jego ograniczeniami – czego głęboką świadomość wydaje się przejawiać Jan Paweł II w *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Ilustracji problemów, na jakie naraża się badacz sięgający do tego języka, dostarczają przytoczone wyżej rozważania o „męskości” i „kobiecości” Jezusa odwołujące się do myśli von Balthasara. Nie kwestionując samej doniosłości „języka płci” ani teologicznej głębi tych rozważań, można odnieść wrażenie, że zawierają one błędne koło – a może jest to koło hermeneutyczne? – kobiecość jest w nim definiowana przez receptywność, a receptywność przez kobiecość.

Waga kwestii doświadczenia znajduje natomiast dobrą ilustrację we wspomnianych dyskusjach wokół koncepcji etyki niezależnej i postulacie oparcia jej na doświadczeniu moralnym. W dyskusjach tych uczestniczył Wojtyła, argumentując, że antropologia powinna uwzględniać subiektywność człowieka, świata jego przeżyć. Próbę wypracowania tego rodzaju antropologii w podjął w *Osobie i czynie*. Miała to być antropologia oparta na doświadczeniu człowieka, nie zaś „metafizyka szczegółowa”. Ten sposób budowania antropologii kontynuował w *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, w swoich niezwyklej analizach mających odsłonić w doświadczeniach człowieka historycznego ślady doświadczenia, które było udziałem człowieka przed grzechem pierworodnym. Merecki pisze o tym wszystkim w *Corpo e trascendenza*, oferując czytelnikowi niejako ogólną „mapę” różnych treści i zastosowań pojęcia doświadczenia – nie omawia jednak systematycznie jego rozumienia, nie rozważa relacji między jego różnymi sensami ani też sposobów jego analizowania i wykorzystywania przez Karola Wojtyłę–Jana Pawła II w różnych rodzajach jego twórczości. Być może warto

byłoby również szerszej przeanalizować relację między rozważanym w *Osobie i czynie* pojęciu „doświadczeniu człowieka” a konkretnym doświadczeniem poszczególnych osób oraz sposobem, w jaki z doświadczenia – w różnych znaczeniach tego terminu – faktycznie korzystają filozofia i teologia.

Analiza taka mogłaby okazać się pomocna również w prowadzeniu rozważań należących do obszaru teologicznej semantyki płci. Ważnym elementem przeprowadzonej w książce Kupczaka krytyki stanowiska Elizabeth Johnson jest wskazanie niejasności podstawowego w jej refleksji (a także, jak się zdaje, w dużej części myśli feministycznej) pojęcia doświadczenia kobiet, a także tezy, że polega ono „na byciu dyskryminowanymi przez mężczyzn”⁵⁸ oraz że „to właśnie w przemocy mężczyzn wobec kobiet odsłania się istota tego, czym jest niesprawiedliwe traktowanie drugiego człowieka”⁵⁹. Kupczak następująco komentuje poglądy Johnson: „Po pierwsze, czy istnieje coś takiego jak powszechne doświadczenie kobiet, niezależne od epoki, wyznawanej religii, stanu posiadania, wykształcenia, klasy społecznej itd.? Autor tych refleksji ma tutaj duże wątpliwości. Po drugie, kto definiuje takie doświadczenie kobiet? Jak wiemy, wybór środowiska, które w imieniu innych kobiet definiuje ich doświadczenie, nie jest neutralny wobec samej treści tego doświadczenia”⁶⁰. W komentarzu tym autor wskazuje wprawdzie na istotny problem rozumienia terminu „powszechne doświadczenie kobiet”, ale też przypisuje mu sens, którego przyjęcie prowadzi do wniosku, że jest to nazwa pusta – co zaskakuje, gdyż autor przypisuje kobietom (wszystkim kobietom czy też „kobiecie jako takiej”?) posiadanie pewnych cech, czy też potencjalności, które mają charakter nie tylko biologiczny, lecz także psychiczny i duchowy – a zatem wywierają wpływ na sposób, w jaki kobiety doświadczają rzeczywistości. Nota bene, podobnemu zabiegowi „anihilacji” mógłby ktoś – może z racji wyznawanej przez siebie ideologii, a może zwiedziony przez zdrowy rozsądek i potoczne znaczenie słów – poddać pojęcie doświadczenia człowieka. (Powstaje również pytanie – nie kryje ono jednak zarzutu – czy sposób, w jaki Kupczak rozumie doświadczenie oraz jego rolę w filozofii i teologii, jest tożsamy z koncepcją Wojtyły).

*

Wypowiedziawszy te uwagi – po części krytyczne, po części wskazujące na potrzebę powrotu do przemyślenia podstawowych kwestii, takich właśnie, jak doświadczenie – zachowuję jednak nadzieję, że nie zniechęcą one czy-

⁵⁸ Tamże, s. 68.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 174n.

telników do sięgnięcia po omawiane książki, a ich autorzy nie odczują żalu, iż wprowadzony w trzynastym wieku, uzasadniony metafizycznie i poparty autorytetem Filozofa zakaz podejmowania studiów uniwersyteckich przez kobiety⁶¹ został – zapewne pod wpływem doświadczenia – kilka wieków później zniesiony.

⁶¹ Pisze o tym w swojej książce Jarosław Kupczak (por. tamże, s. 74).

Bronisław JAKUBIEC SDS

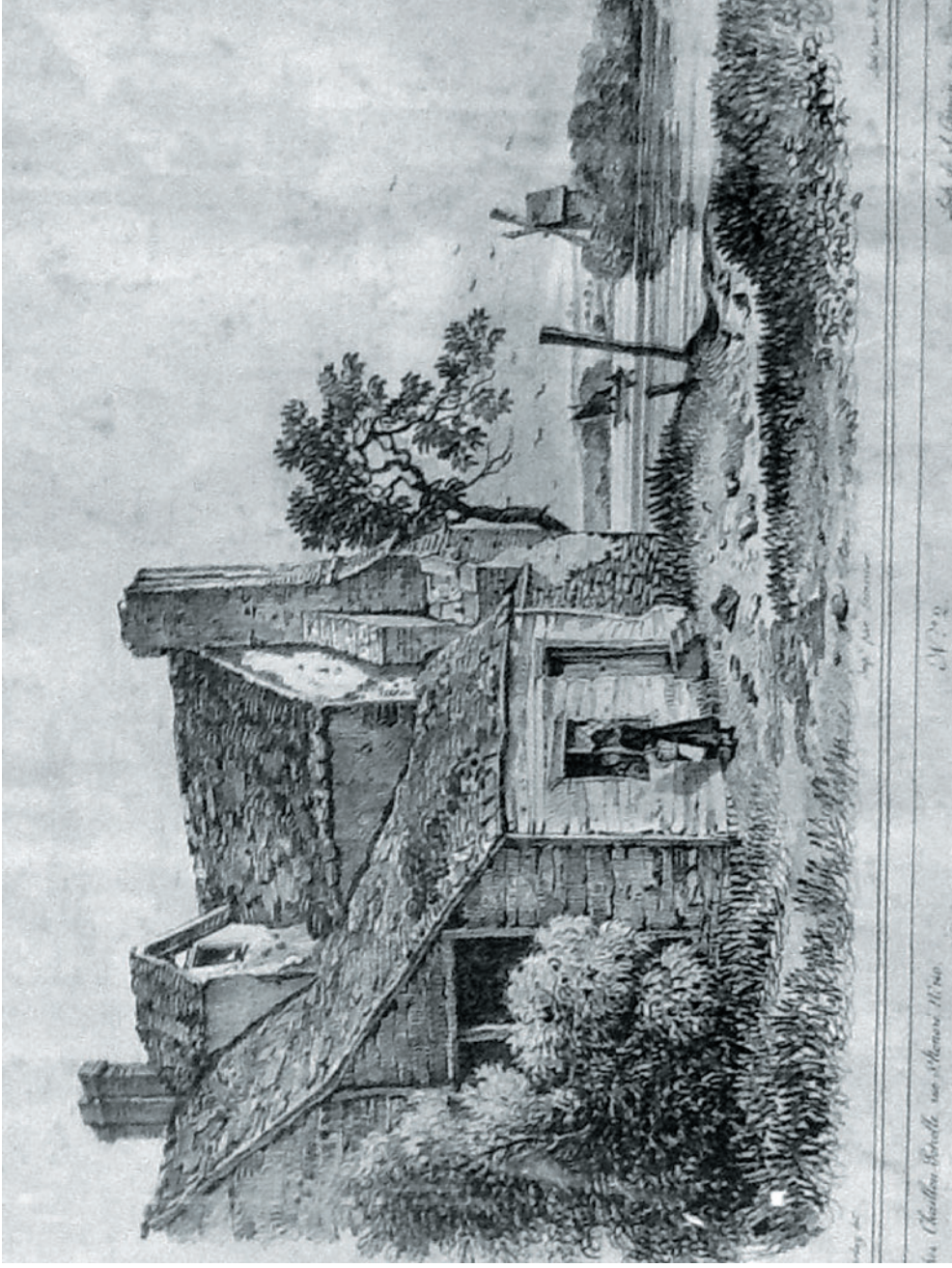
PAMIĘĆ BARDZO MIŁYCH SPOTKAŃ
Wspomnienie o księciu Adamie Tadeuszu Czartoryskim
oraz kilka jego listów

Owszem, był w miejscowości dziadków. Wspomnienia i tęsknota go przygnały. Poszedł jedynie do kościoła. Kościół zresztą też ufundował ojciec babki. W pałacu obecnie jest muzeum. Nie, nie, nie mógłby tam teraz pójść. Tyle wspomnień, tyle przeżyć. Pokoje przemierza chmara turystów. Mniej lub więcej zainteresowanych. A tam przecież jego babka płakała, śmiała się. Tam z dziadkiem przeżywali chwile radości i wspólne smutki. Tyle tam teraz obcych twarzy... Salony pełne zupełnie obcych ludzi. Jakiś przewodnik popisuje się swoją wiedzą.

Nad moim biurkiem wisi na ścianie stara, dziewiętnastowieczna i bardzo cenna dla mnie litografia, na którą często spoglądam. Widzę uroczy, kryty dachówką, wiejski dom z rozbudowanym ceglany kominem przylegającym z zewnątrz do ściany frontowej, otoczony krzewami. Zza jednej jego ściany wychyla się drzewo. Jakaś kobieta zatrzymała się i rozmawia z osobą, która właśnie wygląda przez okno. Kobieta zapewne zeszła z biegnącej obok domu ścieżki, którą zdążyła w stronę jeziora. Jezioro jest tuż nieopodal, w tle. W oddali widać łódź z żaglem, sterowaną przez siedzącą w niej, przygarbioną postać, i wiatrak po drugiej stronie na brzegu.

Na litografii widnieje podpis jej autora: „H. Boisseau”. Została ona wydrukowana w Paryżu w wydawnictwie Chaillou-Potrelle, mieszczącym się wówczas na ulicy Saint Honoré pod numerem 140. Opatrzona jest autografem młodej Elżbiety (Izy) Działyńskiej – poślubiła ona księcia Adama Konstantego Czartoryskiego, a później została babką Adama Tadeusza, od którego litografię tę otrzymałem. Najcenniejsza jest jednak dla mnie dedykacja znajdująca się pod litografią: „Księdzu Bronisławowi Jakubcowi z prośbą o pamięć naszych bardzo miłych spotkań ofiaruję tę litografię Boisseau, która należała do matki mojego ojca Elżbiety z Działyńskich Czartoryskiej i oznaczona jest jej autografem (córka Tytusa Działyńskiego)”. Poniżej znajduje się podpis: Adam Tadeusz Czartoryski, oraz data: Osola, 29 lutego 1981.

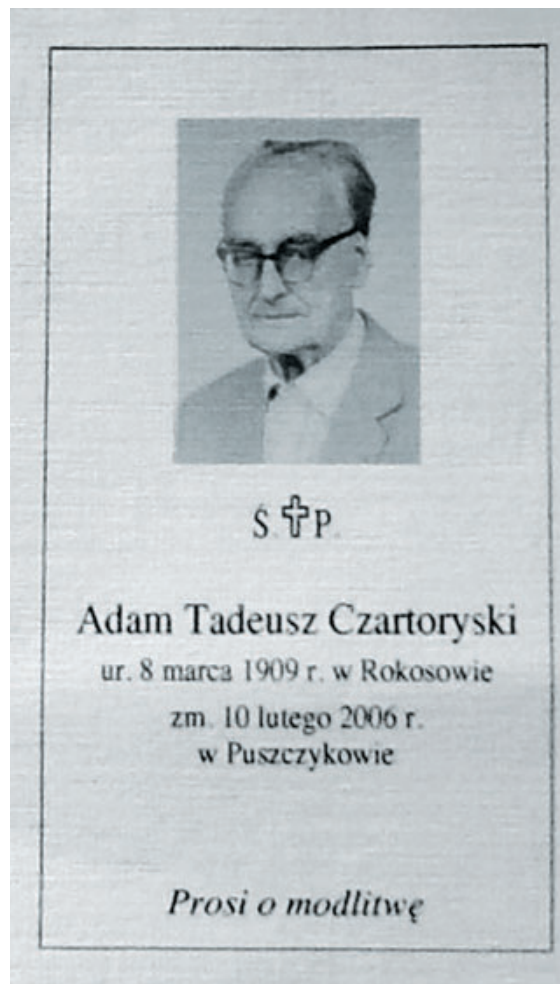
Niech garstka poniższych wspomnień o księciu Adamie Tadeuszu Czartoryskim będzie moją odpowiedzią na jego „prośbę o pamięć naszych bardzo miłych spotkań”. Z taką intencją je publikuję, chociaż od spotkań tych minęło



Litografia ofiarowana ks. Bronisławowi Jakubcowi SDS przez księcia Adama Tadeusza Czartoryskiego.

Wielce Przewidywalny, jakkolwiek i niekiedy w miarę
własnych kręgosłopów, między innymi tożsamość,
Bardziej, który ulegał, ale także, mimo to, doświadczył
i kłopotliwych, Czartoryski, i z pewnością, jak się wydaje,
i tak, z pewnością, i tak, z pewnością, i tak, z pewnością,
Czartoryski, 22. II. 1967, i tak, z pewnością, i tak, z pewnością,
Adam Tadeusz Czartoryski

Dedykacja na litografii.



Obrazek pogrzebowy księcia Adama Tadeusza Czartoryskiego.

już bardzo wiele czasu – miały one przecież miejsce jeszcze w dwudziestym wieku, a książę Adam Tadeusz Czartoryski odszedł już do wieczności¹.

Rok 1981 był rokiem moich święceń kapłańskich, a zarazem ostatnim dla mnie rokiem pobytu w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie niedaleko Wrocławia. Tam właśnie po raz pierwszy spotkałem Adama Tadeusza Czartoryskiego. W latach akademickich 1976-1977, 1977-1978 i 1978-1979 był on moim profesorem łaciny i greki. Imponował nam – wszystkim studentom – swoją ogromną wiedzą humanistyczną, mądrością i osobistą kulturą. Miał też swoiste poczucie humoru. Pewien komentarz, który czynił, odpytując studentów, powtarzaliśmy sobie nawzajem jako zabawną dykteryjkę. Ponieważ zależało mu na tym, żebyśmy dobrze opanowali materiał i mieli wysokie oceny, nie chciał stawiać słabszych ocen i odsyłał nas z poleceniem lepszego opanowania zadanego materiału. Zwykł przy tym powtarzać: „To nie jest tak bardzo dobrze, nie-dostatecznie”. Był to sygnał, że należy przyjść kolejny raz i poprawić ocenę.

Z księciem Adamem lubiłem rozmawiać na najróżniejsze tematy. Rozmowy te, prowadzone podczas spacerów w seminaryjnym parku, z czasem przerodziły się w przyjaźń. Książę zaprosił mnie do swojego domu w pobliskiej Osoli. Mieszkał w chłopskiej chacie z żoną i – jeśli dobrze pamiętam – z najmłodszym synem. Inni synowie byli już „na swoim”. Właśnie podczas jednej z tych wizyt, w lutym 1981 roku, ofiarował mi litografię Boisseau z autografem swojej babki Elżbiety z Działyńskich Czartoryskiej, którą ona sama nabyła podczas pobytu w Paryżu, kiedy jeszcze była panną. Wizyty, które na zaproszenie księcia Adama Tadeusza Czartoryskiego składałem w jego domu, stawały się coraz częstsze. Po jednej z nich, w marcu 1981 roku, napisałem opowiadanie, które zamieszczam poniżej. Utrwaliłem w nim tamto spotkanie, starając się zachować jego atmosferę i poniekąd zatrzymać w czasie magię prowadzonych rozmów. Do opowiadania dołączam jedenaście listów, które zachowały się w moim prywatnym archiwum mimo moich licznych przeprowadzek, także międzykontynentalnych. Listy te otrzymałem od Adama Tadeusza Czartoryskiego w latach 1987-1995. Są one świadectwem czasów, jakich doświadczała wówczas nasza Ojczyzna, kiedy miał się już ku schyłkowi

¹ Książę Adam Tadeusz Zdzisław Czartoryski (1909-2006), herbu Pogoń, wnuk Adama Konstantego Czartoryskiego (1804-1880) i Elżbiety z Działyńskich (1826-1896), syn Tomasza Bogusława Czartoryskiego (1855-1920) oraz Zofii Klementyny z Lubomirskich (1867-1950), urodził się w Rokosowie 8 marca 1909 roku. W roku 1933, w wieku dwudziestu czterech lat, zawarł związek małżeński z Zofią Wysocką. Był ojcem pięciu synów – Zygmunta Szczęsnego, Krzysztofa Adama, Juliusza, Tytusa i Gustawa Piusa. Ukończył studia filozoficzne, uzyskując tytuł magistra. W latach 1976-1979 prowadził lektorat języka łacińskiego i języka greckiego w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie koło Wrocławia. Zmarł w Puszczykowie 10 lutego 2006 roku w wieku dziewięćdziesięciu siedmiu lat i został tam pochowany na cmentarzu parafialnym.

ustrój socjalistyczny, Polska Rzeczpospolita Ludowa odchodziła w przeszłość, a nastawały nowe czasy Rzeczypospolitej Polskiej. Każdy list został opatrzony numerem i niewielkim komentarzem, pozwalającym osadzić jego treść w kontekście, w którym został napisany.

Po przyjęciu święceń kapłańskich wyjechałem z Bagna na studia do Rzymu. Pomimo odległości nasza znajomość z księciem Adamem Tadeuszem Czartoryskim się nie zakończyła. Podczas wakacji, które spędzałem w Polsce, przyjąłem jego zaproszenie i udałem się do Puszczykowa, dokąd się w międzyczasie przeprowadził z Osoli. Przed moim przyjazdem również wymienialiśmy korespondencję. W czasie spotkania poprosił, żebym przesłał mu z Rzymu zdjęcia rzeźby z białego marmuru *Apollo i Dafne*, której autorem jest Giovanni Lorenzo Bernini i którą można obejrzeć w Rzymie w Galerii Borghese. Wiele lat wcześniej, jeszcze jako młodzieniec, książe Adam Tadeusz Czartoryski autentycznie zachwyił się nią podczas swojego pobytu w Rzymie.

Podczas moich odwiedzin w Puszczykowie zabrał mnie na wycieczkę, żeby pokazać mi pałac w Kórniku. Sławna siedziba Działyńskich, dom rodzinny jego babki, była mu bardzo bliska. Wizyta okazała się dla mnie niezapomniana. Niestety sam książe nie wszedł do pałacu, ponieważ wiązałoby się to z bolesnym przeżyciem. Żeby znaleźć się w pomieszczeniach, w których biegał jako mały chłopiec, musiałby kupić bilet. Ponadto w holu, tuż przy wejściu, otwarto właśnie wystawę książek z komunistyczną propagandą. Pałac zwiedzałem więc sam, wyposażony we wskazówki, na co zwracać szczególną uwagę. Po parku spacerowaliśmy jednak razem. Książe znał tam każdy zakamarek. Wspominając swoje dzieciństwo, opowiadał historię licznych drzew i krzewów. Do dziś pamiętam, że pokazywał mi dziwne drzewo przypominające wierzbę, którego owoce wyglądały jak małe gruszki. Drzewo to do parku w Kórniku sprowadził jego budowniczy, któremu ktoś powiedział, że miejscu temu nic już nie brakuje, chyba tylko gruszek na wierzbie.

Pamiętam również, że na zakończenie mojej wizyty w Puszczykowie przy pożegnaniu książe dał mi artykuły swojego autorstwa z prośbą, aby wywieźć je z kraju i z Rzymu przesłać pocztą do Biblioteki Polskiej w Paryżu. W Polsce w tym czasie korespondencja, szczególnie zagraniczna, była cenzurowana, a przesyłka ta zapewne zostałaby przechwycona i nigdy nie dotarła do adresata.

Niech zatem poniższe wspomnienia przywołają pamięć o księciu Adamie Tadeuszu Czartoryskim, profesorze łaciny i greki w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie, a kilka jego listów przeniesie Czytelnika w czasy, gdy Polska nie była jeszcze wolna i pozostawała pod jarzmem Związku Sowieckiego, w obozie komunistycznym, gnębiąc wiele swoich córek i synów, którzy nie akceptowali nowej, niesprawiedliwej, powojennej rzeczywistości.

GUZIK OD LIBERII

– To jest bardzo zabawna historia – powiedział książę.

Już od dłuższego czasu szukał czegoś w stosie papierów i kopert za radiem, nie przerywając jednak prowadzonego monologu, a raczej swoich głośnych przemyśleń i refleksji. Słuchałem z zaciekawieniem.

Radio jakoś nie pasowało do niego, zresztą tak jak i do wyposażenia całego wnętrza, które było jak gdyby z innej epoki. Nie pasowało do pokoju ani do sylwetki lokatora.

Książę był postawnym mężczyzną, wysokim, chociaż wiek przygarbił mu nieco plecy. No i te siwe włosy, zwyczajnie zaczesane do tyłu. W ubiorze nic szczególnego. Spokojne, eleganckie popiele, chociaż trochę widać już było na nich ząb czasu. I te staroświeckie krawaty. Staroświeckie? A może z innej epoki? Były we wzory, najczęściej bordowe, przeważnie z aksamitu. Wisiały na hakach na ścianie pokoju – jeden z nich oczywiście książę miał zawsze na szyi. Zawsze elegancki, często je zmieniał.

Szperając za radiodbiornikiem, mówił, że tak naprawdę radia nie lubi słuchać, chociaż nastawia czasem Wolną Europę i Głos Ameryki.

– Strasznie zakłócają, trudno tego słuchać – komentował.

Słyszał, że w pobliskim Wilczynie, na trasie do Trzebnicy, na wzgórzu znajduje się stacja wojskowa i to ona celowo powoduje zakłócenia.

– Może dlatego tak trudno w jej pobliżu słuchać tych rozgłośni z zagranicy – dodał. Przez cały ten czas szukał wciąż za radiem jakiegoś zawiniątka i powtarzał, że to bardzo zabawna historia.

Bardzo się ucieszył moimi odwiedzinami. Chciał tak dużo opowiedzieć, dużo przekazać. A wiadomości miał rozległe. No i wspomnienia... Chętnie wracał do wydarzeń minionych lat. Dobrze znał wiele rodzin arystokratycznych. Interesował się ich losami. Na swój wiek był bardzo aktywny i swoją rozległą wiedzę chciał jakoś spożytkować. Pisywał recenzje ukazujących się publikacji historycznych, ale tak naprawdę jego teksty nigdy nie ukazywały się drukiem. Było to zatem – jak się to mówi – pisarstwo „do szuflady”. Może kiedyś ktoś sięgnie po te opracowania? Kto wie? Lubił też robić korekty różnych tekstów i opracowań.

– O proszę spojrzeć – pokazał mi swoje sprostowania do *Słownika wyrazów obcych*. Był dopiero przy literze „A”, ale miał już sporo uwag. Cechowała go niezwykła precyzja myśli, ale też i niepodważalna wiedza humanistyczna.

Mówił, że to wszystko jest dla niego jak zabawa, ale pewnie bardzo lubił swoje zajęcia, bo wykreślał na przykład drzewa genealogiczne, układając przy tym rozległe koligacje i związki rodzinne. Powiedział, że zrobił niedawno genealogię zstępującą (poczynając od siebie), i mi ją pokazał. Nakreślona została na arkuszu szarego papieru, a patrząc na nią, czuło się, że mówią przez nią wieki polskiej historii.

Zresztą wszystko u księcia było historią. Radio tranzystorowe, które tak nie pasowało do tego pokoju, stało wśród stosów książek na bardzo pięknym stole o marmurowym blacie i złożonych nogach.

– Należał kiedyś do wuja mojej żony – objaśniał Książę. – Wuj był ambasadorem w Wiedniu i kiedy dostał od japońskiego dyplomaty upominek w postaci małego parawanu wykonanego z płytek alabastrowych, układających

się we wspaniałe wschodnie krajobrazy, trzeba było kupić odpowiedni stolik, żeby można było na czymś ten drogocenny upominek postawić. Na stoliku stoi teraz tranzystorowe radio. Parawan trzeba było sprzedać po wojnie. Czasy były bardzo ciężkie, a żyć jakoś trzeba było. Każdy ma przecież prawo do życia. Och, co to za straszne czasy nastąpiły po zakończeniu wojny. Niebezpiecznie było wiedzieć, kto był twoim dziadkiem, a już w żadnym wypadku, kto był pradziadkiem. Znać swojego przodka już znaczyło być podejrzanym. Wówczas nie tylko parawan alabastrowy, podarek japońskiego dyplomaty, został sprzedany, ale i inne drobiazgi trzeba było stopniowo sprzedawać, żeby jakoś przeżyć. To były bardzo ciężkie czasy.

Nie sprzedał tylko książek. Były ich w pokoju dosłownie całe stopy. To biblioteka matki księcia, Zofii z Lubomirskich. Księżna była wielką działaczką społeczną.

– To jest zabawna historia – znowu powtórzył Książę i dalej snuł swoją opowieść, nieustannie szukając za radem czegoś, co chciał mi pokazać.

Trzeba było po prostu cierpliwie czekać, aż znajdzie to, czego poszukiwał, bo trudno było mu się połapać w tych pakunkach. Salon był dosłownie zawalony pakunkami. Jak gdyby książę spakował się do przeprowadzki. Tak naprawdę, to już od kilku lat tak na tych paczkach siedzi – mówił. Miał się przeprowadzić z tej ruiny. Nabył już nawet dom pod Poznaniem, ale niestety z lokatorami.

– Dzisiaj tak trudno pozbyć się lokatorów – rzucił.

A co mu z takiego mieszkania, gdzie przez pokój przechodzić mu będzie obca osoba. Niby spokojna, starsza kobieta, ale zawsze tak jakoś niezręcznie.

W kącie pod kominkiem zapakowane w papier i przewiązane sznurkiem stały obrazy.

– Tylko część wisi na ścianach. Nie można wszystkich zmieścić. Tyle ich jest, a ścian, jak widać, niewiele. Obrazy, które wiszą na ścianach, też przykrywa szary papier pakunkowy. Kurzy się tutaj. A i sprzątać nie ma jak, bo paczki zalegają w całym pokoju i pozostaje tylko wąskie przejście środkiem. Drzwi do sąsiedniego pomieszczenia zastawione dwoma łózkami. Drzwi do następnego pokoju też nieużywane. Nieczynny jest też kominek.

Kazał go zbudować wiejskiemu zdunowi. Zdun długo zwlekał, potem prace ciągnęły się w nieskończoność. Naprawdę, brakowało już cierpliwości. Wszystko przez to, że zdun dużo pił. Czasami w ogóle nie przychodził pracować, bo był pijany. Innym razem, kiedy już przyszedł popracować, nie kończył roboty, bo się ponownie znietrzeźwił w czasie pracy. Oczywiście trzeba mu było kupić wódkę, bo bez pół litra w ogóle nie chciał się do niczego zabrać. Kominek, owszem stoi. Kilka razy nawet próbowano w nim rozpałić ogień – kiedy przyszli w odwiedziny goście. Zdun okazał się chyba jednak trochę nieuczciwy, bo z ciągiem powietrza w kominku coś było nie tak i okropnie dymiło do wnętrza pokoju zamiast do komina.

W towarzystwie dwóch kartonów po szampanach na kominku stało teraz popiersie cesarza Napoleona Bonaparte'go. Piękna rzeźba. Wizerunek wykonany z białego alabastru według podobizny, na której cesarz był jeszcze młody.

– Ostrożnie, nie dotykać. Alabaster jest taki miękki. Znać na nim nawet zadrapania paznokciem.

Powróciło niedawno z konserwacji kilka obrazów.

– Proszę spojrzeć, naprawdę unikalne. Wszystkie to oryginały. Ciekawa jest sprawa obrazu z ciotką Izabelą. Stoi sobie w parku przy balustradzie, z pieskiem. Obraz naprawdę śliczny. W muzeum mają podobny. Myślą, że mają oryginał – figlarnie się roześmiał.

– Albo na przykład *Wizja Ezechiela*. Wspaniałe dzieło sztuki. Teraz po konserwacji dopiero odżyło. Nabrało kolorów. Przed konserwacją obraz był cały czarny. Już prawie dwieście lat nikt go nie czyścił.

– Albo proszę spojrzeć na ten duży portret kuzyna Romka.

Na obrazie przy kamiennej ławie w parku stoi chłopczyk w szlacheckim stroju, z tyłu fragment zabudowań pałacowych.

– Tam przed wojną też jeździłem – wspominał. – To był bardzo ładny dom. Ale najbardziej lubiłem jeździć do babki Elżbiety.

Po wojnie nigdy się już tam nie pojawił. Byłoby to zbyt bolesne. Owszem, był w miejscowości dziadków. Wspomnienia i tęsknota go przygnały. Poszedł jedynie do kościoła. Kościół zresztą też ufundował ojciec babki. W pałacu obecnie jest muzeum. Nie, nie, nie mógłby tam teraz pójść. Tyle wspomnień, tyle przeżyć. Pokoje przemierza chmara turystów. Mniej lub więcej zainteresowanych. A tam przecież jego babka płakała, śmiała się. Tam z dziadkiem przeżywali chwile radości i wspólne smutki. Tyle tam teraz obcych twarzy... Salony pełne zupełnie obcych ludzi. Tłumy ludzi. Tłumy twarzy. Jakiś przewodnik popisuje się swoją wiedzą.

– Cóż on może wiedzieć o matce mojego ojca, o jej ojcu, rodzinie? Przecież dla niego to są zupełnie obce sprawy. To zimne informacje. Dla mnie to moje prawdziwe życie. To radość mojego dzieciństwa i młodości.

Nie, nigdy już tam nie wejdzie. To za bardzo bolesne. Zresztą nigdy już po wojnie i zmianie ustroju Polski nie chodził po dawnych domach rodzinnych. Owszem, przyjeżdżał, zobaczył z zewnątrz, ciekawy, w jakim są stanie. Minęło niewiele czasu, a tak strasznie zniszczone. Serce pęka. Państwowe Gospodarstwa Rolne. Jakich strasznych zniszczeń dokonano. Wielka szkoda. Czasem ośmielił się porozmawiać ze służbą w dawnych czworakach i wracał do siebie.

Pamięta, jak jego ojciec budował mieszkania dla służby dworskiej. Ma jeszcze ich plany. Może je pokazać.

– O proszę spojrzeć, domki parterowe, „bliźniaki” z obórką, kurnikiem, sienią oraz izbami. Przed każdym domkiem niewielki ogródek.

Ojciec księcia nie lubił dużych skupisk ludzkich. Nie chciał, żeby służba się gnieździła. Budował, budował. Te rozwiązania były bardzo nowatorskie jak na ówczesne czasy.

– Dziś PGR nie wyremontował i po prostu się zmarnowało. Wielka szkoda. Oni tam dzisiaj, trzydzieści lat po wojnie, gorzej mieszkają niż pałacowa służba. I gorzej jedzą.

On już woli się tam nie pokazywać. Nie żeby nie mógł się pogodzić z nową rzeczywistością.

– Trudno, stało się. Czasu nie zawrócisz, ale dlaczego teraz to wszystko marnują, obracają w ruinę? Zabrali, no zgoda. Przecież można to jakoś przeżyć, pogodzić się z nową rzeczywistością. Niech tylko nie marnują...

Na chwilę umilkł, przerywając wspomnienia.

– O, czyżby Książę znalazł to, czego szuka?

– Nie, nie, to jeszcze nie to, ale w końcu się znajdzie. Cierpliwości.

Musi jeszcze trochę poszperać. Nie pamięta dokładnie, gdzie to zawiniątko położył. Ale znajdzie się na pewno.

Póki co, chciałby pokazać małą kolekcję, na którą właśnie w tej chwili natrafił. Czego? Obrazków pośmiertnych. Takie małe obrazki z czarną obwódką, wydrukowane z podobizną zmarłej lub zmarłego, z nazwiskiem, pochodzeniem. Jest też piękna modlitwa o spokój duszy.

– O proszę, tutaj na przykład cytat z Pisma Świętego – tłumaczy, podając wciąż nowe obrazki do obejrzenia. – To okolicznościowe obrazki, wydane z okazji śmierci i pogrzebu. O, ten obrazek to jest ciotka mojej babki. Pamiętam ją bardzo dobrze. Była niezwykle piękna.

– A ta?

– Zmarła młodo. Ślicznie malowała. Naprawdę miała wielki talent. Mam należące do niej suknie i obrazy. Nie, nie wszystkie te żałobne obrazki są rodzinne. Są też przyjaciele, znajomi. Zaprzyjaźnione rodziny.

Zresztą do dzisiaj tworzą jedną, wielką rodzinę.

– To przez koligacje, małżeństwa w tych rodzinach, jest taka łączność. A tu na przykład ostatni już z tego rodu – zmarł w Warszawie. Na pogrzebie była nawet żona prezydenta Stanów Zjednoczonych. Tak, tak, aż tam sięgają koligacje. Tak! Król belgijski też miał w rodzinie osobę pochodzącą z polskiej rodziny. I hiszpański. No i włoski oczywiście też. Tak, można powiedzieć, że przez te koligacje arystokracja jest jedną, wielką rodziną, która sięga daleko poza granice Polski, a nawet Europy.

– A teraz, dlaczego w tej chałupie, a nie gdzieś za granicą? Przecież z historii dobrze znamy uchodźstwo i emigrację, chociażby w Paryżu, kiedy Polski nie było na mapie świata. I dzisiaj przecież tyłu ucieka za chlebem.

– No, Ojczyzna to Ojczyzna, mimo że nie jest wolna – zamyślił się książę. – Zawsze lepiej złożyć kości w ojczystej ziemi. Zawsze lepiej na swoim i u swoich, no i przy swoich. A może przed śmiercią doczekam zmian? Żeby chociaż doszło do tego, żeby mówiono prawdę. Tyle się kłamie albo przemilcza. Nikt tych strat nie odrobi. To będzie jak balast i z pewnością obciąży następne pokolenia. Historia jest jedna. Nie można jej fałszować – kontynuował w zamyśleniu. – Przyjdzie czas, że się o nią upomną. Ale czy to nie będzie za późno? Są przecież straty, których odrobić się nie da albo które odrobić jest niezwykle trudno.

Powoli zapadał zmierzch. Do izby, zmienionej w salon, światło wpadało tylko przez jedno niewielkie okno, do tego jeszcze do połowy zakryte kocem. Dwa pozostałe zasunięto ciężkimi zasłonami z żółtego aksamitu. Nawet ich na dzień nie rozsuwa, bo ściana się sypie.

– Po co odsłaniać tę sypiącą się ścianę?

W świecznikach zatknięte nadpalone świece. Zapali lampę. Tę na stole. Nie lubi świecić na suficie. Wtedy w salonie jest za jasno i widać stopy piętrzących się paczek i pakunków. Po co to wszystko ma być widać jak na dłoni? W ciemności jest bardziej tajemniczo. Zresztą to w salonie to jeszcze nie wszystko. Siedemdziesiąt worków z książkami zdeponowanych jest na strychu. Tutaj nie ma już po prostu miejsca. Ledwie się mieści stół. To prawda, że bardzo duży. Prawdę mówiąc, to wyraźnie nieproporcjonalny w stosunku do tego niewielkiego i niskiego wnętrza. Zrozumiałe, w pałacu były przestronne i jasne pomieszczenia. O wiele większe i wyższe od tej izby w chłopskiej chałupie. Stół intarsjowany. Odnawiał go, ale ci, co się nim zajęli, trochę za bardzo go przyciemnili.

– Dzisiaj nie mają już tak dobrych lakierów, jak kiedyś. Biedermeier – to tego typu mebel. Fotele są zresztą od kompletu. Zachowało się oryginalne pokrycie sprzed stu lat. Mocno już wytarty od użytkowania, spłowiały, zielony plusz. Ale siedzi się bardzo wygodnie. Proszę spróbować. Ciekawe są też te podwójne, złożone stoliki na jednej wygiętej, kręconej nodze.

Czy się nie znudziłem?

– Nie, nie – natychmiast zaprzeczam.

– To dobrze, pokażę jeszcze stare grafiki, litografie.

Sięgnął w kierunku sporej paczki, owiniętej w szary, pakunkowy papier. Wyciągał arkusz za arkuszem.

– Dużo postaci historycznych. O, tutaj to rodzina. Ten był przywódcą powstania. Tamta zakładała sierocińce. O ta, na tej litografii, założyła wiejską szkołę gospodarstwa domowego dla dziewcząt. O, tutaj ambasador. A ta grafika to obrazek z Zakopanego. Droga i bliska sercu pamiątka.

Do Zakopanego czuje szczególny sentyment. Uczył się tam w gimnazjum. Wtedy to było prawdziwe „zakopane”. Trudno było nawet dojechać błotnistą drogą. Nie, nie był tam od zakończenia wojny. Słyszał tylko, że wiele się zmieniło. Obrazek zresztą dobrze ilustruje, jak wtedy było.

– Proszę spojrzeć. Kościół murowany i domy na Krupówkach. Reszta to pola i łąki. Teraz podobno bloki tam pobudowano. Prawdziwe miasto. Szkoda, że wszystko się tak bardzo zmienia. O, tutaj grafika z Rzymu...

Rzym to jeszcze pamięta z czasów, gdy *via della Conciliazione* nie istniała, miejsce, gdzie się teraz znajduje, było zabudowana starymi kamienicami. Teraz to wszystko wyburzone. Otwarto drogę do placu św. Piotra. Niepotrzebnie. Przecież tam był kawał starego Rzymu. Kiedy tam podróżował, był jeszcze młodzieńcem.

– Dwadzieścia lat...

Zamyślił się. Wtedy się jeszcze tak bardzo wszystkim nie interesował, jak obecnie. Był jak każdy młody. Zresztą chorował wtedy. Musiał pobyc trochę w cieplejszym klimacie. Dla nabrania sił.

– A Wenecja?

Oczywiście był, był. Do dziś utkwiły mu w pamięci kolorowe mozaiki z katedry św. Marka.

A Pałac Dożów, czy zwiedzał?

– Oczywiście. Wspaniały. Podróże naprawdę kształcą. Koniecznie trzeba zobaczyć Wenecję. Zresztą warto zwiedzić całą Europę. Niemcy, Szwajcarię, Wiedeń.

Bywał, bywał...

– A Paryż?

– Jakże by nie! Tak naprawdę to część rodziny się „sfrancuziła”.

Tak, u nich w domu mówiło się też po francusku. Zna ten język. Czyta również po angielsku i niemiecku. Języki są bardzo potrzebne. Warto się ich uczyć. Człowiek tyle razy żyje, ile zna języków.

– Znalazłem – nagle oznajmił z satysfakcją. – Wiedziałem, że to musi gdzieś tu być.

Zwykła niebieska koperta złożona na czworo. Na dodatek nie wyglądała, jak gdyby coś znajdowało się w środku. Nic dziwnego, że trudno było rzecz tak niepozorną znaleźć wśród stosów książek i pakunków.

– Zabawna historia – powtarzał, uśmiechając się tajemniczo. – Słyszałem, że czasami przyjeżdża z Niemiec do pobliskiego Żmigrodu syn dawnego właś-

ciciela pałacu w tym miasteczku – zaczął w końcu historię, którą tak bardzo chciał mi opowiedzieć.

– To niemiecka rodzina Hattzfeldów – tłumaczył. – Mieli też bardzo ładny pałac klasycystyczny we Wrocławiu. Niestety, zburzony w czasie wojny. Teraz fragment odbudowano z przeznaczeniem na pawilon wystawowy. Ale dlaczego tam wystawiają same takie szkaradzieństwa? Albo zwisająca, pokaźna ilość sznurków z węzłami, a to znowu glisty z ludzkimi nogami... No cóż, pewnie się nie znam na sztuce współczesnej... Ten młody Hattzfeld, kiedy przyjeżdża do Polski, mieszka u kogoś w dawnych zabudowaniach gospodarczych majątku w Żmigrodzie...

Księżę czekał na niego. Kiedy się pojawi, mieli mu dać znać. Chciał mu coś przekazać. Kiedy tuż po wojnie spacerował po gruzach pałacu Hattzfeldów w Żmigrodzie, znalazł dosłownie drobnostkę. Guzik oderwany od liberii. Ma zachowane bardzo dobrze herby rodzinne Hattzfeldów. Będzie miłą pamiątką dla młodego Hattzfelda. Może jedyną z tego majątku?

– Guzik dostanie – mówiąc te słowa, uśmiechnął się. – Myślę, że nie będzie to jednak przysłowiowe „nic”, ale cenna pamiątka.

Księżę ten guzik zachował i przechowywał go przez tyle lat. Cekał, żeby podarować go młodemu Hattzfeldowi.

– Może się ucieszy? – zastanawiał się. Jego ojciec lubił Polaków. Zawsze im pomagał. Był bardzo szlachetny. Kiedy mu doniesiono, że Sowietci podchodzą już pod Żmigród, rozkazał, żeby podjechał powóz, który czekał zaprzężony w konie. Tak jak stał, w jednym garniturze, z laseczką w rękę, wsiadł i odjechał przed siebie.

Bagno, 3 marca 1981 roku

LISTY

LIST 1

W roku 1987 przeprowadziłem się z Obornik Śląskich, gdzie pracowałem w parafii pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa, do Krakowa. Tym sposobem moje kontakty z księciem Adamem Tadeuszem Czartoryskim z uwagi na dzielącą nas odległość nie mogły już być tak częste, a odwiedziny okazały się praktycznie niemożliwe. Pozostał już tylko kontakt listowny. Szczególną okazją do wzajemnej o sobie pamięci stały się święta Bożego Narodzenia i Wielkanocy, wraz z życzeniami można było wówczas skreślić kilka słów.

Poniższy list zawiera odpowiedź księcia Adama Tadeusza Czartoryskiego na moje bożonarodzeniowe życzenia świąteczne. Księżę nawiązuje w nim do naszego ostatniego spotkania, które miało miejsce u niego w domu w Puszczykowie, a także do naszych wcześniejszych spotkań w Osoli. Podczas ostatniego

spotkania prowadziliśmy długie rozmowy na różne tematy związane z przemianami zachodzącymi w Polsce. Dotyczyły one zwłaszcza walki robotników o swoje prawa i o demokrację. Kończąc swój list, księżę przesyła pozdrowienia również od Zbyszka, młodego człowieka, którego poznałem podczas pobytu w Puszczykowie. Zbyszek był kierowcą księcia i pomagał mu w pracach w ogrodzie i w domu, do którego przeprowadził się z Osoli.

ul. Dębowa 3
Puszczykowo

21 XII 1987

Drogi Księżu!

Dziękuję bardzo za pamięć i za życzenia, które mnie bardzo ucieszyły, bo lękałem się, że na pewno już o sobie zapomnimy, a tak bardzo jest mi miłe wspomnienie naszej znajomości i dawnej, i późniejszej, gdy Ksiądz znalazł czas, by mnie tu odwiedzić. Pobyt Księdza tutaj był tak krótki, że nie można było w żaden sposób o każdym przedmiocie porozmawiać. Tym bardziej że, jak sobie przypominam, wymęczyłem Księdza wieloraką problematyką, na którą chciałem go uczulić, nie umiejąc zresztą rzeczowo jej przedstawić. A to tak ważne rzeczy dla naszej przyszłości, Kościoła i wszystkich.

Jestem zajęty pisaniem paru rzeczy, lecz na nic czasu już nie wystarcza i skupienia brakuje, znalazłem w poznańskiej bibliotece PAN – Towarzystwie Przyjaciół Nauk, chętnego odbiorcę nawet ręką pisanych rzeczy. Natomiast brak mi – i bardzo mnie ten brak gnębi – jakichkolwiek wiadomości od Księdza, jaki rodzaj głównego zatrudnienia Jego teraz, jak to się odbywa i jakie ciekawe spostrzeżenia Ksiądz ma sposobność czynić? Gdyby Ksiądz był kiedyś w Tyńcu, to bardzo proszę wiele serdeczności ode mnie powtórzyć ojcom Szczaniawskiemu i Michałowskiemu. Cieszę się, że tak wspaniała jest ta część, która po tej wojnie została odbudowana.

Zasylam najlepsze życzenia na Święta Bożego Narodzenia i na Nowy Rok, od nas obu, od Zbyszka, który nadal dzielnie fiatem małym jeździ, i ode mnie łączę wiele serdeczności.

Adam Tad. Czartoryski

LIST 2

W liście tym księżę Adam Tadeusz Czartoryski przesłał mi podziękowanie za książkę. Przesłanie książki (albumu) było rezultatem naszych długich i bardzo dla mnie interesujących dyskusji na temat sztuki. Jak zawsze, księżę poinformował mnie, nad czym pracuje, był bowiem człowiekiem nie tylko wszechstronnych zainteresowań, ale też bardzo twórczym, a do tego niezwykle

pracowitym. W liście kieruje też do mnie prośbę o pomoc w zdobyciu lekarstwa. Prośba ta doskonale ilustruje owe czasy, koniec lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy socjalistyczna Polska pozostawała daleko za rozwijającym się demokratycznym światem, a braki w zaopatrzeniu nie dotyczyły wyłącznie lekarstw, w istocie deficytowy był każdy towar. Naprzeciw ludzkim potrzebom wychodziły wówczas zakony. Mając swoje klasztory na Zachodzie, często sprowadzały stamtąd na przykład specjalistyczne lekarstwa i udostępniały je chorym. Również salwatorianie byli zaangażowani w tego rodzaju działalność charytatywno-społeczną. Ksiądz prowincjał Seweryn Kłaput SDS specjalnie w tym celu utrzymywał kontakt z Apteką Grabowskiego w Londynie, a zamawiane w niej leki opłacali nasi współbracia pracujący w Stanach Zjednoczonych. Taką zakonną „aptekę”, która służyła pomocą ludziom chorym i bezradnym, prowadzili w naszej wspólnocie w Trzebini niedaleko Krakowa ks. Celestyn Rogowski SDS i ks. Marek Piątkowski SDS.

ul. Dębowa 3
62-040 Puszczykowo

25 I 1988

Drogi Księżu!

Dostałem wczoraj z poczty wspaniałą książkę o sztuce Warszawy i bardzo za ten królewski prezent dziękuję. Wygląda poważnie i na starannie opracowaną. Niebawem bliżej się z nią zapoznam, a w tej chwili jestem w połowie pracy na kilkanaście stron, zamówionej z zakresu powstania Polski po pierwszej wojnie światowej i roli brata mojej matki w tym czasie. Sprowokował mnie do tego ładnie, ale z dużym zapasem nieścisłości napisany artykuł prof. Pajewskiego w „Tygodniku Polskim”.

Mam teraz taki problem i proszę o wiadomość, czy Ksiądz mógłby mi pomóc. Byłem zagrożony operacją [...] lecz okazało się, że zażywając odpowiednie lekarstwa, będzie można pewno – tak mi powiedział doktor – operacji uniknąć. Od początku są trudności z lekarstwami, bo wchodzi w rachubę tylko zagraniczne, a ostatnio w ogóle [ich] nie ma. Pytam u jezuitów i salezjanów. U pierwszych są takie tłumy, że niemożliwe [jest] się docisnąć, a u salezjanów kilka razy były, a teraz po trzech godzinach czekania nic nie dostałem, bo ktoś, co przede mną był, dostał. Czy Ksiądz w Krakowie by mógł dostać? Mogę receptę przysłać odwrotnie. Każde zachodnie lekarstwo [...] jest dobre [...] wymiennie można brać innej nazwy lekarstwa niż na recepcie. Bardzo to nieprzyjemna sprawa, więc dlatego odważam się Księdza spytać, nie będę się dziwić, jak nic się nie da zrobić!

Przesyłam życzenia na rok 1988 i serdecznie pozdrawiam, a Zbyszek każe wiele serdeczności od siebie dodać.

A.T. Czartoryski

LIST 3

Kolejny list świadczy o wrażliwości i delikatności jego autora. Po wysłaniu w poprzednim liście prośby o lekarstwo, uświadomił sobie, że mógł narazić mnie na stanie w wielogodzinnych kolejkach (czego sam doświadczył i co w owych czasach było normalnością). Dołączył zatem do poprzedniego listu poniższą uwagę.

ul. Dębowa 3
62-040 Puszczykowo

28 I 1988

Drogi Księżu!

Pragnę w paru słowach uzupełnić mój list sprzed paru dni. Wyobrażam sobie, że może Ksiądz ma jakieś możliwości dostania lekarstwa dla mnie, natomiast jeśli w Krakowie trzeba w ogonku stać parę godzin, to o tym dla Księdza nie myślałem [zdanie podkreślone]. Raczej może ktoś z Zachodu mógłby przywieźć lub przysłać. W żadnym razie proszę nie próbować stania w ogonku [zdanie podkreślone]. Przepraszam, że może kłopotem Księdza trudzę.

Serdecznie pozdrawiam
A.T. Czartoryski

LIST 4

Kolejny list to przedłużona korespondencja w sprawie lekarstwa, którego dostanie w Polsce w tym okresie graniczyło z cudem. W wysłanej kartce prosiłem o przesłanie nazwy leku lub recepty. W odpowiedzi przy okazji sprawy leku autor listu zwrócił uwagę na otrzymaną kartkę, którą dostał ode mnie i która go zachwyciła.

ul. Dębowa 3
62-040 Puszczykowo

16 II 1988

Drogi Księżu!

Dziękuję za kartkę z podobizną, ale właśnie – czyją? Tak niezwykła postać i tak technicznie interesujące wykonanie! Proszę przy okazji o wyjaśnienie,

czy to kolorowa fotografia z ręcznie malowanego portretu, czy z kolorowej fotografii z epoki?

Załączam receptę, ma już sześć tygodni, bo od tego czasu nie mogła być zrealizowana, natomiast każde inne lekarstwo o tym samym działaniu może być zastępczo przez pacjenta stosowane.

Bardzo serdecznie dziękuję za chęć pomocy, o ile to nie narazi Księdza na kłopot i stratę czasu. Łączę serdeczne pozdrowienia.

A.T. Czartoryski

LIST 5

Sprawa lekarstwa została załatwiona pozytywnie. Podałem je przez kogoś, kto wybierał się do Obornik Śląskich, na adres znajomej pani doktor, którą ksiądz Adam Tadeusz Czartoryski również znał, mieszkającej w parafii, gdzie poprzednio pracowałem. Na podstawie tego listu można raz jeszcze unaocznic sobie, jak beznadziejna była wówczas sytuacja chorych, a właściwie nie tylko chorych, ale także służby zdrowia.

Dębowa 3
62-040 Puszczykowo

12 III 1988

Drogi Księżu!

Donoszę, że byłem już u naszej znajomej w Obornikach i odebrałem lekarstwo. Jest ono tak rzadkim zjawiskiem, że już staje się legendarne, lekarze je zapisują, ale nikt go nie ogląda. Pod koniec marca ma mój lekarz zdecydować, czy będzie operacja, a właśnie do tego czasu będę mógł dzięki temu lekarstwu przetrwać. Proszę o wiadomość, ile kosztowało, względnie czym mogę się odwdziaczyć. Czy Ksiądz jakiejś książki nie potrzebuje, której mógłbym tu poszukać?

Łączę serdeczne pozdrowienia.

A. Czartoryski

LIST 6

Kolejny list należy do dłuższych, które się zachowały. Został napisany po moich odwiedzinach w Puszczykowie koło Poznania. W czasie tych odwiedzin pojechaliśmy do pobliskiego Kórnik, gdzie ksiądz szczegółowo pokazał mi park przy pałacu. Kórnik był domem jego babki Elżbiety z Działyńskich

Czartoryskiej. Dogłębna znajomość parku przez księcia wcale mnie nie zdziwiła. Znał tam każdy zakamarek, ponieważ był tam od dzieciństwa. Sam w swoim ogrodzie w Puszczykowie porządkował w tym czasie teren i dosadzał drzewa, a narosłe dziko przez lata krzewy karczował, aby wokół willi stworzyć alejkę do spacerów. Podczas mojej wizyty dużo rozmawialiśmy też o naszym parku seminaryjnym przy klasztorze w Bagnie, który księżę doskonale znał. Zrelacjonowałem mu, że inwentaryzujemy park i dosadzamy nowe drzewa. Był tym żywo zainteresowany. Z listu jasno wynika, że jego wszechstronne zainteresowania obejmowały również style ogrodów przypałacowych, na czym bardzo dobrze się znał. Krótka refleksja teologiczno-filozoficzna na temat Boga, natury i człowieka doskonale odzwierciedla głębię duchową księcia.

Wdzięczny za odwiedziny, bardzo zapraszał ponownie do odwiedzenia Puszczykowa. Chciał posłużyć za przewodnika po innych obiektach, które leżą w pobliżu Poznania czy w samym Poznaniu. Napomknąłem, że po drodze jest Będków z pałacem, ale on wiedział już, że to wspaniałe miejsce zamieniło się w ruinę.

Na koniec trzy uwagi.

Prosił o potwierdzenie, że list dotarł. W owych czasach panowało generalne poczucie, że poczta działa, jak chce, a pewność, że list dotrze do adresata, wcale nie była oczywista.

W liście pierwszy raz nazwał swoją posiadłość w Puszczykowie (starą willę z ogrodem) Bogdańcem. Nazwy tej używał potem w kolejnych listach. Widziałem w tym wzruszające świadectwo tęsknoty za dawnymi czasami, w których dorastał, za panującymi wówczas zwyczajami – za przeszłością, która tak brutalnie została zniszczona przez zmianę ustroju w Polsce.

W swoich listach niekiedy zmieniał pisownię słowa „ksiądz” (gdy zwracał się do osoby) i zamiast „Ks.” stosował literę X. To również odzwierciedlało wyjątkowość jego osoby a zarazem swoistą oryginalność.

A.T. Czartoryski
Bogdaniec
ul. Dębowa 3
62-040 Puszczykowo

15 IX 1991

Przewielebny Xiężę

Pragnę raz jeszcze podziękować za odwiedzenie Bogdańca. Bardzo mnie zainteresowało to, co Książdz mówił o parku w Bagnie. Gdyby był osobny spis posadzonych drzewek i krzewów i gdyby było do dyspozycji ksero, to bardzo bym się cieszył z przesłania mi takiego spisu, o ile są wyraźne nazwy i o ile możliwości też łacińskie.

Przyszedł mi na myśl ciekawy problem, na który, zdaje się, nie zwraca się uwagi, a mianowicie, że łatwo powstaje sprzeczność między założeniami, na których opiera się park naturalny, czyli krajobrazowy, czyli angielski, a także, na obszarze którego chodzi o najbogatsze zestawienie egzemplarzy rzadkich, egzotycznych naszych okazów botanicznych, których miejsce zasadzenia, wymogi takiego miejsca, nie zawsze mogą być w zgodzie ze zwartymi cechami parku angielskiego. W parku angielskim chodzi o architekturę przestrzeni, o określone, narzucane planem całości jego elementy, o ich wzajemny do siebie stosunek, natomiast w ogrodach botanicznych, przy zakładach naturalnych, te względy nie mogą odgrywać żadnej roli, bo lokalizacja każdej rośliny musi uwzględnić jedynie najlepsze warunki jej rozwoju i jej ekspozycji. Wydaje mi się to dosyć ważne. Na przykład w Kórniku, w obecnym stanie, problem nie jest rozumiany ani tym samym nie jest rozwiązany, bo w tych miejscach naprzeciw tylnej elewacji zamku, gdzie utrzymuje się pozostałość zarysu formowanego ogrodu francuskiego, widoczne jest zatłoczenie wzajemnie zasłaniających się okazów, warunki, które nie zapowiadają dobrego ich rozwoju, a przeciwnie, cała reszta parku świadczy, że zostawiona jest swojemu losowi, nie widać, by coś dosadzono, by była ingerencja w utrzymanie określonej koncepcji przestrzennej. Być może, nawet nigdy jej nie było, ale przez 40 lat rządów PAN-u, a przedtem 20 lat fundacji taką koncepcję trzeba było powziąć i realizować, aby ten obszar stanowił przyzamienny park, a nie względnie nieduży rewir użytkowego lasu, bo taki jest charakter tego, co nazywa się tam parkiem. Inny przykład to park w Żelazowej Woli, tak jak widziałem go 40 lat temu, a może dziś jest inaczej. Był to wtedy teren niezmiernie gęsto zapelniony ślicznymi krzewami i drzewami, obramowaniami i stawkami, mieszanka parku angielskiego i ogrodu botanicznego, ale w całym bogactwie swoim nie był to jednak ani park, ani ogród botaniczny, improwizacja nużąca i niepokojąca, bo zdradzająca nieobecność całościowej koncepcji przestrzennej, na której realizację było aż nadto warunków i widocznie aż nadto pieniędzy wydano.

Jeszcze jedno chciałbym dodać, bo nasuwa się bardzo istotne spostrzeżenie filozoficzne, czy może teologiczne, że chcemy, by park angielski dawał obraz taki, jaki by sama przyroda stworzyła, tymczasem im bardziej ma on wyrażać piękno tej przyrody, tym większy musi być w całości i w każdym szczególe udział myśli i ręki człowieka, bo z tego samego materiału, w przeciwnym razie, byłaby tylko puszcza wzajemnie splątanych i przeszkadzających sobie drzew i krzaków. Znaczy to, że Opatrzność dała nam do rąk materiał, który wtedy nam służy, gdy umiemy z niego korzystać, że natura jest ślepa, a dopiero człowiek, który umie ocenić ten dar Boży, nada jej wartość i stworzy jej użyteczność. W tym sensie park angielski, w przeciwieństwie do strzyżonego, formowanego, geometrycznego i kunsztownego, który też bywa przepięknym, wydaje się bardziej bezpośrednio naszym udziałem w zrozumieniu przyrody i Tego, który dla nas ją stworzył. To zdaje się wskazywać, że natura – w najszerszym i osobistym, i koniecznym rozumieniu – jest depozytem złożonym do naszych marnych rąk i że z tego depozytu mamy się rozliczyć.

Nie wiem, czy to potrafiłem dobrze wyrazić.

Spodziewam się, że Ksiądz spełni zapowiedź odwiedzenia Bogdańca w październiku i że na czas zawiadomi o przyjeździe, bym był w domu. Proszę tak ułożyć, by było dużo czasu na różne ważne rzeczy: na zwiedzenie obiektu, który by Ksiądz mógł interesować, i na rozmawianie o wszystkim, co ważne – a nieważnych

rzeczy nie ma – a więc co najmniej dwie noce spędzić. Proszę też napisać krótko, co Książd w Poznaniu samym albo w okolicy chciałby zobaczyć, czy zabytkowego, czy raczej przyrodniczego. Ten pałac w Będkowie może nie jest wartu umyślnego jechania, może raczej po drodze Książd by wstąpił, jadąc do mnie, ale on raczej znacznie więcej przypomina to, co dookoła zniszczono niż co nieudolnie komuna rozkradała. Proszę o łaskawe dwa słowa, czy ten list doszedł do rąk Xiędza, bo to zawsze niepokojące. Łączę serdeczne pozdrowienia.

A.T. Czartoryski

LIST 7

Podczas jednego z wyjazdów do Wiecznego Miasta, miałem możliwość przesłania księciu Adamowi Tadeuszowi Czartoryskiemu błogosławieństwa Ojca Świętego, dziś już św. Jana Pawła II. Zostało ono wykaligrafowane ręcznym, stylowym pismem na dobrej jakości pergaminie, ozdobione kolorowym wizerunkiem Papieża w centralnej części oraz ilustracjami czterech rzymskich bazylik większych. Treść błogosławieństwa nie była ogólna, ale dotyczyła imiennie Adama Tadeusza Czartoryskiego wraz z rodziną.

W liście książe pisze o swojej wdzięczności za ten dar i ponownie zaprasza do złożenia mu wizyty. Wspomina też o ks. dr. Tadeuszu Koncewicz SDS, który podobnie jak ja, studiował wówczas w Rzymie i z którym obiecaliśmy księciu wspólne odwiedziny.

Kiedyś książe ofiarował mi kilka pięknych, zdobionych na niebiesko starych filiżanek do kawy, które pochodziły z fabryki porcelany w Chodzieży. Okazało się, że po przeprowadzce do Puszczykowa natrafił u siebie na jeszcze jedną filiżankę z tego samego kompletu i odłożył ją w sieni, aby o niej nie zapomnieć i aby czekała na mój przyjazd do Puszczykowa.

Bogdaniec
ul. Dębowa 3
62-040 Puszczykowo

16 XI 1992

Drogi Księżu!

Wielką niespodziankę i przyjemność zrobił mi Książd przysłaniem Błogosławieństwa papieskiego. Nigdy tego nie miałem. Zrobię reprodukcję tak, aby każdy z synów miał dla swojej rodziny.

Bardzo ładną [kartkę] i niezmiernie dokładną w szczegółach z Rzymu z zapowiedzią, że obydwaj księża mnie odwiedzą, swego czasu dostałem. Czy nie

można by teraz tego dokonać? Bardzo bym się cieszył, mogąc tu obu księży powitać. Ta ostatnia filiżanka zawsze czeka na stole na sieni, bo za ostatnim razem zapomniałem ją oddać. Bardzo proszę o wiadomość i ślę dla Drogiego Księdza i księdza Koncewicza wiele serdecznych pozdrowień.

Adam Tadeusz Czartoryski

LIST 8

Od korespondencyjnych obietnic przyjazdu do Puszczykowa w celu odwiedzin księcia do ich realizacji minęło trochę czasu. Obowiązki nie pozwalały mi spełnić obietnicy. Czas uciekał i dlatego księżę w liście delikatnie upomina, żeby już nie odwlekać przyjazdu do niego. Był środek lata, więc zachęcał, żeby właśnie w pięknym letnim miesiącu sierpniu się u niego zjawić. Chciał zaprezentować ogród, nad którym od jakiegoś czasu pracował, a ja byłem świadkiem tego, jak prace te przed laty rozpoczynał. Wówczas, przed laty, ogród był bardzo zaniedbany i zarośnięty.

W domu księżę mieszkał sam. Nie mógł już ogarnąć wszystkiego i dlatego wspominał, żeby przywieźć ze sobą prześcieradła. Nie opuszczała go świadomość, że czas nieubłaganie ucieka, a i zdrowie już mu nie dopisywało. Miał wtedy osiemdziesiąt cztery lata.

Bogdaniec
ul. Dębowa 3
62-040 Puszczykowo

7 VIII 1993

Kochany Księżu!

Bardzo przepraszam, że tak późno odpisuję na list z załączonym ciekawym materiałem. Ostatnio źle się czułem, ale to mija, więc proszę bardzo już nie odkładać i przyjechać razem z księdzem Koncewiczem, którego bardzo zapraszam. Teraz jest chwila, w której najładniej jest tutaj. Proszę przyjechać na noc, miejsca jest dosyć, tylko prześcieradła trzeba wziąć ze sobą, a koców jest dosyć. Bardzo bym chciał wiedzieć, czy Ksiądz zauważy różnice w postępie w stosunku do ostatniego razu w ogrodzie, bo dużo z tego, co posadziłem, już dawno mnie przerosło. Proszę już nie odkładać, bo robię się przeraźliwie stary.

Ściskam serdecznie.

A.T. Czartoryski

LIST 9

Wreszcie udało się nam wraz z ks. Tadeuszem Koncewiczem SDS znaleźć czas i złożyć obiecaną wizytę w Puszczykowie. Przebywałem w tym czasie we wspólnocie zakonnej w Bagnie, a ksiądz Tadeusz był proboszczem w miejscowej parafii. Już w następnym dniu po wizycie ksiązę Adam Tadeusz Czartoryski wysłał do mnie list będący nawiązaniem do tematów, które poruszaliśmy. Ponieważ nie starczyło czasu, żeby o wszystkim porozmawiać, ksiązę pragnał nas poinformować o jeszcze jednej sprawie, a mianowicie o kwestii nauki języka francuskiego. Wzruszająca jest jego troska, a zarazem pomysł i propozycja, aby w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie, gdzie kilka lat wcześniej sam był nauczycielem języka łacińskiego i greckiego, dzięki jego kontaktom i znajomości przeprowadzić kurs nauki języka francuskiego. W liście wyjaśnia, kto i na jakich zasadach mógłby ten kurs poprowadzić. Wymieniona w liście cena kursu (sto tysięcy złotych od osoby) przypomina o zawrotnej dewaluacji polskiej waluty w tamtym okresie. Złotówka z dnia na dzień zmieniała wówczas swoją wartość i operowało się niebotycznymi, milionowymi kwotami, pozbawionymi rzeczywistej wartości. Zaskakujące, a zarazem godne podziwu jest to, że ksiązę, chcąc wrócić do języka francuskiego, którego uczył się w młodości (ze skromnością mówi o swoim zaniedbaniu znajomości tego języka), sam w wieku osiemdziesięciu czterech lat postanowił z kursu skorzystać.

Bogdaniec
ul. Dębowa 3
62 - 040 Puszczykowo

21 X 1993

Przewielebny Xięże!

Do tysiąca rzeczy, o których się było powinno rozmawiać w czasie wczorajszej wizyty, należy także następujące pytanie: Czy interesowałaby Przewielebnych Księży interesująca okazja nauki języka francuskiego, a dokładnie nauka konwersacji praktycznej? Puszczykowo jest złączone z miejscowością w Bretanii, (zdaje się, że nazywa się Ille et Vilaine, koło miasta Rennes)² drogą zaprzyjaźnienia się i wymiany sobie usług. Między innymi jest nauka języka francuskiego. W tym roku znów przyjeżdża, znów na sześć tygodni, specjalna nauczycielka, która przeprowadza kurs konwersacji francuskiej, i to na dwóch poziomach, dla zaawansowanych i osobno dla początkujących. Tu zgłosiło się

² Prawdopodobnie autor listu ma na myśli miejscowość w pobliżu miasta Rennes w departamencie Ille-et-Vilaine (przyp. red.).

na to około trzydziestu osób. Za kurs, dosyć intensywny – tylko dla dorosłych – każdy zapłaci po sto tysięcy złotych i zdaje się, że to jest dofinansowywane przez to miasto francuskie. W tym roku ma przyjechać około 15 listopada ta sama, co w zeszłym roku Francuzka, której zawód jest właśnie taki. M. Ile Therese Antoine (nazwisko jest Antoine) jest w średnim, może pięćdziesiąt lat, wieku; bardzo rozmowna i sympatyczna osoba, bardzo zapalona do poznawania życia w Polsce. Jedną z jej głównych zalet jest to, że ani słowa nie zna polskiego, zna dobrze angielski. Piszę Przewielebnemu Księdzu o tym na wypadek, że może w klasztorze w Bagnie chcieliby księcia z tego skorzystać i zaprosić ją na taki kurs? Ja z zapałem się zabrałem do korzystania z tego kursu, bo uważam, że w moim wieku to już ostatnia pora, by podreperować moją francuszczyznę, która zawsze była licha, bo za młodu całkiem zaniedbałem porządnego nauczania się po francusku. Gdyby to Przewielebnych Xięży interesowało, to proszę, jak tu ona będzie, przyjechać się rozmówić z panią Antoine.

Raz jeszcze dziękuję za odwiedzenie i proszę o wiadomość o dniu następnego, i bardzo serdecznie pozdrawiam.

Ad. T. Czartoryski

LIST 10

W kolejnym liście, wysłanym niebawem po naszej ostatniej wizycie z księdzem Tadeuszem w Puszczykowie, księżę pisze o następnej sprawie, która leży mu na sercu, a o której z braku czasu nie zdążyliśmy wówczas porozmawiać. Tym razem tematem jest prasa katolicka, a konkretnie potrzeba wydawania czasopisma. Podczas spotkania rzeczywiście podzieliłem się krótką refleksją na temat planów wskrzeszenia naszego salwatoriańskiego pisma „Salwator”, którego wydawanie było zakazane w czasach komunizmu.

Bogdaniec
ul. Dębowa 3
62-040 Puszczykowo

10 XI 1993

Przewielebny Księżu

Mam nadzieję, że dotarł na miejsce mój list pisany po odejździe księży, a teraz piszę w sprawie, o której – nie pamiętam – czy może była już mowa. Czy Przewielebnego Księdza osobiście interesowałoby rozpoczęcie wydawania nowego katolickiego periodyku, a jednocześnie, czy Zgromadzenie S. Salvatoris interesowałoby to i chciałoby Zgromadzenie to zrobić?

Jest to problem, który od dawna mnie nurtuje. Jest bardzo dużo dziś wychodzących takich periodyków, ale żaden z nich nie podejmuje tego zadania

– i ośmielam się powiedzieć – żaden nie troszczy się o podjęcie tego zadania, by wydawać pismo najbardziej dziś potrzebne, a które byłoby tym dla katolickiej polskiej rodziny, czym przez blisko pół wieku był założony przez arcybiskupa Stablewskiego w Poznaniu „Przewodnik Katolicki”. Pod tą nazwą w tym samym miejscu wychodzi periodyk zupełnie innego pokroju i zupełnie innego publicystycznego założenia. Wydawcom to odpowiada i nawet ordynariusz diecezji poznańskiej nie ma najmniejszego zamiaru zmieniać tego, co jest teraz. Tymczasem nikt w Polsce nie zauważa, że *mutatis mutandis* jest wielką krzywdą katolickiej ludności kraju brak czasopisma o tej koncepcji, którą realizował dawny „Przewodnik Katolicki”, to znaczy periodyków nie dla inteligencji, ale dla tej ludności, którą jest znaczna właśnie większość ludności w Polsce, czyli żyjącej wyłącznie z pracy fizycznej, obojętnie gdzie i z jakiego rodzaju pracy fizycznej. Nikt nie pomyślał o tej ludności. Potrzebuje ona pilnie takiego organu, który by naraz te dwa zadania spełniał: formacyjne i informacyjny, czy to organu, na którym ta, bardzo wyraźnie wyróżniająca się od reszty ludności jej część, mogłaby się wychować. Wychowywać może takie czasopismo, które należy do typu „przyjaciela rodziny”, która właśnie w tego rodzaju czasopiśmie sama siebie odnajduje. Prócz czasopism dla inteligencji, które mnożą się z jakimś maniackim uporem, a które z powodu ich elitarnego charakteru, z powodu ceny, czyta jedynie znikoma część ludności, więc o nich już nie myślę tu, jest mnóstwo tak zwanych popularnych katolickich periodyków wydawanych przez poszczególne zgromadzenia zakonne, które przeważnie zamykają się w ramach swej własnej szczególnie przez nie poruszanej problematyki, przeważnie zacieśnianej do czysto ascetycznych zagadnień, a więc nie pojmują wcale swego zadania w ten sposób, jak umiał to robić dawny „Przewodnik Katolicki”. Właśnie na jego przykładzie w dzisiejszej jego wersji widać, jaki nie [podkreślone dwukrotnie] może być katolicki periodyk, jeśli ma być dla świata fizycznie pracujących ludzi! Jest to ten model, co „Niedziela” częstochowska, która swym wyłącznie polemicznym i zarazem bojownym charakterem też nie ma danych, by być tym niezbędnym „przyjacielem rodziny”, bo takie pismo, jeżeli ma swe zadanie wychowawcze i informacyjne spełniać, musi nie schodzić z pozycji głoszenia wartości pozytywnych, drogi do nich, ich praktycznej i życiowej wartości i moralnej powagi. Jaką poza tym powagę i autorytet, i kompetencje w oczach człowieka fizycznej pracy ma katolicki periodyk wystylizowany na lekkiej treści, pisany na bazie „Panoramy”, gdzie więcej o seksie i modach niż o radości z cichego, uczciwego domowego życia w poczuciu przywiązania do wartości uznanych i wypróbowanych. Zdaje się, że te czasopisma, co mogłyby być dla fizycznie pracujących ludzi, są w rękach inteligencji wychowanej w komunie i chociaż to są duchowni katolicy, więc wykształceni, to nic nie rozumieją swego dawnego środowiska prostych ludzi, z którego wyszli, a które nie potrzebuje pozorów wyższego stylu intelektualnego i słusznie na jego oddziaływanie będzie się zamykać, bo instynktownie plewy od ziarna odróżni, ale do czytania się zniechęci [podkreślone]. Jednym słowem, jest coraz wyraźniejsza polaryzacja: od pism filozoficzno-teologicznych, które czytają tylko sami autorzy artykułów, do czysto ascetycznych; o człowieku pracy fizycznej nikt nie myśli, bo każdy „do wyższych rzeczy” chce być stworzonym.

Bardzo proszę o odpowiedź na pytanie, czy Przewielebnego Księdza rzecz interesuje. Czy salwatorianów to interesuje? A także czekam na obu Przewielebnych Księży i czeka Rogalin, tyle w pogodny dzień.

Łączę bardzo serdeczne pozdrowienia dla Przewielebnego Księdza, księdza Koncewicza i najlepsze pozdrowienia dla całego domu Zgromadzenia w Bagnie.

A.T. Czartoryski

LIST 11

To już ostatni z listów, które się zachowały. List ten zastał mnie już w Stanach Zjednoczonych, nowym dla mnie miejscu pracy apostołskiej. Mój wyjazd na inny kontynent i możliwość spojrzenia na naszą Ojczyznę, jak gdyby z innej perspektywy, stały się okazją dla księcia Adama Tadeusza Czartoryskiego do kolejnej refleksji – tym razem o Polsce. A był to czas, kiedy od kilku lat panował w naszym kraju nowy ustrój polityczny. Upadł komunizm i Polska próbowała zmienić swoje oblicze, ale jak to wynika z niemal filozoficznej refleksji autora listu, który przeprowadził próbę porównania ówczesnej sytuacji do okresu odzyskania niepodległości po pierwszej wojnie światowej, sprawy transformacji nie szły w najlepszym kierunku.

62-040 Puszczykowo
Bogdaniec
ul. Dębowa 3

12 X 1995

Drogi Księżu!

Mam nadzieję, że Ksiądz otrzymał moje pismo, w którym dziękowałem za życzenia na Boże Narodzenie 1994. Bardzo bym był wdzięczny, gdyby Drogi Ksiądz zechciał się odezwać i o nowym miejscu pobytu napisać. Ale przede wszystkim z tej niezmiernie odległej perspektywy ma Ksiądz znakomitą sposobność obiektywnego spojrzenia na nasz kraj i bardzo bym był ciekawy, jak się w Jego oczach przedstawia rozwój wewnętrznego położenia Polski, czy są przesłanki do optymizmu, że „do Polski” tutaj „wrócimy”? Z odległości czasem szczególnie nasuwają się spostrzeżenia z powodu równoległości tego, co było po pierwszej wojnie światowej, a co tu jest teraz po rozpadnięciu się komunistycznej okupacji: za każdym razem korzystamy z militarnego odrodzenia obu zaborców, ale opłacamy to beznadziejnym chaosem wewnętrznym i zupełną niezdolnością wykorzystania cudownej, przez Opatrzność zesłanej możliwości odbudowy autentycznej Polski. Tak samo jak po pierwszej wojnie światowej, Polska jest jednym wielkim targowiskiem i ekonomicznych, i duchowych, i politycznych spekulacji do reszty paraliżujących naszą polityczną świadomość; stajemy się kolonią jawnych, ale jeszcze silniej anonimowych obcych organizmów. Znowu nie ma komu przepędzić – sit venia verbo – „przepędzić

przekupniów ze świątyni”! Po tylu minionych latach trzeba uznać, że czas od opuszczenia Polski przez komunę został z kretesem stracony, a komuna nadal u nas przy władzy. Pod tym względem jest o wiele gorzej niż po 1918 roku, bo wtedy chaos był wynikiem rodzimych czynników i takichż interesów, a teraz – obcych, anonimowych, reżyseria bardzo inteligentna według modelu bajki o wilku w jagnięcej skórze. Jeszcze po pierwszej wojnie światowej mieliśmy wspaniałą warstwę oświeconą, inteligencję z powołania, która mimo odsunięcia jej od władzy przez demagogię wszelkiej barwy mogła coś naprawiać, co demagogia zniszczyła. Teraz tej warstwy oświeconej brak, bo została tylko przekupna, dbała tylko o osobistą karierę i osobiste zyski pseudointeligencja pozbawiona elementarnego poczucia odpowiedzialności za kraj, za przyszłość. Gatunek bardzo cenny dla każdego zaborcy, który z takiego elementu robi sobie instrument rządzenia krajem, a rzeczywiście instrument, jak się okazało bardzo sprawny, bo nad intelektualnym i moralnym skomunizowaniem Polski nie Rosjanie, lecz sami Polacy już się mozolili i... dalej są przy tej robocie. Nie ze złej woli, tylko że... inaczej nie potrafią! Cała humanistyka uniwersytecka, PAN-owska, pod zmienionym szyldem i innymi frazesami jest ta sama – ze swej politycznej, socjologicznej, moralnej, społecznej koncepcji – ściśle humanistyka komunistyczna. Współczesny nam uczonek, humanista, spec, znakomity w swej specjalności, nie jest żadnym autorytetem, ani moralnie, ani kulturalnie, ani duchowo – jest tylko pionkiem posuwany przez władze państwową na to miejsce, na którym jej to jest potrzebne. Na szkolne pulpity wrócił najważniejszy, kluczowy dla naszej cywilizacji podręcznik historii literatury polskiej, sprzed pół wieku, z dwudziestolecia, ale jaki? Oto Ignacego Chrzanowskiego *Historia literatury niepodległej Polski*. Pod gołosłownym politycznym frazesem czysto masonski podręcznik, ziejący nienawiścią do Kościoła, do jezuitów, do szlachty, bo Chrzanowski był stuprocentowym kalwinem i zapewne wysokiego stopnia masonem. Podobna głowa nic dobrego przecież dla Polski obmyślić nie mogła, tylko dla masonerii. Kończę, by dla przyzwoitości trochę czystej karty zostało, i przepraszam jeżeli tego ponurego obrazu za dużo. Proszę bardzo o dwa słowa o zdrowiu Księdza i pracy, z jakim środowiskiem się współpracuje jako polonijny? Jacy są ci ludzie?

Łączę bardzo mocno serdeczne wyrazy.

Adam Tad. Czartoryski

*

Złoty okres pisania listów mamy już w dzisiejszej kulturze prawdopodobnie za sobą. Poczta elektroniczna, wiadomości tekstowe i portale społecznościowe przejęły funkcję przesyłania wiadomości i podtrzymywania kontaktów międzyludzkich. Korespondencja stała się niewiarygodnie szybka, ale równocześnie bardzo nietrwała. Po otrzymaniu wiadomości (mającej najczęściej bardzo skondensowaną formę) i jej przeczytaniu od razu można ją skasować. To jeden z rysów dzisiejszej kultury nietrwałości. Do przeszłości odchodzi

już pisanie klasycznych listów, wysyłanych pocztą, w kopercie opatrzonej znaczkiem, na które z utęsknieniem się wyczekiwało. A jaka była radość z otrzymanej wiadomości, kiedy w końcu nadeszła! Do lektury takich listów wracało się wiele razy. Dziś pozostała już właściwie tylko poczta bankowa, a w listach przychodzą reklamy lub informacje o rachunkach do zapłacenia. Zapewne i to jednak znajdzie swój kres, kiedy całą korespondencję przejmą systemy informatyczne. Tym samym można oczekiwać, że z czasem zaniknie też gatunek literacki, który stanowi list, i nie będzie się już publikować zbiorów korespondencji, bo po prostu nie będą istniały. A przecież w przeszłości publikacje te pozwalały ocalić od zapomnienia życie minionych epok.

Drogi Panie Profesorze, dziękuję za wszystko!

Merrillville, Zesłanie Ducha Świętego 2015 roku

Karol GRZECHNIK

O ROLI KERYGMATU W BADANIACH LITERACKICH

*Interpretacja kerygmaticzna*¹, najnowsza publikacja w serii „Teoria i Praktyka Interpretacji”, wydawanej pod redakcją Edwarda Fiały przez Katedrę Teorii i Antropologii Literatury Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, poświęcona jest stosunkowo nowej metodzie badawczej, powstałej dopiero w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, dzięki której otwiera się obiecująca perspektywa w badaniach nad relacją wiara–religia–literatura. Mowa tu o interpretacji kerygmaticznej², której podwaliny zbudował Marian Maciejewski, w pełny sposób wyrażając jej zasady w zbiorze interpretacji i szkiców „*ażeby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*³. Metoda kerygmaticzna – mó-

wiąc w największym skrócie – polega na szukaniu w tekście literackim śladów ewangelicznego przesłania; badaniu, na ile tekst ten koresponduje z aksjologią Słowa Bożego w osobistym doświadczeniu człowieka.

Interpretacja kerygmaticzna to zbiór osiemnastu artykułów, napisanych przez piętnastu autorów z różnych środowisk uniwersyteckich w Polsce, głównie literaturoznawców i kulturoznawców. Teksty te poświęcone zostały teorii badań kerygmaticznych i działalności dydaktycznej utrzymanych w tym duchu. Prace uporządkowano w czterech działach. Pierwszy z nich, zatytułowany „Zamiast wprowadzenia”, przybliży odbiorcy istotę interpretacji kerygmaticznej. Drugi – „Spory i perspektywy” – doprecyzowuje założenia interpretacji kerygmaticznej, uściśla kierunki postępowania badawczego i charakteryzuje relację tego typu badań do badań nad sacrum i teologią literatury. Rozważania teoretyczne obecne w poprzednim dziale zostają tutaj pogłębione i poszerzone, czasami na drodze dialogu ze stanowiskiem badaczy opowiadających się za innymi metodami badań literackich. W dziale trzecim, „Interpretacje i konteksty”, zamieszczono interpretacje różnych dzieł literackich utrzymane w duchu metody kerygmaticznej. Dział czwarty, „Dydaktyka i praktyka badawcza”, to z kolei zapis doświadczeń pracy

¹ *Interpretacja kerygmaticzna. Doświadczenia – re-wizje – perspektywy*, red. Jarosław Borowski, Edward Fiała, Ireneusz Piekarski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, ss. 347.

² Pojawiają się różne propozycje nazywania interpretacji kerygmaticznej – można się na przykład spotkać z określeniem jej jako metody kerygmaticznej bądź krytyki kerygmaticznej, najbardziej trafne wydają się jednak nazwy „interpretacja kerygmaticzna” oraz „hermeneutyka kerygmaticzna”.

³ Zob. M. Maciejewski, „*ażeby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.

dydaktycznej i badawczej wykorzystującej metodę kerygmatyczną.

Dobór prac został ukierunkowany na ukazanie interpretacji kerygmatycznej w możliwie najszerszym spektrum. Kerygmat przedstawiany jest nie tylko jako przedmiot zainteresowania literaturoznawstwa, ale również estetyki i teologii⁴ oraz kulturoznawstwa⁵. Autorzy artykułów często ugruntowują rozumienie kerygmatu również w filozofii. W książce nie zabrakło też głosów krytycznych wobec projektu interpretacji kerygmatycznej, o czym świadczy obecność takich tekstów jak *Metoda kerygmatyczna w badaniach nad sacrum w literaturze* Zofii Zarębianki (zob. s. 175-185), *Krytyka kerygmatyczna wobec badań nad sacrum w literaturze w KUL* Macieja Nowaka (zob. s. 157-173) oraz *Interpretacja kerygmatyczna a tradycje i perspektywy badań literackich* Ireneusza Piekarskiego (zob. s. 21-45). Można więc stwierdzić, że publikacja rzetelnie ukazuje wszystkie aspekty kerygmatycznej interpretacji literatury. Widoczny jest przez to pełny potencjał tej metody jako środka innego niż dotychczasowe narzędzia badania tekstu, środka oryginalnego i nowatorskiego, który ma jednak dobre ugruntowanie w tradycjach hermeneutycznych i wyrasta z wieloletnich badań nad literaturą religijną, z których znany jest Katolicki Uniwersytet Lubelski.

Przybliżenie założeń metody kerygmatycznej to zadanie pierwszej części publikacji. Tworzą ją trzy artykuły: *Fenomen kerygmatu: Biblia – wiara – teologia* Edwarda Fiały, *Interpretacja kerygmatyczna a tradycje i perspektywy badań literackich* Ireneusza Piekarskiego oraz *Kerygmat w kulturze?* Jarosława Borowskiego.

⁴ Zob. J. S z y m i k, *Piękno, prawda, kerygmat. Benedykta XVI chrystocentryczna estetyka teologiczna*, w: *Interpretacja kerygmatyczna*, s. 269-290.

⁵ Zob. J. B o r o w s k i, *Kerygmat w kulturze?*, w: *Interpretacja kerygmatyczna*, s. 67-132.

Teksty te przybliżają kolejno antropologiczno-teologiczny aspekt kerygmatu, miejsce kerygmatu w literaturoznawstwie oraz metodę kerygmatyczną w badaniach nad kulturą.

W artykule otwierającym publikację Edward Fiały prezentuje pierwotny sens mającego grecką etymologię słowa „kerygmat”, które odnosi się do „głoszenia Dobrej Nowiny” (w sensie chrześcijańskim). Autor wyjaśnia również podwójne znaczenie tego terminu: oznacza on czynność głoszenia tych treści, a zarazem samą treść głoszonych komunikatów. Na poziomie treści egzystencjalnej kerygmat zawiera dwie prawdy: pierwsza z nich to pesymistyczna diagnoza natury człowieka, znajdującego się w niewoli zła, druga zaś to optymistyczna wizja zbawienia człowieka przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Fiały w ciekawy sposób ilustruje nierozzerwalność i wzajemne uzupełnianie się tych prawd, posługując się metaforą awersu i rewersu, czyli dwóch stron jednej monety. Tak pojęty kerygmat stanowi apel do wolności odbiorcy, otwierając przed nim możliwość głębokiego doświadczenia egzystencjalnego. Autor przywołuje też – w dość skrótowy sposób – teologiczne podstawy rozumienia kerygmatu obecne między innymi w pracach Karla Bartha, Charlesa Dodda czy Rudolfa Bultmanna.

W kolejnym szkicu Ireneusz Piekarski opisuje zastosowanie tak rozumianego kerygmatu jako kategorii determinującej rozumienie i interpretację tekstu literackiego, czyli narzędzia metody kerygmatycznej badania dzieła literackiego. Postrzega kerygmat jako nową jakość wśród dotychczasowych badań nad sacrum literackim i teologią literatury. W przeciwieństwie jednak do tych ujęć, zakorzenionych w strukturalizmie, metoda kerygmatyczna sytuuje się w obrębie szeroko pojętej hermeneutyki, co jednocześnie stwarza szansę nowego spojrzenia na literaturę, a zarazem pociąga za sobą ryzyko różnego rodzaju błędów.

Zachowując dystans wobec metody kerygmatycznej, Piekarski opisuje tkwiące w niej szanse i zagrożenia – ostatecznie pozostaje jednak sceptyczny wobec badań prowadzonych przy jej wykorzystaniu. Przede wszystkim zastrzega, że w przypadku pewnych utworów interpretacja kerygmatyczna może nie okazać się adekwatna. Jego wątpliwości budzi również twórczy charakter interpretacji kerygmatycznych, których ciężar spoczywa raczej na osobistym doświadczeniu kerygmatu przez interpretatora niż na obiektywnej analizie struktury tekstu. Wskazuje jednak – choć są to uwagi o mniejszym znaczeniu – że w metodzie kerygmatycznej niewątpliwie obecny jest aspekt „humanizujący” dzieła. Wątki poruszone przez Piekarskiego znajdują oddźwięk i rozwinięcie w esejach innych autorów, które zamieszczono w dalszej części pracy.

W artykule *Kerygmatyczna metoda, interpretacja, krytyka?* Jarosław Borowski porządkuje podstawowe pojęcia związane z kerygmatyczną interpretacją literatury. Wskazuje na główne kategorie, w których badacz poszukuje kerygmatu, a którymi są: podmiot (postać literacka, podmiot tekstu) oraz opozycja wiara–religia. W dalszym ciągu Borowski opisuje metodyczność w badaniach kerygmatycznych oraz wskazuje na ich demaskatorski charakter wobec wielu zjawisk kulturowych. Autor ten postrzega bowiem kulturę jako źródło fałszywych pocieszeń, które interpretacja kerygmatyczna może demaskować, odsłaniając zarazem prawdę o człowieku i jego kondycji. Odcina się też od postrzegania interpretacji kerygmatycznej jako teologii literatury, podkreślając antydogmatyczny charakter badań prowadzonych w tym duchu.

W części teoretycznej, „Spory i perspektywy”, moim zdaniem najciekawszej części publikacji, można zapoznać się z żywą dyskusją nad badaniami kerygmatycznymi. Głosy zwolenników stosowania

metody kerygmatycznej i odrzucenia innych tendencji w literaturoznawstwie równoważone są przez głosy wobec tej metody sceptyczne. I mimo że głosów polemicznych jest niewiele, dają one do myślenia. W miarę lektury czytelnik dostrzega coraz głębsze motywacje stanowisk badawczych, przez co polemika wokół metody kerygmatycznej zyskuje nowy wymiar, nie ograniczając się do literaturoznawstwa, ale sięgając też filozofii, teologii czy antropologii.

Badacze poszukujący literackiego kerygmatu widzą w swoich interpretacjach szansę ocalenia wartości humanistycznych w świecie zdominowanym przez zdehumanizowane, scjentyistyczne myślenie o człowieku. I tak na przykład Bernadetta Kuczera-Chachulska dostrzega w metodzie kerygmatycznej szansę dla zaistnienia chrześcijaństwa we współczesnej kulturze Zachodu, kulturowa obecność tej religii, zdaniem badaczki, przeżywa bowiem obecnie kryzys. Kuczera-Chachulska interpretuje również poszukiwania literackiego kerygmatu jako próbę opisania czy też odsłonięcia najgłębszych prawd o ludzkiej egzystencji. Innym argumentem popierającym jej zdaniem zasadność badań nad kerygmatem literackim, jest to, że mogą one służyć poszerzeniu perspektywy badań nad religijnością w literaturze, zapoczątkowanej przez badania nad *sacrum*⁶. Wojciech Kaczmarek zauważa w tym kontekście, że kerygmatyczna interpretacja tekstu umożliwia odkrycie w nim doświadczenia wiary chrześcijańskiej oraz wejście na głębszy poziom znaczeniowy i strukturalny tekstu niż dotychczasowe badania *sacrum* literackiego⁷.

⁶ Zob. B. Kuczera-Chachulska, *Krytyka kerygmatyczna wobec wyzwań współczesnego literaturoznawstwa*, w: *Interpretacja kerygmatyczna*, s. 95-114.

⁷ Zob. W. Kaczmarek, *Analiza kerygmatyczna w kontekście badań relacji między*

Głosy sceptyczne – na przykład Macieja Nowaka – wskazują z drugiej strony na ekskluzywizm metody kerygmaticznej; na to, że nie każdy badacz jest jednakowo uposażony – bez względu na swoją wiedzę i doświadczenie – by móc badać kerygmat. Tezę tę głosił już sam Maciejewski, zauważając, że do prowadzenia badań w duchu tej metody konieczne jest żywe doświadczenie wiary przez badacza. Stąd też płynie inny zarzut, a mianowicie zarzut subiektywizmu, mówiący, że stosując metodę kerygmaticzną, badacz przekracza swoje kompetencje literaturoznawcy i zamiast odkrywać tekst, narzuca obce dłań znaczenie.

Należy jednak zauważyć, że autorzy tekstów zebranych w omawianej pracy, przy całym swoim zaangażowaniu w prezentowanie perspektyw badawczych, jakie stwarza metoda kerygmaticzna, zachowują rzetelny, naukowy dystans wobec niej i dostrzegając łączące się z nią szanse, wskazują też na ryzyko błędów, które mogą pojawić się w wyniku jej stosowania – od błędów jednak nie jest wolne żadne stanowisko badawcze. W tym też duchu raczej sceptyczna wobec badań kerygmaticznych Zofia Zarębianka zauważa, że zarzut braku metodologicznej czystości można postawić w zasadzie każdemu badaczowi sacrum, jako że przedmiot badań jest na tyle złożony, że trudno przy jego opisie sięgać do jednej tylko metodologii.

Dział drugi, zawierający szkice interpretacyjne konkretnych utworów oraz uwagi o kerygmaticznej interpretacji, otwiera porównawcza interpretacja kilku utworów eksploatujących motyw ofiary Izaaka. Edward Fiała w tekście *Zagadka kerygmaticzna ofiary Izaaka w polskiej prozie biblijnej* (zob. s. 189-210) porównuje zgodność z kerygmaticznym wzorcem *Przymierza* Zofii Kossak-Szczuckiej, *Wyprawy do zie-*

religią a literaturą, w: *Interpretacja kerygmaticzna*, s. 133-156.

mi Moryja Karola L. Konińskiego oraz *Dna studni Niepamięci* Jerzego Zawieyskiego. Kolejny artykuł zawiera kerygmaticzną interpretację wybranych wierszy Zbigniewa Herberta, dokonaną przez Jakuba Kozaczewskiego⁸. Badacz ten polemizuje z wnioskami postawionymi przez Maciejewskiego w jego odczytaniach niektórych utworów wybitnego polskiego poety, między innymi wierszy *Jonasz* i *Objawienie*. W kolejnych szkicach Ireneusz Piekarski przedstawia rozumienie kerygmatu przez Northropa Frye'a⁹, a Dorota Heck zastanawia się nad szansą dla logocentryzmu, jaką stwarza metoda kerygmaticzna¹⁰. W ostatnim artykule tego działu Jerzy Szymik w rozbudowany i interesujący sposób interpretuje rozumienie kerygmatu przez Benedykta XVI, komentując jego encykliki oraz dzieła teologiczne kard. Josepha Ratzingera. Nieco oddalając się od głównej linii rozważań w publikacji, autor łączy rozważania nad kerygmatem z uwagami z zakresu estetyki.

Ostatni z działów tworzą cztery krótkie szkice, które wyraźnie odróżniają się od ściśle badawczych tekstów zawartych w pierwszych trzech częściach książki. Chociaż może się to przyczynić do wrażenia pewnej niekoherencji publikacji, to teksty te niewątpliwie poszerzają wcześniejsze rozważania na temat kerygmatu, nadając im praktyczny, życiowy kontekst.

Zaletą publikacji jest niewątpliwie szeroki kontekst rozważań nad kerygma-

⁸ Zob. J. K o z a c z e w s k i, *Kerygmaticzna interpretacja poezji Zbigniewa Herberta – dialog z Marianem Maciejewskim*, w: *Interpretacja kerygmaticzna*, s. 211-225.

⁹ Zob. I. P i e k a r s k i, *Między retoryką a poezją. Northropa Frye'a rozumienie kerygmatu*, w: *Interpretacja kerygmaticzna*, s. 227-258.

¹⁰ Zob. D. H e c k, *Czy możliwa jest interpretacja kerygmaticzna poza literaturoznawczą retoryką logocentryzmu?*, w: *Interpretacja kerygmaticzna*, s. 259-268.

tem, ukazujący tę nową dziedzinę badań literaturoznawczych w świetle innych dyscyplin, jak filozofia, antropologia, kulturoznawstwo, teologia czy estetyka. Znajduje to odzwierciedlenie również w doborze autorów – w pracy zebrano teksty zarówno teoretyków, jak i historyków literatury, ale również kulturoznawców, a także dydaktyka i teologa.

Wielość kontekstów rozważań nie oznacza jednak, że ich całość rozplywa się w metodologicznej próżni: wstępna część dobrze porządkuje terminologię związaną z kerygmatem i wskazuje podstawowe kierunki prowadzenia badań kerygmatacznych nad tekstami i nad kulturą. Artykuły zebrane w tej części jasno ukazują, czym jest sam kerygmat w sensie chrześcijańskim, na czym polega prowadzona w tym duchu interpretacja oraz jakie są jej mocne i słabe strony.

Atutem publikacji jest również ukazanie głosu polemicznego w postaci artykułów badaczy, którzy pozostają sceptycznie nastawieni do założeń metody kerygmatacznej. Głos ten – moim zdaniem – mógłby zostać nieco bardziej wyakcentowany, co z pewnością nie przyniosłoby uszczerb-

ku dorobkowi badań kerygmatacznych. Uwypukleniu uległby w ten sposób jeden z ciekawszych aspektów publikacji, a mianowicie ożywiona dyskusja o kwestiach fundamentalnych dla literaturoznawstwa. Są to niezmiennie aktualne dla literaturoznawstwa pytania o funkcję literatury, kompetencje jej badacza czy wybór pomiędzy strukturalno-formalnymi badaniami samego tekstu a hermeneutyką i badaniami kontekstu.

Interpretacja kerygmataczna może stanowić swego rodzaju drogowskaz prowadzący ku nowemu kierunkowi w badaniach nad religijnością i teologią literatury. Książka otwiera nowe perspektywy badawcze, których nie oferują ani badania nad sacrum, ani badania nad teologią literatury. Swoista i oryginalna kerygmataczna interpretacja literatury, stworzona przez wybitnego badacza romantyzmu Mariana Maciejewskiego, sięga zarówno do humanizującego aspektu tradycyjnej hermeneutyki literackiej, jak i do nowszych odkryć w literaturze, korespondujących ze zwrotem kulturowym czy postkolonialnym we współczesnych badaniach literackich.

Paweł PRÜFER

O PRZENIKANIU SIĘ MORALNOŚCI I SPOŁECZEŃSTWA

Lektura tekstów poświęconych zagadnieniom, które wydają się wymykać socjologicznej diagnozie, należy do fascynujących. Wielu socjologów stosuje wielce pożądaną taktykę precyzowania zarówno swoich intencji badawczych, informując czytelnika o możliwościach, które ich dyscyplina może zrealizować, jak i tych, które powinna ona jednak zdecydowanie pozostawić kompetencji innych badaczy. W swojej książce *Moralność w kontekście społecznym*¹, stanowiącej kolejną odsłonę intelektualnych zmaganiń poświęconych moralności, Janusz Mariański kontynuuje ten obyczaj naukowy i konstatuje, iż moralność jest „rzeczywistością społecznie konstruowaną” (s. 17). Kreśląc znacznie szerszy horyzont poznawczy, uruchamia również spojrzenie na tradycję socjologiczną. Warto w tym kontekście podkreślić, że przytoczone określenie moralności, którym posługuje się Mariański, przywołuje na myśl ważną publikację socjologiczną Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna *Społeczne tworzenie rzeczywistości*².

Moralność jest zatem tworzona społecznie, a rzeczywistość (w jej najszerszym znaczeniu – jako to, co jest i czego nie da się intencjonalnie zakwestionować ani usunąć), nosi w sobie tę cechę w jeszcze wyższym stopniu. Wszystko to nie oznacza jednak, że opis tego rodzaju wyczerpuje sens zjawiska moralności bądź dostarcza jego całkowitego wyjaśnienia. Moralność – której Janusz Mariański poświęca swoje wartościowe dzieło – jest bowiem rzeczywistością sytuującą się w kontekście relacyjności, relacyjności specyficznej, a jednocześnie fundamentalnej. „Socjologia moralności dotyczy wzajemnych relacji moralności i struktur społecznych” (s. 18) – pisze Mariański, a następnie dodaje, wyjaśnia i przypomina: „Jak każda relacja, posiada ona dwa kierunki wpływów: wpływ struktur społecznych na moralność i moralności na struktury” (tamże). Ta syntetyczna myśl przywołuje szerszą kwestię podmiotowego sprawstwa oraz jeden z bardziej zasadniczych dylematów socjologicznych, jakim jest świadomość napięcia między determinacją strukturalną a sprawczością jednostkową³. W jeszcze innej postaci kwestia ta pojawia się w swego rodzaju napięciu między społec-

¹ Janusz Mariański, *Moralność w kontekście społecznym*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2014, ss. 333.

² Zob. P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, tłum. J. Niżnik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

³ Por. P. Sztoimпка, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 587.

czeństwem a jednostką, co w interesującym sposób podejmuje Anthony Giddens, najpierw dokonując opisu tego napięcia, a następnie w swojej teorii strukturacji kreśląc autorską propozycję przezwyciężenia pojawiającego się w ten sposób impasu⁴. Można zatem – analogicznie do tego klasycznego i jednocześnie fundamentalnego dla socjologii dociekania – podjąć analizę problematyki moralności, która w kontekście społecznym otrzymuje podobną legitymizację epistemologiczno-metodologiczną.

Propozycja Janusza Mariańskiego wykracza poza podręcznikowe czy ilustracyjne przedstawienie problemu moralności oraz jej socjologiczną diagnozę. Kompozycja tomu, sposób prowadzenia refleksji oraz zastosowany aparat krytyczny w pewnym sensie syntetyzują dotychczasowy dorobek lubelskiego socjologa. Z książki *Moralność w kontekście społecznym* wylania się zarys dojrzałej panoramy analityczno-poznawczej, w której można dostrzec retrospektywno-diagnostyczno-prognostyczną propozycję teoretyczno-praktyczną, uczciwie oddającą rzeczywisty stan rzeczy, przedkładającą się jako fenomen zmienno-stały i przejawiającą pewne tendencje przyszłościowe. Fakt ten w sensie metodologicznym i teoriopoznawczym uznać można za jedną z najistotniejszych cech publikacji. Treści zawarte w książce sytuują się między dogłębnym i wnikliwym drążeniem fenomenu moralności jako takiego, a świadomością szerokiego i niedomkniętego zakresu jego ciągłego wylaniania się. Oba te rodzaje analiz, odzwierciedlające horyzontalno-wertykalny moduł zgłębiania moralności, lokujący się w życiu społecznym (jednostek i grup) i wylaniający się z niego, zarówno pomagają w uporządkowaniu wiedzy,

jak i pobudzają do dalszych poszukiwań, także tych prowadzonych na własną rękę.

Praca *Moralność w kontekście społecznym* obejmuje kilkanaście rozdziałów, zawierających opracowanie tematów odzwierciedlających najważniejsze problemy, którymi zajmuje się socjologia moralności. Główna część książki poprzedzona została *Wstępem* Marka Marczewskiego oraz „Wprowadzeniem” autora. Zasadniczym celem pracy jest ukazanie najważniejszych trajektorii rozwojowych dyscypliny, którą stanowi socjologia moralności, a także podstawowych elementów dróg jej rozwoju. Autor najpierw zarysowuje kwestię tożsamości socjologii moralności i jej relacji do innych nauk, wskazuje na człowieka jako podmiot moralności, opisuje moralność jako taką oraz jej komponenty i czynniki kształtujące życie moralne, następnie zaś ukazuje przemiany wartości moralnych zarówno w aktualnym kształcie rzeczywistości, jak i w innych możliwych do zrealizowania jej scenariuszach, dokonuje deskrypcji modeli badania moralności oraz Dekalogu i sumienia (będących odpowiednio: wyrazem norm obiektywnych i subiektywnych), przedstawia syntetyczno-analitycznie kwestię absolutyzmu, permissywizmu, relatywizmu moralnego, autorytetu moralnego i wzorów osobowych, diagnozuje godność jako wartość uniwersalną i relatywną, podejmuje próbę opisu zagadnienia prawdy jako wartości moralnej, charakteryzuje postawę prospołeczności i podejmuje problematykę wolności. Można powiedzieć, że w efekcie tych zabiegów otrzymujemy niezwykle interesującą wizję tego, kim jest socjolog moralności. Trafne i wartościowe uzupełnienie wszystkich tych analiz stanowi zamieszczony w pracy *Słownik*, który zawiera podstawowe hasła dotyczące moralności w jej społecznym odniesieniu. Całość zostaje domknięta *Notą bibliograficzną*, ukazującą szeroko zakrojoną i intensywną

⁴ Por. A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. S. Amsterdamski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003, s. 40.

ną pracę naukową autora, który od wielu lat prowadzi namysł nad problematyką moralności. Praca obejmuje także *Indeks hasel zamieszczonych w słowniku* oraz angielskie streszczenie całości publikacji.

Lektura poszczególnych rozdziałów pracy inspiruje do intensywnych przemyśleń. Rzadko który badacz społeczny mógłby zdecydować się na analizę jakiegoś wycinka rzeczywistości społecznej, poprzestając na jego hermetycznej, niejako wydzielonej deskrypcji. Istnieje dość powszechne przekonanie, że problemy należy analizować w ich różnorodnych uwarunkowaniach, powiązaniach czy korelacjach. Przekonaniu temu towarzyszy także świadomość, że cechą procesu oddziaływania jest przede wszystkim *t e n d e n c j a* do *w z a j e m n o ś c i*, którą należy rozumieć na zasadzie komplementarnego zestawienia, bez uprzywilejowania jednej ze stron relacji. Janusz Mariański trafnie zauważa: „Chodzi o analizę wzajemnego przenikania się moralności i społeczeństwa. Akcentując zależność świadomości i zachowań moralnych od struktury społecznej, nie możemy ignorować wpływów odwrotnych, to znaczy wpływu moralności na przekształcanie stosunków społecznych w społeczeństwie jako całości i w jego substrukturach społecznych. Moralność występuje wówczas jako aktywny czynnik wywołujący zmiany w środowisku społecznym” (s. 220). W powyższym fragmencie – stanowiącym część szerokiej analizy problemu – można odnaleźć wyjaśnienie, które jednocześnie kładzie kres przekonaniu o całkowitej determinacji jednej ze stron przez drugą. Swoisty imperializm strukturalności albo – odwrotnie – sprawczości (w tym wypadku rozumianej jak moralność) nie ma ani miejsca, ani rzeczywistego uzasadnienia. W powszechnym obiegu (zwłaszcza wychowawczo-kulturowym czy formacyjno-konfesyjnym) dominuje przekonanie, że człowiek postępuje w określony sposób, ponieważ jest przede wszystkim do

takiego działania przymuszany czy w jakiś sposób do niego determinowany. Rzadziej mówi się o tym, że moralność – zwłaszcza w jej zindywidualizowanych przejawach – jest w stanie dzięki swojemu oddziaływaniu korygować, a nawet zupełnie zmieniać struktury (system społeczny). Arno Anzenbacher zwraca uwagę, że ograniczanie się do akcentowania siły i dominacji jednego z elementów tej zależności prowadzi do zwykłego redukcjonizmu etycznego⁵. Ujęcie, które przedstawia autor książki *Moralność w kontekście społecznym*, wyjaśnia, dlaczego w przypadku tej relacji mamy do czynienia z wpływem obopólnym, obustronnym, wzajemnym.

Książka Janusza Mariańskiego jest wartościowa także w aspekcie jej potencjalnego wykorzystania w dziedzinie socjologii wychowania. Przekonanie takie wyłania się w wyniku lektury licznych wątków i dygresji, które Autor formułuje, kreując zarazem swoistą *p a n o r a m ę* *e d u k a c y j n o - s o c j a l i z a c y j n ą*. Jednym z zasadniczych wątków podejmowanych przez socjologię wychowania jest socjalizacja. Interesująco i inspirująco przedstawia się ten fragment analiz Mariańskiego, w którym uzasadniona zostaje kwestia korygowania i *s u p l e m e n t o w a n i a* procesu socjalizacji poprzez postawę personalizacji. Lubelski socjolog konstatuje: „Personalizacja w najpełniejszym sensie oznacza stawianie się osobą poprzez realizację ideału człowieczeństwa, poprzez pełnienie roli człowieka. Nadaje ona socjalizacji głębsze znaczenie, wykraczające poza proces uczenia się ról społecznych niezbędnych w dorosłym życiu. Poprzez personalizację aktualizuje się w indywidualnym rozwoju tkwiący w naturze człowieka potencjał moralny i duchowy, sty-

⁵ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, tłum. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, s. 18n.

mulowana jest kreatywna i innowacyjna działalność” (s. 44n.).

Kwestii ról społecznych odgrywanych przez człowieka w społeczeństwie socjologia poświęca wciąż wiele uwagi. Rzadko jednak spotkać można w analizach socjologicznych wyakcentowanie pełnienia tej szczególnej i swoistej roli, którą jest *rola człowieka*. Co więcej, takie postawienie sprawy ratuje – czy też raczej koryguje – wizję człowieka ukazaną choćby w teorii funkcjonalistycznej, która wydaje się głosić, że jednostka jest redukwalna do systemu społecznego i przezeń wchłaniana. W teorii tej podkreśla się bowiem, że system domaga się od jednostki dostosowania, wypełniania wyznaczonego jej miejsca, zsynchronizowania się z określoną, wycinkowo pojmovaną rolą społeczną, w wyniku czego ostatecznie człowiek ginie jako podmiot oraz integralny byt. Postulowanie *rol człowieka* sygnalizuje zatem zupełnie inne, zdecydowanie bardziej aksjonormatywne, ale i dużo bardziej podmiotowe ukierunkowanie myślenia o człowieku, a jednocześnie o jego stosunku do społeczeństwa oraz do wymogów, które z przynależności do niego wynikają. Socjalizacja korygowana personalizacją to idea szczególnie wartościowa, a także inspirująca do rozwijania i aktualizowania tego kierunku myślenia.

W paragrafie poświęconym modelem przemian wartości i norm moralnych w nowoczesnych społeczeństwach autor ukazuje ciekawą zbieżność przeprowadzonej przez siebie diagnozy i zjawiska tak zwanego *rozproszenia religijnego* (wł. *religione diffusa*). Ta ostatnia koncepcja znana jest przede wszystkim dzięki pismom włoskiego socjologa Roberta Ciprianiego⁶. Janusz Ma-

riański formułuje interesujące założenie: „Hipoteza o tak zwanym rozproszeniu religijności (religia pojawia się niespodziewanie w tych sferach i dziedzinach, z których – jak się wydawało – wyemigrowała bezpowrotnie) stawia pod znakiem zapytania alternatywę: albo emigracja religii ze społeczeństwa, albo fundamentalizm religijny. Socjologicznie rzecz biorąc, coraz trudniej jest ustalić granice tego, co religijne, i tego, co kościelne, oraz opisywać dokonujące się przemiany w religijności i kościelności wyłącznie w ramach teorii sekularyzacji” (s. 115). Należy z dużą dozą optymizmu stwierdzić, że diagnoza ta – jak również wiele innych trafnych diagnoz oraz wniosków formułowanych przez polskiego socjologa – otwiera drogę do niezwykle ciekawych dalszych badań z zakresu religijności, jej rozproszenia i sekularyzacji. Prawdą jest, że wielu socjologów chciałoby zamknąć kwestię zmiennego charakteru religijności w paradygmacie laicyzacji społeczeństwa i w towarzyszącym temu paradygmatowi przekonaniu o odchodzeniu od religijności rozumianej instytucjonalnie (zjawisko to oczywiście nie pozostaje bez wpływu na moralność i jej indywidualno-społeczne fluktuacje). Spostrzeżenie poczynione przez Janusza Mariańskiego nie jest zatem błahe. W przekonaniu piszącego te słowa może ona uwrażliwiać kolejne pokolenia socjologów, by próbowali przebiegać się w swoich dociekaniach i heurystykach przez pryzmat monoparadygmatycznych schematów, przekraczać je i w konsekwencji podążać drogą poszukiwania nowej perspektywy interpretacyjnej dotyczącej religii, moralności i tak zwanej kościelności. Nie chodzi zatem o poszukiwanie *trzeciej drogi*, tym razem

⁶ Autor niniejszej recenzji poświęcił dotychczas dużo uwagi tej koncepcji religii, na gruncie polskim niezbyt dobrze znanej. Zob. np. P. P. R. ü f e r, *Koncepcja religione diffusa*

Roberto Ciprianiego zwiastunem religijności postmodernistycznej, w: *Homo religiosus w postmodernistycznych uwarunkowaniach*, red. E. Juško, R. Sieroń, S. Sorys, Drukarnia Eikon Plus & autorzy, Kraków 2014, s. 33-49.

między emigracją religii ze społeczeństwa a fundamentalizmem religijnym. Nie chodzi także o uproszczony w schemacie oraz interpretacji synkretyzm epistemologiczny, a raczej o zaktualizowaną propozycję badawczą, dzięki której religia i moralność z niej wypływająca nadal traktowane będą jako rzeczywista płaszczyzna samorealizacji człowieka i jego transcendentnych pragnień oraz czynnik realnego wpływu na kształt i funkcjonowanie społeczeństwa, niepowodujący jego poczucia zagrożenia. Społeczeństwo, moralność i religia nie stanowią spolaryzowanej ani tym bardziej zantagonizowanej rzeczywistości, nie są także monistycznie zmiażdżoną masą-budulcem struktury jednostkowo-społeczne-go bytu.

Innym jeszcze, bardzo istotnym i wartościowym elementem wyłaniającym się z książki *Moralność w kontekście społecznym* w perspektywie docierania do czystej wiedzy naukowej, a także w sensie praktycznym jest przekonanie, że postulaty socjologii moralności i socjologii w ogóle są w najwyższym stopniu społecznie użyteczne. W paragrafie „Socjolog moralności – kim jest?” autor zdecydowanie przeciwstawia się dwóm skrajnościom, które można niekiedy zaobserwować (choćby w socjologii refleksyjnej Alvina W. Gouldnera): „Socjologowie powinni być w społeczeństwie katalizatorami poważnego myślenia o sprawach moralnych (rozumieć i zmieniać świat społeczno-moralny). Sama socjologia moralności może być etycznie użyteczna, jeżeli będzie nie tylko badać, jak działa społeczeństwo, co dzieje się w społeczeństwie, ale też prowadzić – w warstwie interpretacyjnej – refleksję nad tym, jak działać, by społeczeństwo stawało się lepsze (etyczna transformacja nowoczesności)” (s. 206).

W powyższym fragmencie dostrzegam swoiste przesłanie – choć moje przekonanie jest niewątpliwie subiektywne i podyktowane osobistymi preferencjami – które

każdy socjolog odpowiedzialnie uprawiający swoją profesję (pojmowaną komplementarnie, jako połączenie jego pracy i życia) powinien wziąć pod rozwagę. Badacz społeczny nie może nie zastanawiać się – choćby co jakiś czas – na ile jego wysiłek badawczy i refleksja mogą przyczyniać się do rewitalizacji wartości z różnych powodów ulegających erozji w życiu społecznym. Roli katalizatora rzeczywistości, z którą przychodzi się badaczowi zmagać w sensie poznawczym i eksploracyjnym, nie musi ani nie powinien on postrzegać przez pryzmat internalizacji własnej instrumentalności w wypełnianiu pewnego obowiązku czy realizacji pracy zawodowej. Socjolog postępuje dobrze w sensie moralnym, jeśli jest uczciwy, stawiając diagnozę zastanej rzeczywistości, za pomocą której informuje o takim stanie rzeczy, jaki rzeczywistość ma miejsce. Czy ni to tym bardziej wtedy, gdy rozważnie i ostrożnie, lecz jednak odważnie zmierza ku kolejnym stadiom postępu naukowego, który staje się przekładnią dla praktyki życia, czy – jak kiedyś często wyrażano to w wypowiedziach socjologicznych – dla inżynierii społecznej.

Publikacja Janusza Mariańskiego stanowi kolejny trudny do przecenienia krok w jasnej i szeroko zakrojonej diagnozie kondycji moralnej społeczeństwa, dokonanej w oparciu o systematycznie wyłożoną i logiczną konceptualizację moralności. Dużym walorem książki jest zrozumiałość i przystępność skądinąd wyrafinowanych analiz, autor egzemplifikuje bowiem te analizy własnymi pomysłami, trafnie i syntetycznie precyzując przekazywane treści, które znajdują w odpowiednim momencie właściwy instrument rozjaśniający. Niech za przykład posłuży myśl, która obrazuje niełatwe przecież interpretacyjnie zagadnienie pluralizmu czy relatywizmu wartości moralnych. Janusz Mariański nie pozostawia wątpliwości co do sensu tych pojęć: „Nie sposób wychowywać do relatywizmu

moralnego według reguły: dzisiaj przekazuję ci takie oto wartości i normy, ale są one tymczasowe, jutro mogą być inne lub nawet z pewnością będą inne” (s. 208).

Chociaż wiedza socjologiczna gromadzona w dłuższej perspektywie badawczej i formułowana w oparciu o dane i obserwację ma niewątpliwą wagę, to – parafrazując stwierdzenie często formułowane przez Janusza Mariańskiego – jest ona raczej *p r a w d o p o d n a* niż absolutnie pewna. Dzięki temu spełnia się w jakimś sensie postulat doświadczonego i cenionego włoskiego badacza Franco Ferrarottiego, który upatruje w postawie badacza naukowego oddającego swoje życie nauce, swoistą misję świeckiego kapłaństwa (wł. *sacerdozio laico*). Owoce pracy socjologa – w naszym wypadku socjologa moralności – w przeciwieństwie do dorobku wielkich pisarzy, poetów czy muzyków, nie są niepodważalne, uniwersalne czy ponadczasowe; nie wywracają też za każdym razem do góry nogami wszystkich innych paradygmatów i teorii społecznych. Socjolog moralności wie, że jego praca w tej postaci, w jakiej została przedstawiona jej odbiorcom (czytelnikom), ma w pewnym sensie krótkie istnienie. Powinien więc marzyć o tym, by w kolejnej odsłonie trudu naukowego i *heurezy* ktoś mógł zakwestionować, a przynajmniej skorygować i uzupełnić to, co zostało dotychczas odkryte. Socjolog, a zwłaszcza socjolog moralności wie, że misja, którą świadomie i z przekonaniem realizuje, jest zawsze tylko kolejnym etapem i poziomem docierania do prawdy, a przekroczenie każdego z tych etapów i poziomów jest nie tylko możliwe, ale i pożądane⁷.

Takie właśnie przekonanie może towarzyszyć czytelnikowi książki *Moralność w kontekście społecznym*, przy czym za-

chowuje on świadomość, że ma do czynienia z horyzontem poznawczym i interpretacyjnym, który w jakimś sensie cechuje uniwersalność, a zarazem oryginalność i którego postać jest poniekąd optymalna. Książka lubelskiego socjologa stanowi *k o n w e r g e n c j ę* poznawczego nowatorstwa i szacunku dla dotychczasowego dorobku z zakresu socjologicznej diagnozy moralności społecznej. Jest to wartość niezwykle użyteczna, ale i cenna sama w sobie. Przekonywał swego czasu Jerzy Szacki: „Błąd popełniony w trakcie szukania nowych rozwiązań stanowi mniejsze niebezpieczeństwo aniżeli bezmyślna imitacja prawdy odkrytej w przeszłości. Dzieje okazują się z tego punktu widzenia dziejami walki nowatorstwa z rutyną, składnikiem zaś natury ludzkiej jest swoisty popęd innowacyjny, który nie pozwala zadowalać się tym, co zostało osiągnięte”⁸.

Intelektualna gleba, którą Janusz Mariański od lat uprawia, jest wyjątkowo żyzna, a tym samym jej wartości nie sposób kwestionować. Rodzaj wysiłku poznawczego podejmowanego i realizowanego przez tego badacza nigdy nie pozwala mu zadowalać się tym, do czego sam dotarł, ani tym, co w podobny sposób osiągnęli inni. Życzymy sobie, by tak sam autor, jak i kontynuatorzy jego myśli chcieli nadal dążyć obszar poznawczy, którego dostarcza moralność w jej społecznym usytuowaniu. Warto zalecać przy tym strategie i narzędzia badawcze, którymi Janusz Mariański nie tylko się posługuje, ale które sam *s k o n s t r u o w a ł* w trakcie swoich wieloletnich zmagania naukowych. Ten i wiele innych walorów publikacji potwierdzają intuicję krakowskiego wydawnictwa Nomos, które zechciało zyczliwie przedłożyć szerokiemu gronu czytelników tak wartościową monografię.

⁷ Por. F. Ferrarotti, *Scienze e coscienza. Verità personali e pratiche pubbliche*, Centro editoriale dehoniano, Bologna 2014, s. 9.

⁸ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 99.

Mitchell WELLE

JAK POJMOWAĆ DOBRO CZYLI O NIEPRZEWIDZIANYCH SKUTKACH REFORMACJI

Książka Brada S. Gregory’ego *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* [„Niezamierzona reformacja. O tym, jak rewolucja religijna przyczyniła się do laicyzacji społeczeństwa”]¹ zawiera transdyscyplinarną narrację historyczną na temat laicyzacji i fragmentacji cywilizacji zachodniej w wyniku reformacji protestanckiej. Określając tę narrację jako transdyscyplinarną, chcę podkreślić, że obok badań o charakterze naukowym autor podejmuje również kwestie pozaakademickie, jego praca zawiera bowiem również istotne odniesienia światopoglądowe. Nie oznacza to oczywiście, że twierdzi on, jakoby istniał bezpośredni związek przyczynowo-skutkowy między laicyzacją w świecie Zachodu a reformacją. Podkreśla natomiast, że reformacja stworzyła fundament dla laicyzacji i sekularyzacji. Choć książka jest przede wszystkim pracą historyczną, Gregory, który z wykształcenia jest właśnie historykiem, włącza do swoich rozważań również analizy filozoficzne, teologiczne, socjologiczne, z dziedziny nauk przyrodniczych oraz ekonomiczne. Twierdzi przy tym: „W książce tej świadomie wystrzegam się przedstawiania pełnej rekonstrukcji histo-

rycznej, zabiegu charakterystycznego dla profesjonalnych opracowań historycznych, ponieważ rozmijałby się on z jej celem”² (s. 3). Wszelka próba „uwzględnienia wszystkiego” (tamże) prowadziłaby co najwyżej do zebrania niemożliwego do opanowania ogromu danych. Książka stanowi zatem próbę skonstruowania samostwierdzonej narracji historycznej opowiedzianej z pozycji wyznawcy rzymskiego katolicyzmu i będącej wypowiedzią, która harmonijnie włącza się w chór głosów myślicieli takich, jak bp Jacques-Bénigne Bossuet czy Joseph de Maistre. W związku z tym nie uwzględnią oczywiście opinii wielu innych autorów, a także licznych aspektów poruszanego zagadnienia czy też dotyczących go faktów.

Swoją pracę Gregory rozpoczyna od postawienia pytań o kondycję świata początku dwudziestego pierwszego, wskazując na rozmaite problemy, z którymi ludzkość musi się dziś zmagać, a są wśród nich kwestie tak rozbieżne, jak globalne ocieplenie, pluralizm, polityczna polaryzacja, konsumpcjonizm, edukacja czy bezpieczeństwo narodowe. Nie pretendując bynajmniej do sformułowania rozwiązań tych problemów, Gregory podkreśla jednak, że są one w znacznej mierze konsekwen-

¹ Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Harvard University Press, Cambridge 2012, ss. 574.

² O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.W.

cją powszechnej akceptacji fałszywego założenia, iż „od czasu rewolucji naukowej, oświecenia, industrializacji oraz początków nowożytnego kapitalizmu, świat zachodni w aspekcie ludzkiego życia jest adekwatnie wyjaśniany” (s. 15). Z tego też powodu zwraca się ku analizom teologicznym i filozoficznym, które jego zdaniem w bardziej odpowiedni sposób wyjaśniają świat, w którym przyszło nam dziś żyć.

Chociaż książka dowodzi, że jej autor bardzo dobrze porusza się w dziedzinach spoza swojego macierzystego obszaru badań (praca zawiera ponad sto pięćdziesiąt stron przypisów), jako przedsięwzięcie nie jest ona – i w zamyśle autora nie miała być – pracą nowatorską. Gregory wymienia cały szereg myślicieli, których rozważania stały się dla niego inspiracją, a są wśród nich: historyk Amos Funkenstein, ekonomista Albert O. Hirschman czy filozof Alasdair MacIntyre. Można też wskazać pewne podobieństwa łączące rozważania Gregory’ego z analizami historyków: Christophera Dawsona i Michaela Allena Gillespiego, przede wszystkim z diagnozami tego ostatniego sformułowanymi w jego pracy *The Theological Origins of Modernity*³, oraz filozof Charles Taylor.

Książka ma strukturę tematyczną, nie zaś chronologiczną, a każdy z jej sześciu rozdziałów omawia wpływ reformacji i poprzedzających ją intelektualnych prądów na rozwój określonych dyscyplin akademickich czy też podejmowanie pewnych działań. Każdy z rozdziałów można przy tym czytać niezależnie od pozostałych. Pierwszy z nich jednak, zatytułowany „Excluding God” [„Wykluczając Boga”] omawia kwestię, którą należy uznać za fundamentalną i która przewija się w pozostałych częściach książki. Dotyczy ona pozornej

sprzeczności (niezgodności) zachodzącej między wiarą a rozumem. Jako przykład poglądów wskazujących na tę niezgodność Gregory przywołuje rozważania Johna Searle’a. „Gdy bierzemy pod uwagę wszystko, co wiemy o szczegółowych aspektach świata – pisze Searle – o takich rzeczach, jak uszeregowanie pierwiastków w układzie okresowym, liczba chromosomów w komórkach różnych gatunków czy natura wiązania chemicznego – okazuje się, że ten obraz świata jest bezalternatywny. Nie jest to po prostu jeden z wielu konkurencyjnych obrazów świata, którymi rozporządzamy. Problem, z którym mamy tu do czynienia, nie polega na tym, że z jakichś powodów nie udało się nam znaleźć przekonującego dowodu na istnienie Boga, czy też na tym, że hipoteza życia pośmiertnego budzi poważne wątpliwości. Chodzi raczej o to, że przy bardziej wnikliwej refleksji nie możemy traktować owych poglądów poważnie. Kiedy spotykamy ludzi, którzy twierdzą, że wierzą w tego rodzaju rzeczy, możemy im zazdrościć otuchy i poczucia bezpieczeństwa, jakie czerpią z owych wierzeń, ale w gruncie rzeczy nadal jesteśmy przekonani, że nie zdają sobie oni sprawy z najnowszych odkryć nauki lub ulegają przemożnemu wpływowi swojej wiary. Jesteśmy przekonani, że po to, by wierzyć w tego rodzaju rzeczy, muszą oni szufladkować swoje myśli w różnych przegródkach”⁴. Argumentacja Gregory’ego ma w tym rozdziale charakter zarazem historyczny, jak i teoretyczny. Długofalową zmianę społeczną, która systematycznie pogłębia się od czasu szczytowego okresu średniowiecza w wieku trzynastym, poprzez epokę reformacji w szesnastym wieku, aż do zlaicyzowanej epoki współczesnej, wiąże on z konsekwencjami ewolucji w pojmowaniu metafizycznej re-

³ Zob. M.A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago 2008.

⁴ J.R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. Tadeusz Baszniak, PIW, Warszawa 1999, s. 130.

lacji między Bogiem a stworzeniem – od przyjmowania całkowitej transcendencji Boga wobec świata do tezy, że zarówno Bóg, jak i stworzenie wykazują tę samą własność, a mianowicie bytowość.

Głównym źródłem tego problemu jest przyjmowanie w filozofii zainicjowanego przez Dunsa Szkota tak zwanego jednoznacznego orzekania predykatu „byt” o Bogu w miejsce orzekania analogicznego, które proponował Tomasz z Akwinu. Tendencji tej towarzyszyło stosowanie „brzytwy Ockhama”, metodologicznej reguły, głoszącej, iż nie należy mnożyć bytów ponad potrzebę (łac. *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*). Zasady te jako takie nie były oczywiście w stanie doprowadzić do laicyzacji i sekularyzacji, ale faktem jest, że dostarczyły one metafizycznych założeń pozwalających wyeliminować Boga z obrazu rzeczywistości. Bezpośrednim powodem tej eliminacji stał się natomiast rozwój nauk przyrodniczych. Zasadnicza argumentacja Gregory’ego brzmi zatem następująco: ściśle jednoznaczne, nie zaś analogiczne rozumienie pojęcia „byt” prowadzi do wniosku, że jeśli Bóg istnieje, to należy Go rozumieć jako kolejny byt (pośród innych). Obrazy rzeczywistości, jakie głoszą z jednej strony teista, a z drugiej ateista, różniłyby się zatem w ten sposób, że teista postulowałaby istnienie jednego bytu więcej niż ateista, a mianowicie Boga. Skoro zaś istnienie Boga przedstawia ten sam poziom istnienia, co istnienie wszystkich innych bytów, jak choćby stoły, drzewa czy gwiazdy, to jest ono postrzegane jako konkurujące z mechanistycznymi przyczynami rzeczy, odkrywanymi przez nauki przyrodnicze, nie zaś jako pozostające z tymi przyczynami w harmonii. W ten sposób rodzi się problem „Boga luk” (ang. *God of the gaps*). Jeśli w tej sytuacji zdecydujemy się dodatkowo zastosować brzytwę Ockhama, to dopuszczamy możliwość całkowitego wyeliminowania Boga z obrazu rzeczywi-

stości, ponieważ okazuje się, że nie jest On konieczny do jej wyjaśnienia. Zadaniem nauk przyrodniczych jest badanie rzeczywistości empirycznej i podawanie jej mechanistycznych przyczyn. Skoro zaś Bóg nie jest empirycznie dostępny, to francuski fizyk Pierre-Simon de Laplace mógł odpowiedzieć Napoleonowi, pytającemu go o brak wzmianki na temat Stwórcy w jego dziele dotyczącym badań nad ruchami ciał niebieskich: „Nie miałem potrzeby stawiać tej hipotezy”.

W drugim rozdziale swojej pracy, zatytułowanym „Relativizing Doctrines” [„Relatywizowanie doktryn”], Gregory analizuje w świetle reformacji protestanckiej rozwój nowożytnej filozofii jako konsekwencję przyjęcia zasady „wiarą albo rozum” i odrzucenia średniowiecznej syntezy, wyrażonej w adagium „wiarą i rozum”. Reformacja opowiada się zatem po stronie wiary, a głównym rzecznikiem tego stanowiska jest Luter, nowożytna filozofia zaś pod wpływem Descartes’a przyjmuje racjonalizm i staje po stronie rozumu. Zarówno jednak „sola scriptura” jako pierwsza zasada teologii, jak i pierwsza zasada filozofii „wystarczy sam rozum” okazały się z góry skazane na niepowodzenie. Odwołując się do przykładów z historii, Gregory ukazuje, że pójście za którąkolwiek z tych idei nie pozwala znaleźć fundamentów dla jednolitej społecznej odpowiedzi na pytanie, jak powinno się żyć. W rezultacie pojawia się nieskończenie wiele potencjalnych na nie odpowiedzi, roszcujących sobie pretensje do prawdziwości, czasami niespójnych, ale tolerowanych w liberalnych państwach zachodnich.

Rozdział trzeci książki, „Controlling the Churches” [„Kontrolowanie Kościołów”] dotyczy relacji między Kościołem a państwem od czasów reformacji do dnia dzisiejszego. W części wstępnej autor charakteryzuje chrześcijański światopogląd średniowieczny, zgodnie z którym wszelka ludzka aktywność, także aktyw-

ność polityczna, pozostawała w relacji do Ewangelii, a następnie przedstawia, w jaki sposób reformacja wpłynęła na zmianę stosunków łączących władze kościelne i świeckie, prowadząc do przejęcia kontroli nad religią przez nowożytne państwo. Transformacja ta dała początek dwóm tendencjom: do radykalnego indywidualizmu (który w późniejszej historii jest szczególnie widoczny w kulturze amerykańskiej), głoszącego pogląd: „moim kościołem jest mój własny umysł” (s. 171), oraz do przemowania radykalnej kontroli nad jednostką przez państwo (z czym w historii mieliśmy do czynienia w przypadku Związku Radzieckiego i nazistowskich Niemiec). Gregory zaznacza przy tym, że chociaż pierwsza z tych tendencji wydaje się zapewniać wolność religijną, w rzeczywistości wcale do niej nie prowadzi, ponieważ nadal pozostawia państwu kontrolę nad religią.

W rozdziale czwartym „Subjectivizing Morality” [„Subiektywizacja moralności”] Gregory analizuje przejście od społeczeństwa opartego na średniowiecznej wersji arystotelesowskiej etyki cnót do etyki praw w liberalizmie i do dzisiejszej etyki Zachodu, opartej na dowolności norm moralnych. Transformacja ta jest, zdaniem autora, wynikiem niezgodności opinii co do tego, czym jest dobro. W rezultacie to jednostka decyduje, co jest dla niej dobre, a nowożytne państwo liberalne chroni owo dobro jako prawo człowieka. Tymczasem pojęcie praw – wbrew poglądom Ojców założycieli Stanów Zjednoczonych – nie jest wcale oczywiste. Ten rozdział pracy Gregory’ego można potraktować jako swoisty suplement do książki Alasdaira MacIntyre’a *Dziedziectwo cnoty*. W istocie wiele kluczowych argumentów, którymi posługuje się Gregory, zostało skonstruowanych w oparciu o analizy dokonane przez MacIntyre’a, w szczególności w aspekcie rekonstrukcji zapaści, w którą popadła późna nowożytność. W końcowej części

rozdziału autor ukazuje, co prowadzi do subiektywizacji moralności: posiadający władzę narzucają innym swoją koncepcję dobrego życia.

W rozdziale piątym „Manufacturing the Goods Life” [„Fabrykowanie życia dobrami”] Gregory skupia się przede wszystkim na analizie gospodarczych skutków reformacji, wskazując, że kapitalizm, rozwój techniki oraz nowożytne państwo liberalne przyczyniły się do powstania na Zachodzie nowej ideologii, a mianowicie konsumpcjonizmu, który wskutek globalizacji rozszerza się na cały świat. Na poparcie swojej diagnozy Gregory przeprowadza historyczno-społeczną analizę takich formacji kulturowych, jak średniowiecze, renesans czy siedemnastowieczne Niderlandy oraz epoki rewolucji przemysłowej. Wykazuje w ten sposób, że w wyniku jałowych debat religijnych prowadzonych w okresie reformacji, dobro zostało utożsamione z konsumpcją: formuła konsumpcji służy dziś jako spoiwo hiperpluralistycznego Zachodu.

Rozdział szósty „Secularizing Knowledge” [„Sekularyzacja wiedzy”] poświęcony został relacji między różnymi gałęziami wiedzy oraz procesowi laicyzacji uniwersytetów, który trwa od czasu reformacji. Jest to jeden z najciekawszych rozdziałów książki. Gregory wskazuje w nim między innymi, że do konsekwencji procesu laicyzacji uniwersytetów należy między innymi rozbitcie jedności wiedzy. Jako jej przykład podaje przyjmowanie sprzecznych założeń przez badaczy zajmujących się różnymi dziedzinami: ekonomiści na przykład pozostają przy stanowisku głoszącym stabilność indywidualnych preferencji i uniwersalność racjonalnego działania na rzecz własnego interesu, podczas gdy antropologowie kulturowi skłaniają się ku przyjęciu tezy o zmienności wszelkich ludzkich zachowań, norm i zwyczajów. Intuicja podpowiada, że jedno z tych założeń, a być może nawet oba muszą

być fałszywe. Tego rodzaju wydawałoby się sprzeczne tezy przekazywane są jednak studentom, którym nie oferuje się jednocześnie żadnego narzędzia metodologicznego, pozwalającego rozpoznawać porządek pozornie niespójnych dyscyplin. W rozdziale tym Gregory zarysowuje również historię instytucji uniwersytetu, począwszy od jego średniowiecznej koncepcji jako syntezy greckiej filozofii (arystotelizmu) i chrześcijaństwa, dokonanej przez myślicieli takich, jak Albert Wielki czy Tomasz z Akwinu. Wskazuje przy tym na zawłość relacji między teologią a „nowymi naukami”, czyli fizyką newtonowską. Gregory podkreśla jednak, że jakkolwiek uniwersytety katolickie nie powinny „odstawać” od uniwersytetów świeckich w aspekcie jakości prowadzonych w nich badań, to ich podstawową funkcją jest „raczej komunikowanie i szerzenie wiedzy niż jej postęp”⁵ (s. 363) i w tym sensie jego tezy zbieżne są z postulatami kard. Johna H. Newmana wyłożonymi w jego dziele z roku 1852 zatytułowanym *Idea uniwersytetu*.

Podsumowując, trzeba powiedzieć, że książka Gregory’ego stanowi znakomity przykład transdyscyplinarnej narra-

cji historycznej, będącej zarazem próbą zrozumienia współczesnego świata. Warto zestawiać ją z filozoficznymi pracami Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a, gdyż podobnie jak ich prace, otwarcie przekazuje swoją filozoficzną treść, nie zaś – jak wiele współczesnych opracowań – ukradkiem ją przemycą. Lekturę pracy Gregory’ego można polecić zarówno tym, którzy są wprost zainteresowani wydobywaniem implikacji protestanckiej reformacji, jak i tym, którzy wcześniej skupiali się na innej narracji na temat tego, jak współczesny świat stał się taki, jaki dziś jest. Choć można by się zastanawiać, czy zamieszczona na obwolucie zachęta, by książkę tę „postawić na półce obok pracy *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* Maxa Webera czy *A Secular Age* Charlesa Taylora”, nie jest nieco pochopna, praca Gregory’ego z pewnością zasługuje na rekomendację. Niewątpliwie można by zawrzeć w niej wiele uzupełnień, na przykład odniesień do konkretnych faktów historycznych, a nawet uznać, że stanowi ona dopiero „szkielet” wyznaczający kierunki dalszych badań, ale – jak słusznie twierdzi Gregory – wszelka próba uwzględnienia wszystkiego skończyłaby się co najwyżej nagromadzeniem trudnego do opanowania i wykorzystania ogromu danych.

Oprac. redakcja

⁵ Cyt. za: J.H. Newman, *Idea uniwersytetu*, tłum. P. Mroczkowski, PWN, Warszawa 1990, s. 79.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Krzysztof Saja, *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Universitas, Kraków 2015, ss. 343.

Etyka normatywna należy do gatunku nieczęsto dzisiaj spotykanych teoretycznych syntez. Jest to praca z zakresu metaetyki inspirowana – zarówno pod względem doboru materiału, jak i sposobu argumentacji oraz języka – analityczną tradycją uprawiania filozofii, podejmująca jednak próbę przekroczenia ograniczeń tej tradycji. Krzysztof Saja, analizując spór między tradycyjnymi nurtami myślenia etycznego – najważniejszymi stronami tego sporu, współcześnie uznawanymi za konkurencyjne, są ujęcia konsekwencjalistyczne, deontologiczne i paradygmat etyki cnót – proponuje własną koncepcję, którą określa jako instytucjonalny konsekwencjalizm funkcji. Uczestnicy omawianego sporu – jak krytycznie pisze Saja – mają trafne intuicje, które dostarczają paliwa dla ich przekonań, problem polega jednak na tym, że niepotrzebnie podnoszą je do najwyższej rangi, dewaluując przekonania swoich adwersarzy” (s. 10) Autor, dążąc do przewyciężenia impasu w sporze o koncepcję etyki normatywnej, formułuje teorię hybrydową, w której wykorzystuje owe trafne intuicje, a także stara się uniknąć problemów, z jakimi borykają się teorie tradycyjne. Wyraża on też nadzieję, że jego ambitna koncepcja, której celem jest nie tylko wskazanie kryteriów oceny działań moralnych, ale także „teoretyczne uzasadnienie [...] całego ładu społecznego, konstytuowanego przez wiele odrębnych instytucji normujących nasze życie” (tamże), „zainteresuje nie tylko filozofów i etyków, lecz również prawoznawców i teologów” (tamże). W swojej Saja książce podejmuje próbę uzasadnienia możliwości oraz wartości takiego ujęcia, natomiast zagadnienia związane z implikacjami jego przyjęcia wskazuje jako przedmiot dalszych badań.

Rozdział pierwszy poświęca autor omówieniu przedmiotu swojej pracy, etyki normatywnej (definiuje ją jako naukę filozoficzną, która „formułuje, krytycznie ocenia i uzasadnia poszczególne elementy moralności w oparciu o uniwersalnie akceptowalne racje” – s. 23), podstawowym założeniem metaetycznym, stanowiącym warunek możliwości prowadzonej w książce refleksji (założenia te określa zbiorczo jako „szeroki realizm etyczny” – por. zwł. s. 26-29), oraz

charakterystyce tradycyjnych ujęć, ogólnie prezentującej zarówno ich zalety, jak i wady. Rozdział ten stanowi analityczną część pracy. Następne dwa mają natomiast charakter krytyczny: w rozdziale drugim autor analizuje szczegółowo wady utylitarystyki i nieutilitarnych form konsekwencjalizmu, w trzecim zaś – deontologizmu. Niedostatki te mają uniemożliwić uznanie żadnego z tych stanowisk za najlepszy paradygmat myślenia etycznego. Rozdział czwarty, po ogólnym omówieniu pojęcia teorii hybrydowej oraz jej rodzajów, przedstawia podejmowane przez współczesnych filozofów próby budowania koncepcji hybrydowych oraz wysuwane przeciw nim zarzuty. Autorami dyskusowanych w tym rozdziale ujęć są Samuel Scheffler, Brad Hooker, Richard M. Hare, David G. Gauthier, Derek Parfit i Douglas W. Portmore.

Rozdział piąty poświęcił autor prezentacji własnej koncepcji metaetycznej, instytucjonalnego konsekwencjalizmu funkcji. Ujęcie to w omawianym w książce sporze sytuuje się po stronie konsekwencjalizmu, wady deontologii bowiem, a zwłaszcza podatność na paradoks, który można wyrazić za pomocą pytania, „czy jest racjonalne, aby przestrzegać danej normy deontycznej N nawet wtedy, gdy skutkiem tego będzie większa liczba przypadków pogwałcenia N” (s. 192), uznaje Krzysztof Saja za niemożliwe do przewyżczenia. Jego koncepcja opiera się na funkcjonalnym modelu analizy, który „zakłada, że najbardziej fundamentalnym problemem etyki jest wybór oraz uzasadnienie praktycznych funkcji moralności oraz namysł nad najbardziej racjonalnym sposobem ich osiągnięcia” (s. 247). Założenie tego modelu stanowi teza o istnieniu kilku „wzorcowych funkcji moralności, które powinny być realizowane w myśleniu etycznym” (tamże). I tak etyka może być rozumiana jako środek do osiągnięcia indywidualnej eudajmonii, zdobycia osobistej perfekcji, nadania sensu życiu, uzyskania zbawienia, doprowadzenia do rozumnej zgody, budowania lepszego świata, minimalizacji konfliktów oraz wyrażania troski bądź odpowiedzialności (por. 251-254). W ich spełnianiu kluczową rolę – zdaniem autora – odgrywają instytucje (pojęcia tego używa on w szerokim sensie socjologicznym – por. s. 263), we współczesnym społeczeństwie zaś „najważniejsze z nich to prawo, moralność potoczna, religia, etyka akademicka oraz sumienie” (s. 264). Instytucje te, oddziałując na siebie nawzajem, tworzą system normatywny, który autor nazywa ładem społecznym. Stwierdza również, że „jeśli celem systemu normatywnego powinno być optymalne realizowanie wszystkich funkcji normatywnych, nie może się on ograniczać jedynie do sfery moralności” (s. 265). Instytucję, której autor przypisuje rolę wyróżnioną, stanowi etyka akademicka. Jej głównym celem jest „krytyczna analiza innych instytucji normatywnych pod względem zakładanych przez nie wartości i sposobu ich realizacji w świetle optymalnej homeostazy instytucji normatywnych” (s. 268). Realizację tego celu umożliwia niezależność etyki, oparta na istnieniu kryteriów słuszności niezależnych od znanych instytucji, oraz nadrzędna rola poprawnych sądów etycznych („czyn, który jest niesłuszny nie powinien być wykonany, nawet jeśli obliuguje do niego inna instytucja normatywna” – s. 268). Prezentację instytucjonalnego konsekwencjalizmu funkcji normatywnych kończy omówienie sposobu odkrycia i uzasadnienia konkretnych norm, stanowiącego „aplikację teorii szerokiej refleksyjnej równowagi” (s. 276, por. s. 59-63) oraz przykładowe treści norm moralnych. W konkluzji autor stwierdza: „Jak słusznie zauważył już Arystoteles, nie istnieje jedna idea

sprawiedliwości, którą rozciągnąć możemy na różne dziedziny życia. Namysł nad sprawiedliwym podziałem dóbr lub sprawiedliwym wymiarem kary, podobnie jak namysł nad wymiarem obowiązku pomocy powinien przybrać charakter szczegółowych badań z zakresu etyki stosowanej i dotyczyć oddzielnie różnych rodzajów instytucji i kontekstów” (s. 287).

Etyka normatywna Krzysztofa Saji to książka godna polecenia szerokiemu gronu czytelników, zarówno odbiorcom z kręgów akademickich, jak i wszystkim, których interesują prowadzone obecnie publicznie debaty dotyczące kwestii etycznych, na przykład spór wokół tak zwanej klauzuli sumienia. Śledzenie szczegółowych, złożonych analiz i argumentów zostało ułatwione przez komunikatywny język, systematycznie wprowadzane definicje używanych przez autora terminów oraz zamieszczone w tekście diagramy i tabele. Klarowna struktura pracy oraz starannie przygotowane indeksy osobowy i rzeczowy również są pomocne w lekturze tej interesującej pracy. Zaprezentowane w niej ujęcie wydaje się ważnym przyczynkiem do metaetyki, i zarówno dla swoich zwolenników, jak i przeciwników może ono stanowić impuls do przemyślenia sposobu uprawiania etyki i rozumienia podstawowych jej pojęć, a także wyboru języka, w jakim warto prowadzić dyskusje wokół wartości.

P.M.

W kręgu etyki klasycznej. Inspiracje i kontynuacje. Prace dedykowane Profesorowi Tadeuszowi Ślipce z okazji 95. rocznicy urodzin, red. P. Duchliński, D. Dańkowski SJ, Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, ss. 351.

W maju bieżącego roku zmarł w wieku dziewięćdziesięciu siedmiu lat wielce zasłużony dla polskiej etyki prof. Tadeusz Ślipko SJ. Jego szczególnym dokonaniem było całościowe opracowanie etyki, przedstawione w dziełach *Zarys etyki ogólnej* i *Zarys etyki szczegółowej*, stanowiących niezastąpione podręczniki dla kilku pokoleń etyków.

Jako filozof moralista żywo reagował na aktualne problemy, zajmując stanowisko w społecznej debacie i wzbogacając ją o etyczne analizy. Poruszały go przede wszystkim kwestie dotyczące etyki seksualnej, bioetyki (w tej dziedzinie był niejako pionierem na gruncie polskim), a także ekologii, podejmował również takie zagadnienia, jak obrona sekretu, samobójstwo czy kara śmierci.

Był wieloletnim wykładowcą Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego i Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie, przede wszystkim zaś profesorem Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Niejednokrotnie uczestniczył w konferencjach naukowych organizowanych przez Instytut Jana Pawła II KUL, bardzo ceniliśmy jego zaangażowanie w obronę ludzkiego życia. W naszym kwartalniku opublikowane zostały dwa ważne artykuły Ojca Profesora: *Prawo naturalne jako podstawa szacunku człowieka dla życia i przyrody* („Ethos” 1994 nr 1-2(25-26), s. 88-101) oraz *Sens życia – sens starości w perspektywie chrześcijańskiej* („Ethos” 1999 nr 3(47), s. 15-28).

W roku 2013, niemal dokładnie dwa lata przed śmiercią, prof. Tadeusza Ślipko wziął udział w konferencji „Etyka klasyczna w XX wieku” zorganizowanej

przez Instytut Filozofii Akademii „Ignatianum” dla uczczenia dziewięćdziesiątej piątej rocznicy urodzin nestora polskiej filozofii moralnej. Konferencja, w której uczestniczyli uczniowie i kontynuatorzy jego myśli, miała niejako podwójny cel: namysł nad dorobkiem naukowym Jubilata oraz refleksję nad naturą etyki klasycznej i nad jej rolą we współczesnym świecie. Podobny cel przyświecał redaktorom rekomendowanego tu tomu studiów dedykowanych prof. Tadeuszowi Ślipce z okazji jubileuszu.

Trzy teksty w całości poświęcone zostały myśli Profesora. Roman Darowski ogólnie charakteryzuje sposób uprawiania etyki przez Ślipkę, określając jego ujęcie jako „wersję aksjonomiczną» etyki chrześcijańskiej” (s. 25). Zwraca też uwagę, że autor obu *Zarysów...*, uprawiając etykę w nurcie tomistycznym, opiera ją na doświadczeniu, tak wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Dane doświadczenia stanowią podstawę metody badawczej obejmującej dwa etapy: filozofię świadomości moralnej i filozofię bytu moralnego. Etap pierwszy polega na ustaleniu faktu etycznego i jego opisie i prowadzi do sformułowania problemów wyłaniających się z przeżywanych przez ludzi treści moralnych, a etap drugi – na analizie zawartości tego faktu i „wypracowaniu metodologicznie poprawnego uzasadnienia postawionej tezy” (s. 28), przy czym drogą do owej metodologicznej poprawności jest zdaniem profesora Ślipki teoriopoznawczy uniwersalizm. Polski filozof moralista odrzuca możliwość etyki niezależnej, dowodząc, że uzasadnianie tez normatywnych wymaga odwołania się do określonej antropologii i nie jest neutralne światopoglądowo. W odróżnieniu od przedstawicieli tomizmu tradycyjnego uważa on, że to głównie aksjologia i deontologia – a nie eudajmonologia – „konstytuują rdzeń obiektywnego porządku moralnego” (s. 30). Darowski szerzej omawia specyfikę eudajmonologii, aksjologii i deontologii rozwijanej przez Profesora, charakteryzuje też jego dorobek w zakresie etyki szczegółowej. Władysław Zuziak natomiast wskazuje w swoim artykule na potrzebę rozszerzenia tego typu aksjologii o nowe problemy, w konfrontacji z koncepcjami innymi niż tomistyczne i z wykorzystaniem wyników nauk szczegółowych, tak aby dziedzina ta mogła „wspierać rozumienie zachodzących w świecie procesów i wspomagać człowieka w rozwoju osobowym” (s. 144). Wiesław Szuta podjął próbę rekonstrukcji aretologii i synejdezjologii wybitnego etyka, Jarosław Kucharski zaś przedstawił jego definicję kłamstwa opartą na różnieniu mowy formalnej i mowy materialnej oraz przeanalizował krytycznie argumentację na rzecz dopuszczalności świadomego i dobrowolnego przekazywania nieprawdy w celu obrony sekretu. Ponadto Piotr Duchliński w artykule na temat punktu wyjścia w augustyńsko-tomistycznej nauce o moralności ukazał strukturę punktu wyjścia w etyce Tadeusza Ślipki. Pozostałe artykuły zawarte w tomie dotyczą różnorodnych zagadnień związanych z szeroko rozumianą etyką klasyczną. O wpływie procedur interpretacyjnych stosowanych w ramach nurtów awangardowych na znaczenie i rolę filozofii klasycznej pisze Ewa Podrez. Na pewną istotną różnicę między filozofią klasyczną a współczesną wskazuje Ryszard Moń, który zastanawia się nad konsekwencjami porzucenia teoretyczno-poznawczego paradygmatu filozofowania na rzecz paradygmatu kulturowo-cywilizacyjnego i prawomocnością sytuowania etyki na pozycji filozofii pierwszej. Etyce personalistycznej poświęcone zostały dwa teksty: Alfred M. Wierzbicki przedstawia główne założenia myśli

antropologiczno-etycznej Karola Wojtyły, koncentrując się na jej kluczowych wątkach, jakimi są osoba, czyn i moralność, a Bartłomiej Sipiński stara się dowieść „klasyczości” personalizmu poprzez odwołanie się do ukształtowanego w filozofii starożytnej pojęcia dobra, szczególnie w ujęciu Stagiryty. Aktualność tradycji arystotelesowskiej we współczesnej debacie na temat moralności i polityki jest przedmiotem studium Wojciecha Wierzejskiego, nawiązującego do koncepcji Alasdaira Macintyre’a i Michaela Sandela. Sebastian Gałęcki zaś ukazuje panoramę myślenia o sumieniu. Problematyce bioetycznej poświęcili swoje rozważania Tadeusz Biesaga i Piotr Aszyk. Pozostałe artykuły to *Bóg – człowiek – nauka* Roberta Janusza oraz *Pismo Święte wobec doznawania bólu fizycznego i przeżywania cierpienia przez dzieci* Andrzeja Muszali. Książka dedykowana Tadeuszowi Ślipce, obejmująca szerokie spektrum tematyczne i prezentująca różnorodne nurty filozofowania, pokazuje, że dorobek zmarłego Profesora stanowić może źródło inspiracji nie tylko dla kontynuatorów jego dzieła, ale także dla zwolenników odmiennych poglądów.

Ten zbiór artykułów polecamy Czytelnikom „Ethosu” także dlatego, że skłania on do refleksji nad znaczeniem i kondycją współczesnej etyki klasycznej i prowokuje do namysłu nad zasadnością tezy Piotra Duchlińskiego, iż klasyka może ponownie stać się awangardą (por. s. 12).

M.Ch.

Jakub TERCZ

FILOZOFIA W POSZUKIWANIU WŁAŚCIWEGO JEZYKA DLA PSYCHIATRII

II Otwarte Seminarium Filozoficzno-Psychiatryczne

„Norma / Patologia”

Muzeum Sztuki Nowoczesnej

Warszawa, 20 VI 2015

Otwarte Seminarium Filozoficzno-Psychiatryczne to cykl konferencji naukowych organizowanych przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, Instytut Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej oraz Instytut Psychiatrii i Neurologii w Warszawie, mających na celu pogłębioną refleksję nad zdrowiem psychicznym. Gospodarzem warszawskich seminariów jest Muzeum Sztuki Nowoczesnej. Jak dotąd w cyklu tym zorganizowano dwie konferencje: pierwsza z nich odbyła się 18 kwietnia 2015 roku i nosiła tytuł „Psychiatria i filozofia w poszukiwaniu wspólnego języka”, druga zaś zatytułowana była „Norma / Patologia” i miała miejsce 20 czerwca 2015 roku.

Podczas pierwszego seminarium dr hab. Andrzej Kapusta z Instytutu Filozofii UMCS oraz dr Mira Marcinów reprezentująca Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Instytut Psychologii Akademii Ignatianum zaprezentowali wykład „100-lecie filozofii psychiatrii i początki polskiej psychiatrii”. Odbyły się też dwa panele dyskusyjne zatytułowane: „Style myślenia w filozofii i psychiatrii” oraz „Aksjologiczne wymiary psychiatrii”, którym towarzyszył dwugłos: prof. dr hab. Zofia Rosińska z Instytutu Filozofii UW i prof. dr hab. med. Jacek Wciórka z Instytutu Psychiatrii i Neurolo-

gii w Warszawie wypowiedzieli się na temat „Psychiatria i filozofia w poszukiwaniu wspólnego języka”. Na sali znalazło się około stu trzydziestu słuchaczy.

W czasie drugiego z seminariów miał miejsce wykład prof. dr hab. Zofii Rosińskiej „Poznanie–rozpoznanie–diagnoza”, a następnie odbyły się dwie dyskusje panelowe: „Czy choroba może być wyrazem zdrowia” oraz „Granica między normą a patologią”, którym towarzyszył trójgłos: prof. dr hab. n. med. Bogdan de Barbaro z Katedry Psychiatrii Collegium Medicum UJ, dr hab. Andrzej Kapusta i dr Mira Marcinów wypowiedzieli się na temat „Podmiotowość a kryzys psychiczny”. Obradom przysłuchiwało się około dwustu osób.

Pomysł cyklu Otwartych Seminariów Filozoficzno-Psychiatrycznych wyłonił się w ramach trzyletniego uniwersyteckiego seminarium kursowego „Filozoficzne ujęcia doświadczenia” prowadzonego przez prof. dr hab. Zofię Rosińską na Wydziale Filozofii i Socjologii UW w latach 2011-2013 i kontynuowanego w miejscach pozaakademickich w roku akademickim 2013-2014. Początkowo spotkania poświęcone były rozważaniom nad doświadczeniem estetycznym, mistycznym, narkotycznym i psychotycznym. Z czasem największego znaczenia nabrała jednak problematyka związana z ostatnim z nich. Jednym z za-

dań realizowanych przez uczestników spotkań była interpretacja tekstów literackich i poetyckich, których język niejednokrotnie okazuje się bliższy doświadczeniu niż teoretyczny język filozofii. Gośćmi warszawskich seminariów profesor Rosińskiej byli między innymi prof. dr hab. n. med. Jacek Wciórka, dr hab. Grzegorz Pyszczek, prof. Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie, dr hab. Andrzej Kapusta, dr Paulina Prus z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, dr Zenon W. Dudek reprezentujący Wydawnictwo Psychologii i Kultury Eneteia i mgr Tomasz Stawiszyński – redaktor Radia RDC. Wielu uczestników spotkań uczestniczyło potem aktywnie w otwartych seminariach.

Otwarte Seminaria Filozoficzno-Psychiatryczne, jak w czasie pierwszej konferencji przypomniła dr Mira Marcinów, nawiązują także do spotkań odbywających się w latach 1865-1872 z inicjatywy Sekcji Chorób Nerwowych, Umysłowych i Medycyny Sądowej Warszawskiego Towarzystwa Lekarskiego. Ówczesne, dziewiętnastowieczne seminarium kontynuowane było tylko przez siedem lat i zakończyło się wraz z uznaniem chorób umysłowych za kwestię wyłącznie biologiczną, a zatem niepodatną na refleksję humanistyczną czy filozoficzną. W perspektywie historycznej taki czas jest niewystarczający, żeby dokonać się faktyczny postęp idei oraz żeby wypracowane idee wpłynęły na dyskurs zarówno zawodowców, jak i opinii publicznej. Konieczne jest ponawianie dyskusji oraz integracja różnorodnych środowisk związanych z psychiatrią bezpośrednio, jak i sytuujących się na jej obrzeżach.

Otwarte Seminaria Filozoficzno-Psychiatryczne mają status konferencji, organizatorzy dokładają jednak starań, aby wyjść poza ten schemat. Dlatego też nie prowadzą otwartego naboru tekstów i bezpośrednio typują wszystkich prelegentów. Za wyjątkiem wykładów otwierających, w czasie seminaryjnych paneli oraz dwu-

i trójgłosów prelegenci nie prezentują tradycyjnych referatów. Sugerowany czas wypowiedzi panelowych jest krótszy niż zazwyczaj i wynosi od dziesięciu do piętnastu minut. Istotną rolę odgrywają moderatorzy, którzy mają prawo interweniować w trakcie wypowiedzi oraz otwarcie zajmować własne stanowisko, także kontrowersyjne. Taka koncepcja seminarium sprzyja spontaniczności umożliwiającej wypowiedzi, jakie przy zachowaniu popularnej formy referatowej nie byłyby możliwe: są to wypowiedzi niezaplanowane i zawierające treści, na temat których nie można po prostu znaleźć informacji w źródłach. W przypadku każdego z seminariów odpowiedni czas przeznaczony jest na dyskusję panelistów, a także wysłuchanie głosów i pytań ze strony różnorodnej publiczności. Inne zasady dotyczą dwu- i trójgłosów. W czasie dwóch pierwszych seminariów zostały one zaplanowane jako niemoderowane spotkania specjalistów wokół określonych tematów.

Tytuł drugiego Otwartego Seminarium Filozoficzno-Psychiatrycznego „Norma / Patologia” został zainspirowany tytułem jednego z rozdziałów książki Antoniego Kępińskiego *Schizofrenia*. Kępiński zdrowie i chorobę (normę i patologię) pojmował jako continuum o dwóch biegunach bez dającej się ściśle i jednoznacznie określić granicy. W ujęciu krakowskiego psychiatry różnica między tym, co przywykliśmy nazywać normą i patologią, jest ilościowa, a nie jakościowa. Patologia (choroba) oznacza nadmiar lub niedomaganie tych samych jakości, które obecne są w normie (zdrowiu). Psychiatria obcuje zatem z wyjątkowym obszarem człowieczeństwa, zarazem w szczególnie sposób je ukazując. W ujęciu Kępińskiego psychiatria zajmuje się tym, co ludzkie najbardziej (można by rzec, ludzkie aż do przesady), i o tyle, o ile pytanie o człowieczeństwo jako takie znajduje się w jej centrum, jest dziedziną jak najściślej związaną z filozofią. Osoba

chorująca psychicznie zachowuje pełnię ludzkiej godności.

Inspiracja ta nie narzucała się jednak w czasie konferencji. Inaugurując ją, mgr Jakub Tercz z Instytutu Filozofii UW podkreślił, że jej tytuł można, a być może nawet powinno się interpretować wielorako. Z istotnie rozbieżności należy zaś pojmować jako wartość. „Powinna tutaj być nie tylko dyskusja, ale dyskusja otwarta, pozostawiająca problematyczność obu tych terminów. Stąd każda propozycja, którą dziś usłyszymy, powinna być traktowana jako ważna, godna rozpatrzenia, i tworzyć pewien horyzont, w którym możemy się orientować, myśląc o tym, co jest zwykle i niezwykle czy nadzwyczajne”. Tercz zwrócił uwagę także na sprzyjającą otwartemu podejściu neutralność miejsca, w którym odbywają się warszawskie seminaria, a którym jest Muzeum Sztuki Nowoczesnej, nienależące ani do świata medycyny-psychiatrii, ani do świata akademii-filozofii. Na zakończenie części wstępnej seminarium odtworzona została *Odezwa do psychoneurotyków*, wiersz Kazimierza Dąbrowskiego, odczytany przez Leszka Sznytera, pochodzący z audycji „Radiowy Słownik Higieny Psychiczej” nagrywanej w latach 1984-1985 dla IV Programu Polskiego Radia, a zainicjowanej przez dr. hab. Tadeusza Kobierzyckiego, prof. Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina.

Pierwsza wypowiedź merytoryczna należała do prof. dr hab. Zofia Rosińskiej, która przedstawiła wykład „Poznanie–rozpoznanie–diagnoza”. W jego pierwszej części prelegentka przedstawiła w historycznym przekroju różnorodne więzi łączące psychiatrię (kategorię szaleństwa) z filozofią i ogólnie kulturą europejską. Zwróciła uwagę, że związki te mają tradycję nie stu pięćdziesięcioletnią, ale są w naszej kulturze obecne od samego jej zarania. Filozofowie ujmowali szaleństwo na wiele różnych sposobów, między innymi jako źródło wiedzy transcendentnej, wirus

epistemologiczny, nie-rozum, przedmiot poznania czy środek ekspresji. Profesor uwzględniła także literackie przykłady szaleństwa udawanego (jakich dostarczają Odyseusz w utworze Homera czy Szekspirowski Hamlet). Mówiła też o różnych losach walki rozumu z nie-rozumentem, przytaczając przy tym fragmenty pism Epikteta, Platona, Ajschylosa, Arystotelesa, Filona Aleksandryjskiego, Michela de Montaigne’a, Friedricha Schellinga i Antoniego Kępińskiego. Przypomniała także szczególną rolę nie-rozumu w ideach ruchów surrealistycznego i antypsychiatrycznego. Powołując się na Michela Foucaulta, Jacques’a Derridę oraz polskiego psychiatrę Stanisława Płużyńskiego, profesor Rosińska szczególnie uwagę poświęciła kontrowersyjnej tezie, w myśl której Kartezjusz dokonał w siedemnastym wieku „zamachu na szaleństwo”, polegającego na wykluczeniu szaleństwa ze sfery tego, co poznawalne. W konsekwencji – referowała Profesor – nastąpiło przerwanie dialogu między filozofią a psychiatrią, rozumem a nie-rozumentem. Twierdzenie to stało się przedmiotem dyskusji po zakończeniu wykładu, zainicjowanej przez prof. dr hab. Jana Hartmana z Collegium Medicum UJ, który argumentował, że właśnie od czasów Kartezjusza szaleństwo staje się elementem rozważań epistemologicznych oraz istotnym punktem odniesienia dla teorii poznania.

W części drugiej wykładu, zatytułowanej „Trudności diagnozowania psychiatrycznego”, profesor Rosińska mówiła między innymi o problemach związanych z diagnozą psychiatryczną oraz o historycznych przemianach klasyfikacji europejskiej ISD-10 oraz amerykańskiej DSM-V. Przypomniała zainspirowany wykładem Ronalda D. Lainga kontrowersyjny eksperyment Davida Rosenhana z roku 1973. Podsumowanie tej części wykładu stanowił cytat pochodzący z książki Stanisława Płużyńskiego: „Termin diagnostyczny «choroba

psychiczna», chociaż odegrał pozytywną rolę w rozwoju wiedzy o zaburzeniach psychicznych i pozycji psychiatrii jako działu medycyny klinicznej – w miarę upływu czasu stał się pojęciem anachronicznym. Ponieważ jego treść ani granice nigdy nie były w sposób poprawny określone, zaczął służyć do maskowania niewiedzy o przyczynach zaburzeń psychicznych. Bywał nadużywany do celów niezgodnych z jego pierwotnym przeznaczeniem, wykorzystywany do «etykietowania» osób, których zachowanie nie mieściło się w akceptowanych dla danej społeczności konwencjach, niekiedy przyczyniał się do społecznego wykluczania tych osób¹. Profesor apelowała w tym kontekście o podejmowanie wysiłku pogłębionego kontaktu z pacjentami psychiatrycznymi, który wykracza poza dominujące metody klasyfikacyjne.

W części trzeciej swojego wykładu profesor Rosińska przedstawiła różnorodne podejścia filozoficzne do kwestii rozpoznawania. Mówiła zatem o sensach rozpoznawania, jakie odnaleźć można w *Poetyce* Arystotelesa (o rozpoznaniu samego siebie przez aktora oraz o rozpoznawaniu aktora przez widza, o rozpoznawaniu innego, okoliczności czy akcji), w Biblii (o rozpoznawaniu Boga w płonącym krzaku przez Mojżesza w Księdze Wyjścia), czy w dziełach Marcela Prousta. Rozpoznawać – referowała prelegentka za Arystotelesem oraz hermeneutami – można na różnorodne sposoby, na przykład za pomocą: znaku blizny, znamienia, poprzez zapachy, symbole, za pomocą percepcji i pamięci. Za Paulem Ricoeurem wyróżniła hermeneutykę pierwotną, opierającą się na doświadczeniach egzystencjalnych i wiedzy w nich zawartej, którą francuski filozof

nazywał *doxa*, oraz hermeneutykę wtórną, która opierając się na tych doświadczeniach, rozpoznaje zaburzenie, kryzys i poddaje go interpretacji. Przytoczona została także myśl Henri Bergsona, który badał rozpoznawanie wspomnień, na bazie których budowana jest tożsamość, oraz Hegla, który rozpatrywał rozpoznanie jako walkę o bycie rozpoznaniem i uwzględniał przy tym roszczenie do rozpoznania jako nie abstrakcyjnego, lecz „realnego urzeczywistnienia wolności”. Jako szczególny przykład rozpoznania siebie prelegentka wskazała także doświadczenie mistyczne.

W ten sposób wszyscy uczestnicy seminarium wprowadzeni zostali w wielowiekową tradycję rozważań nad normą i patologią oraz nad poznawczymi dylematami pojawiającymi się wraz z próbą uchwycenia fenomenu ich granicy.

Po skróconej przerwie odbył się moderowany przez mgr. Tomasza Stawiszyńskiego panel dyskusyjny „Czy choroba może być wyrazem zdrowia?”, który otworzył prof. dr hab. n. med. Bogdan de Barbaro. W swojej wypowiedzi zatytułowanej „Choroba jako dobro” przedstawił on społeczne pro et contra chorowania (rozumianego tu szerzej niż tylko jako chorowanie psychiczne). Profesor przywołał przypadki znane z własnej praktyki, między innymi historię pani Anieli chorującej na owrzodzenie nogi, uparcie jednak odmawiającej podjęcia leczenia, i wskazał, jakie „korzyści” generuje tego rodzaju przypadek: Pani Aniela dzięki chorobie uzyskuje władzę emocjonalną nad bliskimi, koncentruje na sobie uwagę otoczenia, jej choroba jest głównym tematem spotkań rodzinnych, a kobieta może dzięki niej doznać miłości synów i męża, którzy namawiają ją do podjęcia leczenia, spotykając się jednak z wyrażaną z wyższością odmową. Określone „korzyści” są także obecne po stronie rodziny, której członkowie czują się potrzebni, dobrzy, troskliwi i okazują miłość matce, mimo że w innych okolicz-

¹ S. P u ż y Ń s k i, *Choroba psychiczna – problemy z definicją oraz miejscem w diagnostyce i regulacjach prawnych*, „Psychiatria Polska” 41(2007) nr 3, s. 307.

nościach mają wobec niej ambiwalentne uczucia. W efekcie dochodzi do poprawy komunikacji emocjonalnej. Wszyscy natomiast czerpią tę korzyść, że pozostałe problemy schodzą na drugi plan. Uogólniając – podsumował prelegent – istnieją sytuacje, w przypadku których należy zapytać: Co by się stało, gdyby danego problemu nie było? Co musiałoby się stać, żeby dobro uzyskiwane dzięki chorobie uzyskać mniejszym kosztem? Tak zatem można również pojmować przewartościowy tytuł „Choroba jako dobro”.

Następnie głos zabrał prof. dr hab. Paweł Łuków reprezentujący Instytut Filozofii UW. Nawiązując do tradycji anglosaskiej, prelegent odróżnił chorobę (ang. disease) od chorowania (ang. illness). Subiektywnego poczucia chorowania, które oznacza tylko to, że „coś jest nie tak”, nikt nie może podważyć mimo braku intersubiektywnego charakteru tego odczucia. Określenie „being unwell” oznacza z kolei „czuć się źle”. To zaś, jako coś „złego”, pociąga różnorodne odniesienia moralne. Prelegent wyróżniał cechy chorowania ujmowanego od strony moralnej: (1) w kulturze pojawia się „umoralnianie” choroby (na przykład pojmowanie jej jako interwencji z zewnątrz); (2) zło chorowania utrudnia realizację zamierzeń czy rozpoznawanie otoczenia; (3) towarzyszące chorowaniu poczucie, że „coś jest nie tak”, ma charakter totalny, dotyczy człowieka jako całości bytu; (4) chorowanie zawsze jest kontekstowe, głównie biograficzne, a zatem w każdym przypadku jest wyjątkowe, niepowtarzalne. Profesor Łuków konkludował, wskazując, że nieredukowalność do intersubiektywności, wymiar moralny, totalność, i wyjątkowość chorowania psychicznego powodują, iż odnośnienie do niego pojęć „normalny” i „patologiczny” jest problematyczne. Istotną rolę odgrywają zatem analizy konkretnych przypadków (ang. case studies), będących zawsze osobliwościami. Stąd też wskutek

każdorazowej wyjątkowości chorowania pojawia się problem dotyczący diagnozy, wskazania na ogólną chorobę (ang. disease): choroba jest bowiem ogólna, ale chorowanie pozostaje indywidualne. Na to właśnie wskazywał tytuł wypowiedzi profesora Łukowa „Chorowanie jest pewne, choroba wątpliwa”. Prelegent wskazał też, że być może należałoby mówić nie o chorobie czy zaburzeniu psychicznym, ale o tym, jakiego rodzaju krzywdą daną osobę spotkała. W ten sposób jednak, mówiąc o krzywdzie, wkraczamy na grunt filozofii moralności.

Trzecią wypowiedź w tym samym panelu, zatytułowaną „Choroba jako proces kulturowej inicjacji” przedstawił dr Zenon W. Dudek. Doktor Dudek scharakteryzował najpierw mechanizm odzwierciedlenia – jednej z podstawowych technik stosowanych w psychoterapii. Odzwierciedlenie polega na pokazywaniu pacjentowi jego własnych, chociaż niedostrzeganych na co dzień, idei, wyobrażeń czy wspomnień. Terapeuta staje się niejako lustrem, w którym pacjent może zobaczyć sam siebie. Analogiczny mechanizm zachodzi w przypadku relacji między dzieckiem a dorosłymi (tak zwanymi osobami znaczącymi). Odzwierciedlenie, podkreślał prelegent, nie ma końca. Obecne jest także w obszarach pozapsychologicznych czy pozaterapeutycznych, takich jak filozofia, nauka czy kultura, w których można przejrzeć się i zobaczyć siebie w nowy sposób.

Zdaniem doktora Dudka szczególną rolę odgrywa perspektywa kulturowa, w niej zaś najważniejsza (możliwie najbardziej adekwatna, użyteczna czy inspirująca) jest droga odzwierciedlenia poprzez mity, droga bohaterów kulturowych, przekazywana w opowieściach i literaturze. Prelegent precyzował swoje stanowisko: realne osoby są nie tylko osobami, ale także bohaterami o tyle, o ile wywołują w nas szczególną emocję, wdzierają się w rzeczywistość psychiczną, o ile nie można

się od nich uwolnić. Stanowią one „punkty krystalizacyjne” w naszej osobowości, w naszej tożsamości, których nie możemy z niej usunąć. To one określają, kim jesteśmy oraz kim możemy być – a także to, co terapeuta może zrobić z pacjentami. Tak rozumiane punkty krystalizacyjne są konieczne, aby człowiek mógł przejść inicjację kulturową. Istnieje jednak – przestrzegaj doktor Dudek – inicjacja pozytywna oraz inicjacja negatywna. Do tej drugiej dochodzi, gdy mit czy bohater oddziałuje na pacjenta w sposób nieświadomy i gdy pacjent nie może się w nim przejrzeć: „Choroba to mit, który nie został rozpoznany”. W przypadku inicjacji pozytywnej natomiast tożsamość indywidualna odnajduje się w szerszej tożsamości.

Następnie głos zabrała dr Mira Marcinów. Tytuł swojej wypowiedzi – „Choroba jako wyraz «utrudzonego zdrowia»” – zaczerpnęła z pism Kazimierza Dąbrowskiego, znanego przede wszystkim jako twórcy teorii dezintegracji pozytywnej. W ujęciu Dąbrowskiego – przypominała doktor Marcinów – dezintegracja może być pozytywna (w przypadku psychonerwicy), ale także negatywna (gdy nie prowadzi do rozwoju). Dezintegracja, o ile jest pozytywna, skutkuje zmianami, wprowadza osobowość na wyższy poziom. Psychonerwica stanowi czysty przejaw dezintegracji pozytywnej i w tym sensie może być wyrazem „utrudzonego zdrowia”. Zdaniem Dąbrowskiego istnieje w człowieku „pasja rozwoju” prowadząca do stanów lękowych, depresyjnych czy obsesyjnych. Radykalność stanowiska zajmowanego przez Dąbrowskiego polega na tym, że na gruncie jego poglądów nie ma innej drogi rozwoju (szczególnie rozwoju przyspieszonego) niż konflikt (zewewnętrzny i wewnętrzny) – a zatem pewna patologia stanowi warunek osiągnięcia normy, jest krokiem na drodze do normalności.

Doktor Marcinów wyróżniła możliwość zajęcia wobec dezintegracji (patologii) dwóch różnych stanowisk: stanowiska me-

dykalizującego, łączonego z hasłem „don't worry, be happy”, w myśl którego wszelki niepożądany stan psychiczny należy możliwie szybko usunąć, oraz stanowiska demedykalizującego (bliskiego poglądom Kazimierza Dąbrowskiego), wiążanego z hasłem mniej popularnym – „worry, be happy”, w myśl którego stany takie mają swoje sensowne miejsce w całości życia, o ile w życiu ma się dokonywać rozwój. W przypadku pierwszym doświadczenia pozornie niemedyczne zostają włączone w narrację psychiatryczną. Przykładowo – mówiła prelegentka – każda z pięciu emocji podstawowych wyróżnionych przez Paula Ekmana może zostać kolejno przekuta w zaburzenie lub chorobę psychiczną: odczucie smutku – w depresję, radość – w manię, strach – w zaburzenia lękowe, wstręt – w anoreksję, gniew – w zaburzenia osobowości o charakterze antyspołecznym. Z drugiej strony istnieją procesy demedykalizacji polegające na wyłączeniu pewnych doświadczeń czy stanów psychicznych z obszaru zainteresowania psychiatrycznego. Przykładowo, tęsknota za „końcem wieku” na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego stulecia była zaburzeniem psychicznym przejawiającym się jako ból związany z nostalgią. Znane są także historie demedykalizacji homoseksualizmu, masturbacji, paroksyzmu histerycznego czy drapetomanii. Nie można jednak, podkreślała doktor Marcinów, jednoznacznie rozstrzygnąć, który język (medyczny czy niemedyczny) jest bardziej adekwatny, który opis jest lepszy. Wybrać należy ten, który będzie zachowywał najwyższy poziom sprawstwa podmiotu, nawet gdyby miały to być opisy skrajnie medykalistyczne. W konkluzji prelegentka zwróciła uwagę, że pełna demedykalizacja doprowadziłaby do znacznego zubożenia języka, słownik medyczny pełni bowiem ważną funkcję także poza kontekstem medycznym.

Po kolejnej przerwie zebrali się uczestnicy trójgłosu, który dotyczył tematu

„Podmiotowość a kryzys psychiczny”. Na początku podjęto próbę zdefiniowania pojęć zawartych w samym tym tytule. Dr hab. Andrzej Kapusta wprowadził wstępne odróżnienie podmiotu (osobowe „kto?”) od przedmiotu (rzeczowe „co?”). Podmiotowość powiązał z osobą, pacjentem, z perspektywą pierwszoosobową, perspektywą tego, kto jest sprawcą swoich działań i myśli oraz jest za nie odpowiedzialny. Pytanie, na które powinniśmy odpowiedzieć – wskazywał dyskutant – brzmi: Czy kryzys odbiera podmiotowość, jeśli tak, to na jakich poziomach? Dr Mira Marcinów z kolei zauważyła, że w tytule dyskusji kryje się paradoks, ponieważ być podmiotem jakiegoś zachowania oznacza mieć przekonanie o ponoszeniu odpowiedzialności za działanie i posiadaniu na nie wpływu, w kryzys zaś wpisana jest utrata kontroli nad swoim zachowaniem – powszechnie bowiem uważa się, że kryzysu psychicznego nie można samotnie wywołać ani przezwyciężyć. Profesor de Barbaro wskazał z kolei na inne, etyczne rozumienie podmiotu: podmiot to ktoś, kogo obdarzamy szacunkiem, ktoś, kto dysponuje wolnością, jest człowiekiem godnym i jako taki jest przeżywany. Dyskutant ten odróżnił także (etycznie rozumianą) podmiotowość od poczytalności i przypomniał przypadki Andersa Behringa Breivika oraz Karola Kota, którzy – jego zdaniem – być może byli niepoczytalni, ale nie utracili swojej podmiotowości. W przypadku kryzysu psychicznego to zatem nie podmiotowość jest ograniczana, lecz sprawczość bądź poczytalność.

Dyskutanci wspólnie zwrócili uwagę na fakt, że psychiatria nie zajmuje się wyłącznie kryzysami psychicznymi (przykładowo, nie jest kryzysem choroba Alzheimera). Zadeklarowali, iż bliska im jest przywoływana już tego dnia narracja, w myśl której kryzys może być etapem rozwoju, przy czym – ostrzegął profesor de Barbaro – może to być także zakręt,

z którego człowiek nigdy nie wychodzi. Zgodnie podkreślono niebezpieczeństwo gloryfikacji kryzysu. Kryzys jest cierpieniem i pomoc – psychologiczna, rodzinna, farmaceutyczna – odgrywa w jego przezwyciężeniu ważną rolę. Powrócił także temat dyskutowany podczas wcześniejszej części sesji: Czy można uzyskać tę samą korzyść mniejszym kosztem, bez choroby bądź bez kryzysu? Profesor de Barbaro naświetlił mechanizm powstawania kryzysu: Jeśli rozwój, będący częścią ludzkiego losu, oznacza zmianę, a zmiana wiąże się z koniecznością robienia czegoś innego niż dotąd, czegoś, w czym człowiekowi brak jest doświadczenia właśnie dlatego, iż rzecz ta jest dla niego nowa, to z konieczności okazuje się ona dla niego również trudna. Gdy pojawia się nasilenie trudności, nieumiejętność wykonywania danej czynności jeszcze się pogłębia.

Ostatni panel, moderowany przez prof. Zofię Rosińską, nosił tytuł „Granica między normą a patologią”. Pierwsze wystąpienie należało do dr Pauliny Prus. W referacie „„Bo talent to jest dzięki zwierzę”». Problem normy i patologii w refleksji nad procesem twórczym Stanisława Zagajewskiego” prelegentka przedstawiła w skondensowanej postaci problematykę swojej rozprawy doktorskiej i nakreśliła sylwetkę Stanisława Zagajewskiego, kontrowersyjnego artysty rzeźbiącego w glinie. Celem jej pracy było uchwycenie społecznych i kulturowych aspektów twórczości Zagajewskiego oraz wyjaśnienie, czym jest obecna w jego dziele „rzeczywistość symboliczna”. W punkcie wyjścia doktor Prus nie zamierzała odnosić się do psychopatologii (należącej do paradygmatu nauk przyrodniczych), a zatem przedmiotem jej namysłu nie miało być zdrowie psychiczne. Niemniej rozważenie podjętego przez nią zagadnienia okazało się niemożliwe bez odwołania się właśnie do psychopatologii. Jak pisał Carl G. Jung, trudno znaleźć wielkiego człowieka, który

za „Bożą iskrę” nie musiałby zapłacić wysokiej ceny. Tak też było w przypadku Zagajewskiego, który całą swoją tożsamość oparł na pracy twórczej, co przejawiało się w jego społecznym niedostosowaniu. Zdaniem Junga talent odbiera artyście podmiotowość i każe mu podporządkować się procesowi twórczemu. Prelegentka wskazała w tym punkcie na analogie między wypowiedziami szwajcarskiego psychiatry a słowami Zagajewskiego „talent to jest dziekie zwierzę”. W świetle ich poglądów jasne jest, dlaczego twórcy, szczególnie twórcy-wizjonerzy, żyją na granicy norm społecznych i z tego powodu cierpią wskutek wykluczenia. Doktor Prus podkreśliła jednak, że społeczność ich potrzebuje, ponieważ właśnie dzięki nim może umocnić własną tożsamość. Poprzez ich twórczość, poprzez kontrast, sama może się zdefiniować.

Tematem wypowiedzi zatytułowanej „Psychiatra na granicy: celnik, strażnik, konsul czy turysta?”, którą przedstawił dr n. med. Tomasz Szafranski reprezentujący czasopismo („Psychiatra. Pismo dla praktyków”), były liczne role społeczne związane z funkcjami wykraczającymi poza obowiązki lekarza, a odgrywane przez osoby wykonujące zawód psychiatry. W punkcie wyjścia doktor Szafranski nawiązał do tematu panelu, stawiając problem umowności granic między normą a patologią. Zwrócił uwagę na dominujące dziś dwa modele określania tej granicy – model oparty na pomijaniu etiologii na rzecz objawów oraz model opierający się na statystyce. Przykładem działania drugiego modelu jest wrażenie rozpowszechnienia się zaburzeń psychicznych w Unii Europejskiej między rokiem 2005 a 2011, którego powodem jest rozszerzenie kryteriów tych zaburzeń (między innymi o uzależnienie od nikotyny). Zadanie psychiatry nie jest więc jasne i bywa on obsadzany w różnych rolach – może na przykład stać się strażnikiem politycznym, jak niegdyś w Związku Radzieckim czy później w krajach postko-

munistycznych, a w niektórych sytuacjach nawet współcześnie. Jawi się on również jako konsul bądź celnik wydający formalne opinie sądowo-psychiatryczne, w oparciu o które zapada decyzja o ubezwłasnowolnieniu danej osoby czy o umieszczeniu jej w domu opieki społecznej. Psychiatra decyduje zatem o uzyskaniu prawa wstępu do określonego miejsca, tyle że na ogół dotyczy to ruchu w jedną stronę, umieszczenia człowieka w placówce, którą trudno mu będzie opuścić. W pewnym sensie psychiatra jest również turystą – przemieszcza się między różnymi kontekstami kulturowymi, społecznymi czy statystycznymi, a zatem granica między normą a patologią, z którą obcuje, jest z konieczności polimorficzna.

Doktor Szafranski przypomniał też niewątpliwie ważne, aczkolwiek mało znane pojęcie sanizmu. Sanizm to zjawisko analogiczne do rasizmu czy seksizmu, tyle że dotyczy ukrytych założeń i uprzedzeń dotyczących osób z zaburzeniami psychicznymi. Poddając się sanizmowi, bezrefleksyjnie zakładamy, że osoby te są nieobliczalne, głupie, leniwe, przesadne, wykazują prymitywną moralność, są zboczone, nie mają samokontroli i bez wyjątku są bardziej niebezpieczne od osób nieprzejawiających zaburzeń. Ten stereotyp oraz jego konsekwencje sprawiają, że ludzie ci traktowani są jako obywatele drugiej kategorii. Sanizm – przestrzegaliśmy – widoczny jest niekiedy także u psychiatrów występujących w mediach w roli ekspertów.

Słowo końcowe należało do dr. hab. Andrzeja Kapusty, który starał się zebrać w swoim wystąpieniu najważniejsze kwestie poruszone podczas seminarium, a swoje wystąpienie zatytułował: „Czy potrzebujemy definicji choroby psychicznej?”. W nawiązaniu do wcześniejszej wypowiedzi profesora Łukowa, zaproponował prze-myślenie pewnej odmiany nominalizmu, zgodnie z którym istnieją osoby chorujące,

ale nie istnieją choroby psychiczne. Samo pojęcie choroby psychicznej – podkreślił – dobrze ujmują słowa, które św. Augustyn wypowiedział na temat czasu: „Cóż więc jest czas? Jeśli nikt mnie nie pyta, wiem; jeśli pytającemu objaśnić chcę, nie wiem”². Profesor Kapusta zaproponował interesującą analogię między oceną psychiatryczną a sądem estetycznym. Otóż pytając o wartość dzieła sztuki, próbując je ocenić, pozostajemy otwarci na możliwą różnicę zdań czy też dyskusyjność. Dzieło może się podobać lub nie – i nie można w takim przypadku rościć sobie prawa do oceny ostatecznej. Podobnie ma się rzecz z oceną psychiatryczną. Zarówno w sztuce, jak i w psychiatrii granica między normą a patologią nie jest jednoznaczna. Te same osoby mogą zostać ocenione (zdiagnozowane) inaczej ze względu na liczne czynniki, czasem także subiektywne.

Profesor Kapusta nawiązał także do wypowiedzi dr. Tomasza Szafrąńskiego. Podkreślił, iż systemy klasyfikacji nie pełnią funkcji wyłącznie kliniczno-naukowych, ale również administracyjne, statystyczne, prawne czy praktyczne. Przykładowo, słynna sprawa Breivika ujawniła, że systemy te służą nie tylko medycynie, ale są zależne od uwarunkowań prawnych. Można zatem postawić radykalną tezę, że klasyfikacje są w ogóle niepotrzebne. Istnieje przecież uwarunkowanie będące pochodną paradygmatu czy modelu, tych zaś istnieje wiele. Doktor Kapusta wyróżnił trzy spośród nich: (1) model medyczno-biologiczny – gdzie norma i patologia (zdrowie i choroba) definiowane są poprzez funkcjonalność i dysfunkcję biologiczną z pominięciem wszystkich pozostałych czynników; (2) model mieszany – gdzie choroba to biologiczna dysfunkcja o tyle, o ile pociąga za sobą innego rodzaju szkody, na przykład w obszarze

życia społecznego (najbliższa DSM-V); (3) model społeczno-kulturowy, w myśl którego zarówno kryterium biologiczne, jak i kryterium funkcjonowania społecznego, jest niewystarczające. Typowym przedstawicielem ostatniego z wymienionych stanowisk jest Thomas Szasz, autor pracy *The Myth of Mental Illness*³. W myśl jego poglądów pojęcie „choroba psychiczna” jest ekstrapolacją pojęcia „choroba”, które należy do dziedziny medycyny i wymaga określenia markerów biologicznych – tych natomiast, jak podkreślał doktor Kapusta, w przypadku schizofrenii czy depresji do dziś nie zidentyfikowano. Dlatego też Szasz twierdzi, że choroba psychiczna jest mitem, chociaż – o czym nie należy zapominać – nie jest nim cierpienie.

Konferencja zakończyła się projekcją filmu *Asylum*⁴, poprzedzoną odsłuchaniem kilkuminutowego wprowadzenia nagranych specjalnie dla uczestników seminarium przez mieszkającego w Nowym Jorku Richarda W. Adamsa, operatora kamery i montażystę dokumentu. *Asylum* to film dokumentalny przedstawiający życie codzienne osób doświadczających kryzysu psychicznego w londyńskim domu-schronieniu, będącym alternatywą dla opieki szpitalnej bądź środowiska rodzinnego. W filmie pojawia się także Laing, którego myśl stanowiła inspirację dla organizacji tej placówki.

W ramach struktur Otwartych Seminarium Filozoficzno-Psychiatrycznych 25 lipca została zorganizowana powtórna projekcja filmu *Asylum*, której towarzyszył wykład „Filozoficzne podstawy psychiatrii R.D. Lainga” zaprezentowany przez mgr. Jakuba Tercza oraz panel dyskusyjny „Dokument między psychiatrią a rzeczywisto-

² Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. M.B. Szyszko, Hachette, Warszawa 2008, s. 440.

³ Zob. T.S. Szasz, *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*, Granada, London 1981.

⁴ *Asylum*, Wielka Brytania, 1972, reż. P. Robison.

ścią”, w którym obok Richarda W. Adamsa głos zabrali dr Piotr Schollenberger z Instytutu Filozofii UW oraz dr n. med. Dariusz M. Myszką z Katedry i Kliniki Psychiatrycznej Warszawskiego Uniwersytetu Medycznego. Natomiast w dniach 12-13 listopada w Lublinie będzie miało miejsce III Otwarte Seminarium Filozoficzno-Psychiatryczne zatytułowane „Diagnozy współczesności”.

Wszystkie wyżej wymienione działania zdaje się łączyć poszukiwanie (tworzenie?) możliwie najbardziej adekwatnego języka do opisu przedmiotu psychiatrii, czyli szeroko rozumianego kryzysu psychicznego, z uwzględnieniem narracji dominujących, ale pozbawionego refleksji podporządkowania im pozostałych. Służy temu zbieranie, prezentacja i omawianie

wielu narracji, integracja różnorodnych środowisk w obrębie samej psychiatrii oraz sytuujących się na jej obrzeżach lub poza medycyną. Do celu drugorzędnego – nie ze względu na wagę, ale ze względu na trudność zagadnienia – należy zaliczyć próby dokonywania jednoznacznych rozstrzygnięć, które wymagają wyjątkowej ostrożności. W przyszłości nie należy jednak ich pomijać. Powinien im przyświecać krytyczny stosunek do dominujących trendów oraz do decyzji państwowych-systemowych, które nie zawsze służą dobru osoby i wyrażają dla niej szacunek. Stąd szczególna rola filozofii, która z założenia ma funkcję „strażnika aksjologicznego”, a zarazem dziedziny fundującej i ujawniającej możliwie szeroki horyzont całości podejmowanego zagadnienia.

Adam FITAS

CZŁOWIEK–OPowieŚĆ
Konferencja „Intryga interpretacji.
Profesor Władysław Panas (1947-2005) in memoriam”
KUL, Lublin, 23 I 2015

Dnia 24 stycznia 2015 roku minęło dziesięć lat od przedwczesnej śmierci profesora Władysława Panasa, uczonego i pisarza, którego działalność trudno byłoby zamknąć w ramach jednej dyscypliny badawczej. Był on znakomitym literaturoznawcą, związanym z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim od końca lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku, kiedy to po udziale w manifestacjach Marca '68 musiał z wilczym biletem opuścić polonistykę Uniwersytetu Poznańskiego. W KUL przeszedł następnie wszystkie szczeble kariery, od magistra do profesora zwyczajnego. Ale powiedzieć tyle, to w przypadku Panasa nie powiedzieć nic. Był on bowiem przede wszystkim naukowcem, dydaktykiem, a w ostatnich latach życia charyzmatycznym społecznikiem, jedynym w swoim rodzaju człowiekiem-opowieścią – opowieścią, która zniewala swym oryginalnym wdziękiem i rozsnuwa się meandrycznie, niczym narracja w prozie jego ukochanego autora, Brunona Schulza, w różne zaułki poezji, sztuki, miasta, uczniów, słowem: kultury w całym bogactwie jej widocznych i (zwłaszcza) ukrytych znaczeń.

Jego droga naukowa zaczęła się od fascynacji wszelkiego rodzaju kodami, począwszy od kodu językowego, a na całym rozległym pejzażu semiotycznym skoń-

czywszy. Kodowaniem i dekodowaniem rozmaitych tekstów kultury zaraził się Panas już zapewne w Poznaniu, gdzie miał okazję uczestniczyć w ćwiczeniach z poetyki prowadzonych przez jednego z najznakomitszych polskich strukturalistów, wówczas magistra, Edwarda Balcerzana. W Lublinie tę jego wrażliwość szlifowali na swoich zajęciach profesorowie wywodzący się z wileńskiej szkoły formalnej Manfreda Kridla: Irena Sławińska i Czesław Zgorzelski. W trudnej sztuce interpretacji, której zaawansowane wtajemniczenie stanie się udziałem przyszłego uczonego, doskonalili Panasa między innymi prof. Ireneusz Opacki, prof. Marian Maciejewski, prof. Hanna Filipkowska, prof. Danuta Zamaćńska-Paluchowska, i prof. Stefan Sawicki.

Ostatecznie jednak narodził się intelektualista, który wypracował własny, zupełnie niezależny profil naukowca, pisarza, nauczyciela i animatora kultury w jednej osobie. Odróżniał się od swoich mistrzów i innych badaczy zarówno podejmowaną wówczas, w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, tematyką badań (obejmującą kulturę żydowską i prawosławną, literaturę pogranicza i wielokulturowy pejzaż Lublina), jak i – przede wszystkim – sposobem ujęcia pro-

blemu, a zwłaszcza przyłożeniem do opisywanych (i wydawałoby się, opisanych) zjawisk świeżo uposażonego oka, czyli odkrywczego kontekstu (na przykład całą twórczość Brunona Schulza i pojedyncze teksty Zbigniewa Herberta, Aleksandra Wata czy Józefa Czechowicza odczytywał w świetle kabały, architektury i kulturę Lublina oglądał z perspektywy śladów po ważnych, a zapoznanych wydarzeniach i postaciach).

We wnikliwym czytaniu literatury, miasta, kultury oraz w pięknym, intrygującym opowiadaniu o tej lekturze Panas był prawdziwym mistrzem, trudnym zaprawdę do zastąpienia czy naśladowania. Był artystą widzenia, dostrzegania i komunikowania własnego, zawsze wyraźnie osobnego stanowiska. Zagadnienia, którymi się zajmował, przybierają dziś nazwę od jego imienia. Można więc z powodzeniem mówić o Schulzu czy Czechowiczu, Żydach czy Lublinie Panasa.

Swoistość profilu jego osobowości badawczej, dydaktycznej i społecznej nie wyczerpywała się jednak w kompetencji semiotycznej, w perfekcyjnym opanowaniu kodu i wszelkich jego tajemnic. Owszem, szukał on zawsze, jak strukturaliści, hipotezy ukrytej całości tematu, który badał, czyli jego najbardziej rdzennej, korzennej dominanty. I znajdował ją, także jak rasowi semiotycy, najczęściej w jakimś drobiazgu o charakterze chwytu semantycznego. Raz był nim dywiz, innym razem chiazm, anagram czy metafora.

Interpretacje Panasa nie są jednak jedynie klasycznymi i błyskotliwymi analizami stylu i kompozycji. Już w swojej pracy doktorskiej, ukończonej w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych, Panas przewidywał kryzys strukturalizmu i wskazywał na konieczność łączenia badań ergocentrycznych z egzocentrycznymi. Dostrzegał potrzebę wychodzenia poza tekst, ku człowiekowi, ku jego zanurzonej wielostronnie w świecie biografii,

a zwłaszcza ku tym jej aspektom, które przekraczają widzialną, dającą się odczytać i nazwać jednoznacznie rzeczywistość znakovą. Profesor Andrzej Tyszczyk trafnie określił tę właściwość autora *Oka cadyka*, nazywając uprawianą przez niego dyscyplinę „kulturą znaczenia”¹ i wskazując na przekonanie o osobowym źródle każdego kodu jako na kluczowe przeświadczenie prowadzące Panasa do interpretacyjnego przekraczania tego, co utrwalone i raz na zawsze zamknięte w kosmosie takiego czy innego tekstu kultury.

Ponieważ Panas uwielbiał gry słowne i kochał koty (jednego z nich od małego pielęgnował na własnych kolanach, a inne, te z wierszy Wisławy Szymborskiej czy Jarosława Marka Rymkiewicza, uważał za media głębokich znaczeń), pozwolę sobie na następującą konstatację: równie ważne były dla niego kod i kot, czyli – widziane razem – znaczenie i zagadka, sens i tajemnica, skończoność i nieskończoność, kropka i wielokropka, który po niej niemal zawsze trzeba postawić. Własne narracje o Schulzu, Czechowiczu, Herbercie, kulturze żydowskiej, shoah czy o Lublinie pozostawiał Panas w intrygujących niedomknięciach.

Tak też, w intrygującym niedokończeniu, dobiegało kresu jego własne życie na ziemi, gdy – jak zauważało wielu – dopiero na dobre się rozpędzalo ku szerokim i sobie tylko znanym horyzontom...

W przeddzień dziesiątej rocznicy śmierci profesora Władysława Panasa, 23 stycznia 2015 roku, Katedra Teorii i Antropologii Literatury wspólnie z Ośrodkiem Brama Grodzka–Teatr NN zorganizowały konferencję naukową poświęconą jego pamięci, zatytułowaną *Intryga interpretacji*. Tytuł to nieprzypadkowy. Bezpośrednio nawiązuje on do jednego z ostatnich wykładów

¹ Zob. A. Tyszczyk, *W stronę „kultury znaczenia”*. O Władysława Panasa teorii interpretacji, „Roczniki Humanistyczne” 2007, z. 1, s. 5-24.

Panasa o Schulzu, przedstawionego latem 2014 roku w Drohobyczu i opublikowanego następnie w osobnym bibliofilskim wydawnictwie (*Intryga Nieskończoności*), pośrednio zaś nazywa postawę autora *Bruna od Mesjasza* wobec całej rzeczywistości, postawę czytelnika i błyskotliwego (intrygującego właśnie!) egzegety rozmaitych tekstów kultury.

Na sesję złożyły się dwie części. Pierwsza z nich miała postać wystąpień teoretycznych i interpretacyjnych, które przedstawiono w stałym miejscu pracy profesora Panasa, czyli na KUL. Druga, o charakterze badawczo-wspomnieniowym, dotycząca samej osoby Profesora, odbyła się w Bramie Grodzkiej na lubelskim Starym Mieście, w przestrzeni dla Panasa realno-magicznej, którą poddawał w swoich tekstach wielostronnej interpretacji.

Na część pierwszą złożyły się dwa wystąpienia teoretyczne poświęcone zagadnieniu interpretacji. Prof. Andrzej Stoff z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu mówił o interpretacji jako wypełnieniu funkcji poznawczej dzieła literackiego, a dr Ireneusz Piekarski² zarysował szerokie pole związków między współczesnymi (zwłaszcza amerykańskimi) sposobami czytania tekstów a kryptonimią.

Znacznie liczniej reprezentowaną grupę referatów tworzyły wystąpienia będące pokazem praktycznej sztuki interpretacji. Mogliśmy wysłuchać analiz otwierających nowe konteksty porównawcze i oryginalne perspektywy odczytań takich znanych książek, jak *Przedwiośnie* Stefana Żeromskiego (prof. Włodzimierza Boleckiego z Instytutu Badań Literackich PAN) czy *Matka odchodzi* Tadeusza Różewicza (prof. Stefana Sawickiego), a także przyrzec się dokładniej mniej znanym a interesującym wierszom Zuzanny Ginczanki

i Justyny Bargielskiej (w wystąpieniu prof. Aleksandra Nawareckiego z Uniwersytetu Śląskiego) oraz Ludmiły Marjańskiej (w referacie prof. Joanny Grądziel-Wójcik z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu). Nie zabrakło też interpretacji aspektowych, odsłaniających za pomocą jednej kategorii estetycznej czy nawet drobnego obrazu kluczowe tematy i idee pisarstwa (prof. Edward Fiałła zastanawiał się, jak rozumieć całość w dziele Gombrowicza, a prof. Adam Fitas odsłaniał bogactwo znaczeń końskiej duhy w prozie kresowej Józefa Mackiewicza). Poza teksty literackie sięgnął w swoim wystąpieniu prof. Dariusz Skórczewski, który przeprowadził analizę popularnego w PRL-u filmu *Stawiam na Tolka Banana* w perspektywie jego mało dostrzeganej roli reżimowego wentyla bezpieczeństwa.

Drugą część konferencji, umiejscowioną już nie na KUL, ale w Bramie Grodzkiej, wypełniły głosy wspomnieniowe przywołujące postać profesora Panasa i poddające refleksji jego metodę czytania literatury oraz konkretnych pisarzy. Prof. Józef Olejniczak z Uniwersytetu Śląskiego rekonstruował w tej optyce twórczość Aleksandra Wata w ujęciu Panasa, a prof. Andrzej Tyszczyk przyglądał się Schulzowi Panasa. W ostatnim wystąpieniu Tomasz Pietrasiewicz, dyrektor Ośrodka Brama Grodzka-Teatr NN przypominał Lublin Panasa i szczególnie, nie tylko realny, ale i duchowy związek uczonego z Bramą Grodzką i całym miastem. Swistą bowiem egzegezę czy nawet filozofię Lublina Profesor zainicjował i z powodzeniem systematycznie rozwijał, zwłaszcza w ostatnich latach swojego życia.

Podczas dyskusji na temat spuścizny intelektualnej profesora Panasa padł intrygujący i domagający się dalszych rozważań wniosek: Kabalistyczne interpretacje autora *Bruna od Mesjasza*, a także cały jego sposób czytania tekstów kultury, łączący w sobie elementy tradycyjnego i współ-

² Jeśli nie podano inaczej, prelegenci reprezentowali Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

czesnego literaturoznawstwa (i kulturoznawstwa), to jedno z ważnych osiągnięć współczesnej humanistyki oraz oryginalny

i istotny wkład polskiej myśli badawczej do międzynarodowych badań filologicznych, historycznych i kulturowych.

Patrycja MIKULSKA

HIC SUNT DRACONES

Gdy planowałam swój pierwszy wyjazd na Wołyń, powracały do mnie wielokrotnie słowa: „Tu przebywają smoki”. Są to słowa, których łacińską wersję szesnastowieczny artysta-kartograf wygrawerował na jednym z najstarszych istniejących globusów; umieścił je na wschodnich wybrzeżach Azji.

Moja podróż miała charakter rodzinny i sentymalny – nie wybierałam się na spotkanie „smoków”. Miałam odnowić wygasły kontakt z krewnymi, spotkać osoby, które znałam tylko z opowieści dziadka i z fotografii, wypełnić bezpośrednim doświadczeniem wyobrażone i utrwalone w pamięci zarysy twarzy i charakterów. Nie wybierałam się też aż tak daleko na wschód Ukrainy, by toczona tam wojna stanowiła dla mnie realne zagrożenie. A jednak to właśnie wojna była przyczyną niepokoju – i skojarzeń z krainą smoków, miejscem nieznanym, rządzącym się obcymi regułami, być może w jakiś sposób groźnym, lecz przede wszystkim naznaczonym cierpieniem, które mogło pozostać dla mnie niezrozumiałe. I chociaż odwiedziny udały się znakomicie, chociaż wszyscy doświadczyliśmy radosnego odczucia, jakbyśmy znali się i przyjaźnili od lat, świadomość prowadzonej wojny tworzyła niemożliwy do zignorowania kontekst naszych rozmów.

W pamięci pozostały mi powtarzane jak refren słowa o tym, że giną ludzie młodzi, wykształceni, że podcinane jest pokolenie tych, którzy mogliby tworzyć lepszą przyszłość... Zapamiętałam też słuchane nocą w ukraińskich stacjach radiowych audycje, w których dyskutowano o politycznym i społecznym obliczu wojny, o Rosji i jej przywódcy, oraz o stanie umysłu narodu rosyjskiego, stanie, który rozmówcy nazywali zbiorową obsesją. Co znamienne, podczas tego krótkiego pobytu w Łucku krewni zaproponowali mi zwiedzenie (oprócz łuckiego zamku) Parku Pamięci Wiecznej Chwały – wypełnionego pomnikami poświęconymi ludziom, którzy walczyli (nie tylko z bronią w ręku: w parku obejrzeć można również monument upamiętniający tych, którzy usuwali skutki katastrofy w Czernobylu), okazywali heroiczną odwagę, polegli w którymś z konfliktów, w które obfituje historia Ukrainy, albo też padli ofiarą głodu. W parku tym wznoszono akurat nowy pomnik, mający uczcić właśnie tych młodych, którzy giną w nowej wojnie – jego symbolicznym i faktycznym bohaterem jest poległy dwudziestoczerolatek z Łucka. Ta galeria pomników – niejako również galeria wydarzeń historycznych i ich interpretacji – zdawała mi się pamiętką tyleż chwały, ile rozlicznych nieszczęść, a także melancholijną próbą stawiania oporu nieprzychylnemu losowi i, w jeszcze większym stopniu, ludzkiemu szaleństwu oraz czynionemu przez człowieka złu – oporu wobec smoka.

Podczas rodzinnego spotkania najwięcej chyba rozmawialiśmy jednak o przeszłości, oglądaliśmy stare zdjęcia, starając się zidentyfikować przedstawione na nich postacie,

opowiadaliśmy sobie związane z nimi historie. Te nasze rodzinne zbiory to też swego rodzaju park pamięci – powstały niejako spontanicznie i niezwykle dla nas żywy; czasem smutny, wręcz tragiczny, czasem prawie komiczny, a niekiedy wzbudzający zdziwienie i podziw, ale też niepokój i podejrzliwość. I także będący świadectwem walki ze smokiem.

Niektóre fotografie są już stare, z przełomu wieków, wykonane w stylu do dziś wyglądającej sepii, odbite na twardych kartonikach – jakby miały pozostać na niemal wieczną pamiątkę. Są też fotografie bardziej współczesne, zwykle dużo mniej odporne na działanie czasu. Wśród nich jedna, bardzo skromna, niezbyt wyraźna, przedstawiająca dwóch mężczyzn na tle białej chaty, sprowokowała opowieść, którą zapamiętałam najlepiej – zapewne również ze względu na jej symboliczną i metaforyczną siłę (faktograficznej ścisłości zarówno tego opowiadania, jak i mojej jego rekonstrukcji nie potrafię ocenić), ale przede wszystkim dlatego, że jej narrator mówił tak, jakby wciąż miał przed oczyma opisywane sceny.

Narrator ów – mój wuj – był ich świadkiem jako pięcioletni chłopczyk. Jego ojciec, prawosławny duchowny pracujący w lubomelskiej cerkwi pod wezwaniem św. Jerzego, został zadenuncjowany władzom przez kogoś, kto chciał zająć jego miejsce. Zarzut był fałszywy – przypisywał księdzu Arianowi wypowiedź, która zdumiała rzekomego jej autora; według rodzinnej opowieści twierdził on, że w ogóle nie posługuje się słowami, które donosiciel miał od niego usłyszeć. Ksiądz został skazany na pobyt w łagrze – to właśnie tam zrobiono owo zdjęcie. Wuj wspominał, że po aresztowaniu ojca matkę postawiono przed wyborem: albo wyrzeknie się męża i wtedy może oczekiwać od władz jakiegoś rodzaju orderu zasługi oraz opieki, albo straci wszystko, co ma, i wraz z dziećmi – było ich pięcioro – zostanie eksmitowana. Wuj pamięta, że gdy wypędzano ich z domu, wyrzucano z niego także książki ojca – na pięciolatku, który niejednokrotnie słyszał, że książka to rzecz dobra, że należy ją szanować, ta „eksmisja” zrobiła ogromne wrażenie.

W liście napisanym do mojego dziadka w roku 1956 prababka, przekazując rodzinne wieści z kilku lat, pisała, że ksiądz Arian zachorował i zmuszony był wyjechać do kurortu (ciekawe, czy przenośnia ta była czytelna dla cenzora) – skąd szczęśliwie wrócił po latach pięciu. Ciąg dalszy tej opowieści stanowi scena, która rozegrała się jakiś czas po jego powrocie: wuj jest już nastolatkiem, siedzi z ojcem przy stole obłożonym książkami. Ich lektura była przygotowaniem do rozmowy z synem o tym, jak to możliwe, że Bóg dopuścił, by ich rodzinę spotkał tak niesprawiedliwy los.

Przebywając na Wołyniu, w tych obcych mi, choć rodzinnych stronach, natknęłam się również na smoka w jego tradycyjnej postaci uskrzydłonego gada. Dostrzegłam go na obrazie znajdującym się na wieży tej samej cerkwi, w której pracował niegdyś mój pradziadek, a później jego syn, ksiądz Arian – ten, który musiał udać się do kurortu. Smok, przedstawiony na tym wizerunku pod kopytami białego konia św. Jerzego, ginie przebity jego włócznią.

Wyprawy w dzieje, czy to rodzin, narodów, państw, czy rodzaju ludzkiego, sugerują, że dosłowne i konkretne spełnienie tej wizji dokonuje się rzadko i jest tymczasowe, że smok nie ginie raz na zawsze w obrębie ludzkiej historii, że stale towarzyszy nam jego zagrażająca obecność. A jednak zawsze i wszędzie ktoś z nim walczy – niekiedy z tą nadzieją, którą symbolizuje postać Jerzego.

MARIA FILIPIAK

PAPIEŻE
JAN PAWEŁ II, BENEDYKT XVI
I FRANCISZEK
WOBEC CIERPIENIA CIAŁA, PSYCHIKI I DUCHA
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2015

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
 IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|----------------------------|
| I (2005), ss. 1326 | IV (2008), t. 2, ss. 1099 |
| II (2006), t. 1, ss. 1008 | V (2009), t. 1, ss. 1439 |
| II (2006), t. 2, ss. 1065 | V (2009), t. 2, ss. 980 |
| III (2007), t. 1, ss. 1405 | VI (2010), t. 1, ss. 1166 |
| III (2007), t. 2, ss. 1065 | VI (2010), t. 2, ss. 1390 |
| IV (2008), t. 1, ss. 1280 | VII (2011), t. 1, ss. 1072 |
- ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

JAN PAWEŁ II

1979

1. *Godność i majestat człowieka cierpiącego* (Przemówienie do chorych, 11 II), NP II, 1, s. 152-154; toż: *Dignità e maesta dell'uomo che soffre*, IGP II, 1, s. 387-390.
2. *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią* (Przemówienie w obozie koncentracyjnym, Oświęcim-Brzezinka, 7 VI), NP II, 1, s. 683-686; toż: *Vittoria della fede e dell'amore sull'odio*, IGP II, 1, s. 1482-1487.

1980

3. Kongregacja Doktryny Wiary *Deklaracja o eutanazji* (26 VI), NP III, 1, s. 821-826.
4. *Człowiek niepełnosprawny – jednym z nas* (Przesłanie do Kongresu „Nicolo Rezzara”, 12 IX), NP III, 2, s. 319-320; toż: *L'impegno dei cristiani per gli handicappati*, IGP III, 2, s. 601-603.
5. *Byłem upośledzony i przyszlście mi z pomocą* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, Osnabrück, 16 XI), NP III, 2, s. 633-635; toż: *Accettate il dolore con fiducia: per questa via il Signore viene nel mondo*, IGP III, 2, s. 1231-1235.

1981

6. *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych* (4 III), ORpol. 2(1981) nr 3, s. 21-22.
7. *Nasi bracia cierpiący* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 III), NP IV, 1, s. 314-316; toż: *I sofferenti, a somiglianza di Cristo partecipano al mistero della redenzione*, IGP IV, 1, s. 647-650.
8. *Bądźcie zawsze przy tym, kto dźwiga krzyż swojego kalectwa* (Przemówienie do Stowarzyszenia Kalek i Niezdolnych do Pracy, 14 III), NP IV, 1, s. 320-321; toż: *Siate sempre vicini a chi porta la croce delle proprie mutilazioni*, IGP IV, 1, s. 661-663.
9. *Prawa i obowiązki ludzi upośledzonych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 III), AP 1, s. 355-356; toż: *Garantire e consolidare la pace in Europa nel rispetto dei diritti degli uomini e delle nazioni*, IGP IV, 1, s. 804-806.
10. *Szczególna rola inwalidów w promowaniu wartości ludzkich* (Do uczestników II Światowych Igrzysk Niepełnosprawnych „Roma '81”, 3 IV), NP IV, 1, s. 416-417; toż: *Speciale ruolo degli handicappati nella promozione dei valori umani* IGP IV, 1, s. 873-875.
11. *Ta miłość jest przede wszystkim dla was* (Orędzie do upośledzonych, zgromadzonych w Lourdes, 19 IV), NP IV, 2, s. 468-469; toż: *Con il pensiero e la preghiera sono anch'io tra voi presso la grotta di Lourdes*, IGP IV, 1, s. 980-983.
12. Encyklika [...] *Laborem exercens* o pracy ludzkiej (14 IX), NP IV, 2, s. 69-104 [zwl. p. 22]; toż: Lettera enciclica *Laborem Exercens*, IGP IV, 2, s. 216-266.
13. *Pielgrzymka inwalidów z diecezji Werona w Castel Gandolfo* (Do pielgrzymów niepełnosprawnych, 17 IX), ORpol. 2(1981) nr 9, s. 10; toż: *Incessante impegno della Chiesa a tutela dei diritti degli handicappati*, IGP IV, 2, s. 277-279.
14. *Inwalidzi szwajcarscy na Mszy św. u Papieża* (29 IX), ORpol. 2(1981) nr 9, s. 10; toż: *Celebrazione eucaristica per un gruppo di invalidi svizzeri*, IGP IV, 2, s. 314-315.

1982

15. *Przemieniajcie waszą mękę w akt opiekuńczej miłości* (Przemówienie podczas wizyty w Instytucie Don Guanella dla niepełnosprawnych, Rzym, 28 III), NP V, 1, s. 462-465; toż: *Trasformate la vostra „passione” in un atto di amore redentore*, IGP V, 1, s. 1031-1035.
16. *Upośledzonym ofiarujcie znak komunii* (Przemówienie podczas wizyty w Szpitalu św. Józefa, Edynburg, 1 VI), NP V, 2, s. 2-4; toż: *Nell'assistenza agli handicappati offrite un segno di comunione*, IGP V, 2, s. 2044-2049.

1983

17. *W szpitalu „Villa Albani”* (Do dzieci upośledzonych fizycznie i psychicznie, Anzio, Włochy, 3 IX), NP VI, 2, s. 151-152; toż: *Guardate alla vostra sofferenza alla luce della fede cristiana*, IGP VI, 2, s. 355-357.

18. *Także i wy nas obdarzacie* (Przemówienie do chorych, niepełnosprawnych, starców, Wiedeń, 11 IX), NP VI, 2, s. 205-207; toż: *La croce di chi soffre è parte della Croce di Cristo*, IGP VI, 2, s. 467-471.

1984

19. List apostolski *Salvifici doloris* Ojca Świętego Jana Pawła II *O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia* (11 II), NP VII, 1, s. 135-162 [zwł. p. 5-6, 26]; toż: *Epistula apostolica Salvifici doloris*, IGP VII, 1, s. 279-359.

20. *Nowa cywilizacja miłości rodzi się przy okazji opieki nad chorymi* (Do wspólnoty „Arche”, 16 II), NP VII, 1, s. 186-187; toż: *Accanto agli ammalati si costruisce la civiltà dell'amore*, IGP VII, 1, s. 408-410.

21. *Wartość cierpienia w odkrywaniu radości synostwa Bożego* (Przemówienie do delegatów ruchu „Wiara i Światło”, 22 III), NP VII, 1, s. 344-346; toż: *Il valore della sofferenza per riscoprire la gioia dei figli di Dio*, IGP VII, 1, s. 736-739.

22. *„Osoba upośledzona posiada święte i nienaruszalne prawa...”* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Roku Jubileuszowego obchodzonego przez ludzi niepełnosprawnych, 31 III), w: Jan Paweł II, *Ewangelia cierpienia*, Kraków 1997, s. 32-34; toż: *„L'handicappato è un soggetto con diritti sacri e inviolabili”*, IGP VII, 1, s. 884-889.

23. *Godność życia osoby niepełnosprawnej* (Centrum dla ludzi niepełnosprawnych „François Charon”, 10 IX), NP VII, 2, s. 184-188; toż: *La vita della persona handicappata va rispettata fin dal concepimento*, IGP VII, 2, s. 396-403.

24. *Jedynie przyjmując, szanując i popierając dar życia, ludzkość uniknie samozagłady* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, ludźmi starszymi i upośledzonymi, Vancouver, 18 IX), NP VII, 2, s. 292-297; toż: *Solo accettando, rispettando e proteggendo il dono della vita l'umanità sfuggirà all'autodistruzione* IGP VII, 2, s. 604-612.

1985

25. *Cierpienie odkupione* (Homilia podczas Mszy św. dla chorych, Banneux, 21 V), NP VIII, 1, s. 830-835; toż: *Gesù Cristo conduce alla beatitudine gli infermi che nella sofferenza cooperano alla Redenzione*, IGP VIII, 1, s. 1606-1614.

26. *W cierpieniu spotykamy się z tajemnicą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa* (Przemówienie do chorych, 8 IX), NP VIII, 2, s. 320-323; toż: *Sappiate trasformate tutte le vostre sofferenze in fonte di forza e di fiducia per vivere la fede*, IGP VIII, 2, s. 624-629.

27. *Humanizacja medycyny ponad wszelką sprawą* (Przemówienie do pracowników szpitali katolickich z całego świata, 30 XII), NP VIII, 2, s. 843-846; toż: *L'umanizzazione della medicina al di sopra di ogni interesse*, IGP VIII, 2, s. 1645-1649.

1986

28. *Ofiarujcie wasze cierpienie za pokój na świecie* (Do chorych, 19 IV), NP IX, 1, s. 536-540; toż: „*Offrite la vostra sofferenza per la pace nel mondo in un momento così cruciale*”, IGP IX, 1, s. 1069-1071.

29. *Opatrzność Boża a obecność zła i cierpienia w świecie* (Audiencja generalna, 4 VI), NP IX, 1, s. 869-874; toż: *La Divina Provvidenza e la presenza del male e della sofferenza nel mondo*, IGP IX, 1, s. 1758-1767.

30. *Upadek zbuntowanych aniołów* (Audiencja generalna, 13 VIII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 6-7; toż: *La caduta degli angeli ribelli*, IGP IX, 2, s. 361-370.

1987

31. *Świadectwo błogosławionej Edyty Stein, siostry Teresy Benedykty od Krzyża – męczennicy* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 1 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 22-23; toż: *Edith Stein: in lei la sintesi drammatica del nostro secolo ma anche la sintesi di una verità piena e al di sopra dell'uomo*, IGP X, 2, s. 1485-1494.

32. *Wobec wyzwania ideologii dialektycznego materializmu* (Przemówienie do Konferencji Episkopatu Polski, 14 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 20-21; toż: *Il secolo XX è il tempo di una nuova sfida contenuta nell'ideologia del marxismo dialettico*, IGP X, 2, s. 2236-2241.

1988

33. *Apeluję o międzynarodową solidarność z Mozambikiem* (Homilia podczas Mszy św., Maputo, 18 IX), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 25-26; toż: *Il Mozambico ha bisogno della solidarietà del mondo. Essa comincia dalla pace ideologica, militare ed economica*, IGP XI, 3, s. 848-849.

1989

34. *List apostołski [...] z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej* (27 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 3-5; toż: *Dalla memoria della guerra sale un'invocazione di pace che si fa insieme preghiera ed impegno concreto*, IGP XII, 2, s. 420-423.

1990

35. *Wieczernik dziejów już nie jest zamknięty* (Homilia podczas Mszy św., Praga, 21 IV), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 20-21; toż: *Il cenacolo della storia della Chiesa non è più chiuso*, IGP XIII, 1, s. 960-964.

36. *Spotykamy się dziś na ruinach wieży Babel* (Przemówienie na Hradczanach, 21 IV), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 22-24; toż: *Gli eventi di cui siamo testimoni dimostrano che l'Europa unita non è un'utopia del Medio Evo ma un traguardo raggiungibile*, IGP XIII, 1, s. 965-974.

1991

37. Encyklika [...] *Centesimus annus* (1 V), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 4-30 [zwl. p. 22-27]; toż: Lettera enciclica *Centesimus Annus*, IGP XIV 1, s. 953-1083.

1992

38. *Ludzie niepełnosprawni w społeczeństwie* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami międzynarodowej konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 21 XI), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 39-41; toż: *I disabili hanno il diritto di essere accolti nella società*, IGP XV, 2, s. 665-671.

1993

39. *Un costruttivo dialogo tra religione e scienza per far luce sull mistero dell'uomo*, IGP XVI, 1, s. 13-15 [Tajemnica człowieka – istoty cielesno-duchowej, obdarowanej nienaruszalną godnością i transcendentnym przeznaczeniem] (Przemówienie do członków Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego i Światowego Towarzystwa Psychiatrycznego, 4 I).

40. *Orędzie Jana Pawła II do Sekretarza Generalnego ONZ w obronie ludności Bośni i Hercegowiny wystawionej na śmiertelne szaleństwo wojny* (1 III), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 4-5; toż: „*Avere il coraggio della pace*”, IGP XVI, 1, s. 563-565.

1994

41. *Chrystus wciąż umiera w naszych braciach* (Audeincja generalna, 12 I), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 41-43; toż: *La preghiera unita al sacrificio costituisce la forza più potente della storia umana*, IGP XVII, 1, s. 71-79.

42. *Orędzie [...] na III Światowy Dzień Chorego 1885 r.* (21 XI), ORpol. 16(1995) nr 1, s. 10-11; toż: *Dalla testimonianza coraggiosa dei deboli, dei malati e dei sofferenti può scaturire il più alto contributo alla pace nel mondo*, IGP XVII, 2, s. 839-843.

1995

43. Encyklika [...] o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 4-50 [zwl. p. 83]; toż: Lettera Enciclica *Evangelium Vitae*, IGP XVIII, 1, s. 605-840.

44. *Przesłanie [...] z okazji 50. rocznicy zakończenia w Europie drugiej wojny światowej* (8 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 4-10; toż: *Messaggio in occasione del 50° anniversario della fine in Europa della seconda guerra mondiale*, IGP XVIII, 1, s. 1236-1250.

1996

45. *Słowo do ludzi zranionych przez życie* (Tours, 21 IX), w: *Przemówienia, Homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 519-520; toż: *Nuove forme di solidarietà reale per rispondere al moltiplicarsi degli attentati contro la dignità umana*, IGP XIX, 2, s. 419-423.

46. *Każdy człowiek nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże* (Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji poświęconej umysłowo chorym, 30 XI), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 47-48; toż: „*La malattia della mente non crea fossati invalicabili né impedisce rapporti di autentica carità cristiana*”, IGP XIX, 2, s. 790-795.

1997

47. *W służbie braciom najmniejszym* (Przemówienie do uczestników uroczystości wręczenia nagrody Jeanowi Vanierowi, 19 VI), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 35-36; toż: *La Comunità dell'Arca, un germe provvidenziale della cultura, della solidarietà e della „civiltà dell'amore”*, IGP XX, 1, s. 1543-1546.

1998

48. *Bóg i cierpienie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 45; toż: „*Ogni uomo, imitando Maria, può diventare, cooperatore della sofferenza di Cristo e della sua redenzione*”, IGP XXI, 1, s. 326-328.

49. Encyklika *Fides et ratio* (14 IX), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 4-40 [zwł. p. 23]; toż: *Lettera enciclica Fides et Ratio*, IGP XXI, 2, s. 375-454.

50. *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju* (Orędzie [...] na XXXII Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 4-8 [zwł. p. 2, 7]; toż: *Nel rispetto dei diritti umani il segreto della pace vera*, IGP XXI, 2, s. 1214-1227.

1999

51. *Tajemnice cierpienia wyjaśnia tylko Chrystus* (Przesłanie do chorych, 24 I), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 25-27; toż: „*America, terra di Cristo e di Maria!, tu hai un ruolo importante nella costruzione del mondo nuovo*”, IGP XXII, 1, s. 240-247.

52. *Kontemplujmy przykład Jezusa – Boskiego Samarytanina* (Orędzie [...] 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.

53. *Przewycięzać osobisty grzech i „struktury grzechu”* (Audiencja generalna, 25 VIII), ORpol. 20(1999) nr 11, s. 34-35; toż: *Combattere il peccato personale e le „strutture di peccato”*, IGP XXII, 2, s. 201-210.

54. *List [...] do osób w podeszłym wieku* (1 X), ORpol. 20(1999) nr 12, s. 4-11 [p.3]; toż: *Lettera agli anziani*, IGP XXII, 2, s. 515-534.

55. *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie* (Przemówienie do uczestników kongresu Papieskiej Rady ds. Rodziny, 4 XII), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 33-35; toż: *I miracoli di autentica cristiana solidarietà che avvengono in tante famiglie sono la risposta più convincente a quanti considerano i bambini disabili come un peso o addirittura come non degni di vivere*, IGP XXII, 2, s. 1077-1081.

56. *Oreddie [...] na Światowy Dzień Pokoju* (8 XII), ORpol 21(2000) nr 1, s. 4-9 [zwł. p. 3]; toż: „*Pace in terra agli uomini, che Dio ama!*”, IGP XXII, 2, s. 1099-1112.

2000

57. *Nigdy nie ugięli się przed mocą zła* (Homilia podczas Mszy św., 7 V), ORpol. 21(2000) nr 7-8, s. 32-34; toż: *I martiri: lievito della storia del Novecento*, IGP XXIII, 1, s. 772-776.

2001

58. *Światowy Dzień Chorego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 II), ORpol. 22(2001) nr 5, s. 53-54; toż: *All'inizio del terzo millennio si dia nuovo impulso al secolare impegno della Chiesa nel mondo della sanità, autentico laboratorio della civiltà dell'amore*, IGP XXIV, 1, s. 339-341.

2002

59. *Walka z szatanem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 II), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 15; toż: *Preghiera, sacramenti, penitenza, Parola di Dio, vigilia, digiuno: strumenti antichi e sempre nuovi per vincere le suggestioni del male*, IGP XXV, 1, s. 244-247.

60. *W leczeniu nie zapominajcie o duchowych potrzebach człowieka* (Przemówienie do lekarzy, 23 III), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 41; toż: „*La vostra professione si ispiri sempre ai perenni valori etici, che danno ad essa un solido fondamento*”, IGP XXV, 1, s. 423-425.

61. *Ludzie starsi w życiu społeczeństwa* (List [...] do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludności, 3 IV), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 8-9; toż: *La dignità della persona anziana si difende con il principio di solidarietà, con l'interscambio tra le generazioni, con l'aiuto reciproco*, IGP XXV, 1, s. 488-491.

62. *W obronie godności każdego człowieka* (Przemówienie do przedstawicieli ruchu „Wiara i Światło”, 26 IX), ORpol. 23(2002) nr 12, s. 30; toż: *Siamo chiamati a scoprire e rispettare sempre più la dignità dei disabili per accoglierli e integrarli nella vita sociale*, IGP XXV, 2, s. 381-382.

2003

63. *Aby pokonać szatana* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 III), ORpol. 24(2003) nr 4, s. 47; toż: *Purificare la coscienza, convertire il cuore alla vera pace*, IGP XXVI, 1, s. 336-338.

64. *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2003, s. 22-24.

2004

65. *Towarzyszyć choremu aż do końca* (Przemówienie do uczestników konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 12 XI), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 38-40; toż: *Evitare ogni forma di eutanasia*, IGP XXVII, 2, s. 546-549.

66. *Szacunek dla życia najsłabszych* (Przemówienie do przedstawicieli Chrześcijańskiego Ośrodka dla Osób Niepełnosprawnych z Paryża, 13 XI), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 40; toż: *Un sussulto di coscienza e di umanità affinché la vita dei più deboli sia tutelata e cessino le azioni tese a eliminare i bambini non ancora nati*, IGP XXVII, 2, s. 551-552.

67. *Jak pomagać ludziom cierpiącym na depresję?* (Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji Papieskiej Rady ds. Służby Zdrowia, 14 XI), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 28-29; toż: *La malattia depressiva può essere una via per scoprire altri aspetti di se stessi e nuove forme d'incontro con Dio*, IGP XXVII, 2, s. 745-747.

2005

68. *Nawet w otchłani cierpienia może zwyciężać miłość* (Przesłanie papieskie z okazji 60. rocznicy wyzwolenia obozu w Oświęcimiu-Brzezince, 15 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 10-11; toż: „*Davanti alla tragedia della Shoà a nessuno è lecito passare oltre*”, IGP XXVIII, s. 51-54.

69. *W obronie życia i zdrowia każdej osoby ludzkiej* (Przesłanie do członków Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 19 II), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 34-36; toż: „*La salute, pur non essendo un bene assoluto, esige una precisa responsabilità morale da parte di ciascuno*”, IGP XXVIII, s. 159-163.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Otaczajmy troską i miłością umysłowo chorych* (Orędzie [...] na XIV Światowy Dzień Chorego, 8 XII), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 8-9; toż: *Accoglienza, condivisione, leggi adeguate, piani sanitari per i disabili mentali*, IB I, s. 963-965.

2. Encyklika [...] *Deus caritas est* (25 XII), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 4-21 [zwł. p. 4]; toż: Lettera enciclica [...] *Deus caritas est*, IB I, s. 1050-1125.

2007

3. *Miłość Chrystusa urzeczywistnia się w opiece nad chorymi* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Chorych i Służby Zdrowia, 22 III), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 32-33; toż: *Attingete dall'Eucaristia, Sacramento della carità, „la forza per soccorrere efficacemente l'uomo e promuoverlo secondo la dignità che gli è propria*, IB III, 1, s. 544-546.

4. Encyklika [...] *Spe salvi* (30 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 4-24 [zwł. p. 37]; toż: Lettera Enciclica [...] *Spe salvi*, IB III, 2, s. 662-746.

2009

5. *Życie ma wielką wartość, nawet kiedy jego piękno przysłania tajemnica cierpienia* (Orędzie na XVII Światowy Dzień Chorego, 2 II), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 7-8; toż: „*La vita umana è bella anche se avvolta dal mistero della sofferenza*”, IB V, 1, s. 184-187.

6. *Życia ludzkiego należy strzec i otaczać je troską* (Przemówienie do chorych i ich opiekunów, 11 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 21-22; toż: *La vita umana va sempre custodita e curata*, IB V, 1, s. 230-233.

2010

7. *Krzyż daje światu nieskończoną nadzieję* (Homilia podczas Mszy św., Nikozja, 5 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 14-16; toż: *Un mondo senza croce è un mondo senza speranza*, IB VI, 1, s. 858-862.

2011

8. *Ewangelia jest największą siłą przemiany świata* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, sztuki i gospodarki, 8 V), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 44-46; toż: *Per trasformare il mondo*, IB VII, 1, s. 617-621.

2012

9. *Aby odnaleźć to, co dla wiary najistotniejsze* (Przemówienie podczas uroczystości podpisania adhortacji apostołskiej „*Ecclesia in Medio Oriente*” w Harrisie, 14 IX), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 8-10; toż: *Per ritrovare l'essenziale della fede*, IB VIII, 2, s. 189-193.

FRANCISZEK

2013

1. *Orędzie na XXI Światowy Dzień Chorego* (2 I), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 6-7.
2. Adhortacja [...] *Evangelii gaudium* (Rzym, 24 XI 2013), p. 223.

2014

3. *Najcięższą chorobą, na jaką są narażone osoby starsze, jest opuszczenie* (Przesłanie z okazji 20-lecia Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 19 II), ORpol. 35(2014) nr 2, s. 20-21.
4. *Nawet w cierpieniu nikt nie jest nigdy sam* (Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia i Chorych, 24 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 36.
5. *Wojna jest szaleństwem* (Homilia podczas Mszy św., Fogliano Redipuglia, 13 IX), ORpol. 35(2014) nr 10, s. 26-28.
6. *Przestrzenie godności i wolności* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia i Chorych, 23 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 30-31.

2015

7. Bulla [...] *Misericordiae vultus* ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia, 11 IV), ORpol. 36(2015) nr 5, s. 4-15.

NOTY O AUTORACH

Konrad B a n i c k i, doktor, psycholog, filozof. Urodzony w 1981 r. w Gorzowie Wielkopolskim. Studia z zakresu filozofii i psychologii na Uniwersytecie Jagiellońskim (w ramach Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych).

Od 2010 r. pracownik Instytutu Psychologii Stosowanej UJ, obecnie adiunkt w Zakładzie Psychologii Rozwoju i Zdrowia.

Główne obszary badań: filozofia (starożytna i współczesna etyka cnót, filozofia nauki), psychologia (psychologia i psychopatologia osobowości, psychologia pozytywna), filozofia psychologii (filozoficzne i metodologiczne problemy nauk społecznych), filozofia i historia medycyny (w tym zwłaszcza psychiatrii).

Autor artykułów o tematyce filozoficznej i psychologicznej.

Bartłomiej B r ą ż k i e w i c z, doktor, roszoznawca, literaturoznawca. Studia z zakresu roszoznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2009 r. pracownik UJ w Krakowie, obecnie adiunkt w Zakładzie Antropologii Kultury Rosyjskiej Instytutu Rosji i Europy Wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych.

Członek Komisji Kultury Słowian Polskiej Akademii Umiejętności.

Główne obszary badań: literaturoznawstwo rosyjskie, antropologia kultury rosyjskiej (w szczególności choroba psychiczna w kontekstach: religijnym, społecznym i politycznym).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Psychiatria radziecka jako instrument walki z opozycją polityczną w latach 1918-1984* (2004); *Choroba psychiczna w literaturze i kulturze rosyjskiej* (2011).

Anna B u d z i a k, doktor habilitowany, profesor UW, literaturoznawca. Urodzona w 1963 r. we Wschowie. Studia z zakresu filologii angielskiej na Uniwersytecie Wrocławskim.

Od 1999 r. adiunkt w Instytucie Filologii Angielskiej UW, od 2009 r. kierownik Pracowni Literatury Angielskiej XIX i XX wieku.

Członek Stowarzyszenia Nauczycieli Akademickich Filologii Angielskiej (PASE), od roku 2005 członek English Association w Wielkiej Brytanii.

Główne obszary badań: literatura późnowiktoriańska, brytyjski dekadentyzm i modernizm, pogranicza literatury i filozofii, teorie jaźni.

Publikacje książkowe: *Czas i historia w poezji T.S. Eliota. Konteksty filozoficzne* (2002); *Text, Body and Indeterminacy: Doppelgänger Selves in Pater and Wilde* (2008, finalista European Society for the Study of English Book Award 2008-2009).

Bartłomiej D o b r o c z y ń s k i, doktor habilitowany, psycholog. Urodzony w 1958 r. w Jarosławiu. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1981 r. zatrudniony na UJ, obecnie kierownik Zakładu Psychologii Ogólnej w Instytucie Psychologii. W latach 2006-2008 profesor Wyższej Szkoły Biznesu–National-Louis University w Nowym Sączu.

Członek Kolegium Interdyscyplinarnego Centrum Etyki Wydziału Filozoficznego UJ i Polskiego Towarzystwa Karla Jaspersa.

Główne obszary badań: historia polskiej i światowej myśli psychologicznej (w szczególności polska psychoanaliza przed drugą wojną światową oraz idea nieświadomości przed Freudem), nowe ruchy religijne i fenomen New Age oraz relacja między duchowością a psychologią.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii* (2009); *Historia polskiej myśli psychologicznej. Gałązki z drzewa Psyche* (współautor, 2009); *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem* (2005); *New Age. Il pensiero di una «nuova era»* (1997); *New Age* (1997); *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości* (1993).

Ks. Dariusz D z i a d o s z, doktor habilitowany, teolog biblista. Urodzony w 1968 r. w Lidzbarku Warmińskim. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu bibliistyki w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie.

W latach 1993-1995 wikariusz w parafii Rymanów w diecezji przemyskiej. Od 2003 r. pracownik Instytutu Biblijnego KUL, obecnie kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Historycznych, Prorockich i Dydaktycznych; od tegoż roku również prefekt i wychowawca alumnów w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyśle, od 2006 rektor Seminarium.

Główny obszar badań: księgi historyczne i dydaktyczne Starego Testamentu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Gli oracoli divini in 1Sam 8-2Re 25. Redazione e teologia nella storia deuteronomistica dei re* (2002); *Monarcha odrzucony przez Boga i lud. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu* (2006).

Bronisław J a k u b i e c SDS, magister, katechetyk, duszpasterz. Urodzony w 1950 r. w Bielsku-Białej. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie oraz na Wydziale Nauk Wychowawczych Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie.

W latach 1985-1994 wykładowca katechetyki w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie i przez sześć lat magister nowicjatu. Od 1995 do 1997 r. duszpasterz Polonii amerykańskiej w Merrillville i Chicago, redaktor salwatorińskiego programu radiowego w Chicago. W latach 1997-1999 redaktor naczelny dwumiesięcznika „Salwator” i dyrektor wydawnictwa o tej samej nazwie w Krakowie. Od 1999 do 2013 r. konsultor generalny i prokurator przy Stolicy Świętej w Rzymie. Od 2013 r. duszpasterz Polonii w Sanktuarium Matki Boskiej Częstochowskiej w Merrillville w stanie Indiana.

Autor artykułów publikowanych w czasopiśmie katolickich i książki *Sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej w Merrillville* (1996), *Kwiatki księdza Tadeusza. Zwyczajne wspomnienia o niezwykłym człowieku księdzu profesorze Tadeuszu Styczni, salwatorianinie* (2012).

Janusz J u s i a k, profesor, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1954 r. w Krasnymstawie. Studia z zakresu fizyki i filozofii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1978 zatrudniony w Międzyuczelnianym Instytucie Filozofii i Socjologii UMCS, obecnie pracownik naukowo-dydaktyczny Zakładu Ontologii i Teorii Poznania na Wydziale Filozofii i Socjologii.

Główne obszary badań: czasowy wymiar poznania i działania, powiązania światopoglądu z wiedzą i wiarą, teoria i filozofia muzyki.

Publikacje książkowe: *Filozofia nauki i teoria poznania Alfreda Northa Whiteheada* (1992); *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia* (1998); *Między zdarzeniem dźwiękowym a znaczeniem. Szkice z filozofii muzyki* (2013).

Krzysztof L e ś n i e w s k i, doktor habilitowany, prof. KUL, teolog. Urodzony w 1960 r. w Łodzi. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary w Crestwood (USA).

Od 1996 r. pracownik – Wydziału Teologii KUL, obecnie kierownik Katedry Teologii Prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym.

Członek European Society for Ecumenical Research „Societas Oecumenica”, polskiego oddziału Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich, Międzynarodowego Stowarzyszenia Ekumenicznego (International Ecumenical Fellowship), Societas Scientiarum Internationalis „Fides et Ratio”, Towarzystwa Naukowego KUL i Stowarzyszenia Teologów Ekumenistów.

Wyróżniony Nagrodą im. Księcia Konstantego Ostrońskiego.

Główne obszary badań: antropologia teologiczna, duchowość chrześcijańskiego Wschodu, terapia hezychastyczna, teologia jedności Kościoła.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności Kościoła w ujęciu Georges'a Florovsky'ego* (1995); „*Nie potrzebują lekarza zdrowi...*”. *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka* (2006); *Prawosławie. Światło ze Wschodu* (red., 2009); „*Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz?...*”. *Podstawowe idee współczesnej antropologii prawosławnej* (2015).

Mira M a r c i n ó w, doktor, psycholog, filozof. Urodzona w 1985 r. w Szczecinku. Studia z zakresu filozofii i psychologii w ramach Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2009 r. wykładowca w Instytucie Psychologii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, od 2014 r. również adiunkt w Instytucie Psychologii na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie.

W roku 2015 wyróżniona nagrodą Prezesa Rady Ministrów za rozprawę doktorską „Psychologiczna charakterystyka chorób umysłowych w XIX-wiecznej psychiatrii polskiej”. Członek Interdisciplinary Network (Oxford) i Polskiego Stowarzyszenia Choreoterapii (Poznań).

Główne obszary badań: historia psychopatologii, dzieje polskiej psychiatrii, historia idei, filozofia psychiatrii.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin oraz książki *Na krawędzi wolności. Szaleństwo jako wybór w filozofii Henryka Struvego* (2012).

Patrycja M i k u l s k a, filozof, tłumacz, redaktor. Urodzona w 1965 r. w Elblągu. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie, z zakresu dziennikarstwa w Robert Schuman Institute w Brukseli. Od 2007 r. w zespole redakcyjnym kwartalnika „Ethos”.

Najważniejsza publikacja: K. Wojtyła, *Persona e atto. Testo polacco a fronte* (współred., re wizja przekładu, 1999). Przekłady: R. Spaemann, *Podstawowe pojęcia moralne* (z J. Mereckim (2000); C.M. Martini i in., *Czy można kochać Kościół. Oddanie i ewangeliczna odwaga w postudze kapłańskiej* (2004); A. Scola, *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła I* (2010); O. Clément, *Boski kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2010; J. Newlove, J. Dalby, *Laban dla wszystkich* (2011); B. Maggioni, *Bóg wierny historii. Doświadczenie duchowe w Biblii* (2013).

Danuta M u s i a ł, profesor, historyk. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika.

Od 1998 r. kierownik Zakładu Historii Starożytnej w Instytucie Historii i Archiwistyki na Wydziale Nauk Historycznych UMK.

Członek Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN.

Główne obszary badań: historia kultury i religii świata grecko-rzymskiego, kobiety w świecie rzymskim.

Najważniejsze publikacje książkowe: „*Sodalitium sacrilegii*”. *Pitagorejczycy w Rzymie w okresie republiki: fakty i mity* (1998); *Antyczne korzenie chrześcijaństwa* (2001); *Świat grecki od Homera do Kleopatry* (2008); *Dionizos w Rzymie* (2009).

Adam O r g a n i s t y, doktor, historyk sztuki. Urodzony w 1973 r. w Szczecinie. Studia z zakresu historii sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W latach 2002-2005 pracownik Działu Polskiego Malarstwa Współczesnego i Rzeźby w Muzeum Narodowym w Krakowie. Od 2006 do 2010 r. adiunkt w Instytucie Plastyki Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, a od 2010 r. na Wydziale Malarstwa Akademii Sztuk Pięknych im. Jana Matejki w Krakowie. Kurator wystaw muzealnych i organizator plenerów.

Honorowy Obywatel Gminy Ziębice.

Autor publikacji z zakresu sztuki śląskiej oraz sztuki ostatnich stuleci, m.in. książki *Joseph Langer (1865-1918). Życie i twórczość wrocławskiego artysty* (2006).

Natalia S t e n c e l, magister, polonista. Urodzona w 1990 r. w Ogrodzieńcu. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie doktorantka w Katedrze Historii Literatury Polskiej XX wieku na Wydziale Polonistyki UJ.

Główne obszary badań: tak zwana mistyka nadwiślańska, polska poezja XX i XXI wieku.

Ks. Grzegorz S t r z e l c z y k, doktor, teolog. Urodzony w 1971 r. w Piekarach Śląskich. Studia z zakresu teologii w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach, na Papieskim Wydziale Teologicznym w Lugano (Szwajcaria) i na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

W latach 2004-2012 r. adiunkt i kierownik Pracowni Komputerowej w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, w latach 2008-2012 prodziekan tegoż Wydziału. Od 2007 do 2011 r. redaktor prowadzący czasopisma „Teologia w Polsce”. Obecnie sekretarz II Synodu Archidiecezji Katowickiej.

Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków oraz Instytutu Analiz Społecznych i Dialogu Laboratorium „Więzi”.

Główne obszary badań: chrystologia (w szczególności problemy współczesnych reinterpretacji klasycznej chrystologii dogmatycznej), historia teologii (metody teologicznej), związek teologii z doświadczeniem.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Communicatio idiomatum, lo scambio delle proprieta. Storia, status quaestionis e prospettive* (2004); *L'esperienza mistica come locus theologicus* (2005); *Dogmatyka*, t. 1 (współautor, 2005); *Teraz Jezus. Na tropach żywej chrystologii* (2007).

Jolanta Ś w i d e r e k, doktor habilitowany, filozof. Urodzona w 1958 r. w Kraśniku. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1982 r. pracownik Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS. Od 2004 r. kierownik Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Polskiego Towarzystwa Logiki i Filozofii Nauki.

Główne obszary badań: filozofia starożytnej Grecji i Rzymu oraz historia logiki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Logika Klaudiusza Galena* (1990); *Rozważania matematyczne w pismach Platona* (2002) oraz Galen, *Wstęp do dialektyki* (tłum. i oprac., 1999).

Zofia Zarębianka, profesor zwyczajny w zakresie literaturoznawstwa, krytyk literacki, poetka. Urodzona w Krakowie. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1987 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Polonistyki UJ. Stały współpracownik dwumiesięcznika literackiego „Topos”.

Członek Polskiego Pen Clubu, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich (w latach 1996-2010 członek zarządu oddziału krakowskiego), Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, Polskiego Towarzystwa Mertonowskiego, Towarzystwa Naukowego KUL, Komisji Historycznoliterackiej PAN O/Kraków, Międzynarodowego Towarzystwa Polonistyki Zagranicznej, Polskiego Towarzystwa Etycznego.

Główny obszar badań: pogranicze literatury i teologii, poezja dwudziestolecia międzywojennego, polska i europejska poezja dwudziestego wieku.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Poezja wymiaru sanctum* (1992); *Dwanaście Bożych słów* (współautor, 1992); *Świadek słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamieńskiej* (1993); *Zakorzenia Anny Kamieńskiej* (1996); *Tropy sacrum w literaturze XX wieku* (2001); *O książkach, które pomagają być* (2004); *Czytanie sacrum* (2008); *Wtajemniczenia (w) Miłosa. Pamięć – duch(owość) – wyobrażenia* (2014) oraz tomy wierszy: *Człowiek rośnie w Ciszy* (1992); *Wyrwane z przestrzeni* (1996); *Niebo w czerni* (2001); *Jerozolima została zburzona* (2004); *Wiersze: Pierwsze* (2008); *Tylko na chwilę* (2012).

MADNESS

ABSTRACTS

FROM THE EDITORS – Between Illness and Metaphor (M.Ch.)

Throughout the history of culture madness has been viewed in various ways, not infrequently in ones radically opposing each other. It used to be considered as an illness distorting the person’s cognitive contact with the reality, but also as a condition enabling super-perception and openness to the realms normally inaccessible to the human mind. On other occasions, madness was believed to be a consequence either of indulgence, unrestricted gratification of instinctual drives and excessive emotions, or, on the contrary, of repressing passions. Some believed it to be an outcome of trespass, a punishment for the sins one has committed, but again, in other instances, it was perceived as the manifestation of a received grace. In his scrutiny of madness, Michel Foucault repeatedly observes that its understanding exhibits much more incoherence than the understanding of any other phenomenon.¹

Madness conceived of as mental illness or, in a still broader sense, as mental disorder, was also explained in diverse ways—the scope of its interpretations encompasses strictly biological standpoints in which madness is perceived as a pathology of the nervous system, as well as humanistic approaches, pointing to the social and cultural origins of madness rather than to its organic roots. Persons diagnosed with mental disorders were considered to be disabled and, in their insanity, a threat to the ‘healthy’ environs. On the other hand, some saw in them individuals adequately responding to the degenerate and conformist society. Antoni Kępiński, a renowned Polish psychiatrist, dedicated one of his most important works to “those who feel more than others and have a different understanding of things, and who thus suffer more, and are frequently called schizophrenics.”²

A radical position on the issue of insanity was taken by the followers of the 20th century intellectual movement called antipsychiatry who denied the very existence of mental illnesses. They strongly protested against stigmatization of people considered to be mentally ill and criticized involuntary hospitali-

¹ See Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, transl. by Richard Howard (London–New York: Routledge 2001), 111-150.

² Antoni Kępiński, *Schizofrenia* (Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, 1981), 13.

zation as well as invasive therapies, including pharmacological ones. While the opinions formulated by the proponents of antipsychiatry, particularly their radical postulates, can hardly be taken as legitimate, their true significance lies in that they pointed to the normative aspect of psychiatry and demanded that psychiatric patients be considered as rightful members of the society, deserving its full respect. Absolute isolation of the mentally ill had been common in the 17th through the 19th centuries, but the 20th century witnessed such tragic phenomena as extermination of the mentally ill in the times of Nazism or Soviet repressive psychiatry.

The existence of mad or insane persons poses a problem for the philosophical anthropology which defines the human being as *animal rationale*. If rationality is to be the defining characteristic of humanity, a distortion of rationality or its serious limitation would mean that individuals affected by such condition are either less human or—should their illness be grave—cannot be called human. Among the consequences of such a position might be a justified marginalization of the mentally ill, as well as depriving them of the rights belonging to all the human beings.

However, the personalist anthropology which refers to classical philosophy succeeds in overcoming this problem by making a clear distinction between the ontic structure of the human person and the person's functioning.³ Thus, it is held, a limitation or distortion of the functions a person fulfills does not disturb the person's ontic structure. Therefore mental disorders, even of a serious kind, which result in grave dysfunction of the person's rationality or self-consciousness, and which distort the person's experience of self as a subject, the person's self-determination, responsibility and participation in the human community, do not deprive the person of her structural characteristics, since they are merely contingent and may be overcome, whether it be in the temporal dimension, after an adequate therapy has been applied, or in the eschatological perspective. Distortions and disturbances of this kind do not affect the core of humanity, which lies in the person's likeness to the Creator, reflected precisely in the personal structure of the human being. Thus a mentally ill person preserves "the incomparable value of the human being created by God to be a son in the Son."⁴ Another name for this value, which belongs to each and every human being, is 'human dignity': this dignity is nonforfeitable and independent of the functioning of the person's intellect, reason, volition or the spheres of emotions and biological drives. There is also a normative aspect to this dignity, namely, it demands affirmation of each and every person without any exception, simply for the sake of the person. "The duty to affirm a human person for the sake of the person's dignity is unconditional and unequivocal, and thus categorical, whereas the act of the affirmation of a person ... radiates a selflessness that gives this act

³ See Wojciech Chudy, "Człowiek niepełnosprawny w świetle filozofii," *Ethos* 20, issue 3-4 (79-80) (2007), 68f.

⁴ "Message of John Paul II on the occasion of the International Symposium on the Dignity and Rights of the Mentally Disabled Persons," Vatican, 5 January 2004, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2004/january/documents/hf_jp-ii_spe_20040108_handicap-mentale.html.

a special splendor characteristic of the specifically moral value also called 'fairness.'"⁵ It then follows that not only discrimination of the mentally ill and non-humanitarian attitudes towards them, but also any instances of disregarding their inherent dignity must be considered unfair.

In the modern times mental illnesses are only rarely referred to as 'madness.' As a matter of fact the term in question is a rather infrequent description and it is usually used in order to describe certain behaviors, in particular those related to a person's conduct or morality and conflicting with universally accepted norms. The concept of madness may have either a positive or a negative meaning: both criminals and heroes may be called 'mad.' Still, even if used in a positive context, the term 'mad' expresses a certain distance towards the behavior it describes. One might say that the motives or reactions to which the term 'madness' refers are to some extent considered as alien or incomprehensible. A person called 'mad' may be one whose hierarchy of values and commitment to them sharply diverge from the average social standards, as in the case of a missionary who refuses to leave his or her mission station despite a war going on, or a military commander who will not surrender his army despite the overwhelming power of the enemy. Such actions, while they might even inspire admiration, do not fall within the limits of 'normality.' Paradoxically, while the medical science finds extreme difficulty in delineating the norm of mental health, informal norms of behavior seem to be rather clear in this respect and are socially enforced.

On the one hand, a universal rejection of any norms would undoubtedly result in social anarchy, but on the other, if norms are to be perceived as the principal tool regulating human behavior, the consequence may be that of encouraging inauthentic attitudes in social life. Indeed, the pressure exerted on individuals for the sake of making them stay within the realm of 'normality,' together with the sanctions imposed on those who dissent, in particular recourse to various forms of social exclusion, not infrequently promote conformist attitudes. Moreover, it must not be overlooked that should the need to adapt to others not come from the persons' inner conviction, but from social coercion, and should it not encounter a rightful protest, the society will find itself reducing the self-determination of its members and refusing them free choice, which—speaking in the personalist terms—jeopardizes human self-transcendence.⁶

The globalized society characteristic of the modern civilization of the latest decades has, at its disposal, effective means to dictate particular norms of behavior, which is frequently done on commercial grounds (although apparently the range of the application of those norms may seem wide). Simultaneously one may have the impression that contemporary culture, marked by an increasingly difficult access to non-ideologized information, as well as by blurred concepts and various other pathologies, resembles a ship of fools sailing among the reefs

⁵ Tadeusz Styczeń, SDS, "Człowiek obrazem Miłości," in Tadeusz Styczeń, SDS, *Urodziłeś się, by kochać* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1993), 30.

⁶ See Card, Karol Wojtyła, *The Acting Person*, transl. by Andrzej Potocki (Dordrecht–Boston–London: D. Reidel Publishing Company, 1979), 289–291.

of the reality towards an inevitable disaster, or maybe Bruegel's *Dull Gret*, yet one loaded no longer with kitchen utensils, but rather with electronic devices, and heading straight towards the mouth of the apocalyptic beast. Perhaps a remedy for this situation, as the principle of homeopathy would suggest, is precisely madness: one conceived of, metaphorically, as the courage to think independently, to adopt authentic attitudes and axiological radicalism.

Translated by *Dorota Chabrajska*

JOHN PAUL II – “At the Threshold of the Human Mystery” (trans. D. Chabrajska)

In his address to the members of the American Psychiatric Association and the World Psychiatric Association Pope John Paul II expressed the Church's esteem for the many physicians and health care professionals involved in the important and delicate area of psychiatric medicine. He stressed that their patient efforts to understand the conditions of general mental health and to provide care to those suffering from psychic disorders have an immense potential for good for individuals and for the life of society. The Pope added that psychiatric associations serve a valuable purpose in promoting high standards of scientific knowledge as well as a deep awareness of the professional and ethical requirements demanded by the practice of psychiatry.

While addressing the topic of psychiatry, the Pope said that the work to which psychiatrists have devoted themselves often brings them to the threshold of the human mystery. It involves a sensitivity to the often tangled workings of the human mind and heart, and an openness to the ultimate concerns which give meaning to people's lives. These are areas of utmost importance to the Church, and they call to mind the urgent need for a constructive dialogue between science and religion for the sake of shedding greater light on the mystery of man in its fullness. The Church's own history of commitment to caring for the sick, especially the poor and the emarginated, is rooted in the conviction that the human person is a unity of body and spirit, possessing an inviolable dignity as one made in the image of God and called to a transcendent destiny. For this reason, the Church is convinced that no adequate assessment of the nature of the human person or the requirements for human fulfillment and psycho-social well-being can be made without respect for man's spiritual dimension and capacity for self-transcendence. Only by transcending themselves and living a life of self-giving and openness to truth and love can individuals reach fulfillment and contribute to building an authentic human community.

John Paul II observed that psychiatric associations are rightly concerned to promote human dignity and the inviolability of individuals and of their freedom. The foundations of human dignity are to be found in the truth about man, and in his human freedom to form his instincts and passions according to the objective requirements of the moral order. As the Scriptures suggest, there is an unbreakable link between authentic freedom and truth (cf. Jn. 10:47); indeed, “freedom attains its full development only by accepting the truth” (John Paul II, *Centesimus Annus*, Section 46). It follows that no genuine therapy or

treatment for psychic disturbances can ever conflict with the moral obligation of the patient to pursue the truth and to grow in virtue. This moral component of the therapeutic task makes great demands upon psychiatrists, who must be committed to attaining a more adequate grasp of the truth of their own lives and to showing profound respect for the dignity of their patients.

Psychiatrists must also feel themselves responsible for the social ramifications of their practice. This is especially true today, when there is ever more clearly a relationship between the appearance and aggravation of certain illnesses and mental disturbances and the crisis of values which society is experiencing. The Pope expressed the conviction that members of psychiatric associations will make an important contribution to the future of society by seeking to point out, in the light of a dispassionate commitment to truth, the limits of certain models of social life which can lead to the manipulation of persons and to an unhealthy conditioning of human freedom. He emphasized the inherent value present in the psychiatrists' work to overcome the stigma which has often been associated with mental illness, to end the abuse of psychiatry for ideological reasons, and to strengthen the family as the basic unit of society. He also expressed his deep appreciation of their efforts to draw society's attention to the special needs of the poor, the homeless and the abused. He assured the gathered of the Church's appreciation and ready cooperation in this work. Concluding his address the Pope said that the task of healing others and ensuring their psycho-social equilibrium is indeed important and delicate and it involves not only scientific knowledge, but also great wisdom.

Summarized by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Catholic Church on psychiatry, mental illness, human dignity, human mystery, human fulfillment and psycho-social well-being, dialogue between science and religion, abuse of psychiatry, moral component of the therapeutic task, American Psychiatric Association, the World Psychiatric Association

Address of His Holiness John Paul II to the Members of the American Psychiatric Association and the World Psychiatric Association, delivered in the Vatican on 4 January 1993.

For the complete text of the address in English, see *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 16 (1993), part 1, p. 13-15.

© 1993 by the Libreria Editrice Vaticana

Fr. Grzegorz STRZELCZYK – Theology as Madness

DOI 10.12887/28-2015-2-110-03

The present article is devoted to the analysis of some aspects of Christian theology which may render it as 'madness' in the sense of 'conduct going beyond accepted norms, and customs.' The sources of the 'going beyond' in question are located in the teaching and activity of Jesus (which was perceived

as madness already by some of his contemporaries), and this transgression has been continued in the dogmatic interpretations of his identity (especially in the doctrine of the Trinity and incarnation). The theology based on them makes claims to the ability to get to know God (albeit with a series of reservations), which in turn may be interpreted as madness in the contemporary context. Moreover, transgression against deep-rooted epistemological or religious attitudes leads in some cases to attitudes which may be identified as 'mad.' However, it seems that in those signs of madness, simultaneously, the most meaningful and vivid intuitions are revealed, and they determine the originality of the Christian identity and, in consequence, the originality of Christian theology.

Keywords: theology, madness

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: grzegorz@strzelczyk.edu.pl
<http://strzelczyk.edu.pl>

Fr. Dariusz DZIADOSZ – The Madness of Saul: Insanity, Possession or a Political Plot?

DOI 10.12887/28-2015-2-110-04

The motif of madness certainly does not belong among the leading themes of the Hebrew Bible. The Old Testament texts approach the question of madness and insanity with great caution, as if the inspired authors realized the complexity of the phenomena in question and were aware of their supernatural origin. The Bible usually speaks negatively about madness, attributing this term to human behaviors and attitudes which are described today as psychological, emotional, and depressive disorders, as well as spiritual ones, such as being possessed. Every instance of a disturbed balance of mind or personality is seen in the Bible as a result of the working of the hand of God, who has decided to influence the life of a particular individual for reasons he only knows. The tragic story of Saul, the first king of Israel, provides a perfect illustration of this theological truth despite its being presented in many different ways by different historical-Biblical sources.

The present article describes selected social, political, literary and theological aspects of the Biblical personality of the son of Kish, as seen from the perspective of his apparent madness, his being rejected and his final suicide.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: madness in the Bible, Saul, David, First Book of Samuel, madness, the spirit of YAHWEH

Contact: Department of Exegesis of Historical and Didactic Books of the Old Testament, Institute of Biblical Studies, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: dariuszdzi@op.pl
http://www.kul.pl/ks-dr-hab-dariusz-dziadosz,art_446.html

Bartłomiej BRAŹKIEWICZ – Ceasing to Be in order to Be: Holy Fools in the Apophatic Anthropology Perspective

DOI 10.12887/28-2015-2-110-05

The Eastern Orthodox Church tends to cautiously formulate positive doctrinal statements. Its preferred method is the apophatic one, emphasizing what is not the nature of being (especially in terms of true understanding of God) or what is not the case rather than speaking of it with absolute conviction. However, exceptions to this rule do appear, particularly considering the justification of human nature in reference to theological anthropology. All cataphatic statements regarding human existence are being derived from both the Old and New Testament. Still, limited in understanding the divine, describing the creation of human beings in the image and likeness of God indicates the way of theosis. Fulfilling the potential to become more like God means in practice acting harmoniously with divine purposes while providing no absolute normative solution. It is clear that this approach is highly esteemed in Eastern Orthodox ethics, appearing to be contradiction between moral legalism and truly Christian way of living. Within Orthodox Christianity a distinctive form of asceticism called holy foolishness had been developed, especially in Russia, where the yurodivy adopting a specific form of behavior intentionally denies world's respectability and paradoxically rejects any rule for moral purposes. As described in the present paper, the most prominent examples of Russian holy fools, among them Isaac the Recluse, Procopius of Ustyug, Michael of Klopsk, Basil the Blessed, Simon of Yuryevets, Xenia of Saint Petersburg and Ivan Koreysha, applied the idea of holy foolishness in order to shame and depreciate the wise and the wealthy. Pointing out their illusive splendor, revealed in sanity, was consistent with the negative method of achieving unity with God.

Keywords: holy fool, Russian culture, orthodox Christian culture, orthodox Christian anthropology

Contact: Department of Anthropology of Russian Culture, Institute of Russian and East European Studies, Faculty of International and Political Studies, Jagiellonian University, al. Mickiewicza 3, 31-120 Cracow, Poland
E-mail: bartlomiej.brazkiewicz@uj.edu.pl
<http://www.rosjoznawstwo.uj.edu.pl/institut/struktura/pracownicy-zakr>

Krzysztof LEŚNIEWSKI – The Holy Fools in the Tradition of Eastern Christianity
DOI 10.12887/28-2015-2-110-06

The ‘holy fools’ or the ‘fools for Christ’ serve God under the guise of foolishness. In the life of the Church they represent the most extreme and extraordinary way of obeying the Gospel preaching about overturning and rejecting individual morality. The holy fools were usually monks and radical ascetics who came down into the ‘world,’ into the cities. In ‘Christian’ society they performed strange and senseless actions—the actions of madness. Their way of life reveals to ordinary Christians the truth of salvation through antics, jokes and absurdities. Their purpose was to remind us that the Gospel message is ‘foolishness’ and that salvation and sanctity cannot be reconciled with the satisfaction that comes from the society’s respect and personal recognition. The article presents the holy fools as an interesting phenomenon in the spiritual tradition of Eastern Christianity. In its first part, there are depicted biblical roots of ‘holy foolishness,’ including references to the Old and the New Testaments. Then there is described the Byzantine foolishness, starting with the Egyptian desert. In the third part of the article the author concentrates on the Russian ‘iurodstvo,’ relating to some very famous saints. Apart from that there are also shown the main reasons, which are of great importance, for being the ‘holy fool,’ such as: humility, detachment from this world, and charity. The final part of the article features the most important presuppositions of foolishness for Christ.

Keywords: the Holy Fools, the Fools for Christ, Eastern Christian Ascetics, the Byzantine foolishness, the Russian iurodstvo

Contact: Katedra Teologii Prawosławnej, Instytut Ekumeniczny, Wydział Teologii, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: lesni@kul.pl
https://www.kul.pl/files/324/bibliografia/les_k.pdf
http://pracownik.kul.pl/krzysztof.lesniewski/o_mnie

Konrad BANICKI – Between Medicine and the Humanities: On Philosophy Struggling with the Concept of Mental Disorder
DOI 10.12887/28-2015-2-110-07

Philosophy of psychiatry is a philosophical discipline focused on fundamental theoretical and conceptual issues in contemporary psychiatry. One of such issues is the so-called demarcation problem, which can be understood as the question about the difference between mental illness (mental disorder) and psychological functioning which is normal, or healthy. After a brief account of the standard criteria for such differentiation the dominant naturalistic (medical) understanding of psychiatry as well as the notion of mental illness proper to the latter (in the versions offered by Boorse and Wakefield) are subjected to scrutiny. Then, in turn, critical currents are investigated with their concept of psychiatry as a discipline of humanistic and normative character. Some of these currents, such

as the antipsychiatry of Szasz, are of historical importance today. Still, however, many threads are discussed, especially in the context of the notion of mental disorder developed by the American Psychiatric Association (the consecutive versions of the DSM diagnostic manual). One may expect that such discussions will be fruitfully carried on, especially in those cases when particular disorders (rather than ‘mental disorder as such’) are philosophically investigated.

Keywords: philosophy of psychiatry, mental illness, mental disorder, naturalism, the medical model of psychiatry, Szasz, Boorse, Wakefield, DSM

Contact: Zakład Psychologii Rozwoju i Zdrowia, Instytut Psychologii Stosowanej, Uniwersytet Jagielloński, ul. Łojasiewicza 4, 30-348 Cracow, Poland
E-mail: konrad.banicki@uj.edu.pl

Bartłomiej DOBROCZYŃSKI, Mira MARCINÓW – Where “the dark angel of madness has no means of entry.” An Essay on the Origin of the Idea of Culpable Insanity, as seen in the Context of 19th Century Poetry and Prose

DOI 10.12887/28-2015-2-110-08

Since ancient times, the concept of culpable insanity has persisted in culture, based on the belief that the mentally ill are responsible for the onset of their illness. Among the factors that decisively influenced this idea were: ontological dualism, the main disputes in the 19th century psychiatry (e.g. the *Somatiker* versus *Psychiker* debate), the so-called moral treatment which appeared with the advent of romantic medicine, as well as some characteristics of the development of Western societies, discussed by Michel Foucault and René Girard. Simultaneously a few crucial events that took place in the development of science in the 19th and 20th centuries significantly contributed to the slow disappearance of the idea of the culpability of mental illness. These included: the theory of evolution, the growing popularity of monism and naturalism, the discovery of the unconscious and the emergence of psychoanalysis, as well as getting a better understanding of the role of environmental and emotional factors in the development of the human mind.

Keywords: history of ideas, psychopathology, culpable insanity

Contact: Bartłomiej Dobroczyński, Zakład Psychologii Ogólnej, Instytut Psychologii, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński, ul. Ingardena 6, 30-060 Cracow, Poland; Mira Marcinów, Instytut Psychologii, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński, ul. Ingardena 6, 30-060 Cracow, Poland
E-mail: (Bartłomiej Dobroczyński) barteq@apple.phils.uj.edu.pl; (Mira Marcinów) miramarc@interia.pl
http://www.psychologia.uj.edu.pl/index.php/site/pracownik/bartlomiej_dobroczynski
http://www.psychologia.uj.edu.pl/index.php/site/pracownik/mira_marcinow

Natalia STENCEL – “Jesus, are You my God or some kind of phantom?” On the Traces of Fear of Madness in the *Diary of Saint Maria Faustyna Kowalska*

DOI 10.12887/28-2015-2-110-09

This article attempts to describe the signs of fear of madness in the *Diary of Saint Maria Faustyna Kowalska*. The author discusses the background against which fear of madness manifests itself in the mystical experience, the stage of the experience in question at which such fear may appear, as well as its causes. The question the author proceeds to answer is why the fear of madness a mystic experiences turns out so acute despite the grace of God he or she has apparently received.

The considerations are rooted to some extent in the achievements of the psychology of religion. However, a separate methodology is applied in the scrutiny of the matter of the text, the methodological framework being provided by selected ideas put forward by Steven T. Katz and Roland Barthes, particularly with reference to the ways in which subjectivity may be approached through textual analysis. Thus a mystic is considered primarily as the author of the text in which ‘traces’ and ‘remnants’ of the particular mystical experience have been left, barely mediating the experience itself.

Another issue discussed in the article is that of the mystic’s ‘inexpressibility’ and of his or her transgression of the language-based community.

The problem of fear of madness is additionally embedded in the Old and New Testament tradition which held that madness is a state of holiness.

Keywords: Saint Maria Faustyna Kowalska, madness, fear of madness, mysticism, mystical experience, textual analysis, diary studies, psychology of religion

Contact: Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wieku, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16-18, 30-007 Cracow, Poland
E-mail: n.stencel@wp.pl

Jolanta ŚWIDEREK – A Wise Man, a Madman, an Ignorant Person, and a Fool: The Socratic Conception of Madness in the Light of the Writings of Xenophon

DOI 10.12887/28-2015-2-110-10

The article, based on the writings of Xenophon, presents the Socratic conception of madness against the background of religious and Hippocratic approach. The philosopher characterizes madness with reference to wisdom, ignorance and stupidity. He portrays madness as a state in which the mind, which possesses practical knowledge needed for doing good, is limited by emotions and lust. Therefore, a madman deliberately chooses evil. Wisdom is a state in which the mind, which possesses practical knowledge needed for doing good, is unlimited by emotions and lust. Therefore a wise man deliberately chooses good. The philosopher described ignorance as a greater or lesser lack of essential knowledge for doing good. An ignorant person chooses evil unintentionally, whereas a madman chooses evil purposefully. In this approach, a madman is different

from a wise man in that he lacks temperance (*enkrateia*), while it is knowledge that distinguishes him from an ignorant person. Another state of mind selected by our philosopher is stupidity characterized by the lack of knowledge mentioned above and the lack of temperance. What links a madman in the religious approach with the Socratic ignorant person and a fool is the fact that they both lack the awareness, which plays a crucial role in making decisions when evaluating a given situation. According to the philosopher, it was the particular person that was responsible for madness, ignorance, stupidity and wisdom; the gaining of the suitable knowledge as well as the gaining of *enkrateia* depended entirely upon him, just like in the Hippocratic approach in which it was the particular person that was responsible for causing a disease as well as the recovery.

Keywords: madness, ignorance, wisdom, Socrates, Xenophon

Contact: Zakład Historii Starożytnej i Średniowiecznej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: jolanta.swiderek@poczta.umcs.lublin.pl
<http://www.umcs.pl/pl/addres-book-employee,2757.pl.html>

Danuta MUSIAŁ – ‘Dionysian madness,’ or On Madness and Emotions in Antique Religion

DOI 10.12887/28-2015-2-110-11

Since the time of the publication of Michel Foucault’s book *Folie et Dérison: Histoire de la folie à l’âge classique* (1961) the concept of madness as a category of culture, variable in time and space, has been developing. Culture determines the boundaries transgression of which is considered as a mad behavior. In classical antiquity madness was believed to be a special kind of emotion (the others being: anger, fear, envy, pity, and hatred) sent on people by the gods (as in the case of Achilles’s anger or in that of Agave’s madness).

The Aeneid had an important role in the presentation of the patterns of madness in the Roman culture. Jupiter destined Rome to rule all nations provided that the Romans would end godless madness. The mad act that began the chain of events unfavorable to Rome was the crime committed by Romulus.

The subject of madness and emotions is developed in relation to the discussion of the cult of Dionysus. Apart from the poetic visions modelled on *The Bacchae* by Euripides, two descriptions of Dionysian rituals deserve special consideration. The first one is included in Livy’s report on the Bacchanalian Affair. The second Bacchic story is portrayed by Tacitus in his *Annals* and describes the ceremony organized by the empress Messalina.

Keywords: Roman religion, madness, emotion, Dionysus, Messalina

Contact: Institute of History and Archival Sciences, Faculty of History, Nicolaus Copernicus University, ul. W. Bojarskiego 1, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: dmusial@umk.pl

http://www.historia.umk.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=115:dr-hab-danuta-musias-prof-umk&catid=21:zaksady-i-pracownie

Anna BUDZIAK – Reason Alone: The ‘Mad Scientist’ and the Nineteenth-century Discourse of Mental Illness

DOI 10.12887/28-2015-2-110-12

This study regards the major figures that are representative of the motif of the mad scientist in British prose fiction in the 18th and 19th centuries, from Jonathan Swift’s ‘mad inventors’ to Mary Shelley’s *Frankenstein* to late Victorian vivisectionists. The essay has two foci. Firstly, it views literature and the discourses of mental illness as closely related. Thus, it describes the mental and temperamental aberrations of the literary ‘mad scientists’ with the terminology that was typical for the 19th century (including the notions of ‘melancholy,’ ‘monomania,’ ‘moral madness,’ or ‘dementia praecox’). It also seeks to show how writers reflected the changing approaches to madness, by emphasizing either moral or physiological aspects in the literary descriptions of the behaviour that was deemed mad (manic, obsessive, hysterical, apathetic or anti-social). The second focus of this essay is on various literary incarnations of the mad scientist and the cultural functions performed by such stereotypical depictions. The question, thus, is not only how madness was represented in literature, but also why scientists—in particular, doctors and psychiatrists—were presented by writers as mad. With a view to investigating this problem, this essay shows how writers responded to a range of dilemmas arising when medical, physiological and neurological researches were conducted. It proposes to see these problems as grouped within three categories: the concern with loneliness, isolation and cognitive solipsism (1), the problem of cruel curiosity, or ‘epistemophilia,’ manifesting itself in maniac vivisectionism (2), and the issue of the materialistic explanations of psychological and mental illnesses (3). Taking into consideration the literary tradition from Swift to Wells, and its criticism, this essay shows regularities and links in the development of the motif of the mad scientist. In its conclusion, in agreement with the explanation provided by Anne Stiles, this study stresses that, while seeking to provide a moral critique of science, literature, perhaps inadvertently, stigmatized the scientist.

Keywords: *Gulliver’s Travels*, *Rasselas*, *Frankenstein*, or the *New Prometheus*, Victorian novel, 19th-century psychiatry in Great Britain, alienists, vivisection, the motif of the mad scientist

Contact: Research Centre for Nineteenth and Twentieth Century English Literature, Department of English Studies, University of Wrocław, ul. Kuźnica 22, 50-138 Wrocław, Poland

E-mail: budziaka@gmail.com

Phone: +48 713752439

<http://www.ifa.uni.wroc.pl/index.php/institut-mainmenu-42/organizacja-mainmenu-40/62?task=view>

Janusz JUSIAK – The Ethos of Music and the Determinism of Art
DOI 10.12887/28-2015-2-110-13

The article discusses selected problems resulting from the impossibility of attributing to the art of music a system of ideas and values, traditionally described as the ethos of music, that would be independent of the specificity of music as such. In the opening part of the paper some arguments are put forward to support the thesis that the concept of the ethos of art is itself ambiguous and not entirely coherent with its common explanations. Moreover, the concept in question is subject to change in history, depending on the intellectual climate of a given epoch and the prevalent views on the sense of artistic creativity and its value for a human individual, the issue being particularly significant in the case of the ethos of music. The issue in question is discussed in detail on the example of the two most frequently brought up conceptions of music, namely, the romantic idealist and the organic rationalist ones, the latter having originated in ancient Greece. The article further discusses the working of certain causal influences on music and musical creativity, in particular those which seem directly bound to the music itself and which provide its either external or internal descriptions, being determinants of art rather than determinants of music as such. The author concludes by putting forward the thesis that the submission of music to the dictate of certain powers which either reside outside its specific field or are generated by it is a phenomenon that results in a paradox. Yet disregarding this paradox would be a misguided step, tantamount to ignoring the consequences of some facts discussed in the article.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: problem of the ethos of music, ethos of art, romantic idealist conception of music, organic rationalist conception of music, determinants of art, determinants of music

Contact: Zakład Ontologii i Teorii Poznania, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: janusz.jusiak@poczta.umcs.lublin.pl

Phone: +48 81 5375197

<http://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,1061,pl.html>

Adam ORGANISTY – *Furia della figura* as a Metaphor for the “Living Flame of Love,” as seen in the Silesian Baroque Sculpture

DOI 10.12887/28-2015-2-110-14

The article discusses Silesian Baroque sculptures in Kamieniec Żąbkowicki (Kamenz), Henryków (Heinrichau) and in Ziębice (Münsterberg). Despite workshop differences the works in question have a similar dramatic effect. In German literature the specificity of these sculptures has been explained by the

particular cultural situation of the region of Silesia and the influence of the spirit of fancy (*Schwärmergeist*), a religious mood marked by 'divine madness.' However, art historians focusing on the study of sculpture tend to criticize the ideas bearing the stigma of pre-war paradigms, and instead consider these works as instances of expressive sculpture. Yet even such a description does not enable a reading of the formal patterns used in the discussed Silesian sculptures as principal carriers of meaning.

The statues of the Pope in Henryków and Saint Eustace in Kamieniec Żabkowicki, both showing a spiral curl of the body, demonstrate a reference to neo-mannerist compositional principles characteristic of the art of the turn of the 18th century. They depict 'the most restless form of all forms,' namely that of a dancing flame (*furia della figura*). The 'living flame of love,' described by St. John of the Cross and St. Teresa of Jesus, informs also St. Bernrad's of Clairvaux 'school of heavenly philosophy.' The inspiration for the expressive Silesian sculptures may have come not only from G.L. Bernini's *The Ecstasy of Saint Teresa*, but also, and above all, from the writings of the Saint Carmelite nun. Indeed, according to Gian Paolo Lomazzo, who belongs among the most important theorists of mannerist art, the shape of the flame of fire (*forma della fiamma del foco*) was the best means to depict 'the fury of the figure' (*furia della figura*), incorporated in the 'pyramid-shaped coil' (*piramidale, serpentinata*).

Translated by Dorota Chabrajska

Keywords: Silesian Baroque sculpture, expressive sculpture, Thomas Weisfeldt, the 'spirit of fancy' (*Schwärmergeist*), *figura serpentinata*, *furia della figura*, mysticism, Cistercians, Carmelites, living flame of love

Contact: Faculty of Painting, Jan Matejko Academy of Fine Arts, pl. Matejki 13, 31-157 Cracow, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Zofia ZARĘBIANKA – On the Kinds and Functions of Biblical Signals in Karol Wojtyła's Poetry: A Reconnaissance

DOI 10.12887/28-2015-2-110-15

The article comprises a typology of the Biblical signals present in Karol Wojtyła's poetic oeuvre. It also describes the artistic means used in his poetry in order to spell out these signals in the particular poetic texts. It has been demonstrated that the Biblical motifs present in Wojtyła's poems are not direct, rather, they mastermind the reading of a particular text, providing a situational, contextual or image-like background, enabling the identification of Biblical signs in the lyrical discourse. The obviousness of Biblical inspiration for Karol Wojtyła's poetic texts, once confronted with a weak representation of the full-scale Biblical motifs in his poetry, produces a specific tension, which is a significant element of Karol Wojtyła's poetic diction. It results, on the one hand, in the universality of the message of his poetry and, on the other, in the creation of

a double addressee of his poems and in the potential for their sense being read on many various levels.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Karol Wojtyła's poetry, Biblical motifs in poetry, Biblical inspiration in literary works, ways of poetry reading, the addressee of poetry

Contact: Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wieku, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16-18 30-007 Cracow, Poland
E-mail: zofia.zarebianka@uj.edu.pl
<http://www.khlp.polonistyka.uj.edu.pl/prof.-dr-hab.-zofia-zarebianka>

Patrycja MIKULSKA – The Body and Its Meaning

The author discusses two books related to John Paul II's theology of the body: *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II* ["Body and Transcendence. Philosophical Anthropology in the Theology of the Body of John Paul II"] by Jarosław Merecki, SDS, and *Teologiczna semantyka ciała* ["Theological Semantics of Sex"] by Jarosław Kupczak, OP. The former presents the philosophical presuppositions of the theological theory of the human body, while the latter focuses on the problems related to the use of sexual metaphors in theology. The author also formulates critical remarks concerning both monographs, pointing to the insufficient treatment of the fundamental concept of experience, and especially of the question of the relationship between philosophy and theology, with their underlying theories of experience, and the particular instances of experience of individuals.

Keywords: theology of the body, philosophical anthropology, concept of experience, John Paul II, sexual metaphors in theology

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

Bronisław JAKUBIEC, SDS – The Memory of Very Nice Encounters: An Essay on Prince Adam Tadeusz Czartoryski, and Some of His Letters

The paper comprises the author's reminiscences of his meetings with Prince Adam Tadeusz Czartoryski (1909-2006), a grandson of Adam Konstanty Czartoryski and Elżbieta née Działyńska, and a son of Tomasz Bogusław Czartoryski and Zofia Klementyna née Lubomirska.

The author met Adam Tadeusz Czartoryski while studying for the priesthood in the Major Salvatorian Seminary in Bagno, where Czartoryski was Professor of Latin and Greek, and his teacher from 1976 to 1979. It was then that their acquaintance began and turned into a long-lasting friendship.

The present reminiscences open with an unpublished so far short story entitled "A Livery Button," written by the author in 1981, after a visit to Czartoryski's house. The short story not only renders the unique atmosphere of the conversation which had just taken place, but also describes the situation of many Poles harmed by the unjust political reality of the after-war period.

The second part of the reminiscences comprises eleven letters the author received from Adam Tadeusz Czartoryski from 1987 to 1995 which have survived in his personal archives. The letters portray some aspects of the life in Poland during the period when the communist system was in decline, and new prospects for the country were beginning to emerge. However, apart from outlining the situation, Adam Tadeusz Czartoryski's letters show his immense knowledge, his broad interests and his unique personal culture.

The inspiration for the present paper was the dedication Prince Adam Tadeusz Czartoryski wrote on the lithography which he presented to the author and in which he asked for "memory of very nice encounters."

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Adam Tadeusz Czartoryski, Polish aristocracy, after-war history of the Polish aristocracy, the history of the Kórnik castle, social problems in the Poland of the 1980's and the 1990's

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

Karol GRZECHNIK – On the Role of Kerygma in Literary Research

Review of Jarosław Borowski, Edward Fiała, Ireneusz Piekarski (eds.), *Interpretacja kerygmaticzna. Doświadczenia – re-wizje – perspektywy* [Keyrgmatic Interpretation: The Experiences, the Re-Visions, the Prospects] (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014).

Contact: Katedra Teorii i Antropologii Literatury, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Paweł PRÜFER – On the Interpenetration of Morality and Society

Review of Janusz Mariański's *Moralność w kontekście społecznym* [Morality in the Social Context] (Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2014).

Contact: Zakład Edukacji, Wydział Humanistyczny, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jakuba z Paradyża, ul. Teatralna 25, 66-400 Gorzów Wielkopolski

E-mail: pprufer@pwsz.pl

<http://www.pwsz.pl/index.php/zaklad-edukacji/1249-prufer-pawel>

Mitchell WELLE – How to Conceive of the Good, or On the Unpredicted Consequences of the Reformation

Review of Brad Gregory's *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge: Harvard University Press, 2012).

Contact: Department of the Methodology of the Sciences, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: mtwelle@gmail.com

Books recommended by *Ethos*

Krzysztof Saja, *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią* [Normative Ethics: Between Consequentialism and Deontology] (Kraków: Universitas, 2015).

Piotr Duchliński, Dariusz Dańkowski, SJ (eds.), *W kręgu etyki klasycznej. Inspiracje i kontynuacje. Prace dedykowane Profesorowi Tadeuszowi Ślipce z okazji 95. rocznicy urodzin* [Within the Circle of Classical Ethics: Inspirations and Continuations: Festschrift for Professor Tadeusz Ślipko on His 95th Birthday] (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015).

Jakub TERCZ – Philosophy in Pursuit of the Proper Language for Psychiatry

Report on the Second Open Philosophical-Psychiatric Seminar “Norm / Pathology,” Museum of Modern Art, Warsaw, 20 June 2015.

Contact: Zakład Historii Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-097 Warsaw, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

<http://www.uo.uw.edu.pl/wykladowcy/18232>

Adam FITAS – A Man—A Story

Report on a conference “Tangling the Interpretation: Professor Władysław Panas (1947-2005) in Memoriam,” John Paul II Catholic University of Lublin, Poland, 23 January 2015.

Contact: Katedra Teorii i Antropologii Literatury, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: <http://pracownik.kul.pl/adam.fitas/kontakt>

Phone: +48 81 4454015; +48 81 4454425

http://www.kul.pl/dr-adam-fitas,art_28050.html

Patrycja MIKULSKA – Hic Sunt Dracones

A feuilleton, inspired by the author’s voyage to Ukraine, on the presence of various manifestations of evil in the human history and on the resistance against them.

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

Maria FILIPIAK – Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak on the Suffering of the Human Body, Mind and Soul

A Bibliography of the Addresses of Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis from the Years 1978 to 2015

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453218

CONTENTS
“Ethos” 28: 2015 No. 2(110)

MADNESS

From the Editors – Between Illness and Metaphor (M.Ch.) 5
J o h n P a u l I I – “At the Threshold of the Human Mystery.” Address to the Members of the
American Psychiatric Association and the World Psychiatric Association, Vatican, 4 Jan. 1993
(transl. by D. Chabrajaska) 11

THEOLOGY FACING MADNESS

Fr. Grzegorz S t r z e l c z y k – Theology as Madness 17
DOI 10.12887/28-2015-2-110-03
Fr. Dariusz D z i a d o s z – The Madness of Saul: Insanity, Possession or a Political Plot? 31
DOI 10.12887/28-2015-2-110-04

MADNESS AND HOLINESS

Bartłomiej B r a ż k i e w i c z – Ceasing to Be in order to Be: Holy Fools in the Apophatic Anthro-
pology Perspective 57
DOI 10.12887/28-2015-2-110-05
Krzysztof L e ś n i e w s k i – The Holy Fools in the Tradition of Eastern Christianity. 72
DOI 10.12887/28-2015-2-110-06

BETWEEN PSYCHOLOGY, PHILOSOPHY AND MYSTICISM

Konrad B a n i c k i – Between Medicine and the Humanities: On Philosophy Struggling with the
Concept of Mental Disorder 91
DOI 10.12887/28-2015-2-110-07

- Bartłomiej Dobroczyński, Mira Marciniów – Where “the dark angel of madness has no means of entry.” An Essay on the Origin of the Idea of Culpable Insanity, as seen in the Context of 19th Century Poetry and Prose 109
DOI 10.12887/28-2015-2-110-08
- Natalia Stencel – “Jesus, are You my God or some kind of phantom?” On the Traces of Fear of Madness in the *Diary of Saint Maria Faustyna Kowalska* 127
DOI 10.12887/28-2015-2-110-09

MADNESS IN THE CULTURE OF THE ANTIQUITY

- Jolanta Świderk – A Wise Man, a Madman, an Ignorant Person, and a Fool: The Socratic Conception of Madness in the Light of the Writings of Xenophon 155
DOI 10.12887/28-2015-2-110-10
- Danuta Musiał – ‘Dionysian madness,’ or On Madness and Emotions in Antique Religion 168
DOI 10.12887/28-2015-2-110-11

FACES OF MADNESS

- Anna Budzik – Reason Alone: The ‘Mad Scientist’ and the Nineteenth-century Discourse of Mental Illness 185
DOI 10.12887/28-2015-2-110-12
- Janusz Jusiak – The Ethos of Music and the Determinism of Art 207
DOI 10.12887/28-2015-2-110-13
- Adam Organiściy – *Furia della figura* as a Metaphor for the “Living Flame of Love,” as seen in the Silesian Baroque Sculpture 242
DOI 10.12887/28-2015-2-110-14

KAROL WOJTYŁA—JOHN PAUL II INSPIRATIONS

- Zofia Zarebiana – On the Kinds and Functions of Biblical Signals in Karol Wojtyła’s Poetry: A Reconnaissance 257
DOI 10.12887/28-2015-2-110-15

POLEMICS

- Patrycja Mikulska – The Body and Its Meaning 269

 THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Bronisław Jakubiec, SDS – The Memory of Very Nice Encounters: An Essay on Prince Adam Tadeusz Czartoryski, and Some of His Letters	285
--	-----

NOTES AND REVIEWS

Karol Grzechnik – On the Role of Kerygma in Literary Research (review of J. Borowski, E. Fiała, I. Piekarski (eds.), <i>Interpretacja kerygmaticzna. Doświadczenia – re-wizje – perspektywy</i> , Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014)	309
Paweł Prüfer – On the Interpenetration of Morality and Society (review of J. Mariański's <i>Moralność w kontekście społecznym</i> , Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2014)	314
Mitchell Welle – How to Conceive of the Good, or On the Unpredicted Consequences of the Reformation (review of B. Gregory's <i>The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society</i> , Cambridge: Harvard University Press, 2012)	320
Books recommended by <i>Ethos</i> (K. Saja, <i>Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią</i> , Kraków: Universitas, 2015; P. Duchliński, D. Dańkowski, SJ (eds.), <i>W kręgu etyki klasycznej. Inspiracje i kontynuacje. Prace dedykowane Profesorowi Tadeuszowi Ślipce z okazji 95. rocznicy urodzin</i> , Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015)	325

REPORTS

Jakub Tercz – Philosophy in Pursuit of the Proper Language for Psychiatry (report on the Second Open Philosophical-Psychiatric Seminar “Norm / Pathology,” Museum of Modern Art, Warsaw, 20 June 2015)	331
Adam Fitas – A Man—A Story (report on a conference “Tangling the Interpretation: Professor Władysław Panas (1947-2005) in Memoriam,” KUL, Lublin, 23 Jan. 2015)	341

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Patrycja Mikulska – Hic Sunt Dracones	345
---	-----

BIBLIOGRAPHY

Maria Filipiak – Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak on the Suffering of the Human Body, Mind and Soul: A Bibliography of the Addresses of Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis from the Years 1978 to 2015	347
--	-----

Notes about the Authors 359
Abstracts 365

„ETHOS”
ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 7 pkt. Index Copernicus Value: 6,53. Abstrakty artykułów naukowych publikowanych w „Ethosie”, począwszy od tomu 22(2009) nr1-2(85-86) „Koniec misji uniwersytetu?”, indeksowane są w bibliograficznej bazie danych The Philosopher’s Index.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

Zasady ogólne

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany, również w postaci elektronicznej, oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był on prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej”) spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

Preferowana interlinia 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście górnym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t i g l i o n e, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wyda-
niami watykańskimi.

Prawa autorskie

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 7.00. Index Copernicus Value: 6.53. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?”, the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index.

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces. Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. B u t t i g l i o n e, *Mysł Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, “Nowożytna filozofia moralności”, trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, “Istnienie i natura duszy ludzkiej”, in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawcy

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.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 – Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownicy oraz kwartalnik „Ethos”.

**Rada Naukowa
Instytutu
Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Antoni DĘBINSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Marcin TKACZYK OFMConv - prorektor KUL
Prof. Dr hab. Krzysztof NARECKI - prorektor KUL
Prof. Dr hab. Paweł SMOLEŃ - prorektor KUL
Prof. Dr hab. Urszula PAPROCKA-PIOTROWSKA - prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Czesław BARTNIK
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMConv
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Leon DYCZEWSKI OFMConv
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Kard. Prof. Dr hab. Marian JAWORSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jerzy KŁOCZOWSKI
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Wojciech ŁĄCZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej PÓLTAWSKI
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 SCIBOR CSSR
Prof. Dr hab. med. Michał TROSYŃSKI
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 2015: 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. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Kryzys teologii moralnej (15-16)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos 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 II (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)

Cena: 20 zł

Cena wersji elektronicznej: 20 zł

VAT: 5%

W najbliższych numerach:

- * Transhumanizm
 - * Ethos filozofii
 - * O ciszy i milczeniu
 - * Ethos wizerunku
-

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl