

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 108
październik-grudzień 2014

LĘK

W numerze m.in.

Ks. Dariusz DZIADOSZ

* „Przestraszyłem się, bo jestem nagi” (Rdz 3,10)

Antoni SZWED

* Lęk jako przejaw ludzkiej wolności

John T. HAMILTON

* Omnia mea mecum porto

Leszek KOCZANOWICZ

* Angor animi, czyli kultura lęku

Karolina RAKOWIECKA-ASGARI

* Wokół kobiety, honoru i seksualności we współczesnym Iranie

Anna GEMRA

* Ubi sunt? Flirt ze śmiercią w literaturze grozy

* Komentator mądrości

Giovanni Reale (1931-2014)

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 SOCHON, 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

Justyna BAJDA, Elżbieta FIRLIT, Katarzyna GÓRAK-SOSNOWSKA, Anna GRZEGORCZYK
Agnieszka IZDEBSKA, Urszula JARECKA, ks. Łukasz KAMYKOWSKI, Joanna KOKOT
ks. Artur MALINA, ks. Janusz MARIANŃSKI, Jarosław MERECKI SDS, Hubert T. MIKOŁAJCZYK
Jadwiga MIZIŃSKA, Adam ORGANISTY, Andrzej OSTROWSKI, Robert PIŁAT, Zygmunt PUCKO
Alina RYNIO, Izabela SEBASTYANŃSKA-TARGOWSKA, Josef SEIFERT, ks. Sławomir STASIAK
Małgorzata STĘPNIK, Sylwia SURDYKOWSKA, ks. Piotr SZCZUR, Andrzej ZALEWSKI

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).
Fragменты artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl.

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

ETHOS

Rok 27
2014 nr 4(108)

LĘK

- * Od Redakcji – „Nie lękajcie się!”(A.L.K.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – W obliczu lęku dzisiejszego świata (Homilia podczas Mszy św., Turyn, 13 IV 1980) **13**

DLACZEGO LĘK?

- * Ks. Tomasz NAWRACAŁA – „Bojaźń Pańska jest źródłem życia” (Prz 14,27a).
Rozwój pojęcia bojaźni Bożej w historii Kościoła **21**
DOI 10.12887/27-2014-4-108-03
- * Ks. Dariusz DZIADOSZ – „Przestraszyłem się, bo jestem nagi” (Rdz 3, 10).
Geneza ludzkiego lęku w biblijnej relacji o ogrodzie Eden **42**
DOI 10.12887/27-2014-4-108-04
- * Antoni SZWED – Lęk jako przejaw ludzkiej wolności w interpretacji Sorena Kierkegaarda **65**
DOI 10.12887/27-2014-4-108-05
- * Ks. Kazimierz M. WOLSZA – Fenomenologia lęku **79**
DOI 10.12887/27-2014-4-108-06

PROFILE LĘKU

- * John T. HAMILTON – Omnia mea mecum porto: Exile, Culture and the Precarity of Life **95**
DOI 10.12887/27-2014-4-108-07
- * John T. HAMILTON – Omnia mea mecum porto. O wygnaniu, kulturze i kruchości życia (tłum. D. Chabrajaska) **108**
DOI 10.12887/27-2014-4-108-08

- * Leszek KOCZANOWICZ – Angor animi, czyli kultura lęku **122**
DOI 10.12887/27-2014-4-108-09
- * Karolina RAKOWIECKA-ASGARI – Wokół kobiety, honoru i seksualności we współczesnym Iranie **137**
DOI 10.12887/27-2014-4-108-10
- * Anna GEMRA – Ubi sunt? Flirt ze śmiercią w literaturze grozy **158**
DOI 10.12887/27-2014-4-108-11
- * Artur STRUG – „Erozja raju”. Dziecko i lęk w wybranych dziełach polskiego malarstwa drugiej połowy dziewiętnastego i początku dwudziestego wieku **176**
DOI 10.12887/27-2014-4-108-12
- * Monika NOWAK – Lęk w chorobie nowotworowej dzieci i młodzieży **194**
DOI 10.12887/27-2014-4-108-13

KOMENTATOR MĄDROŚCI GIOVANNI REALE (1931-2014)

- * Josef SEIFERT – W świetle starożytnej mądrości. Wspomnienie o Giovannim Realem (tłum. P. Mikulska) **213**
- * Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Miarą wszechrzeczy jest dobro. Giovanni Reale jako interpretator myśli zachodniej od Platona do Karola Wojtyły **221**
- * Patrycja MIKULSKA – Zaproszenie na ucztę. O Giovanniego Realego sztuce budowania wspólnoty **230**
- * Giovanni REALE – Wprowadzenie do *Tryptyku rzymskiego* (tłum. P. Mikulska) **235**
- * Bibliografia prac Giovanniego Realego opublikowanych w kwartalniku „Ethos” (oprac. P. Mikulska) **243**

MYŚLAĆ OJCZYZNA...

- * Ks. Andrzej DOBRZYŃSKI – Nauczyciel wolności. Karol Wojtyła–Jan Paweł II o cenie i znaczeniu odzyskania niepodległości przez Polskę
DOI 10.12887/27-2014-4-108-19 **245**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Jarosław KOZAK – Rozhuśtana wiara (rec. J. Mariański, *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014) **265**
- * Mariusz WALCZAK – Osoba. Ostateczny nośnik sensu (rec. G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013) **270**
- * Propozycje „Ethosu” (M. Marzano, *Oblicza lęku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013; *Chrześcijaństwo i bezpieczeństwo. Znaczenie Jana Pawła II w dyskursie polemologiczno-irenologicznym*, red. T. Kośmider, K. Gąsiorek, C. Smuniewski, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2014; *Etyka i literatura. Antologia tekstów*, red. A. Głąb, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014; J. Baziak, *Całe stworzenie. Wiersze wybrane i nowe 1974-2014*, Towarzystwo Inicjatyw Kulturalnych w Bydgoszczy–Instytut Wydawniczy Świadectwo, Bydgoszcz 2014) **276**

SPRAWOZDANIA

- * Tomasz PECIAKOWSKI – Czy leci z nami pilot? (Konferencja „Intelektualista. Między powołaniem a apostazją”, KUL, Lublin, 3-4 XII 2014) **283**
- * Agata NURZYŃSKA – Alternatywne wizje światów duchowych. Konceptualizacje dawne i współczesne (IV konferencja z cyklu „Oblicza alternatywnej religijności”, KUL, Lublin, 15-16 V 2013) **288**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Mirosława CHUDA – Lęk zabobonny **293**

BIBLIOGRAFIA

- * W obliczu lęku. Bibliografia wypowiedzi papieży: Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka (oprac. Maria FILIPIAK) **297**
- * Noty o autorach **307**
- * Abstracts **312**
- * Contents **331**

OD REDAKCJI

„NIE LĘKAJCIE SIĘ!”

Większość z nas zapewne zna te słowa. To przesłanie, które w przemówieniu na rozpoczęcie pontyfikatu skierował do świata nowo wybrany Papież – Jan Paweł II¹. Czy jednak człowiek może wyzbyć się lęku? Wszak lęk to powszechne ludzkie doświadczenie. Definiowany jest jako „specyficzny, utrzymujący się dłużej stan emocjonalny (nastrój), w którym dominuje odczucie silnego zagrożenia lub zagrażającej zmiany, wywodzących się z nieznanego, niedostrzeganego źródła”².

Zwykle odróżnia się lęk od innych, podobnych stanów emocjonalnych. Słowniki synonimów podają wiele terminów, takich jak: „strach”, „przestrach”, „obawa”, „trwoga”, „bojaźń”, „panika”, „fobia”, „obsesja”, „psychoza”, „histeria”, „przerażenie”, „popłoch”, „groza”, „niepokój”, „zdenerwowanie”, „napięcie”, „stres”, „zmartwienie” czy „troska”. Wskazuje się też na dwa pola semantyczne czasownika „lękać”: lękać się czegoś lub kogoś i lękać się o coś lub o kogoś. Postać i siła lęku zależą od jednostkowych przeżyć, mogą go jednak wywołać również zjawiska natury społecznej i kulturowej – we współczesnym świecie może to być na przykład dezinformacja, objawiająca się nie tylko fałszywymi informacjami (o ile ten termin nie jest oksymoronem), ale też niezrozumiałym dla człowieka nadmiarem informacji.

Lęk stanowi nieodłączną część naszego życia, towarzyszy nam w wielu istotnych momentach – podczas podejmowania ważnych decyzji, zdawania egzaminów czy ubiegania się o pracę. Jest czymś całkowicie naturalnym, a niekiedy okazuje się potrzebny, gdyż może działać mobilizująco, ułatwiać działanie i przystosowanie się do zmiennych okoliczności. Pełni funkcję naszego naturalnego obrońcy: lęk przed egzaminem skłania do intensywniejszej nauki, lęk przed

¹ Zob. Jan Paweł II, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi* (Przemówienie podczas uroczystego obrzędu na rozpoczęcie misji Najwyższego Pasterza, Watykan, 22 X 1978), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, t. 1 (1978), Pallottinum, Poznań 1987, s. 13-17.

² Hasło „Lęk”, w: *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/lek;3932148.html>.

wypadkiem – do ostrożniejszej jazdy samochodem, lęk przed bezrobociem – do podwyższania kwalifikacji. Gdy jednak lęk zaczyna nas paraliżować, sprawia, że przestajemy się rozwijać i przyjmujemy postawę zachowawczą. Gdy nie przemija wraz ze stresującą sytuacją, przeradza się w lęk patologiczny, któremu towarzyszy szeroki zakres objawów somatycznych, takich jak bóle i zawroty głowy, bóle w klatce piersiowej, przyspieszenie akcji serca czy szybszy oddech; objawom fizjologicznym towarzyszą zaś objawy psychiczne i psychomotoryczne: nadpobudliwość, wewnętrzne napięcie, podenerwowanie, problemy z koncentracją uwagi i pamięcią, zaburzenia w procesach rozumowania i planowania. Lęk występuje w wielu chorobach somatycznych i psychicznych, może także stanowić cechę osobowości, wyrażającą się stałą podwyższoną skłonnością do reakcji lękowych. Istnieje także lęk antycypowany, czyli lęk przed lękiem – lękowe oczekiwanie na napad lęku.

O lęku jako zjawisku typowo ludzkim, jego istocie, źródłach i odmianach piszą teologowie, filozofowie, poeci i naukowcy reprezentujący różne dziedziny wiedzy. Literaturoznawcy i historycy sztuki analizują lęk jako ważny motyw w kulturze. Psychologowie i psychiatrzy tworzą listy objawów lęku, wyliczają jego odmiany i funkcje, jakie pełni on w ludzkim życiu, szukają wskazówek, kiedy lęk naturalny przeradza się w lęk patologiczny.

Każdy człowiek boryka się z lękiem i musi odnaleźć sposób, aby sobie z nim radzić. Bezpieczeństwo zawsze było dobrem pożądanym, a obecnie w wyniku przemian cywilizacyjno-kulturowych nabrało szczególnego znaczenia – panuje powszechne mniemanie, że wszystko w życiu powinno być bezpieczne i zwiększać bezpieczeństwo człowieka. Za poczucie bezpieczeństwa niekiedy gotowi jesteśmy oddać nasze marzenia i przyjaźnie, a nawet prawdę i miłość. Próbuje się lęk oswoić, angażując wyobraźnię w budzące grozę, ale bezpieczne – bo fikcyjne lub niedotyczące nas bezpośrednio – sytuacje ukazywane w telewizji czy w Internecie, bądź zagłuszyć za pomocą alkoholu, narkotyków czy leków. Reklamy zachęcają do nabycia coraz innych preparatów przeciwłękowych, a rozmaite instytucje terapeutyczne oferują pomoc w pokonywaniu lęku przez ćwiczenia i zmianę myślenia. Kiedy jednak próbujemy opisać własny lęk, to mówimy zwykle o poczuciu pustki, samotności, niestabilności, zagrożenia, własnej bezwartościowości i bezcelowości życia bądź działania.

Antoni Kępiński w swej słynnej książce zatytułowanej *Lęk* stawia diagnozę: „Nerwicowa hiperaktywność, rzucanie się w wir życia, nadmierne życie towarzyskie i społeczne, ustawiczne podróże, unikanie skupienia i samotności, typowe dla naszej cywilizacji, w znacznej mierze wywodzą się z nerwicowego lęku przed samotnością³”. Stwierdza też: „Nieokreślony niepokój jest [...] przeżyciem związanym z samym faktem istnienia i występuje on u każdego czło-

³ A. Kępiński, *Lęk*, Sagittarius, Warszawa 1995, s. 87.

wieka”⁴. Można by rzec, że w różnych momentach naszego życia otrzymujemy – w postaci gwałtownego lęku – sygnał „twoje istnienie jest zagrożone” czy też „istnienie kogoś drogiego twojemu sercu (lub czegoś, co ma dla ciebie wielką wartość) jest zagrożone”. W takich sytuacjach często pojawia się poczucie, że zostaliśmy z naszym lękiem sami i że jesteśmy wobec niego bezradni. Poprzez lęk odkrywamy więc niekonieczność i kruchość istnienia, odkrywamy przynależność – swoją własną, innych ludzi i wszystkich ludzkich dzieł; odkrywamy, że świat jest nieprzewidywalny i niekontrolowalny mimo naszej rozległej wiedzy i zaawansowanej techniki. Co więcej, to właśnie rozwój nauki i techniki budzi coraz większy niepokój. Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* pisze: „Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory – rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre, i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się blednąć. Musi przeto zrodzić się pytanie, na jakiej drodze owa dana człowiekowi od początku władza, mocą której miał czynić ziemię sobie poddaną (por. Rdz 1,28), obraca się przeciwko człowiekowi, wywołując zrozumiały stan niepokoju, świadomego czy też podświadomego lęku, poczucie zagrożenia, które na różne sposoby udziela się współczesnej rodzinie ludzkiej i w różnych postaciach się ujawnia” (nr 15).

W lęku jest pewna ostateczność i nieskończoność. Paul Tillich, teolog i filozof, stwierdza: „Lęk w swej nagości jest zawsze lękiem dotyczącym ostatecznego niebytu, [...] w lęku dotyczącym jakiejś specjalnej sytuacji zawiera się lęk dotyczący ludzkiej sytuacji jako takiej. U podstaw każdego strachu tkwi lęk przed niemożnością zachowania swojego bytu – to jest właśnie element wywołujący strach. [...] Nie da się usunąć podstawowego lęku: lęku skończonego bytu przed groźbą niebytu. Należy on do samej egzystencji”⁵. O lęku egzystencjalnym mówił już Blaise Pascal: „Kiedy rozważam krótkość mego życia, wchłoniętego w wieczność będącą przed nim i po nim, kiedy zważam małą przestrzeń, którą zajmuję, a nawet którą widzę, utopioną w nieskończonym ogromie przestrzeni, których nie znam i które mnie nie znają, przerażam się i dziwię”⁶. Specjalista od zaburzeń lękowych Paul Foxman zauważa natomiast, że lęk jest sygnałem, że podążamy niewłaściwą drogą życia, że zagubiliśmy właściwy szlak i że zniknęły drogowskazy, alarmuje, że należy skorygować swoje życie⁷. Lęk jest więc

⁴ Tamże, s. 16.

⁵ P. T i l l i c h, *Męstwo bycia*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1994, s. 45n.

⁶ B. P a s c a l, *Myśli*, tłum. T. Żeleński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983, s. 56.

⁷ Zob. P. F o x m a n, *Dancing with Fear: Overcoming Anxiety in a World of Stress and Uncertainty*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2004.

ważnym doświadczeniem człowieka: z jednej strony konfrontuje go z ludzką przygodnością, z drugiej zaś sygnalizuje, że musi on odpowiedzieć na pytanie: „Kim jestem i dokąd zmierzam?”. Brak odpowiedzi na pytanie o sens i cel ludzkiego życia sprawia, że myślenie i działanie człowieka staje się przesiąknięte lękiem.

„Dlaczego człowiek się lęka? – pyta Jan Paweł II – Może właśnie dlatego, że w wyniku tej swojej negacji [Boga – A.L.K.] zostaje ostatecznie sam: metafizycznie sam... wewnętrznie sam”⁸. Jan Paweł II może skierować do świata wezwanie: „Nie lękajcie się!”, ponieważ jest w stanie wskazać sposób na przezwycięzenie ludzkiego lęku. Czyni to w następnym zdaniu: „Otwórzcie drzwi Chrystusowi”⁹. Owo otwarcie drzwi to zgoda na plan Boga wobec człowieka i nadzieja, że Chrystus będzie go prowadził ku życiu wiecznemu, życiu bez lęku.

Kard. Joseph Ratzinger dodaje: „Człowiek w sytuacji ostatecznej samotności boi się nie czegoś określonego, z czym można sobie w taki czy inny sposób, lecz odczuwa lęk samotności, poczucie grozy i odsłonięcia, którego nie da się przezwyciężyć drogą racjonalnej perswazji”¹⁰. Ów właściwy człowiekowi lęk i samotność może uleczyć tylko obecność kochającego „ty”¹¹.

Jest jednak taki moment, gdy człowiek wydaje się pozostawać sam ze swym lękiem i samotnością – to moment śmierci. Ten stan osamotnienia okazuje się jednak pozorny, Jezus Chrystus bowiem, umierając na krzyżu, „przeszedł przez bramę naszej ostatecznej samotności” i „w swej męce wszedł w otchłań naszego opuszczenia”¹². Jak pisze kard. Joseph Ratzinger: „Tam gdzie nie dosięga nas już niczyj głos, tam jest On [...]pośród śmierci pojawia się życie, bo pośród śmierci jest miłość”¹³. W Apokalipsie Syn Boży mówi do św. Jana: „Przestań się lękać! Ja jestem Pierwszy i Ostatni, i żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków i mam klucze śmierci i Otchłani (1,17-18). To dlatego św. Augustyn powie: „Niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”¹⁴.

Autorzy zebranych w niniejszym tomie artykułów starają się oddać złożoność zjawiska lęku, ukazując biblijny strach Adama i Ewy przed Bogiem po grzechu pierwotnym, lęk jako przejaw wolności, sygnał zagrożenia i znie-

⁸ Jan Paweł II, *W obliczu lęku dzisiejszego świata* (Homilia podczas Mszy św. przed katedrą w Turynie, 13 IV 1980), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 1(1980), nr 4, s. 20. Zob. też: niniejszy tom „Ethosu”, s. 13-18.

⁹ Tenże, *Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi*, s. 15.

¹⁰ J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2009, s. 66.

¹¹ Por. tamże, s. 67.

¹² Tamże, s. 68.

¹³ Tamże.

¹⁴ Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. I, 1, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 7.

wolenia czy antycypację utraty czegoś cennego, ujęcia lęku w dziełach malarstwa i literatury, a także lęk w chorobie nowotworowej. Być może lektura tych artykułów pozwoli lepiej zrozumieć ludzki lęk, a przecież zrozumienie jest już sposobem jego osławiania i przezwyciężania.

W obecnym tomie zamieszczamy również dział szczególny – poświęcony Giovanniemu Realemu, zmarłemu niedawno myślicielowi, wybitnemu znawcy filozofii starożytnej, przyjacielowi św. Jana Pawła II i ks. Tadeusza Stycznia, uczonemu, który w roku 2000 otrzymał doktorat honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Dział ten nosi znamienity tytuł „Komentator mądrości”, ale przecież – jako filozof – Giovanni Reale był nie tylko komentatorem, ale też i miłośnikiem mądrości. A mądrość potrafi zrozumieć lęk i znaleźć nań właściwe lekarstwo.

*

Jego Magnificencja ks. prof. Antoni Dębiński, rektor KUL, powołał mnie z dniem 1 października 2015 roku na stanowisko dyrektora Instytutu Jana Pawła II, które łączy się ze stanowiskiem redaktora naczelnego kwartalnika „Ethos”. Obejmuję tę funkcję po znakomitych poprzednikach: ks. prof. Tadeuszu Styczniu i ks. prof. Alfredzie M. Wierzbickim, którzy zbudowali renomę „Ethosu” jako interdyscyplinarnego czasopisma naukowego, które powstało z osobistej inspiracji Jana Pawła II. Wyrażam za to głęboką wdzięczność. Fakt, że „Ethos” obejmuje osoba świecka, kobieta, to zapewne wyraz ducha czasów. Jako redaktor naczelna swój pierwszy artykuł odredakcyjny – „*Nie lękajcie się!*” – piszę do tomu zatytułowanego „Lęk”. Z poczuciem odpowiedzialności podejmuję zadanie kierowania „Ethosem” i zadania tego się nie lękam. Wszak mam znakomity i doświadczony Zespół Redakcyjny, nieocenioną pomoc poprzedniego redaktora naczelnego ks. Alfreda M. Wierzbickiego i wsparcie Kolegium Redakcyjnego. Czytelników proszę o życzliwe przyjęcie.

Agnieszka Lekka-Kowalik

JAN PAWEŁ II
W OBLICZU LĘKU DZISIEJSZEGO ŚWIATA

JAN PAWEŁ II

W OBLICZU LĘKU DZISIEJSZEGO ŚWIATA*

„Wieczorem owego pierwszego dnia tygodnia, gdy drzwi były zamknięte z obawy przed Żydami...” (J 20, 19). Od tych słów rozpoczyna się dzisiejsze czytanie z Ewangelii według św. Jana.

„...drzwi były zamknięte z obawy...”.

Już rano dotarła do apostołów zgromadzonych w wieczerniku wiadomość, że grób, w którym położono Chrystusa, jest pusty. Kamień, który władza rzymska na prośbę Sanhedrynu opieczętowała, został odwalony. Straże, które z tej samej inicjatywy i polecenia miały czuwać przy grobie – nieobecne.

Niewiasty, które bardzo rano wybrały się na miejsce pogrzebu Jezusa, mogły bez przeszkód wejść do grobu. Mógł uczynić to samo z kolei zawiadomiony przez nie Piotr, a wraz z nim Jan. Piotr wszedł do grobu, zobaczył całun, w który ciało Zmarłego było owinięte. Obaj stwierdzili, że grób jest pusty i opuszczony. Uwierzyli w prawdziwość słów, z którymi przybiegły do nich niewiasty, a zwłaszcza Maria Magdalena, jednakże... nie rozumieli jeszcze Pisma, które mówi, że On ma powstać z martwych (por. J 20,1-9).

Wrócili więc do wieczernika, oczekując na dalszy rozwój wydarzeń. Jeśli ewangelista Jan, który czynnie uczestniczył w tym wszystkim, pisze, że „przebywali” (w wieczerniku) przy drzwiach zamkniętych z obawy przed Żydami – to znaczy, że lęk był w ciągu tego dnia w nich silniejszy niż inne uczucia. Raczej nie spodziewali się niczego dobrego po fakcie opuszczenia grobu; spodziewali się raczej nowych nagabywań, szykan ze strony przedstawicieli władzy żydowskiej. Był to zwyczajny ludzki lęk, wynikający z bezpośredniego zagrożenia.

Jednakże na dnie tej bezpośredniej obawy-lęku o siebie samych tkwił lęk o wiele głębszy, wywołany wydarzeniami ostatnich dni. Ten lęk, który za-

* Homilia wygłoszona podczas Mszy św. przed katedrą w Turynie 13 kwietnia 1980 roku. Tekst przytaczamy za: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 1(1980), nr 4, s. 19-21.

czął się w noc czwartkową, osiągnął swój zenit w ciągu Wielkiego Piątku, a po złożeniu Jezusa do grobu trwał nadal, paraliżując wszystkie poczynania.

Był to lęk zrodzony ze śmierci Chrystusa.

Przecież kiedyś zapytani przez Niego, „za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?” (Mt 16,13), powtarzali różne głosy o Chrystusie, różne opinie – a potem spytani wprost „a wy za kogo mnie uważacie?” (Mt 16,15) – usłyszeli i przyjęli w milczeniu za swoje słowa Szymona Piotra: „Tyś jest Mesjasz, Syn Boga Żywego” (Mt 16,16).

Umarł więc na krzyżu Syn Boga Żywego.

Lęk, który ogarnął serca apostołów, miał swe najgłębsze korzenie w tej śmierci: był to lęk zrodzony ze śmierci Boga.

Współczesne pokolenie ludzi nurtuje również lęk. Tego lęku doznają ludzie w sposób nieproporcjonalny. Chyba najgłębiej odczuwają go ci, którzy najpełniej są świadomi całej sytuacji człowieka – a którzy równocześnie pogodzili się ze śmiercią Boga w ludzkim świecie.

Ten lęk nie leży na powierzchni życia ludzkiego. Na powierzchni bywa kompensowany przy pomocy wielu środków nowożytnej cywilizacji i techniki, które pozwalają człowiekowi uwalniać się od swojej głębi. Pozwalają mu żyć w wymiarze *homo economicus*, *homo technicus*, *homo politicus*, do pewnego stopnia również w wymiarze *homo ludens*.

Równocześnie bowiem trwa i narasta z dostatecznym uzasadnieniem przeświadczenie o postępie – o przyspieszonym postępie człowieka w sferze jego panowania nad światem widzialnym, nad przyrodą. Nigdy dotąd nie był człowiek w swoim wymiarze planetarnym tak świadom wszystkich sił, które może w świecie wykorzystać i oddać na swoją służbę, i nigdy jeszcze w takim stopniu nimi się nie posługiwał. Od tej strony, w tym wymiarze, przeświadczenie o postępie ludzkości jest w pełni uzasadnione.

W krajach i środowiskach najwyższego postępu technicznego i największego dobrobytu materialnego – w parze z tym przeświadczeniem idzie postawa, którą słusznie przywykło się nazywać „konsumpcyjną”. Postawa ta świadczy jednak o tym, że przeświadczenie o postępie człowieka jest tylko częściowo uzasadnione. Co więcej – świadczy o tym, że ten kierunek postępu może zabijać w człowieku to, co jest najgłębiej i najistotniej ludzkie. Gdybyśmy tu teraz sprowadzili matkę Teresę z Kalkuty – jedną z tych niewiast, które nie lękają się zstępować za Chrystusem do wszystkich wymiarów człowieczeństwa, do wszystkich sytuacji człowieka w świecie współczesnym – powiedziała nam, że na ulicach Kalkuty i innych miast świata ludzie umierają z głodu...

Postawa konsumpcyjna nie uwzględnia całej prawdy o człowieku – ani prawdy historycznej, ani społecznej, ani tej wewnętrznej i metafizycznej. Raczej jest ucieczką od niej.

Człowiek jest stworzony do szczęścia, tak! Ale szczęście człowieka bynajmniej nie utożsamia się z użyciem! Człowiek nastawiony „konsumpcyjnie” gubi w tym użyciu pełny wymiar swego człowieczeństwa, gubi poczucie głębszego sensu życia. Taki więc kierunek postępu zabija w człowieku to, co najgłębiej i najistotniej ludzkie.

Człowiek wzdryga się przed śmiercią. Człowiek lęka się śmierci. Człowiek broni się przed śmiercią. I społeczeństwo stara się obronić człowieka przed śmiercią.

Postęp, który z takim trudem, z użyciem tylu energii i nakładów został wypracowany przez pokolenia ludzkie, zawiera jednak w swym całokształcie potężny współczynnik śmierci. Kryje w sobie gigantyczny wręcz potencjał śmierci. Czyż trzeba to udowadniać w społeczeństwie, które jest świadome, jakie możliwości zniszczenia tkwią we współczesnych atomowych arsenałach militarnych?

Więc człowiek współczesny się lęka. Lękają się supermocarstwa, które dysponują tymi arsenałami – i lękają się inni: kontynenty, narody, miasta...

Ten lęk jest uzasadniony. Nie tylko istnieją nieznane przedtem możliwości niszczenia i zabijania, ale już dzisiaj ludzie nagminnie zabijają ludzi! Zabijają na ulicach miast, w mieszkaniach, w urzędach, w uczelniach. Ludzie uzbrojeni w nowoczesną broń zabijają bezbronnych, niewinnych. Wypadki takie zawsze się zdarzały. Ale dziś to stało się systemem.

Jeśli ludzie twierdzą, że trzeba zabijać innych ludzi w tym celu, ażeby zmienić i ulepszyć człowieka i społeczeństwo, to musimy pytać, czy – wraz z owym gigantycznym postępem materialnym, który jest udziałem naszej epoki, nie doszliśmy równocześnie do przekreślenia właśnie człowieka jako wartości podstawowej i elementarnej? Czy nie doszliśmy już do negacji tej podstawowej i elementarnej zasady, starożytny myśliciel chrześcijański wyraził w zdaniu: „trzeba, ażeby człowiek żył” (Ireneusz).

Tak więc współczesne pokolenie ludzi nurtuje słuszny lęk. Czy ten kierunek gigantycznego postępu, który stał się wykładnikiem naszej cywilizacji, nie stanie się początkiem gigantycznej i programowej śmierci człowieka? Czy zapowiedzią i przedsmakiem tego w naszym wieku nie są również straszliwe obozy śmierci, których ślady jeszcze noszą w swoim ciele niektórzy z naszych współczesnych?

Apostołów zgromadzonych w jerozolimskim wieczerniku przejmował lęk: „Drzwi były zamknięte z obawy”... „Umarł na krzyżu Syn Boży”.

Czy ten lęk, który nurtuje współczesnych ludzi, nie jest także w swoim najgłębszym korzeniu zrodzony „ze śmierci Boga?” Nie z tej krzyżowej, która stała się początkiem Zmartwychwstania i źródłem uwielbienia Syna Bożego, a zarazem podstawą ludzkiej nadziei i znakiem zbawienia – nie z tej!

Ale z tej, którą człowiek zadaje Bogu w sobie, zwłaszcza na przestrzeni ostatnich etapów swej historii, w swoim myśleniu, w swoim sumieniu, w swoim

działaniu. To jest jakby wspólny mianownik wielu poczynañ ludzkiej myśli i woli. Człowiek odbiera Bogu siebie i świat. Nazywa to „wyzwoleniem się od alienacji religijnej”. Człowiek odbiera Bogu siebie i świat w tym mniemaniu, że tylko w taki sposób może wejść w pełne ich posiadanie, może się stać panem świata oraz swej własnej istoty. Człowiek więc „zabija” Boga w sobie i w drugich. Służą temu całe systemy filozoficzne, programy społeczne, ekonomiczne i polityczne. Żyjemy w epoce gigantycznego postępu materialnego i nieznannej przedtem negacji Boga.

Taki jest obraz naszej cywilizacji.

Dlaczego człowiek się lęka? Może właśnie dlatego, że w wyniku tej swojej negacji zostaje ostatecznie sam: metafizycznie sam... wewnątrz sam.

A może... może właśnie dlatego, że człowiek, który zabija Boga, nie znajduje także ostatecznego hamulca, aby nie zabijać człowieka. Ten ostateczny hamulec jest w Bogu. I ostateczna racja tego, ażeby człowiek żył, ażeby szanować życie i ochraniać życie człowieka – jest w Bogu.

I ostateczna podstawa wartości i godności człowieka, i sensu jego życia jest ta, że jest on obrazem i podobieństwem Boga!

Wieczorem owego pierwszego dnia po szabacie, który apostołowie spędzili przy drzwiach zamkniętych „z obawy przed Żydami”, przyszedł do nich Jezus. Wszedł, stanął pośrodku i rzekł do nich: „Pokój wam” (J 20,1).

A więc żył! Opuszczony grób oznaczał nie co innego, ale to że powstał z martwych tak, jak przepowiedział. Żyje – i oto przychodzi do nich, na to samo miejsce, które opuścił wraz z nimi w wieczór czwartkowy po wieczerzy paschalnej. Żyje – w swoim własnym ciele. Pozdrowiłszy ich bowiem „pokazał im ręce i bok” (J 20,20). Dlaczego? Zapewne dlatego, że tam pozostały ślady ukrzyżowania. Jest to więc ten sam Chrystus, który był ukrzyżowany i umarł na krzyżu – a teraz żyje. Jest to Chrystus Zmartwychwstały. Tego samego dnia o poranku nie pozwolił się dotknąć Magdalenie, a teraz pokazuje im – apostołom – ręce i bok.

„Uradowali się uczniowie, ujrawszy Pana” (J 20,20). Uradowali się! To słowo jest proste i głębokie zarazem. Nie mówi wprost o głębi i potędze tej radości, jaka stała się udziałem tych świadków Chrystusa Zmartwychwstałego – ale pozwala o niej wnioskować. Jeśli ich lęk miał swoje najgłębsze korzenie w fackie śmierci Syna Bożego – to radość spotkania ze Zmartwychwstałym musiała być radością na miarę tego lęku. Musiała być większa od tego lęku.

Była to radość tym większa, im po ludzku poniekąd trudniejsza do przyjęcia. A jak trudna, o tym świadczy późniejsze zachowanie się Tomasza, który „nie był razem z nimi, kiedy przyszedł Jezus” (J 20,24).

Radość tę trudno opisać. Trudno ją też wymierzyć miarami ludzkiej psychologii. Jest ona prosta całą prostotą Ewangelii – i jest równocześnie głęboka całą jej głębią. A głębia Ewangelii jest taka, że mieści się w niej bez reszty

człowiek. Mieści się w niej ponadobficie: całą swoją wolą i całym dążeniem swego ducha i pragnieniami „serca”. I mieści się również całą głębią swojego lęku. Lęku, który rodzi się ze „śmierci Boga” – i który rodzi się również w perspektywie „śmierci człowieka”.

Właśnie te czasy, w których żyjemy – czasy, w których otwarła się perspektywa „śmierci człowieka”, zrodzona ze „śmierci Boga” w ludzkim myśleniu, w ludzkim sumieniu, w ludzkim działaniu – właśnie te czasy domagają się szczególnie prawdy o zmartwychwstaniu Ukrzyżowanego.

Domagają się też świadectwa zmartwychwstania tak wymownego jak nigdy.

Nie na próżno Vaticanum II zwróciło uwagę całego Kościoła w stronę misterium paschale.

Przeżyjmy więc dzisiaj to misterium z całym tutejszym Kościołem. Dajmy świadectwo zmartwychwstaniu Chrystusa wobec tego miasta i społeczeństwa. Niech cały Turyn stanie się wiecznikiem owego spotkania ze Zmartwychwstałym, do którego prowadzi nas dzisiaj święta liturgia.

Istnieją po temu bogate racje historyczne, które sięgają czasów starożytnych. Przede wszystkim jednak tkwią one w niedalekiej historii waszego miasta i tutejszego Kościoła. Tajemnica paschalna znajdowała tutaj swoich wspaniałych świadków i apostołów, zwłaszcza między dziewiętnastym a dwudziestym stuleciem. Czyż zresztą mogło być inaczej w mieście, które kryje w sobie niezwykłą, tajemniczą relikwię, święty Całun, jeśli przyjąć argumenty tylu uczonych – najszczególniejszy świadek Paschy: męki, śmierci i zmartwychwstania. Niemy, a równocześnie zdumiewająco wymowny świadek!

Czyż zatem w tych wszystkich ludziach, którzy niedawno jeszcze pozostawili tutaj, w Turynie, tak wspaniały ślad i posiew świętości: Bosko, Cottolengo, Cafasso – czyż w tych ludziach nie działał tutaj Chrystus Ukrzyżowany i Zmartwychwstały?!

Ale powie kto: to było wczoraj. „Dzisiaj” różni się radykalnie. „Dzisiaj” zdeptuje owo „wczoraj”. Nie ma już Turynu świętych, jest Turyn wielkiego przemysłu i wielkiej sekularyzacji. Turyn codziennej walki klas i nieustającego gwałtu. Święci odeszli do przeszłości, nie wystarczają na czasy dzisiejsze.

Ale Chrystus jest. I Chrystus wystarcza na każdy czas: „wczoraj i dzisiaj, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8).

Więcej jeszcze. Posłuchajmy Apokalipsy Jana Apostoła. Daje on szczególne świadectwo o tym wczorajszym, dzisiejszym i jutrzejszym Chrystusie: „Kiedym Go ujrzał, do stóp Jego upadłem jak martwy, a On położył na mnie prawą rękę mówiąc: «Przestań się lękać!» Jam jest Pierwszy i Ostatni, i Żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków i mam klucze śmierci i Otcłani” (Ap 1,17-18).

Klucze śmierci...

Tak. Jedyne klucze do „śmierci człowieka” ma On: Syn Boga Żywego. On – Świadek Żywego Boga.

„Pierwszy i Ostatni. I Żyjący”.

To jest powiedziane do nas ludzi epoki gigantycznego postępu – i epoki lęku narastającego na dnie ludzkich osiągnięć i zagrożeń.

To jest powiedziane dla nas.

A może jest wśród nas dzisiaj więcej niewierzących niż wierzących? Może umarła wiara i przysypana została warstwą laickiej codzienności, a może wręcz negacji i pogardy...

Jest w dzisiejszym wydarzeniu ewangelicznym i liturgicznym również niewierny Apostoł i uparty w swojej niewierze: „jeśli nie ujrzę... nie uwierzę” (J 20,25). Chrystus mówi: „zobacz”... sprawdź, „nie bądź niedowiarkiem...” (J 20,28).

A może – pod niewiarą jest po prostu grzech, zadawniony grzech, którego ludzie postępowi nie chcą nazywać po imieniu, żeby człowiek też go tak nie nazywał i żeby nie szukał odpuszczenia. Chrystus mówi: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są zatrzymane” (J 20,22-23). Człowiek może nazywać grzech po imieniu, nie musi go zakłamywać w sobie, bo w Chrystusie Kościół otrzymał nad grzechem władzę i moc dla dobra ludzkich sumień.

To są także istotne szczegóły dzisiejszego wielkanocnego orędzia.

Kościół cały głosi dziś wszystkim ludziom radość paschalną, w której rozbrzmiewa zwycięstwo nad lękiem człowieka. Nad lękiem ludzkich sumień zrodzonych z grzechu. Nad lękiem całej egzystencji zrodzonym ze „śmierci Boga” w człowieku, w której otwierają się perspektywy wielorakiej „śmierci człowieka”.

Jest to radość apostołów zgromadzonych w jerozolimskim wieczerniku. Jest to radość paschalna Kościoła, która w tym wieczerniku ma swój początek. Ma swój początek w opustoszałym grobie pod Golgotą – i w sercach tych prostych ludzi, którzy „wieczorem pierwszego dnia po szabacie” widzą Zmartwychwstałego i słyszą z Jego ust „Pokój wam”.

Oby ta radość potężniejsza od każdego lęku człowieka stała się udziałem tego Kościoła i tego miasta „Augusta Taurinorum”, do którego dziś dane jest pielgrzymować mnie, niegodnemu następcy Piotra. Amen.

DLACZEGO LĘK?

Ks. Tomasz NAWRACAŁA

„BOJAŹŃ PAŃSKA JEST ŹRÓDŁEM ŻYCIA” (Prz 14,27a) Rozwój pojęcia bojaźni Bożej w historii Kościoła

Bojaźń czysta jest skutkiem miłości. Występuje między nimi relacja dwustronna: Tam, gdzie pojawia się miłość, odsłania się także prawdziwa bojaźń. Tam zaś, gdzie pojawia się prawdziwa bojaźń, ukazuje się i rozpala czysta miłość – aż do zespolenia ich w jedno. Znakiem bojaźni czystej jest sprawiedliwość – człowiek postępuje sprawiedliwie, ponieważ obawia się, że może nie spodobać się Bogu, a pragnie Jego obecności, pragnie ujrzeć Go twarzą w twarz.

Pojęcie bojaźni Bożej (łac. timor Dei) nieustannie powraca w dziejach Kościoła. W ciągu wieków wyrażane było w rozmaity sposób, chociaż nigdy nie stało się wiodącym tematem w nauczaniu Kościoła. Idea bojaźni Bożej wpisuje się w tło życia chrześcijańskiego i jeśli pojawia się w dziełach pisarzy i teologów, w wypowiedziach świętych i Magisterium Kościoła, to raczej niejako przy okazji, jako czynnik sprzyjający dojrzałości w osobistym przeżywaniu relacji z Bogiem. Chrześcijaństwo od początku systematycznie wyklucza taki lęk przed Bogiem, którego źródłem byłaby tylko Jego sprawiedliwość. Może on istnieć jedynie jako obawa o utratę dobra najwyższego, a więc samego Boga. Tak rozumiany lęk wywiera pozytywny wpływ na człowieka, ukazuje bowiem głębię właściwego odniesienia do Boga. Człowiek w swojej relacji z Bogiem nie postrzega Go jedynie jako istoty transcendentnej i nieosiągalnej, przekraczającej granice całego stworzenia, lecz jest z Nim związany – z Bogiem, który wkracza w dzieje świata, ponieważ kocha to, co stworzył, i chce swoje stworzenie doprowadzić do szczęścia w wieczności. Dzieje świata są miejscem i czasem objawiania się Boga poszukującego człowieka i pobudzającego go do osobistego wysiłku na rzecz osiągnięcia zbawienia. Bojaźń Boża pozwala unikać zła i czynić dobro.

Refleksja podjęta w niniejszym opracowaniu ma na celu ukazanie właśnie takiego oddziaływania timor Dei na człowieka, do którego przychodzi Bóg. Owo „przychodzenie Boga” rozpoczyna się od pierwszego wybrania Abrahama, osiąga swój szczyt się w Chrystusie i kontynuowane jest w dziejach Kościoła. Dlatego najpierw przedstawione zostanie biblijne znaczenie bojaźni Bożej, następnie jej ujęcie w tradycji Kościoła, a na końcu sposób jej przekładania się na życie chrześcijanina – ucznia Chrystusa i członka Jego Mistycznego Ciała, czyli Kościoła.

BOJAŻŃ BOŻA W ŻYCIU IZRAELITY

Postawa Izraela wobec Boga – a jeszcze bardziej postawa Boga wobec Izraela – kształtują tradycję religijną i sposób myślenia o Tym, Który Jest (por. Wj 3,14). Historia wielkich patriarchów i królów, przypominana w nabożeństwach synagogałnych lub w obrzędach świątynnych, obfituje w wydarzenia, w których służba Jahwe i bojaźń przed Jahwe odgrywają znamienne rolę. Autor księgi Powtórzonego Prawa przekazuje polecenia określające szczególną postawę Izraelity: „Będiesz się bał Pana, Boga swego, będziesz Mu służył i na Jego imię będziesz przysięgał” (Pwt 6,13). Bojaźń (hbr. *yare'*), służba i cześć są istotnymi elementami życia człowieka, który z pobożnością zwraca się do Boga. Stary Testament zawiera wiele formuł dotyczących bojaźni przed Bogiem¹, a sama ich liczba przywodzi na myśl pytanie o wartość miłości wobec Jahwe. Czy pobożny Żyd bardziej bał się Boga, niż Go kochał? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. Postawa pobożnego Izraelity sytuuje się między miłością a bojaźnią, przy czym są to rzeczywistości się uzupełniające. Bojaźń Boża nie jest jedynie obawą przed zasłużoną karą, ale także wyrazem rozpoznania przez człowieka jego małości, grzeszności i znikomości. Ludzkie postępowanie nie zawsze bywa zgodne z nakazami Boga, a służenie Bogu jest czymś więcej niż tylko unikaniem zła i zachowywaniem określonych przepisów. Izraelita ma swoim życiem i całym swoim jestestwem wyrażać wiarę i służyć Bogu, który jest ponad wszystkimi innymi bóstwami i cały jest dobrem, świętością, miłością, potęgą oraz wszechmocą. Ten wielki i potężny Bóg, tak fascynujący i tak przerażający, przychodzi do Abrahama, rozmawia z Mojżeszem, zawiera przymierze z wybranym narodem. Czyni to wszystko, ponieważ kocha człowieka i chce go obdarować swoimi łaskami. Kontakt z Bogiem przeraża, wzbudza obawę i lęk, a jednocześnie zapewnia Jego wsparcie, staje się źródłem poczucia bezpieczeństwa. Boga można i należy kochać, ale trzeba także żywić bojaźń przed Nim.

¹ Tekst hebrajski Starego Testamentu posługuje się wyrażeniami: „*yre' at Yahweh*” oraz „*yre' at Elohim*”, a Septuaginta wyrażeniem „*fobos Kyriou*” oraz „*fobos tou Theou*”. Słowo „*fobos*” oznacza paniczną ucieczkę, strach, trwogę, lęk, bojaźń. Por. *Słownik grecko-polski*, t. 4, red. Z Abramowiczówna, PWN, Warszawa 1965, s. 543. Na temat znaczenia tego wyrażenia w Starym Testamencie zob. H. B a l z, G. W a n k e, hasło „*Phobeo*”, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 9, red. G. Kittel, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Koln–Mainz 1973, s. 186-216 (por. zwłaszcza: s. 194-204); L. N i e d e r, hasło „*Gottesfurcht*”, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 4, red. J. Höfer, K. Rahner, Herder, Freiburg im Breisgau 1969, kol. 1107-1108; J. B e c k e r, hasło „*Gottesfurcht*”, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 4, red. W. Kasper, Herder, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1995, kol. 912-913. Szczegółowe opracowania zagadnienia bojaźni Bożej w Starym Testamencie zob. L. D e r o u s s e a u x, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, Cerf, Paris 1970; B. O l i v i e r, *La crainte de Dieu comme valeur religieuse dans l'Ancien Testament*, La Pensée Catholique–Office Général du Livre, Bruxelles–Paris 1960.

Wiara Izraelity wyraża się w konkretnej postawie życiowej. Wierzyć w Boga to nie tylko poznać Go, ale także podporządkować Mu wszystkie sprawy, które składają się na egzystencję człowieka. Każde wydarzenie, dobre lub złe, wskazuje na relację człowieka do Boga, a jednocześnie każda trudność lub zło staje się okazją do rozpoznania mocy działającego Boga. Izraelita wierzy w moc Boga jako Stwórcy i Pana wszechrzeczy, ale wierzy z poczuciem bojaźni (hbr. *yre’ at Yahweh*). Wiara wyraża się w uwielbieniu, adoracji oraz prostracji, o czym świadczą słowa wypowiedziane przez Hioba: „Wiem, że Ty wszystko możesz, co zamyślasz, potrafisz uczynić. Kto przystąpi plan nierozumnie? O rzeczach wzniosłych mówiłem. To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem. Posłuchaj, proszę. Pozwól mi mówić! Chcę spytać. Racz odpowiedzieć! Dotąd Cię znałem ze słyszenia, teraz ujrzało Cię moje oko, dlatego odwołuję, co powiedziałem, kajam się w prochu i w popiele” (Hi 42,1-6).

Wszechpotężny i wszechwiedzący Bóg przychodzi do człowieka jako święty. Ten przymiot Jahwe najbardziej podkreśla Jego niedostępność i oddalenie od stworzenia. Bóg jest święty, a Jego świętość ujawnia się w rzeczach, które do Niego należą, szczególnie zaś w przybytku. Spotkanie z takim Bogiem rodzi w człowieku poczucie własnej niegodności, odsłania tajemnicę ludzkiej słabości i grzechu. Jeśli Bóg jest święty, po trzykroć święty (por. Iz 6,3), to człowiek w niczym Go nie przypomina. Czuje się grzesznikiem, a zarazem nosi w sobie tęsknotę za prawdziwą czystością. W tym wewnętrznym rozdarciu odsłania się autentyczna bojaźń Boża, która stymuluje człowieka do rozpoznawania, kim jest on sam i kim jest Ten, przed którym staje. Jednocześnie nieustannie ukazuje ona siłę Boga jako Tego, który wychodzi do człowieka z zaproszeniem, pociąga go ku sobie, oczyszcza i uświęca. Święty Bóg uświęca człowieka i środowisko, w którym on żyje, poprzez dar prawa i zawarcie przymierza².

Mozolne wzrastanie w świętości, wynikające z szacunku i czci wobec Boga, niesie w sobie jeszcze jedno ukryte przesłanie: Święty Izraela (por. Iz 5,24) jest również sędzią wszystkich ludzi, który sądzi nie tylko to, co widzialne, lecz również najgłębsze pragnienia ludzkiego serca. Jahwe bada serce człowieka i wie, co się w nim kryje – dlatego wiedza Boga budzi lęk i potęguje obawę przed Jego sądem. Tylko ten, kto pozostaje wierny, może przetrwać sąd i otrzymać nagrodę od Pana, którego słowo trwa „niezmienne jak niebios” (Ps 119,89) i oświeca kroki człowieka (por. Ps 119,105). Jahwe jest Bogiem zazdrosnym i karze za występki tych, którzy oddalili się od Niego, porzucając Jego nakazy. Kara spada na człowieka i na jego potomstwo aż do czwartego

² Związek między bojaźnią, prawem i obowiązkiem świętości streszcza się w ideach „pietas” i „religio”, a przykładem powiązania wszystkich tych elementów są postaci Hioba i Tobiasza. Zob. K. R o m a n i u k, „Bogobojni” (*fobonmenoi ton Theon*) w Nowym Testamencie. Przyczynek do nowotestamentalnej teologii bojaźni Boga, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 11(1964) nr 1, s. 71-91.

pokolenia (por. Wj 32,10; Pwt 20,3), na wszystkie ludy i narody. Sąd Pana jest powszechny, a obawa i lęk przed dniem sądu zmuszają do praktykowania religii. Bojaźń Boża prowadzi wprost do posłuszeństwa, do odkrywania i wypełniania woli Jahwe każdego dnia. Bać się Jahwe, to znaczy wypełniać Jego przykazania – lecz nie tak, jako czyni to niewolnik. Chociaż Stary Testament mówi o gniewie Boga w godzinie sądu, to jednak wskazuje także na źródło tego gniewu – jest nim miłość³. Bóg nie oczekuje od człowieka, że będzie on wypełniał przepisy w imię samego posłuszeństwa prawu. Przepisy mają go skłonić do większej miłości i do takiego postępowania, aby wszystko, co robi, z niej wynikało. Bóg bowiem kocha człowieka i pragnie, by odpowiedział on taką samą miłością. Eschatologiczny Sędzia jest tym samym Bogiem, który w historii objawia się jako „miłosierny i łagodny, nieskory do gniewu, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech” (Wj 34,6-7). I nawet jeśli Jego wejściu w historię narodu wybranego towarzyszyły budzące grozę grzmoty i błyskawice, to ostatecznie lęk przed Bogiem (gr. *fobos tou Theou*) miał utrwalić pamięć ludu o Jego bliskości i prowadzić do wystrzegania się grzechu. W Starym Testamencie gniew Boga wielokrotnie zastąpiony zostaje przez Jego życzliwość, a tam, gdzie pojawia się zapowiedź kary, ujawnia się także błogosławieństwo. Decydujące znaczenie ma tu postawa człowieka i jego pragnienie trwania przy Bogu: tym, którzy odchodzą od Niego, Bóg ukazuje się jako okrutny Sędzia, a tym, którzy się nawracają – jako miłosierny ojciec. Bojaźń przed Bogiem nie jest tylko lękiem wynikającym z własnych ograniczeń człowieka, ale także wyrazem przywiązania, wdzięcznością i ufnością. Bóg cały jest dla człowieka i cały człowiek powinien być dla Boga. Posłuszeństwo wobec Niego nie polega na ślepym spełnianiu Jego woli, ale na czynieniu tego, co się Bogu podoba. Właściwa postawa przynosi owoce: „Miłość i wierność gładzą grzechy, a bojaźń Pańska od zła odwraca” (Prz 16,6).

BOJAŻŃ BOŻA W NAUCZANIU JEZUSA

Rodząc się w Nazarecie, Syn Boży wchodzi w dzieje ludzkości z tym wszystkim, co dzieje te determinuje. Czas, miejsce, język, kultura, tradycja i religia stają się czynnikami decydującymi o objawieniu się Boga i przekazywaniu Ewangelii. Jezus przychodzi na świat w ludzkiej rodzinie, która wpisana jest w długie dzieje narodu wybranego. Bogate dziedzictwo Izraela odnajduje

³ W Izraelu bojaźń miała zazwyczaj charakter zbawczy. Por. L. Stachowiak, hasło „Bojaźń Boża. W Starym Testamencie”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1976, kol. 740.

On w swoim życiu. Z jednej strony zachowuje to, co stanowi tradycję narodu wybranego, a z drugiej – przekracza ją i odsłania jej nowe aspekty⁴. Jako Żyd wychowany w tradycji przodków i praktykujący ich religię, przyjmuje pojęcie bojaźni Bożej z pism Starego Testamentu⁵.

W życiu Jezusa występują zdarzenia, które w ich uczestnikach wywołują w strach i obawy, zdziwienie i zaskoczenie. Przerażeni są pasterze w Betlejem, gdy aniołowie zwiastują im dobrą nowinę (por. Łk 2,9), lęk ogarnia apostołów, gdy po rozmnożeniu chleba widzą Jezusa kroczącego po Jeziorze Galilejskim (por. J 6,19), strach odczuwają świadkowie Przemienienia na górze Tabor (por. Mt 17,6), a także ci, którzy patrzą na dzieła dokonane przez Jezusa (por. Mk 5,15; Łk 7,16)⁶. Bojaźń wywołuje Jego Osoba i wszystko, co On czyni. Tłum słucha Jego słów, patrzy na Jego dzieła i pełen jest podziwu, ale także lęku. Jezus mówi bowiem i czyni wszystko tak, jakby był nie tylko człowiekiem poddanym siłom natury, ale ich panem. Już same te znaki zdają się dowodzić, kim On jest: podobny do proroków, a jednak inny (por. Mt 21,46)⁷.

⁴ W przeszłości próbowano rozdzielać tradycje obu Testamentów i przeciwstawiać je sobie, wskazywano na istotną różnicę w ich przekazie. Stary Testament miał się odwoływać wyłącznie do lęku, Nowy Testament zaś – do miłości. Taki podział miał swoje źródło w myśli św. Augustyna, który w dziele *Przeciw Adimantowi, uczniowi Maniego* napisał: „Nam haec est brevissima et apertissima differentia duorum Testamentorum, timor et amor” [„Najkrótszą i najbardziej widoczną różnicą między obu Testamentami jest: lęk i miłość”] (Augustinus, *Contra Adimantum Manichaei discipulum liber unus*, rozdz. 17,2, *Patrologia latina*, t. 42, kol. 159. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – T.N.). Formuła ta stała się klasyczna w teologii średniowiecza i utrwalona została dzięki wpływom wielkich teologów tego okresu: św. Tomasza z Akwinu i św. Bonawentury. Ten pierwszy mówił na przykład o przepisach prawa jako o „lex timoris”. Przepisy Starego Prawa miały przede wszystkim pomóc zachować otrzymane nakazy i uniknąć kary. Obiecywały tylko to, co odnosiło się do rzeczywistości doczesnych. Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II, q. 107 art. 1, ad 2; tenże, *Summa theologiae*, t. 14, *Nowe prawo i łaska*, tłum. R. Kostecki OP, Veritas, Londyn 1978, s. 33-35; tenże, *Summa theologiae* I-II, q. 91, art. 5; tenże, *Summa theologiae*, t. 13, *Prawo*, tłum. P. Belch OP, Veritas, Londyn 1986, s. 26-28. Warto jednak zauważyć, że przytoczone tu jednoznaczne sformułowanie biskupa Hippony ma istotne dopowiedzenie: „Illud ad veterem, hoc ad novum hominem pertinet; utrumque tamen unius Dei misericordissima dispensatione prolatum atque coniunctum” [„Tamto odnosi się do starego, to do nowego człowieka; jednakże każdy z jednego Boga najmiłościwiejszym rozporządzeniem wyprowadzony i połączony”] (Augustinus, dz. cyt., rozdz. 17,2, *Patrologia latina*, t. 42, kol. 159). Zarówno bojaźń, jak i miłość są dziełem jednego miłosiernego Boga.

⁵ Fulcran Vigouroux zauważa, że pojęcie bojaźni w Piśmie Świętym jest zazwyczaj synonimem religijności, pobożności i – ogólnie – relacji człowieka do Boga. Zob. F. Vigouroux, hasło „Crainte de Dieu”, w: *Dictionnaire de la Bible*, t. 2, red. F. Vigouroux, Letouzey et Ané, Paris 1899, kol. 1099n.

⁶ Czyny Jezusa wzbudzają podziw i lęk w tych, którzy je widzą, są też wezwaniem do wiary i wielbienia Boga. Stąd – jak zauważa ks. Kazimierz Romaniuk – „bojaźń [...] spełnia rolę elementu pośredniczącego w przypominaniu człowiekowi jego elementarnych obowiązków wobec Boga”. K. Romaniuk, *Niektóre skutki bojaźni Bożej według ewangelii synoptycznych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 18(1971) z. 3, s. 75.

⁷ Por. tenże, hasło „Bojaźń Boża. W Nowym Testamencie”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, kol. 741.

Ta inność, odsłaniana stopniowo w czasie Jego publicznej działalności, zyska nową jakość w chwilach męki i śmierci. Jezus umiera na krzyżu jak skazaniec, a jednak Jego śmierć jest inna niż zgon ukrzyżowanych wraz z nim łotrów. Tylko Jego śmierci towarzyszą trzęsienie ziemi i znaki wywołujące strach nawet u pogan (por. Mt 27,54). Wszystko to wskazuje, że Jezus jest Synem Bożym. Towarzyszą Mu te same znaki, w których objawiał się Jahwe – chociaż różnią się one stopniem intensywności i celem: mają doprowadzić do wiary w Jezusa jako prawdziwego i jedynego Syna Bożego. Dlatego jako pierwsze rozpoznają tę nową rzeczywistość złe duchy. To one wyraźnie, w sposób niepozostawiający żadnych wątpliwości, orzekają: Jezus z Nazaretu jest Świętym Boga i Synem Najwyższego (por. Mk 1,24; 5,7).

W swoim nauczaniu Jezus także odwołuje się do bojaźni Bożej, szczególnie w kontekście zapowiedzi eschatologicznych. Często mówi o czekającej ludzi odpłacie za ich słowa i czyny, o tym, że przyszły sąd dotyczył będzie każdego człowieka oraz tego, co on zrobił lub czego nie uczynił, a także intencji, które mu towarzyszyły. W sercu człowieka kryje się bowiem to, co jest dla niego najważniejsze i co kieruje całym jego życiem. We wnętrzu człowieka rozpoczyna się też jego prawdziwe przyłgnięcie do Ewangelii, które następnie ujawnia się w czynach. Sąd dokona się więc w oparciu o Dobrą Nowinę, której zwiastunem jest Syn Boży. Wiara w Niego i naśladowanie Go stanowią jedyną gwarancję otrzymania przyszłej nagrody i uniknięcia kary. W myśl nauczania Jezusa odpłata nie jest tylko możliwością, lecz rzeczą pewną: kara niesie z sobą cierpienie, a nagroda szczęście. Dlatego Jezus upomina i przestrzega człowieka (por. Łk 6,24-27; Mt 11,22; 23,33), aby dać mu szansę na dokonanie właściwego wyboru i zmianę postępowania (por. Mk 9,43; Mt 5,30; 10,28). Człowiek musi walczyć i czuwać, gdyż czas nadejścia dnia sądu jest nieznany. Dzień Pański przyjdzie nagle, jak złodziej, ale wstępem do niego są wybory dokonywane przez człowieka. Dzień gniewu jest już – in misterio – obecny w świecie, ze względu na Chrystusa, którego Osoba i dzieło wprowadzają podział wśród ludzi – na tych, którzy je przyjęli, i tych, którzy je odrzucili (por. Mt 12,30; Łk 12,51).

Bojaźń, na którą wskazuje Jezus w swoim nauczaniu, powinna prowadzić do autentycznego nawrócenia człowieka. Strach przed sądem i karą nie może jednak być jedynym motywem tej bojaźni. Jezus daje swoje życie jako okup za grzeszników (por. Mk 10,45) i przemienia człowieka z niewolnika grzechu w wolne dziecko Boże. Ten nowy człowiek żyje miłością, ufnością i nadzieją, nie zaś lękiem i niepewnością. Chociaż timor Domini może towarzyszyć dziecku Bożemu, to jednak zostaje przewyciężony przez zapewnienie: „Wielki prorok wśród nas, i Bóg nawiedził lud swój” (Łk 7,16).

W życiu Jezusa nie ma lęku, bo jako Bóg nie może On bać się Boga. Jeśli doświadcza strachu, to jest to wyłącznie element Jego ludzkiej natury. Scena

w Ogrójcu zawiera momenty ludzkiego przerażenia, ale ostatecznie ukazuje także siłę relacji Syna do Ojca: „Nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie” (Łk 22,42). To poddanie się Ojcu jest wyrazem miłości, jej szczytem, wydoskonaleniem. Syn wydany Ojcu nie czuje strachu, gdyż przewyciężył strach miłością⁸.

BOJAŹŃ BOŻA W TRADYCJI KOŚCIOŁA

Żywa tradycja Kościoła nigdy nie lekceważyła bojaźni Bożej i nie zapomniała o niej. W ciągu wieków zarówno Magisterium, jak i teologowie nieustannie powracali do niej jako integralnego elementu antropologii chrześcijańskiej. Człowiek, który zdąża do Boga, powinien kierować się bojaźnią zarówno ze względu na przyszłą odpłatę, jak i na miłość oraz dobro, które płyną do Niego. „Przede wszystkim wierz, że jest jeden Bóg. [...] Jemu wierz i Jego się bój, a bojąc się, bądź powściągliwy. [...] A zatem dwa są rodzaje bojaźni: Otóż jeśli cię bierze chęć do złego, bój się Pana, a niczego się nie dopuścisz; jeśli cię zaś bierze chęć do dobrego, bój się Pana, a spełnisz czyn dobry. Tak tedy bojaźń Pańska jest mocna, i wielka, i wspaniała. A więc bój się Pana, a będziesz żył dla Niego; i wszyscy, którzy się Go boją, z pośród tych, co strzegą Jego przykazań, żyć będą dla Boga”⁹ – wskazania te, zawarte w *Pasterzu* Hermasa, są wyrazem wspólnych przekonań pierwszych chrześcijan. Dwojakie podejście do bojaźni Bożej było powszechnie akceptowane, przy czym starano się zawsze eksponować jej aspekt pozytywny, to znaczy skuteczność w wysiłku miłowania Boga.

Bojaźń Boża – jak zauważa Justyn Męczennik – pomaga w zachowywaniu porządku publicznego i służy doskonałości. Według autora *Apologii* lęk przed eschatologiczną odpłatą pozwala unikać zła i zapobiega popełnianiu zbrodni. Biblijne zapowiedzi przyszłej kary dla grzeszników mogą pomóc w prowadzeniu cnotliwego życia. „Nie z poszanowania dla praw i kar Waszych – pisze Justyn – starają się przestępcy ukrywać zbrodnie swoje. Nie, oni wiedzą, że jesteście ludźmi, przed którymi ukryć się można, przeto zbrodnie popełniają. Gdyby zaś wiedzieli i mieli to przeświadczenie, że przed Bogiem niczego

⁸ Historia chrześcijaństwa zna dwa skrajne podejścia do interpretacji tego tekstu. Reprezentanci jednego przyznają możliwość prawdziwego lęku u Chrystusa, zwolennicy drugiego zaś całkowicie ją wykluczają. Do tych ostatnich należy św. Tomasz z Akwinu, a współczesnym przedstawicielem pierwszych jest Hans Urs von Balthasar. Zob. A. G a r d e i l, hasło „Crainte. Dans le Christ”, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 3, red. A. Vacant, E. Mangenot, Letouzey et Ané, Paris 1939, kol. 2020-2022; J.H. C i h a k, *Balthasar and Anxiety*, Clark, London–New York 2009.

⁹ H e r m a s, *Pasterz*, Mandatum 1, 1-2; 7, 4, tłum. A. Lisiecki, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1924, s. 316, 332n.

ukryć się nie da, nie tylko czynów, ale nawet zamiarów, tedy, przyznacie chyba sami, z obawy przed grożącą karą najporządniejsze wiedliby życie”¹⁰. Postępowanie człowieka zależne jest zatem od wszechwiedzy Boga.

Klemens Aleksandryjski, widząc w Chrystusie najlepszego wychowawcę, wskazuje na edukacyjny charakter Jego działania zbawczego. Logos uczy ludzi, jak mają postępować, jak unikać grzechu, aby osiągnąć życie wieczne. Bojaźń Boża, choć gorzka, jest jednak zbawienna, ponieważ dzięki niej można wzrastać w świętości i stawać się dobrym jak sam Bóg¹¹. Teolog z Aleksandrii wyjaśnia: „Strach ma dwa oblicza, z których jedno jest związane z szacunkiem. Odczuwają go obywatele przed dobrymi władcami, a my przed Bogiem, podobnie jak rozsądne dzieci przed rodzicami. [...] Drugie oblicze strachu łączy się z nienawiścią. Niewolnicy okazują go swoim surowym panom, a Żydzi Bogu, jeśli traktują go bardziej jako Pana, a nie Ojca”¹².

We wczesnym chrześcijaństwie ukształtowało się pojęcie bojaźni Bożej ujęte dwuaspektowo: z jednej strony jako motywacja do unikania grzechów, a z drugiej jako wyraz czynienia wszystkiego z miłości do Boga. Bojaźń w pierwszym znaczeniu ma charakter negatywny i często uważana była za niewystarczającą dla chrześcijanina, który stał się dzieckiem Bożym dzięki męce i śmierci Chrystusa, w drugim zaś ma charakter pozytywny i dość powszechnie uznawana jest za właściwszą dla rozwoju duchowego. Należy jednak podkreślić, że obie formy bojaźni Bożej uznawane są za dar Ducha Świętego.

Przywołane tu podwójne rozumienie lęku utrwaliło się dzięki św. Hieronimowi. Komentując słowa starotestamentowego mędrca, stwierdza on: „Po to [...] narodził się człowiek, by poznawszy swego Stwórcę, wielbił Go poprzez bojaźń, cześć i wypełnianie przykazań. A gdy nadejdzie czas sądu, [...] każdy otrzyma według swych dzieł, w zależności od tego, czy czynił dobro, czy

¹⁰ J u s t y n M ę c z e n n i k, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, cz. 1, 12, 3, tłum. A. Lisiecki, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1926, s. 13. Por. tamże, cz. 2, 2, 9, s. 88n.

¹¹ P o r. K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Wychowawca*, ks. I, rozdz. 7, 9, tłum. M. Szarmach, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 49-54, 63-69.

¹² Tamże, ks. IX, rozdz. 9, s. 68. Podobną analogię Klemens umieszcza w *Stromatach*: „Dwa są rodzaje strachu. Boję się dzikiego zwierzęcia i nienawidzę go. Ale nie w ten sposób boję się ojca. Jego bowiem jednocześnie boję się i kocham. Z kolei jeśli doznaję obawy przed karą, to właśnie wyrazem miłości mojej do siebie samego jest fakt, że wybieram obawę. Kto mianowicie obawia się uchybić ojcu, kocha go”. Cyt. za: F. D r ą c z k o w s k i, *Miejsce i rola bojaźni Bożej (fobos) na drodze dążenia do doskonałości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27(1980) nr 3, s. 22n. Por. K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Instytut Wydawniczy Pax-Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1994, t. 1, s. 166. (Autor opracowania zwraca zresztą uwagę, że pierwszym i fundamentalnym skutkiem bojaźni Bożej w życiu człowieka jest powstrzymanie się od zła. Por. D r ą c z k o w s k i, dz. cyt., s. 24n.).

zło. [...] skoro lęk cechuje sługi, doskonała zaś miłość usuwa lęk, a w Piśmie Świętym zarówno strach początkujących, jak i bojaźń doskonałych są nazwane lękiem, przeto w tym miejscu sędzę, że mowa jest o bojaźni związanej z pełnią cnót”¹³.

Bojaźń Boża ma na celu wyłącznie dobro. Według Hieronima człowiek żyjący w tej bojaźni czyni dobro wszystkim ludziom i nie robi między nimi różnicy¹⁴. Taka postawa pełna jest pokory i skromności. Pokora zaś prowadzi do działania w jeszcze większym stopniu kierowanego bojaźnią Bożą.

Głębką analizę dwóch rodzajów bojaźni Bożej przeprowadził św. Augustyn. Biskup Hippony, starając znaleźć dla nich wspólną perspektywę, zestawia obok siebie zdania z Pisma Świętego. Z jednej strony do nawiązuje do słów św. Jana Ewangelisty: „W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk” (1 J 4,18a), a z drugiej przywołuje fragment psalmu: „Bojaźń Pańska szczerą, trwająca na wieki” (Ps 19,10a). Następnie wyjaśnia: „Jeśli jeden powiew może dać w dwa flety, to czy jeden Duch nie może napęłnić dwóch serc, poruszyć dwóch języków? Jeśli dwa flety jednym powiewem napęłnione tworzą jedną harmonię, to czy napęłnione Duchem Świętym dwa języki muszą wywołać rozdźwięk? I tu musi być harmonia. [...] Bo bojaźń «czysta» jest inna, niż ta, która nie ma tej nazwy. Rozróżnijmy obydwie rodzaje bojaźni, aby zrozumieć harmonię fletów. Na czym polega zgoda i różnica? Jedni boją się Boga, aby ich nie wtrącił do piekła i nie skazał na palenie się z szatanem w wiecznym ogniu. Taka bojaźń wprowadza miłość, ale tak wchodzi, aby wyjść. Jak długo boisz się Boga i Jego kary, nie kochasz go jeszcze, skoro się Go lękasz. Nie pragniesz dobra, lecz uciekasz przed złem. Ale uciekając przed złem, poprawiasz się i zaczynasz pragnąć dobra. Dopiero kiedy zaczynasz pragnąć dobra, zapanuje w tobie «czysta» bojaźń. Co to jest «czysta» bojaźń? Jest to bojaźń, aby nie stracić dobra. Uważajcie! Co innego jest lękać się Boga, iż może cię strącić z szatanem do piekła, a co innego bać się Boga, by cię nie opuścił. Bojaźń, by cię Bóg z szatanem nie strącił do piekła, nie jest jeszcze «czysta»; nie pochodzi bowiem z miłości Bożej, lecz z bojaźni kary. Bojaźń jednak, by cię Bóg nie pozbawił swej obecności, skłoni cię do objęcia Go i do radowania się w Nim”¹⁵.

¹³ Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastes*, 12,13-14, tłum. K. Bardski, Wydawnictwo M, Kraków 1995, s. 152. Podobnie w *Komentarzu do Listu do Efezjan* św. Hieronim mówi o bojaźni, która przez filozofów nazywana jest „eulabeia”, a przez chrześcijan „reverentia”. Por. tenże, *Commentaria in Epistolam ad Ephesios*, w: *Patrologia latina*, t. 26, kol. 662.

¹⁴ Por. tenże, *Komentarz do Księgi Eklezjastes*, 7,19, s. 96.

¹⁵ Św. Augustyn, *Homilie na Pierwszy list św. Jana*, 9,5, w: tenże, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana*, tłum. W. Kania, W. Szoldrski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, s. 482n. Por. tenże, *Objaśnienia Psalmów (Ps 124-150)*, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 42.

Różnicę między tymi dwoma rodzajami bojaźni jeszcze lepiej oddaje przykład dwóch zameężnych kobiet, z których jedna grzeszy, nie zważając na złożoną przysięgę małżeńską, i boi się reakcji męża, a druga cieszy się obecnością męża i boi się, by go nie utracić. Augustyn konkluduje: „Obie kobiety boją się. Zapytaj, a jedna i druga da ci tę samą odpowiedź. Zapytaj jednej: boisz się męża? Odpowie: tak. Zapytaj drugiej: boisz się męża? Odpowie: tak. Jeden głos, lecz różny duch. Dlaczego? Pierwsza odpowiedź: Boję się powrotu męża. Druga: Boję się odejścia męża. Ta mówi: Boję się kary. Tamta: Boję się opuszczenia. Teraz zwróć uwagę na usposobienie chrześcijan, a zobaczysz, zobaczysz bojaźń, która usuwa miłość, i bojaźń «czystą», trwającą na wieki”¹⁶.

Takie rozróżnienie stanie się klasyczne – od Augustyna przejmie je cała późniejsza tradycja. Biskup Hippony będzie szukał nie tyle przeciwstawienia współistniejących w człowieku bojaźni niewolniczej (łac. *timor servilis*) i bojaźni synowskiej (łac. *timor poenae*), ile ich wzajemnego podporządkowania. *Timor servilis* ma zawsze prowadzić do miłości Boga w całkowitej wolności:

„Jedni dlatego się lękają, żeby tylko czegoś złego na ziemi nie musieli cierpieć: żeby nie przyszła na nich choroba, nieszczęście, sieroctwo, żeby nie utracili kogoś drogiego, żeby nie zostali wygnani, skazani, żeby nie dostali się do więzienia, żeby nie spotkała ich jakaś udręka. Dlatego boją się i drżą. Taka bojaźń jeszcze nie jest czysta. [...] Kieruje nimi bojaźń i dzięki niej powstrzymują się od popełniania grzechu. Wprawdzie lękają się, a nie miłują sprawiedliwości. Kiedy jednak ze strachu powstrzymują się do popełniania grzechu, wytwarza się przyzwyczajenie do zachowywania sprawiedliwości, i zaczyna się kochać to, co było przykre. Bóg staje się słodki. Człowiek zaczyna prowadzić życie sprawiedliwe, już nie dlatego, że lęka się kary, ale dlatego, że umiłował wieczność. Zatem miłość usunęła bojaźń, zapanowała jednak bojaźń czysta”¹⁷.

Wartość bojaźni niewolniczej zależy od tego, na ile czyni ona człowieka zdolnym do unikania grzechu i miłowania Boga. Jej punktem wyjścia jest lęk przed potępieniem, ale jej rola odpowiada zadaniu dobrego pedagoga, który zachęca, zmusza i nakazuje. Bojaźń ta działa jednak pod wpływem samego nakazu lub zakazu, a nie łaski Boga.

„Bojaźń gotuje miejsce miłości. A kiedy już w tobie zamieszkała miłość, wypędza następnie bojaźń, chociaż jej ta zgotowała miejsce. W jakiej mierze wzrasta pierwsza, w takiej druga maleje, i w jakiej mierze pierwsza napęnia serce, w takiej druga ucieka z serca. Im większa miłość, tym mniejsza bojaźń,

¹⁶ T e n ż e, *Homilie na Pierwszy list św. Jana*, 9,5, s. 483n.

¹⁷ T e n ż e, *Objaśnienia Psalmów*, 127, 7, s. 42n. Nieco dalej Augustyn utożsamia bojaźń czystą z miłością prawdziwą i szczerą. Por. tamże, 127, 9, s. 44n.

im mniejsza miłość, tym większa bojaźń. Gdzie jednak nie ma żadnej bojaźni, tam miłość nie ma punktu zaczepienia”¹⁸ – pisze Augustyn.

Również timor servilis rozpatrywany jest przez Augustyna w podwójnej perspektywie. Istnieje bojaźń niewolnicza, która ostatecznie prowadzi do miłości i ustaje, kiedy już miłość zagości w sercu człowieka, oraz taka, która w żaden sposób nie narusza jego woli i nie powstrzymuje go przed popełnianiem dalszych grzechów. Bojaźń niewolnicza tego drugiego rodzaju ze swej natury jest zła, ponieważ jej działanie sprowadza się tylko do powstrzymywania człowieka przed popełnieniem złego czynu, nie uwalnia natomiast od grzesznego pragnienia. Skłonność do zła, będąca skutkiem grzechu pierworodnego, może zostać okiełznana dopiero przez timor poenae. Timor servilis w pewnym sensie oznacza działanie, które nie jest spójne z tym, co kryje się w myśli i sercu człowieka. Ze względu na tę rozbieżność bojaźń niewolnicza – chociaż dobra w skutkach – nie jest dobra in principium. Brakuje w niej łaski, która jako dzieło Ducha Świętego prowadzi człowieka do umiłowania dóbr wiecznych. Lęk o ich utratę jest już bojaźnią czystą (łac. timor castus).

Bojaźń czysta jest skutkiem miłości. Występuje między nimi relacja dwustronna: tam, gdzie pojawia się miłość, odsłania się także prawdziwa bojaźń; tam zaś, gdzie pojawia się prawdziwa bojaźń, ukazuje się i rozpala czysta miłość – aż do zespolenia ich w jedno. Znakiem bojaźni czystej jest sprawiedliwość – człowiek pragnie obecności Boga, pragnie ujrzeć Go twarzą w twarz, dlatego postępuje sprawiedliwie, obawiając się, że może nie spodobać się Bogu. Augustyn przypomina chrześcijanom: „Jak wielu, gdyby im się powiedziało: Oto już Chrystus, jutro dzień sądu, nie powiedziałoby: Oby nadszedł! Ci bowiem, którzy tak mówią, bardzo kochają. I gdyby im się powiedziało, że się opóźni, lękają się tego, gdyż kierują się bojaźnią czystą. A jak obecnie zachodzi obawa, żeby się nie opóźnił, tak kiedy przyjdzie, będziemy się lękać, żeby nie odszedł. A bojaźń owa będzie czysta, gdyż jest spokojna i pewna”¹⁹. Dalej pisze: „Gdyby Bóg [...] powiedział człowiekowi: [...] Chcesz grzeszyć, grzesz. Rób, co ci się podoba. [...] Będiesz miał tych rzeczy ziemskich pod dostatkiem, czego tylko zapragniesz, i żyj pośród nich nie do czasu, ale zawsze: tylko mego oblicza nigdy nie zobaczysz. Bracia moi, czemu westchnęliście? Oto już narodziła się w was bojaźń czysta, trwająca na wiek wieków. Co uderzyło w wasze serce? Gdyby powiedział Bóg: Mego oblicza nigdy nie

¹⁸ T e n z e, *Homilie na Pierwszy list św. Jana*, 9, 4, s. 481. Tu także znajduje się ciekawe porównanie: „Bojaźń Boża działa jak nóż lekarza; usuwa ognisko chorobowe, powiększając pozornie ranę. Mniejsza była rana, gdy był wrzód, lecz był on niebezpieczny. Przychodzi nóż lekarza. Przedtem rana mniej bolała, niż teraz po wycięciu. Mniej jednak będzie boleć, gdy zostanie wyleczona. [...] Niech więc ogarnie twe serce bojaźń, aby wprowadziła miłość, niech powstanie rana pod nożem lekarza. [...] Bojaźń jest lekarstwem, miłość zdrowiem”. Tamże, s. 482.

¹⁹ T e n z e, *Objaśnienia Psalmów*, 127, 8, s. 44.

zobaczysz. Oto udziałem twoim będzie całe to ziemskie szczęście, wszystkiego będziesz miał w bród, zaleją cię dobra ziemskie. Nie utracisz ich, nie opuścisz. Czego jeszcze chcesz? Zapłakałby i westchnął lęk czysty i przemówił: Niechaj zostanie mi zabrana dusza, byłem ujrzał Twe oblicze. Bojaźń czysta zawołała słowami psalmu: Panie, Boże zastępów nawróć nas, i okaż nam oblicze Twoje, a będziemy zbawieni”²⁰. Dokoła bojaźni oznacza zatem nie tylko unikanie grzechu, który obraża Oblubieńca, ale także zatroskanie wynikające z głębokiej i szczerej miłości do Niego.

Podwójne ujęcie bojaźni znajdziemy również u innych pisarzy starożytności chrześcijańskiej: Jana Kasjana, św. Benedykta z Nursji i św. Grzegorza Wielkiego²¹. W jedenastej *Rozmowie* Kasjana czytamy: „Widzicie więc, że istnieją różne stopnie doskonałości i że Pan wzywa nas od rzeczy szczytnych do jeszcze szczytniejszych. Kto więc w bojaźni Boga stał się błogosławionym i doskonałym [...] niech się ochoczo wznosi z bojaźni do nadziei, tam niech go już czeka wezwanie do jeszcze świętszego stanu miłości, a kto był «sługą wiernym i roztropnym», niechaj przejdzie do przyjacielskiej zażyłości i przybrania za synów”²².

Św. Benedykt w „Prologu” *Reguły* zwraca uwagę, że bojaźń Boża jest dziełem Ducha Świętego i wyraża się w całkowitym posłuszeństwie Chrystusowi. Posłuszeństwo to urzeczywistnia się każdego dnia w dziełach, które człowiek podejmuje dla chwały Boga. Autor *Reguły* nieustannie przypomina braciom o potrzebie czuwania i korygowania swego postępowania ze względu na przyszły sąd Boży. Skoro wszystko zostanie przez Boga osądzone, to ważne jest, aby działać w bojaźni. „Kogo ożywia pragnienie, by dojść do życia wiecznego, ten w tej samej chwili łączy doskonałe spełnienie pracy z poleceniem wyda-

²⁰ Tamże, 127, 8-9, s. 44n.

²¹ Na temat bojaźni jako daru Ducha Świętego por. św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, ks. I, 38, tłum. T. Fabiszki i in., Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2006, t. 1, s. 126-129; na temat związku bojaźni z pokorą por. tamże, ks. I, 44, t. 1, s. 131n; tamże, ks. II, 43, t. 1, s. 183n.; na temat konieczności bojaźni w dążeniu do doskonałości por. tamże, ks. V, 33, s. 402-404.; na temat bojaźni czystej i niewolniczej por. tamże, ks. V, 44, ks. X, 22, t. 1, s. 414; tamże, t. 2, s. 378n.

²² Jan Kasjan, *Rozmowa XI*, 12, 513, w: tenże, *Rozmów dwadzieścia cztery*, t. 2, tłum. L. Wrzoł, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1929, s. 25n. „Ktokolwiek więc utwierdził się w tej doskonałej miłości, ten musi postąpić na wyższy szczebel owej wznioślejszej, «miłosnej» bojaźni, którą nie groza kar ani pragnienie nagrody, ale wielka miłość rodzi. Jest to bojaźń pełna tklivego poszanowania, jaką żywi syn względem najpobłażliwszego ojca lub brat względem brata, przyjaciel względem przyjaciela, albo małżonek względem małżonki. Nie ma tu obawy przed chłostą lub łajaniem, lecz dusza trwoży się przed najlżejszym nawet ubliżeniem miłości i z ciągłym niepokojem tklivym przywiązania baczny tylko na wszelkie czyny, lecz także na słowa, lękając się, by gorącość miłości, którą ukochana osoba żywi względem nas, choćby troszeczkę nie ochłodziła”. Tamże, 13, 1, s. 27.

nym przez mistrza, a bojaźń Boża przyspiesza wykonanie rozkazu”²³. Bojaźń przed złem jest pierwszym stopniem pokory, a jej ukoronowaniem staje się miłość: „Wstąpiwszy na te wszystkie stopnie pokory, mnich wkrótce dojdzie do tej miłości Boga, która jako doskonała usuwa obawę. Dzięki niej będzie robić bez trudu, w naturalny sposób, jakby z przyzwyczajenia, to wszystko, czego przedtem z bojaźnią [timore] przestrzegał; już nie z obawy [timore] piekła, lecz z miłości Chrystusa, nabywszy dobre obyczaje i zamięłowanie do cnoty”²⁴

W okresie średniowiecza dane tradycji wywodzącej się od Augustyna trafiają do dzieł teologicznych za pośrednictwem Piotra Lombarda. Mistrz *Sentencji* jako pierwszy umieścił zagadnienie timor Dei w kwestii poświęconej Duchowi Świętemu i Jego darom dla człowieka. Tym samym ustalił sposób postrzegania bojaźni Bożej dla późniejszej teologii – odtąd każdy średniowieczny komentator *Sentencji* będzie ten schemat powtarzał. Również sumy teologiczne pozostaną wierne Augustyńskim rozróżnieniom.

Św. Bonawentura stwierdzi na przykład, że człowiek może zachowywać Boże przykazania z dwóch powodów: z bojaźni przed karą lub z umiłowania sprawiedliwości. „Pierwszy [powód – T.N.] jest niedoskonały, drugi doskonały. Dlatego Bóg dał człowiekowi podwójne prawo: jedno bojaźni, drugie miłości, jedno rodzące w poddaństwie i drugie prowadzące do adopcji dzieci Bożych. Ci, którzy żyją w bojaźni i w niedoskonałości muszą być przerażeni sądem, prowadzeni przez znaki i kierowani przez przepisy. Stąd prawo Mojżeszowe, które jest prawem bojaźni, zawiera przepisy prawne, symboliczne i moralne. Ci zaś, którzy są doskonali i miłujący, potrzebują jasnego pouczenia przez to, co jest napisane, hojnej obietnicy przyszłej odpłaty i wysokiej doskonałości rad. Z tego powodu prawo Ewangelii zawiera wszystkie trzy [elementy – T.N.]. I podobnie mówi się, że prawo Mojżesza różni się od prawa ewangelicznego w tym, że: tamto jest w figurach, to tutaj w prawdzie; tamto jest prawem kary, to – prawem łaski; tamto jest dane na piśmie, to – jest duchowe; tamto uśmierca, to – ożywia; tamto jest prawem lęku, to – prawem miłości; tamto jest prawem poddaństwa, to – wolności; tamto jest ciężarem, to – łatwością”²⁵.

Św. Tomasz z Akwinu podejmuje kwestię bojaźni Bożej przede wszystkim w aspekcie duchowości²⁶. Rodzaje bojaźni systematyzuje w sposób precyzyjny

²³ Św. Benedykt z Nursji, *Reguła. Tekst łacińsko-polski*, rozdz. 5, tłum. B. Turowicz OSB, Opactwo Benedyktynów, Tyniec–Kraków 1983, s. 51.

²⁴ Tamże, rozdz. 7, s. 71. Na temat znaczenia pojęcia bojaźni u Benedykta i Kasjana zob. A.E. Bernstein, „*Tristitia*” and the Fear of Hell in Monastic Reflection from John Cassian to Hildemar of Corbie, w: *Continuity and Change: The Harvest of Late-Medieval and Reformation History*, Koninklijke Brill NV, Leiden 2000, s. 185-194.

²⁵ Bonawentura, *Breviloquium*, ks. V, rozdz. 9, w: tenże, *Doctris Seraphicis Opera Omnia*, Quaracchi, t. 5, s. 262n. Bonawentura mówi również o bojaźni czystej. Por. tamże, ks. V, rozdz. 5.

²⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II-II, q. 19; tenże, *Suma teologiczna*, t. 15, *Wiara i nadzieja*, tłum. P. Belch OP, Veritas, Londyn 1966, s. 257-281. Korpus kwestii obejmuje

i klarowny: bojaźń przyziemna (łac. *timor mundanus*), czysto ludzka, to bojaźń przed grożącym człowiekowi złem, prowadząca do odwrócenia się od Boga; bojaźń, która powoduje, że człowiek zwraca się do Boga ze względu na groźbę przyszłej kary, to bojaźń niewolnicza (łac. *timor servilis*); bojaźń nakazująca nawrócenie się do Boga z obawy przed grzechem to bojaźń dziecięca (łac. *timor filialis*); bojaźń, która łączy w sobie pragnienie uniknięcia kary i jednocześnie zwrócenie się do miłosiernego Ojca z obawy przed grzechem, to bojaźń zaczątkowa (łac. *timor initialis*)²⁷. Na pytanie o wartość bojaźni niewolniczej w życiu człowieka Tomasz odpowiada: „Samo wyrażenie «niewolnicza» robi wrażenie, że bojaźń ta jest zła; niewola przecież przeciwstawia się wolności. Zdaniem bowiem Filozofa, wolnym jest ten, «kto jest panem siebie»; niewolnikiem zaś jest ten, kto nie działa z własnej woli, ale na rozkaz z zewnątrz; kto zaś działa z miłości, działa z własnej woli, gdyż sam kieruje swoim działaniem; dlatego działanie z miłości sprzeciwia się samemu pojęciu niewolnictwa. Wynika z tego, że bojaźń niewolnicza, jako niewolnicza, przeciwną jest miłości; i gdyby niewolniczość stanowiła treść istotną bojaźni niewolniczej, wówczas należało by przyjąć, że bojaźń niewolnicza jest z gruntu zła [...]. Tymczasem niewolniczość wyżej wspomniana nie wchodzi do istotnej treści bojaźni niewolniczej [...]. O gatunku (istotna treść) bowiem sprawności moralnej i aktu każdego stanowi jego przedmiot. Przedmiotem zaś bojaźni niewolniczej jest kara, której przeciwstawia się jakieś dobro; i teraz: albo człowiek kocha to dobro jako swój ostateczny cel, w wyniku czego karę godzącą w nie uważa za swoje największe zło, i taki nie ma miłości Bożej, albo kocha je w odniesieniu do Boga – swego celu ostatecznego, w wyniku czego nie boi się i nie uważa kary za największe zło, i taki ma miłość Bożą. Sprawność przecież nie traci swego charakteru istotnego przez to, że jej przedmiot, czyli cel, odnosi się do wyższego celu. Dlatego też sam trzon bojaźni niewolniczej jest dobry, a tylko jego niewolniczość jest zła”²⁸.

dwanaście artykułów, w których Tomasz rozważa zagadnienie bojaźni Bożej aż po możliwość jej istnienia w wieczności. Cały wykład koresponduje z tym, co wcześniej zostało powiedziane na temat uczuć w ludzkiej duszy. Por. t e n ż e, *Summa theologiae* I-II, q. 41-45; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, tłum. J. Bardan, Veritas, Londyn 1967, s. 201-236. Por. też: A. G m u r o w s k i, *Bojaźń Boża w myśl nauki św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6(1959) nr 1-2, s. 168-174.

²⁷ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* II-II, q. 19, a. 2; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 15, s. 259-261. Andrzej Gmurowski bojaźń początkową, która pobudzana jest przez bojaźń niewolniczą, zalicza do bojaźni synowskiej (por. G m u r o w s k i, dz. cyt., s. 174-177). Z punktu widzenia moralności Tomasz odróżnia bojaźń uprzedzającą, obecną w osądzie rozumnym jakiegos działania, od bojaźni konsekwentnej, która poddana jest nie tylko osądowi rozumu, ale i woli. Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I-II, q. 77, a. 6-7; I-II, q. 78, a. 3; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 12, s. 74-76, 81n. Por. też: G a r d e i l, dz. cyt., kol. 2012.

²⁸ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* II-II, q. 19, a. 4; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 15, s. 264n.

Te słowa Akwinaty wyznaczyły stanowisko tradycji katolickiej w kwestii bojaźni niewolniczej. Wprawdzie Magisterium Kościoła nigdy wprost nie przyznało, że timor servilis jest dobry, spory z protestantami i jansenistami zdają się jednak taką opcję potwierdzać²⁹.

Ojcowie Soboru Trydenckiego dostrzegają wartość bojaźni Bożej będącej przygotowaniem do otrzymania usprawiedliwienia w sakramencie pokuty. W *Dekrecie o usprawiedliwieniu* stwierdzają, że dorośli mogą się przygotować do spowiedzi, „gdy pobudzeni i wsparci łaską Bożą przyjmują wiarę ze słuchania i dobrowolnie zwracają się do Boga, wierząc, że prawdziwe jest to, co przez Niego zostało objawione i obiecane, zwłaszcza to, że grzesznika usprawiedliwia Bóg «przez Jego łaskę, za sprawą odkupienia, które jest w Jezusie Chrystusie»; gdy rozumieją, że są grzesznikami – przechodząc od strachu [timore] przed Bożą sprawiedliwością, który pożytecznie ich przeraża, do rozważania Bożego miłosierdzia – i dźwigani są w nadziei, ufając, że Bóg będzie dla nich łaskawy ze względu na Chrystusa, i zaczynają Go miłować jako źródło wszelkiej sprawiedliwości, i dlatego odwracają się od grzechów z pewnym obrzydzeniem i nienawiścią, czyli poprzez pokutę, którą należy podjąć przed chrztem”³⁰.

BOJAŻŃ BOŻA W ŻYCIU UCZNIA CHRYSYTA

Chrześcijanin nie zostaje wyzwolony z prawa, ale poddany prawu Chrystusa, stając się niewolnikiem Boga, Chrystusa, i sprawiedliwości (por. 1 Kor 7,22; 9,21; Rz 6,14.18.22; Ef 6,6), aby w miłości służyć innym

²⁹ Por. E. Boulaud, hasło: „Crainte”, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2-2, red. M. Viller, Beauchesne, Paris 1953, kol. 2492-2495 (odnośnie do kwietyzmu por. tamże, kol. 2504-2506).

³⁰ Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. 6, tłum. A. Baron, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2007, t. 4, cz. 1, s. 295. Pozytywnie rolę bojaźni niewolniczej potwierdza kanon 8: „Gdyby ktoś mówił, że strach przed piekłem, z powodu którego uciekamy się do miłosierdzia Bożego, żałując za grzechy, lub powstrzymujemy się od grzeszenia, jest grzechem lub grzeszników czyni gorszymi – niech będzie wyklęty” (*Kanony o usprawiedliwieniu*, tłum. A. Baron, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, cz. 1, s. 313). Por. *Nauka o świętych sakramentach pokuty i namaszczenia chorych*, cz. 1, *Nauka o sakramencie pokuty*, rozdz. 4, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, cz. 1, tłum. A. Baron, s. 489-491; Alexander VIII, *Errores Iansenistarum*, nr 14n., w: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, red. H. Denzinger, A. Schönmetzer, Herder, Barcinone–Friburgi–Romae 1976, s. 481n.; Clemens XI, *Unigenitus Dei Filius*, nr 60-67, w: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, s. 494n.; Pius IV, *Auctorem fidei*, nr 25, w: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, s. 525; *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1041, 1765, Pallottinum, Poznań 1994, s. 254n., 416n.

(por. Ga 5,13-15)³¹. Służba Bogu i ludziom, inspirowana przez Ducha Świętego, podlegać będzie ocenie ostatecznej. Bóg jako sędzia podda wszystko Chrystusowi, którego ustanowił Panem wszechrzeczy. Sąd ostateczny jest zatem równocześnie triumfem Chrystusa i Jego świętych, w których ukaże się pełnia Bożej chwały. Chrześcijanin, oczekując na sąd ostateczny, winien czuwać i pracować na rzecz swojego zbawienia z bojaźnią i drżeniem (por. Flp 2,12), unikać uczynków wykluczających z królestwa Bożego (por. Ga 5,21; Rz 14,12; 1 Tes 5,6; Ef 6,18).

Chrześcijanin musi zatem żyć w poczuciu bojaźni. Z wolności otrzymanej od Chrystusa nie może czynić pryncypium swego działania, ponieważ poddany jest prawu miłości. Czy jednak można miłować w lęku? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw rozpoznać potęgę miłości. Jeśli człowiek został namaszczoney Duchem Jezusa, to owocem tego namaszczenia jest doskonała miłość. To ona nieustannie sprawia, że człowiek trwa w Bogu, ona też pozwala z ufnością oczekiwać na dzień sądu: „Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim. Przez to miłość osiąga w nas kres doskonałości, iż będziemy mieli pełną ufność w dzień sądu, ponieważ tak, jak On jest [w niebie], i my jesteśmy na tym świecie. W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydosił się w miłości” (1 J 4,16-18)³². Miłość Boża udzielona człowiekowi pozwala z ufnością oczekiwać sądu, gdyż pozostaje niezmienna i niewzruszona, dlatego ten, kto trwa w Bogu, nie obawia się potępienia. Jak pisze św. Jan: „Jeśliby nawet ktoś zgrzeszył, mamy Rzecznika u Ojca – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego. On bowiem jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata” (1 J 2,1-2). Każdy upadek chrześcijanina domaga się natychmiastowej naprawy i ponownego poddania się działaniu łaski Chrystusa. Miłość Boża nie usuwa z serca człowieka wszelkiej słabości i skłonności do zła, pozwala mu jednak zachować wewnętrzny pokój. Ma on świadomość własnej niedoskonałości, lecz zostaje ona poddana wielkości Boga: „A jeśli serce oskarża nas, to przecież Bóg jest większy niż nasze serca i zna wszystko” (1 J 3,20).

Żyjąc w miłości, człowiek wezwany jest do nieustannego doskonalenia się. Nakaz doskonalenia się stanowi fundamentalną zasadę chrześcijaństwa.

³¹ Na powiązanie tematu bojaźni i miłości u Apostoła narodów zwraca uwagę ks. Kazimierz Romaniuk, gdy stwierdza: „Paweł, napominając do wyzbycia się lęku, tym samym napomina do życia w pełnej miłości Boga lub takie życie już suponuje. [...] Temat bojaźni Bożej jest jednym z elementów [...] syntezy teologicznej, w której miłość mająca za przedmiot Boga i bliźnich stanowi [...] ideę najbardziej centralną”. K. R o m a n i u k, *Idea bojaźni Bożej w teologii św. Pawła*, w: W. Zalewski TS, *Apostołowie Jezusa Chrystusa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1966, s. 545, 578. Por. tamże, s. 529-545.

³² Zob. t e n ż e, *Perfecta caritas foras mittit timorem* (1 J 4, 17-18), „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 16(1963) nr 2-3, s. 80-87.

Wielu pisarzy i świętych chrześcijańskich wiązało osiąganie postępu w doskonałości właśnie z ideą bojaźni Bożej. Dla przykładu warto przywołać dwoje autorów, którzy w swoich dziełach pokazują, że bojaźń domaga się doskonałości, a doskonałość kształtuje się na skutek bojaźni: Tomasza à Kempis i św. Faustynę.

Autor *O naśladowaniu Chrystusa* stwierdza: „Tylko ten bez szkody się raduje, kto ma w sobie pewność czystego sumienia. A przecież nawet u świętych pewność ta zawsze była pełna bojaźni Bożej”³³. Słowa te wskazują przede wszystkim fakt, że bojaźń nie jest zarezerwowana wyłącznie dla grzeszników. Człowiek lęka się Boga nie tylko dlatego, że może spodziewać się od Niego zasłużonej kary jako odpłaty. Bojaźń Boża nie może być postrzegana jako strach przed Sędzią, ponieważ święci także kierują się nią w swoim postępowaniu i działaniu. „Jeżeli chcesz się doskonalić – pisze dalej – trwaj w bojaźni Bożej i nie pragnij zbytniej swobody, lecz trzymaj zmysły w ryzach i nie oddawaj się pustej wesołości. [...] To dziwne, że człowiek może się tutaj tak świetnie weselić, skoro już zna i rozumie swoje wygnanie i wszystkie niebezpieczeństwa grożące duszy. Przez lekkomyślność i pobłażliwość dla zła, które w nas tkwi, nie potrafimy odczuwać bólu duszy, ale często śmiejemy się głupio, kiedy powinniśmy raczej płakać. Prawdziwa wolność i prawdziwa radość jest tylko w bojaźni Bożej i w czystym sumieniu”³⁴.

Tomasz à Kempis wyraża jednoznacznie to, co jest punktem stałym tradycji chrześcijańskiej – przekonanie, że timor Dei potrzebny jest człowiekowi na każdym etapie jego życia. „Spójrz, mój drogi – pisze – od jakiego niebezpieczeństwa mógłbyś się uwolnić, jakiego pozbyć się strachu, gdybyś zawsze żył w bojaźni i pamiętał o śmierci. Staraj się żyć tak, abyś w godzinie śmierci mógł się raczej cieszyć niż lękać. Ucz się teraz umierać dla świata, abyś już zaczął żyć z Chrystusem. Ucz się wszystko od siebie odsuwać, abyś już wolny mógł podążać do Chrystusa. Oczyść się przez pokutę, abyś mógł już teraz żyć w niezachwianej ufności”³⁵.

Człowiek, który się nawrócił i żyje w świętości, nie może spokojnie oczekiwać eschatologicznego sądu – pewna obawa i niepewność muszą mu towarzyszyć, aby unikał wszelkiej okazji do popełnienia grzechu. Wolność od grzechu i wolność zwrócona ku Bogu uzupełniają się i przynoszą prawdziwą radość. Człowiek, żyjąc w wolności dziecka Bożego tym, co przynosi czas teraźniejszy, powinien jednocześnie myśleć o tym, co stanie się przyszłości. Myśl o nieuchronnej śmierci i perspektywa sądu Bożego powinny skłaniać go

³³ T o m a s z a K e m p i s, *O naśladowaniu Chrystusa*, ks. I, rozdz. 20, 3, tłum. A. Kamieńska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2007, s. 47.

³⁴ Tamże, ks. I, rozdz. 21, 1-2, s. 50.

³⁵ Tamże, ks. I, rozdz. 23, 6, s. 56.

do korygowania swojego postępowania, tak aby nie musiał lękać się nadejścia ostatniej chwili życia. „Gdybyś zawsze aż do dziś dnia żył wśród zaszczytów i rozkoszy, cóż by ci z tego przyszło, gdybyś już teraz musiał umrzeć? Wszystko to marność oprócz tego, aby miłować Boga i Jemu tylko służyć. Kto bowiem kocha Boga z całego serca, temu niestraszna ani śmierć, ani tortury, ani sąd, ani piekło, bo doskonała miłość Boga daje niezawodny dostęp do Niego. Ten zaś, kogo jeszcze nęci grzech, nie dziw, że lęka się śmierci i sądu. A przecież nie jest to złe, że jeśli miłość nie odwiedzie cię od złego, to chociaż powstrzyma przed nim strach przed piekłem. Kto lekceważy bojaźń Boga, nie zdoła dłużej wytrwać w dobrym, ale prędzej czy później wpadnie w diabelskie sidła”³⁶.

Bojaźń Boża pełni funkcję wychowawczą – zachęca człowieka do wzniesienia się ponad to, co go otacza, i radowania się łaską otrzymaną od Boga. Utrata tej łaski jest zaś skutkiem braku prawdziwej bojaźni. „Niezbyt rozsądnie postępuje, kto oddaje się całej radości, zapominając o swojej poprzedniej biedzie i o czystej bojaźni Bożej, tej, co lęka się, że łaskę otrzymaną może utracić”³⁷.

Według Tomasza à Kempis timor Dei jest koniecznym elementem życia każdego ucznia Chrystusa, zachowuje go bowiem od grzechu i utwierdza w cnotach, przypomina o przyszłym sądzie Bożym i chroni człowieka przed upadkiem.

Bojaźń Boża nie może ograniczać się do lęku przed grzechem i sądem. Ma ona przede wszystkim wskazywać na obowiązek trwania przy Bogu i doskonalenia się w cnotach. Dzięki bojaźni Bożej człowiek żyje wiarą i na wierze opiera swój duchowy rozwój. Z bojaźni tej wyrasta potrzeba pokuty i troska o właściwie ukształtowane sumienie oraz duch pokory.

Św. Faustyna Kowalska wyznaje w swoim *Dzienniczku*: „Miłość wypędza z duszy bojaźń. Odkąd umiłowałam Boga całą istotą swoją, całą mocą swego serca, od tej chwili ustąpiła bojaźń, i chociażby mi nie wiem już jak mówiono o Jego sprawiedliwości, to nie lękam się Go wcale, bo poznałam Go dobrze: Bóg jest Miłość, a Duch Jego – jest spokój. I widzę teraz, że czyny moje, które wypłynęły z miłości, doskonalsze są, niż czyny, które spełniam z bojaźni. Zaufałam Bogu i nie lękam się niczego, zdana jestem na Jego świętą wolę; niech czyni ze mną co chce, a ja Go i tak kochać będę”³⁸.

Polska mistyczka odróżnia bojaźń niewolniczą od bojaźni uszanowania: „Wielki Majestat Boga, jaki mnie dziś przeniknął i przenika, obudził we mnie wielką bojaźń, ale bojaźń uszanowania, a nie bojaźń niewolniczą, która jest

³⁶ Tamże, ks. I, rozdz. 24, 7, s. 59n.

³⁷ Tamże, ks. III, rozdz. 7, 3, s. 107. Należy koniecznie podkreślić, że idea bojaźni Bożej pojawia się – mniej lub bardziej wyraźnie – w dziełach większości, jeśli nie wszystkich pisarzy i świętych chrześcijańskich. Jest rzeczą niemożliwą i zbyteczną przytaczanie wielu cytatów z rozlicznych dzieł, gdyż ostatecznie sprowadzają się one do tego, co powiedziano wyżej.

³⁸ Św. s. M. F a u s t y n a K o w a l s k a, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, nr 589, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2004, s. 205.

bardzo różna od bojaźni uszanowania. Bojaźń uszanowania rodziła się dziś w sercu moim z miłości i poznania wielkości Boga, i to jest wielką radością duszy. Dusza drży przed najmniejszą obrazą Boga, lecz to jej nie mąci ani przyćmiewa szczęścia. Gdzie miłość przewodzi, tam jest wszystko dobrze³⁹. Faustyna modli się o „świętą bojaźń”: „O Jezu, utrzymuj mnie w bojaźni świętej, abym nie marnowała łask. Dopomóż mi być wierną natchnieniom Ducha Świętego, dozwól, niech raczej mi pęknie serce z miłości ku Tobie, aniżeli bym miała opuścić choćby jeden akt tej miłości”⁴⁰.

Bojaźń Boża okazuje się wielką pomocą w wewnętrznym rozwoju życia duchowego człowieka. Pomoc ta nie jest uzależniona od stanu samego człowieka i jego świętości. Faustyna, tak jak i wielu innych chrześcijańskich mistyków, podkreśla, że człowiek musi dostrzegać swoją grzeszność i małość, a jednocześnie liczyć zawsze na łaskę Boga. Łaska Boża prowadzi go i pomaga unikać grzechów, pozwalając zakosztować prawdziwego dobra. W ten sposób bojaźń ściśle łączy się cnotą nadziei, chociaż nigdy się z nią nie utożsamia. Jak pisał św. Tomasz z Akwinu: „Należy uwzględnić w Bogu i sprawiedliwość, którą chłoszcze grzeszników, i miłosierdzie, którym nas ratuje. Otóż mając na względzie samą sprawiedliwość, budzi się w nas bojaźń; mając zaś na względzie samo miłosierdzie, budzi się w nas nadzieja; i tak dla odmiennych względów Bóg jest przedmiotem nadziei i bojaźni”⁴¹. Bojaźń Boża, chociaż jest niezbędna w życiu chrześcijanina, nigdy nie powinna dominować nad miłością. Między lękiem a miłością istnieje krucha granica: ufny i uległy uczeń Chrystusa łatwo może stać się faryzeuszem. Właśnie przed takim formalizmem broniło się ciągu wieków nauczanie Kościoła.

*

Przedstawione wyżej różne ujęcia idei bojaźni Bożej, jakie pojawiały się w dziejach Kościoła, ukazują jej owocny wpływ na człowieka dążącego do doskonałości. Istotę tego wpływu można rozpatrywać w czterech aspektach.

Po pierwsze, grzeszność i nędza człowieka, które odkrywa on w refleksji nad własną egzystencją postrzeganą w perspektywie wielkości Boga, budzą w nim poczucie niepewności i lęku. Refleksja ta rodzi też pytanie, kim jest słaby człowiek wobec sprawiedliwego Boga i co może Mu ofiarować jako zadośćuczynienie za popełniane niesprawiedliwości i grzechy. Odkrycie wła-

³⁹ Tamże, nr 732, s. 240.

⁴⁰ Tamże, nr 1557, s. 435.

⁴¹ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* II-II, q. 19, a. 1; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 15, s. 259.

snych ograniczeń i nieuchronność przyszłej odpłaty przerażają, dopiero głębsza bojaźń Boża przynosi ukojenie. Timor Dei jest więc najpierw faktycznie strachem, lękiem, który prowadzi do zatroskania o to, by nie upaść i jeszcze bardziej nie oddalić się od Boga.

Jednocześnie jednak – i to jest drugi aspekt – w opozycji do lęku spowodowanego grzechem ukazuje się dzieło odkupienia w Chrystusie. Odkupienia nie można ograniczyć wyłącznie do naprawy tego, co człowiek zniszczył, Bóg okazuje się bowiem bardziej hojny w swej miłości do człowieka. Chrystus nie tylko leczy ludzkie słabości, ale także przynosi człowiekowi nowy dar – dziecięstwo Boże. Wraz z tym darem otrzymuje on wolność miłowania Boga. Bóg nie zmusza go do miłości, lecz pozostawia mu wybór. Prawdziwa bojaźń dąży do tego, aby nie utracić Boga i nie przedłożyć ponad Niego dóbr stworzonych. Bóg ma bowiem być zawsze we wszystkim pierwszy.

Po trzecie, istnieje wewnętrzne powiązanie między bojaźnią a miłością. Większa bojaźń nie oznacza jednak większej miłości. Nie jest to prosta zależność: bojaźń prowadzi do prawdziwej miłości, ale również jej towarzyszy i służy, kształtując właściwe odniesienie miłującego do miłowanego. Miłujący i miłowany nie budują relacji miłości z poczucia lęku lub w oparciu o lęk; w ich miłości pojawia się jednak obawa o utratę osoby umiłowanej. Bojaźń służąca miłości ma znaczenie pozytywne i konieczna jest jej obecność w życiu człowieka.

Po czwarte, przełożenie wskazanej wyżej zależności na relację między człowiekiem a Bogiem ukazuje bojaźń jako istotny element odniesienia człowieka do Boga i trwania przy Nim. Chociaż bojaźń ta zaczyna się od lęku wynikającego ze słabości i grzechów, prowadzi do głębokiej miłości i trwania przy Bogu już nie z obawy o karę, lecz o utratę Umiłowanego. Oparcie relacji między człowiekiem a Bogiem na miłości, a nie na lęku, wynika z historii zbawienia. Bóg nie objawia się człowiekowi tylko jako groźny sędzia, ale przede wszystkim jako miłosierny Ojciec. Stąd cała historia Izraela staje się dla wspólnoty uczniów Chrystusa żywym przykładem odniesienia do Boga, a timor Dei pomaga im w odkryciu, że nieustannie troszczy się On o człowieka. Bojaźń Boża prowadzi do miłości Boga.

Począwszy od św. Augustyna, w ciągu wieków utrwaliło się w Kościele podwójne pojęcie bojaźni Bożej, rozumianej jako timor servilis i timor castus. Nawiązując do tego rozróżnienia, można powiedzieć, że bojaźń niewolnicza spełnia rolę służebną wobec bojaźni czystej: jest tylko przygotowaniem, choć koniecznym, do osobistego, dojrzałego i pełnego odniesienia do Boga.

Warto na zakończenie zauważyć, że polskie słowo „bojaźń” składa się z dwóch wyrazów: „bo” i „jaźń”⁴². Bojaźń Boża oznaczałaby zatem zacho-

⁴² Cenne i trafne są uwagi Anny Świderkówny na temat słowa „bojaźń” w języku polskim: „Istnieją tylko dwa rzeczowniki «lęk» i «bojaźń» oraz czasowniki «bać się» i «lękać» wyrażające zawsze

wanie przez człowieka świadomości, że Bóg jest blisko. „Bo” – spójnik zdań okolicznikowych przyczyny – wprowadza zdanie odpowiadające na pytania: „dlaczego?”, „z jakiej przyczyny?”, „z jakiego powodu?”. Postępowanie człowieka kierującego się bojaźnią Bożą dałoby się więc wytłumaczyć świadomością bliskości Boga. Człowiek bogobojny czyni coś lub nie podejmuje określonego działania dlatego, że Bóg jest blisko. W tym sensie wyrażenie „człowiek, który żyje bojaźnią” nie ma wydźwięku pejoratywnego, lecz jest bezwarunkowo i jednoznacznie pozytywne.

zagrożenie. Tymczasem w pojęciu bojaźni zawarty jest nie strach, lecz postawa najgłębszego szacunku wobec Boga, który jest nieskończenie dobry i łaskawy, choć zarazem sama Jego świętość domaga się od człowieka, aby szedł ku Niemu wąską i stromą ścieżką. Taka bojaźń znajduje swój naturalny wyraz w miłosnej wierności Prawu, a jednocześnie jest początkiem, korzeniem i koroną mądrości. Przede wszystkim ta bojaźń jest zawierzeniem Bożemu miłosierdziu”. A. Ś w i d e r k ó w n a, *Sens ksiąg biblijnych*, Wydawnictwo M, Kraków 2013, s. 79.

Ks. Dariusz DZIADOSZ

„PRZESTRASZYŁEM SIĘ, BO JESTEM NAGI” (Rdz 3,10) Geneza ludzkiego lęku w biblijnej relacji o ogrodzie Eden

Pierwszym kontekstem, w którym w jahwistycznej relacji o ogrodzie Eden pojawia się lęk, jest scena pokusy, gdy wąż cynicznymi intrygami i podstępными kłamstwami pragnie zniekształcić obraz Stwórcy w oczach ludzi. W swych kolejnych dwuznacznych i fałszywych interwencjach kusiciel przedstawia obraz zależnionego Boga, który świadomie, ale też z pewną obawą broni swego wyjątkowego miejsca w świecie, które będzie zagrożone, jeśli tylko Adam i Ewa przekroczą Jego nakaz i sięgną po tajemnicze owoce poznania dobra i zła.

W życie każdego człowieka wpisane są różnorodne i wielopłaszczyznowe doświadczenia lęku. Przyczyny i przejawy tego stanu emocjonalnego z reguły pozostają bardzo złożone i – podobnie jak jego rodzaj i natężenie – zależą od wielu czynników i okoliczności. Ze względu na swą głębię i powszechność lęk stanowi przedmiot osobistych przemyśleń i egzystencjalnych dociekań. Zachowania i postawy lękowe są także przedmiotem wieloaspektowych badań, wpisujących się w zakres przynajmniej kilku dziedzin nauki.

Współczesna psychologia i socjologia zdołały wypracować własne definicje ludzkiego lęku. Jedni pod tym pojęciem rozumieją „pewien rodzaj niecelowej reakcji mobilizacyjnej organizmu pojawiającej się nie na widok realnego niebezpieczeństwa, lecz spowodowanej naszymi myślami, wyobrażeniami, sądami i słowami innych ludzi”¹, sugerując, że lęk jest naszą spontaniczną reakcją na wymyślone czy wyobrażone sobie niebezpieczeństwo. Inni, odwołując się do filozofii Platona, określają lęk jako oczekiwanie na to, co ma się stać, to znaczy widzą w nim przede wszystkim naturalny mechanizm obronny (funkcję przystosowawczą) ludzkiej psychiki, polegający na skutecznej zdolności przewidywania, która pozwala na przygotowanie się do konfrontacji z ewentualnym zagrożeniem i uniknięcie jego przykrych następstw². Odczuciem pokrewnym

¹ S. S i e k, *Walka ze stresem*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1989, s. 5n. Por. t e n ż e, *Osobowość. Struktura, rozwój i wybrane metody badania*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1982, s. 450-478.

² Zob. L. K l i c h o w s k i, *Lęk, strach, panika. Przyczyny i zapobieganie*, Printer, Poznań 1994; A. K e p i ń s k i, *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002. W obrębie opracowań biblijnych zob. B. C o s t a c u r t a, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia ebraica*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1988; V. A n d r e o l i, *Elogio della paura*, w: *I sentimenti. Scritture. Percorsi critici attorno al testo biblico*, red. P. Ciardella, M. Gronchi, Paoline, Milano 2006, s. 97n.

lękowi jest strach, który w odróżnieniu od lęku ma charakter przedmiotowy i zwykle poprzedza go percepcja określonego źródła zagrożenia.

Niekiedy ludzki lęk ma pozytywne skutki – może uchronić nas przed różnego typu niebezpieczeństwami, wzmocnić czujność, wyzwolić dodatkową mobilizację, wydatnie wzmocnić skuteczność fizycznego i umysłowego działania. Najczęściej jednak jawi się jako odczucie przykre, a gdy jego natężenie i zakres przekroczą pewną granicę – nawet paraliżujące; może też przerodzić się w nieuzasadnione, chroniczne i długotrwałe poczucie silnego zagrożenia.

W niniejszym artykule chcemy się zastanowić nad tym, co mówią o lęku pierwsze karty hebrajskiej Biblii. Ponieważ lęk jest trwale wpisany w różne aspekty człowieczej egzystencji, związane z nim zagadnienia powracają zarówno w tekstach Starego, jak i Nowego Testamentu. Ukazując, a nierzadko także oceniając życie konkretnych bohaterów indywidualnych i zbiorowych, teksty natchnione mówią o przyczynach i rodzajach ludzkiego lęku, a także o jego uwarunkowaniach i konsekwencjach. Na plan pierwszy autorzy biblijni zdecydowanie wysuwają lęk wobec Boga, nazywany najczęściej bojaźnią Bożą. I tak Mojżesz, najważniejsza ze wszystkich postaci starotestamentowych, widząc płonący krzew podczas teofanii JHWH, zasłania twarz, bojąc się patrzeć na Boga (por. Wj 3,6). Biblijny Hiob, doświadczony cierpieniem, wyznaje: „Drzę przed Jego obliczem, ze strachem o Nim rozmyślam” (Hi 23,15). W podobnym tonie utrzymane są liczne tradycje biblijne mówiące o grzesznikach drżących ze strachu i uciekających w popłochu przed dokonującym wielkich dzieł zbawczych na rzecz narodu wybranego Panem (por. Wj 15,14-16; 23,27; Pwt 2,25; 4,34; 34,12; Iz 2,10.19-21). Cała tradycja judaizmu opiera pobożność na Bożej bojaźni, czyli na właściwie rozumianym lęku, posłuszeństwie i szacunku wobec JHWH (por. Pwt 4,10; 6,24; 14,23; 31,12-13; Joz 4,24), a jej brak uważa za objaw niewierności i apostazji Izraelitów: „Nie boicie się Mnie – wyrocznia Pana, nie drżycie przede Mną” (Jr 5,22). Podobnego respektu dla Boga i zbawczych dzieł Jezusa uczą także teksty nowotestamentowe (por. Mt 17,6; 28,8; Mk 5,33; 10,32; 11,18; 16,8; Łk 5,26; 12,5; Hbr 10,31). Biblijnych bohaterów lękiem napawa nie tylko sam Bóg, ale i siły natury, interpretowane zawsze jako narzędzie Jego wszechmocy lub gniewu (por. Ps 46,3-4; 83,16; 91,5-6), czy też dzikie zwierzęta nieprzyjaźnie nastawione do człowieka (por. Pwt 1,19; 8,15). Powodem lęku są w Biblii również śmierć i wszelakie nieszczęścia, które zwykle uznawane za bolesną konsekwencję niewierności człowieka oraz rezultat gniewu JHWH (por. 1 Sm 28,21; Ps 55,5-6; 88,16). Rzadziej motywem lęku biblijnych bohaterów jest niegodziwy i bezbożny człowiek (albo lud), który nie bacząc na prawo Boże, dopuszcza się różnego rodzaju zła, a przez to staje się źródłem realnego niebezpieczeństwa (por. 2 Krn 32,18; Est 7,6; Ps 31,13; Iz 7,6). Często spotykanym w Biblii motywem lęku i trwogi jest świadomość nieuchronnej Bożej odpłaty za popełnione czyny, w tekstach proroc-

kich przyjmująca formę zapowiedzi strasznego dnia Pańskiego (por. Am 5,16-20), w młodszych zaś tekstach apokaliptycznych i eschatologicznych – opisów końca świata (por. Mt 24,5-7; Mk 13,6-8; Łk 23,30; Ap 6,12-17).

To krótkie zestawienie biblijnych tradycji świadczy o tym, że lęk zajmuje w nich dość istotne miejsce, ujmowany jest w różnych kontekstach egzystencjalnych i oceniany z kilku perspektyw teologicznych. Biblijna różnorodność w prezentacji człowieczego lęku ma też wspólny fundament. Prawie wszystkie teksty natchnione wiążą lęk z wieloaspektową rzeczywistością grzechu, która w realny i głęboki sposób wpływa na jakość ludzkich relacji do Boga, samego siebie, innych ludzi i otaczającego świata. I właśnie tym problemem, a raczej jego teologiczną genezą, zajmiemy się w dalszej części rozważań, analizując najstarszy biblijny przekaz traktujący o stworzeniu świata i człowieka, czyli jahwistyczną tradycję o ogrodzie Eden (zob. Rdz 2,4b-33,24). W aktualnej wersji biblijnej prehistorii ludzkości (zob. Rdz 1,1-11,26) stanowi ona teologiczne uzupełnienie i rozwinięcie kapłańskiego poematu o stworzeniu (zob. Rdz 1,1-2,4a)³. Kapłańska rekonstrukcja procesu stworzenia wszechświata została wpisana w schemat siedmiu dni tygodnia, z których sześć pierwszych relacjonuje kolejne akty stwórcze Boga (por. Rdz 1,3-31), dzień siódmy zaś opowiada o Jego odpoczynku (por. Rdz 2,1-4a). Tekst ten podkreśla wielką mądrość i wszechmoc Boga, który w doskonałej harmonii najpierw stwarza najważniejsze przestrzenie kosmosu (por. Rdz 1,3-10), a następnie wypełnia je różnorodnością stworzeń nieożywionych i żywych (por. Rdz 1,11-25). W tak doskonale i harmonijnie przygotowane środowisko życiowe wprowadzony zostaje przez Stwórcę człowiek – ukazany przez kapłana w swej komplementarnej dwupłciowości (jako mężczyzna i kobieta) – by sprawował władzę nad całym światem. Kapłański poemat o stworzeniu całą swą treścią i formą⁴ komunikuje więc prawdę o doskonałej i niczym niezłamanej harmonii

³ Zob. L. Alonso-Schökel, *Sapiential and Covenant Themes in Genesis 2-3*, w: *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, red. J. Crenshaw, Ktav, New York 1976, s. 468-480; G. Tucker, *The Creation and the Fall. A Reconsideration*, „Lexington Theological Quarterly” 1978, nr 13, s. 113-124; H. Pfeiffer, *Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b-3,24)*, cz. 1, *Analyse*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 112(2000) nr 4, s. 487-500; E. Blum, *Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung*, w: *Gottes Nähe im Alten Testament*, red. G.D. Eberhardt, K. Liess, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2004, s. 16-30; E. Otto, *Die Paradieserzählung Genesis 2-3. Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext*, w: „Jedes Ding hat seine Zeit...”. *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit*, red. A.A. Diesel, Walter de Gruyter, Berlin 1996, s. 167-192.

⁴ Struktura poematu o stworzeniu (Rdz 1,1-2,4a), opatrzonego odpowiednim tytułem (por. Rdz 1,1), wstępem (por. Rdz 1,2) i konkluzją (por. Rdz 2,4a), wyróżnia się nie tylko wzorcową siedmiostopniową strukturą relacji (por. Rdz 1,3-2,3), ale także zamierzoną przez autora symetrycznością kolejnych sześciu strof opisujących aktywność Stwórcy. Symetryczność ta polega na wzajemnej tematycznej komplementarności pierwszego i czwartego, drugiego i piątego oraz trzeciego i szóstego

w stworzonym przez Boga świecie, w którym Jego najdoskonalsze dzieło, czyli człowiek, pełni rolę kluczową: ma reprezentować Boga wobec innych stworzeń, własną kreatywnością rozwijać Jego dzieło i nad nim panować. Ten kosmogoniczny i teologiczny model świata i ludzkości zakłada niczym niezakłócony porządek w relacji Stwórcy–człowiek–pozostałe stworzenia, to znaczy nie pozostawia żadnej przestrzeni jakiegokolwiek niedoskonałości. Fakt ten już z zasady wyklucza więc istnienie jakiegokolwiek formy zła, w tym także pejoratywnych odczuć, a więc zarówno doznań, jak i manifestacji lęku czy strachu. W teologicznej opinii redaktora pieśni o stworzeniu (por. Rdz 1,1-2,4a) początek życia na ziemi charakteryzował się pełną harmonią, zgodą i pokojem, które dopiero w epoce poprzedzającej potop (por. Rdz 6,5-8,13) zostały zmaćcone przez ludzkie akty nienawiści, gwałtu i przemocy oraz ich różnorakie negatywne konsekwencje, w tym również lęk.

W podobnym teologicznym tonie utrzymany jest sąsiadujący z tradycją kapłańską jahwistyczny opis stworzenia (por. Rdz 2,4b-25), który nie tylko stanowi teologiczną rekonstrukcję początków świata i człowieka, ale podejmuje także temat genezy zła, cierpienia i śmierci na ziemi (por. Rdz 3,1-24). Ten zbudowany na gruncie bogatej symboliki przekaz, najgłębszymi korzeniami sięgający mitycznych eposów Mezopotamii⁵, w swej pierwszej odsłonie (por. Rdz 2,4b-25) komunikuje orędzie o stwórczej mądrości i wszechmocy JHWH oraz nieograniczonym wyniesieniu pierwszych ludzi, którzy w specjalnie dla nich przygotowanej krainie szczęścia (ogrodzie Eden) otrzymują przywilej niczym niezakłóconej, pokojowej i dostatniej egzystencji. Literackimi symbolami ich pierwotnego szczęścia oraz nieskazitelnej relacji do Stwórcy, samych siebie i stworzonego dla nich środowiska życia są między innymi: możliwość nieskrępowanego korzystania z niezmierzonych bogactw

dnia stworzenia. W ten sposób dziełom stwórczym uczynionym przez Boga w pierwszym, drugim i trzecim dniu tygodnia odpowiadają dzieła dokonane w dniu czwartym, piątym i szóstym. Pierwsze dwie pary odpowiadających sobie dni zawierają po jednym, trzecia zaś para (trzeci i szósty dzień stworzenia) po dwa dzieła stwórcze.

⁵ Gruntowna analiza terminologii oraz teologicznej symboliki tego przekazu (Rdz 2,4b-3,24) pozwala wskazać ewidentne aluzje do znacznie starszych motywów, obecnych w takich eposach mezopotamskich, jak: *Enuma elisz*, *Atrachasis*, *Gilgamesz*, *Enki i Ninhursanga* czy *Inana i Enki*. Zob. *Mity akadyjskie*, tłum. O. Drewnowska-Rymarz i in., red. M. Kapeluś, Agade, Warszawa 2000; *Eposy sumeryjskie*, tłum. K. Szarzyńska, Agade, Warszawa 2003; H. R i n g g r e n, *Religions of the Ancient Near East*, Westminster Press, Philadelphia 1973; W. C h r o s t o w s k i, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Vocatio, Warszawa 1996; S. N. K r a m e r, *Historia zaczyna się w Sumerze*, tłum. J. Olkiewicz, PWN, Warszawa 1961; W. M a t t f e l d, *The Garden of Eden Myth: Its Pre-biblical Origin in Mesopotamian Myths*, Lulu, Raleigh, North Carolina, 2010. Trzeba jednak mocno podkreślić, że w tym procesie literackiej i teologicznej recepcji bliskowschodnich tradycji jahwistyczny redaktor wykazuje się daleko posuniętym krytycyzmem. Wszystkie przejęte z mezopotamskich eposów terminy czy kosmogoniczne wzorce radykalnie modyfikuje w duchu teologii monoteistycznej oraz gruntownie przepracowuje, nadając im zupełnie nowy sens i symbolikę.

Edenu⁶, dostęp do owoców z drzewa życia dających przywilej nieśmiertelności (por. Rdz 2,9; 3,22), władza nad światem stworzonym przez JHWH (por. Rdz 3,15.18-20) oraz stan doskonałej harmonii wewnętrznej. Najbardziej wymownym przejawem tej harmonii był brak uczucia wstydu w relacji, w jakiej pozostawali do siebie pierwszy mężczyzna i pierwsza kobieta, mimo ich cielesnej nagości (por. Rdz 2,25)⁷. Również ta biblijna tradycja mocno podkreśla prawdę, że w świecie stworzonym przez Boga nie było pierwotnie żadnego zarzewia niedoskonałości czy zła, które mogłyby powodować negatywne uczucie lęku. Adam i Ewa w pierwszym okresie swojej egzystencji pozostawali w bezpośredniej bliskości Stwórcy (por. Rdz 2,8.16-17.18-22; 3,8-24), ciesząc się pełnią życia, którego nie zakłócały żadne niepożądane doznania, emocje czy odczucia.

To samo teologiczne środowisko jahwistyczne zredagowało jeszcze jeden przekaz o pobycie pierwszych ludzi w rajskim ogrodzie zasadzonym przez Stwórcę. Przekaz ten w aktualnej wersji Księgi Rodzaju stanowi narracyjne dopełnienie drugiego opisu stworzenia i jest w całości poświęcony kwestii nieposłuszeństwa, jakie Adam i Ewa okazali JHWH (por. Rdz 3,1-24). Nieposłuszeństwo to pojawia się w kontekście wyrafinowanej pokusy wykreowanej przez bliżej nieokreśloną siłę przeciwną JHWH i człowiekowi, która w tekście jahwisty przybiera postać węża (por. Rdz 3,1-5.13-15), a zarazem jest ono skutkiem niewdzięcznego, bezkrytycznego i pełnego pychy pragnienia ludzi, by dorównać samemu Bogu. Nielojalność wobec Stwórcy ukazana została w tym tekście jako rażące pogwałcenie porządku ustanowionego przez Niego w świecie, warunkującego pobyt pierwszych ludzi w Edenie, a równocześnie jako źródło wszelkich nieszczęść, które od tego momentu poprzez Adama i Ewę dotyczą rodzaj ludzki (por. Rdz 3,16-19). Ten archaiczny i niezwykle bogaty w teologiczną symbolikę tekst odkrywa więc przed lektorem Biblii genezę i fundament zła w świecie stworzonym przez JHWH, wskazuje przyczynę

⁶ Jedynym wyjątkiem w tej materii jest sformułowany przez JHWH nakaz skierowany do Adama, zabraniający pierwszemu mężczyźnie spożywania owoców z symbolicznego drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 2,16-17). W teologicznym kontekście całego jahwistycznego opowiadania to obwarowane sankcją śmierci polecenie należy interpretować jako wolę Stwórcy, który pragnie ustrzec Adama, a w nim całą ludzkość, przed wejściem w doświadczenie zła i wywołaniem jego drastycznych i destrukcyjnych konsekwencji.

⁷ Biblijny wstyd (hebr. bôš – wstydić się, odczuwać dyskomfort i upokorzenie, utracić godność, lękać się, upokorzyć, poniżyć, pozbawić czci i honoru) w relacji jahwistycznej prezentowany jest w dwojakim, przeciwstawnym sensie. Jego brak jest synonimem doskonałej harmonii panującej między mężczyzną a niewiastą w świecie stworzonym przez Boga (por. Rdz 2,25), jego pojawienie się zaś (por. Rdz 3,7) to pierwszy symptom upadku ludzkiej natury. W kontekście relacji jahwistycznej wstyd jest więc rozumiany także jako rodzaj ludzkiego lęku, będącego jedną z trwałych konsekwencji grzechu pierworodnego.

wszystkich negatywnych uczuć i doznań, które stały się trwałym udziałem człowieka w wyniku pogwałcenia woli Stwórcy.

W tym specyficznym teologicznym i kosmogonicznym kontekście jahwistycznego przekazu (Rdz 2,4b-3,24) mówi się również o pochodzeniu i specyfice ludzkiego lęku, który według biblijnego autora jest – obok wstydu – pierwszym odczuciem, jakiego ludzie doznali po przekroczeniu Bożego nakazu. Aby poprawnie odczytać genezę, istotę, przejawy i następstwa tego pierwotnego lęku, trzeba najpierw zgłębić teologiczną symbolikę biblijnej relacji o upadku Adama i Ewy. Ze względu na ramy niniejszego artykułu zadanie to z konieczności sprowadzimy do bardzo zwięzłej analizy egzegetyczno-teologicznej tylko tych motywów opowiadania o Edenie, które dotyczą interesującej nas problematyki.

MOTYW LĘKU W SCENIE KUSZENIA PIERWSZYCH RODZICÓW (Rdz 3,1-6)

W myśl biblijnego przekazu jahwisty egzystencjalnym kontekstem, w jakim zrodził się ludzki lęk, było spotkanie Adama i Ewy z kusicielem prowadzące do przekroczenia nakazu Bożego. W tle dialogu węża⁸ z niewiastą i mężczyzną kryje się stanowcze polecenie zakomunikowane przez Stwórcę Adamowi w chwili umieszczenia go w rajskim ogrodzie (por. Rdz 2,16-17). Treść tego nakazu z jednej strony podkreśla hojność JHWH, który pierwszemu człowie-

⁸ Literatura judaistyczna i chrześcijańska interpretuje figurę węża z trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju jako ucieleśnienie szatana. Szukając genezy tej figury, niektóre targumy opowiadają o tym, że upadli aniołowie, lękając się, by z woli Stwórcy ludzie nie zdobyli nad nimi władzy, uknuli spisek, który miał poróżnić ludzi z JHWH i w ten sposób pozbawić ich statusu najdoskonalszego stworzenia we wszechświecie. Zgodnie z orędziem tych tekstów Sammael – wróg Boga i ludzi – wcielił się w postać węża i kłamiwą pokusą zbuntował Adama i Ewę przeciw Stwórcy (por. J. B o w k e r, *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, s. 99, 125n. Teologiczna idea szatana utożsamianego z nieprzejeannym wrogiem Boga i ludzi pojawia się w Biblii pod wpływem kultury greckiej, można więc spotkać ją dopiero w późnych tradycjach starotestamentowych i w Nowym Testamencie (por. 1 Krn 21,1; Mdr 2,24; Za 3,1; por. Łk 10,1819; J 8,44; 2 Kor, 11,3.14; 1J 3,8; Ap 12,9; 20,2). Sam jahwista widzi jednak w wężu bliżej niezdefiniowaną siłę przeciwną Bogu i człowiekowi. Korzeni literackiego obrazu węża trzeba szukać w kulturze kananejskiej, w której był on symbolem płodności i chaosu, lub w mezopotamskich eposach (gdzie występuje figura węża, który pozbawił Gilgamesza przywileju nieśmiertelności, połykając roślinę życia). Któryś z tych archaicznych obrazów posłużył się jahwista, by zaprezentować własną wizję pochodzenia zła w świecie. Por. J.H. C h a r l e s w o r t h, *The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized*, Yale University Press, New Haven 2010, s. 275-323; F. H v i d b e r g, *The Canaanite Background of Gen 1-3*, „Vetus Testamentum” 10(1960) nr 1, s. 288-290; A l o n s o - S c h ö k e l, dz. cyt., s. 472. Zob. też: K.R. J o i n e s, *The Serpent in Gen 3*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 87(1975) nr 1, s. 111.

kowi daje we władanie zasadzony na wschodzie rajski ogród i udziela mu nieograniczonego prawa do korzystania z jego niezmierzonych zasobów (por. Rdz 2,8-15)⁹, z drugiej zaś przypomina człowiekowi o jego statusie stworzenia, radykalnie różniącym się od natury Stwórcy (por. Rdz 2,17), oraz obliuguje go do wdzięcznego posłuszeństwa woli Boga i akceptacji ustanowionych przez Niego (ze względu na dobro Adama) reguł pobytu w Edenie. Klarowna treść tych reguł oraz kategoryczna forma ich komunikacji mają jedynie wskazać na niebezpieczeństwo, jakie czyha na człowieka w przypadku przekroczenia Bożej woli. JHWH chce, aby Adam wiedział, że sięgając po zakazane owoce, wystąpi nie tylko przeciw troszczącemu się o niego Bogu, ale też przeciw samemu sobie, ponieważ aktem nieposłuszeństwa i pychy uwolni z uwięzi złowrogie misterium zła, które Stwórca dla jego dobra ukrył w drzewie poznania dobra i zła¹⁰.

Zupełnie inaczej intencje Stwórcy przedstawia wąż, który podczas dialogu z pierwszymi ludźmi w wyrachowany i na wskroś fałszywy sposób prezentuje Boga jako zazdrosnego o swą niezależność i potęgę Władcę. Według relacji węży JHWH tylko pozornie troszczy się o dobro i szczęście człowieka, w rzeczywistości zaś lęka się o to, by nie stał się on taki jak Bóg i nie pozbawił Go pozycji i przywilejów, i tylko z tego powodu, poprzez surowy nakaz, JHWH nie dopuszcza Adama i Ewy do drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 3, 1b.4-5). Pierwszym kontekstem, w którym w jahwistycznej relacji o ogrodzie Eden pojawia się lęk, jest zatem scena pokusy, gdy wąż cynicznymi intrygami i podstępными kłamstwami pragnie zniekształcić obraz Stwórcy w oczach ludzi. W swych kolejnych dwuznacznych i fałszywych interwencjach kusiciel przedstawia obraz załęcznionego Boga, który świadomie, ale też z pewną obawą broni swego wyjątkowego miejsca w świecie, które będzie zagrożone, jeśli tylko Adam i Ewa przekroczą Jego nakaz i sięgną po tajemnicze owoce poznania dobra i zła.

Jak informuje dalsza część opowiadania, podstępne insynuacje węży okazują się całkowicie nieprawdziwe. Bóg przestrzegał Adama przed sięgnięciem po zakazane owoce, kierując się szczerą troską o dobro pierwszych ludzi, nie zaś zazdrością i lękiem o własną autonomię, której i tak nikt ani nic nie mo-

⁹ O wspaniałomyślności Stwórcy świadczy także Jego późniejsza troska o jak najlepsze warunki życia Adama w raju, przejawiająca się w powoływaniu do istnienia wciąż nowych istot żywych (por. Rdz 2,18-20), a w końcu kobiety, która okazuje się idealnym spełnieniem egzystencjalnych i uczuciowych pragnień mężczyzny oraz skutecznym lekarstwem na jego samotność (por. Rdz 2,21-24).

¹⁰ Teologiczny sens symbolu drzewa poznania dobra i zła był i nadal jest przedmiotem ożywionej dyskusji egzegetów i teologów. Szeroką panoramę najbardziej wiarygodnych hipotez dotyczących tej kwestii oraz ich ocenę przedstawiłem w pracy *Tak było na początku*. Por. D. Dziadosz, *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl 2011, s. 115-128.

gło zagrozić. JHWH był przecież jedynym Stwórcą wszystkiego, co istnieje, i Władcą całego wszechświata. Pierwsza pośrednia aluzja do uczucia lęku ma zatem w biblijnych tradycjach wymiar wyłącznie iluzoryczny, jest bowiem częścią kłamliwej i wyrachowanej interwencji kusiciela, który usiłując skłócić ludzi z JHWH, prezentuje na wskroś zafałszowany obraz Stwórcy. Taktyka węży przyniosła jednak wymierny skutek. Pierwsi ludzie zaczynają sądzić, że JHWH istotnie lęka się o swoją pozycję w świecie – obawiając się, że i oni mogliby się z Nim zrównać, ukrywa przed nimi prawdę o drzewie poznania dobra i zła, a w ten sposób autorytatywnie pozbawia ich możliwości uzyskania podobnej godności i władzy. Kusiciel sugeruje więc, że ludzie mogą być tacy jak ich Stwórca, muszą tylko sięgnąć po owoc z drzewa poznania dobra i zła, którego JHWH strzeże przed nimi z zazdrością i niepokojem.

W kłamliwej propozycji węży lęk pojawia się też w nieco innej perspektywie. I tym razem wpisuje się w podstępny strategię, za pomocą której kusiciel chce przekonać Adama i Ewę do zmiany ich dotychczasowego stosunku do Stwórcy. Posługując się wyrachowaną insynuacją i ambiwalentną terminologią¹¹, wąż najpierw próbuje podważyć bezinteresowność i autorytet Stwórcy. Następnie, gdy Ewa i Adam podejmują już dialog z wężem i przyjmują jego tok rozumowania (por. Rdz 3,2-5), postanawia on przypuścić ostateczny atak i otwarcie zbuntować ich przeciw Bogu. Na podstawie jego podstępnych słów pierwsi rodzice dochodzą do wniosku, że Stwórca nie tylko nie pragnie ich rzeczywistego i pełnego dobra (obawia się bowiem, by ludzie nie stali się Mu równi), ale też nie jest w stanie wyegzekwować sankcji za złamanie Jego woli (por. Rdz 3,4b-5). Wskutek pokusy ludzie przestają żywić szacunek dla Bożej woli i Bożego słowa, przedkładając nad nie złudne i przebiegłe obietnice węży. Jego wypowiedź sprawia, że Adam i Ewa przezwyciężają w sobie naturalny lęk przed obrazą Stwórcy i sprzeciwieniem się Jego woli, a także lęk przed karą przewidzianą za pogwałcenie Bożego polecenia, jaką jest niechybna śmierć (por. Rdz 2,17)¹². Niemająca żadnego odzwierciedlenia w rzeczywistości, ale jakże kusząca zapowiedź: „Tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3,5),

¹¹ Pytanie węży o Boży zakaz zredagowane jest w taki sposób, że w przypadku stanowczej kontestacji kusiciel może się z niego wycofać, tłumacząc, iż został źle zrozumiany (por. Rdz 3,1b).

¹² Jahwistyczny narrator obrazuje tę sytuację świadomym zestawieniem treści Bożego nakazu, a ściślej mówiąc, konsekwencji jego zlekceważenia: „Gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2,17b), z zapewnieniem węży: „Na pewno nie umrzecie!” (Rdz 3,4b). Gwarancja dawana przez węży jest więc przeciwieństwem słów JHWH i ma pozbawić pierwszych ludzi lęku przed surową sankcją wynikającą z Bożej przestrogi. W kontekście rozważanej tu kwestii ludzkiego lęku warto zwrócić uwagę również na literacką formę Bożej wyroczni. Nie ma ona charakteru kategorycznej i surowej groźby (na przykład: Jeśli złamiesz moją wolę, ukarzę cię śmiercią) wypowiedzianej przez niedostępnego władcę, który mógłby napędzić człowieka uzasadnionym strachem, a nawet trwogą, lecz przybiera formę ojcowskiej przestrogi mającej na celu uświadomienie niedoświadczonemu dziecku realności grożącego mu niebezpieczeństwa i nieodwołalności jego konsekwencji.

tak mocno opanowuje ich umysły i serca, że tracą wrodzony mechanizm obronny i zdolność racjonalnej oceny sytuacji. Poddając się sugestiom kusiciela, niewiasta i mężczyzna opierają się odtąd tylko na zmysłach (por. Rdz 3,6), przewyżniają (czyli odrzucają) natomiast wpisany przez Stwórcę w ludzką naturę lęk przed pogwałceniem Jego woli, obawę przed popełnieniem moralnego zła i strach przed nieuchronnością sprawiedliwej kary za uczynioną niegodziwość. Ten właśnie na wskroś pozytywny wymiar ludzkiego lęku kryje się w Bożej przestrodze obwieszczanej Adamowi w chwili umieszczenia go w rajskim ogrodzie (por. Rdz 2,17b). Na podstawie biblijnej relacji można sądzić, że pierwsi ludzie do momentu spotkania z wężem nosili w sobie pewien rodzaj pozytywnego, motywowanego wielkim szacunkiem i wdzięcznością wobec Stwórcy lęku, który pozwalał im zachować ustanowiony przez Niego porządek, a przez to także uprzywilejowaną pozycję w Edenie i niczym niezagrożone życie w bliskości JHWH (por. Rdz 2,25; 3,2-3). Ten „mechanizm obronny” zawiesza dopiero przemyślna aktywność kusiciela, który budzi w Adamie i Ewie niczym nieuzasadnione poczucie pychy, niezadowolenie, a w konsekwencji bunt, co w skuteczny sposób osłabia dany im przez Boga instynkt samozachowawczy oraz zdolność przenikliwego i właściwego rozumowania. Pierwsi ludzie uwierzyli najpierw, że Stwórcy nie zależy na ich pełnym szczęściu, a następnie, że nie ma On w sobie dość siły, aby wyegzekwować proklamowaną im swoją wolę. W rezultacie Adam i Ewa zgadzają się, by najbardziej przebiegła i dwuznaczna ze wszystkich stworzonych przez JHWH istot dodała im „otuchy i odwagi” do przezwyciężenia zarówno lęku przed sprzeniewierzeniem się woli wszechmocnego Stwórcy, jak też obawy przed utratą dotychczasowej pozycji w Edenie i strachu przed śmiercią (por. Rdz 2,16-17). Przełamawszy w sobie te odmiany lęku, decydują się sięgnąć po zakazany owoc (por. Rdz 3,6b), by trwale odmienić własne życie.

DESTRUKTYWNA SIŁA LĘKU ADAMA I EWY PO ZŁAMANIU BOŻEGO POLECENIA (Rdz 3,7-8)

Na podstawie jahwistycznego przekazu status człowieka do momentu przekroczenia polecenia Bożego można ocenić w dwojakiej perspektywie. Najpierw należy podkreślić stan doskonałej duchowej harmonii, jaki charakteryzował pierwszych rodziców przed spotkaniem z kusicielem. Stan ten można opisać jako pełną wewnętrznego pokoju, poczucia bezpieczeństwa, szczerości, wzajemnego zaufania, oddania i wdzięcznej miłości relację, w jakiej Adam i Ewa pozostawali do Boga i do samych siebie (por. Rdz 2,7-25). Na tym etapie ich egzystencji jedynym rodzajem lęku, jakiego doświadczali, był lęk wynikający z szacunku do Stwórcy i objawionej przez Niego woli, która warunkowała

ich pobyt w Edenie. Lęk ten miał charakter na wskroś pozytywny i pozwalał pierwszym rodzicom rozpoznać i uznać właściwy im status stworzenia w relacji do Boga Stwórcy oraz uszanować ustanowiony przez Niego porządek w świecie, co w konsekwencji gwarantowało im beztronski i dostatni pobyt w rajskim ogrodzie. Jak zaznaczono wyżej, ten stan ducha ulega pierwszym radykalnym modyfikacjom podczas dialogu Adama i Ewy z kusicielem (por. Rdz 3,1-5). Za pomocą przebiegłej retoryki opartej na kłamstwie i półprawdach wężowi udaje się zamazać w sercach ludzi naturalny szacunek i zaufanie do Stwórcy, a równocześnie rozbudzić nieusprawiedliwione i niezrozumiałe poczucie niezadowolenia z aktualnej sytuacji życiowej oraz pragnienie dorównania Bogu. Poddając się świadomie i dobrowolnie destrukcyjnemu oddziaływaniu iluzorycznej wizji świata naszkicowanej przez węża, człowiek traci przyjazny kontakt z mu rzeczywistością i zaczyna spoglądać na nią przez pryzmat własnego wyniesienia i władzy. W tej nowej wizji świata, w której ludzie na równi z Bogiem znają dobro i zło (por. Rdz 3,6), nie odnoszą się oni do Stwórcy z należytą bojaźnią, lecz Stwórca patrzy na nich z lękiem, obawiając się utraty na ich rzecz zajmowanej dotąd pozycji w świecie. To nieuzasadnione niczym przeświadczenie o własnej wyższości i możliwości dorównania Bogu radykalnie osłabiło w człowieku dany mu przez Stwórcę naturalny lęk przed złem i zagrażającym niebezpieczeństwem (por. Rdz 2,16-17), a przede wszystkim pozbawiło go strachu przed konsekwencjami buntu (przed śmiercią) i obawy przed naruszeniem ustanowionego przez JHWH porządku.

W takim oto stanie ducha Ewa i Adam decydują się przekroczyć granicę wyznaczoną im przez Stwórcę i sięgają po zakazany owoc z drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 3,7)¹³. Pierwszą prawdą, na którą biblijny narrator zwraca

¹³ Istnieje wiele różnych teorii interpretacji symboliki owoców drzewa poznania dobra i zła, która ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia teologicznego orędzia jahwistycznego przekazu na temat statusu i losu pierwszych ludzi. Wydaje się, że rozwiązaniem najbliższym intencjom autora natchnionego jest lektura tego symbolu w kontekście poszukiwań genezy zła, cierpienia i śmierci w doskonałym świecie stworzonym przez JHWH. W tej teologicznej perspektywie spożycie zakazanych owoców przez Adama i Ewę oznaczałoby bezpośrednie wejście pierwszych ludzi w doświadczenie zła, które powodowany troską o człowieka Stwórca postanowił umieścić poza granicami ludzkiej egzystencji w Edenie. W teologicznym przeświadczeniu epoki jahwisty Bóg był twórcą wszystkiego, co istnieje, a zatem odpowiadał również za istnienie zła. W Jego planach zło jednak nigdy nie miało dotknąć rodzaju ludzkiego, stąd zostało niejako zamknięte w owocach rosnącego w środku ogrodu drzewa, z którego JHWH stanowczo zabronił korzystać pierwszym rodzicom. Ich nieposłuszeństwo Bożej woli spowodowało swoistą aktywację wieloaspektowej tajemnicy zła, dając początek wszystkim negatywnym postawom i uczuciom ludzkim, a co najistotniejsze – spowodowało na człowieka wszelkie odmiany nieszczęść, trud, cierpienie i śmierć. Tę hipotezę należy uzupełnić o jeszcze jedno istotne przesłanie. Otóż owoce drzewa poznania dobra i zła są w tekście jahwisty również symbolem wiedzy (wszechmocy) zarezerwowanej tylko dla JHWH, do której człowiek z racji swej natury (stworzenia, a nie Stwórcy) nigdy nie może mieć dostępu. Sięgnięcie po tę wiedzę (władzę) okaże się dla człowieka zgubne, gdyż będzie oznaczać zamach na odwieczny porządek

uwagę w opisie upadku Adama i Ewy, jest to, że dokonał się on pod nieobecność JHWH. Fakt ten ma bardzo poważne następstwa – oznacza bowiem, że Bóg w żaden sposób nie jest odpowiedzialny za głębokie i wielopłaszczyznowe konsekwencje ludzkiego nieposłuszeństwa, w które wpisują się także negatywne odczucia, jakie odtąd towarzyszyć będą człowiekowi: wstyd, lęk oraz strach. Geneza każdego z tych odczuć jest ściśle związana z grzechem nieposłuszeństwa i pychy, jaki pierwsi ludzie popełnili w Edenie. Aby to podkreślić, autor omawianego tu tekstu (Rdz 3,1-24) zaznacza w nim radykalną cezurę (po wierszu 3,6), dając wyraźnie do zrozumienia, że kondycja i status natury ludzkiej po przekroczeniu Bożej woli ulegają radykalnej i nieodwracalnej zmianie. Kontekstem i podłożem zachowań Adama i Ewy będą od tego momentu różnego rodzaju postawy lękowe, demonstrowane nawzajem wobec siebie, a także wobec Stwórcy oraz najbliższego im środowiska.

Diametralna zmiana w naturze ludzi dokonuje się już w momencie spożycia owocu z drzewa poznania dobra i zła. Jahwista wyraża tę odmianę w typowy dla siebie sposób, a więc za pomocą języka symbolu oraz subtelnej i inteligentnej ironii narracyjnej. Istotą kuszenia było zapewnienie węża, że po przekroczeniu zakazu Bożego pierwszym ludziom otworzą się oczy, zobaczą siebie i świat w zupełnie nowych barwach oraz posiadą wiedzę o dobru i złu, czyli staną się jak Bóg. Rzeczywistość po akcie grzechu jest jednak zgoła odmienna. Wprawdzie Adamowi i Ewie otwierają się oczy, ale nie doświadczają oni wrażeń obiecanych im przez kusiciela: ich pierwotnym doznaniem jest pełna lęku i wstydu konfrontacja z własną nagością (por. Rdz 3,7b), której wcześniej nie znali. W miarę upływającego czasu pragnący dorównać Bogu ludzie z lękiem odkrywają, że wszystko, o czym mówił kusiciel, było iluzją i kłamstwem. Owoce z drzewa poznania dobra i zła nie otworzyły im drogi do wyższego sposobu istnienia, ale przeciwnie, zdegradowały ich status otrzymany od Stwórcy, status doskonałych i niewinnych istot, których największym powołaniem była pełna ufności i wdzięczności miłość, doświadczana i ofiarowywana pod okiem troskliwego Boga. Źle wykorzystana wolność najpierw skłoniła ich serca i umysły ku czczym obietnicom kusiciela, a następnie popchnęła ich do aktu niesubordynacji wobec Boga – do działania mającego na celu obalenia porządku dotychczas panującego w świecie i stworzenie nowego. Pierwszym rezultatem tego aktu okazuje się trwała i na wskroś negatywna zmiana w naturze ludzkiej. Mężczyzna i niewiasta tracą swą pierwotną jedność i harmonię, a ich odnoszenie się do siebie nie jest już oparte na wzajemnym

ustanowiony przez Boga w świecie. W tym kontekście zerwanie owocu z zakazanego drzewa oznaczać może również roszczenie sobie prawa do decydowania o tym, co w świecie jest moralnie dobre, a co złe, a więc uzurpację władzy właściwej tylko Bogu. Człowiek jako stworzenie nigdy nie miał i nie będzie miał takiego prawa, a każda próba zmiany tego porządku będzie się wiązała z bardzo poważnymi konsekwencjami i karą Bożą.

oddaniu, zaufaniu i miłości mającej swe źródło w Stwórcy (por. Rdz 2,21-25). Z lękiem i niepewnością odkrywają, że ich samoocena i wzajemna relacja przeszły radykalną transformację: po raz pierwszy spostrzegają własną niedoskonałość, każde z nich dochodzi też do przekonania, że niedoskonałość ta widoczna jest również dla drugiego. Budzi się w nich natychmiast uczucie zażenowania, bezradności i upokorzenia, a w konsekwencji wstydu i lęku. Mężczyzna i kobieta zauważają, że ich nieskalana dotąd więź międzyosobowa (por. Rdz 2,22-25) z podmiotowej stała się nagle przedmiotowa, że nie są już dla siebie adresatami miłości, lecz stają się przedmiotami pożądania – obiektami nieuporządkowanych pragnień, żądź i pożądliwych spojrzeń (por. Rdz 3,7.16). Ich ciała – dotąd czyste i transparentne – po popełnieniu przez nich grzechu nie jaśniejają już blaskiem niewinności, lecz naznaczone są różnymi znamionami braku i nieporządku, a jak się niebawem okaże – także cierpieniem i śmiercią (por. Rdz 3,16.19). Konkretnym objawem nowego stanu natury ludzkiej jest wzajemne doświadczenie wstydu¹⁴, które wyznacza nieodwracalny kres pierwotnej doskonałości mężczyzny i kobiety. Powstaje głęboka ryna na ich pierwotnej komunii, w którą teraz wkradają się wzajemne uprzedzenia, wola dominacji, nieufność i lęk. Doznanie nieznanego im dotąd rodzaju lęku nie ma charakteru przejściowego, lecz oznacza trwały stan, pogłębiający się w miarę jak człowiek będzie wchodził w doświadczenie tajemnicy zła.

Już pierwsze skutki decyzji Adama i Ewy okazują się zatem na wskroś negatywne i destruktywne¹⁵. Relacja jahwisty wskazuje, że pierwszym realnym odczuciem człowieka po popełnieniu grzechu pierworodnego był lęk spowodowany świadomością, że został oszukany i że bezpowrotnie utracił dobra, którymi z woli Stwórcy mógł się cieszyć. Poważnym, nieodwracalnym skutkiem grzechu jest utrata wewnętrznego pokoju i harmonii w relacji do własnej cielesności i cielesności drugiego człowieka. Co więcej, okazuje się, że nieporządek i dysharmonia, które zagościły we wnętrzu pierwszych ludzi po spożyciu przez nich zakazanego owocu, nie ograniczają się do aspektu płciowości, lecz stanowią rzeczywistość o wiele głębszą. Desperackie działania pierwszych rodziców, aby ukryć konsekwencje popełnionego czynu i zaradzić nieznanym dotąd, niepokojącym ich doznaniom i emocjom, dają bardzo nikłe

¹⁴ Zob. G. R a v a s i, *La vergogna di Adamo ed Eva in Gen 2-3*, „Parola, Spirito e Vita” 20(1989) nr 2, s. 9-19; E. B i a n c h i, *Adamo dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1-11 del libro della Genesi*, Qiqajon–Comunità di Bose, Magnano 1994, s. 195.

¹⁵ Po konfrontacji z bardzo bolesnymi skutkami grzechu pierwsi rodzice przekonali się, jak dotkliwie może stać się życie wbrew porządkowi ustanowionemu przez Stwórcę. Świadomość nieuchronności wyroków sprawiedliwości Bożej jest w stanie wytworzyć w sercu i umyśle człowieka naturalną barierę, która będzie chronić go przed popełnianiem moralnych wykroczeń, a w konsekwencji przed związaną z nimi karą. Ta postawa jest owocem pozytywnego lęku, który zagościł w ludzkim sercu po przekroczeniu woli JHWH, o czym biblijny narrator informuje w kolejnych odsłonach życia Adam i Ewy (por. Rdz 4,1-2; 5,1-5).

efekty. Uczynione przez nich przepaski mogą zakryć jedynie intymne części ich ciał, których nagle zaczęli się wstydzić, nic jednak nie jest w stanie usunąć wyrzutów sumienia, lęku przed konsekwencjami popełnionego zła oraz obaw przed tym, co ma się jeszcze zdarzyć. Ich lęk przeradza się w uczucie strachu, kiedy słyszą w ogrodzie kroki zbliżającego się Stwórcy (por. Rdz 3,8). Ten wers rozpoczyna nowy etap jahwistycznej relacji, utrzymany w konwencji procesu, który Bóg wytacza zbuntowanym mieszkańcom Edenu. W odpowiedzi na popełnione przez nich zło i diametralną zmianę sytuacji w ogrodzie rajskim JHWH najpierw indaguje winowajców, by poznać ich relacje o tym, co się stało (por. Rdz 3,11-13), a potem wydaje sprawiedliwy wyrok: najpierw na najbardziej winnego, czyli węża (por. Rdz 3,14-15), a następnie na ludzi (Rdz 3,16-19), i wprowadza w czyn swą wolę względem nich (por. Rdz 3,21-24). Na wszystkich etapach tego spotkania z Bogiem ludziom towarzyszą różnego typu lęki i strach. Wprawdzie narrator bezpośrednio mówi o tym tylko w początkowej fazie relacji (por. Rdz 3,10), to jednak w jej kolejnych odsłonach na obecność lęku wskazują specyficzny kontekst i forma literacka (ton Bożej wyroczni sądu i potępienia).

Wątek człowieczego lęku jest jednym z istotnych motywów całej drugiej części relacji o upadku pierwszych ludzi. W kolejnych fazach tej sekcji jahwistycznego opowiadania wątek ten przybiera różne formy, zmienia się też jego zakres. Pojawienie się nieznanych dotąd Adamowi i Ewie emocji ma miejsce już we wstępie relacji o spotkaniu pierwszych rodziców ze Stwórcą. Fakt ukrycia się przed JHWH w gęstwinie drzew i ton odpowiedzi udzielonej przez Adama Bogu wyraźnie pokazują, w jakim stanie duchowym znaleźli się pierwsi ludzie. Poczucie winy oraz bezradność wobec nowej sytuacji, na którą nie byli przygotowani, rodzą w obojgu wielki lęk i niepewność, popychając ich do serii spontanicznych (nieprzemyślanych) i prowizorycznych (nieskutecznych) decyzji. W tę serię wpisują się zarówno próba przykrycia własnej nagości sporządzoną z roślin przepaską i natychmiastowa ucieczka w gąszcz ogrodu na odgłos kroków zbliżającego się Boga, jak i lękliwe i wymijające odpowiedzi na Jego pytania. Zasadniczym motywem tych działań Adama i Ewy jest lęk, który z czasem przeradza się w paniczny strach. Dopiero w końcowej fazie spotkania strach ten zostaje złagodzony przez konkretną nadzieję. Sprawiedliwa, a nade wszystko zbawcza interwencja JHWH, przywraca ludziom duchową i egzystencjalną równowagę (por. Rdz 3,14-15.21).

Zasadniczym teologicznym celem biblijnego narratora w odniesieniu do ludzkiego lęku przed Bogiem, samym sobą i innymi ludźmi jest wskazanie na jego genezę i skutki. W jego rozumieniu pierwszorzędną przyczyną wszystkich odmian lęku jest grzech polegający na nieposłuszeństwie wobec Stwórcy. Ludzka pycha, która popchnęła pierwszych rodziców do buntu przeciw Bogu, a w konsekwencji doprowadziła do trwałej utraty przez nich wyjątkowych

dóbr – prawa zamieszkiwania w Edenie, możliwości dostatniej i niczym niezakłóconej egzystencji w bliskości Stwórcy oraz przywileju nieśmiertelności – spowodowała nieodwracalne zmiany w ich naturze, a w konsekwencji radykalną odmianę statusu ich życia. Najważniejszą cechą, jaką – według Jahwisty – człowiek wyróżnia się spośród innych istot żywych, jest możliwość nawiązania osobistej relacji ze Stwórcą. Dając Adamowi technienie życia (por. Rdz 2,7), Bóg od początku przeznaczył go i usposobił do wyjątkowej bliskości z sobą. Wszelka aktywność stwórcza JHWH miała na celu zacieśnienie tej osobowej i przyjaznej relacji z ludźmi, co potwierdza także sposób, w jaki Stwórca odniósł się do Adama i Ewy bezpośrednio po ich grzechu. Jak informuje narrator, JHWH przechadza się w ogrodzie w porze wiatru (por. Rdz 3,8)¹⁶, a więc nie wskazuje na to, że pała gniewem czy pragnieniem zemsty wobec zbuntowanych mieszkańców Edenu, chociaż jako Stwórca zna ich myśli i czyny i wie doskonale, co się stało. Powodowani lękiem o samych siebie, ludzie nie myślą jednak o dobroci Boga, lecz o tym, jak uniknąć odpowiedzialności za popełniony czyn. W tym momencie paniczny strach podpowiada im, by się ukryć, choć gęstwina drzew ogrodu nie zasłoni ich przed wzrokiem JHWH, tak jak pośpiesznie zrobione przepaski nie zdołały zakryć ich cielesnej i duchowej nędzy. Po grzechu Adam i Ewa pozostają więc pod przemożnym wpływem strachu: zamiast zbliżyć się do swego Stwórcy, jak to zapewne wielokrotnie miało miejsce od początku ich istnienia, uciekają przed Nim, by ukryć swoją winę¹⁷. Odgłos kroków Boga, czyli świadomość Jego bliskiej obecności, napawa ich jeszcze większym lękiem i zmusza do ukrycia się. Narrator nie precyzuje ich odczuć w tamtym momencie. Nie wiadomo więc, czy motywem ich działania była obawa przed gniewem i karą Boga, czy też był nim wstyd, że zbuntowali się przeciw troskliwemu Stwórcy. Adam i Ewa nie okazują skruchy i nie proszą Boga o wybaczenie, co w biblijnym kontekście stanowi podstawę, a nierzadko warunek Bożego przebaczenia (a więc także warunek ustania lęku i strachu). Zamiast szukać prawdy o sobie i o tym, co się stało, zamiast uznać swój błąd i próbować go naprawić w porozumieniu z wszytkowiedzącym i wszechpotężnym Bogiem, Adam i Ewa kryją się za zasłoną drzew oraz własnego strachu. Lęk przed Bogiem staje się zatem pierwszą linią obrony człowieka, który desperacko ucieka przed odpowiedzialnością za źle spożytkowaną wolność i zawiedzione Boże zaufanie.

¹⁶ Odpowiadające tym słowom hebrajskie wyrażenie ma podkreślić troskliwość i dobroć Stwórcy. JHWH, jako Bóg, zna dobro i zło, a zatem wie wszystko i zna przyczynę postępowania Adama i Ewy – prawdę tę uznaje również wąż (por. Rdz 3,5). Kolejne pytania Boga stawiane zalekniom ludzom (por. Rdz 3,9-13) mają im ułatwić konfrontację z nową prawdą o nich samych oraz z Bożą sprawiedliwością i miłosierdziem.

¹⁷ Por. C o s t a c u r t a, dz. cyt., s. 241.

PRZYCZYNY LĘKU
DIALOG LUDZI Z BOGIEM (Rdz 3,9-13)

I tym razem działanie ludzi – próba ukrycia się – okazuje się nieskuteczne. Stwórca poszukujący zaleknionego i grzesznego człowieka znajduje go bez trudu i pyta o przyczynę jego lękliwej postawy (por. Rdz 3,9-10). Odpowiedź Adama jest niepełna i w dużej mierze nieprawdziwa, gdyż najpierw ma na celu zatajenie prawdy o tym, co się stało, a następnie dąży do rekonstrukcji zdarzeń w jak najkorzystniejszym dla niego świetle. Tłumaczy on swoją postawę strachem przed Bogiem, spowodowanym nagością i związanym z nią wstydem. Ale to nie cielesna nagość jest powodem ludzkiego lęku – Adam i Ewa od początku swego istnienia aż do popełnienia grzechu pojawiali się przecież przed Stwórcą nadzy, nagość nie wzbudzała też w nich zażenowania (por. Rdz 2,25)¹⁸. Prawdziwym powodem strachu Adama i Ewy nie jest też postawa Stwórcy, która po ich grzechu, przynajmniej początkowo, nie uległa zmianie, Bóg okazywał im życzliwość i troskę. Biorąc pod uwagę ton narracji, należy sądzić, że podczas całej rozmowy z JHWH ludzie pozostawali w ukryciu, a Stwórca – z właściwą sobie czułością i delikatnością – pragnął ich przekonać o rzeczywistej wymowie tego, co się dokonało, a jednocześnie od razu skutecznie zaradzić sytuacji, w jakiej się znaleźli. Bóg nie nakazuje zatem ludziom wyjścia z ukrycia¹⁹, nie strofuje ich za popełnione zło, nie domaga się od nich ani publicznej pokuty i upokorzenia, ani ukazania nagości, która w tym miejscu narracji symbolizuje już szeroko pojętą zmianę w naturze ludzkiej, będącą trwałym znamieniem i dowodem winy. Co więcej, JHWH nie tylko pozwala ludziom pozostać w ukryciu aż do końca rozmowy, ale po jej zakończeniu troskliwie okrywa ich nagość odzieniem uczynionym ze zwierzęcych skór (por. Rdz 3,21). W tej perspektywie usprawiedliwienie Adama: „Przestraszyłem się, bo jestem nagi” (Rdz 3,11), jest bezzasadne. Daje on nie-

¹⁸ Ani nagość, ani seksualność człowieka nie może być powodem strachu czy wstydu przed Bogiem, gdyż to On stworzył pierwszych ludzi jako mężczyznę i kobietę, a ich nieskrywaną cieleśność uczynił znakiem ich niewinnej intymności. To JHWH uczynił ludzi nagimi i nagich ofiarował jedno drugiemu. Wywołało to ich pierwotny zachwyt i pełną wzajemną akceptację: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta” (Rdz 2,23).

¹⁹ Słowa JHWH nie mają formy wyroku, wyrzutu czy oskarżenia. Boże pytanie: „Gdzie jesteś?” (Rdz 3,9), ma na celu zaproszenie Adama do wyjścia z ukrycia i wejścia na drogę prawdy, nawrócenia oraz naprawy popełnionej winy. Otwarte i szczerze spotkanie z Bogiem – a więc wyjście zza zasłony złe pojętego strachu i wstydu – jest jedyną formą realizacji tego zadania. Boże zapytanie ma w kontekście upadku człowieka nie tylko sens topograficzny, lecz także głębokie znaczenie egzystencjalne i teologiczne, ponieważ wskazuje na zupełnie nowy, niezamierzony przez Stwórcę status Adama, który został skażony grzechem. Z narracji jasno wynika, że tylko JHWH zna rzeczywisty stan człowieczej natury po grzechu i tylko On może wskazać drogę jej uzdrowienia i oczyszczenia.

szczerze i wymijające odpowiedzi na pytania Boga, do których zadawania upoważnia Go pozycja Stwórcy świata i Pana ogrodu i które motywowane dobrem człowieka (por. Rdz 3,10-11). Pierwsze słowa Boga nie brzmią jak oskarżenie wymierzone przeciwko ludziom, lecz jak wyrazy troskliwego i życzliwego szukania ich obecności (por. Rdz 3,9). Od początku tej wizyty w ogrodzie Stwórcy pragnie skrócić dystans i usunąć wszelkie przeszkody, jakie w relację między Nim a ludźmi wprowadziło ich nieposłuszeństwo. Zniekształcony przez węży obraz Boga (por. Rdz 3,1-5) potęguje strach i niechęć Adama do przyznania się do winy. Jego ucieczka, skrywanie się, a potem płytkie usprawiedliwienia i półprawdy dodatkowo utrudniają proces oczyszczenia, którego od samego początku podjął się miłosierny i wspaniałomyślny Stwórca.

Pierwsze samousprawiedliwienie mężczyzny, będące jednocześnie próbą zrzucenia winy na Stwórcę (por. Rdz 3,10), jest bezzasadne i nieprawdziwe, ponieważ ludzka cielesność nie może być motywem strachu przed Bogiem, gdyż jest ona Jego darem i sama w sobie nie ma moralnej niedoskonałości, a przeciwnie, stanowi część wspaniałego projektu miłości, jaki JHWH zamierzył wobec mężczyzny i niewiasty. Podobnie i drugie wyznanie Adama, opierając się na nieprawdzie, próbuje przed Stwórcą ukryć rzeczywisty sens tego, co się stało (por. Rdz 3,12). Jest ono odpowiedzią na Boże zapytanie o rzeczywiste źródło nieuporządkowanej relacji człowieka do własnej cielesności, a zarazem reakcją na zakwestionowanie jego posłuszeństwa wobec zakazu spożywania z drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 3,11). Nieszczerść, niechęć do uznania własnej winy i próba zrzucenia jej na Boga i niewiastę tylko pogłębiają lęk Adama. Pierwszy mężczyzna nie potrafi z odwagą stanąć wobec sytuacji, którą wspólnie z niewiastą spowodował, nie chce „po męsku” przyjąć na siebie jej konsekwencji, lecz oddala winę od siebie, oskarżając pośrednio swoją towarzyszkę życiową, a w dużej mierze też samego Stwórcę²⁰. Lęk przed karą staje się w sercu Adama tak mocny, że mężczyzna szuka wszelkich możliwych sposobów, by jak najdalej odsunąć od siebie Boży zarzut i przedstawić Stwórcy korzystną dla siebie wersję wydarzeń. Wskutek spotkania z kusicielem oraz osobistego doświadczenia zła Adam wchodzi więc na drogę kłamstw i półprawd, co jeszcze potęguje jego lęk. Narrator ukazuje w tym miejscu psychologiczny mechanizm ucieczki, który pogrąża mężczyznę w coraz większym strachu. Bojąc się Boga, prawdy o sobie oraz surowej rzeczywistości, w której się znalazł z własnego wyboru, Adam wikła się coraz bardziej w więzach własnych samousprawiedliwień,

²⁰ Podczas rozmowy z JHWH Adam zapomina o swym zachwycie nad stworzoną dla niego niewiastą (por. Rdz 2,23) i zrzuca na nią całą winę za pogwałcenie Bożego nakazu (por. Rdz 3,12). Wyjaśnienia mężczyzny, że to Ewa stała się przyczyną jego upadku, dotyczą również Boga, gdyż to On postawił przy Adamie kobietę.

przez co pogrąża się w wewnętrznej rozterce. Stan ducha Adama określony jest hebrajskim pojęciem *jārā*²¹, które w Biblii hebrajskiej najczęściej używany jest na określenie postawy bojaźni i rewerencji wobec JHWH, ale też silnych reakcji emocjonalnych człowieka na rozmaite okoliczności życiowe²². Biorąc pod uwagę naszkicowany wyżej kontekst narracyjny, należy stwierdzić, że reakcja Adama nie jest przejawem bojaźni Pańskiej w jej biblijnym sensie, czyli nie jest oznaką świadomie manifestowanego szacunku i wdzięczności wobec transcendentnego majestatu chwały JHWH, Jego miłosierdzia i łaskowości. Mężczyzna, chcąc zamaskować przed Bogiem swą winę i jej widoczne już w jego naturze skutki, udaje respekt przed Panem, mówiąc, że nie może Mu się pokazać ze względu na swą nagość. Jednocześnie uparcie ukrywa prawdę o własnej pysze, nieposłuszeństwie i buncie, stanowiących rzeczywistą obrazę transcendencji Stwórcy. Podczas rozmowy z Bogiem Adam nadal pozostaje w tym grzechu, który nie pozwala mu stanąć w prawdzie i wyzwolić się z pęt kłamstwa i lęku. To lęk przed karą, a nie nagość, sprawia, że mężczyzna tai przed Bogiem fakt przekroczenia Jego woli. Sparaliżowany lękiem Adam nie dopuszcza do siebie myśli, że jedyną drogą prowadzącą do przezwyciężania strachu związanego z poczuciem winy jest otwarty dialog z Bogiem, szczerza skrusza i pokorna prośba o przebaczenie (por. Ps 32,5-6; 51,1-21). Po grzechu osoba Stwórcy kojarzy się pierwszemu człowiekowi jedynie z odpłatą za złamanie Jego woli oraz zapowiedzią nieuchronnej śmierci, która ma nadejść po spożyciu owocu z drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 2,17).

W ten sposób rozumowania wpisuje się również wypowiedź Ewy, która pytana przez Boga o motywy swego nieposłuszeństwa, zrzuca winę na węża (por. Rdz 3,13). Także kobieta nie okazuje skruchy, nie staje w smutnej dla siebie prawdzie, boi się sprawiedliwej kary za popełnioną niegodziwość. W porównaniu z mężczyzną wypada jednak korzystniej, gdyż nie zasłania się przed Bogiem pokrętnymi usprawiedliwieniami i nie zrzuca na Niego winy za to, co się stało. Nie obwinia też Adama, który podczas całej sceny kuszenia okazał się całkowicie bierny, a przez to na równi z nią odpowiedzialny za złamanie Bożego nakazu. Pierwsza część spotkania JHWH z Adamem i Ewą upływa więc pod znakiem lęku, który opanował ludzi i nie pozwala im obiektywnie spojrzeć na nową sytuację ani szukać pomocy u Stwórcy.

²¹ Zob. H. S t ä h l, hasło „jr”, temere”, w: *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, ed. E. Jenni, C. Westermann, Marietti, Torino 1978, kol. 661-673.

²² Zob. M. J o l l e y, hasło „Fear”, w: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, red. D.N. Freedman, A.C. Myers, A.B. Beck, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2000, s. 457; J. D o u g l a s, hasło „Fear”, w: *New Bible Dictionary*, red. I.H. Marshall, A.R. Millard, D. Wood, InterVarsity Press, Leicester 1996, s. 365. Por. E. C l e n d e n e n, hasło „Fear”, w: *Holman Illustrated Bible Dictionary*, red. C. Brand, C.W. Draper, A. England, Holman Bible Publishers, Nashville, Tennessee, 2003, s. 562.

BOŻA TERAPIA LUDZKIEGO LĘKU
PRAWDA O SOBIE I WIELORAKIE MIŁOSIERDZIE (Rdz 3,14-24)

W tym trudnym dla ludzi momencie całą inicjatywę przejmuje JHWH. Wysłuchawszy Adama i Ewy, natychmiast rozpoczyna proces skutecznej naprawy sytuacji spowodowanej grzechem. Jego inicjatywa zbawcza składa się z dwu wyraźnie zaznaczonych i połączonych ze sobą etapów. Pierwszy polega na przywróceniu porządku ustanowionego w dniu stworzenia, który został zachwiany przez zbuntowanych mieszkańców Edenu. Stwórca czyni to, wydając sprawiedliwy wyrok na każdego z winowajców. Kolejność ogłaszania tych wyroków i ich treść odpowiada wadze winy każdego z winowajców i jego zaangażowaniu w przekroczenie Bożej woli²³. JHWH, który jako jedyny zna dobro i zło, pokazuje w ten sposób, że powodem lęku ludzi jest ich grzech, a konkretnie pycha i nieposłuszeństwo względem Stwórcy. Dlatego też najpierw demaskuje i surowo karci węża, który jest główną przyczyną grzechu (por. Rdz 3,14-15). Kusiciel nie otrzymuje od Stwórcy prawa głosu i jako główny inicjator buntu zostaje przykładnie ukarany Bożym przekleństwem, które odnosi się zarówno do jego doczesnego statusu²⁴, jak i losu ostatecznego. Wyrok na węża nazywany jest w teologii protoewangelia, ponieważ stanowi obietnicę definitywnego zwycięstwa rodzaju ludzkiego nad złem i wszystkimi jego destruktywnymi skutkami. Ten krótki tekst – zapowiadający całkowitą i ostateczną porażkę inicjatora ludzkiego buntu i grzechu, sprawcy rosnącego bezprawia i niegodziwości (por. Rdz 4,1-16; 6,1-7), a zarazem szeroko pojętego nieszczęścia i duchowego niepokoju człowieka – staje się dla ludzi rękomią ich końcowego wyzwolenia. Protoewangelia jest też niezawodną Bożą obietnicą przyszłego uwolnienia ich od wszelkich negatywnych doznań

²³ Ewidentnym znakiem przywracania w Edenie ładu ustanowionego przez JHWH jest już samo Jego pojawienie po popełnieniu grzechu przez ludzi (por. Rdz 3,8). W tym momencie opowieści jahwisty wąż, który odgrywał czołową rolę w scenie kuszenia (3,1-7), schodzi na drugi plan – do końca epizodu nie będzie miał już prawa głosu. W trakcie Bożej indagacji (por. Rdz 3,8-13) wypowiada się najpierw Adam, a potem Ewa, a zatem występują oni w takiej kolejności, w jakiej pojawili się na świecie (por. Rdz 2,7-22). Boży wyrok natomiast zostaje ogłoszony najpierw węzowi, potem Ewie, a na końcu Adamowi (por. Rdz 3,14-19), odpowiednio do wagi przedstawionych im zarzutów. Tak ukazana hierarchia narracyjna (JHWH indaguje wpierw Adama, potem Ewę, natomiast zupełnie ignoruje węża) nie jest przypadkowa, stanowi bowiem odwrócenie hierarchii, jaką na moment samowolnie stworzyli w raju jego zbuntowani mieszkańcy: wąż, Ewa i Adam (por. Rdz 3,1-7).

²⁴ Symbolem tego przekleństwa jest etiologiczna tradycja o pozbawieniu całego gatunku możliwości chodzenia, co w świecie Bliskiego Wschodu stanowi wielkie upokorzenie. W związku z aktywnym udziałem węża w upadku pierwszych ludzi, gady te, w myśl biblijnego przekazu, zostały zmuszone przez JHWH do życia w stanie trwałego uniżenia (w prochu ziemi, mając pył ziemi za pokarm) i nieustannej wojny z rodzajem ludzkim, która zakończy się ich całkowitym unicestwieniem (por. Rdz 3,14-15).

i emocji oraz wiarygodną zapowiedzią powrotu do pierwotnej doskonałości i harmonii.

Wyrok na węza raz jeszcze ukazuje wymownie, że pierwotne i jedyne źródło ludzkiego strachu i lęku stanowią grzech i nieposłuszeństwo Bogu, a ich siła i zakres są wprost proporcjonalne do ciężaru winy. Jahwistyczna tradycja o początkach rodzaju ludzkiego (Rdz 2,4a-4,16) wyraźnie wspomina o strachu Adama i Ewy (por. Rdz 3,9-10), a także ich syna Kaina (por. 4,13-14) w związku z wielką wagą popełnionych przez nich grzechów. W przypadku pierwszych rodziców źródłem lęku jest próba uzurpacji statusu Stwórcy wskutek grzechu pychy i nieposłuszeństwa, w przypadku ich syna zaś bratobójstwo, czyli pogwałcenie prawa do życia, które należy wyłącznie do Boga (por. Rdz 4,10-12). Integralny związek ludzkiego lęku z grzechem i zaciągniętą przez popełnienie go winą daje znać o sobie również w wyroku, jaki Stwórca wydaje na kobietę (por. Rdz 3,16) i mężczyznę (por. Rdz 3,17-19). Tekst jahwisty pokazuje wymownie, kim staje się człowiek, gdy zejdzie z drogi wyznaczonej przez Boga i uwierzy, że może Mu dorównać, zając Jego miejsce bądź też żyć bez Niego. Opisuując los uwiedzionych pokusą ludzi, jahwista stwierdza, że każdy z nich, wcześniej czy później, odczuwa silny lęk i niepewność, których nie jest w stanie przezwyciężyć sam, lecz tylko z Bożą pomocą. Warunkiem zwycięstwa jest najpierw obiektywny rozrachunek z samym sobą w świetle Bożego słowa, a następnie wejście na drogę oczyszczenia i ekspiacji. Właśnie te fundamentalne prawdy komunikuje wyrok JHWH ogłoszony wobec niewiasty i mężczyzny. Przyjęta przez ludzi w wyniku pokusy postawa wyniosłości i buntu względem Boga zostaje odpowiednio zmodyfikowana mocą Jego sprawiedliwości. Pycha i nieposłuszeństwo Ewy i Adama zostają zdemaszkowane i odpowiednio skorygowane przez nowe warunki życia, w których przyjdzie odtąd egzystować nie tylko im, ale całemu rodzajowi ludzkiemu. Nieuzasadnione pragnienie niezależności od Stwórcy i wyniesienie się nad mężczyznę podczas rozmowy z węzem kończy się dla Ewy jej całkowitym podporządkowaniem woli Adama oraz trudem i cierpieniem macierzyństwa²⁵. Ten sam grzech pychy i nieposłuszeństwa w odniesieniu do mężczyzny będzie skutkował ciężkim trudem i mozolną pracą na nieurodzącej roli, która z jego winy zostaje przeklęta przez Boga, tak że zamiast płodów ziemi rodzić będzie osty i ciernie. Ostatecznym i największym upokorzeniem ludzkiej pychy obojga prarodziców będzie jednak śmierć, która – zgodnie z wcześniejszą z zapowiedzią Boga (por. Rdz 2,17) – zapanuje odtąd nad całym rodzajem ludzkim

²⁵ Zob. S.T. F o h, *What Is the Woman's Desire?*, „The Westminster Theological Journal” 37(1974-1975) s. 373-383. Por. V.P. H a m i l t o n, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 1990, s. 200-202; G.J. W e n h a m, *Genesis 1-15*, Word-Incorporated, Dallas, Texas, 1998, t. 1, s. 81n.

(por. Rdz 3,19). Lęk przed śmiercią jest więc ostatnim ogniwem w łańcuchu negatywnych odczuć, które zagościły w sercach Adama i Ewy po spotkaniu z kusicielem. Pierwszymi są podejrzenia i nieufność względem Stwórcy, po nich następuje pycha, poczucie niezadowolenia i niedowartościowania, a w końcu bunt przeciw JHWH zakończony aktem nieposłuszeństwa. W konsekwencji w pierwszych ludziach rodzą się rozczarowanie, wstyd i lęk.

Tym negatywnym emocjom kładzie kres dopiero sprawiedliwy Boży wyrok, który z pewnością boli pierwszych ludzi, ale jednocześnie ich wyzwala i daje im nadzieję na przyszłość. W jahwistycznym tekście nie pojawia się co prawda zachęta JHWH, aby Adam i Ewa się Go nie lekali, zarówno jednak Jego wyrok zapowiadający ostateczną klęskę kusiciela oraz kres uwolnionych przez grzech struktur zła, jak też Jego troskliwe i miłosierne zaangażowanie na rzecz opuszczających Eden ludzi są ewidentnym znakiem Bożej łaski i przebaczenia, zwiastują odbudowę zachwianej harmonii i pokoju. Powrót do harmonii i pokoju oznacza wszak również ostateczne wyzwolenie człowieka z więzów strachu i lęku. Trzeba pamiętać, że wszystkie zdarzenia zaprezentowane w omawianej tu tradycji (Rdz 2,4b-3,24) mają wymiar teologicznego symbolu o charakterze uniwersalnym, a zatem ich sens i zakres rozciągają się na całą historię ludzkości. Tak jak konsekwencje popełnionego przez Adama i Ewę zła – w tym również szeroko pojęty lęk – dotyczą całą ludzkość, tak i zbawcza aktywność JHWH obejmuje cały rodzaj ludzki. Będzie się ona realizowała aż do momentu ostatecznego wypełnienia, czyli do definitywnego zwycięstwa nad złem oraz jego inicjatorem i propagatorem, który w jahwistycznym opisie skrywa się pod postacią węża. Tak jak wąż swoją destruktywną i podstępą aktywnością sprowadził na ludzi duchową, psychologiczną i egzystencjalną dysharmonię, tak też JHWH w ramach pozostającej pod Jego kontrolą historii zbawienia cierpliwie odbudowuje zachwianą, a niekiedy nawet zupełnie zniszczoną równowagę wewnętrzną każdego człowieka, niestrudzenie prowadząc go do ostatecznego zwycięstwa nad złem i trwogą. Tylko On ma moc wystarczającą, aby zwyciężyć zło i jego twórcę, a tym samym przywrócić człowiekowi odebrany mu pokój ducha.

W jahwistycznym opisie ta zbawcza aktywność Boga przybiera bardzo konkretny i skuteczny kształt. Najpierw JHWH potężnym i autorytatywnym wyrokiem sprawiedliwie osądza wszystkich winnych zaistniałego buntu, a tym samym potwierdza i proklamuje swoje zwycięstwo nad złem, grzechem i śmiercią, które są pierwotnym źródłem każdego ludzkiego lęku (por. Rdz 3,14-15). Mądrą i stanowczą indagacją (por. Rdz 3,8-13), a przede wszystkim rzetelnym osądem (por. Rdz 3,16-19.22) Bóg doprowadza uciekających przed odpowiedzialnością ludzi do obiektywnej oceny sytuacji, co stanowi pierwszy, nieodzowny krok prowadzący do wyzwolenia z poczucia winy i związanych z nim lęków. Dzięki słowom Boga Adam i Ewa dostrzegają prawdziwe źródło

swej trwogi – pychę i nieposłuszeństwo, umiejętnie rozbudzone przez węża. Sprawiedliwa, a jednocześnie powodowana troską i łaskawością Boża ingerencja usuwa z ich serc i umysłów fałszywy obraz Stwórcy, który zrodził się wskutek kłamstw i insynuacji kusiciela. Dzięki okazanemu im przebaczeniu i miłosierdziu ludzie na nowo nabierają ufności do Stwórcy i przestają się Go lękać, o czym świadczy epilog jahwistycznego opowiadania (Rdz 3,21-24). Narrator relacjonuje w nim wymowną scenę: JHWH przygotowuje skórzane odzienie dla mężczyzny i niewiasty, a następnie z troską okrywa ich nagie ciała (por. Rdz 3,21). Fakt ten świadczy o łaskawości Boga, ale też o ufności Adama i Ewy, którzy już nie ukrywają się przed Nim, lecz poddają się Jego działaniu. Opisana przez jahwistę scena ma głęboki wymiar teologiczny i nabiera rangi symbolu. Stwórca nie godzi się z upadkiem ludzi, nie zostawia ich samych w nieprzyjemnej im rzeczywistości, będącej wynikiem ich grzechu, lecz przychodzi im ze skuteczną pomocą. Odzieniem ze skór Bóg okrywa nie tylko ich zewnętrzną nagość, ale też głęboki ludzki wstyd, łagodzi skutki popełnionego grzechu i leczy wyrzuty sumienia. Okazując ludziom miłosierne i współczujące oblicze, JHWH przewycięża ich strach i wskazuje skuteczną terapię ludzkiego lęku²⁶.

W Bożej sentencji również miłosierdzie przeważa nad sprawiedliwością, a łaskawość nad odpłatą. Chociaż JHWH obnaża intrygę i kłamstwa podlegającego do buntu węża oraz pychę i nieposłuszeństwo zrzucających z siebie winę ludzi, to jednak równocześnie obdarza pierwszych rodziców przebaczeniem oraz obietnicą zwycięstwa nad złem i skutkami własnego upadku (por. Rdz 3,15). Te przejawy Bożego miłosierdzia i łaski stają się dla pozbawionego raju człowieka głównym źródłem otuchy i nadziei, czyli skutecznym lekarstwem na wszelkiego rodzaju lęki będące dziedzictwem grzechu pierworodnego. W tym właśnie kontekście należy odczytywać ostatni akt biblijnej opowieści o pobycie Adama i Ewy w Edenie. Ich wypędzenie i uniemożliwienie dostępu do jego zasobów, a szczególnie do zapewniających nieśmiertelność owoców z drzewa życia (por. Rdz 3,22-24), jest przez jahwistę rozumiane jako kolejny akt Bożej łaski, który winien napełniać ludzkość wszystkich wieków pokojem i nadzieją. W perspektywie konsekwencji nielojalności prarodziców, jakie ponosi ludzkość, nieśmiertelność byłaby kolejnym powodem frustracji i lęku, gdyż przedłużałaby w nieskończoność egzystencję pełną zła i dysharmonii, a co się z tym wiąże – również niepewności i trwogi. Śmierć, która kładzie definitywny kres skażonej przez grzech ludzkiej egzystencji, jest adekwatną ekspiacją za popełnione winy, a nade wszystko otwiera perspektywę nowego

²⁶ Jahwista bardzo mocno podkreśla, że to Bóg szuka ludzi po ich upadku, że rozumie ich trwogę i upokorzenie, najpierw uważnie słucha i cierpliwie pyta o przyczyny takiego stanu rzeczy, a dopiero później wydaje sprawiedliwy wyrok (por. Rdz 3,8-19).

życia, które stanie się faktem, kiedy mocą Boga ostatecznie wypełnią się słowa protoewangelii (Rdz 3,14-15). W biblijnym rozumieniu wszystkie ludzkie postawy lękowe rodzą się z zachwianej relacji ze Stwórcą i z samym sobą. Tak długo, jak człowiek będzie szukał ontologicznej autonomii i programował swoją egzystencję bez Boga lub wbrew Niemu, doświadczał będzie niepewności i różnego rodzaju lęków. Ten niekorzystny, a nierzadko destrukcyjny dla natury ludzkiej stan zostanie ostatecznie przezwyciężony dopiero wtedy, kiedy ludzkość zatriumfuje nad złem, kiedy – zgodnie z jahwistycznym opisem (por. Rdz 3,15) – symboliczna bezpardonowa walka z wężem i jego potomstwem zakończy się zwycięstwem. To jedyna skuteczna droga, która pozwoli człowiekowi odzyskać jego pierwotną wewnętrzną doskonałość i równowagę duchową, umożliwi mu przezwyciężenie wszelkich fobii i lęków, które od czasu pierwszych rodziców są stałą manifestacją upadłej ludzkiej natury, tak w wymiarze jej autoprojekcji, jak i rzeczywistych reakcji, doznań czy doświadczeń.

*

Podsumowując teologiczne orędzie jahwisty, należy raz jeszcze podkreślić, że lęk, strach czy rozliczne odmiany ludzkiej niepewności nie pochodzą od Stwórcy, lecz są smutnym i dotkliwym rezultatem niepodporządkowania się prarodziców zbawiennej woli Boga. Wobec tego faktu JHWH nie przyjmuje postawy surowego arbitra, lecz troskliwego i miłosiernego ojca, który widząc dramatyczną sytuację swych dzieci, pragnie przyjść im z pomocą. Jest to pomoc skuteczna, a jednocześnie wymagająca. Bóg nie daje mężczyźnie i kobiecie powierzchownego pocieszenia, nie mówi im, że nic się nie stało, nie usuwa też skutków grzechu – w tym odczuć wstydu i lęku – lecz kieruje ich na trudną drogę nawrócenia, obiecując swoją zbawczą obecność. Stwórca od razu wskazuje Adamowi i Ewie bezpośrednią zależność, jaka zachodzi między popełnionym złem a nieporządkiem w ich naturze. Bunt i nieposłuszeństwo względem Stwórcy wyzwoliły w ich wnętrzu lęk, który odtąd w różnych formach towarzyszył będzie wzajemnym stosunkom międzyludzkim, a także relacjom ludzi z Bogiem.

Wstyd i lęk względem Boga – w świetle jahwistycznego tekstu – posiada także wymiar pozytywny, bo chociaż utrudnia pierwszym ludziom podtrzymywanie pierwotnej relacji zaufania i miłości, to równocześnie uświadamia im, że przez grzech oddalili się od jedyne go źródła prawdziwego życia, szczęścia i pokoju, a co za tym idzie, wskazuje na konieczność naprawy zaistniałej sytuacji przez powrót do przepojonej wdzięcznością i szacunkiem bojaźni Pana. Właściwie pojęty lęk przed transcendencją Boga, Jego świętością i wszech-

mocą, może też być skuteczną zachętą do uszanowania Bożego prawa. Obawa i niepewność, które w sercu grzesznika rodzą się w oczekiwaniu na Boży gniew albo Boże przebaczenie, stają się dla wielu ludzi konkretnym ostrzeżeniem, by nie schodzić na drogę grzechu. Dobrze pojęty lęk, czyli szacunek, respekt wobec chwały i majestatu JHWH, a także lęk przed Jego sprawiedliwą odpłatą czy też lęk, by nie urazić Go własną złą wolą czy złym czynem to uczucia zupełnie prawidłowe, a nawet potrzebne w życiu wierzących. Oczywiście lęk nie może osłabiać czy paraliżować ludzkiej wiary – winien mieć zawsze charakter przejściowy i pomocniczy, aby prowadzić do ostatecznego triumfu miłości i zaufania do Boga²⁷. Ludzki lęk w relacji do Stwórcy powinien przypominać człowiekowi o jego naturze grzesznika i o niezasłużonym Bożym przebaczeniu i łasce, a także uczyć stałego respektu wobec Boga, szacunku owocującego konkretnymi decyzjami wpisującymi się w Jego wolę, która jest zawsze najpiękniejszym i najdoskonalszym scenariuszem każdej ludzkiej egzystencji. Właściwie pojęta bojaźń Boga winna też odkłamać fałszywy obraz Stwórcy – zakodowany w ludzkiej naturze wskutek grzechu pierwszych rodziców – tak aby w miejsce figury niedostępnego i zazdrośnego o swą chwałę i potęgę Pana czy też odpłacającego z surową sprawiedliwością Władcy zrodził się w człowieku obraz troskliwego i miłosiernego Ojca, gotowego przebaczyć każde przewinienie i przyjść z pomocą w każdej sytuacji. W ten sposób poprawnie interpretowany i przeżywany lęk względem Boga otwiera drogę do zażyłej i przyjaznej z Nim relacji nawet mocno doświadczonemu złem i cierpieniem człowiekowi, umożliwiając mu szczere i pełne pojednanie na drodze otwartego dialogu i zaufania.

²⁷ Por. P.R. Scabrin, *Ho avuto paura perché sono nudo (Gen 3,10)*, „Parola, Spirito e Vita” 33(1996) nr 1, s. 34n.

Antoni SZWED

LEK JAKO PRZEJAW LUDZKIEJ WOLNOŚCI W INTERPRETACJI SØRENA KIERKEGAARDA

Lęk wskazuje na istnienie ducha, który się jeszcze sobie nie ujawnił lub ujawnił się nie do końca. Odnoszący się do siebie duch jest jaźnią, która w tym odniesieniu stanowi swoistą syntezę dwóch składowych: treści skończonych oraz tego, co wykracza poza skończoność, pewnych konieczności oraz tego, co wykracza poza konieczność, czyli wolności. Jaźń nie jest czymś wyłącznie przemijalnym, lecz zawiera w sobie również coś, co przemijaniu nie podlega.

Według wielu filozofów ludzka wolność, fakt bycia wolnym, jawi się jako coś oczywistego, czego nie trzeba udowadniać ani wykazywać. Człowiek ze swej natury jest bytem wolnym. Niewielu ma co do tego wątpliwości¹. Twierdzenie to pełni rolę podstawowego założenia w różnych filozofiach człowieka. Z tego powodu rzadko dyskutuje się nad istnieniem wolności jako ontologicznej własności bytu ludzkiego, znacznie częściej podejmuje się debatę nad określonymi przejawami wolności. Powiada się, trzeba założyć istnienie wolności, aby można było mówić o odpowiedzialności człowieka za popełniane przez niego czyny. Immanuel Kant uznaje wolność za *ratio essendi* prawa moralnego, prawo moralne zaś za *ratio cognoscendi* wolności². Racją istnienia moralności i praw nią rządzących jest fakt ludzkiej wolności – gdyby jej nie było, nie byłoby również moralności. Z drugiej strony jednak samej wolności nie poznaje się wprost, lecz poprzez doświadczenia moralne. Aby uniknąć zarzutu popełniania błędnego koła w rozumowaniu, Kant zastrzega, że wolność woli jest faktem pierwotnym w stosunku do wszystkich motywacji woli, zarówno zmysłowych, jak i rozumowych³. Jeśli jednak wolność jest rozpoznawana dzięki całokształtowi moralnego życia człowieka, to trudność nie znika, lecz ulega przesunięciu. Są bowiem etycy, którzy twierdzą, że fakt moralności nie jest pierwotnie związany z osobą ludzką, lecz pojawia się dopiero w relacjach

¹ Owszem, niektórzy filozofowie współcześni zdają się tego faktu nie akceptować. Należy do nich na przykład Michael Schmidt-Salomon, myśliciel postnietzscheański, który wręcz neguje istnienie ludzkiej wolnej woli (por. M. S c h m i d t - S a l o m o n, *Poza dobrem i złem*, Wydawnictwo Dobra Literatura, Słupsk 2013, s. 9, 14-17).

² Por. I. K a n t, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 5.

³ Por. t e n ż e, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 92-96.

międzyludzkich, na styku osoba–osoba. Wedle tego przekonania normy moralności miałyby być pierwotnie normami społecznymi, które otoczenie w jakiś sposób narzuca jednostce, a zatem jawią się one jako wynik presji wywieranej na jednostkę przez otoczenie⁴. Doświadczenie powinności czy określone sądy sumienia stanowią zatem odpowiedź jednostki na wysuwane wobec niej oczekiwania społeczne. W koncepcjach liberalnych wolność jednostki ujawnia się dopiero w doświadczeniu jej ograniczeń, pojawiającym się w wyniku wejścia przez nią w relację z drugim człowiekiem. Drugi stawia bowiem opór i wyznacza granicę mojej samowoli. W tych koncepcjach antropologicznych pojawia się miejsce dla ludzkiej wolności – raz jako założenie, a innym razem jako wygodna hipoteza uzasadniająca istnienie moralności. Trudność pogłębia się wobec faktu, że czyste doświadczenia moralne nie istnieją jako takie, lecz zawsze współwystępują z różnego rodzaju doświadczeniami psychicznymi. Innymi słowy, doświadczenie moralne współwystępuje z szeregiem przeżyć psychicznych. Konkretnemu sądowi sumienia towarzyszą na przykład spokój lub niepokój, radość lub przygnębienie, satysfakcja lub smutek. Te ostatnie zaś, przeżywane wprost, poniekąd przesłaniają sądy moralne, stanowiąc swego rodzaju medium dla doświadczeń moralnych.

W tym właśnie punkcie pojawia się jednak szansa pokazania, że poprzez określone doświadczenia psychiczne ujawnia się ludzka moralność, a wraz z nią fakt ludzkiej wolności. Możliwość takiej interpretacji dostrzegł Søren Kierkegaard. W *Pojęciu lęku*⁵ poddał on dość gruntownej analizie doświadczenie lęku występującego w różnych sytuacjach egzystencjalnych. Celem Kierkegaarda nie było jednak poprzestanie na mniej lub bardziej szczegółowym opisie tego psychicznego zjawiska. Przeciwnie, jego opisy posłużyły filozofowi do wyciągnięcia daleko idących wniosków o charakterze antropologicznym. W *Pojęciu lęku* wylaniają się zręby filozofii człowieka, rozwijanej także w innych dziełach duńskiego filozofa, która każe nam uznać psychologiczny punkt wyjścia za szczególnie owocny i wartościowy dla potwierdzenia rzeczywistości ludzkiej wolności jako elementu ontycznego w całej strukturze ludzkiego bytu. Celem niniejszego artykułu jest pokazanie sekwencji tego rozumowania, a zarazem krytyczna ocena jego wartości. Szczególnie godne podkreślenia jest to, że analiza doświadczenia lęku pokazuje, iż pierwotne źródło moralności tkwi wewnątrz osoby, nie zaś poza nią. Nie oznacza to oczywiście, że w sferze moralności można lekceważyć zewnętrzny wpływ

⁴ Jest to pogląd zbliżony do marksistowskiego, wedle którego jednostka jest całokształtem stosunków społecznych. Jej zachowanie moralne jest podyktowane przynależnością do grupy, klasy, partii czy otoczenia społecznego.

⁵ Zob. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku. Proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*, tłum. A. Szwed, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000.

otoczenia, że normy moralności nie kształtują się również w relacjach interpersonalnych i że są tylko i wyłącznie skutkiem poznania samego siebie. Zresztą sam proces samopoznania nie odbywa się bez pośrednictwa języka, który ze swej istoty jest ponadosobowym medium, produktem różnorodnych interakcji społecznych.

DOŚWIADCZANIE LĘKU

Czym jest lęk? Lęk nie jest strachem (duń. Frygt). Ten ostatni stanowi reakcję psychiczną na zewnętrznie postrzegany konkretny przedmiot. Można przeżywać strach na widok wymachującego pistoletem bandyty czy bać się piorunów bądź silnych wiatrów i nawałnic. Lęk jest natomiast przeżyciem psychicznym, które nie ma określonego przedmiotu. Kierkegaard mówi o lęku przed niczym, czy też o „lękaniu się niczego”⁶. Podaje przy tym dosyć szczegółową charakterystykę tego lęku. Jest on obecny także wtedy, gdy nie jest uświadamiany. Nie powstaje więc za sprawą woli jednostki, choć domaga się uświadomienia, zwłaszcza wtedy, gdy dopada człowieka w najmniej oczekiwanym momencie. Ponadto jest czymś, czego nie można skutecznie stłumić, wyciszyć czy opanować. „I żaden szpieg nie potrafi z taką przebiegłością zaatakować podejrzaną osobę – pisze autor *Pojęcia lęku* – w chwili, w której jest ona najsłabsza, ani nie potrafi tak dobrze przygotować sideł, by ją usidlić tak, jak to potrafi [uczynić] lęk. Żaden bystry sędzia nie umie tak wnikliwie przebadać oskarżonego jak lęk, który nigdy nie pozwala mu uciec ani w rozrywkę, ani w hałas, ani w pracę, ni w dzień, ni w noc”⁷. Lęk jest doświadczeniem dojmującym i potężnym, zachodzącym niezależnie od woli człowieka. Zjawia się jako niepokój o różnym natężeniu, niepokój, który przeżywany jest w sposób dwuznaczny. Kierkegaard nazywa tę dwuznaczność „sympatyczną antypatią i antypatyczną sympatią”⁸. Lęk jest bowiem czymś, co pociąga, fascynuje i budzi zainteresowanie, a jednocześnie odpycha, wzbudza obawę i niechęć. Jego najlżejsze objawy spotkać można już u małych dzieci, gdy poszukują one tego, co trąci przygodą, gdy skupiają swoją uwagę na rzeczach tajemniczych i groźnych⁹. Niezależnie od szkodliwego wpływu brutalnych scen na psychikę dzieci, lubią one patrzeć na tego rodzaju sceny, interesują się czynami okrutnymi, lubią uczestniczyć w niebezpiecznych zabawach. Dorośli zaś przeżywają lęk w różnych okresach swojego życia i z różnym natężeniem,

⁶ Tamże, s. 48n.

⁷ Tamże, s. 158.

⁸ Tamże, s. 49.

⁹ Por. tamże.

a jeśli nawet ktoś w danej chwili go nie doświadcza, nie znaczy to, że lęk nie nawiedzi go w przyszłości¹⁰. Lękowi często towarzyszą tęsknota, nostalgia czy oczekiwanie. W nich i poprzez nie jednostka odczuwa niejako przymus porzucenia stanu, w którym się znajduje. Kierkegaard porównuje lęk do „zawrotu głowy”¹¹, którego człowiek doznaje, gdy „zwraca oczy ku przepastnej głębi”¹². Lęk ujawnia się również we wstydzie, obecnym w sytuacjach erotycznych, w sferze płciowej¹³. Towarzyszy też przeżywaniu winy i grzechu¹⁴.

W *Pojęciu lęku* charakterystyka lęku zostaje wpleciona w szereg innych struktur pojęciowych o charakterze niepsychologicznym, ale mimo to trudno nie zadać pytania o źródła wiedzy pozwalającej na opis różnych rodzajów lęku. Na jakiej podstawie Kierkegaard dokonuje takiej charakterystyki? Skąd czerpie wiedzę na temat doświadczenia lęku? Otóż wyjaśnia on, że wobec innych osób zachowuje postawę „obserwatora”¹⁵. Jednakże nie jest obserwatorem niezaangażowanym w przedmiot obserwacji (drugą osobę), przystępującym doń z chłodnym dystansem. Przeciwnie, wchodzi z drugim w osobowy kontakt. Staje się poniekąd jego partnerem. Dyskretnie przygląda się drugiej osobie, starając się nie wpływać bezpośrednio na jej zachowanie. Rozmawia z nią jak równy z równym, jednocześnie jednak współodczuwając ze swoim rozmówcą. Dziś moglibyśmy ten rodzaj obserwacji nazwać obserwacją uczestniczącą. Duński myśliciel był zarazem psychologiem eksperymentatorem. Jako obserwator obdarzony był szczególną wrażliwością psychiczną i niezwykle darem odczytywania stanów psychicznych na podstawie pojedynczych, niekiedy trudno zauważalnych dla innych gestów, na podstawie mimiki, ruchów i zachowań drugiej osoby. Tak odkrywane stany psychiczne poddawał refleksji, odpowiedniej idealizacji i wzmocnieniu, po czym – celem sprawdzenia ich poprawności – w tym samym nastroju kontynuował bezpośrednie kontakty z obserwowaną osobą. Stawał się poniekąd człowiekiem dla niej zaufanym, przed którym obserwowany mógł się bardziej otworzyć, któremu mógł on głębiej zaufać, w którym mógł zyskać powiernika i przyjaciela. W efekcie jako obserwator Kierkegaard zyskiwał wiedzę o konkretnych doznaniach psychicznych, które poddawał literacko udanej werbalizacji¹⁶. Nie był jednak psychiatrą¹⁷. Nie interesowały go sytuacje patologiczne, w których również występuje

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Tamże, s. 67.

¹² Tamże. Por. tamże, s. 64.

¹³ Por. tamże, s. 74.

¹⁴ Por. tamże, s. 59, 108.

¹⁵ Tamże, s. 62.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ W tym względzie nie był podobny na przykład do polskiego psychiatry Antoniego Kępińskiego, autora między innymi *Lęku*.

lęk. Pomijał obsesje, fobie, przypadki paniki i rozszczepienia osobowości, bóle psychogenne, lęki traumatyczne, psychozy i nerwice. Tym bardziej nie zajmował się ich cielesnymi objawami w postaci drżenia kończyn, pocenia się, sztywnienia mięśni, bólów brzucha, zawrotów głowy, kołatania serca, zakłóceń oddychania, omdleń czy łzawienia oczu, chociaż czasami czynił wyjątki od tego nastawienia. Kierkegaard kierował swoją uwagę na jednostki „normalne”, standardowe, psychicznie zdrowe¹⁸. Wszystkie one bowiem, choć nie można im przypisać żadnych patologii psychicznych, doświadczają lęku. Lęk występuje u każdego człowieka, nawet u tego, którego w sensie psychiatrycznym uważa się za zdrowego.

ONTOLOGICZNA DEFINICJA LĘKU

„Lęk jest rzeczywistością wolności jako możliwości dla możliwości” (duń. Mulighed for Muligheden)¹⁹. Jest to bez wątpienia najbardziej sięgające w głąb określenie lęku, jakie można znaleźć w pracy Kierkegaarda. Co jednak oznacza owa „możliwość dla możliwości”? Mamy tu podwójną możliwość lub – by posłużyć się językiem matematyki – możliwość do kwadratu. Warto więc przyjrzeć się tej zwięzłej definicji bliżej. Przeżycie lęku jest sygnałem istnienia czegoś, co wykracza poza samo to przeżycie. Kierkegaard, a dokładniej Vigilius Haufniensis, autor pseudonimowy *Pojęcia lęku*, na wiele sposobów stara się zwrócić uwagę czytelnika na autonomiczność tego psychicznego zjawiska.

Nie da się go usunąć, zneutralizować, zapomnieć o nim czy też się przed nim zabezpieczyć. Lęk w pewnym sensie wymusza wyjście ze stanu, w którym znajduje się jednostka, popycha ją ku czemuś nowemu, czego jeszcze nie doświadczyła. By powiedzieć coś więcej o „strategii” działania lęku, Kierkegaard musi się odnieść do ontologicznej konstrukcji człowieka. Konstrukcji tej nie buduje jednak samodzielnie, ale przyjmuje ją w ogólnym, od dawna znanym schemacie. Co najmniej od czasów św. Augustyna człowiek pojmowany jest jako współistnienie trzech sfer doświadczenia: ducha (tak zwanego człowieka wewnętrznego), duszy (dokładniej: psychiki) i ciała. Kierkegaard zauważa, że gdyby człowiek „składał się” jedynie z ciała (duń. Legeme) i duszy (duń. Sjæl), czyli psychiki, a byłby pozbawiony ducha (duń. Aand), to nie odczuwałby lęku. Podobnie jak zwierzę, wiódłby życie pozbawione lęku, choć oczywiście odczuwałby strach wobec zagrożeń zewnętrznych. Stąd należy wnioskować,

¹⁸ Oczywiście określenia te, choć intuicyjnie zrozumiałe, niekoniecznie są ścisłe w sensie naukowym.

¹⁹ K i e r k e g a a r d, dz. cyt., s. 49.

że to duch jest źródłem lęku. Duch jest bowiem podmiotem i przedmiotem lęku. „Na ile on [duch] [...] jest obecny, na tyle jest w pewnym sensie siłą wroga, ponieważ stale zakłóca stosunek pomiędzy duszą i ciałem; stosunek, który wprawdzie istnieje, lecz przecież nie istnieje, o ile wprawdzie nie otrzyma istnienia za pośrednictwem ducha. Z drugiej strony jest to moc przyjazna, która przecież pragnie ukonstytuowania tego stosunku. Jaki jest więc stosunek człowieka do tej dwuznacznej mocy, jak ustosunkowuje się duch do samego siebie i do swego warunku? Ustosunkowuje się jako lęk. Duch nie jest w stanie pozbyć się samego siebie; nie może także uchwycić samego siebie, dopóki znajduje się poza sobą. Człowiek nie potrafi zejść na poziom życia wegetatywnego, ponieważ jest określony jako duch; przed lękiem uciec nie może, ponieważ go kocha, kochać właściwie nie może, bo od lęku ucieka”²⁰.

Duch pozostaje poza sobą, jeśli pierwotnie jest ukrytą rzeczywistością, to znaczy, nie uświadamia sobie tego, że jest duchem. Taką sytuację egzystencjalną Kierkegaard nazywa pozostawaniem ducha „w uśpieniu”²¹. Małe dzieci są przykładem istot, których duch jeszcze się nie rozpoznał, nie obudził się, choć oczywiście nie wynika stąd, że są one ducha pozbawione. Duch w żadnej sytuacji nie może zostać unicestwiony. Jest rzeczywistością, z którą człowiek przychodzi na świat, i stanowi ontyczne centrum osoby ludzkiej. W życiu jednostki istnieje i trwa równie solidnie, jak ciało i psychika, choć jednocześnie w wielu wypadkach nie przejawia się w swojej aktywności; przeciwnie, są ludzie, u których duch nigdy nie zrealizuje swojej potencjalności. Kierkegaard wiele miejsca poświęcił opisom ludzkiego życia, w którym duch pozostawał w uśpieniu. W *Albo – albo*²², tak w tomie pierwszym, jak i drugim, znajdujemy szereg szczegółowych charakterystyk osób, które autor nazywa estetami. To ludzie, którzy ciągle eksperymentują z różnymi sposobami życia. Przyjmują na próbę określoną rolę: kochanka, artysty, nauczyciela, intelektualisty, podróżnika, polityka czy pisarza, i wchodzi w nią z pełnym przekonaniem, że to jest właśnie ta rola, której realizacja przyniesie im wewnętrzny spokój, osobową stabilność, satysfakcję, radość bądź przyjemność. Niestety, estetyczny poszukiwacz szczęścia może cieszyć się wcielaniem swojej roli w życie jedynie przez chwilę. Chwila owa – niezależnie od tego, jak długo trwa (pół roku, dwa lata czy dwa tygodnie) – kiedyś się jednak kończy, a wraz z jej przeminięciem pojawia się jeszcze bardziej intensywny lęk połączony z nudą, melancholią, smutkiem czy depresją. Esteta zmuszony jest poszukiwać dalej, eksperymentować z nową rolą, czyli nową możliwością życia, i to taką, która

²⁰ Tamże, s. 50.

²¹ Tamże.

²² Zob. tenże, *Albo – albo. Fragment życia. Wydane przez Wiktora Eremitę*, t. 1-2, tłum. K. Toepf-litz, PWN, Warszawa 1982.

swoją atrakcyjnością przewyższy poprzednią, już zrealizowaną. Esteta nie zdaje sobie sprawy z tego, że jego ukryty duch pragnie się sobie ujawnić, przez co poszukuje takiej możliwości, w której mógłby rozpoznać samego siebie, czyli nawiązać z sobą relację prawdy. Poszukuje dla siebie adekwatnej możliwości, wzbudzając w sobie niepokój, dopóki jej nie znajdzie. Esteta realizuje kolejne możliwości, które w relacji do jego ducha są przypadkowe. Skutek tych przypadkowych działań może być taki, że esteta wyczerpie wszystkie role (możliwości), które dawały mu chwilowe szczęście i coraz większe przeżycie przyjemności. Przychodzi jednak taki moment, w którym nic go już nie cieszy, bo wszystko, co wzbudzało jego zainteresowanie i satysfakcję, już było. Popada wówczas w melancholijną apatię, która przeradza się w mniej lub bardziej uświadomioną rozpacz. Duch nie odnalazł siebie w adekwatnej możliwości, mimo to jednak nie zaprzestaje aktywności. Nadal bowiem chce się sobie ujawnić, chce nawiązać stosunek z samym sobą, działając poprzez relację dusza–ciało. Píše o tym Anti-Climacus (autor pseudonimowy) na samym początku *Choroby na śmierć*: „Człowiek jest duchem. Lecz czym jest duch? Duch jest jaźnią. Jaźń jest stosunkiem, który ustosunkowuje się do samego siebie; jaźń nie jest stosunkiem, lecz tym, że stosunek ustosunkowuje się do samego siebie. Człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, tego, co doczesne, i tego, co wieczne, wolności i konieczności, krótko [jest] syntezą. Synteza jest stosunkiem pomiędzy dwoma [elementami]. Człowiek tak potraktowany nie jest jeszcze jaźnią. W stosunku pomiędzy dwoma [elementami] stosunek jest trzecim [elementem] jako negatywna jedność, i te dwa [elementy] ustosunkowują się do stosunku, i w stosunku do stosunku; tak więc w określeniu duszy stosunek pomiędzy duszą a ciałem jest stosunkiem. Jeśli natomiast stosunek ustosunkowuje się do samego siebie, to ten stosunek jest pozytywnym trzecim [elementem], i to jest jaźń. Taki stosunek, który ustosunkowuje się do samego siebie, jaźń, musi albo zakładać samego siebie, albo być założonym przez coś innego”²³.

Ten krótki, choć stylistycznie dość zawiły fragment zawiera w istocie opis ontycznej struktury bytu ludzkiego, który pozostaje u podstaw Kierkegaardiańskiej filozofii egzystencji. Duch ma specyficzną własność: odnosi się do samego siebie, ale nie w oderwaniu od innego stosunku, z którego się niejako wyłania. Ten drugi stosunek w pewnym sensie nabudowuje się na tym pierwszym. Jeśli duch nie odnosi się do siebie, to jest duchem ukrytym, przede wszystkim dla samego siebie, i z tego powodu nie jest jeszcze jaźnią. Nie wynika z tego jednak, że nie istnieje, a całość bytu ludzkiego redukuje się do

²³ T e n ż e, *Sygdommen til Døden*, w: *Søren Kierkegaards Skrifter*, t. 11, Gads Forlag, København 2006, s. 129n. (tłum. fragm. – A.S.). Zob. też: *Choroba na śmierć*, w: tenże, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982, s. 146n.

syntezy pierwszego stosunku duszy i ciała, spadając tym samym na poziom zwierzęcia. Nie, człowiek (także esteta) nigdy nie jest zwierzęciem – w żadnej bowiem sytuacji nie doświadcza ono lęku, choć może oczywiście przeżywać strach. Lęk wskazuje na istnienie ducha, który się jeszcze sobie nie ujawnił lub ujawnił się nie do końca. Odnoszący się do siebie duch jest jaźnią, która w tym odniesieniu stanowi swoistą syntezę dwóch składowych: treści skończonych oraz tego, co wykracza poza skończoność, pewnych konieczności oraz tego, co wykracza poza konieczność, czyli wolności. Jaźń nie jest czymś wyłącznie przemijalnym, lecz zawiera w sobie również coś, co przemijaniu nie podlega. Można stąd wnosić, że jaźń nie daje się na trwałe w skończony sposób określić, jaźń bowiem jakoś zarazem jest i nie jest, ciągle siebie przekracza. Jest w swym istnieniu (lub dokładniej: egzystowaniu) dwuznaczna i tę właśnie dwuznaczność sygnalizuje lęk. Co jest zatem przyczyną powstania jaźni? Anti-Climacus rozważa dwie możliwości: albo duch sam konstytuuje swoje odniesienie do siebie, albo ten stosunek odniesienia jest ustanawiany przez jeszcze inny stosunek, którym jest relacja do Innego. Autor *Choroby na śmierć* pozostaje przy tej drugiej możliwości i nie ma wątpliwości, że tym Innym jest Bóg, a relacja do niego stanowi właśnie ów trzeci stosunek. Te trzy stosunki w istocie składają się na ontyczny fundament tak zwanych trzech stadiów egzystencji: estetycznego (kiedy ukryty duch jedynie negatywnie odnosi się do pierwszego stosunku: dusza-ciało); etycznego (kiedy duch ujawnia się w odniesieniu do samego siebie, czyli stosunku drugiego); religijnego (kiedy w swym ujawnianiu się sobie duch jednocześnie ustosunkowuje się do Innego; jest to trzeci stosunek).

LEK NIEWINNOŚCI I WINY

Ukryty duch wytwarza lęk. Stopnie owej skrytości ducha są jednak różne. Według autora *Pojęcia lęku* najniższym z nich jest stan niewinności. Stan ten charakteryzował pierwszych ludzi przed ich upadkiem²⁴. W Księdze Rodzaju jest on związany z niewiedzą o dobru i złu i towarzyszy mu zakaz spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 2,15-17)²⁵. Kierkegaard posiłkuje się starotestamentowym przesłaniem religijnym, aby niewiedzę etyczną charakterystyczną dla stanu niewinności przedstawić w ujęciu idealnym, wzorcowym. Podobną niewiedzę związaną ze stanem moralnej niewinności znajdujemy, jakkolwiek w postaci niedoskonałej, u małych dzieci, a także – w nieco innym sensie – w postępowaniu estety. Małe dziecko pozostaje w swoich zachowaniach poza dobru i złem (jeśli nie w ich skutkach, to przynajmniej

²⁴ Por. t e n ż e, *Pojęcie lęku*, s. 43-45.

²⁵ Por. tamże, s. 44.

w swoich intencjach), esteta zaś, wybierając kolejne możliwości, właściwie nie zdaje sobie sprawy z etycznej powagi swoich przypadkowych decyzji. Wybiera taką możliwość, jaka w danej chwili wzbudza jego upodobanie. Czy esteta jest zatem w stanie wyjść poza „niewinne” igraszki z życiem? Autor *Albo – albo* ukazuje, że jest to możliwe²⁶. Etykowi – sędziemu Wilhelmowi – każe wysłać list do przyjaciela estety z zachętą i jednocześnie perswazją, by ten drugi zmienił swój sposób życia. Wilhelm wchodzi w rolę sokratejskiego majeuty, akuszerza, który ma pomóc estecie w urodzeniu siebie, w ujawnieniu swojej prawdziwej duchowej tożsamości. Ten majeutyczny zabieg Wilhelma ma jednocześnie doprowadzić estetę do uzyskania moralnej świadomości dobra i zła. Esteta ma w szczególności zrozumieć, że moralne dobro jest miarą jego wewnętrznej wolności. Im większa moralna dobroć jednostki, tym większa jej osobowa wolność²⁷. Etyk Wilhelm proponuje estecie odkrycie – w procesie samopoznania – swojej osobowości, swoich zdolności, talentów i ograniczeń, odnalezienie swojego życiowego powołania po to, by mógł on wybrać tę jedną, jedyną możliwość, której realizacja da mu wewnętrzną wolność²⁸. Dopiero wtedy jego duch odsłoni się dla samego siebie, dopiero wtedy zostanie ustanowione absolutne (nieuwarunkowane) kryterium moralnego dobra i zła²⁹. Wraz jednak z absolutnym wyborem owej właściwej możliwości i wraz z ustanowieniem tego kryterium jednostka przekracza próg niewinności: staje się winna, a dokładniej mówiąc, zyskuje świadomość winy. I nie chodzi przy tym o jakieś konkretne przewinienia, które miałyby popełnić w określonym czasie i w określonych okolicznościach, lecz o całokształt winy związanej z jej przeszłością, o coś, co można by nazwać winą osobiście niezawinioną. Wina ta ma różne przyczyny: takie, a nie inne wychowanie, posiadanie takich, a nie innych rodziców czy nauczycieli, wpływ kultury, w której się żyje, czy społecznego otoczenia³⁰. Także świadomość w ten sposób rozumianej winy wiąże się z doświadczeniem lęku. Kierkegaard pisze: „Lęk, który występuje w judaizmie, jest lękiem przed winą. Wina jest mocą, która uzewnętrznia się wszędzie, lecz której nikt nie jest w stanie w sensie głębszym zrozumieć, choć kładzie się cieniem na egzystencji”³¹. Bardziej szczegółowo kwestię całościowej winy rozpatruje Climacus w *Nienaukowym zamykającym post scriptum*³².

²⁶ Por. t e n ż e, *Albo – albo*, t. 2, s. 208-455 („O równowadze między tym, co estetyczne, i tym, co etyczne, w kształtowaniu się osobowości”).

²⁷ Por. tamże, t. 2, s. 302n.

²⁸ Por. tamże, t. 2, s. 398-401.

²⁹ Por. tamże, t. 2, s. 301n. Por. t e n ż e, *Pojęcie lęku*, s. 115n.

³⁰ Por. t e n ż e, *Albo – albo*, t. 2, s. 321-326.

³¹ T e n ż e, *Pojęcie lęku*, s. 108.

³² Zob. t e n ż e, *Nienaukowe zamykające post scriptum do „Okruchów filozoficznych”*. *Mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja. Egzystencjalny sprzeciw*, tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.

I on stwierdza, że nie chodzi tu o jakąś konkretną winę, lecz o „świadomość totalnej winy”³³, o totalny stan ducha. Dokonując analiz w ramach tak zwanej religijności A, kategorię totalnej winy Climacus łączy z pojęciem zbawienia wiecznego. Totalna wina nie jest kategorią empiryczną, gdyż ujawnia się dopiero wtedy, gdy jednostka wraz z jej świadomością uświadamia sobie cel absolutny³⁴. Nie wchodząc w szczegóły, można jednak zauważyć rzecz następującą: świadomość totalnej winy – niezależnie od tego, jak niejasno pozostaje ona określona – ma sens jedynie wtedy, gdy ma absolutny punkt odniesienia. W przypadku religijności A jest nim wspomniany cel absolutny, określony negatywnie jako to, co nieskończone, nieokreślone; w przypadku religijności B (chrześcijaństwa) tym absolutnym punktem odniesienia jest Jezus Chrystus, Wzór do naśladowania i Zbawiciel, który jest absolutnym warunkiem możliwości zbawienia wiecznego, czyli pełni dobra i pełni wolności, jaką jednostka może osiągnąć³⁵. Czym jest świadomość totalnej winy? Jest ona dla jednostki sygnałem, że nie egzystuje tak, jak egzystować powinna. Człowiek pozostaje bowiem w jakiejś egzystencjalnej nieprawdzie, nie całkiem przez siebie zawinionej, a lęk, który towarzyszy tej świadomości, skłania go do wyjścia z owego niepożądanego stanu. Jednakże u Kierkegaarda (i u autorów pseudonimowych) wina nie jest tożsama z grzechem. Istnieje między nimi zasadnicza różnica. W świadomości winy wszelkie egzystencjalne zmiany (od stanu nieprawdy do stanu prawdy) zachodzą w obrębie immanencji ludzkiego podmiotu; w przypadku świadomości grzechu następuje radykalne zerwanie z immanencją i wyjście ku czemuś transcendentnemu, ku Jezusowi Chrystusowi, Bogu-Człowiekowi³⁶. Innymi słowy, grzech jest pojęciem zdefiniowanym i zrozumiałym na gruncie doktryny chrześcijańskiej, pojęcie winy zaś nie musi takie być.

ŁĘK ZWIĄZANY Z GRZEchem I SKRUCHA

Grzech stanowi rodzaj egzystencjalnej nieprawdy. Jest – jak pisze autor *Pojęcia lęku* – „rzeczywistością nieusprawiedliwioną”³⁷. Teraz doświadczany lęk manifestuje istnienie rzeczywistości grzechu. Znaczy to, że sam grzech, jeśli pozostaje nieuświadomiony, raczej obniża natężenie lęku, niż je podnosi. Lęk niejako „zezwala do pewnego stopnia”³⁸ na istnienie rzeczywistości

³³ Tamże, s. 554.

³⁴ Por. tamże, s. 529-531.

³⁵ Szerzej na ten temat por. A. Szwed, *Miedzy wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegaarda*, Antyk, Kęty 1999, s. 162-177.

³⁶ Por. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum...*, s. 586n.

³⁷ Tenże, *Pojęcie lęku*, s. 117.

³⁸ Tamże, s. 118.

grzechu i jednocześnie „odnajduje mały punkt poza grzechem, który powinien być uratowany”³⁹. Czym jest ów „mały punkt”? Człowiek nie jest na tyle moralnie zepsuty, aby jego powrót do zdrowia nie był możliwy. Gdyby wewnątrz człowieka zostało całkowicie opanowane przez grzech, nie pojawiałby się lęk, człowiek popadłby w duchową martwość (bezdusznosc)⁴⁰. Także i tu objawia się dwuznaczność lęku: wskazuje on na grzech, ale jednocześnie na coś, co nie uległo zepsuciu. Lęk skłania jednostkę do odkrywania choroby ducha, popycha ją do coraz większej świadomości tego stanu, który objawia się w skrusze. Pojawiająca się w świadomości skrucha jest smutkiem, żalem z powodu zaistnienia grzechu, ale oczywiście nie ma ona mocy uwolnienia od niego człowieka. Skrucha idzie za grzechem „krok w krok, ale zawsze opóźniona jest o chwilę”⁴¹. Im więcej skruchy, tym więcej lęku. Skrucha to przejmująca świadomość choroby ducha. Jest ona świadomością kary za grzech oraz duchowej zatruty⁴², wobec której człowiek pozostaje bezradny. Niezależnie od tego, z jaką intensywnością by występowała, nawet w minimalnym stopniu nie wyzwala od trwania w grzechu, stając się „niemożnością ukojenia”⁴³. Ukojenie możliwe jest dopiero w wierze, która unicestwia lęk⁴⁴. Kierkegaard wyraźniej pisze na ten temat w swoim *Dzienniku*: „Najwyższym wyrazem etycznego poglądu na życie jest skrucha. Zawsze powinienem żyć w skrusze – ale to jest właśnie wewnętrzna sprzeczność tego, co etyczne, przez co przeziara paradoks tego, co religijne, to znaczy pojednanie, któremu odpowiada wiara”⁴⁵. Skrucha jest koniecznym warunkiem tego, by w wierze przyjąć odkupienie Jezusa Chrystusa. Dopiero gdy człowiek żałuje z powodu grzechu, nawiązuje z Bogiem relację miłości. Nie jest ona paradoksalna, ale otwiera na paradoks wiary. Wiara zaś jest czymś większym niż najwyższa skrucha⁴⁶. „Mówiąc po ludzku, skrucha jest jedyną namiętnością grzesznika, ale Odkupienie pociesza. Podobnie jak głodny chciwie połyka chleb, by się nasycić, tak głód skruchy w grzeszniku skłania go ku Odkupieniu. Podobnie jak dla głodnego sprawą życia i śmierci jest znalezienie pożywienia, tak tu sprawą życia i śmierci jest doświadczenie Odkupienia”⁴⁷. Skrucha stanowi odpowiedź na lęk, będąc jednocześnie źródłem doświadczenia psychicznego pod względem intensywności znacznie przewyższającego lęk. Jeśli człowiek

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Szerzej na ten temat por. tamże, s. 99-101.

⁴¹ Tamże, s. 119.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Tamże, s. 120.

⁴⁴ Por. tamże, s. 120n.

⁴⁵ T e n ż e, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 261n.

⁴⁶ Por. tamże, s. 262.

⁴⁷ Tamże, s. 264.

nie ogranicza się do żalu z powodu trwania w grzechu, to inicjuje ona egzystencjalny akt wiary, który otwiera na Jezusa Chrystusa i Odkupienie. Dopiero sytuacja wiary i egzystencjalna współczesność z Bogiem-Człowiekiem jest faktycznym urzeczywistnieniem wolności ducha.

LĘK PRZED DOBREM

Grzech jest złem moralnym, a dokładniej, złem moralno-religijnym. Lęk, który mu towarzyszy, sygnalizuje to zło, odsłaniając w jednostce to, co nie-zepsute, co moralnie zdrowe. Lęk inicjujący świadomość grzechu i w efekcie skrucę, jest lękiem przed złem. Istnieje jednak również lęk przed dobrem, który charakteryzuje jednostki demoniczne. „Jednostka tkwi w złu i doświadcza lęku przed dobrem. Zniewolenie spowodowane grzechem jest niewolnym [...] stosunkiem do zła, ale to, co demoniczne jest niewolnym stosunkiem do dobra”⁴⁸. Jednostka demoniczna reaguje agresją na dobro, które przychodzi do niej z zewnątrz. Autor *Pojęcia lęku* podaje w tym kontekście przykłady zaczerpnięte z Ewangelii. Lękiem reagował demon, gdy Jezus zbliżał się do opętanego (por. Mt 8,32-34; Mk 5,1-20; Łk 8,26-39). W Ewangelii św. Marka czytamy: „Skoro z daleka ujrzał Jezusa, przybiegł, oddał Mu pokłon i zawołał wniebogłosy: «Czego chcesz ode mnie, Jezusie, Synu Boga Najwyższego? Zaklinam Cię na Boga, nie dręcz mnie!» Powiedział mu bowiem: «Wyjdź, duchu nieczysty, z tego człowieka» (Mk 5,6-8). To, co demoniczne, jest stanem, a zarazem możliwością, z której „stale może się wyłaniać pojedyncze grzeszne działanie”⁴⁹. „To, co demoniczne, jest lękiem przed dobrem. W stanie niewinności wolność nie istniała jako wolność; jej możliwość w jednostce była lękiem. W tym, co demoniczne, stosunek jest odwrotny. Wolność zostaje zrealizowana jako nie-wolność⁵⁰, ponieważ wolność zostaje utracona. Także tutaj możliwość wolności jest lękiem. [...] To, co demoniczne, jest nie-wolnością, która pragnie zamknąć się w samej sobie”⁵¹. Zanegowanie wolności jest skrytością, zamknięciem się w sobie⁵². Demoniczność polega na tym, że jednostka nie chce ujawnić się ani wobec siebie, ani wobec innych i odsłania fragmenty jakichś treści jedynie w przypadku zewnętrznej presji. Jednostka demoniczna nie chce niczego komunikować na zewnątrz innym jednostkom, ale nie chce także komunikować niczego samej sobie. Nie chce werbalizować tego, co ją

⁴⁸ T e n ż e, *Pojęcie lęku*, s. 123.

⁴⁹ Tamże, s. 126.

⁵⁰ Jako „zanegowanie wolności” (duń. „Ufrihed”).

⁵¹ Tamże.

⁵² W oryginale „det Indesluttende” – bycie zamkniętym w sobie, bycie skrytym, bycie mało-mównym lub wręcz niemym.

wewnętrznie charakteryzuje, bojąc się samoujawnienia. Z tego powodu nie pragnie dobra i nie pragnie wolności⁵³. Żyje w notorycznym zakłamaniu. Trwanie w grzechu to w istocie skrępowanie wolności, która jest niczym innym, jak otwartością, ciągłością i spójnością komunikacji. Przymuszona zewnętrznymi okolicznościami, raptownie, nieoczekiwanie odsłania się, ale w sposób nieciągły, zaskakujący, wyrywkowy⁵⁴. Jednostka demoniczna boi się mówić od siebie, z obfitości swojego serca⁵⁵, woli milczeć. Zmuszona do mówienia, wyrzuca z siebie pojedyncze słowa, które zdradzają lęk. Nie oznacza to jednak, że demoniczna jednostka milczy przez całe życie. „Żaden człowiek, który ma nieczyste sumienie nie potrafi znieść milczenia”⁵⁶. W obecności drugiego człowieka o silnej osobowości demoniczna jednostka po pewnym czasie przerywa milczenie, zaczyna mówić, a wtedy nierzadko jest to spowiedź życia⁵⁷. Autor *Pojęcia lęku* wyraźnie odróżnia jednak człowieka owładniętego demonizmem od demona. Skrytości jednostki demonicznej towarzyszy beztreściowość, nuda i pustka. Są one „ciągłością w nicości”⁵⁸. Trwanie w grzechu i ciągły lęk przed zewnętrznym dobrem powodują, że w swoim zachowaniu i ekspresji jednostka staje się pusta i nudna, jej mowa pozbawiona jest własnych treści, bezmyślnie powtarza cudze. Jednostka demoniczna, lękająca się wewnętrznego wyzwolenia, nie przeżywa skruchy. Pozostaje w całości opanowana przez grzech, który jest nie-wolnością, czyli wolnością skrępowaną. Mimo to człowiek nie jest demonem, którego nie da się „nawrócić”, lecz kimś, kto pod wpływem silnego oddziaływania innej osobowości może „pęknąć”, może radykalnie zerwać pęta skrępowanej wolności. Zawsze stoi przed taką szansą.

*

Powracając do pierwotnej definicji lęku jako „możliwości dla możliwości”, można całość powyższych analiz podsumować następująco: Lęk doprowadza do realizacji pierwszej możliwości. Jest to egzystencjalny skok w doświadczenie winy lub grzechu. Intensyfikacja lęku, która temu doświadczeniu towarzyszy, skłania do pokonania drugiej możliwości. Jest to stan nie-wolnej wolności albo wręcz skrępowanej wolności. Lęk jest czymś, co skłania do wyzwolenia w kierunku pełnej wolności, jaką daje dialektyczne odnoszenie się do celu absolutnego (czyli religijność A) lub do celu chrześcijańskiego, jakim

⁵³ Por. tamże, s. 130.

⁵⁴ Por. tamże, s. 132-135.

⁵⁵ Por. tamże, s. 132.

⁵⁶ Tamże, s. 128.

⁵⁷ Por. tamże, s. 127-129.

⁵⁸ Tamże, s. 136.

jest Jezus Chrystus i ofiarowane przez Niego odpuszczenie grzechów. Autor *Pojęcia lęku* pokazuje dwuetapowość dochodzenia do pełni wolnego ducha, moralnego dobra, a w efekcie do szczęścia jednostki. Innymi słowy, nie można być szczęśliwym, jeśli sfera psychosomatycznych potrzeb przesłania potrzeby ducha. Przyrodzony lęk pozwala nam uświadomić sobie, że rzeczywistość ducha nie może być tłamszona, ukrywana ani spychana w niebyt. Nie pozwala nam oszukiwać samych siebie.

Ks. Kazimierz M. WOLSZA

FENOMENOLOGIA LĘKU

Struktura lęku jest pod pewnym względem analogiczna do struktury nadziei, którą możemy uznać za przykład postawy transcendentnej. Obie postawy zakotwiczone są w przyszłości, przy czym w lęku antycypujemy przede wszystkim zagrożenie, podczas gdy w nadziei – cel możliwy do osiągnięcia, wartość czy dobro. Przeciwnieństwem człowieka zalęknionego, widzącego w przyszłości jedynie zagrożenia (malum futurum), jest człowiek nadziei dostrzegający w przyszłości dobro (bonum futurum).

Kto nauczył się odczuwania lęku we właściwy
sposób, nauczył się rzeczy najważniejszej.
Søren Kierkegaard, *Pojęcie lęku*

ŹRÓDŁA LĘKU

Angielski poeta William Collins napisał w roku 1746 *Odę do lęku* (*Ode to Fear*), której pierwsze słowa brzmiały następująco:

Thou, to whom the world unknown
With all its shadowy shapes is shown;
Who see'st appall'd th'unreal Scene,
While Fancy lifts the Veil between:
Ah Fear! Ah frantic Fear!

(Ty, któremu świat nieznany
Ukazany jest we wszystkich jego widmowych kształtach,
Który widzisz zatrwajającą nierealną scenę,
Gdy wyobraźnia unosi skrywającą ją kurtynę:
O, lęku, straszliwy lęku!)¹

Autor tych słów, sam dotkliwie dręczony stanami lękowymi i depresyjnymi, zauważył, że lęk bywa odnoszony do czegoś nieznanego lub zniekształconego przez wyobraźnię. Niekiedy za cechę charakterystyczną lęku uważa się właśnie jego nieokreśloność, brak odniesienia do konkretnego przedmiotu. Przeżycie lęku należałoby zatem do przeżyć o charakterze nieintencjonalnym. Robert

¹ Cyt. za: J. Miłarski, *Demonologia lęku. Niektóre formy ekspresji i symboliki lęku w dziejach kultury*, w: A. Kępiński, *Lęk*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1987, s. 354.

Piłat pisze: „Lęk jest niepodobny do innych doznań, ponieważ jego przedmiot się ukrywa. Spostrzeżenie, słuchanie mowy, odczucie niezadowolenia czy wahania, wreszcie strach czy przerażenie są, jak mówią filozofowie, intencjonalne, czyli odniesione do właściwych sobie przedmiotów. Tymczasem ogarnięty lękiem człowiek często nie potrafi powiedzieć, czego się lęka, a jeśli próbuje powiedzieć, często oszukuje siebie i innych”². Nientencjonalny lęk jest rodzajem dotkliwego nastroju, który ogarnia człowieka zewsząd, choć nie wiadomo, jakie jest jego źródło. Zostaje ono ujawnione dopiero w wyniku głębszej, egzystencjalnej analizy. O takim lęku pisał w jednej z klasycznych prac na ten temat – w *Pojęciu lęku* z roku 1844 – Søren Kierkegaard, który zauważył, że lęk często odnosi się do „czegoś, co jest niczym”³.

Trzeba wszakże zauważyć, że tak pojęty lęk – jako przeżycie nieintencjonalne, nieodnoszące się do niczego konkretnego – nie stanowi jedynej jego odmiany. Znany nam jest przecież także lęk przed czymś (przed samotnością, cierpieniem, starością czy utratą pracy) lub o kogoś czy o coś (o dzieci, o przeszłość) – Martin Heidegger różnicuje te odmiany lęku za pomocą przyimków „um” oraz „für”⁴. W takich też kontekstach używamy w naszym języku słów „lęk”, „lękać się”. Istnieją zatem również lęki intencjonalne, ukierunkowane na jakiś przedmiot, chociaż reakcja emocjonalna na ów przedmiot często bywa nieproporcjonalna do rzeczywistego zagrożenia od niego płynącego. Można – jak mówmy – lękać się nawet własnego cienia. Karen Horney pisze: „[Lęk] może być powiązany z konkretnymi sytuacjami czy rodzajami zajęć, np. wysokością, ulicą, wystąpieniami publicznymi, rakiem, połknięciem szpilki”⁵.

Lęk jest reakcją emocjonalną na odczuwane zagrożenie, choćby było ono tylko domniemane lub wyobrażane, ma więc dwie składowe: zewnętrzną (przedmioty i zjawiska stanowiące zagrożenie lub ich wyobrażenia) oraz wewnętrzną (subiektywną reakcję). W każdym zetknięciu z przedmiotem lub zjawiskiem uobecniają się także struktury „ja”⁶. Mówiła już o tym scholastyczna

² R. Piłat, *Lęk i królestwo możliwości*, „Res Publica Nova” 1998, nr 10, s. 16. Por. P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Éditions du Dialogue, Paris 1983, s. 43. Zob. P. Szczepaniak, *Strach i lęk – wybrane problemy*, w: *Czego obawiają się ludzie? Współczesne zagrożenia społeczne. Diagnoza i przeciwdziałanie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 77-90.

³ Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku. Proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego*, tłum. A. Szwed, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, s. 49. Por. K. Wolsza, *Lęki według Sorena Kierkegaarda*, „Życie Duchowe” 2011, nr 67, s. 39.

⁴ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 201.

⁵ K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, tłum. H. Grzegółwska, PWN, Warszawa 1982, s. 46. Por. M. Król-Fiejewska, *Co mówi lęk?*, „Życie Duchowe” 2011, nr 67, s. 67.

⁶ Por. Tillich, dz. cyt., s. 84; Horney, dz. cyt., s. 44n., 55; Piłat, dz. cyt., s. 17; Szczepaniak, dz. cyt., s. 77.

maksyma: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* (cokolwiek jest odbierane, jest odbierane na sposób odbiorcy). Zwrócenie uwagi na tę cechę przeżycia lęku pozwoli nam dokładniej zrozumieć jego naturę.

Proporcje obu czynników w przeżyciach lękowych mogą być zróżnicowane i często są uzależnione od indywidualnych skłonności. Lęk może mieć podłoże obiektywne (na przykład lęk przed katastrofami, utratą zdrowia lub pracy, lęk przed wojną czy śmiercią) lub też czysto subiektywne (na przykład lęk przed samym sobą, swoimi przeżyciami, uczuciami, pragnieniami, wyobrażeniami czy snami), a najczęściej jest wypadkową obu tych składowych. Można utworzyć skalę przeżyć lękowych, biorąc za jej podstawę stosunek czynników zewnętrznych i wewnętrznych. Na jednym krańcu skali znalazłyby się wówczas te przeżycia, w których reakcja emocjonalna jest proporcjonalna do faktycznego niebezpieczeństwa – wtedy mówimy jednak raczej o strachu niż o lęku, uważając strach za stan bardziej obiektywny. Gdy więc na przykład matka boi się, że poważnie chore dziecko umrze, albo gdy turysta zabłądzi wysoko w górach podczas gwałtownej burzy, wówczas obawy są uzasadnione, gdyż są reakcją na faktyczne niebezpieczeństwa⁷. W środku skali znajdowałyby się te sytuacje lękowe, które powstają jako wypadkowa czynników zewnętrznych oraz emocjonalnych na nie reakcji. Reakcje te są zróżnicowane, indywidualne, często też bywają nieproporcjonalne do rzeczywistego zagrożenia. Na drugim krańcu skali umieścilibyśmy wreszcie te przeżycia, w których występuje silna reakcja emocjonalna na przyczynę wyimaginowaną albo błahą, lecz wyolbrzymioną. Lęk matki, która obawia się śmierci dziecka, gdy dokucza mu katar, czy lęk prelegenta, który ma publicznie przedstawić dobrze znane sobie zagadnienie – widziane z zewnątrz – wydają się nieuzasadnione i przesadne. Subiektywnie odczuwane są jednak jako stany dotkliwe i dręczące. Ze skrajną odmianą lęku spotykamy się w sytuacji, gdy ktoś nim ogarnięty nie potrafi wskazać żadnej jego przyczyny. Występuje więc charakterystyczna dla lęku reakcja emocjonalna, ale nie wiadomo, na co jest ona odpowiedzią. Taki lęk z nieznaną przyczyną może mieć charakter chorobliwy, neurotyczny. Bywa on także nazywany trwogą, „która «nie wie», czym jest to, czego się trwoży”⁸. Jak jednak wskazują Kierkegaard i inni autorzy uważający trwogę za główną cechę naszej cywilizacji, sytuację lękową tego typu może wywołać ujawniająca się człowiekowi od czasu do czasu możliwość nicości lub perspektywa śmierci⁹. Według Antoniego Kępińskiego to właśnie lęk przed śmiercią leży u podstaw

⁷ Por. H o r n e y, dz. cyt., s. 44n.

⁸ H e i d e g g e r, dz. cyt., s. 264.

⁹ Por. K i e r k e g a a r d, dz. cyt., s. 48n.; M. S c h e l e r, *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*, tłum. A. Węgrzecki, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987, s. 293; J. G a l a r o w i c z, *Przeciw nihilizmowi. W drodze do filozofii ludzkiego losu*, Oficyna Wydawnicza PAT, Kraków 1997, s. 132n.; K r ó l - F i j e w s k a, dz. cyt.,

wszystkich innych lęków: „Wszystkie [...] rodzaje lęku można sprowadzić do lęku zasadniczego, mianowicie lęku przed śmiercią. Śmierć bowiem jest tym ostatecznym zagrożeniem żywej istoty, które wyzwala sygnał alarmowy w postaci lęku”¹⁰. Dotkliwość tego lęku przedstawił też Zbigniew Herbert w wierszu *Potwór Pana Cogito*. Dręczony perspektywą nicości Pan Cogito znajduje się w gorszym położeniu niż walczący z realnym smokiem św. Jerzy:

Szczęśliwy święty Jerzy
z rycerskiego siodła
mógł dokładnie ocenić
siłę i ruchy smoka

[...]

potwór Pana Cogito
pozbawiony jest wymiarów
trudno go opisać
wymyka się definicjom

[...]

przez mgłę
widać tylko
ogromny pysk nicości¹¹.

Charakterystyczną cechą lęku jest to, że odnosi się on do przyszłości, jest związany z „malum futurum”¹², jak pisał Heidegger. Antycypujemy coś, co ma dopiero nadejść, a co już odbieramy jako źródło niebezpieczeństwa. Filozofowie z nurtu egzystencjalistycznego, określający ludzkie życie mianem „projektu” (niem. Entwurf)¹³, „bycia-antycypującym-się” (niem. Sich-vorweg-sein)¹⁴, „dochodzenia-do-samego-siebie” (niem. Zu-sich-selbst-kommen)¹⁵, zwrócili uwagę na egzystencjalne przeżywanie czasu. Czas przeżywany ma wówczas odwrotnie skierowany wektor niż czas fizyczny. Ten ostatni jest obrazowany jako strumień płynący od przeszłości, przez teraźniejszość, ku przyszłości. W przeżywaniu życia jako projektu natomiast pierwszą kategorią staje się

s. 9; W. Müller, *Jak uwolnić się od lęku?*, tłum. U. Poprawska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 10n.; T. Halić, *Chcę, abys był*, tłum. A. Babuchowski, Znak, Kraków 2014, s. 197.

¹⁰ Kępiński, dz. cyt., s. 247.

¹¹ Z. Herbert, *Potwór Pana Cogito*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2011, s. 485-488.

¹² Heidegger, dz. cyt., s. 478. Por. Tillich, dz. cyt., s. 43; Piłat, dz. cyt., s. 17, 19; Szcześniak, dz. cyt., s. 78.

¹³ Heidegger, dz. cyt., s. 206.

¹⁴ Tamże, s. 271.

¹⁵ Tenże, *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski i in., Wydawnictwo PWN, Warszawa 1998, t. 1, s. 71; tenże, *Nietzsche*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1961, t. 1, s. 77.

przyszłość, którą się najpierw antycypuje, a która następnie poprzez realizację przechodzi w terażniejszość i przeszłość¹⁶. Ponieważ przyszłe stany nie mogą zostać poznane, a jedynie myślowo antycypowane, dużą rolę odgrywa tu wyobraźnia. Może ona zniekształcać i wyolbrzymiać źródło zagrożenia w antycypowanej przyszłości, wywołując lęk. Chociaż antycypacja dotyczy przyszłości, to jednak związana jest także z przeszłością, z pamięcią emocjonalną, która przechowuje przeszłe przeżycia, w tym także reakcje emocjonalne na sytuacje odbierane jako zagrażające¹⁷. Mówimy, że kto się sparzył, ten dmucha na zimne – oznacza to, że tego, kto w przeszłości miał przykre doświadczenia, napawać będzie lękiem perspektywa powtórzenia się ich w przyszłości.

Antycypacja obejmuje całe uniwersum możliwości, co może stanowić dodatkowe źródło lęku. Na sferę możliwości jako źródło lęku zwracał szczególną uwagę Kierkegaard: „Możliwość jest najcięższą ze wszystkich kategorii. [...] Nawet pełna znaczenia rzeczywistość nie jest tak straszna, jak możliwość”¹⁸. Dlaczego sfera możliwości, będąca przecież następstwem wolności, tak bardzo przerażała Duńczyka? Otóż możliwość zawiera w sobie dwa elementy, które mogą wywoływać lub potęgować lęk. Pierwszym z nich jest stan pewnego chaosu, w którym się znajdują możliwe warianty przyszłości. Siłą wyobraźni człowiek może ciągle poszerzać to uniwersum możliwości, dostrzegając wciąż nowe, także takie, które uważa za zagrażające. Często prowadzi to do zagubienia, bezradności i lęku. Dostrzegane zagrożenia dotyczą nie tylko fizycznej egzystencji, ale także świata wartości i systemu znaczeń, w którym człowiek żyje i który stanowi jeden z wyznaczników sensu jego życia. Kiedy system znaczeń jest zagrożony, na przykład wskutek kryzysów wewnętrznych lub przemian cywilizacyjnych, wówczas może pojawić się lęk przed pustką i bezsenssem (jest to jeden z lęków egzystencjalnych scharakteryzowanych przez Tillicha)¹⁹. Aby odzyskać poczucie sensu, trzeba dokonać rekonstrukcji tego systemu. Bywa jednak, że ludzie dotknięci owym lękiem szukają poczucia bezpieczeństwa tam, gdzie oferuje się im jasne sformułowania prawd i norm, na przykład w grupach integrystycznych lub fundamentalistycznych²⁰.

Drugim elementem sfery możliwości mogącym budzić lęk jest zawarte w niej novum. Novum obejmuje zawsze elementy niewiadome, które z jed-

¹⁶ Por. t e n ż e, *Bycie i czas*, s. 270-278, 478n.; J.B. L o t z, *Transzendentalne Erfahrung*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1978, s. 31-33; C.J. O l b r o m s k i, *Kategoria „teraz” we współczesnej fenomenologii czasu*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005, s. 197-204.

¹⁷ Por. G a l a r o w i c z, dz. cyt., s. 132; A. M a n e n t i, *Miedzy lękiem a pragnieniem*, tłum. J. Kochanowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 125-128; H a l i k, dz. cyt., s. 196.

¹⁸ K i e r k e g a a r d, dz. cyt., s. 158, 163. Por. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, s. 479n.; T i l l i c h, dz. cyt., s. 43; P i ł a t, dz. cyt., s. 17, 20; G a l a r o w i c z, dz. cyt., s. 246.

¹⁹ Por. T i l l i c h, dz. cyt., s. 50-55.

²⁰ Por. t e n ż e, dz. cyt., s. 55, 73-74; J. T i s c h n e r, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Znak, Kraków 1997, s. 66n.; J. K r a c i k, *Święty Kościół grzesznych ludzi*, Znak, Kraków 1998, s. 360.

nej strony pociągają, zachęcają człowieka do podjęcia odważnych projektów, z drugiej jednak – wzbudzają niepokój i lęk, ponieważ zaburzają dotychczasowy stan bezpieczeństwa. Niektórzy ludzie są bardziej skłonni do podejmowania ryzyka, inni zaś są bardziej zachowawczy, unikają ryzyka i cenią bezpieczeństwo. Osoby zachowawcze częściej odczuwają wewnętrzny przymus obrony dotychczasowego, bezpiecznego stanu i odrzucania tego, co może ten stan zmienić. Lęk przed nowością przybiera czasem paradoksalne postaci, na przykład lęku przed własnym rozwojem i możliwościami. Abraham Maslow pisał: „Boimy się swych maksymalnych możliwości. Zwykle lękamy się, że staniemy się tacy, jakich siebie widzimy przez mgłę w niektórych specjalnych momentach. [...] Niektóre osoby [...] obniżają pułap swych dążeń, bojąc się robić to, do czego są zdolne, udają głupiego, przyjmują postawę fałszywej pokory. Są to sposoby obrony przed wielkością”²¹.

Oprócz przedstawionej tu głównej cechy lęku – jaką jest forma stosunku do przyszłości odbieranej jako malum futurum – przeżycie to ma jeszcze kilka charakterystycznych cech konstytutywnych, które spróbujemy przybliżyć.

KONSTITUTYWNE ELEMENTY LĘKU

Lęk miewa różne odmiany i stopnie natężenia. Może się wyrażać w zdenerwowaniu, tremie, obawie, fobii, przerażeniu, trwodze czy rozpacz. W opracowaniach na temat lęku spotykamy różne typologie tego przeżycia. Kierkegaard w przywoływanym tu dziele odróżniał między innymi: lęk jako warunek, postępek i następstwo grzechu, lęk niewinności, lęk przedmiotowy i podmiotowy, lęk bezduszności i winy, lęk przed złem i przed dobrem oraz lęk zbawiający²². Tillich z kolei analizował trzy przejawy lęku egzystencjalnego (przed losem i śmiercią, przed pustką i bezsensu oraz przed winą i potępieniem) i odróżniał je od jakościowo innego lęku neurotycznego²³. Horney, koncentrując się przede wszystkim na stanach neurotycznych, wskazywała na lęki rozlane i ataki lękowe²⁴, Kępiński zaś wyróżniał lęk biologiczny, społeczny, moralny i dezintegracyjny²⁵. Wymienione tu, a także inne odmiany lęku mają w literaturze filozoficznej i psychologicznej szczegółowe opisy fenomenologiczne. Pełny opis obejmuje

²¹ Cyt. za: M a n e n t i, dz. cyt., s. 151n. Por. A. M a s l o w, *Neurosis as Failure of Personal Growth*, „Humanitas” 3(1967), s. 163-166. Por. też: t e n ż e, *W stronę psychologii istnienia*, tłum. I. Wyrzykowska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 66n.; T i l l i c h, dz. cyt., s. 50, 73n.; M a n e n t i, dz. cyt., s. 125.

²² Zob. K i e r k e g a a r d, dz. cyt.

²³ Por. T i l l i c h, dz. cyt., s. 46.

²⁴ Por. H o r n e y, dz. cyt., s. 56.

²⁵ Por. K ę p i ń s k i, dz. cyt., s. 247.

trzy grupy objawów lęku: somatyczne (takie, jak bicie serca czy zimny pot), behawioralne (wyraz twarzy czy drżenie rąk) i psychiczne (niepokój, niepewność). W proponowanym tu opisie spróbujemy uwzględnić najbardziej charakterystyczne psychiczne elementy fenomenu lęku, które da się dostrzec w różnych jego odmianach, a które można uznać za jego momenty konstytutywne.

Pierwszym z nich jest odczucie niepokoju, uważane za rdzeń przeżycia lęku, a czasem nawet z nim utożsamiane²⁶. Niepokój to stan, który odznacza się poczuciem braku bezpieczeństwa, przy czym niekiedy trudno jest zidentyfikować przyczyny tego stanu. Przejawia się on w napięciu, zaburzeniach koncentracji, trwożliwym oczekiwaniu, skrępowaniu i niemożności odprężenia. Niepokój może być reakcją na jakiś bodziec; zdarza się jednak, że stan niepokoju trwa nadal, mimo że już zapomnieliśmy o tym, co go spowodowało. Dopiero w wyniku refleksji możemy (choć nie zawsze) ustalić źródło niepokoju. Niektórzy ludzie są przekonani o prospektywnym charakterze tego odczucia, uważają, że nie jest ono reakcją na coś, lecz zwiastunem dopiero nadchodzącego zagrożenia czy nieszczęścia. Osoby skłonne do nadawania takiego znaczenia stanom niepokoju często reagują niepokojem na przykład na sny, w których pojawiały się koszmary, osoby zmarłe lub obiekty uważane za zwiastun niepomyślnych czy tragicznych wydarzeń²⁷. Chociaż brak obiektywnych racji, by uznać tego typu niepokój za rodzaj prekognicji, to jednak subiektywnie bywa on tak przeżywany, i to nawet przez osoby, które z owego braku racji zdają sobie sprawę. Często oba momenty – retrospektywny i prospektywny – łączą się w jednym przeżyciu. Przykładem może być reakcja kogoś, kto wybierając się w daleką podróż autokarem, dowiedział się właśnie o wypadku podobnego autokaru, w którym zginęła grupa pasażerów. Jego przygotowaniom do podróży i jej przebiegowi towarzyszyć będzie niepokój o własne bezpieczeństwo. Normalne, choć zindywidualizowane co do intensywności zdenerwowanie przed podróżą (niem. Reisefieber) zostaje tu spotęgowane wdzierającym się do świadomości przypuszczeniem, że być może informacja o wypadku jest znakiem jakiegoś nieszczęścia. Niepokój ten ustąpi dopiero po szczęśliwym zakończeniu podróży.

Drugim elementem, który można wskazać w przeżyciu lęku, jest zakłócenie postrzegania. Z jednej strony, zawężone zostaje pole percepcji rzeczywistości – u człowieka ogarnionego lękiem znikają z pola percepcji sprawy, które zwykle go angażują i które uważa on za ważne – wydają mu się one nieistotne i najczęściej reaguje nerwowo, gdy ktoś „zawraca mu nimi głowę”. Obserwujemy to na przykład w przeżyciu zwykłej tremy, gdy ktoś jej doświadczający

²⁶ Por. Z. Bauman, *Płynny lęk*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008, s. 6; T. Illich, dz. cyt., s. 42n.

²⁷ Zob. K. Wolsza, *Sny w refleksji filozofów*, „Życie Duchowe” 2014, nr 79, s. 15.

nie chce się zajmować sprawami innymi niż ta, na której się koncentruje. Z drugiej strony, wyolbrzymiane jest faktyczne źródło zagrożenia. Mówimy, że strach (czy lepiej: lęk) ma wielkie oczy. Temu, kto się lęka, wszystko wydaje się większe i groźniejsze, niż jest w rzeczywistości.

Kolejny moment w przeżywaniu lęku to bezradność i pokrewne jej stany: dezorientacja, niepewność, bezsilność, bezbronność. Człowiek przestaje się czuć panem sytuacji, w jakiej się znalazł, gdy ogarnia go lęk. Odnosi wrażenie, że nie ma na nic wpływu, rzeczywistość go przytłacza. W stanie lęku poczucie zagrożenia paraliżuje ludzką zdolność do podejmowania decyzji i działań. Jak pisze Horney: „Pewne elementy zawarte w uczuciu lęku mogą być dla jednostki szczególnie trudne do zniesienia. Jednym z nich jest bezradność. Można być aktywnym i odważnym w obliczu wielkiego niebezpieczeństwa; zaś w stanie lęku człowiek jest właściwie bezbronny. Skazanie na bezradność jest szczególnie nieznosne dla tych ludzi, dla których władza, siła, świadomość tego, że jest się panem sytuacji, jest ideałem przewodnim. Wstrząśnięci widoczną niewspółmiernością swojej reakcji są nią oburzeni, sądząc, iż jest ona przejawem słabości czy tchórzostwa”²⁸.

W przeżywaniu lęku uwidacznia się również irracjonalność zachowań. Zakłóceniu ulega nie tylko ogląd rzeczywistości, ale także zdolność do racjonalnego myślenia i działania. Pojawiają się reakcje paniczne, wybuchy złości, zachowania niezrozumiałe, a czasem agresywne²⁹.

Wymienione elementy – niepokój, zakłócenia poznawcze, bezradność, irracjonalność – nie wyczerpują zapewne całego zestawu składników fenomenu lęku. Wydaje się jednak, że są one najbardziej charakterystyczne, a ponadto wpływają na wystąpienie innych elementów, które są wobec nich wtórne. Spróbujmy zatem przedstawić niektóre skutki lęku.

SKUTKI LĘKU

Kierkegaard pisał, że nie ma nic bardziej dwuznacznego niż lęk³⁰. Jego ambiwalencja bierze się stąd, że z jednej strony, jako sygnał ostrzegawczy przed jakimś zagrożeniem, jest on nam potrzebny, a z drugiej – ma destrukcyjny wpływ na osobowość, jest więc niebezpieczny. Z tego powodu lęk bywa porównywany do bólu, który ma analogiczny dwuznaczny charakter: jest sygnałem ostrzegawczym, a zarazem źródłem cierpienia. Analogię bólu i lęku

²⁸ Horney, dz. cyt., s. 47; por. tamże, s. 55-61. Por też: Tiliach, dz. cyt., s. 42n.; Piłat, dz. cyt., s. 16; A. Vergara SJ, *Radość bycia człowiekiem*, tłum. A. Morawetz, A. Nowak, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993, s. 230-232. Zob. B. Ciżkowicz, *Bezradność intelektualna a styl wyjaśniania zdarzeń*, w: *Czego obawiają się ludzie?*, s. 180-187.

²⁹ Por. Horney, dz. cyt., s. 47; Piłat, dz. cyt., s. 16.

³⁰ Por. Kierkegaard, dz. cyt., s. 50.

rozwija między innymi Kępiński, który zwraca uwagę na to, że „ból występuje, gdy zagrożenie styka się z ustrojem i dochodzi do jego uszkodzenia, natomiast lęk, gdy jeszcze do bezpośredniego zetknięcia nie doszło”³¹. Brak zdolności do odczuwania bólu byłby zabójczy dla organizmu, pozbawionego w ten sposób systemu ostrzegającego przed zagrożeniem zdrowia i życia. Brak lęku natomiast pozbawiłby człowieka hamulców wobec zachowań nazbyt ryzykownych. Lęk stanowi sygnał alarmowy, a także narzędzie sterowania zachowaniem w stanach zagrożenia. Zaliczany jest do pierwotnych (protopatycznych) przeżyć człowieka, zakotwiczonych w jego biologicznej naturze. (Tymi pozytywnymi skutkami lęku nie będziemy się tu bardziej szczegółowo zajmować, poprzestając na stwierdzeniu jego nieodzowności i nieusuwalności³²).

Analogia bólu i lęku ma jeszcze jeden istotny aspekt: Zbyt duża intensywność bólu jest dla człowieka nie do wytrzymania i trzeba ją niwelować środkami przeciwbólowymi. Zbyt duża intensywność lęku zaś, powtarzanie i utrwalanie się stanów lękowych, lęki patologiczne – wszystko to paraliżuje normalne funkcjonowanie osoby, prowadzi do zablokowania lub zaburzenia takich funkcji, jak podejmowanie decyzji, realizacja zadań czy budowanie relacji międzyludzkich³³. Potrzebne są nam zatem sposoby przezwyciężania lęków. Zwróćmy najpierw uwagę na niektóre zagrożenia płynące z przeżyć lękowych.

Jak wspomniano, lęk może rodzić agresję. Takie iunctim wydaje się nieco dziwne, człowiek załęknioty bywa bowiem kojarzony raczej z kimś wycofanym, nieobecnym, a człowiek agresywny jest aktywny i atakujący. A jednak często występuje wyraźny związek lęku z agresją. Pod wpływem lęku człowiek szuka kozła ofiarnego, na którym mógłby wyładować nagromadzoną w sobie złość. Ktoś, kto przez długi czas znosi stan zagrożenia i boi się niebezpieczeństwa, niejako zbiera w sobie złość, ta zaś w pewnym momencie może czy wręcz musi wybuchnąć. Kępiński tak pisze na ten temat: „Agresja idzie w parze z lękiem, stanowi ona jednocześnie antidotum na lęk. W agresji bowiem człowiek wychodzi z lękowej pozycji zaszczucia i maksymalnego skurczenia się własnej «czasoprzestrzeni», ze wściekłością i rozpaczą uderza w świat otaczający”³⁴. Być może u podstaw słownej agresji, jakiej często jesteśmy świadkami w naszym życiu publicznym, leżą także lęki i poczucie niepewności autorów napastliwych wypowiedzi.

Skutkiem lęków mogą być również różnego rodzaju uzależnienia i nałogi. Jednym ze sposobów opanowywania lęku jest bowiem odurzanie się alkoholo-

³¹ Kępiński, dz. cyt., s. 22.

³² Por. Szczepaniak, dz. cyt., s. 77, 88; Müller, dz. cyt., s. 13, 20-25; Hallik, dz. cyt., s. 191.

³³ Por. L. Niebrój, *Filozofia lęku Antoniego Kępińskiego*, w: *Czego obawiają się ludzie?*, s. 51; M. Jarosz, *Lęk a powołanie*, „Pastores” 2013, nr 3(60), s. 46.

³⁴ Kępiński, dz. cyt., s. 307. Por. Piłat, dz. cyt., s. 16; Vergara, dz. cyt., s. 234.

lem, narkotykami czy seksem³⁵. Lęk pozornie rozplywa się wówczas w innych intensywnych przeżyciach. Faktycznie jednak nie jest to przewyciężenie lęku, lecz ucieczka przed nim, dająca krótkotrwałe rozładowanie napięcia. Pona- wiane stosowanie tego typu środków zaradczych może prowadzić do uzależ- nienia się od czynności, które lęk rozładowują. Osoby uzależnione nierzadko wskazują jako źródło nałogu na przykład nieśmiałość i wynikające z niej lęki, zwłaszcza lęk społeczny³⁶.

Następstwem lęku może być też postawa zamknięcia się wobec świata i lu- dzi, o której pisał już Kierkegaard³⁷. Człowiek dręczony lękiem myśli przede wszystkim o tym, by nie został urażony przez wroga mu (w jego mniemaniu) otoczenie. Dystansuje się od niego i zamyka, a jego życie wewnętrzne staje się „tak wąskie, że nie ma w nim żadnego miejsca na radość i wolność, zostaje tak bardzo ściśnięte, że nie da się w nim już oddychać”³⁸. Jak hipotetyczny czło- wiek pozbawiony lęku żyłby w świecie iluzorycznym, bo rzekomo wolnym od zagrożeń, tak ten, który żyje w nieustannym lęku, odbiera otaczający go świat jednostronnie jako smutny i ponury. Mądrość ludowa i dla tego stanu utworzy- ła sentencję: W nocy wszystkie koty są czarne. Cień lęku z wnętrza człowieka przenosi się na świat: „Nie ma w jego życiu radości, bo zabija ją uczucie lęku. W tej «nocy i mgie» świat traci swą barwę i różnorodność, wszystko wokół sta- je się martwe i bez życia, zastygłe w jednym wyrazie wrogim i odpychającym. Świat taki jest straszny, chciałoby się przed nim uciec, ale nie ma gdzie”³⁹. Takie nastawienie wobec świata i innych ludzi może prowadzić do choroby lub być jej wyrazem, może też rodzić postawy cyniczne i nihilistyczne, rujnujące życie uczuciowe, a nawet zakończyć się samobójstwem, „gdy życie ogarnia ciemność”⁴⁰.

POKONAĆ LĘK?

Czy można pokonać w sobie lęk będący stałym elementem naszego ży- cia?⁴¹ Otóż nie da się go całkiem wyrugować aktami naszej woli, a kierowane do nas w stanach lęku uwagi typu: „weź się w garść”, „musisz się przełamać”,

³⁵ Por. H o r n e y, dz. cyt., s. 50; K ę p i ń s k i, dz. cyt., s. 307.

³⁶ Zob. P. S m ó ł k a, *Lęk społeczny i nieśmiałość*, w: *Czego obawiają się ludzie?*, s. 91-100; B. B a n d e l o w, *Nieśmiałość. Czym jest i jak ją pokonać*, tłum. M. L. Kalinowski, Gdańskie Wydaw- nictwo Psychologiczne, Gdańsk 2011.

³⁷ Por. K i e r k e g a a r d, dz. cyt., s. 126; K ę p i ń s k i, dz. cyt., s. 305.

³⁸ H a l i k, dz. cyt., s. 197.

³⁹ K ę p i ń s k i, dz. cyt., s. 305.

⁴⁰ Por. R. W i n t e r, *Gdy życie ogarnia ciemność. Odnaleźć nadzieję w depresji*, tłum. J. Bielas, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 135-148; G a l a r o w i c z, dz. cyt., s. 132n.; V e r g a r a, dz. cyt., s. 234.

⁴¹ Nie chodzi tu o lęk patologiczny, którego przewyciężenie wymaga najczęściej pomocy specjalisty, lecz o lęk „normalny”.

„nie ma się czego obawiać”, raczej potęgują jeszcze zdenerwowanie. Świadom tego Kierkegaard pisał, że „ten, kto nauczył się odczuwania lęku we właściwy sposób, nauczył się rzeczy najważniejszej”⁴². Myśl tę rozwija ks. Tomáš Halík (pośrednio nawiązujący do duńskiego filozofa): „Nie chodzi o to, by nie czuć lęku, ale o to, byśmy temu lękowi nie pozwolili, aby nas opanował i kierował naszym postępowaniem. Nie wolno nigdy dopuszczać lęku do steru naszego życia”⁴³. Lęk jest nieusuwalny, a w pewnych sytuacjach niezbędny. Należy zatem dążyć do tego, by odpowiednio go zintegrować z innymi przeżyciami oraz umieścić na właściwym miejscu.

Niewątpliwie lęk jest stanem dokuczliwym, dlatego też – świadomie lub nieświadomie – posługujemy się różnymi sposobami jego redukcji. Niektóre z nich są warte uwagi i stosowania, inne, choć na krótko łagodzą lęk, zwykle prowadzą do jeszcze większych problemów. Jak twierdzi Horney, znane są nam cztery podstawowe sposoby redukcji lęku: racjonalizacja, zaprzeczanie, „odurzanie lęku” oraz unikanie myśli, uczuć i sytuacji wywołujących lęk⁴⁴. O odurzaniu się alkoholem czy narkotykami w celu zagłuszenia lęku była już mowa, przyjrzyjmy się więc trzem pozostałym sposobom redukcji lęku.

Racjonalizacja polega na próbie zamiany lęku w strach przez podkreślanie (rzekomo) obiektywnych przyczyn przeżycia oraz przekonywanie siebie i innych, że reakcja emocjonalna jest uzasadniona rzeczywistym niebezpieczeństwem. Czasem zdystansowane i racjonalne spojrzenie na źródła lęku pozwala dostrzec ich pozorną i usunąć lęk lub go zminimalizować. Dużą rolę może tu odegrać rozmowa na temat lęku. Wunibald Müller pisze: „Wypowiadam swój lęk. Mówię o tym, co jest we mnie, a mówienie to sprawia, że lęk traci na sile. Daję też swojemu lękowi większą przestrzeń, skierowując swe odczucia i energie na zewnątrz. Lęk może niejako rozejść się w przestrzeni i nie uciskać już tak bardzo duszy”⁴⁵. Dodajmy jednak, że racjonalizowanie lęku przez podkreślanie jego obiektywnych przyczyn może także prowadzić człowieka do utwierdzenia się w nim, do utrwalenia przekonania o rzeczywistych zagrożeniach, jakie na niego czyhają.

Inną metodą redukcji lęku jest zaprzeczanie jego obecności przez zachowania wychodzące mu naprzeciw. Niekiedy są to zachowania wręcz brawurowe – na przykład ktoś odczuwający silny lęk wysokości decyduje się na dokonanie skoku na bungee z wysokości kilkudziesięciu metrów. Również i taki sposób postępowania może oswoić niektóre lęki. W procesach wychowania i samowychowania konfrontujemy wychowanka lub siebie z sytuacjami

⁴² K i e r k e g a a r d, dz. cyt., s. 157.

⁴³ H a l í k, dz. cyt., s. 192.

⁴⁴ P o r. H o r n e y, dz. cyt., s. 48-51.

⁴⁵ M ü l l e r, dz. cyt., s. 27n.. P o r. V e r g a r a, dz. cyt., s. 234n.; H a l í k, dz. cyt., s. 183.

wywołującymi lęk, co pozwala go przełamywać. Człowiek nieśmiały może się przyzwyczaić do publicznych wystąpień mimo ogarniającej go tremy. Człowiek z irracjonalnym lękiem przed dentystą może oswoić swój lęk przez regularne wizyty w gabinecie stomatologicznym. Istnieją też różne odmiany terapii behawioralnej, mającej na celu wyzwolenie człowieka z różnych lęków, a zwłaszcza z irracjonalnych fobii⁴⁶. Trzeba jednak pamiętać o indywidualnych ograniczeniach właściwych poszczególnym ludziom. Nie wszyscy mogą to samo osiągnąć. Próby pokonywania konkretnych lęków przez zaprzeczanie nie zawsze więc mogą się powieść.

Unikanie sytuacji rodzących lęk może być świadomą i racjonalną decyzją (na przykład niepodejmowanie wspinaczek wysokogórskich przez kogoś cierpiącego na nieprzewidywalny lęk wysokości), może być też podyktowane emocjami (na przykład podjęta przez studenta w ostatniej chwili rezygnacja z przystąpienia do egzaminu mimo dobrego przygotowania). Każdy człowiek musi indywidualnie określić granicę oddzielającą lęk przed jakimkolwiek ryzykiem (o takim lęku pisał Maslow), hamujący jego rozwój oraz powodujący zamknięcie się wobec nowych myśli i doświadczeń, od świadomej i racjonalnej rezygnacji (ze względu na własne ograniczenia i skłonności) z sytuacji wywołujących lęki. Zaprzeczanie i unikanie są ze sobą sprzężone: Zaprzeczanie, które często związane jest z transgresjami naszych ograniczeń, może pomóc określić taką indywidualną granicę, poza którą dalsze transgresje byłyby już ryzykanctwem.

Omówione tu pokrótce sposoby radzenia sobie z lękiem mają głównie charakter obronny, przynoszą krótkotrwałe, a niekiedy ambiwalentne efekty. Z jednej strony bowiem mechanizmy te likwidują dokuczliwość przeżyć lękowych i pozwalają niektóre lęki wyeliminować lub się z nimi oswoić, z drugiej strony jednak mogą prowadzić do powstania nowych problemów. Stałe unikanie sytuacji wywołujących lęk może prowadzić do zahamowań i postaw zachowawczych, do unikania wszelkiego ryzyka, a także do lęku przed nowością. Racjonalizacja, zaprzeczanie, odurzanie czy unikanie są ponadto skoncentrowane na samym lęku i chęci pokonania go, a to powoduje, że mimo krótkotrwałych redukcji lęk może jeszcze narastać. Szansą na wyzwolenie z niektórych lęków i na właściwe usytuowanie lęku w świecie naszych przeżyć może być postawa transcendentna. W postawie tej bowiem, jak pisze Kępiński, „w hierarchii ważności pierwsze miejsce zajmuje cel transcendentny, tj. wychodzący poza pole własnego życia”⁴⁷. Dodajmy, że nie chodzi tu tylko o transcendencję w sensie „mocnym”, o żywą relację człowieka z Bogiem, lecz

⁴⁶ Por. Müller, dz. cyt., s. 44-49. Por. też: Winter, dz. cyt., s. 184n.

⁴⁷ Kępiński, dz. cyt., s. 309.

o rozbicie egocentryzmu, o „decentrację” lęku. Rozważmy kilka przejawów owej postawy.

Struktura lęku jest pod pewnym względem analogiczna do struktury nadziei, którą możemy uznać za przykład postawy transcendentnej. Obie postawy zakotwiczone są bowiem w przyszłości, przy czym w lęku antycypujemy przede wszystkim zagrożenie, podczas gdy w nadziei – cel możliwy do osiągnięcia, wartość czy dobro. Przeciwnieństwem człowieka załęcznionego, widzącego w przyszłości jedynie zagrożenia (malum futurum), jest człowiek nadziei dostrzegający w przyszłości dobro (bonum futurum). Na przykład biblijny pielgrzym, planując i rozpoczynając pielgrzymkę, antycypuje już jej cel, będący źródłem radości: „Uradowałem się, gdy mi powiedziano: «Pójdziemy do domu Pańskiego!»». Już stoją nasze nogi w twych bramach, o Jeruzalem” (Ps 122, 1-2)⁴⁸. Robert Piłat pisze o nadziei jako przeciwwadze lęku: „Lęk to pewien stosunek do przyszłości. Dlatego wydaje się oczywiste, że do walki z nim jest powołana nadzieja – oczekiwanie od przyszłości dobra, nawet wbrew narzucającym się wnioskowi z obserwacji teraźniejszości”⁴⁹. Dodajmy: i z doświadczeń przeszłości. Nie chodzi tu o naiwną wiarę w świetlaną przyszłość, ale o postawę, którą za Tillichem możemy nazwać męstwem bycia, czyli „samoafirmacją bytu wbrew faktowi niebytu”⁵⁰, dostrzeganiem dobra wbrew zagrożeniom. W stanach lęku tracimy z oczu całościowy obraz i kontakt z całą rzeczywistością. Chodzi więc o poszerzanie spojrzenia, o szerszą perspektywę, o dostrzeganie innych, których postawa może umacniać nadzieję. Richard Winter pisze: „Są i dobre wiadomości. Większość ludzi nie jest skorumpowana i, na szczęście, ludzie oraz świat mają w sobie wiele piękna. Możemy odnaleźć nadzieję, którą niesie radość z dobrego małżeństwa, życia rodzinnego, dobrych uczynków wobec sąsiadów, wspaniałości pięknego zachodu słońca nad oceanem lub w górach, rozkoszy dobrego jedzenia, filmów, muzyki lub tańca. Dobrze jest, jak mówią słowa starej piosenki, «policzyć nasze błogosławieństwa, nazwać je jedno po drugim» i kultywować w sobie wdzięczność w celu utrzymania właściwej perspektywy i nadziei”⁵¹.

„W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk” (1 J 4,18) – do tego zdania z Pierwszego Listu św. Jana Apostoła nawiązuje Kępiński, ukazując miłość jako najwyraźniejszy przykład postawy transcendentnej: „Cel transcendentny ma zawsze w sobie podkład miłości, gdyż miłość właśnie jest

⁴⁸ Por. K. W o l s z a, *Homo viator. Fenomenologiczno-hermeneutyczna analiza znaku pielgrzymki*, w: *Ut mysterium paschale vivendo exprimatur. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Helmutowi Janowi Sobieczce*, red. T. Dola, R. Pierskała, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2000, s. 602n.

⁴⁹ Piłat, dz. cyt., s. 19n. Por. Niebrój, dz. cyt., s. 57.

⁵⁰ Tillich, dz. cyt., s. 153.

⁵¹ Winter, dz. cyt., s. 271.

[...] dążeniem do złączenia się z tym, co jest na zewnątrz nas. [...] Człowiek żyjący dla transcendentnego celu musi ten cel kochać⁵². Dzięki temu zyskujemy dystans wobec sytuacji zagrożeń rodzących lęki, lokujemy je w szerszej perspektywie, porządkujemy hierarchię wartości i ważności. Człowiek kochający „czuje się znów wolny, ma świat przed sobą, świat, który go przyciąga swą różnaitością barw i form i swoją wieczną zmiennością, nieprzewidywalnością i tajemnicą”⁵³.

Nadzieja i miłość – omówione wyżej postawy transcendentne – zyskują nowe wymiary i podstawy w wierze religijnej, zatem również i wiara, czyli żywa relacja z Bogiem, jest postawą umożliwiającą przezwyciężanie lęku. Wiara, nadzieja i miłość pozwalają na zdobywanie męstwa – cnoty przeciwstawianej lękowi, który nami rządzi, a rozumianej jako wytrwałość w obliczu trudności i stałość w dążeniu do dobrych celów⁵⁴. Słusznie więc pisze ksiądz Halík: „Faktyczną przyczyną narastającego lęku nie są jednak [...] groźne fakty same w sobie, ale to, w jaki sposób je interpretujemy – i tutaj kluczową rolę odgrywają nasze filozofie życiowe, nasze moralne postawy i nasza wiara”⁵⁵.

⁵² Kępiński, dz. cyt., s. 309n. Por. Niebrój, dz. cyt., s. 56n. Zob. Z. Ryń, *Amo, ergo sum. Antoni Kępiński o miłości*, „Przegląd Lekarski” 45(1988) nr 3, s. 333-335; A. Kokoška, *Znaczenie twórczości Antoniego Kępińskiego dla filozofii spotkania*, „Kwartalnik Filozoficzny” 20(1992), nr 4, s. 29-61.

⁵³ Kępiński, dz. cyt., s. 310.

⁵⁴ Por. D. Kowalczyk SJ, *Męczyzna przed Bogiem*, w: *Sztuka relacji międzyludzkich. Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. J. Augustyn SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 211; L. NieściorOMI, *Męstwo według św. Grzegorza Wielkiego*, „Pastores” 2014, nr 64, s. 112n.

⁵⁵ Halík, dz. cyt., s. 193.

PROFILE LĚKU

John T. HAMILTON

OMNIA MEA MECUM PORTO
Exile, Culture and the Precarity of Life

Keeping cultural value safe in transport, although beneficial to the individual bourgeois writer, gains nothing for society at large, especially for those trapped on the other side of the closed door. In redeeming culture from precariousness, a general precarity persists.

Fear is an education in what we are not, what we do not have, what we are supposed to care for and to care about, whose lack, or the fear of it, is so integral to the pursuit of security.

Michael Dillon, *Politics of Security*¹

The fearful experience of exile—of being banished, spiritually or physically, voluntarily or by force, from one’s home, society and culture—invariably occasions reflection on the precarious conditions of existence. Exile renders life *precarious* in the strictest sense, for the term, derived from the Latin word for “prayer” or “entreaty” (*prex*) denotes a state that is frighteningly uncertain, fully dependent on the charitable will of others, and therefore beyond the subject’s control. A person’s situation is precarious when one must pray to another for sustenance, lest he or she go hungry, when one must beg for safekeeping, lest he or she suffer or perish. Precariousness points to a grave lack or loss that can be satisfied only through another’s intervention; it leaves someone existentially vulnerable, reliant on benefits or gifts that may or may not arrive. Torn from the usual contexts of support and care, the exile is set adrift, eager to land in safe harbor, where concerns over one’s livelihood, possessions, and health may be addressed. As long as these concerns remain unanswered, as long as the exile’s prayers continue to fall on deaf ears, the risk of insecurity prevails.

This risk is a cause of fear precisely because it strikes at the very core of subjectivity; for the precariousness of exile reveals that the subject maintains but a tenuous relationship to the property that constitutes its identity, be it one’s possessions, one’s body, or one’s very own life. The exile discovers a split or even an abyss that divides one’s subjectivity from one’s existential

¹ Michael Dillon, *Politics of Security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought* (London: Routledge, 1996), 34.

being, the preservation of which is now shown to exceed the subject's rational will. An exile's being is precarious because its survival is out of his or her hands.

In the most dismal of circumstances, this neediness discloses the very structure of the subject, whose genealogy reaches back to the category of the *person* developed both in Roman law and Christian theology.² Both traditions consistently define human being by distinguishing between its personal aspects and its animal aspects, whereby the personal is understood as dominating the merely animal. A person is a human subject, whose reason and will lords over the simple fact of living; and it is the person who thereby is accorded the civil rights and privileges that are established and protected by law. Juridical precepts exclusively involve the *persona*, as opposed to the *homo*, since only the *persona* enjoys a legal status, since only the *persona* possesses an abstract identity recognized by the state, for example, the citizen, the father, the wife, the son, the daughter, and so forth. This objectification begins as a self-objectification, insofar as the person is the subject who has subjected one's animal being, someone who has transformed its living existence into a property. As the medieval theorists affirmed, one *is born* as a human being, but one *becomes* a person—*homo naturae, persona iuris civilis vocabulum* ("man is a term of nature, person is a term of civil law"); and it is precisely this definition of personhood as a civil, legal imputation which is perpetuated in modern liberalism.³ In extremely precarious cases, the exile is depersonalized, reduced to animal conditions, praying for legal recognition, begging for renewed legal status, which would ensure that one's life is once again regarded as one's rightful property. Until that moment, the exile suffers an expropriation, incapable of self-transcendence and therefore outside the law.

In contrast to the abstract, quasi-immaterial concept of the person, the experience of the refugee is highly concrete. No longer capable of enjoying the resources and assistance that one generally finds at home—among family members or within one's community, from familiar settings and from dependable institutions—the banished subject generally prays for a new familiarity, a new community, a new culture—institutions that would recognize and therefore restore the subject's personhood. Assimilation to fresh surroundings, adopting a different culture, would provide the ground for a new sustainable life and confirm the path to re-appropriation. Yet, locating a fresh supportive network has never been the only option open to exiles or, for that matter, to immigrants, whose circumstances frequently recall the plight of exile. One al-

² This genealogy is fully traced in Roberto Esposito, *Third Person: Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*, trans. Z. Hanafi (Cambridge: Polity, 2012), 64–103.

³ Donellus (1517–91), cited in Esposito, *Third Person*, 81.

ternative course, feasible or not, would be to take along one's familiar culture, to transport the conditions of home into the foreign dwelling. Rather than pray for external support, the subject could turn inward, drawing sustenance from the culture that is lodged within. The exile thus remedies the precarious consequences of having been uprooted, of having been cut off from one's home, by bringing the home culture along. In other words, by transporting one's culture as one's rightful property, the subject perpetuates its status as a person, regardless of the new legal context.

Perhaps the most noteworthy expression of this line of action comes from Thomas Mann. On the morning of February 21, 1938, as he disembarked from the *Queen Mary* in New York Harbor, reporters asked the renowned Nobel laureate, "Whether he found his exile a difficult burden":

"It is hard to bear," he admitted, "but what makes it easier is the realization of the poisoned atmosphere in Germany. That makes it easier because it's actually no loss. Where I am, there is Germany. I carry my German culture in me. I have contact with the world and I do not consider myself fallen."⁴

Mann's declaration, despite its optimism, does not neglect the pain of exile. Marginalized and then excluded by the nation of his birth, the famous author tersely acknowledges his difficulties: "It is hard to bear." Unlike ordinary travelers, whose luggage contains items needed or desired for a temporary sojourn away from home, Mann, specifically as an exile, carries an additional burden that instead consists in deprivation. He is loaded down not with possessions but rather by the fact of dispossession. In this case, the lightness of his baggage is inversely proportionate to the weight of his encumbrances. The less he carries, the more he has to bear as loss.

Six days before, when he left Cherbourg with his wife Katja and their son Michael, Mann only vaguely flirted with the idea of remaining long in the United States. It was his fourth trip to America and, like Hans Castorp, the unsuspecting hero of *The Magic Mountain*, he initially had little intention of an extended stay, planning instead to attend the opening of the Thomas Mann Collection at Yale University, followed by a swift cross-country lecture tour. His bags were packed accordingly, including sufficient clothing and some manuscripts of current works-in-progress. Otherwise, all else was left behind.

⁴ "Mann Finds US Sole Peace Hope," *New York Times* (February 22, 1938), 13. The German version is found among Mann's papers: "Es ist schwer zu ertragen. Aber was es leichter macht, ist die Vergegenwärtigung der vergifteten Atmosphäre, die in Deutschland herrscht. Das macht es leichter, weil man in Wirklichkeit nichts verliert. Wo ich bin, ist Deutschland. Ich trage meine deutsche Kultur in mir. Ich lebe im Kontakt mit der Welt und ich betrachte mich selbst nicht als gefallen Menschen."

Yet already on the ocean liner reports had been received of Hitler's accelerated advance to annex Austria and "reclaim" the Sudeten German lands. The threat of Nazi expansion cast its shadow on the celebrated author's first days in New York, where the idea of emigration would gradually assume greater urgency. His American publisher, Alfred A. Knopf, tried to dispel the dire mood by providing quiet dinners, cozy rooms at the Hotel Bedford, and tickets to the Booth Theater for a performance of Kaufman and Hart's hit comedy *You Can't Take it With You*.⁵ The play's title would hardly have been lost on the seasoned ironist.

Facing the reporters on the gangplank in New York, Mann starkly admits that exile is a difficult burden to bear, but then, without hesitation, he immediately converts his victimhood into a victory. He adroitly picks up on the newsman's prompt and effects a transcendence based on a crucial negation: what he has lost is in fact "no loss." The burden of exile is not really a burden because the Germany that he has left behind is not truly Germany. Rather, the eternal virtues and values of "German culture" are borne within, having been transported across the Atlantic, safely stored in the writer's very being. "Where I am, there is Germany." This proprietary claim can be and has been interpreted in at least two ways.⁶ For those who detect inclinations to megalomania in the author, Mann appears to overburden himself with the responsibility of representing his nation to the "world." Critics thus denounce Mann's inflated estimation of his representative role, his belief that he and he alone could embody the entirety of German culture. Is German culture any less present where Theodor Adorno now lives, where Hannah Arendt, Hermann Broch, Erwin Panofsky, Albert Einstein, and countless other writers, artists, scientists, and politicians now dwell? What gives Thomas Mann the exclusive right to speak for the values and ideals of an entire national tradition?

That said, in the view of more generous interpreters, Mann is hardly presenting himself as the incarnation of German culture, but rather is making the much more humble claim that he can console himself by the fact that he is able to retain what he has inherited from his education, that the artistic and intellectual traditions, which had always motivated and sustained his work, is property still in his possession, that this legacy is still readily accessible. Accordingly, when Heinrich Mann records his brother's claim in his memoir, *Ein Zeitalter wird besichtigt*, he glosses it with a verse from Goethe's *Faust*, "Was Du ererbt von Deinen Vätern hast / erwirb es, um es zu besitzen" ("What

⁵ See Donald P r a t e r, *Thomas Mann: A Life* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 275.

⁶ For an overview, see Helmut K o o p m a n n, "Lotte in Amerika, Thomas Mann in Weimar," in *Wagner, Nietzsche, Thomas Mann: Festschrift für Eckhard Heftrich*, ed. H. Gockel, M. Neumann, and R. Wimmer (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1993), 324–42.

you have inherited from your fathers / acquire it, in order to possess it," v. 682–83).⁷ Heinrich Mann specifically refers to the "ideas and opinions, images and faces" ("Vorstellungen und Meinungen, Bildern und Gesichtern") that the artist bears in his soul—material that is "no longer bound to any nation" ("an keine Nation mehr gebunden"), like the immortal, transcendent lines of Goethe's tragedy that occasions this very reflection. A culture that is no longer bound to its territorial origin is a legacy that has undergone a certain abstraction or dematerialization, a process that is analogous to and in fact concomitant with the abstraction of personhood.

In this regard, Thomas Mann hardly exhibits delusions of grandeur. Instead, like many of his compatriots, he sees German culture on the brink of total asphyxiation, poisoned by the lethal atmosphere of fascism. His views are thus in line with general efforts among those driven out by the Nazi regime. Ever since the seizure of power in 1933, resistant movements emerged to redeem German culture from fascist perversion and oppression. In 1935 Heinrich Mann himself opened an impressively large congress, the International Union of Writers, with a speech entitled "Die Verteidigung der Kultur" ("The Defense of Culture"), which calls upon exiles to take their culture with them for safekeeping. Thomas Mann, as well, would work with figures like Peter de Mendelssohn to establish a "Deutsche Akademie in New York" and participate in the founding of the "American Guild for German Cultural Freedom," pleading "for free German cultural life beyond the Reich's borders" ("für das freie deutsche Kulturleben außerhalb der Reichsgrenzen").⁸ Deterritorialized, German culture is now transportable. The true Germany has itself emigrated from a false Germany.

Thomas Mann's attempts to defend German culture, already indicated in his gangplank interview, imply that this heritage is under threat of complete obliteration. He thus remedies his precarious circumstances not only by bearing his cultural support system within, but also by depicting Germany itself in the precarious situation of exile. The nation of his birth now depends on him. To retain its true value, Germany must pray to him. This kind of reversal is common enough: someone in a vulnerable position prevents further wounding by wounding the threatening other. On a fundamental, nearly physiological level, Mann reacts to his predicament by fleeing and by retaliating. To be sure, this flight-and-fight response offers but an emotional consolation in the face of continued difficulties. It is somewhat reminiscent of what Diderot identified as the *esprit de l'escalier*—the "staircase wit" that furnishes the perfect retort only

⁷ Heinrich Mann, *Ein Zeitalter wird besichtigt* (Berlin: Aufbau, 1982), 215. Cf. Koopmann, "Lotte in Amerika," 324.

⁸ Thomas Mann (1938), *Gesammelte Werke* 11: 942.

after one has taken leave of the adversary. From a political realist perspective, Mann's personal denunciation of the Nazi regime, however significant and well broadcasted, however much it might sustain and even organize collective support among the growing community of refugees, would remain purely symbolic, at least until it could inspire and motivate a deadly, military response, capable of dismantling the fascist machine of war and murder. And certainly, the lives of millions, including the life of Thomas Mann, would continue to be precarious to varying degrees, until that moment when this formidable menace was definitively decimated. Since the time of Machiavelli and Hobbes, political realism has always insisted that the security of one party depends on the insecurity of the other, that the cure for impotence is always increased power.

All the same, Thomas Mann's portside pronouncement can hardly be limited or reduced to a political realist prescription for the maximization of power. Instead, it rests on the dual presupposition that something like cultural heritage exists and that it is somehow transportable. "I carry my German culture in me." In addition to being transported across the Atlantic on the *Queen Mary*, Thomas Mann himself acts as a stalwart vessel, freighted with what he regards as his nation's timeless values and accomplishments. The implication is that these goods are now viewed as caught in a highly precarious situation. Like an assiduous proprietor, Thomas Mann protects the cultural assets that in turn protect his personal status as an internationally acclaimed author with a singular voice: "I have contact with the world and do not consider myself fallen."

In brief, Thomas Mann remains upright by securing the cultural goods that secure his own personhood. Yet, although security works to assure his status, this kind of securitization cannot evade another, perhaps more insidious threat, namely the threat of complacency. If security spells the removal of care—*secura*—it invariably entails a promise as well as a peril, an existence that may be *carefree* but may also be *careless*. In an essay published only two months after Thomas Mann's arrival to New York, Walter Benjamin reflected on the nomadic state of the German intelligentsia and the tendency, among liberal thinkers, to promulgate the idea of German culture heritage (*Kulturerbe*):

Das ist angesichts des Zynismus verständlich, mit dem die deutsche Geschichte zurzeit geschrieben, deutsche Habe zurzeit verwaltet wird. Aber es wäre nichts gewonnen, wenn auf der andern Seite unter den drinnen Schweigenden oder denen, die draußen das Wort für sie führen dürfen, die SUFFISANZ der Erbberechtigten sich hervortäte, der Bettlerstolz eines andern omnia mea mecum porto zum guten Ton würde. Denn die geistigen Besitztümer sind derzeit um nichts besser gewährleistet als die materiellen.

This is understandable, in view of the cynicism with which German history is currently being written and German property currently administered.

Yet nothing would be gained if, among those who are silent inside Germany or those who are able to speak for them outside, the complacency of would-be inheritors were given free rein, or if the beggarly boast “*Omnia mea mecum porto*” were to become the accepted tone. For these days, intellectual possessions are no more secure than material ones.⁹

The text is from the concluding paragraph of a short piece that Benjamin wrote on the significance of the exiled Frankfurt School, which, in his opinion, laudably maintains a critical approach to culture rather than relying on an affirmative, unquestioned concept of culture. Entitled *Ein deutsches Institut freier Forschung*, Benjamin’s article appreciatively acknowledges the encouragement and real financial support that German refugees have received in the world’s “great democracies,” with the Institute of Social Research at Columbia University in New York and the Institut des Recherches Sociales at the École Normale Supérieure in Paris; yet, the social efficacy of these establishments depends on an undaunted willingness to interrogate cultural products. For Benjamin, preserving cultural heritage is meaningless if such preservation involves protecting these works, values, and ideals from all manners of assault. The precariousness of culture cannot be taken as an excuse for keeping culture safe from critique. By regarding one’s culture as some inalienable property, one risks falling into complacency.

Benjamin’s article appeared in the Swiss journal *Maß und Wert*, edited by Ferdinand Lion, a long-time personal friend of Thomas Mann, who regularly contributed to the journal. It is therefore most probable that Benjamin’s reference to the “beggarly boast” was directly targeted at the famous author’s comment in New York Harbor, which had already been widely disseminated among the German communities in exile. For Benjamin, Mann’s claim, that he carries German culture in him, unmistakably recalls the Latin dictum *omnia mea mecum porto*, “I carry all my things with me.” Although Benjamin can partially condone the sentiment, insofar as it has traditionally expressed philosophical triumph in the face of adversity, it rests on a number of presuppositions that Benjamin would certainly want to challenge, in particular, the manner of dematerialization and abstraction, which is prerequisite for culture’s transportability. In linking the phrase *omnia mea mecum porto* to the idea of “intellectual possessions” (*geistige Besitztümer*), Benjamin calls attention to the idealism that has always motivated its usage. Variably attested in a number of ancient

⁹ Walter Benjamin, “Ein deutsches Institut freier Forschung” (1938), in *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann and H. Schweppenhäuser, ed. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991), 3: 525. [“A German Institute for Independent Research,” in *Selected Writings*, vol. 3, H. Eiland and M. Jennings, ed. (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 312].

sources, the dictum does indeed appear to summarize an especially Stoic denunciation of materiality.

One of the most vivid instances comes from the versified fable that Phaedrus wrote about the Greek poet Simonides.¹⁰ The poem's opening line declares a straightforward moral: "The learned man always has riches in himself" (*Homo doctus in se semper divitias habet*). The story then introduces Simonides, the great lyric poet, who overcame poverty by traveling across Asia Minor, composing victory songs for an agreed wage in hard coin. After amassing a sizeable fortune, Simonides boarded a ship to take him to his home on the island of Ceos; but a rough storm broke out and instantly destroyed the old vessel. Some of the passengers frantically grabbed their purses and precious jewels, but Simonides took nothing, proclaiming, "All my things are with me" (*Mecum mea sunt cuncta* [14]). Only a few were able to swim away loaded down with material things; and those who managed to escape death unexpectedly encountered pirates, who subsequently robbed them of all their possessions. Ultimately, the survivors, including Simonides, landed on the shores of Clezomenai. A great lover of literature immediately recognized the famed poet by his voice and proceeded to supply him with clothing, money and servants. The others, stripped of everything, desperately tried to collect alms by displaying a drawing of a shipwreck on tablets. When Simonides saw his poor shipmates, he admonished them: "I said that all my things are with me; what you took along has already come to nothing" (*Dixi ... mea / mecum esse cuncta; vos quod rapuistis perit* [26–27]).

The difference between Simonides, who jumps overboard with nothing, and his shipmates, who grab whatever is in reach, illustrates the distinction between two economic systems. As Phaedrus's fable indicates, Simonides was frequently accredited with being the first poet who sold his work for money, precisely at a moment in history when earlier, aristocratic methods of gift-giving and material exchange were being supplanted by coinage. Whereas the anonymous crewmen hope to subsist on bartering, trading their goods—precious jewels or poignant drawings—for food, Simonides understands that his voice alone possesses value as a producer of desirable poetry.¹¹ Everyone on board faced the precarious event of shipwreck, yet only one managed to regain his losses.

The insufficiency of material goods again furnishes the theme in Cicero's employment of the phrase, which he attributes to Bias of Priene, one of the legendary Seven Sages. When his town was being invaded, all struggled

¹⁰ Phaedrus, *Fabula* 4: 21, "De Simonide."

¹¹ Anne Carson reflects at length on Simonides' role in the move toward a monetary system in *Economy of the Unlost* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 10–27.

to flee with as many possessions as they could bear; Bias alone walked away with nothing. A neighbor urgently advised the philosopher to grab his belongings, but he calmly replied: “I’m doing so, for I carry all my things with me” (*facio, nam omnia mecum porto mea*).¹² The contents of a sagacious mind cannot be pillaged or destroyed. Mental portage is clearly a benefit in this mutable, contingent, and violent world. The same lesson is underscored by Valerius Maximus who, in his version of the story, explains that Bias escaped with everything “in his heart, not on his shoulders, things not to be seen with the eyes but valued by the spirit” (*nec oculis visenda, sed aestimanda animo*).¹³ The learned man understood the value of the spirit and the disposability of the physical. As long as one is able to detach goods and carry (*portare*) them in one’s mind, they remain invulnerable to damage or loss.

Physical objects are forever at risk, liable to damage, loss, or theft, while objects secured in the mind are far less vulnerable and even approach a kind of immortality. This accomplishment, the result of discipline, exercises, and meditation, greatly attracted the Roman Stoics of the Imperial period. Thus, Seneca relates the same story, now concerning the philosopher Stilbo, who lost his home, wife and children at the hands of Demetrius, the notorious destroyer of cities. This terrifying general arrived to taunt the wise man by asking if he lost anything, to which he replied:

“All my goods are with me” [*omnia bona mea mecum sunt*]. Behold the man strong and vigorous! He was victorious over the very victory of his enemy. “I have lost nothing,” he said; and made [Demetrius] doubt whether he had actually conquered. “All of my things are with me” [*omnia mea mecum sunt*]: justice, virtue, prudence—the very fact that he considered nothing good that could be taken away.¹⁴

As in the Simonides story, perishability signals a lack of value. Culture is what can be *imported* into the mind, that which is not bound or restricted by the material conditions of production. Having studied the great works of moral philosophy, Stilbo is no longer in need of the unwieldy scrolls. Because the content is detachable from the parchment or paper, the tyrant poses no real threat. For Thomas Mann, who carries German culture in him, for the Nobel Laureate, who recognizes himself as a producer of literature endowed with value, culture can pass through precarious circumstances unscathed insofar as it is essentially spiritual, non-material. Yet, as Benjamin in horrifying concision underscores, “These days, intellectual possessions are no more secure than material ones.”

¹² Cicero, *Paradoxa Stoicorum* 1.1.8.

¹³ Valerius Maximus, *Factorum et Dictorum Memorabilium Libri Novem* 7.2.

¹⁴ Seneca, *Epistle* 9.18–19.

Thanks to his belief in the culture's basic detachability from its material provenance, Thomas Mann, arriving into New York, can transform his exile into an *opportunity*. An opportunity implies a convenient or promising time for entering a new phase in life, a moment when one literally stands "before the port" (*ob-portus*) that leads from one place to the next. The *opportune* moment evokes the harbor, recalling the point of embarkation where one can bear (*portare*) goods to profitable ends. In Latin, the adjective *opportunus* originally described a favorable wind in the harbor, gesturing to Portunus, the god who watched over ports and whose temple at Rome was erected in the Forum Boarium near the bend in the Tiber where cargo barges arrived to and from the city. The opportunist is always prepared to close the door (*porta*) on one part of life in order to open the door onto another. The fresh overture is premised on a closure. Benjamin, however, reminds us that keeping cultural value safe in transport, although beneficial to the individual bourgeois writer, gains nothing for society at large, especially for those trapped on the other side of the closed door. In redeeming culture from precariousness, a general precarity persists. As history would have it, the winds that proved favorable for Thomas Mann at the Port of New York would not blow as benignly for Benjamin at the Catalanian border town of Portbou.

Needless to say, the conclusion of World War II did nothing to end the horrific peril of many lives. Even after the Nazi's program of expropriating and depersonalizing entire populations had been brought to a halt, the consequences would continue to be felt across the globe. Germany's unconditional surrender could barely heal the millions wounded, killed, and murdered, the millions who suffered unspeakable loss—a devastation of humanity which found an analogue in the millions displaced, homeless, and poverty-stricken in the war's aftermath. With or without justification, the fate of ethnic German populations was especially dire, humbled by military defeat and profound shame, compelled to cope with occupied cities that lay buried in rubble. It comes as no surprise, then, that in the wake of the Reich's collapse, a German cultural heritage, especially when tied to a particular territory, would come to represent a considerable liability. In many cases, this cultural identity hardly counted as personal property but rather as a marker of a racialized, all-too-physical body.

With tragic irony, it was this kind of embodied culture that would haunt the German population of Romania, the people of Banat, Transylvania and Bukovina who, in 1945, were singled out by the Soviet Union for forced labor under the rubric of war reparations. Due to their ethnic affiliation alone, tens of thousands of German-Romanians, regardless of individual responsibility, were sent to Russian camps to work in deadly harsh conditions. Rather than be-

ing a possession willingly transported, their German cultural heritage became a rationale for mass deportation.

In her recent novel, *Atemschaukel*, published in 2009, the year she, too, was awarded the Nobel Prize for Literature, Herta Müller strives to give voice to this terrifying experience. She relates the story of Leopold Auberg, a seventeen-year-old bound for the camps, who speaks in the first-person. Müller's account is based on her work with the German-Romanian poet, Oskar Pastior, who provided a vast array of details from his own traumatic experience in the Soviet camps. The book opens with a theme both familiar and strange:

Alles, was ich habe, trage ich bei mir.

Oder: Alles Meinige trage ich mit mir.

Getragen habe ich alles, was ich hatte. Das Meinige war es nicht. Es war entweder zweckentfremdet oder von jemand anderem.

All that I have I carry on me.

Or: All that is mine I carry with me.

I carried everything that I had. Mine it wasn't. It was either repurposed or from someone else.¹⁵

In the opening sentence, the deported narrator begins by observing that his baggage amounts to nothing more than what he is able to carry. And as the novel unfolds, we learn how this poverty is linked to the protagonist's neediness and crippling hunger. His life is precarious insofar as it is entirely dependent on the Russian wardens for sustenance. With the second, corrective sentence—a clear translation of the Stoic *omnia mea mecum porto*—the narrator exhibits an attempt at self-fortification, a desire to immunize himself from precarity by transforming mere baggage into inalienable property. Yet, this dream is immediately exposed as delusional: what Leopold manages to take along with him to the labor camp is explicitly not his property. Property implies a personal proprietor, but Leopold's personhood, reduced to race, has fully collapsed into his animal, impersonal being.

For his journey to the north, Leopold's family has removed the home's electric gramophone from its leather case, to be used as a makeshift suitcase. The privilege of voice, even one that is mechanically reproduced, is denied him. Indeed, one could read the novel's entire first-person narrative as a desperate struggle to find a voice. The attention paid to physical survival, to the preservation of mere life, which is sustained throughout Müller's account, essentially reduces Leopold to a non-person. In contrast to Thomas Mann, who was able

¹⁵ Herta Müller, *Atemschaukel* (Frankfurt a. M.: Fischer, 2009), 7 [*The Hunger Angel*, trans. P. Boehm (New York: Picador, 2012), 1 (translation modified)].

to remain a person supported by his cultural property, Leopold, the compelled laborer who has nothing, persists as a non-person or a depersonalized subject. He therefore fails to possess language entirely, finding himself instead possessed by language:

Es gibt Wörter, die machen mit mir, was sie wollen. Sie sind ganz anders als ich und denken anders, als sie sind. Sie fallen mir ein, damit ich denke, es gibt erste Dinge, die das Zweite schon wollen, auch wenn ich gar nicht will. (232)

There are words that do with me what they will. They are completely different from me and think differently than what they are. They occur to me, so that I think, there are first things that already want a second thing, even when I don't want it at all. (221; modified)

The inability to gain cognitive, volitional control over language is symptomatic of Leopold's precarious life—a life unprotected by law. Even before his internment, Leopold's homosexual adventures marked him out as an outsider; and after his return, he could only view his family's home as another prison. Yet, rather than strive to defend himself from this precarity, he fully embraces it and thereby discovers a neutral, impersonal voice—one that rejects the law that divorces a sovereign person from a subsumed body. His language, which consists in listening to words that do with him what they will, expresses a renunciation of the law that enthrones personhood by separating life from itself. Thus, he initially accepts his deportation, which he prefers to view not as banishment but rather as an escape from a home that was never his. All the same, his experience in the labor camp exposes the limit of a depersonalized life, one that grapples with a subjectivity that is denied the protection of personhood; as Hannah Arendt would express it, a subjectivity that is utterly refused the “right to have rights.”

Mann, Benjamin and the narrator of Müller's lyrical novel offer reflections on the precarity of culture under extreme conditions, all by having some recourse to the Latin dictum *omnia mea mecum porto*, which further connects the fate of culture to various forms of subjectivity. Thomas Mann, with or without modesty, regards himself as the embodiment of a culture torn from the territorial confines of the nation-state. His personal exile, therefore, discloses the fact of Germany's exile from Germany. *Kultur*—in the specific German sense of *Geisteskultur* or *Bildung*—must find a new home within the space of American culture, which would come to include, at least in Adorno's estimation, the American culture industry.¹⁶ For Benjamin, this transportation, however justi-

¹⁶ Adorno reflects on the distinction between the German sense of *Geisteskultur* and the implications of the American culture industry in his speech for the Hessische Hochschulwochen

fied, can only maintain a rather untenable concept of culture. The wisdom of the Latin dictum thus falls apart, insofar as the distinction between intellectual and material possessions is no longer operative in the face of totalitarianism. Despite the initial attempt to re-appropriate Stoic virtue and with it the feasibility of personhood in the midst of dire circumstances, Müller's protagonist can only mock the ideal of a culture rendered safe from material contingency, compelled to carry possessions as remnants of a culture that was never his. Yet, precisely by transporting and transmitting only what he has but can never own, he hits upon a unique opportunity, exposing the limits of all attempts to *immunize* oneself from the *community* of humans—a community that shares what is, in the end, of vital importance, namely the vulnerability and the inescapable fragility of our mortal existence.

für staatswissenschaftliche Fortbildung in Bad Wildungen, July 9, 1958: “*Kultur* and Culture,” trans. M. Kalbus, *Social Text* 27(2009), 145–58.

John T. HAMILTON

OMNIA MEA MECUM PORTO O wygnaniu, kulturze i kruchości życia

Bezpieczne przeniesienie wartości kulturowej, chociaż okazuje się korzystne dla konkretnego mieszczańskiego pisarza, nie stanowi żadnego zysku dla społeczeństwa jako całości, w szczególności zaś nie jest zyskiem dla tych, którzy pozostają uwięzieni po drugiej stronie zamkniętych drzwi. Akt ratowania kultury przed jej kruchością sam nie przestaje być kruchością naznaczony.

Lęk uczy nas, czym nie jesteśmy, czego nie mamy, co należy pielęgnować i o co się troszczyć, czego brak – a nawet sama obawa przed takim brakiem – staje się integralnym czynnikiem w dążeniu do uzyskania poczucia bezpieczeństwa.

Michael Dillon, *Politics of Security*¹

Budzące uczucie lęku doświadczenie wygnania – banicji duchowej bądź fizycznej, dobrowolnej bądź przymusowej, wypędzenia z własnego domu, wykluczenia ze swojego społeczeństwa i z rodzinnej kultury – niezmiennie wywołuje refleksję nad kruchością i niepewnością ludzkiej kondycji. Wygnanie ukazuje, że życie jest *k r u c h e* w najściślejszym sensie tego słowa – ujmujący tę przygodność angielski przymiotnik „precarious” podchodzi od łacińskiego słowa „prex”, oznaczającego modlitwę bądź błaganie, i wyraża krańcową niepewność, opisując stan całkowitego uzależnienia od miłosiernej woli innych, a więc stan, w którym podmiot pozbawiony został możliwości sprawowania jakiegokolwiek kontroli. Sytuacja osoby ludzkiej nosi znamiona kruchości, kiedy osoba musi błagać drugiego o wsparcie, by zaspokoić głód, kiedy zmuszona jest prosić o opiekę, by uniknąć cierpienia lub zachować życie. Kruchość jako cecha ludzkiej egzystencji wskazuje na zaistnienie w życiu podmiotu poważnego braku bądź poważnej utraty – uszczerbku, którego zniwelowanie możliwe jest jedynie dzięki pośrednictwu drugiego człowieka. Kruchość ta sprawia, że człowiek staje się bezbronny w sensie egzystencjalnym, uzależniony od świadczeń czy darów, które mogą, lecz nie muszą nadejść. Wygnaniec, pozbawiony zwyczajowych kontekstów wsparcia i opieki, dryfuje,

¹ M. Dillon, *Politics of Security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought*, Routledge, London 1996, s. 34.

pragnąc znaleźć bezpieczny port, w którym mógłby uzyskać środki do życia i zadbać o swoją własność i zdrowie. Jeśli jego niepokój o te sprawy nie ustaje, jeśli brak jest nań reakcji, a modlitwy wygnańca trafiają w próżnię, jego życie przenika brak poczucia bezpieczeństwa.

Zagrożenie, którego doświadcza wygnaniec, staje się przyczyną lęku, ponieważ uderza w sam rdzeń podmiotowości, a „kruchosć” życia na wygnaniu jest skutkiem tego, że podmiot może wówczas utrzymywać jedynie słabą więź z tym, co stanowi o jego tożsamości: ze swoim mieniem, ciałem czy nawet z własnym życiem. Wygnanie ujawnia szczelinę, a być może przepaść, między podmiotowością człowieka a jego egzystencją, której zachowanie jawi się w takich warunkach jako przekraczające racjonalną wolę podmiotu. Byt wygnańca jest kruchy, gdyż przetrwanie wymyka mu się z rąk.

W najbardziej ponurych okolicznościach ów stan braku odśłania strukturę podmiotu, której genealogia sięga kategorii *o s o b y* wypracowanej zarówno w prawie rzymskim, jak i w teologii chrześcijańskiej². Obie te tradycje konsekwentnie definiują istotę ludzką, dokonując rozróżnienia osobowych i zwierzęcych aspektów jej egzystencji, i pojmują osobę jako byt, który króluje nad tym, co jedynie zwierzęce. Osoba to podmiot ludzki, którego rozum i wola panują nad prostym faktem życia – na mocy tej właśnie prawdy osobie przyznawane są stanowione i chronione przez prawo uprawnienia i przywileje. Również podmiotem nakazów prawnych staje się wyłącznie persona, nie zaś homo, ponieważ jedynie persona jest bytem, któremu przysługuje status prawny – tylko ona ma abstrakcyjną, uznawaną przez państwo tożsamość: jest na przykład obywatelem, ojcem, matką, synem czy córką. Obiektywizacja ta zaczyna się już jako samobiektywizacja o tyle, o ile osoba jest podmiotem, który zapanował nad swoim zwierzęcym jestestwem, kimś, kto przekształcił swoją egzystencję biologiczną we własność. Jak twierdzili średniowieczni teoretycy, człowiek *r o d z i* się człowiekiem, ale osobą się *s t a j e* – człowiek to kategoria natury, osoba to zaś kategoria prawna (łac. *homo naturae*, *persona iuris civilis vocabulum*³) – i tę właśnie definicję bytu osobowego jako podmiotu roszczeń prawnych i obywatelskich utrzymuje współczesny liberalizm. Tymczasem w sytuacjach krańcowej niepewności następuje depersonalizacja wygnańca, którego byt zostaje zredukowany do uwarunkowań zwierzęcych i który zmuszony jest prosić, by prawo dostrzegło jego istnienie, czy też błagać, by odnowiono jego status prawny, tak aby mógł traktować swoje życie jako swoją prawną własność. Dopóki rzeczy tych się wygnańcowi odma-

² Pełną rekonstrukcję tej genealogii przedstawia Roberto Esposito w pracy *Third Person: Politics of Life and Philosophy of the Impersonal* (tłum. Z. Hanafi, Polity, Cambridge 2012, por. s. 64-103).

³ Donellus (1517-1591), cyt. za: E s p o s i t o, dz. cyt., s. 81.

wia, doświadcza on wywłaszczenia, pozostaje niezdolny do przekroczenia siebie – i dlatego pozostaje poza prawem.

W przeciwieństwie do abstrakcyjnej, quasi-niematerialnej koncepcji osoby, doświadczenie uchodźcy jest wysoce konkretne. Utraciwszy możliwość korzystania z zasobów oraz pomocy, których źródłem jest zazwyczaj dom (mogą nim być członkowie rodziny, wspólnota, w której człowiek żyje, swojskie otoczenie czy niezawodne instytucje), skazany na banicję podmiot z reguły modli się o nową swojskość, o nową wspólnotę, nową kulturę – o instytucje, które dostrzegając jego istnienie, przywróciłyby mu byt osobowy. Asymilacja do nowego otoczenia i przyjęcie jego kultury dostarczyłyby mu podstawy nowego, trwałego życia i potwierdziłyby, że znalazł się na drodze do ponownego uwłaszczenia. Uzyskanie nowej sieci wsparcia nigdy jednak nie stanowi jedynej opcji czy to dla wygnańców, czy dla imigrantów, których sytuacja również kojarzy się z niedolą wygnania. Jedną z możliwości pozostaje dla nich zabranie ze sobą swojej własnej kultury, niejako przeniesienie warunków domowych do egzystencji na obczyźnie. Zamiast poszukiwać wsparcia zewnętrznego, podmiot może się wówczas zwrócić się ku swojemu wnętrzu, znajdując oparcie w kulturze, która została zdeponowana w nim samym. W ten sposób, zabierając z sobą swoją własną kulturę, wygnaniec mógłby zaradzić kruchości swojego losu będącej konsekwencją wykorzenienia, odcięcia od domu. Innymi słowy, zabierając ze sobą swoją kulturę jako prawowitą własność, podmiot mógłby podtrzymać swój status osoby bez względu na nowy kontekst prawny, w którym się znalazł.

Bodajże najbardziej godny uwagi wyraz dał takiej postawie Thomas Mann. Ów sławny laureat Nagrody Nobla, schodząc z pokładu statku Queen Mary w porcie w Nowym Jorku rankiem 21 lutego 1938 roku, usłyszał pytanie dziennikarzy: „Czy wygnanie jest dla Pana trudnym do udźwignięcia ciężarem?”. „Trudno jest je znosić” – przyznał. „Ale staje się to łatwiejsze, jeśli uzmysłowić sobie zatrutą atmosferę w Niemczech. Wówczas jest łatwiej, bo okazuje się, że to właściwie żadna strata. Gdzie ja jestem, tam są Niemcy. Kulturę niemiecką noszę w sobie. Mam kontakt ze światem i dlatego nie uważam się za poległego”⁴. Deklaracja Manna, pomimo jej optymizmu, nie jest oznaką postawy lekceważącej cierpienie, które wiąże się z wygnaniem. Zepchnięty na margines, a następnie wykluczony przez własny naród, sławny pisarz lapidarnie potwierdza swoje trudności: „Trudno jest je znosić”. W przeciwieństwie

⁴ *Mann Finds US Sole Peace Hope*, „New York Times” z 22 II 1938, s. 13. Niemiecką wersję językową tego wywiadu odnaleziono w papierach Manna. Brzmi ona następująco: „Es ist schwer zu ertragen. Aber was es leichter macht, ist die Vergegenwärtigung der vergifteten Atmosphäre, die in Deutschland herrscht. Das macht es leichter, weil man in Wirklichkeit nichts verliert. Wo ich bin, ist Deutschland. Ich trage meine deutsche Kultur in mir. Ich lebe im Kontakt mit der Welt und ich betrachte mich selbst nicht als gefallen Menschen”.

do pozostałych podróży, których bagaż zawiera rzeczy potrzebne bądź upragnione podczas przejściowego pobytu z dala od domu, Mann – właśnie jako wygnaniec – dźwiga ciężar dodatkowy, którym jest utrata. Niesie ze sobą nie to, co posiada, lecz wywłaszczenie. Lekkość jego bagażu jest odwrotnie proporcjonalna obciążeniu, jakie bagaż ów stanowi. Im mniej pisarz faktycznie dźwiga, z tym większą utratą musi się pogodzić.

Sześć dni wcześniej, kiedy wraz z żoną Katją i synem Michaeliem opuszczał Cherbourg, co najwyżej igrał z myślą, że mógłby zatrzymać się w Ameryce na dłużej. Była to jego czwarta podróż do Stanów Zjednoczonych i podobnie jak Hans Castorp, niewinny bohater *Czarodziejskiej góry*, początkowo wcale nie myślał o dłuższym pobycie w miejscu, które było celem podróży, planując jedynie uczestnictwo w otwarciu The Thomas Mann Collection na Uniwersytecie Yale⁵, a następnie objazd Ameryki z wykładami. Jego bagaż został zapakowany odpowiednio do tego celu i zawierał odpowiednią ilość ubrań oraz rękopisy kilku dzieł, nad którymi pisarz wówczas pracował. Wszystko poza tym Mann pozostawił. Kiedy już jednak znalazł się na pokładzie liniowca przemierzającego ocean, nadeszły doniesienia o przyspieszonych ruchach armii Hitlera, który zamierzał zająć Austrię i „przywrócić” Niemcom kraj sudecki. Zagrożenie ekspansją nazistowską rzuciło cień na pierwsze dni pobytu sławnego pisarza w Nowym Jorku, a emigracja zaczęła mu się jawić jako coraz bardziej nagląca konieczność. Amerykański wydawca Thomasa Manna, Alfred A. Knopf, starał się rozwiać ów chmurny nastrój, organizując spokojne kolacje i rezerwując przytulne pokoje w hotelu Bedford oraz bilety do Booth Theater na przebojową komedię George’a S. Kaufmana i Mossa Harta *You Can’t Take it With You* [„Nie możesz wziąć tego ze sobą”]⁶. Wytrawnemu ironiście trudno zapewne było nie zwrócić uwagi na tytuł tej sztuki.

Stojąc naprzeciw dziennikarzy na pomoście w Nowym Jorku, Mann wyraźnie przyznaje, że wygnanie jest trudnym do zniesienia ciężarem, ale natychmiast, bez wahania, zaczyna przedstawiać fakt bycia ofiarą jako zwycięstwo. Zgrabnie podejmuje sugestię ludzi mediów i wywołuje wrażenie, że przekracza sytuację, w której się znalazł; posługuje się przy tym kluczową negacją: to, co utracił, nie jest faktycznie „żadną stratą”. Ciężar wygnania nie jest właściwie ciężarem, ponieważ Niemcy, które opuścił, nie są już prawdziwymi Niemcami. Odwieczne cnoty i wartości „kultury niemieckiej” niesie natomiast w sobie, przewozi je przez Atlantyk, bezpiecznie przechowując w swoim własnym jestestwie. „Gdzie

⁵ The Thomas Mann Collection to zbiór rękopisów pisarza, pierwszych wydań jego książek oraz artykułów w gazetach i czasopismach, przekładów jego pisarstwa, materiałów biograficznych i krytycznych oraz rzeczy osobistych pisarza i pamiątek, a także fotografii. Kolekcja ta została przekazana bibliotece Uniwersytetu Yale przez anonimowego darczyńcę i udostępniona w postaci wystawy (przyp. tłum.).

⁶ Por. D. P r a t e r, *Thomas Mann: A Life*, Oxford University Press, Oxford 1995, s. 275.

ja jestem, tam są Niemcy”. Owo roszczenie można interpretować – i w istocie interpretowano je – przynajmniej na dwa sposoby⁷. Tym, którzy dopatrują się u pisarza skłonności do megalomanii, wydaje się, że Mann obciąża się nadmierną odpowiedzialnością za reprezentowanie swojego narodu przed „światem”. Krytycy piszą więc demaskatorsko o tym, że w napuszony sposób ocenia on swoją przedstawicielską rolę, o jego przekonaniu, że on – i tylko on – może ucieleśniać całość kultury niemieckiej. Czyż jednak kultura ta była w mniejszym stopniu obecna tam, gdzie zamieszkali Theodor Adorno, Hannah Arendt, Hermann Broch, Erwin Panofsky, Albert Einstein oraz inni, niezliczeni niemieccy pisarze, artyści, naukowcy i politycy? Co daje Thomasowi Mannowi wyłączne prawo do przemawiania w imieniu wartości czy ideałów całej narodowej tradycji?

Zdaniem bardziej wspaniałomyślnych interpretatorów Mann właściwie nie przedstawia samego siebie jako ucieleśnienia kultury niemieckiej, lecz nieco skromniej twierdzi, iż znajduje pocieszenie w fakcie, że potrafi zachować swoje dziedzictwo kulturowe, że artystyczne i duchowe tradycje, które zawsze przyświecały jego pracy i ją podtrzymywały, ciągle stanowią jego własność, coś, co posiada, że dziedzictwo to nadal jest dla niego w każdej chwili dostępne. Gdy Heinrich Mann odnotowuje w swoim dzienniku *Ein Zeitalter wird besichtigt* przytoczone tu twierdzenie brata, konsekwentnie opatruje je komentarzem w postaci wersu z *Fausta* Goethego: „To, coś po ojcach odziedziczył w spadku, / Jeśli chcesz posiąść, zdobądź jeszcze raz!”⁸. Heinrich Mann pisze konkretnie o „ideach i poglądach, obrazach i twarzach” (niem. Vorstellungen und Meinungen, Bildern und Gesichtern), które artysta nosi w swojej duszy – o materiale, który „nie jest już związany z żadnym narodem” (niem. an keine Nation mehr gebunden), jak nieśmiertelne, przekraczające wszelkie uwarunkowania wersy tragedii Goethego, tę właśnie refleksję wywołującą. Kultura, która nie pozostaje już związana z ziemią, na której powstała, stanowi dziedzictwo podlegające procesowi oderwania czy też dematerializacji, analogicznemu do procesu utraty statusu – procesowi, jakiemu w istocie towarzyszy.

W tym sensie Thomas Mann właściwie nie wykazuje złudzeń co do własnej wielkości. Podobnie jak wielu jego rodaków, dostrzega natomiast, że kultura niemiecka znalazła się w niebezpieczeństwie całkowitego zacydowania, zatruta śmiertelnie klimatem faszyzmu. Poglądy Manna zmierzają zatem w tym samym kierunku, co wysiłki innych emigrantów, którzy zostali wygnani z Niemiec przez reżim nazistowski. Już od czasu przejęcia władzy przez ten sys-

⁷ Por. H. K o o p m a n n, *Lotte in Amerika, Thomas Mann in Weimar*, w: *Wagner, Nietzsche, Thomas Mann: Festschrift für Eckhard Heftrich*, red. H. Gockel, M. Neumann, R. Wimmer, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, s. 324-442.

⁸ J.W. G o e t h e, *Faust*, w. 685-686, tłum. F. Konopka, PIW, Warszawa 1993, s. 33. Por. H. M a n n, *Ein Zeitalter wird besichtigt*, Aufbau, Berlin 1982, s. 215. Por. K o o p m a n n, dz. cyt., s. 324.

tem w roku 1933 pojawiały się kierowane przeciwko niemu ruchy zmierzające do ratowania kultury niemieckiej przed jej wynaturzeniem i prześladowaniem. W roku 1935 Heinrich Mann osobiście otworzył wielki kongres Międzynarodowego Stowarzyszenia Pisarzy, wygłaszając odczyt „Die Verteidigung der Kultur” [„Obrona kultury”], w którym wzywał uchodźców, by wyjeżdżając, zabierali ze sobą swoją kulturę i bezpiecznie ją przechowywali. Podczas pobytu na emigracji Thomas Mann współdziałał później z postaciami takimi, jak Peter de Mendelssohn, w powołaniu do życia Deutsche Akademie im Exil w Nowym Jorku oraz w założeniu American Guild for German Cultural Freedom, instytucji, która miała orędownać „za wolnym niemieckim życiem kulturalnym poza granicami Rzeszy” (niem. für das freie deutsche Kulturleben außerhalb der Reichsgrenzen)⁹. Oderwana od swojego terytorium, kultura niemiecka stała się zatem „przeñośna”. Prawdziwe Niemcy wyemigrowały z Niemiec fałszywych.

Podejmowane przez Thomasa Manna próby obrony kultury niemieckiej, których zapowiedzią były już jego słowa wypowiedziane w nowojorskim porcie, wskazują, iż sądził on, że dziedzictwo to stoi wobec groźby całkowitego unicestwienia. Mann starał się zatem zaradzić „kruchości” sytuacji, w jakiej się znalazł, nie tylko niosąc w sobie kulturowy system wsparcia, ale również ukazując obraz samych Niemiec jako doświadczających niepewnej sytuacji wygnania. Oto naród, w którym przyszedł na świat, musi teraz na nim polegać. Aby zachować swoją prawdziwą wartość, Niemcy muszą się teraz zwracać do niego. Ten sposób odwrócenia sytuacji jest dość powszechny: ktoś, kto sam jest bezbronny, broni się przed zranieniem, godząc w tego, kto mu zagraża. Na poziomie podstawowym, niemal fizjologicznym, Mann w reakcji na położenie, w którym się znalazł, ucieka i bierze odwet. Owa reakcja „uciec-i-walczyć” dostarcza – wobec nadal trwających trudności – niewątpliwie tylko emocjonalnego pocieszenia. W pewnym sensie przypomina coś, co Diderot określał jako odnalezienie dowcipu dopiero „w bramie”¹⁰ (franc. esprit de l’escalier), czyli zdanie sobie sprawy, jaka byłoby idealna replika, dopiero gdy pożegnało się już adwersarza. Z perspektywy realizmu politycznego jednak osobiste potępienie reżimu nazistowskiego przez Manna, jakkolwiek ważne i dobrze nagłośnione, bez względu na to, jak dalece mogło przysłużyć się podtrzymaniu, a nawet organizowaniu zbiorowej solidarności wśród rosnącej wspólnoty niemieckich uchodźców, pozostałoby czysto symboliczne, przynajmniej dopóki nie zainspirowałoby stanowczej reakcji zbrojnej, która byłaby w stanie doprowadzić do demontażu faszystowskiej maszyny wojny i bestialstwa. I niewątpliwie życie

⁹ T. Mann, *Zur Gründung der „American Guild for German Cultural Freedom”*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1956, t. 11, s. 942 (przemówienie radiowe z roku 1938).

¹⁰ D. Diderot, *Paradoks o aktorze*, w: tenże, *Paradoks o aktorze i inne utwory*, tłum. J. Kott, Czytelnik, Warszawa 1958, s. 54 (przyp. tłum.).

milionów ludzi, w tym także życie samego Thomasa Manna, nadal w różnym stopniu pozostawałoby w niebezpieczeństwie, dopóki owo straszliwe zagrożenie nie zostałoby definitywnie wyeliminowane. Od czasów Machiavellego i Hobbesa realizm polityczny zawsze utrzymywał, że bezpieczeństwo jednej strony pozostaje zależne od odczuwania zagrożenia przez stronę drugą, a lekarstwem na bezsilność jest zawsze budowanie siły.

Mimo wszystko jednak oświadczenie Thomasa Manna wygłoszone w nowojorskim porcie trudno ograniczać czy też sprowadzać do poczynionego w duchu realizmu politycznego zalecenia maksymalizacji siły. Warto natomiast dostrzec dwa założenia, na których się ono opiera: że coś takiego, jak dziedzictwo kulturowe, istnieje i że jest ono w pewien sposób przenośne. „Kulturę niemiecką noszę w sobie”. Thomas Mann, który przepłynął Atlantyk na liniowcu Queen Mary, sam jest niczym potężny okręt, transportujący ładunek ponadczasowych wartości i osiągnięć. Domyślać się możemy zatem, że dobra te znalazły się wówczas w bardzo „kruchej”, niebezpiecznej sytuacji. Niczym sumienny właściciel, Thomas Mann ochrania kulturowy stan posiadania, który z kolei przyczynia się do ochrony jego osobistego statusu uznanego w wielu krajach pisarza, mogącego osobliwie stwierdzić: „Mam kontakt ze światem i nie uważam się za poległego”.

Pokrótkie można powiedzieć, że Thomas Mann zachowuje prawość, zabezpieczając dobra kulturowe, które stanowią zabezpieczenie jego własnego statusu osoby. A jednak, chociaż czuje się wtedy na tyle bezpieczny, aby zagwarantować sobie ów status, bezpieczeństwo, które w ten sposób uzyskuje, nie pozwala mu uniknąć innego, być może bardziej podstępного zagrożenia, a mianowicie samozadowolenia. Jeśli poczucie bezpieczeństwa oznacza usunięcie potrzeby troski (łac. se-cura), to łączy się tak z obietnicą, jak i z niebezpieczeństwem, zapewnia możliwość egzystencji, która będzie nie tylko p o z b a w i o n a t r o s k i, ale również b e z t r o s k a. W eseju opublikowanym jedynie dwa miesiące po przybyciu Thomasa Manna do Nowego Jorku Walter Benjamin rozważał problem nomadycznej kondycji inteligencji niemieckiej oraz popularnej wśród myślicieli liberalnych tendencji, by głosić ideę niemieckiego dziedzictwa kulturowego (niem. Kulturerbe). „Jest ona [tendencja – D.Ch.] zrozumiała ze względu na cynizm, z jakim obecnie pisana jest historia Niemiec i z jakim zarządzana jest obecnie ich własność. Niczego jednak się nie uzyska, jeśli – tak wśród tych, którzy pozostają w Niemczech i którym odebrano głos, jak i wśród tych, którzy mogą za nich mówić poza krajem, zacznie dominować samozadowolenie rzekomych dziedziców lub też ton żebraczej przechwałki «Omnia mea mecum porto». W dzisiejszych czasach bowiem własność duchowa nie jest bezpieczniejsza niż dobytek materialny”¹¹. Tekst ten to fragment ostatniego akapitu

¹¹ W. B e n j a m i n, *Ein deutsches Institut freier Forschung*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, red. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, t. 3, s. 525. Zob.

krótkiego eseju Benjamina na temat znaczenia szkoły frankfurckiej, której przedstawiciele znaleźli się na wygnaniu, a która w chwalebny – jego zdaniem – sposób utrzymuje krytyczne podejście do kultury, odrzucając jej pozytywne, niekwestionowane pojęcie. W artykule tym, zatytułowanym *Ein deutsches Institut freier Forschung*, Benjamin wyraża też uznanie i wdzięczność za duchowe wsparcie oraz faktyczną finansową pomoc, którą uchodźcy niemieccy otrzymali w „prawdziwych demokracjach” tego świata dzięki działalności dwóch instytucji: Institute of Social Research na Columbia University w Nowym Jorku oraz Institut des Recherches Sociales w École Normale Supérieure w Paryżu. Benjamin podkreśla jednak, że społeczna skuteczność tego rodzaju przedsięwzięć zależy od niezachwianej gotowości do stawiania pytań pod adresem produktów kultury. Zdaniem Benjamina zachowywanie dziedzictwa kulturowego byłoby pozbawione sensu, gdyby łączyło się z zabezpieczeniem tych dzieł, wartości czy ideałów przed jakimkolwiek atakiem. Kruchości kultury nie można traktować jako usprawiedliwienia pozwalającego zabezpieczać ją przed wszelką krytyką. Uznając swoją kulturę za niezbywalną własność, narażamy się na ryzyko samozadowolenia.

Artykuł Benjamina ukazał się w szwajcarskim czasopiśmie „Maß und Wert”, którego redaktorem naczelnym był Ferdinand Lion, wieloletni, bliski przyjaciel Thomasa Manna, regularnie pisującego do tego periodyku. Najprawdopodobniej zatem przywołanie przez Benjamina „żebraczej przechwałki” miało godzić bezpośrednio w słowa wypowiedziane przez sławnego pisarza w nowojorskim porcie, których echo rozeszło się już wówczas w społeczności niemieckich uchodźców. Zdaniem Benjamina twierdzenie Manna, jakoby nosił on w sobie kulturę niemiecką, wyraźnie przywodzi na myśl łacińskie dictum „omnia mea mecum porto” – wszystko, co moje, niosę ze sobą. Chociaż Benjamin mógł owo zapatrywanie częściowo akceptować – o tyle, o ile stanowi ono konwencjonalny wyraz filozoficznego zwycięstwa nad przeciwnościami losu – to opiera się ono na pewnych założeniach, które niewątpliwie podważał, a do których należy w szczególności akt dematerializacji i oderwania, czyli niezbędny warunek przenośności kultury. Łącząc słowa „omnia mea mecum porto” z ideą „własności duchowej” (niem. geistige Besitztümer), Benjamin zwraca uwagę na fakt, że stosowaniu łacińskiej maksymy zawsze przyświecał pewien idealizm. Chociaż znajduje ona potwierdzenie w licznych starożytnych źródłach, w istocie zdaje się wyrażać przede wszystkim stoickie potępienie materialności.

Jeden z najbardziej wyrazistych tego przykładów odnajdujemy w wierszowanej bajce Fedrusa o greckim poecie Symonidesie¹². Już pierwszy jej wers

też: t e n ż e, *A German Institute for Independent Research*, w: tenże, *Selected Writings*, t. 3, red. H. Eiland, M. Jennings, Harvard University Press, Cambridge 2002, s. 312.

¹² Zob. F e d r u s (Wyzwoleniec Augusta), *Symonides*, w: tenże, *Bajki ezopowe*, tłum. P. Gruszka, oprac. P. Gruszka, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1999, s. 82n.

wypowiada jednoznacznie brzmiący morał: „Mędrzec wszystko, co jego, ma zawsze ze sobą”¹³ (łac. *homo doctus in se semper divitias habet*). Następnie przedstawiony zostaje bohater opowieści, Symonides, wielki poeta „melicznych utworów”¹⁴, który aby wyjść z ubóstwa, podróżował po Azji Mniejszej, tworząc pieśni wysławiające zwycięzców i pobierając za nie wysoką zapłatę. Po zgromadzeniu znacznej fortuny Symonides wsiadł na statek, który miał zabrać go do domu, na wyspę Keos, rozhulała się jednak gwałtowna burza i zniszczyła starą łajbę. Niektórzy pasażerowie rozpaczliwie chwyтали swoje trzosi i drogocenne kamienie, ale Symonides nie zabrał niczego, ogłosiwszy: „Wszystko, co moje, mam z sobą”¹⁵ (łac. *mecum mea sunt cuncta*). Jedynie kilku rozbitkom obciążonym rzeczami materialnymi udało się nie pójść na dno, ale niespodziewanie natrafili oni na korsarzy, którzy odebrali im całą własność. W końcu ocaleni, wśród nich Symonides, trafili na brzeg w Kladzomene. Pewien wielki miłośnik poezji natychmiast rozpoznał osławionego poetę po głosie i zapewnił mu odzienie, pieniądze i służbę. Pozostali rozbitkowie, огоłoceni ze wszystkiego, zaczęli rozpaczliwie żebrać, pokazując tabliczki z rysunkami katastrofy morskiej. Kiedy Symonides zobaczył swoich nieszczęsnych współpasażerów, napomniiał ich słowami: „Mówiłem wszakże, / że mam wszystko, co moje / – ci wzięli nieswoje!”¹⁶ (łac. *dixi [...] mea / mecum esse cuncta; vos quod rapuistis perit*).

Różnica między Symonidesem, który wyskakuje za burtę, niczego ze sobą nie zabierając, a jego współpasażerami, którzy chwytają wszystko, co mają pod ręką, obrazuje różnicę między dwoma systemami ekonomicznymi. Na postawie bajki Fedrusa można sądzić, że Symonides często uznawany był za pierwszego poetę, który sprzedawał swoją pracę za pieniądze, a żył on akurat w tym momencie historii, kiedy wcześniejsze, arystokratyczne metody ofiarowania darów i wymiany dóbr zastępowane były przez obrót monetą. Podczas gdy anonimowi członkowie załogi mają nadzieję, że utrzymają się przy życiu, zajmując się handlem wymiennym i otrzymując żywność za swoje towary – drogocenne kamienie czy wzruszające rysunki, Symonides rozumie, że wartość ma sam jego głos, który jest głosem twórcy upragnionej poezji¹⁷. Wszyscy obecni na pokładzie stanęli wobec tego samego niebezpiecznego zdarzenia katastrofy morskiej, ale tylko jemu udało się odzyskać straty.

Niewystarczalność dóbr materialnych po raz kolejny staje się tematem opowieści w dziele Cycerona, który tę samą maksymę przypisuje jednemu

¹³ Tamże, s. 82.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Na temat roli Symonidesa w przejściu do systemu monetarnego por. A. Carson, *Economy of the Unlost*, Princeton University Press, Princeton 1999, s. 10-27.

z legendarnych siedmiu mędrców, Biasowi z Priene. Kiedy miasto Biasa zdobył nieprzyjaciół, wszyscy mieszkańcy, uciekając, starali się zabrać ze sobą tyle mienia, ile tylko potrafili unieść. Jedynie Bias odszedł, niczego z sobą nie zabierając. Pewien sąsiad przynaglał go, by chwycił swój dobytek, ale Bias spokojnie odparł: „Ależ ja [...] tak właśnie czynię. Przecież niosę ze sobą wszystko, co mam”¹⁸ (łac. facio, nam omnia mecum porto mea). Zawartość mądrego umysłu nie może stać się przedmiotem grabieży i nie sposób jej zniszczyć. W zmiennym, przygodnym i brutalnym świecie transport w umyśle jawi się jako jednoznaczne dobrodziejstwo. Podkreśla to również Waleriusz Maksymus, który w swojej wersji tej samej historii wyjaśnia, że Bias uciekał, niosąc wszystko „w swoim sercu, nie zaś na ramionach, z rzeczami okiem niewidzialnymi, lecz które są wartością dla duszy”¹⁹ (łac. nec oculis visenda, sed aestimanda animo). Mędrzec rozumiał bowiem wartość tego, co duchowe, i przygodność tego, co fizyczne. Jak długo człowiek potrafi oddzielić dobra i nieść (łac. portare) je w swoim umyśle, nie będzie mógł ich utracić i pozostaną one niezniszczalne.

Przedmioty fizyczne zawsze podlegają ryzyku i mogą zostać zniszczone, utracone czy ukradzione, podczas gdy wszystko, co bezpiecznie przechowywane umyśle, nie jest aż tak bezbronne, a nawet można powiedzieć, że jest właściwie nieśmiertelne. Owo osiągnięcie umysłu, będące rezultatem dyscypliny, ćwiczeń i medytacji, bardzo pociągało rzymskich stoików okresu cesarstwa. Seneka opowiada zatem tę samą historię, tym razem odnosząc ją do filozofa Stilpona, który utracił dom, żonę i dzieci z rąk Demetriusza, owianego nie-dobłą sławą niszczyciela miast. Ten budzący trwogę generał przybył zadrwić z mędrca, pytając go, czy ten coś stracił. Mędrzec zaś odparł: „Wszystko, co mam dobrego, jest ze mną”²⁰. „Oto mąż dzielny i silny! – pisze Seneka. Odniósł zwycięstwo nawet nad zwycięstwem swego nieprzyjaciela. «Nic – powiada – nie utraciłem». Zmusił wroga do powątpiewania, czy rzeczywiście zwyciężył. «Wszystko, co do mnie należy, jest ze mną» – innymi słowy, sprawiedliwość, męstwo i roztropność. Na to samo wychodzi nie uważać za dobro nic, co może być odjęte”²¹. Podobnie jak w opowieści o Symonidesie, i tutaj nietrwałość wskazuje na brak wartości. Kultura jest czymś, co można z a i m p o r t o w a ć do umysłu, czymś, co nie jest skowane ani ograniczone materialnymi warunkami swojego powstania. Stilpon, który przestudiował wielkie dzieła filozofii

¹⁸ C y c e r o n, *Paradoksy stoików*, 1.1.8, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, *Księgi akademickie. O najwyższym dobru i złu. Paradoksy stoików. Rozmowy tuskulańskie*, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, PWN, Warszawa 1961, s. 450.

¹⁹ V a l e r i u s M a x i m u s, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*, 7.2.

²⁰ S e n e k a, *List IX*, 18-19, w: tenże, *Listy moralne do Lucylusza*, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 2010, s. 30.

²¹ Tamże.

moralnej, nie potrzebuje już posiadać nieporęcznych zwojów. Ponieważ ich treść można oderwać od pergaminu czy papieru, na którym je spisano, tyran nie przedstawia już żadnego realnego zagrożenia. Zdaniem Thomasa Manna, który niesie w sobie kulturę niemiecką, laureata Nagrody Nobla, uważającego się za twórcę literatury obdarzonej wartością, kultura może przetrwać bez uszczerbku nawet w niebezpiecznych warunkach, o ile pozostaje w swojej istocie duchowa, nie-materialna. A jednak, co z zatrważającą zwiezłością podkreśla Benjamin, „w dzisiejszych czasach [...] własność duchowa nie jest bezpieczniejsza niż dobytek materialny”.

Dzięki swojemu przekonaniu o podstawowej możliwości oderwania kultury od materialnych warunków jej powstania Thomas Mann, przybywając do Nowego Jorku, może zmienić swoje wygnanie w *s p o s o b n o ś ć*, którą dobrze oddaje angielski rzeczownik „opportunity”. Sposobność to wygodny bądź obiecujący czas, pozwalający wkroczyć w nową fazę życia – człowiek w sensie dosłownym znajduje się wówczas „przed portem” (łac. ob-portus), miejscem, które zaprowadzi go do następnego miejsca. Dogodny (ang. oportune) moment ewokuje zatem wizję portu i przywołuje chwilę zaokrętozania i przeniesienia (łac. portare) ze sobą dób służących korzystnym celom. W języku łacińskim przymiotnik „opportunus” pierwotnie oznaczał korzystny wiatr w porcie, będący działaniem Portunusa, boga opiekuna portów, którego świątynię wzniesiono w Rzymie w Forum Boarium, w pobliżu zakrętu na rzece Tyber, gdzie zatrzymywały się barki z towarami opuszczające miasto i doń przybywające. Oportunistą zawsze gotów jest zamknąć za sobą drzwi (łac. porta) jednej części swojego życia i otworzyć te, które zaprowadzą go do następnej. Zamknięcie zakłada nowe otwarcie. Benjamin przypomina jednak, że bezpieczne przeniesienie wartości kulturowej, chociaż okazuje się korzystne dla konkretnego mieszczańskiego pisarza, nie stanowi żadnego zysku dla społeczeństwa jako całości, w szczególności zaś nie jest zyskiem dla tych, którzy pozostają uwięzieni po drugiej stronie zamkniętych drzwi. Akt ratowania kultury przed jej kruchością sam nie przestaje być kruchością naznaczony. Historia chciała, by wiatr, w nowojorskim porcie sprzyjający Thomasowi Mannowi, nie okazał się równie łaskawy dla Benjamina w przygranicznej katalońskiej miejscowości Portbou.

Nie trzeba tu dodawać, że zakończenie drugiej wojny światowej wcale nie zlikwidowało grozy przenikającej egzystencję wielu istot ludzkich. Nawet po zahamowaniu nazistowskiego programu wywłaszczenia i depersonalizacji całych populacji jego konsekwencje przez długi czas odczuwane były na całym globie. Bezwarunkowa kapitulacja Niemiec nie uleczyła pamięci o milionach rannych, zabitych i pomordowanych, o milionach, które boleśnie doświadczyły niewypowiedzianej utraty; nie zlikwidowała też spustoszenia ludzkości będącego pokłosiem wojny: cierpienia milionów ludzi przesiedlonych,

bezdolnych, dotkniętych ubóstwem. Bez względu na to, czy było to usprawiedliwione, czy też nie, szczególnie dramatyczny okazał się los etnicznych wspólnot niemieckich, upokorzonych militarną klęską i odczuwających głębokie zawstydzenie, zmuszonych znosić okupację swoich miast, z których wiele leżało w gruzach. Nie może zatem dziwić, że po upadku Rzeszy dziedzictwo kultury niemieckiej, szczególnie jeśli związane było z konkretnym terytorium, zaczęło utożsamiać z głęboką odpowiedzialnością. W wielu wypadkach ta kulturowa tożsamość przestała być traktowana jako coś osobistego, a stała się znacznikiem przerasowanego, nadmiernie fizycznego ciała.

Wskutek tragicznej ironii losu prześladowanie dotknęło ucieleśniającą tę kulturę niemiecką populację zamieszkującą Banat, Siedmiogród i Bukowinę w Rumunii. W roku 1945 to jej przedstawiciele wybrani zostali w ramach „reparacji wojennych” przez Związek Radziecki do wywózki do obozów pracy przymusowej. Dziesiątki tysięcy rumuńskich Niemców zostały – wyłącznie z powodu swojego pochodzenia etnicznego i bez względu na indywidualną odpowiedzialność – zesłane do rosyjskich obozów pracy w śmiertelnie surowych warunkach. Ich niemieckie dziedzictwo kulturowe przestało być chętnie zabieraną własnością, a stało się uzasadnieniem masowych deportacji.

W powieści *Huštawka oddechu*²², opublikowanej przez Hertę Müller w roku 2009, tym samym, w którym otrzymała ona literacką Nagrodę Nobla, autorka stara się opisać właśnie to straszne doświadczenie. Przedstawia historię Leopolda Auberga, siedemnastolatka zabranego do obozów, który jest pierwszoosobowym narratorem tej książki. Opowieść Müller stanowi owoc współpracy z niemiecko-rumuńskim poetą Oskarem Pastiolem, który dostarczył autorce wielu szczegółów ze swojego własnego traumatycznego doświadczenia pobytu w sowieckich obozach. Książka rozpoczyna się motywem brzmiącym znajomo, a zarazem obco: „Wszystko, co mam, noszę przy sobie. Albo: wszystko, co moje, noszę ze sobą. Nosilem wszystko, co miałem. Moje to nie było. Albo zmieniło przeznaczenie, albo należało do kogoś innego”²³.

W pierwszym, otwierającym książkę zdaniu jej deportowany bohater rozpoczyna swoją opowieść, mówiąc, że jego bagaż został zredukowany do tego, co sam może udźwignąć. Wraz z rozwojem akcji powieści dowiadujemy się, że nędza jego sytuacji wiąże się z materialną biedą i wyniszczającym głodem. Może nie przeżyć, ponieważ to, czy otrzyma jedzenie, jest całkowicie zależne od rosyjskich strażników. Wraz z drugim – wprowadzającym pewną korektę

²² H. Müller, *Huštawka oddechu*, tłum. K. Leszczyńska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010.

²³ Tamże, s. 5. „Alles, was ich habe, trage ich bei mir. Oder: Alles Meinige trage ich mit mir. Getragen habe ich alles, was ich hatte. Das Meinige war es nicht. Es war entweder zweckentfremdet oder von jemand anderem”. T a ż, *Atemschaukel*, Fischer, Frankfurt am Main. 2009, s. 7. Por. t a ż, *The Hunger Angel*, tłum. P. Boehm, Picador, New York 2012, s. 1.

– zdaniem, które jest wyraźnym tłumaczeniem stoickiego „omnia mea mecum porto”, narrator ujawnia próbę samowzmocnienia, pragnienie uodpornienia się na kruchość swojego losu przez przekształcenie najzwyklejszego bagażu w niezbywalną własność. Marzenie to zostaje jednak natychmiast zdemaskowane jako urojenie: to, co Leopoldowi udaje się wziąć z sobą do obozu pracy, na pewno nie jest jego własnością. Własność wskazuje bowiem na istnienie osobowego właściciela, a byt osobowy Leopolda, zredukowany do jego rasy, całkowicie się załamał i osunął w jego bezosobową, zwierzęcą egzystencję.

Przed podróżą Leopolda na północ jego rodzina zrobiła mu prowizoryczną walizkę ze skórzanego pokrowca, z którego wyjęła elektryczny gramofon. W ten sposób Leopoldowi odebrany został przywilej głosu, i to nawet głosu odtwarzanego mechanicznie. W istocie całą pierwszoosobową narrację w powieści można by odczytywać jako desperacką walkę bohatera o głos. Troska o fizyczne przetrwanie, o zachowanie biologicznego życia, będąca osią powieści Müller, zasadniczo bowiem sprowadza Leopolda do bytu nie-osobowego. W przeciwieństwie do Thomasa Manna, który potrafi pozostać osobą dzięki podporze, którą jest jego kulturowa własność, Leopold, przymusowy robotnik, który niczego nie posiada, trwa jako nie-osoba bądź jako zdepersonalizowany podmiot. Nie jest nawet właścicielem języka, to zaś język – jak sam zauważa – posiada jego: „Są słowa, które robią ze mną, co chcą. Są zupełnie inne niż ja i myślą inaczej, niż można by się po nich spodziewać. Przychodzą mi do głowy, żebym myślał, że istnieją rzeczy pierwsze, które chcą czegoś drugiego, czegoś wykraczającego poza nie, nawet jeśli ja tego nie chcę”²⁴. Niezdolność do zdobycia poznawczej, wolitywnej kontroli nad językiem jest symptomatyczna dla życia Leopolda – życia kruchego, którego nie chroni prawo. Jeszcze przed internowaniem jego homoseksualne przygody czyniły zeń obcego; po powrocie mógł postrzegać dom rodzinny jedynie jako kolejne więzienie. Nie podejmuje jednak wysiłku, by bronić się przed tą kruchością, lecz w pełni ją przyjmuje, a dzięki temu odkrywa neutralny, bezosobowy głos – głos, który odrzuca prawo wprowadzające rozdział między suwerenną osobą a podległym ciałem. Jego język, polegający na słuchaniu słów, które czynią z nim to, co chcą, jest wyrazem odrzucenia prawa, które intronizuje status osoby przez oderwanie życia od niego samego. Dlatego też Leopold początkowo akceptuje deportację, którą woli postrzegać nie jako wygnanie, ale raczej jako ucieczkę z domu, który nigdy nie był jego domem. Jego doświadczenie w obozie pracy ukazuje życie krańcowo zdepersonalizowane, borykające się z podmiotowością, której odebrano ochro-

²⁴ T a ż, *Huśtawka oddechu*, s. 214. „Es gibt Wörter, die machen mit mir, was sie wollen. Sie sind ganz anders als ich und denken anders, als sie sind. Sie fallen mir ein, damit ich denke, es gibt erste Dinge, die das Zweite schon wollen, auch wenn ich gar nicht will”. T a ż, *Atemschaudel*, s. 232. Por. t a ż, *The Hunger Angel*, s. 221.

nę jej bytu osobowego – jak wyraziłaby to Hannah Arendt, podmiotowością, której całkowicie odebrano „prawo do posiadania praw”²⁵.

*

Mann, Benjamin oraz narrator lirycznej powieści Herty Müller prowadzą refleksje na temat kruchości kultury w sytuacjach krańcowych, odnosząc się w ten czy inny sposób do łacińskiego powiedzenia „omnia mea mecum porto”, które łączy los kultury z różnymi postaciami podmiotowości. Thomas Mann w skromny, a może pozbawiony skromności sposób, uznaje siebie samego za ucieleśnienie kultury wydartej z jej terytorialnych ograniczeń państwa narodowego. Jego osobiste wygnanie odsłania zatem fakt wygnania Niemiec z Niemiec. Kultura (niem. Kultur) – w specyficznym niemieckim sensie kultury ducha (niem. Geisteskultur) czy też wykształcenia (niem. Bildung) musi odnaleźć nowy dom w przestrzeni k u l t u r y amerykańskiej, która ostatecznie – przynajmniej w ocenie Theodora Adorna – obejmuje amerykański przemysł kulturowy²⁶. Według Benjamina tego rodzaju sposób przeniesienia kultury – bez względu na to, jak dalece usprawiedliwiony – może co najwyżej posłużyć utrzymaniu takiego jej pojęcia, które w istocie okazuje się niemożliwe do utrzymania. Mądrość zawarta w łacińskiej sentencji kruszy się wobec faktu, że rozróżnienie własności duchowej i materialnej przestaje w warunkach totalitaryzmu funkcjonować. Pomimo podjętej początkowo próby przyswojenia sobie stoickiej cnoty, co miało umożliwić utrzymanie statusu osoby nawet w najbardziej dramatycznych okolicznościach, bohater powieści Müller, zmuszony nosić ze sobą przedmioty będące pozostałościami kultury, która nigdy nie była jego własna, może co najwyżej szydzić z ideału kultury przedstawianej jako niepodlegająca materialnej przygodności. A jednak właśnie dzięki temu, że niesie i przekazuje jedynie to, co ma przy sobie, a czego nigdy nie może być właścicielem, otrzymuje wyjątkową szansę ukazania granic wszelkiej próby i m m u n i z o w a n i a się przeciwko ludzkiej w s p ó l n o c i e – wspólnocie, którą łączy coś, co ostatecznie jest najważniejsze, a mianowicie bezbronność i nieuchronna kruchość naszego podlegającego śmierci istnienia.

Tłum. z języka angielskiego Dorota Chabrajaska

²⁵ H. A r e n d t, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989, t. 1, s. 228 (przyp. tłum).

²⁶ Na temat rozróżnienia niemieckiego sensu kultury ducha i amerykańskiego przemysłu kulturowego oraz jego implikacji Adorno mówił 9 lipca 1958 roku w wykładzie przedstawionym w ramach Hessische Hochschulwochen für staatswissenschaftliche Fortbildung w Bad Wildungen. Zob. T. A d o r n o, *Kultur and Culture*, tłum. M. Kalbus, „Social Text” 27(2009) nr 2, s. 145-158.

Leszek KOCZANOWICZ

ANGOR ANIMI CZYLI KULTURA LĘKU

W nowoczesności hamartia się demokratyzuje, staje się udziałem setek tysięcy, milionów ludzi. Taki jest skutek samej struktury nowoczesności. Jednym z głównych jej odkryć okazało się bowiem ujawnienie codzienności jako szczególnej sfery ludzkiej egzystencji. Jeśli miejscem egzystencji jednostek staje się codzienność, to muszą one odpowiedzieć sobie na zasadnicze pytanie, czy codzienność jest rzeczywiście jedynym wymiarem świata egzystencji, czy też istnieje „coś” poza nią, coś, co mogłoby dostarczyć odpowiedzi na pytanie o jej naturę.

ANGOR ANIMI I BESTIA DWA OBLICZA LĘKU

„Jakaż dziwna musi to być siła, która może pobudzić, i to z niezwykłą intensywnością, świadomość bliskości zdarzenia, jakiego nigdy wcześniej się jeszcze nie doświadczyło, a jednak tak często bezradna wobec nadchodzącej śmierci”¹. W tych słowach wybitny lekarz John A. Ryle opisywał syndrom, którego był znanym badaczem, a mianowicie poczucie umierania: oto pacjent mówi lekarzowi, że teraz, w tej chwili umiera. Osiowym symptomem tego syndromu jest głębokie przekonanie, że to, co właśnie się dzieje, to proces umierania. Przekonanie to odróżnia angor animi od lęku przed śmiercią czy też od pragnienia śmierci. W czasach, gdy medycyna nie miała takich możliwości diagnostycznych, jak obecnie, i musiała w dużo większym stopniu opierać się na subiektywnych odczuciach pacjentów, angor animi był ważnym syndromem i nie należy go lekceważyć również i dziś. Przeglądając czasopisma medyczne z pierwszej połowy dwudziestego wieku, natknąć się można bez trudu na listy lekarzy, którzy opisują swoje doświadczenia dotyczące pacjentów z angor animi. Opisy te stanowią dowód zmagania z fenomenem, który trudno było wyjaśnić w oparciu o wiedzę medyczną.

Przytoczę kilka takich opisów. Dr J.C. Baker w liście do „The British Medical Journal” pisze: „Jakieś dziesięć lat temu byłem lekarzem w izbie przyjęć w szpitalu klinicznym w Londynie. Wezwano mnie, żebym zbadał mężczyznę

¹ „Guy’s Hospital: Reports” 1928, nr 78, s. 371, cyt. za: *Angor Animi*, „The Lancet” z 21 IV 1951, s. 898. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – L.K.

lat około sześćdziesięciu z historią wysiłkowej choroby wieńcowej, która nasiłiła się w ostatnich tygodniach. Pacjent siedział wyprostowany w łóżku, paląc papierosa za papierosem, i wydawał się skrajnie spięty. Pytałem go o charakter i rozkład bólu oraz o jego związek z wysiłkiem, a odpowiedzi mężczyzny były jasne i dawały klasyczny obraz angina pectoris. Wtedy, nie zastanawiając się, zapytałem go, czy kiedykolwiek podczas wcześniejszych ataków czuł, że umiera. Nie odpowiedział na to pytanie, ale jego nastawienie natychmiast się zmieniło. Wydawał się coraz bardziej zaniepokojony i patrzył na mnie nieruchomym, uważnym wzrokiem. Umarł minutę później, kiedy osłuchiwałem jego serce”. Doktor Baker konkluduje swój list stwierdzeniem: „Wskutek tego dramatycznego i niedającego się zapomnieć zdarzenia zawsze powstrzymuję się od pytania pacjentów z chorobą wieńcową o ich symptomy”². Rok później ten sam lekarz opisał inny przypadek angor animi, w którym poczucie „nadchodzącego rozkładu” było u pacjenta niezwykle wyraźne. „Dobrze pamiętam innego pacjenta w wieku około czterdziestu lat, którego badałem w roku 1952 i który [...] w jakiś sposób przewidział swój bliski zgon. Podczas przyjęcia do szpitala był skrajnie pobudzony, z trudem łapał oddech i wydawało się, że cierpi z powodu astmy sercowej. Nie miał żadnej istotnej historii medycznej. Siedział wyprostowany na łóżku, cały czas walcząc o oddech, trzymając się kurczowo mnie oraz innego lekarza i krzycząc: «Doktorze umieram, umieram, proszę, nie pozwólcie mi umrzeć, nie pozwólcie mi umrzeć, proszę, proszę...». Powtarzał to raz po raz, powodując spore zamieszanie na oddziale. Ze znacznym trudem podaliśmy mu tlen i dożylnie aminofilinę, ale być może niepotrzebnie wycofaliśmy morfinę, bojąc się, że mogłaby utrudnić mu oddychanie. Potem odsunęliśmy się i patrzyliśmy bezradnie na niego, gdy krzyczał. Nagle przestał i osunął się na łóżko. Był martwy pół godziny po przyjęciu do szpitala. Co dziwne, najdokładniejsze badanie pośmiertne nie ujawniło żadnych nieprawidłowości i nie było też żadnych dowodów obrzęku płuc. Wszyscy uważaliśmy, że umarł z prerażenia”. Tym razem doktor Baker w konkluzji posuwa się do śmiałej spekulacji: „Być może granice zachodniej psychiatrii należy rozciągnąć, aby mogła objąć niektóre fenomeny percepcji pozazmysłowej?”³.

Chociaż niecelowe byłoby mnożenie w niniejszych rozważaniach przykładów angor animi, chciałbym jednak przytoczyć również przeżycie wspomnianego już badacza tego syndromu. Doktor Ryle – donosi cytowany artykuł z „The Lancet” – „był w stanie dokładnie opisać poczucie umierania i symptomy z nim związane. Najczęściej występowały, kiedy zapadał w przyjemny sen po pracy, która łączyła się z nadmiernym wysiłkiem i kiedy podwyższało

² J.C. B a k e r, *Angor Animi*, „The British Medical Journal” z 12 IX 1964, s. 688

³ T e n ż e, *Scared to Death*, „The British Medical Journal” z 4 IX 1965, s. 591.

się jego ciśnienie krwi. Budziło go w takich przypadkach gwałtowne odczucie za mostkiem, rozprzestrzeniające się na głowę i szyję oraz w dół, na ramiona, powiązane z niedającym się opisać przekonaniem, że właśnie umiera. Nie występowało przy tym uczucie omdlewania czy utraty świadomości, nie pojawiały się też żadne dające się stwierdzić zmiany tętna czy koloru skóry”. Doznawane przez siebie sensacje doktor Ryle wyjaśniał w kategoriach medycznych i biologicznych: „Serce [...] w czasie anoksji mięśnia komunikuje – w postaci bólu i wtórnego zatrzymania ruchów ciała – zagrożenie, może też indukować odruchowe zahamowanie oddychania. Biologicznym celem tych objawów mogłyby być ostrzeżenie i ochrona”⁴.

W podobny sposób, choć nieco bardziej precyzyjnie, określa sens tego syndromu medyk nam współczesny. „Od Kartezjusza mamy skłonność, by wierzyć, że od podbródka w dół jesteśmy jedynie mięsem i kanalizacją. Angor animi wskazuje, że jest w nas coś więcej, że w jakiś sposób stajemy się świadomi, że zastawka przestała działać lub że w obrębie aorty rozwijają się szczelina czy «tętniak». Jako odczucie angor animi ma znaczną moc predyktywną – z powodu przekonania pacjenta, że prawie umarł, zarządzam pilną tomografię klatki piersiowej”⁵.

Jeżeli zdecydowałem się przytoczyć szczegółowe opisy medyczne angor animi, to uczyniłem tak dlatego, że zjawisko to jest moim zdaniem wyraźnym emblematem pewnej osobliwej odmiany stanu lęku. W sensie pierwotnym – jak podaje *Słownik łacińsko-polski* – „angor” ma sens dosłowny: jest to „duszość, dławienie w gardle”⁶. Owo fizyczne odczucie rzutowane zostaje jednak na „strapienie, zgryzotę, niepokój, tęsknotę, strach”⁷. W angielskim tłumaczeniu „angor animi” często oddaje się jako „anguish of the soul”, czyli ból duszy. Wyrażenie to również łączy cielesne doznania z duchowym cierpieniem. *The Oxford English Dictionary* wskazuje, że słowo „anguish” pochodzi od starofrancuskiego „angustia”, oznaczającego „ciasność”, „cieśninę”. Warto przy tym zauważyć, że angielskie słowo „straits”, które znaczy „cieśnina”, wchodzi w skład wyrażen oznaczających ciężkie problemy czy tarapaty (np. „dire straits”), smutek, lęk, ból, czyli ma konotacje znaczeniowe słowa „distress”. Słownik ten odsyła też do łacińskiego słowa „angustus”, czyli „wąski”⁸. Owo bardzo już fizyczne odniesienie wydaje się przywoływać sytuację nacisku, dyskomfortu, a może nawet wymuszonego bezruchu.

⁴ „Guy’s Hospital: Reports”, 1928, nr 78, s. 371, cyt. za: *Angor Animi*, s. 898.

⁵ G. F r a n c i s, *Diary: Listening to the Heart*, „London Review of Books” 36(2014) nr 5 (z 6 III 2014), s. 38.

⁶ Hasło „Angor”, w: *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, PWN, Warszawa 1998, t. 1, s. 191n.

⁷ Tamże.

⁸ Zob. hasło „Anguish”, w: *The Oxford English Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1989, t. 1, s. 460.

Jeśli słowa „angor animi” oderwiemy od uwarunkowań medycznych, odnosząc je do kontekstu społecznego, to stają się one również metaforą sytuacji szczególnej, a mianowicie przekonania o bliskim unicestwieniu. Taką pewność śmierci mogą wykazywać nie tylko jednostki, ale całe kultury, społeczeństwa czy wspólnoty. Także w nich może występować owo przejmujące uczucie dławienia, ciasności i napięcia, niedające się przezwyciężyć inaczej niż przez śmierć.

Opowiadanie *Bestia w dżungli*⁹ jest powszechnie uważane za jedno z największych osiągnięć Henry’ego Jamesa. Autorka monografii twórczości Jamesa pisze: „*Bestia w dżungli* jest być może najbardziej radykalnym w twórczości Jamesa przedstawieniem tematu natury ludzkiej jako potencjalności, która nie może bądź nie chce przejawić się w świecie działania”¹⁰. Nic więc dziwnego, że opowiadanie to obrosło interpretacjami o charakterze przede wszystkim psychoanalitycznym. Prowokują do nich charakterystyczne osobowości występujących w nim postaci: egotycznego bohatera Johna Marchera i oddanej mu kobiety May Bartram. Skłaniają do nich też ulotne analogie między opowiadaniem a skomplikowanym i tajemniczym życiem Henry’ego Jamesa¹¹. Interpretacje te dotyczą przede wszystkim subtelnej analizy stanów psychicznych bohaterów i często stanowią próbę odsłonięcia tajemnicy, którą skrywa główny bohater. Interpretatorzy zgadzają się na ogół, że Marcher stanowi poruszający przykład „życia nieprzeżytego”, ale różnią się co do przyczyn tej diagnozy. Spektrum interpretacji jest znaczne, poczynając od wskazania na skrywany i nieuświadomiony homoerotyzm bohatera¹², poprzez podkreślanie jego niezdolności do sprostanienia powinnościom życia i wskazywanie na relacje władzy między bohaterami opowiadania¹³, aż do twierdzenia, że w twórczości Jamesa jest to „najbardziej przenikliwe opowiadanie na temat seksualnej i małżeńskiej bierności, niejasnej tożsamości płciowej i ulotnego prywatnego samooszustwa”¹⁴.

⁹ Zob. H. James, *Bestia w dżungli* w: tenże, *Daisy Miller. Wychowanek. Lgarz. Bestia w dżungli*, tłum. J. Olędzka, Czytelnik, Warszawa 1986, s. 189-236.

¹⁰ M. Bell, *Meaning in Henry James*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991, s. 256.

¹¹ Zob. B. Young, *The Beast in the Jungle: Henry James 1843-1916*, „International Journal of Applied Psychoanalytic Studies” 5(2008) nr 4, s. 225-237.

¹² Zob. E. Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1990, szczególnie s. 182-212 (rozdz. 4, „The Beast in the Closet. James and the Writing of Homosexual Panic”).

¹³ Zob. M.W. Hynes, *The Double Narrative of „The Beast in the Jungle”: Ethical Plot, Ironical Plot, and the Play of Power*, w: *Enacting History in Henry James: Narrative, Power, and Ethics*, red. G. Buelens, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

¹⁴ F. Kaplan, *Henry James: The Imagination of Genius: A Biography*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1999, s. 456.

Moim zdaniem jednak opowiadanie to stanowi emblemat lęku innego rodzaju niż angor animi, a mianowicie lęku sprawiającego, że jesteśmy tak bardzo skoncentrowani na samym jego przedmiocie, że niczego poza nim nie zauważamy, nawet własnej śmierci. Zanim jednak szerzej przedstawię tę perspektywę, chciałbym w kilku zdaniach przypomnieć treść utworu Jamesa.

Bestii w dżungli nie da się oczywiście streścić, gdyż wyjątkowość tego opowiadania polega na tym, że nic się w nim nie dzieje. Jego substancję stanowią ulotne stany psychiczne, niedokończone rozmowy, niejasne przeżycia. Bohater opowiadania, John Marcher, spotyka przypadkiem kobietę, z którą zetknął się już wiele lat przedtem. Niezbyt dobrze jednak pamięta tamto spotkanie i przeżywa szok, kiedy May Bartram przypomina mu, że zwierzył się jej wówczas ze swojej najgłębiej skrywanej tajemnicy. Jest ona jedyną osobą, która o niej wie. „Jak pan to wtedy opisał? No, to było bardzo proste. Powiedział pan, że od najmłodszych lat był pan najmocniej przekonany, iż czeka na pana w życiu coś niezwykłego i dziwnego, coś strasznego może i niepojętego, co wcześniej czy później przytrafi się panu, że ma pan co do tego najgłębsze przeświadczenie i przeczucie i że to może pana zmiążdżyć”¹⁵. Od tego momentu między bohaterami rodzi się więź, która pozwala Marcherowi chociaż na chwilę przezwyciężyć lęk stanowiący jądro jego życia. Więż ta musi jednak pozostać szczególna, nie daje się skonwencjonalizować, musi pozostać niedookreślona. „Coś czyhało na niego w perspektywie zawiłych, pogmatwanych miesięcy i lat – jak czająca się dżungli bestia. Było rzeczą bez wielkiego znaczenia, czy bestia ta miała go zabić, czy też sama zostać zabita. Zasadniczą rzeczą był nieuchronny skok bestii; a stąd płynął też zasadniczy wniosek, że subtelny męczyzna nie pozwala, by na polowaniu na tygrysa towarzyszyła mu dama. Tak ostatecznie widział w wyobraźni swoje życie”¹⁶. Mijają lata, Marcher i Bartram spotykają się często, ale nic właściwie się między nimi nie zmienia. „Bestia” jest osią ich wspólnego życia, będącego ich jedynym „prawdziwym” życiem. Wszystko, co dzieje się na zewnątrz, James zbywa kilkoma zdaniami. Pewien ruch następuje, gdy May Bartram jest ciężko chora, bliska śmierci. W kilku relacjonowanych przez Jamesa rozmowach wspomina, że wie, co się stało, wie, że bestia skoczyła. Marcher pozostaje wobec tych wyznań bezradny, nie potrafi zrozumieć swojej wieloletniej przyjaciółki. Ich ostatnią rozmowę James przedstawia następująco:

– Nie jestem pewna, czy pan zrozumiał. Nie ma pan już na co czekać. To się stało.

[...]

¹⁵ J a m e s, *Bestia w dżungli*, s. 196.

¹⁶ Tamże, s. 202.

- Sądzi pani, że to przyszło jako pozytywne, określone wydarzenie o określonej nazwie i w określonym czasie?
- Pozytywne. Określone. Nie potrafię go nazwać, ale czas znam, o, tak! Poczuł się znów zupełnie bezradny, zbity z tropu.
- Czy to przyszło niepostrzeżenie? Przyszło i przeszło obok mnie? Na wargach May Bertram pojawił się dziwny uśmiešek.
- O, nie, to nie przeszło obok pana.
- Ale jeśli ja tego nie dostrzegłem, jeśli to mnie nie dotknęło...
- Ach, to, że pan nie dostrzegł... – Zdawała się wahać chwilę, czy mówić dalej. – To, że pan tego nie dostrzegł, to najdziwniejsze w tej dziwnej sprawie. To coś najbardziej niezwykłego wśród niezwykłości¹⁷.

W tym momencie właściwie kończy się opowiadanie, zostaje jeszcze bolesna epifania bohatera, który w jakiś czas po śmierci May Bartram dostrzega sens, czy raczej brak sensu, swojego życia. „Ale niczyjego losu nie można zwyciężyć i w dniu, w którym powiedziała, że jego los się spełnił, ujrzała, jak nie zareagował na jej słowa, wpatrując się jedynie głupio w drogę ucieczki, którą mu ofiarowała. Ucieczką byłoby pokochać ją. Wtedy, wtedy by żył. Ona żyła – któż mógł stwierdzić teraz z jaką pasją? – bo kochała go dla niego samego, podczas gdy on nigdy nie myślał o niej (och, jak potwornie przytłaczała go teraz ta prawda!) inaczej, jak z chłodnym egoizmem i jedynie pod kątem jej użyteczności. [...] Bestia skoczyła, a on tego nie spostrzegł; skoczyła, kiedy ona w rozpaczy odwróciła się od niego, a ślad jej, gdy opuszczał May, pozostał tam, gdzie miał pozostać”¹⁸.

W swej interpretacji chciałbym oderwać się od psychologii bohaterów, a może raczej potraktować tę psychologię jako wyraz pewnej szerszej tendencji nowoczesności. Henry James – jak wiadomo – był jednym z tych pisarzy, którzy najpełniej rozpoznali wczesną fazę nowoczesności i potrafili ukazać jej konstytutywne cechy. Jeśli w ten właśnie sposób czytać *Bestię w dżungli*, to ujawnia ona jedną z najbardziej charakterystycznych przypadłości tej epoki. Jest nią pusty, nieokreślony lęk, który sprawia, że życie zmienia się w czyste oczekiwanie na coś, co i tak nadejść nie może. Marcher w swojej niemożności życia prawdziwym życiem, rozpoznania tego, co ważne i co może stać się prawdziwym sensem jego istnienia, staje się ikoniczną postacią nowoczesności. Fantazmatyczny lęk, który dostarcza mu sensu życia, przytłacza go, ale jest jednocześnie fundamentem jego tożsamości. Znakiem nowoczesności jest ta właśnie alienacja jaźni i bezradność wobec własnych fantazmatów. Warto od razu rozwiać możliwe nieporozumienie. Marcher nie jest człowiekiem, który ucieka w codzienność przed spotkaniem z autentycznością własnego istnienia. Wręcz przeciwnie, jego życie jest ciągłą ucieczką przed codzien-

¹⁷ Tamże, s. 224n.

¹⁸ Tamże, s. 236n.

nością, pozostaje skoncentrowane na lęku przed wydarzeniem, które musi nastąpić – przed bestią. To odniesienie do tajemnicy sprawia też, że Marcher czuje swoją wyjątkowość, czuje, że jego życie jest inne niż życie tych, którzy są dookoła, inne nawet niż życie May Bartram. W tym sensie jest ono autentycznym przeżyciem – przeżyciem autentycznym, ale jednak fałszywym, bo uniemożliwia mu nawiązanie więzi z kimś, kto go kocha. Uświadomienie sobie przez Marchera, jaką pomyłką było jego życie, stanowi jednocześnie jego koniec, jego *angor animi*.

Angor animi jest zatem momentem prawdy, zderzeniem z rzeczywistością, które dokonuje się za cenę unicestwienia. W gruncie rzeczy zakończenie opowiadania Jamesa taką właśnie sekwencję sugeruje. Płyta grobowa May Bartram przemawia do Marchera dobitniej niż ona sama była kiedykolwiek w stanie to uczynić. Początkiem ostatecznej porażki Marchera staje się zaś widok twarzy pewnego mężczyzny idącego przez cmentarz, twarzy, na której malują się bezbrzeżny smutek i rozpacz. To zetknięcie z autentycznym cierpieniem buduje moment prawdy, będący jednocześnie momentem klęski Marchera. Klęski, która jest wynikiem rozpoznania przez niego jego prawdziwej sytuacji.

HAMARTIA CZYLI MIĘDZY SAMOTNOŚCIĄ A SOLIDARNOŚCIĄ

W *Poetyce* w rozdziale poświęconym „zasadom tragiczności” Arystoteles wprowadza kategorię hamartii. Filozof pisze: „Skoro [...] struktura najpiękniejszej tragedii nie może być prosta, lecz zawikłana, i skoro musi być ona naśladowczym przedstawieniem zdarzeń budzących litość i trwogę [...] jasny stąd wniosek, że nie należy pokazywać ani ludzi nieposzlakowanych, popadających ze szczęścia w nieszczęście, gdyż to nie wzbudza litości ani trwogi, a tylko oburzenie, ani też zmiany losu ludzi niegodziwych z nieszczęścia w szczęście, bo nic nie jest bardziej obce duchowi tragedii niż taka właśnie struktura; nie spełnia ona warunków tragiczności, skoro nie sprawia ani przyjemności, ani nie wzbudza litości i trwogi. Podobnie też człowiek zbyt niegodziwy nie powinien popadać ze szczęścia w nieszczęście. [...] Los człowieka niegodziwego nie może więc budzić ani litości, ani trwogi. Pozostaje zatem wybór kogoś pośredniego między nimi. Takim bohaterem jest więc człowiek, który nie wyróżnia się osobliwie ani dzielnością i sprawiedliwością, ani też nie popada w nieszczęście przez swą podłość i nikczemność, lecz ze względu na jakieś zbłądzenie [gr. *hamartia* – L.K.]. Należy on przy tym do ludzi cieszących się wielkim szacunkiem i powodzeniem, jak np. Edyp, Tyestes czy inni mężowie z takich rodów. Pięknie ułożona fabuła dramatyczna musi raczej posiadać

jedno rozwiązanie, a nie dwa, jak niektórzy sądzą. Zmiana losu nie powinna w niej przebiegać z nieszczęścia w szczęście, lecz przeciwnie, ze szczęścia w nieszczęście, i to nie z powodu nikczemności, ale ze względu na jakieś wielkie zbłądzenie (hamartia) takiego bohatera, o jakim była mowa, i raczej lepszego niż gorszego¹⁹. Jak wiadomo, pojęcie hamartii jest przedmiotem wielu interpretacji, które różnią się przede wszystkim w ocenie stopnia, w jakim wina tragiczna jest zawiniona, a w jakim pozostaje ona zrzędzeniem losu²⁰. Zdaniem Nancy Sherman hamartia jest błędem czy nawet winą, jaką zaciągnąć może każdy z nas ze względu na to właśnie, że jesteśmy istotami ludzkimi. „W przeanalizowanych przez nas przykładach występki czy też zło na pewno nie są wewnętrznymi elementami hamartii. Wszystkie te przykłady ukazują, że bohater tragedii może błędzić z powodu niewiedzy, której jest w jakimś stopniu winny. Gdyby tylko Fedra była bardziej ostrożna w tym, kogo wybiera na powiernika, Dejanira mniej zazdrośna o Herkulesa, a Kreon nie tak bardzo przywiązany do niezmiennych zasad politycznych. Taka jest nasza reakcja na te postacie. Nie musi ona jednak budzić w nas mniejszej litości. Jest raczej wyrazem dostrzeżenia przez nas ludzkiego charakteru protagonistów oraz ich naturalności, choć też niedoskonałości pewnych ich skłonności czy wyborów. Nie jest to jednak wyraz potępienia”²¹.

Życie Marchera z *Bestii w dżungli* jest przykładem hamartii właśnie ze względu na nierozpoznanie przez niego jego własnej sytuacji, jego prawdziwego życia. Zarazem jednak hamartia pozostaje w pewnym sensie wpisana w jego los, staje się znakiem jego egzystencji. Jeśli Marcher jest ikoniczną postacią nowoczesności, to hamartia jest ikoną życia nowoczesnego. W nowoczesności hamartia się demokratyzuje, staje się udziałem setek tysięcy, milionów ludzi.

Taki jest skutek samej struktury nowoczesności. Jednym z głównych jej odkryć okazało się bowiem ujawnienie codzienności jako szczególnej sfery ludzkiej egzystencji²². Odkrycie tego, że żyjemy w codzienności, miało daleko idące konsekwencje dla funkcjonowania jednostek. Jeśli miejscem egzystencji jednostek staje się codzienność, to muszą one odpowiedzieć sobie na zasadnicze pytanie, czy codzienność jest rzeczywiście jedynym wymiarem świata egzystencji, czy też istnieje „coś” poza nią, coś, co mogłoby dostarczyć odpo-

¹⁹ A r y s t o t e l e s, *Poetyka*, 1452 b-1453 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*, tłum. L. Piotrowicz i in., PWN, Warszawa 2001, s. 592n.

²⁰ Zob. N. S h e r m a n, *Hamartia and Virtue*, w: *Aristotle's Poetics*, red. A. Oksenberg Rorty, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992, s. 177-196.

²¹ Tamże, s. 189.

²² Por. L. K o c z a n o w i c z, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjonalne*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2005, s. 74-94.

wiedzi na pytanie o jej naturę. Aby jednak móc poradzić sobie z tym pytaniem, musimy najpierw zastanowić się nad naturą codzienności.

Badacze wskazują, że w pojęciu codzienności zawiera się pewna ambiwalencja. Życie codzienne to „z jednej strony te czynności, które powtarzamy najczęściej, te podróże, które najczęściej odbywamy, te przestrzenie, w których najczęściej przebywamy, wszystko to, co składa się w sensie dosłownym na nasze przejście w kolejny dzień. Jest to krajobraz nam najbliższy, świat, z którym mamy najbardziej bezpośredni kontakt. Za tym ilościowym sensem skrada się jednak inny, nigdy niepozostający zbyt daleko: to, co wykonujemy codziennie, jako wartość i jakość – codzienność. To w tym właśnie sensie najczęściej odbywane podróże mogą nieść ze sobą ciężar śmiertelnej nudy, przestrzenie, w których najczęściej przebywamy, okazywać się więzieniem, a najczęściej powtarzane czynności – przytłaczającą rutyną. To w tym właśnie sensie codzienność życia codziennego może być doświadczana jako schronienie, może zadziwiać, dostarczać przyjemności, zachwycać lub też przygnębiać. A być może jej szczególną jakością jest właśnie brak jakości. Być może jest ona właśnie tym, co niedostrzegane, niepozorne, nierzucające się w oczy”²³. Owa ambiwalencja codzienności sprawia, że istnieć mogą i w istocie istnieją różne sposoby jej „zamieszkiwania”, w których odzwierciedlają się sposoby jej istnienia-dla-nas. Najciekawszym spośród nich wydaje się przezroczystość codzienności. Na temat tego, że jest ona jedynie pozorna, że kryje się pod nią głębia „innej rzeczywistości”, która domaga się od nas określenia naszej drogi życia, powiedziano już wiele. Przez wieki kultura Zachodu, w szczególności filozofia, próbowała uchwycić, co dzieje się pod powierzchnią zjawisk. Uważano, że chaos wielu głosów kryje głębsze sensy, które dostrzec mogą jedynie wybrani. Na dzieje kultury można zatem patrzeć jako na nieustanną konfrontację głębi z powierzchnią. Nigdy nie udało się uzgodnić wspólnego stanowiska dotyczącego opisu tego, co się w owej głębi kryje, i podawano różne, na ogół sprzeczne diagnozy. Współcześnie jednak w traktowaniu tego problemu dokonał się pewien zwrot. Chociaż wiele można by mówić na temat jego podłoża i przyczyn, istotny pozostaje jego wynik, który jest pewny: istnieje jedynie powierzchnia, głębi nie ma, a jej poszukiwanie jest nie tylko pogonią za iluzją, ale co więcej, jest niebezpieczne społecznie, ponieważ może prowadzić do jakiejś postaci ideologii wykluczenia. Najbardziej chyba znanej eksplikacji tego stanowiska dostarcza filozofia Ludwiga Wittgensteina. W słynnym fragmencie *Dociekań filozoficznych* wskazuje on, że w próbach poszukiwania uzasadnień dla naszego działania musimy się w jakimś momencie zatrzymać. „Wyczerpawszy uzasadnienia, docieram do litej skały i mój rydel

²³ B. H i g h m o r e, *Everyday Life and Cultural Theory: An Introduction*, Routledge, London–New York 2002, s. 1.

zwija się. Wtedy jestem skłonny rzec: «Po prostu tak właśnie postępuję»²⁴. „Po prostu tak właśnie postępuję” – słowa te mogłyby stać się wyzwaniem dla tych, którzy za wszelką cenę poszukują wyjaśnień zakorzenionych w czymś innym niż dostępna nam w działaniu rzeczywistość. Filozofia Wittgensteina, jak wiadomo, jest terapią, jedną z wielu kuracji, jakie na przestrzeni dziejów filozofowie proponowali ludzkim istotom. Terapie te na ogół miały na celu opanowanie własnego życia, pozbycie się fałszywych przekonań, które utrudniają im zrozumienie ich prawdziwej sytuacji. Terapia proponowana przez Wittgensteina jest w tym szeregu przypadkiem szczególnym. Nie kieruje ona naszego wzroku ku ukrytym rzeczywistościom, ale proponuje raczej pozbycie się problemów, które narzuca filozofia klasyczna²⁵.

Jeżeli spojrzymy na nowoczesną codzienność z perspektywy tej filozofii, to może się nam ona jawić jako płatanina niepowiązanych z sobą gier językowych, w które się wikłamy, starając się bezskutecznie zrozumieć, co może za nimi stać. Owo pragnienie zrozumienia własnej sytuacji w ambiwalencji codzienności stanowi właśnie wyzwanie dla nowoczesnej hamartii. Dobitny jej przykład stanowi opowiadanie Alberta Camusa *Jonas albo artysta przy pracy*²⁶. Opowiadanie jest historią życia Gilberta Jonasa, wziętego malarza, który wierzy w swoją szczęśliwą gwiazdę. Obserwujemy jego dzieje, które zdają się potwierdzać to przekonanie: jego karierę, uznanie, jakim się cieszy, szczęśliwą rodzinę. W jakimś momencie jednak wszystko zaczyna się niepostrzeżenie zmieniać, załamuje się kariera, rodzina zajmuje się sobą, dla bohatera nie ma już w niej miejsca. Jonas wycofuje się na ciemną antresolę, gdzie – jak z uporem twierdzi – pracuje nad nowym obrazem. W końcu zaniepokojona jego stanem żona wzywa lekarza, który stwierdza, że artysta przyjdzie wkrótce do siebie, a jego choroba to efekt przepracowania. Najbliższy mu człowiek, przyjaciel z dzieciństwa Rateau, patrzy na obraz, który Jonas malował przez cały czas, kiedy żył w odosobnieniu: „W drugim pokoju Rateau patrzył na płótno całkowicie białe, pośrodku którego Jonas napisał małymi literami jedno słowo; można je było odcyfrować, ale nie wiadomo, jak należało je czytać: «solitaire» czy «solidaire»”²⁷.

Samotność i solidarność – to właśnie między tymi biegunami oscyluje nowoczesna hamartia. Jonas, bohater opowiadania Camusa, angażował się w wiele akcji politycznych, podpisując niezliczone protesty przeciwko ła-

²⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 217, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 125.

²⁵ Zob. P. Dehnel, *Ludwig Wittgenstein: teoria a terapia. Od „Traktatu” do „Dociekań filozoficznych” – studia*, PWN, Warszawa 2014.

²⁶ Zob. A. Camus, *Jonas albo artysta przy pracy*, w: tenże, *Wygnanie i królestwo*, tłum. J. Guze, Wydawnictwo Krag, Warszawa 1992, s. 79-113.

²⁷ Tamże, s. 113.

maniu praw człowieka, i w pomoc dla prześladowanych. Można sądzić, że jego wina tragiczna tkwiła w tym, iż nie potrafił dostrzec, jak bardzo pozorna była owa solidarność, jak dalece nie rozpoznawał swojej sytuacji, jak bardzo potrzebował samotności, której też straszliwie się bał. Marcher, główna postać opowiadania Jamesa, pieczołowicie buduje swą samotność, ale jego wina tragiczna nie jest mniejsza. Całkowite odcięcie się od świata zewnętrznego prowadzi go do bolesnej, nieodwracalnej porażki, której źródłem jest lęk przed najbardziej elementarną solidarnością. Zbyt późno orientuje się, że nie dostrzegł w niej szansy na odmianę swojego losu. Obaj, i Jonas, i Marcher, nie są złymi ludźmi, „chcą dobrze”, ale w ich życiu tkwi gdzieś błąd.

Jeśli pytamy teraz, skąd wziął się ów błąd, ale też, czym on jest, czy jest w istocie błędem, winą czy zaniedbaniem, a może po prostu nieuwagą, to musimy powrócić do natury nowoczesnej codzienności. Autor przywoływanej już książki na jej temat powołuje się na postać słynnego detektywa Sherlocka Holmesa jako wybitnego badacza codzienności, odsłaniającego jej tajemnice²⁸. Detektyw ów, jak zapewne pamiętamy, znudzony jest codziennym życiem, ucieka od niego w narkotyki i rozwiązywanie zagadek kryminalnych, które stanowią wyzwanie dla jego inteligencji, tłamszonej przez przerażającą nudę codzienności. Jak jednak podkreśla Ben Highmore, to właśnie w codzienności zawierają się wszelkie intrygi, które prowadzą do zbrodni. W samym centrum nużącego świata życia codziennego Holmes odkrywa niezwykle wydarzenia i odczytuje przerażające tajemnice. Paradoks polega na tym, że w ostatecznym rachunku genialny detektyw powraca do banalnej codzienności – ujawnia, że to, co wydaje się cudowne i tajemnicze, jeśli zostaje prawidłowo rozszyfrowane, okazuje się po prostu rozszerzeniem życia codziennego. Narzędziem pozwalającym dokonać tej operacji jest metoda, którą Holmes stosuje w prowadzonych śledztwach. „Metoda ta powinna, zdaniem Holmesa, być przedmiotem właściwych traktatów naukowych, nie zaś błahej i melodramatycznej powieści kryminalnej. Do tajemnicy codzienności Holmes przykłada kategorię odczarowania charakterystyczną dla racjonalizmu. Jego «dar» jest ni mniej, ni więcej, tylko zastosowaniem racjonalistycznych i naukowych zasad do pozornie nierozwiązywalnych przypadków, które bada. Jeśli zachwycą się dziwną i tajemniczą stroną codzienności, to jeszcze bardziej zachwycą go jej odczarowanie dzięki racjonalizmowi. Ale to właśnie ów racjonalizm przekształca to, co nieznaczące i codzienne, w szyfry niezwykłości. Podejście Holmesa do codzienności tworzy tajemnicę, ale jednocześnie ją demistyfikuje”²⁹.

Jeżeli spojrzeć na życie codzienne z tej perspektywy, to jawi się ono jako miejsce szczególne. Miejsce, w którym nakłada się i przenika to, co zwykłe

²⁸ Por. Highmore, dz. cyt., s. 2-5.

²⁹ Tamże, s. 4.

i przewidywalne, z tym, co tajemnicze i wymykające się racjonalnemu ujęciu. Bezpieczeństwo codzienności jawi się wtedy jako pozór, a nawet iluzja, która w każdej chwili może zniknąć, otwierając wrota katastrofie.

ŻYCIE NA KRAWĘDZI OTCHŁANI SPOŁECZEŃSTWO RYZYKA I KULTURA LĘKU

Charlesa Baudelaire'a często określa się poetą nowoczesności. W jego utworach nabiera ona dramatycznego wymiaru: poprzez jej codzienność przeziiera inna rzeczywistość, która w swoim chwilowym istnieniu ujawnia tajemnicę i ukryte możliwości. Słynna fraza „Błyskawica... i noc!”³⁰ z wiersza *Do przechodzącej* w najbardziej skondensowany sposób przedstawia dramat nowoczesności. Spotkana w tłumie miejskim Paryża piękna i tajemnicza kobieta jest kontrapunktem dla codzienności, stanowi obietnicę innego życia, która znika, przesłonięta mrokiem codzienności. Twórczość Baudelaire'a odnosi się do stosunkowo wczesnej fazy nowoczesności, w której jednak wyraźnie można już zauważyć wiele spośród jej sprzeczności i ambiwalencji. Przecucie katastrofy – wpisane w samo pojęcie nowoczesności – znalazło swą poetycką transformację w wierszu *Otchłań*:

Pascal miał swoją otchłań, szła z nim nieprzerwanie.
Biada! Wszystko – przepaścią, czyn, żądza, marzenie,
Słowo! I nieraz czuję, gdy mi Przerazenie
Podnosi włos na głowie, jej wichru powianie.

W górze i w dole, zewsząd pustka i milczenie,
Przestrzeń straszliwa, w której czujemy spętanie...
Bóg palcem mądrym w nocy mych mglistym tumanie
Kreśli wielokształtnego kosmaru widzenie.

Boje się snu, jak można bać się wielkiej dziury,
Pełnej trwóg, prowadzącej w świat nie wiedzieć który.
Już tylko nieskończoność widzę z wszystkich okien,

I mój duch nawiedzany ciągłymi zawroty
Zazdrośnie tęskni za nicości snem głębokim.
Ach! Nigdy nie wyjść poza Liczby i Istoty!³¹

Postać Blaise'a Pascala Baudelaire z genialną intuicją odnosi do problemów, z którymi zmagają się nowoczesność. W swoich pismach, przede wszystkim w *Myślach*, Pascal dostrzegł coś, co później stało się głównym problemem

³⁰ Ch. Baudelaire, *Do przechodzącej*, tłum. M. Jasturn, w: tenże, *Kwiaty zła*, tłum. M. Jasturn i in., oprac. M. Jasturn, PIW, Warszawa 1981, s. 89.

³¹ T e n ż e, *Otchłań*, tłum. M. Jasturn, w: tenże, *Kwiaty zła*, s. 116.

nowoczesności, czyli istotę racjonalizmu oraz jego ograniczenia. Biograficzna anegdota o przepaści, której obecność Pascal wyczuwał przez cały czas obok siebie, łączy się z metaforą przepaści egzystencjalnej i próżni życia ludzkiego bez Boga, tworząc sugestywny obraz. Przynosi on gorzką wiedzę o tym, że pragnienie pozostania w bezpiecznym świecie policzalnych przedmiotów nigdy nie zostanie zaspokojone – i nie przestanie być źródłem lęku.

Podobnie jak hamartia, odczucia skryzalizowane w poetyckich obrazach Baudelaire'a demokratyzują się, a Pascalska otchłań staje się zjawiskiem społecznym, odkrywanym i opisywanym przez socjologów. W swojej książce o powieści detektywistycznej Luc Boltanski stawia tezę, że samo powstanie tego gatunku literackiego było możliwe jedynie dzięki odsłonięciu niestabilnej natury rzeczywistości w nowoczesności. Rzeczywistość jest przez francuskiego socjologa definiowana jako poczucie, że można liczyć na istnienie pewnych regularności, które przejawiają się niezależnie od pojedynczych i niepowtarzalnych sytuacji czy zdarzeń³². Podejście do rzeczywistości charakterystyczne dla epoki nowoczesności – twierdzi Boltanski – charakteryzuje szczególna ambiwalencja: z jednej strony nigdy wcześniej nie przedstawiano rzeczywistości jako tak wydajnej, tak dobrze zorganizowanej i tak przewidywalnej, z drugiej zaś oczywista dla wszystkich jest jej kruchość. Ambiwalencja ta stanowi źródło lęku, który nigdy wcześniej nie występował tak intensywnie i na taką skalę. Ów lęk, owa niepewność co do realności rzeczywistości, to – zdaniem Boltanskiego – podstawa sukcesu powieści kryminalnej, która lęki tego rodzaju transformuje i w jakimś sensie oswaja. Przez pryzmat powieści kryminalnej Boltanski ujawnia zatem lęki nowoczesności, szczególnie te, które ukryte są w pozornie neutralnej i niewzruszonej codzienności. Z perspektywy tej można bowiem bez trudu utożsamić rzeczywistość z codziennością, z jej regularnością i przewidywalnością. Powieść kryminalna odsłania pozorność tej struktury codzienności, ale jednocześnie w konkluzji na ogół ponownie ją normalizuje. Powieść kryminalna ujawnia obawę wypływającą z nieprzewidywalności życia codziennego, ale jednocześnie łagodzi ten lęk przez przywołanie instytucji, które stoją na straży prawidłowego przebiegu zdarzeń. Funkcję tę powieść kryminalna pełniła już u początku nowoczesności. Nieprzypadkowo zapewne ulubionym pisarzem Baudelaire'a był Edgar Allan Poe, którego można uznać za twórcę nowoczesnej powieści kryminalnej.

Najbardziej jednak systematycznego opisu niestabilnej natury nowoczesności dostarczają prace Ulricha Becka, przede wszystkim *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*³³. W rozdziale przedstawiającym ogólną

³² Zob. L. Boltanski, *Énigmes et complots: Une enquête à propos d'enquêtes*, Gallimard, Paris 2012.

³³ Zob. U. Beck, *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002.

charakterystykę społeczeństwa ryzyka Beck pisze: „W społeczeństwie ryzyka, stopniowo albo skokowo [...] powstaje polityczny potencjał katastrof. Obrona przed nimi i sprawowanie kontroli mogą obejmować reorganizację władzy i kompetencji. Społeczeństwo ryzyka jest społeczeństwem katastrof. Zagroza mu to, że stany wyjątkowe stają się normalnymi”³⁴. W tej oraz w innych pracach Beck ukazuje wpływ życia w cieniu katastrofy na relacje władzy w społeczeństwie demokratycznym, ale też na relacje między ludźmi w życiu codziennym³⁵. Społeczeństwo ryzyka może, jego zdaniem, mieć ożywcze skutki dla relacji intymnych, gdyż uwalnia od serwitutów narzucanych w poprzednich epokach przez strukturę społeczną i systemy wartości w nich obowiązujące. Posługując się kategorią wprowadzoną przez bliskiego Ulrichowi Beckowi Anthony’ego Giddensa, można powiedzieć, że w ten sposób pojawiają się warunki dla zaistnienia „czystych relacji”³⁶. Czyste relacje oparte na uczuciu stwarzają po raz pierwszy szansę na demokratyzację życia codziennego, w którym będziemy mogli realizować swoje autentyczne pasje i potrzeby. Życie na krawędzi otchłani ukazuje zatem pozytywne oblicze. Staje się szansą na ujawnienie potencjału emancypacyjnego, na odnowę relacji międzyludzkich. Giddens kończy swe rozważania o przemianach intymności w ostrożnie optymistycznym tonie: „Nie wiadomo, czy instytucje demokratyczne rozwiną się na poziomie globalnym, czy też świat polityki będzie zmierzał w kierunku groźnej dla całej planety autodestrukcji. Nie wiadomo, czy relacje seksualne staną się ziemią jałową przelotnych znajomości, naznaczoną tyleż miłością, co antypatią, i napiętnowaną przemocą. W obu kwestiach są zasadne podstawy do optymizmu, ale należymy do kultury, która odrzuciła koncepcję przeznaczenia, gdzie na przyszłość trzeba pracować, mając świadomość ryzyka, jakie niosą nasze wybory. Wynik otwartego, globalnego projektu nowoczesności jest uzależniony od naszych codziennych eksperymentów, które były przedmiotem tej książki”³⁷.

Filozoficzne analizy tego samego zjawiska są na ogół dużo bardziej dramatyczne i nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że katastrofa już się dokonała i że żyjemy w społeczeństwie stanu wyjątkowego. Najbardziej znanym zwolennikiem takiej tezy jest Giorgio Agamben, który stwierdza wręcz, że „obóz, a nie państwo, jest dziś biopolitycznym paradygmatem Zachodu”³⁸. Nie

³⁴ Tamże, s. 33.

³⁵ Zob. U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Miłość na odległość. Modele życia w epoce globalnej*, tłum. M. Sutowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013; c i ż, *Całkiem zwyczajny chaos miłości*, tłum. T. Dominiak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2013.

³⁶ Zob. A. Giddens, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2006.

³⁷ Tamże, s. 231.

³⁸ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 247.

ma wątpliwości, na co zresztą zwracają uwagę krytycy, że teza ta, rozumiana dosłownie, jest absurdalna³⁹. Sądzę jednak, że wypowiedź ta ujawnia raczej skondensowany lęk, jaki stał się udziałem ludzi w późnej nowoczesności, niż realną ocenę stanu polityki. Kultura lęku, kultura angor animi, musi znaleźć swój wyraz nie tylko w rozproszonych analizach życia codziennego, ale też w dramatycznych, wszechobjmujących konstatacjach.

Obie wizje teraźniejszości i przyszłości, nawet jeśli są tak samo motywowane, różnią się znacznie sposobami ekspresji lęku. Nie ma jednak przepaści między ostrożnym optymizmem Becka czy Giddensa a apokaliptycznym katastrofizmem Agambena. W obu przypadkach mamy wszak do czynienia z obawą, że świat, który znaliśmy, skończył się, a przyszłość jest „bestią w dżungli”, by odwołać się do metaforyki opowiadania Jamesa. Jeśli opowiadanie to ma jakiś morał, to jest nim odwołanie do straconej przez bohatera szansy na solidarność na poziomie najbardziej elementarnym. Bohater, sparaliżowany lękiem, szansy tej nie był w stanie wykorzystać, ale czytelnik wciąż zdolny jest do zmiany swojego życia.

³⁹ Por. E. L a c l a u, *Bare Life or Social Indeterminacy?*, w: *Giorgio Agamben: Sovereignty & Life*, red. M. Calarco, S. DeCaroli, Stanford University Press, Stanford, California, 2007, s. 22.

Karolina RAKOWIECKA-ASGARI

WOKÓŁ KOBIETY, HONORU I SEKSUALNOŚCI WE WSPÓŁCZESNYM IRANIE

Przyjmowane przez kobietę role społeczne narażają ją na życie w nieustannym lęku przed utratą dobrego imienia. Występuje tutaj nakładanie się dwóch porządków: kobieta staje się coraz bardziej niezależna, studiuje często z dala od domu rodziców, mieszka i utrzymuje się sama, ale gdyby nie udało jej się uchronić przed utratą honoru, jej niezależność okaże się iluzoryczna. W swoich nowoczesnych rolach jest ona działającą jednostką, natomiast wobec mężczyzny pozostaje tabula rasa – polem przygotowanym dla jego działania.

Seksualność ludów Bliskiego Wschodu nie od dziś stanowi szczególnie obfite źródło stereotypów. Orientalistyczny obraz nienasyconych nałożnic czekających na kolejnych zdobywców niczym dziewicze ziemie na skolonizowanie¹ został zastąpiony przez inny równie silny stereotyp zakwefionych kobiet poddanych władzy nieokrzesanych, brodatych mężczyzn. Szczególnie sugestywny obraz takiego seksualnego niewolnictwa w warunkach porewolucyjnego Iranu odmalowała Betty Mahmoody w światowym bestsellerze *Tylko razem z córką*². W książce tej opowiada, jak z chwilą wylądowania na rodzinnej ziemi jej mąż, zamerykanizowany, pogodny doktor Mahmoody, przeistacza się w zniewalającego żonę tyrana.

Te skrajne stereotypy odbijają jak w krzywym zwierciadle dwie cechy konstytutywne dla seksualności irańskiej, które współczesnemu człowiekowi Zachodu mogą się wydawać nie do pogodzenia. Afirmatywnemu stosunkowi do seksu towarzyszy obawa, że nieokiełznany popęd zakłóci porządek społeczny. W dzisiejszym Iranie te dwa prądy ścierają się z modernistycznymi koncepcjami seksualności, tworząc szereg równoległych dyskursów toczonych zarówno w obrębie reżimu, jak i w środowiskach opozycyjnych. Widowym wyrazem napięć na tym polu jest zaskakująco zmienna „polityka seksualna”

¹ Zob. I.C. Sc h i c k, *Seksualność w Oriencie*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

² Książka doczekała się aż dwóch polskich wydań. Zob. B. Mahmoody, *Tylko razem z córką*, tłum. M. Kwiatkowska, Tenten, Warszawa 1992; t a ż, *Tylko razem z córką*, tłum. M. Streszewska, Media Rodzina, Warszawa 2013.

Islamskiej Republiki Iranu³. W ramach tej polityki wprowadzono obowiązek edukacji seksualnej dla par i usankcjonowano procedury in vitro, ale zarazem wyeliminowano z oficjalnego dyskursu homoseksualizm i związki pozamałżeńskie. Poddano także szczególnie wnikliwej kontroli seksualność kobiecą, nadając jej rangę symbolicznego pola zmagania ideologicznych.

Niniejszy artykuł stanowi część szerszej koncepcji badawczej, analizującej różne aspekty seksualności we współczesnym Iranie w szerokiej perspektywie metodologicznej. We wcześniejszej publikacji opierałam się na analizie kognitywnej materiału etnograficznego, wykazując trwałość tradycyjnych metafor strukturalnych i pojęć dominujących w dyskursie dotyczącym ról seksualnych i małżeństwa nawet wśród niezależnych, wykształconych młodych kobiet⁴. Tutaj chciałabym natomiast zapytać o źródła tej zachowawczej postawy, jej zależność od polityki seksualnej obecnego reżimu, tradycji bardzo silnie determinującej irańską koncepcję seksualności oraz zmieniających się realiów życia Irańczyków. Jak się wydaje, mamy tu do czynienia nie z prostym sporem między tradycją a abstrakcyjną nowoczesnością, władzą a opozycją, lecz raczej z wielogłosem. Autorytety, religijne czy świeckie (wśród nich radykalne – zachowawcze i nowoczesne) wyznaczają bieguny tego dyskursu, co wykazała w swoim studium Ziba Mir-Hosseini⁵. Między owymi ekstremami dochodzi do ciągłej negocjacji granic pojęć i zachowań, w której często ważniejszą rolę odgrywają tradycje lokalne, nierzadko o korzeniach starszych niż islam, czy zgoła nieortodoksyjne odczytania tej religii. Takie złożone i płynne wzorce kulturowe stanowią dla badacza wyzwanie metodologiczne. W niniejszym artykule największy nacisk położyłam na analizę źródeł literackich i filmowych, uzupełnioną o szerszy kontekst społeczno-kulturowy.

Punktem wyjścia poniższych rozważań jest Foucaultowska koncepcja seksualności. Nie twierdzę, że można ją bez zastrzeżeń odnieść do warunków irańskich, wydaje się ona jednak inspirującym źródłem aparatu badawczego. W ramach studiów iranistycznych szeroka koncepcja metodologiczna Michela Foucaulta znalazła różne zastosowania: Janet Afary skupiła się w swoich badaniach przede wszystkim na restrykcyjnej polityce i specyficznym dyskursie seksualnym republiki islamskiej⁶, Afsaneh Najmabadi sugestywnie zanalizowała modernizacyjne przemiany koncepcji seksualności⁷, a Farzaneh Milani

³ Zob. J. Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

⁴ Zob. K. Rakowiecka-Asgari, *Małżeństwo oczami młodych Iranek*, „Pomoc Rozwoju” 2014, nr 1, s. 4-12.

⁵ Zob. Z. Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, Princeton 1999.

⁶ Zob. Afary, dz. cyt. Zob. też: t a ż, *The Sexual Economy of the Islamic Republic*, „Iranian Studies” 42(2009) nr 1, s. 5-26.

⁷ Zob. A. Najmabadi, *Women with Moustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2005.

pokazała, w jaki sposób patriarchat uprzedmiotawia kobiecość⁸. Brakuje natomiast – z wyjątkiem badań stricte etnograficznych – studium mechanizmów kontroli zinternalizowanych przez społeczeństwo, owej władzy *par excellence*, definiowanej przez Foucaulta jako zmienna gra stosunków siły w zbiorowości⁹. W tych mechanizmach istotną rolę odgrywają same kobiety jako strażniczki tradycji. Zjawisko to, nie dość obecne w literaturze przedmiotu, nie umknęło natomiast uwadze irańskich twórców. Często przedstawiane zarówno w literaturze pięknej, jak i w kinie, stanowi nierzadko oś konstrukcyjną dzieła, a artyści zmagają się z nim nie tylko na najprostszej płaszczyźnie fabularnej, ale także podejmują próby dywagacji nad różnymi jego aspektami – psychologicznymi i społecznymi, czy symbolicznymi. Analiza tych wielopłaszczyznowych zabiegów zapewnia zatem badaczowi materiał mówiący inaczej – a często więcej – o głębokim kulturowym podłożu problemu niż teksty publicystyczne czy religijne.

EROTYKA I EKONOMIA

Przyjrzyjmy się zatem najważniejszym aspektom kobiecej seksualności w dzisiejszym Iranie. Michel Foucault charakteryzuje różnice między tradycyjnymi sposobami odnoszenia się do cielesności na Wschodzie i na Zachodzie za pomocą opozycji: wschodnia (i starożytna) *ars erotica*–współczesna *scientia sexualis*, w pierwszej widząc sztukę wywodzącą się z doświadczenia przekazywanego z mistrza na ucznia, w drugiej zaś swoisty katalog wymuszonych wyznań¹⁰. Opozycja ta wprawdzie nie oddaje w pełni obecnej sytuacji, lecz wiele mówi o tradycji muzułmańskiej, która w różnych aspektach przypomina zachodnią tradycję antyczną. Podobnie jak w Grecji, w islamie małżeństwo stanowiło tylko szczególną formę relacji erotycznych, która objęcie ochroną prawną zawdzięczała swojej funkcji ekonomicznej¹¹. Właśnie z racji pełnienia takiej funkcji małżeństwo obwarowane było najbardziej rygorystycznymi przepisami dotyczącymi zdrady, zwłaszcza zdrady kobiecej, która mogła prowadzić do zaburzenia linii dziedziczenia. Tradycyjny model społeczeństwa perskiego Afsaneh Najmabadi nazywa homosocjalnym. W społeczeństwie takim żeńska i męska część populacji oddawały się swoim zajęciom, także

⁸ Zob. F. Milani, *Words Not Swords: Iranian Women Writers and the Freedom of Movement*, Syracuse University Press, Syracuse, New York, 2011.

⁹ Por. M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, *Wola wiedzy*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 83n.

¹⁰ Por. tamże, s. 56n.

¹¹ Por. t e n ż e, *Historia seksualności*, t. 2, *Użytek z przyjemności*, tłum. T. Komendant, s. 282n.

rozrywce i fascynacjom erotycznym, w dwóch paralelnych przestrzeniach¹². Żony nie były postrzegane jako partnerki w jakimkolwiek innym wymiarze niż seksualny, a w przestrzeni męskiej kobiety zastępowali często młodzi chłopcy (pers. amrād, gholam), stając się również przedmiotem romantycznych uczuć¹³.

Bliskość fizyczna między małżonkami afirmowana była nie tylko ze względów prokreacyjnych, lecz – zanim zastąpiła ją w tej roli romantyczna miłość – miała stanowić spoiwo związku¹⁴, co można uznać za przejaw pragmatycznego stosunku islamu do seksualności¹⁵.

Jak dowodzi Najmabadi, dopiero pod wpływem kontaktów z Zachodem – obserwacji zachodniego życia towarzyskiego, fascynacji postacią wykształconej pani domu zdolnej uczestniczyć w salonowej konwersacji, a po trosze także z powodu pogardy okazywanej przez zachodnich gości homoerotyzmowi – ten dwudzielny model społeczny uznano stopniowo za przejaw zacofania i prostactwa, wydobywając kobiety zza zasłon i przydając małżeństwu walorów związku romantycznego¹⁶. Proces ten, rozpoczęty z końcem dziewiętnastego wieku, ukształtował grupę wykształconej młodzieży – która do lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku stała się już niemała – postrzegającej seksualność podobnie jak zachodni rówieśnicy¹⁷. Sprzyjała temu polityka dynastii Pahlawich, panującej od roku 1925 do 1979, promująca zmianę wzorców – często jednak tylko powierzchowną, przejawiającą się raczej w zasadach dotyczących stroju (na przykład w zakazie noszenia czadorów wprowadzonym w latach trzydziestych przez Reżę Szaha) niż w głębokim przekształceniu relacji rodzinnych i społecznych, które wymagałoby przemian światopoglądowych, a także stopniowego wprowadzania nowych zapisów prawnych. Postawy tradycjonalistyczne dominowały w większości środowisk, a kolorowe czasopisma, wzorowane na zachodnich, stosowały autocenzurę, uznając wiele tematów podejmowanych za zbyt kontrowersyjne w warunkach irańskich¹⁸.

¹² Por. Najmabadi, dz. cyt., s. 152-155.

¹³ Por. tamże, s. 53-60.

¹⁴ Por. tamże, s. 160. Na temat skrajnego zdominowania kobiet przez mężczyzn w małżeństwach irańsko-muzułmańskich por. W. Flor, *A Social History of Sexual Relations in Iran*, Mage Publishers, Washington 2008, s. 73-84.

¹⁵ Zauważają go na przykład polscy autorzy zajmujący się tym tematem (por. Z. Lew-Starowicz, *Seks w kulturach świata*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1988, s. 39-44). Nawet autorzy sceptycznie nastawieni do islamskich tradycji nie podają tego faktu w wątpliwość (por. Z. Wóbel, *Erotyzm w religiach świata*, Res Humana, Łódź 1990, s. 105-122).

¹⁶ Por. Najmabadi, dz. cyt., s. 157-160.

¹⁷ Zob. Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*.

¹⁸ Por. K. Taltot, *Modernity, Sexuality, and Ideology in Iran: The Life and Legacy of a Popular Female Artist*, Syracuse University Press, Syracuse, New York 2011, s. 34n.

Rewolucja islamska przywróciła co prawda panowanie szari'atu, cofając zapisy prawne uniezależniające kobietę od męskich członków rodziny¹⁹, ale – paradoksalnie – umożliwiła zarazem modernizację islamskiego dyskursu społecznego, także poprzez dyskurs seksualny²⁰. W latach dziewięćdziesiątych wprowadzaniu wielkiej kampanii na rzecz kontroli urodzin towarzyszyła akcja edukacyjna dotycząca różnych aspektów pożycia małżeńskiego, w tym anty-koncepcji²¹. Rozmiary i sukces tej kampanii postawiły Iran w rzędzie krajów prowadzących nowoczesną edukację seksualną. Akcja ta wpisuje się jednak w szerszy schemat kontroli seksualności w Islamskiej Republice Iranu – kontroli, która wyraża się często przez penalizację zachowań niepożądanych (seksu pozamałżeńskiego czy homoseksualizmu) także poprzez ich przemilczanie lub medykalizację. W tym duchu odmawia się prawa głosu homoseksualistom, ponieważ – jak to wyraził były prezydent Iranu Mahmud Ahmadineżad w czasie wystąpienia na uniwersytecie Columbia – „w Iranie nie mamy homoseksualistów”²². Homoseksualizm, podlegając – podobnie jak w wielu innych współczesnych krajach muzułmańskich – penalizacji, postrzegany bywa jako choroba, objaw transseksualizmu, który leczony jest operacyjnie (Iran znalazł się w czołówce krajów, w których dokonuje się najwięcej takich operacji)²³.

OKIEŁZNANIE SEKSUALNOŚCI

Koncepcja higienizacji seksualności ma w islamie odległe korzenie²⁴. W myśl zaleceń religijnych seksualność wymaga troski i medycznej refleksji, a popędy człowieka traktowane są z powagą i ukierunkowywane tak, by przysparzały energii i nie kolidowały z dobrem wspólnym²⁵. W tym ujęciu najsilniejszym popędem człowieka jest popęd seksualny²⁶, który ograniczyć może

¹⁹ Zob. P. Higgins, *Women in the Islamic Republic of Iran: Legal, Social and Ideological Changes*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 10(1985) nr 3, s. 477-494.

²⁰ Zob. Z. Mir-Hosseini, *Sexuality, Rights and Islam: Competing Gender Discourses in Post-revolutionary Iran*, w: *Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic*, red. G. Neshat, L. Beck, University of Illinois Press, Champaign, Illinois, 2004, s. 204-217.

²¹ Zob. A. Faray, *The Sexual Economy of the Islamic Republic*.

²² Przemówienie prezydenta Mahmuda Ahmadineżada, Columbia University, 24 IX 2007, <https://www.youtube.com/watch?v=OD1PnbJwfSw>. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – K.R.A.

²³ Zob. P. Bachtin, *Między akceptacją a wykluczeniem: Transseksualizm w Islamskiej Republice Iranu*, w: *Queer a islam. Alternatywna seksualność w kulturach muzułmańskich*, red. K. Górak-Sosnowska, Smak Słowa, Sopot 2012, s. 165-181.

²⁴ Na temat higienizacji seksualności w islamie por. Floor, dz. cyt., s. 82-90.

²⁵ Por. M. Ghazali, *Kimjā-je sa'adat*, be kuszesh-e Hosejn Chodjudżān, Elmi Farhangi, Tehrān 1368 (1989), t. 1, s. 6n.

²⁶ Por. M. Aboul-Rauf, *Marriage in Islam*, Exposition Press, New York 1977, s. 16-19.

wyłącznie Bóg – człowiek jest zbyt słaby, by bez boskiej pomocy stawić czoło pożądaniu. Sugestywnej ilustracji tego poglądu dostarcza jeden z toposów sztuki muzułmańskiej – koraniczna wersja dziejów biblijnego Józefa, który nie zdołałby się oprzeć Zulejce, żonie Putyfara, gdyby nie boska ochrona. Pozbawiona jej kobieta musiała ulec porywowi serca:

Ona bardzo go pragnęła
i on też by jej mocno zapragnął,
gdyby nie zobaczył dowodów swego Pana.
Tak się stało,
abyśmy mogli odsunąć od niego zło i niegodziwość.
Zaprawdę, on należy do Naszych szczerych sług!²⁷

Seksualność dopuszczona do domeny publicznej stanowi wielkie zagrożenie dla porządku społecznego. Jak zauważył Sigmund Freud, ze względów ekonomicznych kultura „musi odebrać seksualności duży potencjał energii psychicznej, który sama zużywa”²⁸. Dlatego seksualność należy ująć w karby – zamknąć w strefie intymności, za zasłoną (pers. poszt-e parde)²⁹. Naruszenie tabu seksualnego postrzegane jest w kategoriach naruszania porządku społecznego jako takiego. Termin „gwałt” (pers. tadżāwwoz) desygnuje w języku perskim zarazem napaść seksualną, jak i naruszenie granic państwa oraz wykroczenie poza dopuszczalną normę. To właśnie atrybuty seksualne, siła mężczyzny narzucającego nie swojej kobiecie podległość, siła roli seksualnej per se wyznaczają emocjonalne nacechowanie tego słowa.

Rujnujący ład społeczny tadżāwwoz stanowi zarazem przejaw siły wojennej. Stając się stroną pasywną w akcie seksualnym, mężczyzna pozbawia się męskości, „kastruje”³⁰. Męskość (pers. mardānegi) ma w irańskiej tradycji szerokie konotacje: oznacza bohaterstwo (pers. dżawānmardi), szlachetność stojącą w opozycji do kobiecości, podstępności, plotkarstwa czy słabości (pers. zanānegi)³¹. Dlatego też największą obelgą dla mężczyzny jest nazwać go podobnym kobiecie (pers. zan-sefat). W porównaniu z polskim byciem „jak baba” perskie określenie oznacza – oprócz słabeusza – także krętacza. Homoseksualista – dorosły mężczyzna zachowujący się jak kobieta (poddanie się innemu mężczyźnie jest miarą klęski) – sam czyni z siebie istotę pokretną i upadłą.

²⁷ *Koran*, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986, sura XII, „Józef”, w. 24, s. 282.

²⁸ S. F r e u d, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995, s. 51.

²⁹ Zob. F. M e r n i s s i, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Society*, Wiley, New York 1975.

³⁰ F l o o r, dz. cyt, s. 184.

³¹ Zob. F. M i l a n i, hasło „Gender Relations”, *Encyclopaedia Iranica*, t. 10, London 2001, cz. 4, s. 405-411, <http://www.iranicaonline.org/articles/gender-relations-i>.

W kulturze irańskiej uważa się, że rodzina wymaga ochrony przed nieokreślaną żądzą. Jak twierdzi Foucault, „podstawową funkcją urządzenia związku jest utrzymanie homeostazy organizmu społecznego, stąd uprzywilejowanie jej zespolenia z prawem, a także nacisk położony na reprodukcję”³². Prawnie usankcjonowanej żonie należy się zatem szacunek jako matce dzieci. Znany w Iranie hadis mówi, że „raj jest pod stopami matek”³³. Właśnie rola matki stanowi źródło szczególnego szacunku dla żony, którą islam uznaje – pomimo jej licznych słabości – za pełnoprawną wyznawczynię. Współczesne utożsamienie kobiety-żony-matki z kochanką przy jednoczesnym ograniczeniu wszelkich form erotyzmu pozamałżeńskiego doprowadziło do szczególnego zageśzczenia ról w małżeństwie, jakiego nie znał okres klasyczny³⁴. Artystyczny odbłask tego procesu odnajdujemy w wybitnej krótkiej powieści Huszanga Golsziriego *Szāzde Ehtedzāb* [„Księżę Ehtedzāb”]. Tytułowy książę zdaje się dosłownie traktować dwoistość kobiety jako z jednej strony przedmiotu pożądania, a z drugiej jako żony-matki, platonicznie wielbiąc swoją narzeczoną, a seksualnie realizując się w relacji ze służącą, której każe się malować i ubierać jak kuzynka-narieczona. W ten sposób znajduje równowagę między własnym pożądaniem a szacunkiem do przyszłej żony³⁵.

Ceremonia ślubna otwiera przed małżonkami całkiem nowy, intymny świat. Wraz z nią dziewczyna (pers. dohtar) staje się kobietą (pers. zan). W uświęconej przestrzeni małżeństwa ograniczenia znikają. Seks małżeński ma przynosić radość, satysfakcję i wzmacniać więź między żoną a mężem. Oboje winni osiągnąć zadowolenie, stawiając sobie za cel usatysfakcjonowanie współmałżonka. W dzisiejszym Iranie mówi się o tym otwarciu, nie uciekając przed dyskusowaniem szczegółów pożycia małżeńskiego. Najbardziej dosadny jest pod tym względem nurt tradycjonalistyczny, reprezentowany także przez wpływowych polityków. Obficie operuje się w nim terminologią seksualną, precyzyjnie formułując zalecenia dotyczące obowiązków małżeńskich³⁶. Zgodnie z prawidłowością zauważoną przez Michela Foucaulta, sterowanie dyskursem seksualności także w Iranie nie oznacza prohibicji³⁷. Techniki władzy polegają na opanowywaniu tej przestrzeni tematycznej za pomocą własnej siatki pojęć, w tym wypadku pochodzących z tradycji szyickiej. Foucault tak charakteryzował techniki tego rodzaju: „Nie należy dokonywać binarnego podziału na to, co się mówi, i to, czego się nie mówi; należałoby natomiast określić różne metody przemilcza-

³² Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, s. 96.

³³ Mahomet, *Mądrości proroka. Wybór hadisów*, tłum. J. Danecki, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2000, s. 83. Por. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, s. 96.

³⁴ Por. Najmabadi, dz. cyt., s. 97-131.

³⁵ Por. H. Golsziri, *Szāzde Ehtedzāb*, Enteszārāt-e Nilufar, Tehrān 1379 (2001), s. 60n.

³⁶ Zob. Mir-Hosseini, dz. cyt.

³⁷ Por. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, s. 31.

nia, usytuowanie tych, którym wolno, i którym nie wolno się wypowiadać, dopuszczalne typy dyskursu lub wymagane formy dyskrecji dla jednych i drugich. Nie mamy do czynienia z jednorodnym milczeniem, lecz z wielością przemilczeń stanowiących nieodłączną część strategii, które tworzą podstawę dyskursów i je przenikają³⁸. W ramach systemu irańskiego władza państwowa dysponuje skutecznymi środkami upowszechniania własnej siatki pojęć z jednej strony przez ich propagowanie nie tylko w meczecie, ale także w najważniejszych mediach, z drugiej zaś – przez cenzurę. Ta ostatnia ogranicza tematykę seksualną w sztuce, zmuszając twórców do sięgania do aluzji i mowy ezopowej. Najpoważniejszym bodaj tabu są stosunki pozamałżeńskie; romans, niezależnie od tego, czy rzeczywiście został zalegalizowany, nazywany jest często w mediach małżeństwem czasowym (pers. *sighe*). Tłumaczenia literatury zachodniej są poddawane cenzurze obyczajowej, podobnie jak filmy, w których – na przykład – operując kadrem, ukrywa się niestosowny dekolt heroiny. Życie seksualne małżonków może być natomiast omawiane w najdrobniejszych szczegółach w głównym nurcie medialnym, pod warunkiem zachowania odpowiedniej terminologii. Znany kaznodzieja, *hodżat-ol-eslām* Hosejn Dehnawi, w wielogodzinnych wykładach dla par małżeńskich, a także w wywiadach telewizyjnych, roztrząsa zagadnienia etyczne na równi z trudnościami medycznymi związanymi z seksem, jak przedwczesna ejakulacja czy oziębłość seksualna³⁹. Porady medyczne mieszają się z ludowymi zabobonami przez wieki usankcjonowanymi przez różne autorytety religijne, a dotyczącymi przede wszystkim warunków, w jakich może dojść do poczęcia (niektóre pozycje seksualne mają na przykład powodować różne schorzenia płodu). Jeśli jednak małżonkowie kochają się bez intencji poczęcia potomka, ograniczają ich jedynie wymogi higieny osobistej i konieczność ukrycia się przed światem zewnętrznym. Nie jest zakazane (pers. *harām*) oglądanie wzajemnie swojej nagości, niedopuszczalna jest natomiast pornografia, którą postrzega się jako naruszenie intymności⁴⁰. Kaznodzieja podkreśla też konieczność wzajemności: mężczyzna winien jest żonie pełną satysfakcję seksualną. W podobnym duchu szycicy duchowni wciąż przypominają, że Mahomet możliwość zadowolenia wszystkich żon uczynił warunkiem wielożeństwa, a sam otaczał swoje żony czułością, starając się sprawiedliwie dzielić między nie swój czas⁴¹.

³⁸ Tamże.

³⁹ Zob. np. wypowiedzi Hosejna Dehnawiego, <https://www.youtube.com/watch?v=oNy6H-fzvfk>; <https://www.youtube.com/watch?v=VynXew7TuG4>.

⁴⁰ Zob. przemówienie Hosejna Dehnawiego, Centrum Kultury Nur, jesień 2013: <https://www.youtube.com/watch?v=4k-b1NPOMfg>; https://www.youtube.com/watch?v=MsU6VrD_pRI_; <https://www.youtube.com/watch?v=SjTdtXBk4wI>.

⁴¹ Por. *Koran*, sura IV, „Kobiety”, w. 3, s. 92n. Por. W. W al t h e r, *Women in Islam: From Medieval to Modern Times*, tłum. C.S.V Salt, Markus Wiener Publishing, Princeton–New York 1993, s. 57.

HONOR (NĀMUS)

W irańskiej tradycji ludowej satysfakcja kobiety nie zajmuje tak istotnego miejsca, jak jej (podkreślana także w islamie) dyspozycyjność seksualna. Gwałt małżeński stanowi tabu ze względu na przekonanie, że powinnością żony jest seksualne zaspokojenie męża⁴². Zgoła inaczej wygląda sprawa pozostałych form agresji seksualnej. Kobieta należy do obszaru nāmus – honoru, najbardziej intymnej własności mężczyzny, której żadnemu innemu mężczyźnie naruszyć nie wolno.

Według tradycji irańskiej seksualność kobieca powinna zostać rozbudzona przez męża i zwracać się wyłącznie ku niemu. Jeśli odpowiednio nią pokieruje, uczyni żonę całkowicie zależną⁴³, co jest tym istotniejsze, że – zgodnie z tradycją – pożądliwość kobiety wielokrotnie przewyższa pożądliwość mężczyzny⁴⁴. Dlatego za idealną kandydatkę na żonę uważana była dziewczyna „o zamkniętych oczach i uszach” (pers. czasm o gusz baste), która zawdzięczała odkrycie świata właśnie mężowi. Tradycyjna struktura rodziny, istnienie kobiecej części domu (pers. andaruni), gdzie matki, teściowe i ciotki pilnowały czci młodych kobiet, sprzyjała zachowaniu siły pożądania pod kontrolą. Rozbudzona seksualność kobiety w tym ujęciu ma charakter znacznie bardziej totalny niż seksualność mężczyzny. Wybitny poeta współczesny Ahmad Szāmlu porównuje seksualne role kobiety i mężczyzny odpowiednio do pieśni i słowa⁴⁵ – mężczyzna bywa podmiotem seksualnym, kobieta jest nim nieustająco. Jej ciało to „odwieczna tajemnica” natury. Mistyczna czy wręcz organiczna więź kobiety z bezgraniczną potencją przyrody stanowi jeden z toposów współczesnej literatury perskiej⁴⁶. Już w literaturze klasycznej kobieca seksualność jawi się jako nienasycona – nie bez powodu właśnie kobiety są bohaterkami mistyczno-moralizatorskiej paraboli Moulāny Dżalāl-od-dīna Rumiego, w której pożądanie skłania je do spółkowania z osłem, a namiętność tak pozbawia rozumu, że jedna z nich, nie zadbawszy o odpowiednie zabezpieczenia, umiera wskutek

⁴² O tym obowiązku przypominają dzisiejszym Iranom takie autorytety religijne, jak kolejni najwyżsi przywódcy – imam Chomejni i ajatollah Chāmenejī. Zob. R a k o w i e c k a - A s g a r i, dz. cyt.

⁴³ Zob. H. S h a h i d i a n, hasło „Gender Relations: II. In the Islamic Republic”, *Encyclopaedia Iranica*, t. 10, cz. 4, s. 411-418, <http://www.iranicaonline.org/articles/gender-relations-ii>.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Por. A. S z ā m l u, *Sorud barā-je sepās o porsesz* [„Pieśń dziękczynno-pytajna”], w: Az āhu va ajine. Madżmu’-e-je asz’ār-e āszeghāne, Sāzemān-e enteszārāt-e aszrafi, Tehrān 1346 (1967), s. 195n.

⁴⁶ Zob. A. K r a s n o w o l s k a, *Rediscovery of Nature in Iranian Post-Revolutionary Literature*, w: *Iran: Questions et connaissances*, t. 3, *Cultures et sociétés contemporaines*, red. B. Hourcade, Peeters Publishers, Paris 2003, s. 141-150.

stosunku⁴⁷. Kobieca seksualność niesie z sobą niepokoskromione emocje, które zakłócają prawidłowe funkcjonowanie tego, co najbardziej chronione – rodziny. Pożądliwość Zulejki niemal rozbiła małżeństwo, a odrzucona – obróciła się w zemstę przeciw wstrzemięźliwemu Józefowi. Nie inaczej w eposie *Szāhnāme* namiętność macochy, Sudābe, skłóciła młodego księcia Sijāwusza z ojcem i doprowadziła do trwającej pokoleniami serii nieszczęść⁴⁸.

Seksualność kobiety jest zatem naturalnym źródłem obaw⁴⁹. Uwikłanie kobiety w fizjologię i cykliczność plasuje ją na granicy między światem ludzkim a naturą. Jeszcze przed islamizacją Iranu, kiedy panującą religią był zoroastryzm, kobieta miesiączkująca postrzegana była jako nieczysta i należało ją izolować. Do dziś irańscy zaratusztrianie obawiają się, że obecność kobiety w trakcie menstruacji przy świętym źródleku może prowadzić do jego wyschnięcia⁵⁰. Nie ma to nic wspólnego ze stosunkiem do kobiet i seksualności, na ogół w zoroastryzmie bardzo pozytywnym (święte źródleko Czak Czak miało według legendy pojawić się w miejscu, gdzie ściana rozstała się, by dać schronienie sasanidzkiej księżniczce uciekającej przed arabskim pościgiem), wiele natomiast ze szczególnym postrzeganiem związku kobiety z naturą – zależna od swojej cielesności kobieta nie jest nigdy do końca panią swojego losu. W stanie czystości rytualnej, tak ważnej zarówno w zoroastryzmie, jak w islamie, kobieta może być pełnoprawnym członkiem społeczności; skalana, zaczyna jej jednak zagrażać i zbiorowość musi poddać to zagrożenie kontroli. W tym sensie Foucaultowskie zaliczenie ciała kobiecego do „najważniejszych czynników urządzenia seksualności”⁵¹ w pełni odpowiada warunkom irańskim.

Dla kobiety zbrukanej nie ma powrotu do społeczności – jest tak zapewne z powodu prymatu roli społecznej nad osobą. Gdy seksualność doprowadza do naruszenia granic sfery publicznej, granic tabu, wszyscy, którzy w tym uczestniczą, zostają zdyskredytowani. Również w takich przypadkach obowiązują jednak podwójne standardy: chociaż w niektórych środowiskach dopuszcza się podejmowanie współżycia przedmałżeńskiego, to od kandydatki na żonę oczekuje się dziewictwa⁵².

⁴⁷ Por. Dż. M o u l a w i (R u m i), *Masnawi-je ma'nawi*, red. A. Sorusz, Elmi wa Farhangi, Tehrān 1378, t. 2, ks. 5, s. 1333-1429.

⁴⁸ Por. A. K r a s n o w o l s k a, *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology (Winter and Spring)*, Universitas, Kraków 1998, s. 103n.

⁴⁹ Por. J. D e l u m e a u, *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII wiek*, tłum. A. Szymanowski, Pax, Warszawa 1986, s. 287-324.

⁵⁰ Autorka była świadkiem takiej sytuacji w Czak Czak niedaleko Jazdu w czerwcu 2002 roku.

⁵¹ F o u c a u l t, *Historia seksualności*, t. 1, s. 97.

⁵² Nawet zbuntowane przeciwko podobnym normom obyczajowym młode kobiety obawiają się ujawnienia przedmałżeńskiego życia seksualnego przed rodziną (zob. P. M a h d a v i, „*But What if Someone Sees Me?*”: *Women, Risk and the Aftershocks of Iran's Sexual Revolution*, „*Journal of Middle East Women Studies*” 5(2009) nr 2, s. 1-22.

Nawet obrona przeciwko agresorowi nie przywraca ofierze czci: w filmie *Dwie kobiety*⁵³ (pers. *Do zan*) Tahmineh Milāni dziewczyna prześladowana przez natrętnego adoratora zostaje przez rodzinę zmuszona do zawarcia niechcianego małżeństwa, w którym staje się własnością męża kładącego jej latami płacić za nie swoje winy. Bohaterka książki *Kobiety bez mężczyzn* Szahrnusz Pārsipur wpada w rozpacz – nie z powodu upokorzenia i cierpienia związanego z gwałtem, ale z obawy, że utraciwszy dziewictwo, nigdy nie znajdzie męża: „O ja nieszczęsna, byłam dziewicą. W końcu też chcę wyjść za mąż. A teraz co mam zrobić z tą hańbą, jak ją odkupić?”⁵⁴. Utrata dziewictwa nie jest bowiem czymś, co można ukryć – stanowi rodzaj wyroku. Jednocześnie gwałt jest tematem tabu – również w sztuce. Za jego zbyt dosadne przedstawienie *Kobiety bez mężczyzn* objęto zapisem cenzuralnym, a ich autorkę aresztowano. Jak w przypadku wielu drażliwych tematów, granice wolności wypowiedzi wyznacza tu sposób przedstawiania i język wypowiedzi.

Nawet jeśli nie ma wątpliwości co do niewinności ofiary, jak w przypadku młodziutkiej ofiary zbiorowego gwałtu żołnierzy w innej powieści Pārsipur, *Tuba i znaczenie nocy*, gwałt pozostaje hańbą, którą należy ukrywać nawet za cenę życia. Nie wątpi o tym wuj dziewczynki, który decyduje się zabić ukochaną siostrzenicę, żeby ocalić jej cześć⁵⁵. Sytuacja ta ujawnia w całej rozciągłości bezsilność jednostek, które rola społeczna prowadzi w sposób przypominający działanie fatum w greckiej tragedii – przeznaczenie (pers. *ghazā*) także w Iranie uważane jest za nieuniknione. Zbrukanie dziewczyny wymusza reakcję na wuju, który przecież broni tyle swojego, ile jej honoru: „Co mogłem zrobić? – spytał mirza – Cóż ja nieszczęsny mogłem zrobić? Co ja bym ludziom powiedział?”⁵⁶. Pierwszym zamiarem wuja było wygnanie dziewczyny, ale: „Co może spotkać dziewczynę z bękartem w brzuchu? Czy ktoś by się z nią ożenił? Który mężczyzna byłby gotów przygarnąć cudze nieślubne dziecko, na dodatek dziecko kilku ojców? To szczyt bękarcstwa”⁵⁷. W przełomowych momentach, kiedy porządek społeczny zostaje naruszony, człowiek traci takiej społeczności cechy indywidualne i staje się niejako obrazem zbrukania. Tuba, pani domu, która bez wahania zostaje współniczką wuja, pomagając w ukryciu ciała i zatuszowaniu zdarzenia, myśli o tym w charakterystyczny dla siebie, wręcz naiwnie radykalny sposób: „Żywa dziewczyna z nieślubnym dzieckiem w brzuchu jest odrażająca i nieczysta. Ta sama dziewczyna, tak uśmiercona, może zostać zaliczona w poczet świętych”⁵⁸. Ujawnienie tajemnicy zbezczesci bowiem

⁵³ Iran, 1999, scenariusz i reż. T. Milani.

⁵⁴ S. Pārsipur, *Kobiety bez mężczyzn*, tłum. A. Farhadi, Claroscuro, Warszawa 2010, s. 92.

⁵⁵ T a ż, *Tuba i znaczenie nocy*, tłum. A. Krasnowolska, Oficyna Literacka, Kraków 2012, s. 197n.

⁵⁶ Tamże, s. 196.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 198.

pamięć zmarłej⁵⁹. Odkąd Tuba przyjmuje na barki rolę strażniczki, przeistacza się w starą kobietę – funkcja reprodukcyjna, która przez lata wyznaczała tok jej życia, ustępuje miejsca dogładowaniu nāmus, pilnowaniu, by nikt – poznawszy straszną tajemnicę domu – nie splamił pamięci siostrzenicy. Dla tej roli Tuba obumiera jako kobieta i jako matka, przestając się interesować także własną córką. Kiedy więc ta odkrywa, że jest w ciąży z aresztowanym ukochanym, nie ma przy niej matki; nie ma jej również, kiedy dziewczyna dramatycznie przeżywa aborcję i spowodowaną przez nią bezpłodność⁶⁰. Spętani tradycyjnymi rolami ludzie nie budują głębokich relacji.

MASKI

W kulturze Iranu seksualność człowieka może się w pełni realizować wyłącznie w sferze intymnej. W sferze publicznej wyraża się ona poprzez konwencjonalne role – maski, których widowym przejawem jest hidżab. Niektórzy badacze dopatrują się wręcz w zasłonie hamulca procesów indywidualizacji społeczeństwa, stanowiących podstawy jego nowoczesności⁶¹. Świat zewnętrzny nadal jest w istocie światem męskim, po dziś dzień konstytuują go pozostałości homosocjalnych ram. Kobiety mają tam wstęp do pewnego stopnia incognito – w maskach-zasłonach. Głośny śmiech czy ekstrawaganckie zachowanie na ulicy piętnuje się już u dziewczynek. Ogranicza to formy demonstracji złożonej indywidualności kobiety i paradoksalnie sprawia, że jej seksualna tożsamość zostaje wyeksponowana, a linia podziału społeczeństwa według płci jest wyraźniejsza niż w społeczeństwach zachodnich, zwłaszcza dzisiejszych. Towarzyszy temu stałe napięcie, objawiające się w zaczepkach pod adresem samotnych kobiet w przestrzeni wspólnej – mimo że kobiety aktywnie uczestniczą w życiu publicznym, nie tylko na ulicach czy placach, ale na uniwersytetach, gdzie stanowią ponad połowę studentów, a także w instytucjach państwowych wszystkich szczebli. Hidżab ma zapewnić kobiecie poczucie godności i bezpieczeństwa⁶², zarazem jednak napiętnowuje ją, sprawiając, że stale przebywa w przestrzeni wydzielonej. Zasłona jest jednak zaledwie symbolem głębszego ograniczenia zakorzenionego w strukturze społecznej. Kobieta, nawet uwolniona z przestrzeni zamkniętej, nadal pozostaje częścią

⁵⁹ Por. tamże, s. 203.

⁶⁰ Por. tamże, s. 266-288.

⁶¹ Por. T a l a t t o f, dz. cyt., s. 231n.

⁶² Por. przemówienie ajatollaha Alego Chāmeniego z okazji dnia kobiet w roku 2014: <https://www.youtube.com/watch?v=AZ-nSZ-XOI0>.

nāmus. Jej niewłaściwe zachowanie oznacza utratę twarzy (pers. āberu-rizi)⁶³, przed czym chroni ją tylko symboliczna zasłona wstydlivosti (pers. effat).

Spośród kilku perskich określeń honoru warto przywołać słowo „hejsijat”, wywodzące się nieprzypadkowo od „hejs”, które oznacza miejsce, pozycję. W społeczeństwie o silnych tradycjach klanowych pozycja jednostki jest zawsze wyznaczana przez szerszy kontekst rodzinny. To przynależność do rodziny czyni człowieka godnym szacunku, a honor stanowi jej wspólny dorobek, ale też może stać się wspólną stratą. Interes rodziny ma wartość nadrzędną, z którą nie może się równać znaczenie partykularnych interesów jednostki. Doskonałą ilustrację takiego systemu wartości stanowi historia opowiedziana w filmie *Lejla*⁶⁴ Dariusza Mehrdżuja. Młode, szczęśliwe małżeństwo dowiaduje się, że nie może mieć dzieci. „Winna” okazuje się żona. Właśnie pojęcie winy – a nie wspólnego nieszczęścia – okazuje się kluczowe dla dalszego rozwoju wypadków. Bohaterka ukrywa skrzętnie swój dyshonor przed własną rodziną. Nie decyduje się też na zapłodnienie in vitro – w Iranie szeroko praktykowane – obawiając się, że procedury medyczne wyrządzą szkodę jej małżeństwu. Ulega jednak naleganiom teściowej i godzi się na ponowny ożenek męża. Rezā, mąż Lejli, to jedyny syn swoich rodziców, a dziecko syna, gwarant ciągłości rodu, jest w irańskiej rodzinie szczególnie oczekiwane. Druga żona ma zatem zapewnić potomka, a wraz z nim przetrwanie klanu. Teściowa zachęca Lejlę do zgody na takie rozwiązanie, powołując się na dobro jej męża. Związek frazeologiczny, którym posługuje się w rozmowie z synową, jest znaczący sam w sobie: „Rezā del-esz baczce michād” (w literalnym przekładzie: „serce Rezy chce dziecka”) – sugeruje, jakby chciała dziecka społeczna część Rezy, a nie on sam. To znamienne, ponieważ sam Reza uparcie powtarza, że małżeństwo z Lejlą jest dla niego ważniejsze niż potomstwo. Poświęcając się dla dobra rodziny – bo tym de facto jest dobro męża, o którym mówi teściowa, mężczyzna bowiem cierpi w nowej roli nie mniej niż jego żona – Lejla ma szansę zdjąć z siebie hańbę (pers. nang) bezpłodności. Trzeba pamiętać, że udowodnienie bezpłodności współmałżonka jest jednym z przypadków, w których nawet kobieta może wystąpić o rozwód. Prawo udziela jej tego przywileju wyłącznie w wypadku szczególnie drastycznego naruszenia obowiązków małżeńskich przez męża: poza bezpłodnością naruszeniem takim może być uzależnienie, porzucenie rodziny czy zawarcie drugiego małżeństwa bez zgody pierwszej żony⁶⁵. W *Divorce Iranian Style*⁶⁶, dokumentalnym filmie

⁶³ Zob. M. Z a b o r o w s k a, *A Contribution to the Study of the Persian Concept Āberu*, „Hemispheres” 29(2014) nr 1, s. 113-125.

⁶⁴ Iran, 1997, scenariusz M. Ansarij(ā)n, D. Mehrdżuj, reż. D. Mehrdżuj.

⁶⁵ Zob. Z. M i r - H o s s e i n i, M. S h a k i, J. W a k i n, „Family law. III. In Modern Persia”, *Encyclopaedia Iranica*, t. 9, London 1999, cz. 2, s. 184-196, <http://www.iranicaonline.org/articles/family-law#iii>.

⁶⁶ Iran, 1998, scenariusz Z. Mir-Hosseini, reż. K. Longinotto, Z. Mir-Hosseini.

Kim Longinotto i Ziby Mir-Hosseini nakręconym w sądzie rodzinnym, bohater, oskarżany przez żonę o bezpłodność spokojny urzędnik, mając udać się na badania, ulega histerii – jego najbardziej intymny sekret zostaje ujawniony przed rodziną i obcymi.

W *Lejli* adwokatem trwałości rodziny jest teściowa. Jednak gdyby sama młoda kobieta nie nosiła w sobie poczucia winy i lęku przed porzuceniem przez męża, nie uległaby przecież jej namowom. Presja kulturowa jest tak silna, że niezależne od rodziny, szczęśliwe młode małżeństwo z klasy średniej poddaje się anachronicznemu, budzącemu ich głębokie obrzydzenie rytuałowi, który zupełnie nie przystaje do sposobu życia, jaki wybrali. Trudno o lepszą ilustrację zasady immanencji władzy w pojęciu Foucaultowskim: „Wydaje mi się, że władzę należy przede wszystkim traktować jako wielość stosunków siły immanentnych dziedzinie, w której się zawiązują i której organizację stanowią; grę, która w drodze ustawicznych walk i starć przekształca je, umacnia, odwraca [...]. Władza jest wszędzie – nie dlatego, że wszystko obejmuje, ale dlatego, że zewsząd się wyłania”⁶⁷.

Płodność, zwłaszcza płodność kobieca, jest w kulturze irańskiej wyjątkowo natarczywie kontrolowana. Młodą kobietę postrzega się przede wszystkim przez pryzmat jej funkcji reprodukcyjnej⁶⁸, a jej płodność wymaga szczególnej ochrony, ponieważ właśnie z nią wiąże się zapewnienie przetrwania rodu. Dopiero kiedy okres reprodukcyjny kobiety dobiegnie końca, zyskuje ona – jak matka w *Lejli* – posłuch w rodzinie. Nawet w eposie *Szāhnāme* – w którym kobiety cieszą się szczególną estymą – w ważnym schemacie fabularnym związanym z ożywaniem w potomku-mścicielu niesprawiedliwie zabitego bohatera, kobieta to nieledwie naczynie, gleba, na której wyrasta syn. Jeśli żona zmarłego bohatera urodzi córkę, dopiero syn owej córki będzie mógł dokończyć dzieło swego dziadka⁶⁹.

To, że opresja nie musi pochodzić od mężczyzn, lecz jest immanentną cechą pewnego ładu, zostało wyraźnie uwidocznione w powieści *Kuli kenār-e ātasz*⁷⁰ [„Cyganka przy ogniu”] Moniru Rawānipur. Tytułowa cyganka wędruje ze swoim taborem po południowym Iranie. Co wieczór tańczy dla odwiedzających obozowisko obcych mężczyzn, którzy słono płacą ojcu dziewczyny za pokazy. Zdawać by się mogło, że nie obowiązują tu islamskie rygory obyczajowe. W tym pozornie wolnym, beztroskim świecie instytucja honoru rodziny okazuje się jednak nie mniej nienaruszalna, chociaż nie broni jej cza-

⁶⁷ Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, s. 83n.

⁶⁸ Zob. P. Vieille, *Iranian Women in Family Alliance and Sexual Politics*, w: *Women in the Muslim World*, red. L. Beck, N. Keddie, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 1975, s. 451-472.

⁶⁹ Por. Krasnowolska, *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology*, s. 104-106.

⁷⁰ Zob. M. Rawānipur, *Kuli kenār-e ātasz*, Naszr-e Markaz, Tehrān 1380 (2001).

dor. Kiedy dziewczyna oddaje się jednemu z widzów, sama stawia się poza plemieniem. Początkowa gwałtowna reakcja ojca ma jasne podłoże emocjonalne i ekonomiczne – małżeństwo pilnie strzeżonej dziewicy miało być dla niego nadzwyczaj intratne, a skompromitowana córka nie przyniesie mu korzyści. „Koncepcja honoru i dziedzictwa jest centralna dla dziewictwa: honor polega na dawaniu i przyjmowaniu jedynie dóbr czystych rytualnie. Utrata dziewictwa to obraza honoru, nieodwracalna jego utrata”⁷¹. Ojciec wybucha strasznym gniewem, później jednak, zdjęty litością, byłby gotów wybaczyć córce zarówno stratę finansową (co właściwie czyni, pozostawiając porzucanej przez tabor dziewczynie swoje pieniądze), jak i ujmę na honorze, która właśnie jego dotknęła najgłębiej. I ostatecznie to nie on postanawia wygnąć córkę:

Odgłos płaczu ojca poniósł się dokoła. Przykucnął przy Ajine, przycisnął twarz do jej splątanych włosów, wciągając w nozdrza zapach warkocza dziewczyny.

– Zhańbiłaś plemię i jeszcze wracasz?

Głos był głosem Nituk, cień, cieniem kobiet i mężczyzn z plemienia, którzy cicho ich otoczyli:

– Nasłuchaliśmy się od przyjezdnych o twoich poczynaniach.

Nituk złapała Ajine za włosy i pociągnęła ją ku sobie. Bezradny ojciec wzniosł rękę do kierowcy i powiedział łamiącym się głosem:

– Bądź dla niej dobry, bądź łaskawy. Plemię nie pozwala...

– Nituk, pozwól mi zostać psem plemienia – krzyczała Ajine, całując Nituk po rękach i nogach, podczas gdy stara kobieta pchała ją w stronę ciężarówki⁷².

O ostatecznym porzuceniu dziewczyny decyduje społeczność, której głosem nie jest mężczyzna, lecz stara kobieta. Ona właśnie nie pozwala Ajine powrócić do taboru, nawet – czy raczej tym bardziej – po dramatycznych upokorzeniach i gwałtach, jakie spotykają ją podczas tułaczki w mieście⁷³. Sprzeniewierzywszy się niepisanemu prawu plemienia, dziewczyna skazuje się nieodwołalnie na banicję, nie inaczej niż spotkana przez nią na wygnaniu kobieta, którą mieszkańcy rodzinnej wsi próbowali spalić za naruszenie obyczaju. Nakaz, któremu nie poddała się owa kobieta, wydaje się mieć przede wszystkim znaczenie symboliczne – młodym dziewczętom każe się ścinać włosy, a ta, wyjątkowo piękna i pewna siebie, nie chciała pozwolić odebrać sobie tego atrybutu kobiecości. W tym miejscu – jak i w wielu innych – Rawānipur opowiada o seksualności zawołowanym językiem. Włosy oznaczają władzę, jaką daje kobiecie atrakcyjność seksualna, stanowią przejaw seksualności zakłócającej porządek wsi. Dziewczęta mają oddawać swoje włosy tajemniczemu „wybawcy” (pers. *ne-džāt dehande*) zamkniętemu w pobliskiej wieży. „Co to za wybawca, który

⁷¹ Vieille, dz. cyt., p. 454.

⁷² Rawānipur, dz. cyt., s. 73.

⁷³ Por. tamże, s. 71-73.

sam siebie nie umie wybawić?”⁷⁴ – zapytała dziewczyna i jeszcze tej samej nocy utraciła włosy, urodę i poczucie władzy nad mężczyznami. Właśnie oni przyszliz po nią w ponurej procesji – w której brał udział nawet kochanek dziewczyny – przywiązali ją do muła i podpallili. Buntując się wobec swojej roli społecznej, kobieta stała się bowiem niczym muł – bezużyteczna dla społeczności, symbolicznie bezpłodna. Imperatyw społeczny oddziałował tak silnie, że ofiara ostatecznie dokończyła dzieła oprawców przez samospalenie⁷⁵.

Foucault twierdził, że „stosunki władzy mają zarazem charakter intencjonalny i niesubiektywny”⁷⁶. Rawānipur pokazuje dramat jednostki wobec nieubłaganych konsekwencji naruszenia tabu seksualnego i utraty honoru. Zniszczony, samotny ojciec czy samoniszcząca się samotna dziewczyna nie mogą odwrócić działania mechanizmu, którego trybami mimowolnie zostali: „W końcu kto mnie wyrzucił z plemienia? Ojciec? Nie, on się tylko bał plemienia, jego prawa, prawa, które ustanowili zmarli”⁷⁷. Tradycja otrzymuje zatem twarz nieubłaganych, bo bezpostaciowych zmarłych, trzymających żywych w żelaznym uścisku.

NAŁOŻENIE PORZĄDKÓW

Najwyżsi przywódcy Iranu, ajatollahowie Chomejni i Chāmeneji, chętnie zwracają się w swoich przemówieniach do kobiet. Zmuszanie do publicznego występowania bez hidżabu w przedrewolucyjnym Iranie i świecie zachodnim nazywają upokorzeniem, podkreślając bohaterstwo kobiet, które przystąpiły do rewolucjonistów⁷⁸. Publiczne odślanianie Chomejni porównuje do stręczycielstwa⁷⁹. Przymus noszenia hidżabu ma zatem chronić kobiety przed utratą czci i stanowić namiastkę dawnej kontroli przestrzennej⁸⁰.

W pierwszych latach po rewolucji Chomejni wydawał się zresztą skłaniać ku przywróceniu wszystkich mechanizmów tradycyjnego płciowego podziału społeczeństwa. Ciężkie straty poniesione w wojnie z Irakiem zmusiły jednak władze Iranu do liberalizacji przepisów dotyczących kobiet i dopuszczenia ich do przestrzeni publicznej. Przyjmowane przez kobietę role społeczne narażają ją na życie w nieustannym lęku przed utratą dobrego imienia. Występuje tutaj

⁷⁴ Tamże, s. 91.

⁷⁵ Por. tamże, s. 122-126.

⁷⁶ Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, *Wola wiedzy*, s. 85.

⁷⁷ Rawānipur, s. 141.

⁷⁸ Zob. *Didgāhhā-je emām Chomejni rāḏe be zanān*, <http://www.imam-khomeini.com/web1/persian/showitem.aspx?cid=954&pid=1039> (strona internetowa założyciela Islamskiej Republiki Iranu). Zob. też: Przemówienie ajatollaha Chāmenejiego do kobiet.

⁷⁹ Zob. *Didgāhhā-je emām Chomejni rāḏe be zanān*.

⁸⁰ Zob. Milani, dz. cyt.

nakładanie się dwóch porządków: kobieta staje się coraz bardziej niezależna, studiuje często z dala od domu rodziców, mieszka i utrzymuje się sama, ale gdyby nie udało jej się uchronić przed utratą honoru, jej niezależność okaże się iluzoryczna. Bez względu na to, czy ponosi odpowiedzialność za naruszenie tabu, czy też na przykład doszło do gwałtu (choćby symbolicznego), kobieta, która znalazła się w niejednoznacznej sytuacji, zostaje zhańbiona⁸¹. W swoich nowoczesnych rolach jest ona działającą jednostką, natomiast wobec mężczyzny pozostaje tabula rasa – polem przygotowanym dla jego działania. Poza-mażeńska realizacja kobiecej seksualności stanowi całkowite tabu, ponieważ stwarza bezpośrednie zagrożenie dla honoru. Zaburza nie tyle rolę kobiety (ta w istocie zawsze jest w tradycji irańskiej pasywna), ile rolę mężczyzny – obnaża i ukazuje światu jego niezdolność panowania nad dorobkiem i chrońnięcia go. Można odnieść wrażenie, że takie ujęcie sprawy bliższe jest tradycji ludowej niż zaleceniom Mahometa. Sam Prorok miał przebaczyć Aiszy, swojej ulubionej żonie, pozostanie w niewyjaśnionych okolicznościach za karawaną z obcym mężczyzną⁸². Etnografowie badający seksualność irańskiej wsi zwracali natomiast uwagę na przekonanie o pasywności kobiety, której powinnością jest jedynie odpowiadanie na męski zew – to mężczyzna budzi kobietą seksualność⁸³, a odpowiednia reakcja kobiety jest potwierdzeniem męskości partnera. Nawet w wypadku gwałtu ofiara bezwolnie poddająca się oprawcy, nie daje mu satysfakcji – jak w powieści Szahrnusz Parsipur *Kobiety bez mężczyzn*, gdzie spośród dwóch gwałcicieli satysfakcję seksualną osiąga ten, któremu ofiara się opierała⁸⁴.

Nāmus wymaga strażnika. Rodzina pozbawiona opiekuna (pers. sarparast) traci szacunek swojej społeczności. Dzieje się tak na przykład w powieści *Džā-je chāli-je Salucz*⁸⁵ [„Puste miejsce Salucza”] Mahmuda Doulatābadiego, gdzie pod nieobecność ojca rodzina, mimo posiadania dwóch dorastających synów, rozpada się, traci szacunek we wsi i zmuszona jest szukać oparcia we właścicielu lokalnej łaźni, który w zamian za rękę niedojrzałej dziewczynki oferuje swoją opiekę. Grozę sytuacji wydobywa dramatyczna scena, w której owa dziewczynka – Hādżar – bezskutecznie dobija się do drzwi matki, uciekając w noc poślubną przed bezdusznym mężem. Nie zostaje wpuszczona – znajduje się już bowiem całkowicie pod jego władzą⁸⁶.

⁸¹ Por. Rakowiecka - Asgari, dz. cyt., s. 10.

⁸² Por. Walther, dz. cyt., s. 62-64.

⁸³ Por. Vieille, dz. cyt., p. 456.

⁸⁴ Por. Parsipur, *Kobiety bez mężczyzn*, s. 76.

⁸⁵ Zob. M. Doulatābadi, *Džā-je chāli-je Salucz*, Czeszme wa farhang-e mo'āser, Tehrān 1380 (2001).

⁸⁶ Por. tamże, s. 154.

W innych, miejskich warunkach podobnego odrzucenia przez społeczeństwo doświadcza bohaterka filmu *Man Tarāne 15 sāl dāram*⁸⁷ [„Jestem Tarāne, mam 15 lat”] Rasula Sadrāmeli, półsierota, której ojciec odbywa karę więzienia. Oświadcza się jej syn kupca handlującego dywanami, co rodzi nadzieję na opiekę „dobrej rodziny”. Teściowa wykorzystuje jednak naiwność dziewczyny, namawiając ją na zawarcie małżeństwa czasowego, które nie zapewnia jej ochrony prawnej⁸⁸. Przy infantylnym mężu, którego zmuszona jest wyciągać z aresztu obyczajowego (został bowiem przyłapany z inną kobietą), Tarāne traci niewinność. Kiedy już po rozstaniu z nim odkrywa, że jest w ciąży, natrafia na mur pogardy i potępienia. Głosem rodziny jest teściowa, która nie szczędzi Tarāne oskarżeń o rozwiązłość i oszustwo. Starsza kobieta staje bezwarunkowo w obronie honoru syna, znęcając się nad „przybłędą”. Postawa Tarāne walczącej w sądzie o uznanie ojcostwa, by w końcu zrezygnować z wpisania nazwiska byłego męża do aktu urodzenia dziecka, jest dla tej tradycyjnej kobiety niepojęta. Tymczasem Tarāne należy do pokolenia znośnie poszerzającego granice swojej niezależności od tradycji. Działa pomimo przyjętych norm, pozostawiona sama sobie przyjmuje pełną odpowiedzialność za życie swoje i dziecka. Tradycja może uznać jej prawa jako żony bądź potępić ją jako jawnogrzesznicę; ona jednak wymusza uznanie siebie za działający podmiot. Jej postawa przywodzi na myśl historię przedstawioną we wspomnianym już filmie *Divorce Iranian Style*, kiedy równolatka filmowej Tarāne, Zibā, rozwodzi się z dwukrotnie starszym Bahmānem. Ponieważ to ona jest inicjatorką zakończenia nieudanego małżeństwa, mąż nie chce jej wypłacić podarunku ślubnego (pers. mehrije), będącego zabezpieczeniem dla kobiety w razie rozstania. Małżonkowie spotykają się w domu rodziców Ziby, a negocjacje toczy w zasadzie – jak przyjęło się czynić w takich sytuacjach – starszyzna obu rodzin. Zibā jest jedyną kobietą obecną przy rozmowach, jej matka przysłuchuje się wszystkiemu z kuchni. Rodzina dziewczyny jest tak zawstydzona sytuacją, że Zibā w końcu sama przejmuje inicjatywę – pomimo dochodzących z kuchni okrzyków matki, która próbuje ją uspokoić. Tymczasem mehrije formalnie jej się należy, mogła go zażądać nawet zaraz po ślubie, a za rozpad małżeństwa też trudno winić nieletnią dziewczynę, namówioną na zamażpójście przez rodzinę. Zrozpaczona Zibā powołuje się na wypełnione przez siebie powinności seksualne – pyta: „Czy nie byłam dziewczą?” – jakby to ostatecznie one miały rozstrzygnąć o jej prawie do pieniędzy. Sam fakt, że Zibā wystąpiła o rozwód, jest jednak dla rodziny ujmą znacznie większą niż nieudane małżeństwo, którego tajemnice udało się ukryć przed światem.

⁸⁷ Iran, 2002, scenariusz K. Partowi, R. Sadrāmeli, reż. R. Sadrāmeli.

⁸⁸ Por. P. Niechciał, *Szyckie małżeństwa czasowe w Iranie jako alternatywa dla „zachodniej rozwiązłości seksualnej”*, „Ex Nihilo” 2010, nr 1(3), s. 84-112.

Wszelkie naruszenia porządku w sferze seksualnej należą do najgłębiej skrywanych sekretów. Jeśli dochodzi do nich w obrębie rodziny, najlepiej o nich nie mówić – cnotą dziewczyny jest jej milczenie. W filmie *His, dochtarhā farjād nemizanand*⁸⁹ [„Cii! Dziewczynki nie krzyczą”] Parwān Derachszande młoda kobieta zostaje skazana na powieszenie za zabójstwo pedofila – którego ofiarą padła przed laty – ponieważ rodzice dzieci przez niego skrzywdzonych nie godzą się, by ich córki ujawniły swoją hańbę. O takich tajemnicach nie należy mówić nawet w rodzinie – jakby nie istniały, dopóki nie zostaną nazwane. W *Parande-je man*⁹⁰ [„Moim ptaku”], powieści Fariby Wafi, rodzina starannie ukrywa pedofilskie skłonności wujka i nawet mąż głównej bohaterki nie chce po latach słuchać jej zwierzeń. Narracja powieści prowadzona jest w taki sposób, żeby nie nazwać wprost źródeł traumy doznanej przez kobietę w dzieciństwie. Do tego stopnia trudno jej nauczyć się mówić o tym, co nauczono ją ukrywać, że walczy ze sobą, zanim nakaze córce krzyczeć, gdyby ktoś próbował ją obmacywać. W końcu decyduje się na to, czego jej „własna matka nigdy dla niej nie zrobiła, choć powinna była”, tłumacząc dziewczynce: „Widzisz, jeśli siedzisz cicho, stajesz się jeszcze gorsza niż lalka bez baterii, bez serca. Można z tobą zrobić wszystko, bo nikt się nie dowie”⁹¹. Tradycyjne wychowanie dziewczyny polega na przemienianiu jej w „sejf” (pers. sandughe), w którym bezpiecznie spoczywają najciemniejsze tajemnice rodziny⁹².

W *Sawuszun* Simin Dāneszwar, pierwszej powieści kobiecej w Iranie, wydanej w roku 1969, spotykamy zdrażaną żonę, znoszącą nawet takie upokorzenia, jak przyprowadzanie prostytutek do domu. Kiedy jednak młodzianka służąca zachodzi w ciążę, zgwałcona przez znenawidzonego męża bohaterki (a może jej syna), dostrzega ona w dziewczynie rywalkę, burzycielkę miru domowego. Znęca się nad nią i przymusza do aborcji: „Mówiła: Pójdę na posterunek, złożę skargę i wszystkich was skompromituję. Ta wieśniaczka, metr pięć w kapeluszu, wszystkie rozumy pozjadała. Powiedziałam, dam ci, ile chcesz, tylko stąd zniknij. Ale liczyła na to przeklęte nasienie w swoim brzuchu. Mówiła: dziecko jest wasze, ma prawo do majątku. W końcu złałam ją na kwaśne jabłko. No i, chwalić Boga, pokrwawiła, pokrwawiła, a pani doktor wyciągnęła jej tego bękarta z brzucha”⁹³. Dopiero zmazawszy plamę z honoru rodziny, bohaterka powieści otacza służącą opieką i sumiennie wywiązuje się z podjętych wobec niej zobowiązań⁹⁴. W tradycji irańskiej powinność wobec wspólnoty i jej honoru z zasady plasuje

⁸⁹ Iran, 2013, scenariusz M. Bahrami, P. Derachszande, reż. P. Derachszande.

⁹⁰ Zob. F. W a f i, *Parande-je man*, Naszr-e Markaz, Tehrān 1381 (2002).

⁹¹ Tamże, s. 23n.

⁹² Por. tamże, s. 25n.

⁹³ S. D ā n e s z w a r, *Sawuszun*, Chorazmi, Tehrān 1377 (1998), s. 93.

⁹⁴ Por. tamże, s. 91-93.

się na pierwszym miejscu i nie pozostawia miejsca na zindywidualizowane reakcje, takie jak litość.

*

Dyskurs dotyczący seksualności kobiecej w dzisiejszym Iranie nie jest żadną miarą jednolity. Obok szyizmu – najbardziej tradycjonalistycznego w obrębie tej tradycji – pojawiły się nowe głosy i wyobrażenia o rolach związanych z płcią. Rozwija się także coraz bardziej zróżnicowany nurt modernistyczny, czerpiący często z doświadczeń zachodnich. Sytuację komplikuje upolitycznienie seksualności przez rządzących, którzy w zależności od zmieniających potrzeb polityczno-ekonomicznych akcentują różne aspekty seksualnej tożsamości kobiet. Dodatkowo rewolucja i urbanizacja zaburzyły tradycyjny podział na grupy społeczne i etniczne, prowadząc do wymieszania utrwalonych wzorców.

Te paralelne dyskursy niejednokrotnie odwołują się do lęku, jaki wywołuje seksualność kobieca postrzegana jako zagrożenie dla porządku społecznego i honoru rodziny, ze względu na silny potencjał perswazyjny podobnych obaw. Tłamszenie seksualności kobiecej jest zatem w istocie przejawem absolutnej władzy państwa nad obywatelem. Prawo państwowe, choć oparte na szariacie i często bardzo zachowawcze, jest zarazem dostosowywane do zmian i potrzeb społecznych – za którymi wciąż nie nadąża. Władza narzucająca normy seksualności nie utożsamia się jednak w całości z władzą państwową, lecz jest raczej – jak to podkreślał Michel Foucault – immanentna wobec tradycji. Ukazuje to wyraźnie przypadek Iranu, gdzie jednostka została zdominowana przez tradycyjne zależności w ramach wciąż trwałych wspólnot rodzinnych. Władza tego rodzaju jest znacznie mniej podatna na zmiany niż rządy i prawa państwowe. Analizując teksty publicystyczne czy moralitety religijno-polityczne, nie uda się prześledzić tych splątanych form zależności. Stanowią one natomiast niewyczerpany materiał dla irańskich twórców, którzy nie tylko odmalowują typy ludzkie i sytuacje znane sobie z rzeczywistości społecznej, lecz także poszukują ich ukrytych źródeł, symbolizując i dialogizując tworzące je zależności i pojęcia. Dokonywana przez nich analiza problemów kobiecej seksualności pokazuje wyraźnie, że nakładane na nią ograniczenia wynikają najczęściej ze schematów kulturowych, które tworzyły się, gdy kobieta przebywała na ogół w wyznaczonej przestrzeni, w warunkach wspólnot w znacznej mierze homosocjalnych. Obawa przed nieprzewidywalnością seksualności kobiecej wynika z jej powiązania z kluczowymi dla tradycyjnej kultury perskiej pojęciami honoru i pozycji społecznej. Jak pisał Freud: „Kultura zachowuje się wobec seksualności niczym plemię lub warstwa ludności,

która podporządkowała sobie gwoździ wyzysku inne plemię lub inną warstwę ludności”⁹⁵.

Za przedmiot rozważań posłużył w tym artykule zaledwie ułamek literackich studiów różnych aspektów seksualności kobiecej – tych szczególnie znanych, typowych czy wyjątkowo ciekawych warsztatowo (udało się przy tym ująć tu także książki tłumaczone już na język polski). Badania na tym polu powinny być kontynuowane z uwagi na socjologiczną wartość takich literackich poszukiwań. Należy też zaznaczyć, że artykuł przedstawiający chwiejny i złożony stan świadomości siłą rzeczy wymaga przedstawienia wielu wątków, a decydując się na publikację w czasopiśmie o nieorientalistycznym profilu, musiałam zarazem dodatkowo wyjaśniać kontekst kulturowy. Jeśli prowadziło to do uproszczeń w wywodzie, są one ceną za możliwość podjęcia dyskusji w szerszym gronie naukowym – co tym istotniejsze, że w polskim dyskursie filozoficzno-socjologicznym Iran nie jest dotąd wystarczająco obecny.

⁹⁵ F r e u d, dz. cyt., s. 51.

Anna GEMRA

UBI SUNT? FLIRT ZE ŚMIERCIĄ W LITERATURZE GROZY

Jedną z przyczyn popularności i żywotności utworów grozy może być fakt, że choć budzony przez nie strach (lęk) jest skutkiem sztucznie wytworzonej możliwości „bania się” i zasadniczo ma służyć rozrywce, to jednak bardzo często dotyczą one niezwykle istotnych kwestii, takich jak śmierć, zło czy cierpienie, których nie rozstrzygają w sposób przekonujący teksty fabularne należące do tak zwanej kultury wysokiej czy też dzieła niefabularne, na przykład filozoficzne lub teologiczne.

Quomodo fabula, sic vita:
non, quam diu, sed quam
bene acta sit, refert.
Seneca, *Epistulae morales*¹

Literatura grozy, której podstawową funkcją jest wywołanie w odbiorcy uczucia strachu, lęku czy przerażenia², a więc stanów emocjonalnych o charakterze negatywnym³, cieszy się dużą poczytnością – właściwie nieprzerwanie – od momentu, kiedy pojawiły się pierwsze takie utwory, a więc od drugiej połowy osiemnastego wieku⁴. Swoją wierną publiczność ma także film grozy.

¹ „Z życiem jest tak, jak z bajką: zależy nie na tym, czy długo trwa, lecz na tym, czy jest pięknie ułożona”. S e n e k a, *Listy moralne do Lucylusza*, ks. VIII-XIII, list 77, tłum. W. Kornatowski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1998, s. 327.

² Pojęć tych, ze względu na jasność wyводу, będę używać zamiennie. Zabieg ten uważam za uprawniony już z tego względu, że chociaż nie są one tożsame, ich zakresy zachodzą na siebie. O problemach związanych z niejednoznacznością pojęć takich, jak strach, groza czy lęk, i różnicowaniem ich znaczenia w zależności od kontekstu pisali między innymi: Marek Wójtowicz SJ (*Doświadczenie lęku egzystencjalnego jako sytuacja wyboru*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 13-15), Anna Gemra (*Od gotycyzmu do horroru. Wilkołak, wampir i Monstrum Frankenstein w wybranych utworach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 22-25) i Anita Has-Tokarz (*Horror w literaturze współczesnej i filmie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010, s. 47-49, 433n.). Por. też: S. F r e u d, *Poza zasadą przyjemności*, w: tenże, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1994, s. 12.

³ Strach czy lęk, uruchamiając mechanizmy obronne, mogą mieć także funkcję pozytywną. Nawet jednak i w takim wypadku są pod względem emocjonalnym doświadczeniem negatywnym. Zob. J. D e l u m e a u, *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII w.*, tłum. A. Szymanowski, Pax, Warszawa 1986.

⁴ Za datę narodzin powieści gotyckiej uznaje się rok 1764, kiedy to opublikowano *The Castle of Otranto. A Story translated by William Marshall, Gent. From the original Italian of Onuphrio*

Chociaż krytycy filmowi już niejednokrotnie przewidywali koniec horroru jako gatunku anachronicznego⁵, a często też wydawało się, że koniec ten rzeczywiście nastąpi, widoczne było bowiem wyczerpanie formuły, ta ostatnia ulegała odnowieniu i horror powracał do łask odbiorców⁶. Nie sprawdziły się więc przewidywania Martina Quigleya, który w roku 1958 pisał w siódmym numerze „Motion Picture Herald”: „Chociaż elementy grozy zawsze były składnikiem stawy dostarczanej przez ekran, w ciągu ostatnich lat rola ich wzrosła w stopniu, który uznać trzeba za alarmujący. Jest już czas, aby właśnie producenci dokładnie rozważyli sytuację, zanim zaryzykują zaangażowanie się w tego rodzaju produkcję. Historia uczy, że moda na pewne gatunki szybko przemija i na rynku pojawia się film, określonego typu, kiedy zainteresowanie publiczności dawno zmieniło kierunek. Jest mało prawdopodobne, aby film grozy miał jeszcze przed sobą długi żywot, choć nie można wykluczyć takiej możliwości”⁷. Błędne okazało się również przeświadczenie Stephena Kinga, który kilkanaście lat później, w 1973 roku, twierdził, że wampiry, wilkołaki i ożywające mumie odchodzą na emeryturę, ponieważ nikt nie chce się już ich bać⁸.

ŚMIERĆ W PEJZAŻU KULTURY

Jedną z przyczyn popularności i żywotności utworów grozy może być fakt, że choć budzony przez nie strach (lęk) jest skutkiem sztucznie wytworzonej

Muralto, Canon of the Church of St. Nicholas at Otranto. W wydaniu z roku 1765 autor zmienił tytuł na: *The Castle of Otranto: A Gothic Tale*, i ta wersja obowiązuje do dziś. Zob. H. W a l p o l e, *Zamczyisko w Otranto. Opowieść gotycka*, tłum. M. Przymanowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974.

⁵ Andrzej Kołodyński pisze: „Film grozy wydaje się [...] anachroniczny i oporny wobec współczesnych szkół i kierunków. Od początku zresztą miał taki «spóźniony» charakter: ekspresjonizm wywiódł go z preromantycznej powieści «gotyckiej» i ściśle uzależnienie od drugorzędnej literatury pozostało jego cechą po dzień dzisiejszy. Przyswoił sobie pewne nowe formuły – ale zawsze bohaterka odkrywa w końcu w kołysce pocziwego, starego Antychrysta, nawet jeśli film robi «młody i gniewny» Roman Polański”. A. K o ł o d y ŋ s k i, *Film grozy*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1970, s. 6.

⁶ Stephen King zauważa, że „powieści i filmy grozy zawsze cieszyły się sporą popularnością, ale co jakieś dziesięć-dwadzieścia lat stają się nagle bardziej widoczne i modne”. S. K i n g, *Danse macabre*, tłum. P. Braiter, P. Ziemkiewicz, Warszawa 1995, s. 52.

⁷ Cyt. za: K o ł o d y ŋ s k i, dz. cyt., s. 46. Por. M. Q u i g l e y Jr., *Mickey Spillane-ing*, „Motion Picture Herald” 1958, nr 7, s. 47n.

⁸ Zob. S. K i n g, *Autor powieści grozy oraz dziesięć wilków*, w: *Sztuka pisania. Tajemnice warsztatu pisarstwa odsłaniają: Ernest Hemingway, John Steinbeck, Kurt Vonnegut i inni*, tłum. J. Mach, Galaktyka, Łódź 1996, s. 194-197.

możliwości „bania się” – wpływu dzieła sztuki, a nie rzeczywistej sytuacji⁹ – i zasadniczo ma służyć rozrywce, to jednak bardzo często dotyczą one niezwykle istotnych kwestii, takich jak śmierć, zło czy cierpienie, których nie rozstrzygają w sposób przekonujący teksty fabularne należące do tak zwanej kultury wysokiej czy też dzieła niefabularne, na przykład filozoficzne lub teologiczne. Niełatwo bowiem wytłumaczyć, także – a może przede wszystkim – współcześnie, sens umierania albo bólu.

Chociaż w utworach grozy problematyka ta nie wysuwa się na plan pierwszy, to jednak odnosząc się do spraw dla czytelnika (lub widza) ważnych, zaspokajają one podświadome pragnienie obcowania z kwestiami ostatecznymi, uzyskania odpowiedzi na stawiane sobie, nawet nieświadomie, pytania o sens życia, cierpienia, nieuniknionej śmierci oraz lęku przed nią, o sens dokonywania wyborów oraz ich wpływ na człowieka i jego otoczenie. Literatura i film grozy w pewnym sensie dotyczą problemów, z którymi człowiek musi mierzyć się na co dzień, a które przez współczesny świat są marginalizowane, trywializowane lub pomijane jako niewygodne – jeśli zaś są podejmowane, to często w sposób dla przeciętnego odbiorcy niezrozumiały¹⁰.

Jednym z takich problemów egzystencjalnych jest śmierć¹¹. W dawnych wiekach w kulturze chrześcijańskiej śmierć i umieranie – mimo że wierzone, iż

⁹ Problem ten dotyczy również innych emocji prowokowanych przez obcowanie z dziełem sztuki i ze względu na swoją złożoność wymaga oddzielnego omówienia. O art-grozie pisał między innymi Noël Carroll w książce *Filozofia horroru albo paradoksy uczuć* (por. N. Carroll, *Filozofia horroru albo paradoksy uczuć*, tłum. M. Przyłipiak, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 31n.). Problemy związane z doświadczaniem grozy w wyniku kontaktu z dziełem sztuki omawiane są również w kilku pracach opublikowanych w tomach *Wokół gotycyzmów* oraz *Gotycyzm i groza w kulturze*. Przede wszystkim zob. Y. L e f f l e r, *Współczesny horror jako gra satysfakcji*, tłum. L. Karczewski, w: *Wokół gotycyzmów. Wyobrażenia, groza, okrucieństwo*, red. G. Gazda, A. Izdebska, J. Płuciennik, Universitas, Kraków 2003, s. 44-49; J. P ł u c i e n n i k, *Horror i ukrzyżowanie. Empatia formalna i elementy gotyckiej retoryki wzniosłości w reprezentacjach ciała poddanego przemocy*, w: *Wokół gotycyzmów*, s. 51-59; M. Ś w i e r k o c k i, *Magia gotycyzmu*, w: *Gotycyzm i groza w kulturze*, red. G. Gazda, A. Izdebska, J. Płuciennik, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2003, s. 9-14.

¹⁰ Nie znaczy to jednak zawsze, że czytelnik czy widz jest słabo wykształcony. Dzieło sztuki, odwołując się do innego typu wrażliwości estetycznej, wykorzystuje odpowiednie do niej środki, za pomocą których wywiera wpływ na odbiorcę; te zaś często nie są w stanie dotrzeć do odbiorcy „przeciętnego”, przyzwyczajonego do prostszych, mniej skomplikowanych – albo w ogóle innych – technik. W efekcie takie dzieło sztuki nie może zaistnieć w świadomości czytelnika czy widza i nie ma dla niego żadnego znaczenia.

¹¹ Literatura na temat przedstawień śmierci, podejścia do niej i jej symboliki w różnych epokach jest bardzo bogata. Szczególną uwagę należy zwrócić na tak zwaną szkołę francuską (zob. m.in. M. V o v e l l e, *Śmierć w cywilizacji Zachodu: od roku 1300 po współczesność*, tłum. T. Swoboda i in., słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008; L.V. T h o m a s, *Trup. Od biologii do antropologii*, tłum. K. Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991; *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wybór i tłum. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, PWN, Warszawa 1993; *Wymiary śmierci*, wybór S. Rosiek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002). Zob. też: *Człowiek wobec śmierci*, tłum. D. Petsch, PIW, Warszawa 1973; F.J. H o f f m a n, *The Mortal No: Death and the Modern Imagination*, Princeton University

otwierają one drogę do wieczności, do świata, który miał być celem ziemskiej wędrówki każdego chrześcijanina – przerażały ludzi nie mniej niż obecnie¹². Uznawano je jednak za integralną część życia, jeden z jego niezbędnych, oczywistych elementów. Trudno się było z nimi pogodzić¹³, trudno było je afirmować – jednak akceptowano je jako nieodłączny składnik istnienia. Powołanie do życia oznaczało jednocześnie powołanie do śmierci; i choć pozostawała ona czymś okrutnym, niezrozumiałym, budzącym grozę, to jednak zarazem była czymś oczywistym, należało się zatem do niej przygotować, tak jak i do innych etapów życia. W pewnym okresie rozwoju kultury upowszechniły się nawet podręczniki ars moriendi, uczące, jak odejść z tego świata, tak by swoim zachowaniem odkupić dawne grzechy: liczyło się bowiem przede wszystkim życie wieczne. Tematu śmierci nie unikano także w literaturze i innych dziedzinach sztuki. Śmierć spoglądała na ludzi z rzeźb, obrazów, zdobień przedmiotów codziennego użytku, prowadziła dialogi, jak w *Rozmowie Mistrza Polikarpa ze Śmiercią*, dziele z początku piętnastego wieku, nieznanego do tej pory autora. Człowiek dawnych wieków był otoczony przez śmierć – zarówno w sztuce, jak i w codziennej egzystencji. Swoje żniwo zbierały przecież epidemie, choroby i wojny. Brak higieny, leków czy właściwego żywienia sprawiał, że niewiele osób dożywało wieku dorosłego, a średnia długość życia była znacznie niższa niż obecnie: w imperium rzymskim wynosiła od dwudziestu do trzydziestu lat, we Francji w osiemnastym wieku między dwadzieścia pięć a trzydzieści lat (o dziesięć mniej niż w Anglii, Szwecji czy Królestwie Prus)¹⁴, a w wieku

Press, Princeton, New York, 1964; M.C. K e a r l, *Endings: A Sociology of Death and Dying*, Oxford University Press, New York 1989; Z. M i k o ł e j k o, *We władzy wisielca*, t. 1, *Z dziejów wyobraźni Zachodu*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012; t e n ż e, *We władzy wisielca*, t. 2, *Ciemne moce, okrutne liturgie*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012; J. B i a ł o s t o c k i, *Płeć śmierci*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999; J. B a r a ń s k i, *Śmierć i zmysły. Doznania, wyobrażenia, przemijanie*, Wydawnictwo Astrum, Wrocław 2000; A. K u b i a k, *Inne śmierci. Antropologia umierania i żałoby w późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2014; *Encyclopedia of Death*, red. R. Kastenbaum, B. Kastenbaum, Oryx Press, Phoenix, Arizona, 1989. Należy tu również wskazać na wydawaną od 2001 roku przez Wrocławskie Towarzystwo Naukowe serię „Problemy Współczesnej Tanatologii. Medycyna, Antropologia Kultury, Humanistyka”. Jest to tylko ułamek prac, które poświęcono różnym aspektom śmierci w kulturze. Formuła artykułu nie pozwala ani na rekapitulację badań, ani też na bardziej szczegółowe rozważania, pozostaje mi zatem odesłać czytelników do wymienionych prac, te zaś z pewnością poprowadzą ich dalej.

¹² Odnoszę się tutaj wyłącznie do religii chrześcijańskiej, chociaż także inne religie obiecują swym wyznawcom życie wieczne po śmierci. W Europie nowożytnej chrześcijaństwo było i jest religią dominującą, dlatego skupiam się wyłącznie na nim.

¹³ Oczywiście w szczególnych wypadkach śmierć mogła być oczekiwana, na przykład podczas długotrwałej choroby, uwięzienia czy tortur, kiedy przynosiła koniec cierpień. Dla osób obdarzonych szczególnie głęboką wiarą w zjednoczenie z Chrystusem i możliwość oglądania Boga śmierć oznaczała spełnienie nadziei na spotkanie umiłowanego Zbawiciela.

¹⁴ Por. B.W. F r i e r, *More is Worse: Some Observations on the Population of Roman Empire*, w: *Debating Roman Demography*, red. W. Scheidel, Brill, Leiden–Boston–Köln 2000, s. 142-144.

piętnastym od trzydziestu do trzydziestu trzech lat¹⁵. Silnie więc doświadczano nietrwałości ziemskiej egzystencji, o której mówi psalmista: „Dni człowieka są jak trawa; / kwitnie jak kwiat na polu; / ledwie muśnie go wiatr, a już go nie ma, / i miejsce, gdzie był, już go nie poznaje” (Ps 103,15-16).

Nic zatem dziwnego, że symbolika śmierci, przypominanie o niej – słynne pozdrowienie „memento mori” – stanowiły trwałe elementy pejzażu kulturowego dawnych epok. Życie ziemskie, kruche i krótkie, nie było wartością największą, doczesność miała charakter tymczasowy, należało zatem spoglądać w wieczność, jej wypatrywać i do niej się przygotowywać. Skoro człowiek był na ziemi tylko gościem, to we wszelkich podejmowanych działaniach musiał mieć na względzie aeternitas.

Istotne zmiany w podejściu do spraw życia i śmierci nastąpiły, na większą skalę, w epoce oświecenia. Miały one związek nie tylko z pomniejszaniem roli religii – zwłaszcza w zakresie wyjaśniania świata – na rzecz spojrzenia naukowego, stricte racjonalnego (traktowanego jako opozycyjne względem podejścia teologicznego), i publicznym głoszeniem poglądów deistycznych czy ateistycznych, ale też z coraz liczniejszymi wynalazkami i odkryciami. Utwierdzały one ludzi w przekonaniu, że dzięki nauce świat da się pojąć wyłącznie rozumem i że za jej pomocą będzie można wyjaśnić wszelkie zachodzące w nim zjawiska, a także go sobie podporządkować. W dużym zakresie okazało się to możliwe – tak stało się też w wypadku zjawiska śmierci. Sukces był jednak połowiczny: Chociaż poznaliśmy i umiemy już opisać sam proces umierania, wiemy nawet, jak i dlaczego do niego dochodzi, nie potrafimy w oparciu o wyniki nauk szczegółowych odpowiedzieć na pytanie o sens śmierci ani o losy osoby ludzkiej po przekroczeniu granicy życia. Z racjonalnego punktu widzenia, kiedy umiera ciało, umiera cały człowiek, na tym więc – jeśli nie istnieje życie pozagrobowe – istnienie osoby się kończy. Dla

¹⁵ Por. J.L. S i n g m a n, *Daily Life in Medieval Europe*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1999, s. 30n.; K. R a t a j c z a k, *Edukacja kobiet w kręgu dynastii piastowskiej w średniowieczu*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005, s. 17. Zob. J.T. R o s e n t h a l, *Old Age in Late Medieval England*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Pennsylvania, 1996 (zob. też fragment recenzji zamieszczonej na obwolucie). Trzeba pamiętać, że na wysokość średniej długości życia w danym okresie historycznym mają wpływ takie wydarzenia, jak wojny, i że wartość tę wylicza się, uwzględniając także takie dane, jak liczba zgonów w wieku niemowlęcym czy śmierć kobiet podczas porodu i położu. Na przykład śmiertelność niemowląt, która – jak podają badacze – w wiekach siedemnastym i osiemnastym wynosiła od trzydziestu do pięćdziesięciu procent, znacząco wpłynęła na ostateczny obraz średniej długości życia w tamtych czasach. Por. m.in. B. F r e i t a g, *Sheela-Na-Gigs. Unravelling an Enigma*, Routledge, London–New York 2004, s. 70n.; zob. też: B. S a w y e r, P. S a w y e r, *Medieval Scandinavia: From Conversion to Reformation circa 800-1500*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993. Dla porównania warto podać, że obecnie przewidywana średnia długość życia dla Europejczyków (w tym Polaków) wynosi około sześćdziesięciu ośmiu i pół roku. Zob. *Health, Nutrition and Population Statistics: Population Estimates and Projections*, <http://datatopics.worldbank.org/hnp/popestimates#>.

większości ludzi jednak, a być może dla wszystkich, perspektywa ta jest trudna do zaakceptowania.

Bunt przeciwko śmierci fizycznej i przeciwko śmierci w ogóle przybiera w dziełach sztuki różne formy. W literaturze grozy (w utworach fantastycznych) najczęściej przejawia się on w ukazywaniu powracających zmarłych. Słowa z listu św. Pawła: „Postanowione ludziom raz umrzeć, potem zaś sąd” (Hbr 9,27), nie znajdują tutaj zastosowania, podobnie jak nie istnieje w tego typu literaturze trwały rozdział świata zmarłych od świata żywych¹⁶. Zmarli powracają czy to w postaci duchów (niekiedy hałaśliwych i złośliwych – poltergeistów), czy też – znacznie częściej – jako wampiry bądź zombie, co wynika przede wszystkim z faktu, że duchy są istotami bezcielesnymi, a współczesny człowiek wiąże swoją tożsamość, swoje istnienie przede wszystkim z ciałem, przez nie określa swój byt i przez nie definiuje siebie. Podobnie jak jego przodkowie kilka wieków temu, wydaje się wierzyć (choć raczej podświadomie), że dopóki istnieje ciało, dopóty istnieje także osoba, dopóki żyje ciało, żyje też osoba¹⁷. Przekonanie to wynika, przynajmniej po części, z ogromnego lęku przed śmiercią; lęku, którego ukojenia zwykle nie szuka się już w religii i jej obietnicach życia pozagrobowego. Oświecenie, negując religijne postrzeganie świata i propagując racjonalizm jako jedyną akceptowalną metodę jego wyjaśniania, do pewnego stopnia zanegowało także idee nieśmiertelności i życia wiecznego, jako wykraczające poza domenę rozumu. W pewnym więc sensie epoka ta pozbawiła ludzi wieczności i nadziei na nią, a pozostawiła im doczesność. Aeternitas stała się tylko jedną z niedających się udowodnić możliwości, życie fizyczne, biologiczne zaś – jedyną pewną, bo empirycznie doświadczaną rzeczywistością. Śmierć przestała być progiem między życiem ziemskim a życiem pozagrobowym, stała się natomiast granicą między istnieniem a nieistnieniem, między byciem a nicością. Skoro perspektywa życia pozagrobowego nie było już pewna, należało zrobić wszystko, by jak najdłużej żyć na ziemi. Pragnienie, by nie umrzeć, nie było niczym nowym – towarzyszyło ludziom od wieków, jeśli nie od początku ich istnienia,

¹⁶ W kulturze nowożytnej rozdział ten, jak się wydaje, został ostatecznie zniesiony przez romantyzm. W utworach tej epoki świat i zaświat funkcjonują na tych samych prawach i ani nie wchodzą ze sobą w kolizję, ani też nie są wobec siebie opozycyjne, lecz wzajemnie się dopełniają.

¹⁷ Jeszcze w osiemnastym wieku sądzono, że o prawdziwej śmierci człowieka można mówić dopiero wtedy, gdy jego ciało uległo całkowitemu rozkładowi, kiedy przestało istnieć. Do tego momentu miał on zachowywać jakąś formę życia. (Na temat różnego pojmowania momentu śmierci człowieka zob. np. B. I n n e s, *Granice śmierci*, tłum. M. Bernacki, E. Krzak-Ćwiertnia, Bellona, Warszawa 1999; L.V. T h o m a s, *Trup. Od biologii do antropologii*, tłum. K. Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991). Ostre dyskusje dotyczące kresu życia wywołało przyjęcie definicji śmierci mózgowej. Orzekanie, że człowiek umarł, ponieważ ustały funkcje jego mózgu, budzi coraz więcej kontrowersji, są bowiem pacjenci, którzy mimo stwierdzenia u nich śmierci mózgowej ostatecznie powracają do zdrowia (zob. np. <http://tygodnik.onet.pl/30,0,55053,1,artykul.html>).

o czym świadczą między innymi liczne mity, których centralnym tematem jest różnie rozumiana nieśmiertelność: czy to jako nieumieranie w ogóle, czy wieczne życie po śmierci, czy też jako wędrówka duszy (zgodnie z koncepcją metempsychozy dusza podlega kolejnym wcieleniom po obumarciu ciał zamieszkiwanych przez nią wcześniej)¹⁸. Bez względu bowiem na to, co głosiły poszczególne religie, zaświaty – otoczone głęboką tajemnicą źródło misterium tremendum – uważane były za przestrzeń groźną, bo nieznaną.

Z tej nieznaney przestrzeni pochodzą, jak wspomniano, najczęściej wykorzystywane przez fantastykę grozy postaci. „Kwestia nieśmiertelności” jest bowiem, jak pisze Stephen King, jednym z „najbardziej popularnych tematów literatury fantastycznej”¹⁹. Przekraczając granicę uważaną za nieprzekraczalną, postaci te nie tylko przełamują tabu śmierci, ale też niejako wnoszą ją w świat żywych. Ich obecność jest ciągłym z nią kontaktem – są one bowiem śmiercią samą w sobie, jej kwintesencją, a zarazem kwintesencją ludzkiego pragnienia życia.

WAMPIR CZYLI PRZEKŁAŃSTWO NIEŚMIERTELNOŚCI

Do najbardziej charakterystycznych przykładów takiego powracającego zmarłego należy wampir, zwany niegdyś upiorem²⁰, jedna z klasycznych postaci pojawiających się w horrorach. Obecność wampira w literaturze grozy trwa bez mała dwa wieki. Wydawać by się mogło, że w wiekach dwudziestym i dwudziestym pierwszym to krwiożercze monstrum nie ma racji bytu już nie tylko jako obiekt potencjalnych wierzeń, lecz także jako bohater fikcyjny. Tymczasem wiara w istnienie upiorów w wielu regionach świata, w tym w Europie, zachowała się do dziś²¹. Nie zniknął także wampir z utworów fabularnych – literatury, filmu czy gier komputerowych (Role Playing Games

¹⁸ Zob. J. L o n d o n, *Umierałem tysiąc razy*, w: tenże, *Samuel i inne opowiadania*, tłum. K. Molek, red. R.D. Carter, Da Capo, Warszawa 1997, s. 42-56.

¹⁹ K i n g, *Danse macabre*, s. 77.

²⁰ Na temat postaci wampira w kulturze zob. np. M. S u m m e r s, *The Vampire in Lore and Legend*, Dover Publications, Mineola, New York, 2001; C. L e c o u t e u x, *Tajemnicza historia wampirów*, tłum. B. Spieralska, Bellona, Warszawa 2007; E. P e t o i a, *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, tłum. B. Bielańska i in., Universitas, Kraków 2012.

²¹ Zob. np. D. M c L a u g h l i n, *A Village Still in Thrall to Dracula. Romania's Ancient Fear of Vampires Lies Behind a Grim Graveyard Ritual*, „The Observer” z 19 VI 2005, <http://thevampire-srealm.net/the-myth/vampire-accounts/a-village-still-in-thrall-to-dracula/>; Ch. K i r s c h, *Vampire in Rumänien?*, <http://www.arte.tv/de/vampire-in-rumaenien/656592,CmC=653234.html>. Opisane w artykułach wypadki miały miejsce w roku 2004.

– RPG)²². Co więcej, z fabuł wampir przeniósł się do świata rzeczywistego: powstała swoista subkultura tak zwanych wampirów sang²³. Powszechnie jednak wampir uważany jest za postać z fabuł grozy, istotę fikcyjną z pogranicza świata żywych i martwych.

Daty narodzin wampira – czyli postaci demonicznej żywiącej się krwią – nie da się ustalić, wspomina się o nim właściwie od zarania dziejów²⁴; podobnie zresztą trudno określić datę jego narodzin w literaturze popularnej²⁵. Najślynniejszym wampirem świata jest Dracula, tytułowy bohater powieści Brama Stokera z roku 1897. Już w związku z tą postacią, zdawałoby się tak odległą od dzisiejszego życia i jego problemów, rysują się ostro właściwie wszystkie te kwestie, które także współcześnie towarzyszą pojawianiu się bohaterów wampirycznych, a ponadto kwestia metafizyczna. Tę jednak należy już na początku wyłączyć z rozważań, o ile bowiem „dawne” wampiry były ściśle powiązane z duchowym wymiarem życia ludzkiego, z „rzeczami ostatecznymi”, o tyle wampiry współczesne nie mają z nimi (przynajmniej na pozór) nic wspólnego. Uwaga ta dotyczy nie tylko tych bohaterów, którzy ukazywani są jako przedstawiciele innego gatunku i na ich określenie nie może być stosowany termin „un-dead” (nieumarły)²⁶. Aspekt metafizyczny zniknął bowiem także z wi-

²² Istnieje wiele scenariuszy tego rodzaju gier, w których pojawia się postać wampira. Jedną z najsłynniejszych jest *Wampir. Maskarada* (*Vampire: The Masquerade*, White Wolf 1991). W niniejszym artykule pomijam jednak gry, ponieważ relacja między tekstem a jego odbiorcą jest w nich inna niż w utworach literackich czy filmowych.

²³ Mianem wampirów sang określa się ludzi, którzy piją krew innych osób, wierząc, że daje im ona określony rodzaj energii. Często zrzeszają się w tak zwane domy (o różnych nazwach), których członkowie praktykują te same rytuały i przestrzegają określonych zasad. Wampiry sang nie są agresywne, nie atakują ludzi, lecz korzystają z krwi dobrowolnych ofiarodawców. Nie mają też nic wspólnego z dawnym wampirem-upiorem, zmarłym, który powstaje z grobu. Na temat wampirów sang zob. np. M. B e l a n g e r, *Wampiry same o sobie. Opowieści ze świata wampirów*, tłum. M. Lorenc, Illuminatio, Warszawa 2010.

²⁴ Wynika to zapewne z faktu, że krew obłożona była szczególnym tabu – jej spożywanie stanowiło formę kanibalizmu, nieakceptowanego przez większość cywilizacji. Rola krwi w kulturze i jej symbolika są jednak o wiele bardziej złożone. Zob. np. J. P. R o u x, *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, tłum. M. Perek, Znak, Kraków 1994; J. T o k a r s k a - B a k i r, *Legenda o krwi. Antropologia przesądu*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2008; *The Image of Blood*, red. W. Forward, A. Wolpert, Floris Books, Edinburgh 1996. Por. też: M. J a n i o n, *Wampir. Biografia symboliczna, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2008, s. 37n.

²⁵ Za pierwszy utwór o tej tematyce uznaje się opowieść *Wampir* (*The Vampyre. A Tale*) Johna Williama Polidoriego z roku 1819 (zob. J. W. P o l i d o r i, *Wampir*, tłum. M. Pawlina, w: B. Stoker, *Dracula*. J. W. Polidori, *Wampir*, Civis-Press, Jelenia Góra 1990, s. 125-150). Jest to tekst prozatorski, znacznie wcześniej jednak wampir pojawił się w poezji. Obecny stan badań wskazuje, że pierwszym utworem poetyckim z motywem wampirycznym był pochodzący z roku 1748 wiersz niemieckiego pisarza Heinricha Augusta Ossenfeldera *Der Vampir* (zob. <http://web.uvic.ca/vampires/ossefeld.html>).

²⁶ Do takich protagonistów należy na przykład doktor Edward Lewis Weyland z *Gobelinu z wampirem* (*The Vampire Tapestry*, 1980) Suzy McKee Charnas (zob. *Gobelin z wampirem*, tłum. J. Ruzkowski, Rebis, Poznań 1992) czy nosząca wiele imion bohaterka *Upiornej opowieści* (*Ghost*

zerunku postaci „klasycznych” wampirów, czyli ludzi, którzy umarli, powrócili z grobu i aby przetrwać, muszą posilać się krwią żywych istot, w tym również ludzi. Śmierć w wyniku ich ugryzienia nie oznacza już potępienia wiecznego, co najwyżej przemianę w wampira lub „po prostu” śmierć, bez konsekwencji dla duszy. I to właśnie sama śmierć jest przerażająca – jako utrata życia. Dla protagonistów współczesnych utworów stanowi ono największą wartość – nie liczy się nic, co nim nie jest. Wszystkie swoje nadzieje lokują oni w życiu, które znają, którego doświadczają, nie zaś w obietnicach życia po śmierci, ponieważ jego istnienia nie można dowieść. W wielu tekstach kwestia ta w ogóle zostaje pominięta, ich autorzy skupiają się na tym, co ma miejsce tu i teraz – na faktach. Faktem jest zaś dla bohaterów tych utworów życie biologiczne, fizyczne; śmierć odbiera je człowiekowi, zanurzając go w wielkiej niepewności co do jego dalszych losów. Jako prawdopodobnie ostateczne unicestwienie osoby, staje się ona najbardziej przerażającą perspektywą, a jej uniknięcie – najważniejszym zadaniem człowieka, nawet jeśli ceną jest prowadzenie egzystencji w postaci wampira. Dzieje się tak również dlatego, że związane niegdyś z tą postacią kwestie takie, jak grzech, niemożność zaznania spokoju po śmierci czy wykluczenie ze społeczności zbawionych, czyli wieczne potępienie, we współczesnej literaturze czy filmie grozy w ogóle nie są rozpatrywane; złagodzeniu ulega również stosunek do tabu kaniibalizmu, którego jedną z form jest przecież spożywanie ludzkiej krwi, i do picia krwi w ogóle. Współczesnemu protagoniście łatwiej zatem zaakceptować wampiryzm jako jeden z możliwych sposobów przedłużenia sobie życia – przedłużenia go właściwie aż po nieśmiertelność, bo to o nią przecież chodzi. Wprawdzie religie obiecują nieśmiertelność swoim wyznawcom, ale żeby jej dostąpić, trzeba najpierw umrzeć, zakończyć życie biologiczne, fizyczne, czyli – pozbyć się ciała, nawet jeśli jego utrata miałaby być tylko stanem przejściowym²⁷. A ludzi przeraża nieuniknioność umierania – jednym z najstarszych marzeń ludzkości jest wszak życie bez konieczności śmierci, życie tu, na ziemi, we własnym ciele, którym – jak już wspominałam – określamy naszą tożsamość, z którym identyfikujemy nasze „ja”.

Mniej więcej do lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku teksty wampiryczne, ukazując postaci nieumarłych, często podkreślały, że śmierć we właściwym czasie jest naturalnym prawem człowieka, nie zaś nieszczęściem, karą czy tragedią. Nieśmiertelność fizyczna, tak bardzo przez ludzi pożądana, jawiła

Story, 1979) Petera Strauba (zob. *Upiorna opowieść*, tłum. I. Ciechanowska-Sudymont, Jan S. Zaus, Rebis, Poznań 1993).

²⁷ W teologii katolickiej rozdział ten nie jest ostateczny, człowieka bowiem stanowią jego ciało i dusza. Zmartwychwstanie ciał nastąpi wraz z Paruzją. Ludzie odzyskają wówczas swoje ciała, ale będą to ciała przemienione (por. 1 Kor 15, 35-49).

się jako coś nienaturalnego, jako obciążenie, a nawet przekleństwo²⁸. Będący zwykle konsekwencją dokonanych przez człowieka wyborów przymus istnienia biologicznego, niejasny status ontologiczny, zatrzymanie pomiędzy światem żywych i martwych, w bezczasie, choć czas upływał, budziły grozę i – w pewnym sensie – współczucie, tym bardziej, że fabularnym wampirom ich kreatorzy nie odbierali – myślę tutaj zasadniczo o tekstach z drugiej połowy dwudziestego wieku i późniejszych – ludzkich emocji i pamięci o normach moralnych. Ciekawym przykładem wczesnego tekstu z podobnymi rozwiązaniami jest powieść zeszytowa *Varney the Vampyre; or, The Feast of Blood. A Romance*, wydawana w latach 1845-1847²⁹, której tytułowy bohater przeżywa rozterki i doświadcza moralnych udręk znamienych dla znacznie późniejszych protagonistów. I tak na przykład pozostająca całkowicie poza kontrolą konieczność picia krwi – a więc gwałcenia jednego z najsilniejszych zakazów kulturowych – i wynikająca z tego konieczność krzywdzenia innych (potrzebna była przecież krew żywych istot – najlepiej ludzi) bywały dla Varneya przyczyną odrazy do samego siebie i płynącego stąd cierpienia. Innym powodem wewnętrznego bólu Varneya było odrzucenie go przez społeczeństwo: mógł funkcjonować w ramach struktur społecznych tylko do momentu, kiedy nie odkryto jego prawdziwej natury³⁰, potem musiał uciekać, ukrywać się, zmieniać tożsamość. Osamotniony, izolujący się i odizolowany od innych, zdolny był odczuwać niezwykle ból istnienia, przekleństwo nieśmiertelności. W ten sposób, choć sam „żywy”, doświadczał przecież całej goryczy śmierci, i to po wielokroć. W pewnym sensie więc jest on prototypem takich bohaterów, jak Louis z *Wywiadu z wampirem*³¹ (*Interview with the Vampire*, 1976) Anne Rice. Varney był drapieżnikiem i ofiarą jednocześnie; atakował i był atakowany, ścigany przez „morderców”, jakimi z jego punktu widzenia byli ludzie, którzy starali się go unicestwić. Z podobnym obrazem sytuacji wampira można się spotkać znacznie później, bo w roku 1954,

²⁸ Wspomina o tym między innymi Piotr Zwierzchowski w artykule *Smutek wiecznego życia*. Poświęcając znaczną część tekstu na przywołanie treści mitów, wybranych dzieł literackich i filmowych dotyczących problemu nieśmiertelności, w końcowym fragmencie pisze o filmie wampirycznym: „Pośród [jego] możliwych odczytań [...] można odnaleźć ukrytą obawę przed nieśmiertelnością. [...] W horrorze jest zawarty jednocześnie lęk przed byciem i nie-byciem”. P. Z w i e r z c h o w s k i, *Smutek wiecznego życia. Filmowe wyobrażenia mitu o nieśmiertelności*, „Kwartalnik Filmowy” 24(2003), nr 41-42(101-102), s. 288.

²⁹ Zob. *Varney the Vampyre; or, The Feast of Blood. A Romance*, Electronic Text Center, University of Virginia Library, <http://web.archive.org/web/20080913024445/http://etext.lib.virginia.edu/toc/modeng/public/PreVar1.html>. Powieść przypisuje się Jamesowi Malcolmowi Rymerowi lub Thomasowi Peckettowi [Preskettowi] Prestowi, lub też im obu jako współautorom tekstu. Kwestia ta nie została jednoznacznie rozstrzygnięta.

³⁰ Zdarzały się jednak wyjątki: w powieści *Varney the Vampyre* bohaterka, doskonale wiedząc, kim jest Varney, który wcześniej ją zaatakował, udziela mu schronienia w swoim pokoju, nie chcąc, by został zabity przez żadną jego krwi tłum.

³¹ Zob. A. R i c e, *Wywiad z wampirem*, tłum. T. Olszewski, Rebis, Poznań 2005.

w powieści *Jestem legendą* (*I am a Legend*) Richarda Burtona Mathesona³². Varney doświadczał też śmierci i procesu umierania: wielokrotnie umierał (z głodu lub w wyniku prób samobójczych) i ożywał, gdy jego ciało nieopatrznie wystawiono na działanie promieni księżyca³³. Dopóki istniało jego ciało, dopóty był „skazany” na ciągłe powroty zza grobu. Nie chcąc „żyć” jako wampir, Varney decyduje się na unicestwienie swojego ciała: skacze więc do krateru Wezuwiusza. Tęsknota za odejściem, przejściem na „drugą stronę”, nie jest widoczna w postawie wspomnianego już Stokerowskiego Dracula. Sam Dracula zresztą pojawia się w powieści niewiele razy, a gdy już się pojawi, jego postawa nie wskazuje na to, że ubolewa on nad swoją sytuacją. Mina, opisując w swoim pamiętniku scenę zabicia wampira, zauważa jednak: „Do końca mych dni będzie mnie przejmowała radość, gdyż w momencie owego ostatecznego unicestwienia, zagościł na tym obliczu wyraz takiego spokoju, jakiego wcześniej nawet wyobrazić sobie nie byłabym w stanie”³⁴. Można by więc z tego wnioskować, że i Dracula w jakimś sensie pragnął ukojenia śmierci.

Nieśmiertelność taka, jak się ją pokazuje na przykładzie Varneya, Draculi, Zygmunta³⁵ czy Carmilli, tytułowej bohaterki dziełka Sheridana Le Fanu z roku 1872³⁶, nie jest zbyt atrakcyjna, wydaje się więc, że nie może być obiektem pożądania bohaterów. W drugiej połowie dwudziestego wieku nastąpił jednak istotny zwrot w „sprawie wampira”. O ile wcześniej jawił się on jako byt być może nawet godzien współczucia, ale jednak przede wszystkim przerażający, odrażający i wymagający zniszczenia, jako symbol wiecznie obecnej śmierci, która zaspokaja swoje istnienie istnieniem innych, o tyle w drugiej połowie ubiegłego stulecia jego status ontologiczny przestał budzić niechęć, przeciwnie, to, co wampir sobą reprezentuje, stało się przedmiotem pożądania, zazdrości, on sam zaś zaczął coraz częściej funkcjonować jako obiekt adoracji

³² Zob. R. Matheson, *Jestem legendą*, tłum. W. Kustra, Wydawnictwo PiK, Katowice 1992. Spojrzenie na relację wampirów i ludzi okiem wampira sprawia, że *Jestem legendą* to utwór dość nowatorski jak na czasy, w których powstał.

³³ Podobny motyw: umierania i powrotu do życia, został wykorzystany przez Jacka Londona w opowiadaniu *Umierałem tysiąc razy* (*A Thousand Deaths*, 1899). Bohaterem i narratorem zarazem jest człowiek, którego ojciec-naukowiec co jakiś czas uśmierca (topi, truje, dusi), by doskonalić wynalezione przez siebie sposoby przywracania życia i sprawdzać, po jak długim czasie od chwili śmierci można jeszcze człowieka ożywić. Zob. L. O n d o n, dz. cyt. Utwór ten nie wprowadza jednak wątku wampirycznego.

³⁴ B. S t o k e r, *Dracula*, tłum. M. Wydmuch, Ł. Nicpan, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1993, s. 559.

³⁵ Zygmun to wampiryczny bohater ballady Johna Stagga *The Vampyre* z roku 1810 (zob. <http://www.poets.org/poetsorg/poem/vampyre>).

³⁶ Zob. J. S h e r i d a n L e F a n u, *Carmilla*, tłum. M. Kozłowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974.

i miłości. Wynika to w dużej mierze ze wspomnianego już faktu całkowitego zanegowania wartości śmierci i zwrócenia się ku życiu, bez względu na jego jakość. To zjawisko kulturowe przejawia się między innymi w utrzymywaniu pacjentów przy życiu za wszelką cenę czy w traktowaniu zgonu pacjenta, także w chorobach terminalnych, jako jego osobistej przegranej w „walce ze śmiercią”. Ta ostatnia została całkowicie usunięta z życia. Chociaż – paradoksalnie – pełno jej w oferowanych odbiorcom fabułach czy rozmaitych „newsach”, codzienność współczesnego człowieka została ze śmierci ogołocona, ukryto ją w hospicjach i szpitalach. A przecież prędzej czy później wszyscy będą musieli jej doświadczyć. Im bardziej zaś jest nieobecna, tym staje się straszniejsza, bardziej przerażająca i niesprawiedliwa – odbiera nam bowiem to, co jak uważamy, sprawiedliwie nam się „należy” – życie z jego wszelkimi atrakcjami.

PRZEŁAMYWANIE TABU

Niezgoda na ten aspekt ludzkiej kondycji, którym jest śmierć, traktowanie jej jako kary, jako czegoś, co nam się „nie należy”, a nie jako naturalnej konsekwencji życia, wyraźnie zaznacza się we współczesnych tekstach o wampirach. To, co kiedyś było dla ich bohaterów najstraszliwszą perspektywą – możliwość stania się wampirem – dziś stanowi realizację ich najgorętszych pragnień. Zmieniła się bowiem hierarchia wartości. Kwestie zbawienia lub potępienia czy ewentualnego doznania uszczerbku na duszy – jak wspominałam – w ogóle nie są podnoszone, nie istnieją jako problem: najważniejsze jest życie na ziemi, za wszelką cenę. Cena za nie jest zresztą względnie niska, jeśli wziąć pod uwagę liczne korzyści, jakie można odnieść, zostając wampirem: życie bez chorób, cierpień i tak długie, że niemal wieczne, a przy tym posiadanie ogromnej władzy i niezwykłych zdolności. Tak korzyści te przedstawione zostały na przykład w *Imperium lęku*³⁷ (*The Empire of Fear*, 1988) Briana Stableforda. Nie obowiązują też większość dawnych ograniczeń – jak czytamy w *Jestem legendą* Mathesona, *Wywiadzie z wampirem* Rice czy w *Zmierzchu*³⁸ (*Twilight*, 2005) Stephenie Meyer, współczesne wampiry mogą na przykład swobodnie poruszać się w dzień, symbole religijne są dla nich bez znaczenia, nie muszą też sypiać w trumnach. Z literackimi pierwowzorami łączy je tylko warunek dietetyczny: wampiry muszą, przynajmniej raz na jakiś czas, spożywać krew, to bowiem określa ich tożsamość. Wobec wszelkich korzyści wynikających

³⁷ Zob. B. Stableford, *Imperium lęku*, tłum. I. Lipińska, Rebis, Poznań 2006.

³⁸ Zob. S. Meyer, *Zmierzch*, tłum. J. Urban, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2007. Powieść stanowi pierwszy tom cyklu „Zmierzch”.

z bycia wampirem, w rachunku zysków i strat, przymus picia krwi wydaje się jednak dzisiejszym protagonistom zaledwie drobną niedogodnością.

Wampiryzm przestaje być czymś zakazanym i odstręczającym przede wszystkim dlatego, że pozbawiono go wymiaru duchowego, metafizycznego – a i współczesny człowiek inaczej na ten wymiar spogląda, inny ma do niego stosunek. Kategoria zła osobowego została zdeprecjonowana lub zanegowana, wielu teologów katolickich i protestanckich zaprzecza jej istnieniu³⁹. Wampir przestał zatem być zagrożeniem jako przedstawiciel czy też uosobienie diabła – jego już bowiem nie ma. Zło lub dobro stało się kwestią dokonywanych wyborów, a nie statusu ontologicznego. Postać wampira, który do tej pory był przedstawicielem „księcia ciemności” czy wręcz antychrystem⁴⁰ i którego podstawowym zadaniem było doprowadzenie człowieka do ostatecznego upadku i do piekła, zaczyna coraz częściej zyskiwać „jasną stronę”. Z istoty jednowymiarowej, a więc w jakimś sensie okaleczonej, niepełnej, zmienia się w pełną osobę, posiadającą zarówno dobre, jak i złe cechy charakteru. Co więcej, w wielu wypadkach postępuje o wiele lepiej pod względem moralnym niż ludzie, którzy usiłują go zabić.

Początki takiego spojrzenia na postać wampira można dostrzec już w dziewiętnastym stuleciu, między innymi w powieści *Varney the Vampyre*, dopiero jednak wiek dwudziesty usankcjonował taki jego wizerunek, w którym liczy się nie to, kim on jest, ale to, jakich dokonuje wyborów. Istnieje zatem możliwość bycia dobrym lub złym wampirem, podobnie jak można być dobrym czy złym człowiekiem. Klasycznym przykładem takich bohaterów literackich są hrabia de Saint-Germain z powieści *Hotel Transylwania*⁴¹ (*Hôtel Transylvanie: A Novel of Forbidden Love*, 1978) Chelsei Quinn Yarbrow oraz Louis de Pointe du Lac, protagonista opublikowanego dwa lata wcześniej *Wywiadu z wampirem* Rice. Z ich postaciami wiąże się także druga przyczyna „uwolnienia” wampiryzmu od ciężącego na nim odium i uczynienia go jeszcze bardziej atrakcyjnym dla odbiorcy, a mianowicie marginalizacja sposobu odżywiania się wampirów oraz ich diety. Sam akt spożywania krwi nie jest już przedstawiany jako coś bolesnego dla człowieka, nie odbywa się bowiem wbrew jego woli i nie jest formą gwałtu na nim. Ofiary współczesnego wampira doznają przyjemności – jeśli nie rozkoszy cielesnej – dla której warto poświęcić odrobinę krwi, tym bardziej że zainteresowanie krwio pijcy daną osobą jest uznawane za jej nobilitację. W takiej sytuacji nie mamy już do czynienia z ofiarami, lecz z ofiarodawcami, którzy dobrowolnie, bez żadnego przymusu, a nawet

³⁹ Zob. A.J. Skowronek, *Negatyw anioła*, <http://www.tygodnik.com.pl/numer/2701/skowronek.html>.

⁴⁰ Tak jest stylizowana przez Brama Stokera postać Draculi.

⁴¹ Zob. Ch.Q. Yarbrow, *Hotel Transylwania*, tłum. R. Kot, Rebis, Poznań 2009. Powieść stanowi pierwszy tom cyklu „Hrabia Saint-Germain”.

z ochotą oddają swoją krew, kawałek siebie, swojego ciała, wampirowi. Jest to tym łatwiejsze, że współczesne wampiry nie potrzebują dużo krwi, by przetrwać – czasem, jak de Saint-Germain'owi, wystarczy im tylko kieliszek. Rzadko też przedstawia się sam akt pożywiania się krwio pijcy, pozostawiając go raczej domysłom czytelników czy widzów lub, w obrazach filmowych, ukazując go tak, że nie przypomina ataku kanibala, lecz pocałunek. Wiele wampirów zmieniło również swoje zwyczaje dotyczące wyboru źródła krwi: zaspokajają one głód krwią zwierzęcą albo (co prawda) ludzką, lecz pochodzącą z banków krwi, a ostatecznie spożywają ją w tabletkach lub przyjmują w innych produktach farmaceutycznych⁴². Wszystkie te zmiany, które można zauważyć w wypadku wielu współczesnych postaci wampirycznych, służą jednemu celowi: złagodzeniu lęku i wstrętu, jaki krwio pijstwo, mimo wielkich przemian obyczajowych i światopoglądowych, wywołuje w człowieku, czyli ukryciu, że de facto jest ono kanibalizm. Ponieważ tabu krwi jest nadal bardzo silne, ukazane tu zmiany w wizerunku wampira stanowią sposób na „uśpienie czujności” czytelnika czy widza w tym zakresie⁴³. Odbiorca nie widzi już więc w wampirze zagrożenia – ani duchowego, ani fizycznego – lecz przedstawiciela innego rozumnego gatunku. Jeśli jednak nawet ma do czynienia z „klasycznym” ożywionym trupem, dostrzega nie coś, lecz kogoś. Fantazmat nabiera cech istoty realnej⁴⁴. Louis, Saint-Germain czy Edward ze *Zmierzchu* Meyer, choć dalej noszą na sobie piętno inności, nie są postrzegani wyłącznie przez pryzmat wampiryzmu: ich postacie są konstruowane na wzór ludzkich. Z tak wymodelowanymi bohaterami wampirycznymi można prowadzić dialog, można też ich kochać. Saint-Germaina kocha Madeline, Edwarda kocha Bella; jest to miłość tym silniejsza, że zakazana, o czym wprost mówi nieprzetłumaczony na język polski podtytuł książki Yarbrow *Novel of Forbidden Love* [„Powieść o zakazanej miłości”], a metaforycznie – jabłko na okładce powieści Meyer i rozpoczynające jej utwór motto z *Księgi Rodzaju*: „Ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2,17). Atmosfera społecznego ostracyzmu, ale zarazem fascynacji i grozy, otaczająca miłość człowieka i wampira, sprawia, że zakochani w wampirze bohaterowie czują się wyjątkowi i uważają to, co ich łączy z obiektem uczuć, za wyjątkowe. Nie zważają na fakt, że w tej miłości kryje się śmierć: zagrożenie jest realne, o czym i Saint-Germain, i Edward mówią swoim ukochanym. Mamy tu wyraźnie do czynienia z apoteozą miłości według wzorca romantycznego, miłości, dla której nie istnieją granice życia i śmierci. Nie jest to jednak

⁴² Więcej na ten temat zob. G e m r a, dz. cyt.

⁴³ Widoczne jest to między innymi w postaci Draculaury, jednej z bohaterek supersystemu rozrywkowego *Monster High*. Choć jest ona córką wampira Draculi i ma kły, to jednak pozostaje wegetarianką. Słowo „krew” sprawia, że mdleje.

⁴⁴ Realnej na poziomie fikcji – jako bohatera fabularnego.

jedyna charakterystyczna tendencja: przekazując odbiorcom, że dla miłości można poświęcić wszystko, utwory tego rodzaju z jednej strony wpisują się w ogólny współczesny trend, zgodnie z którym najważniejsze w naszym życiu są uczucia i nimi powinniśmy się kierować, z drugiej zaś ich fabuła imituje biblijny przekaz, że miłość jest największą wartością w życiu człowieka (por. 1 Kor 13,1-13). Ostatecznie zatem pierwotne cechy wizerunku wampira, znane z tekstów kultury, prawie zupełnie znikają z pola widzenia. Nieusuwalny aspekt wampiryzmu, jego istota, czyli drapieżnictwo, jest marginalizowany. Kreatorzy współczesnych postaci wampirycznych wpisują w nie takie cechy, jak zdolność do posiadania uczuć, do poświęceń, empatii czy dobrych uczynków. To nadanie monstrum przymiotów uznawanych za typowo ludzkie sprawia także, że w tekstach takich, jak *Zmierzch* czy *Hotel Transylwania*, nie bywa podnoszona kwestia innego kulturowego tabu związanego z wampiryzmem: ani Edward, ani Saint-Germain nie są przedstawicielami innego gatunku, lecz żywymi trupami, seks z nimi oznacza więc akt nekrofilii⁴⁵. Sprytnie chwytły fabularne pozwalają na ominięcie tych trudnych kwestii i pokazanie tego, co uważane jest za zło także we współczesnych społeczeństwach, jako czegoś dobrego, wartościowego.

Bonizacja zła (niem. Malitätsbonisierung)⁴⁶, z jaką spotykamy się w tekstach z postacią wampira – zresztą nie tylko w nich – jest szczególnie niepokojąca w wypadku utworów dla dzieci, na przykład w zapoczątkowanym w roku 1979 cyklu „Wampirek” („Der kleine Vampir”) pióra niemieckiej autorki Angeli Sommer-Bodenburg. Tytułowy wampirek nosi imię Rydygier i jest jednym z członków wampirzej rodziny, zamieszkującej miejscowy cmentarz⁴⁷. Jego przyjaźń z dziewięcioletnim Antkiem ma specyficzny charakter: wampirek wykorzystuje Antosia, pasożytuje na nim, strasząc, że jeśli ten mu odmówi tego czy innego, on może go ugryźć. Zabiera Antosiewi książki, na-

⁴⁵ Jest to, w pewnym sensie, spadek po dawnych wierzeniach, które miały wpływ na kształtowanie się wizerunku wampira w kulturze. Chodzi tu między innymi o znaną z greckich mitów Lamię, żydowską Lilit czy sukkuby i inkuby. Szerzej na ten temat zob. np. L. Stefaniak, hasło „Lilith”, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, red. E. Dąbrowski, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1959, t. 1, s. 727. Por. A.M. Kempieński, *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich*, Kantor Wydawniczy SAWW, Poznań 1993, s. 249; K. Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Wydawnictwo Unum, Kraków 1999, s. 35-37. M. Lurker, *Leksykon bóstw i demonów*, tłum. J. Prokopiuk, R. Stiller, Bellona, Warszawa 1999, s. 154; J.P. Davidson, *Early Modern Supernatural. The Dark Side of European Culture: 1400-1700*, Praeger, Santa Barbara, California, 2012, s. 40n. O nekrofilii w aspekcie wampiryzmu pisała też Maria Janion w swojej książce *Wampir. Biografia symboliczna*.

⁴⁶ Pojęcie to wprowadził Odo Marquard. Por. O. Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 22n.

⁴⁷ Zob. A. Sommer-Bodenburg, *Wampirek*, tłum. M. Przybyłowska, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2007 (pierwszy tom cyklu).

mawia do okłamywania rodziców, niszczy jego rzeczy, kłamie, oszukuje, bywa agresywny i napastliwy. Rydygier to wielki egoista; trzeba jednak przyznać, że chociaż spragniony jest krwi, potrafi się powstrzymać przed ugryzieniem Antka. Ten natomiast jest niezwykle lojalny wobec swojego przyjaciela. Taki obraz przekazuje się młodemu czytelnikowi, sugerując, iż na tym właśnie polega prawdziwa przyjaźń (kiedy Antoś odmawia czegoś Rydygierowi, ten oskarża go, że nie jest prawdziwym przyjacielem). „Normalne” okazują się też kontakty z żywymi trupami, których uczuć – na przykład Ani, siostry Rydygiera, podkochującej się w Antosiu – nie wolno ranić. Opiniujący książkę w Internecie recenzenci i czytelnicy wydają się nie zauważać tych manipulacji – a być może świadomie je przemilczają. Można więc przeczytać takie opinie na temat cyklu: „Cudowna książka o przyjaźni, pierwszej miłości, z humorem [...]. Ja przeczytałam ją w wieku 6 lat [...]. Dzięki niej jedna z moich koleżanek polubiła czytanie. Super książka dla młodszego rodzeństwa, kuzyna, czy innego dziecka w wieku 6-10 lat”⁴⁸. Inny recenzent pisze: „Cała seria książek o wampirku – błyskotliwie i dowcipnie napisanych – uczy tolerancji, odwagi i ofiarności. Obcy nie musi być postacią z horroru – może się okazać całkiem sympatyczny”⁴⁹. Niewątpliwie sympatyczny jest bohater cyklu „Wampiurek” („Das Vamperl”) austriackiej pisarki Renate Welsh, który nie żywi się krwią, lecz ludzką złością (może dlatego, że pani Lizzi, która go znalazła jako niemowlę i adoptowała, karmiła go mlekiem, a może dlatego, że po prostu jest inną odmianą wampira)⁵⁰. Pozytywne uczucia nie mogą jednak przesłonić faktu, że wampir nadal pozostaje drapieżnikiem żerującym na ludziach.

To, co kiedyś było niemożliwe, we współczesnych tekstach kultury staje się normą: można wampira adoptować, jak pani Lizzi, można się z nim przyjaźnić, można też, jak w utworach dla dorosłych czy w young adults fiction, obdarzyć go miłością. Ludzie zakochani w wampirze poświęcają dla niego to, co najcenniejsze: ich własne życie⁵¹. Jeśli bowiem chce się być prawdziwie częścią „życia” wampira, trzeba się samemu nim stać. Ta dobrowolna ofiara dla miłości, choć wydaje się czymś pięknym i altruistycznym, pokazuje, że relacja z wampirem jest zawsze jednostronna: to człowiek poświęca siebie dla wampira, nigdy nie dzieje się odwrotnie. Aspekt ten ginie jednak pod płaszczykiem zmienionej konwencji – zgodnie z jej zasadami wampir nie jest już

⁴⁸ *MyBooks. Nasze recenzje*, <http://my-books-1220.blogspot.com/2012/09/wampiurek.html>.

⁴⁹ *Wampiurek przeprowadza się*, <http://www.literatura.gildia.pl/tworcy/angela-sommer-boden-burg/wampiurek-przeprowadza-sie>.

⁵⁰ Zob. R. Welsh, *Wampiurek*, tłum. A. Oczko, Nasza Księgarnia, Warszawa 2005 (pierwszy tom cyklu).

⁵¹ Chodzi tu zarówno o miłość taką, jaką Bella darzy Edwarda (w cyklu „Zmierzch”), jak i o uczucie, jakie żywi Madeleine do Klaudii (w *Wywiadzie z wampirem*).

potworem, lecz samotną, czującą, cierpiącą istotą, nieponoszącą winy za to, kim jest, mającą natomiast prawo do szczęścia.

Ofiara z własnego życia złożona po to, by połączyć się z inną istotą na wieki i w ten sposób przyczynić się do jej uszczęśliwienia, oznacza zarazem, że człowiek zgadza się zostać żywym trupem. Nie zawsze jednak pragnienie przemiany w wampira wynika z miłości do innej osoby; często jest ono skutkiem miłości do samego siebie. Daniel, dziennikarz, który prowadzi wywiad z Louisem w powieści Rice, widzi w wampiryzmie wyłącznie inną, atrakcyjną formę życia, która sprawi, że będzie istniał na Ziemi niemal wiecznie, a niezwykle zdolności, jakie uzyska po przemianie, pozwolą mu na zaspokojenie wszelkich zachcianek. Fakt, że w tym celu będzie musiał najpierw umrzeć, zdaje się nie mieć dla niego znaczenia – jest tak bardzo skupiony na nowym życiu, o którym usłyszał od Louisa, że nie dostrzega, iż warunkiem tego życia jest śmierć.

Paradoksalnie zatem, ogromne umiłowanie życia sprawia, że człowiek zwraca się ku śmierci, że jej pragnie. Żądając od wampirów, by ich przemienili, protagoniści tacy jak Daniel nie tylko afirmują śmierć, ale wręcz ją gloryfikują. Akceptują przy tym fakt, że po owej przemianie staną się mordercami, drapieżnikami – aby istnieć, będą musieli odbierać życie innym. Opowiadają się zatem po stronie śmierci, której tak bardzo się bali.

Ten swoisty flirt człowieka ze śmiercią we współczesnej literaturze grozy jest motywem dość powszechnym. Wystarczy wspomnieć ogromną liczbę tak zwanych romansów paranormalnych, w których wampir będący dawniej ikoną śmierci staje się ikoną miłości doskonałej, wiecznej, idealnej – i symbolem doskonałego, bo niepodlegającego żadnym zmianom człowieka. Nie jest to już przerażający, rozkładający się trup, przypominający mi o nieuchronnej śmierci, nie jest to wizja nieuniknionej przyszłości, lecz żywa – choć w inny sposób – istota, której status ontologiczny można o wiele łatwiej zaakceptować niż status ontologiczny trupa. Wieczność w takim kształcie staje się przyjazna, bo jest to wieczność na ziemi, pośród tego, co znane, co nie wzbudza lęku. Nikt nie pamięta o „drugiej twarzy” takiej wieczności, o tym, że ktoś nieśmiertelny w taki właśnie sposób, doświadcza upływu czasu, i doświadcza go okrutnie: „To straszne, gdy nie można się zestarzeć. Śmierć to nie wszystko. Są rzeczy straszniejsze. Wyobraża pan sobie, że można przeżyć wieki i wciąż... doświadczać tej samej marności?”⁵² – pyta Nosferatu Jonathana. Tytułowa postać z filmu Herzoga, wampir, który trwa od wieków, zdaje sobie sprawę z tego, że okrucieństwo i bezsens śmierci, tak bardzo przerażające ludzi, są niczym w porównaniu z okrucieństwem życia pozbawionego możliwości śmierci

⁵² Cytat ze ścieżki dźwiękowej filmu *Nosferatu wampir* (*Nosferatu. Phantom der Nacht*, RFN-Francja 1979, reżyseria i scenariusz Werner Herzog).

– kiedy trzeba żyć, właściwie nie żyjąc, obserwując upływ życia, w którym nie ma się udziału.

Figura wampira, tak chętnie wykorzystywana przez współczesną literaturę grozy, obrazuje pułapki, jakie czyhają na człowieka pożądającego wiecznego życia na ziemi. Wbrew oczekiwaniom i nadziejom nie okazuje się ono wartością samą w sobie. Wartość życia nie tkwi bowiem w jego długości, lecz w tym, jak zostało przeżyte, powiada Lucjusz Anneusz Seneka: „Oto śmierć mnie ściga, życie mi uchodzi. Przeciw temu daj mi jakąś naukę. Spraw, żebym ja nie uciekał od śmierci, a życie nie uciekało ode mnie. [...] Ułatw mi pogodzenie się z krótkotrwałością życia. Poucz, że piękno życia nie zależy od jego długości, ale od sposobu wykorzystania: iż może się zdarzyć, bardzo często się zdarza, że kto żył długo, przeżył mało”⁵³.

⁵³ S e n e k a, dz. cyt., ks. V, list 49, s. 187n.

Artur STRUG

„EROZJA RAJU”

Dziecko i lęk w wybranych dziełach polskiego malarstwa drugiej połowy dziewiętnastego i początku dwudziestego wieku

Dziecko doświadcza niepokoju nie tylko w konfrontacji z pełną okrucieństwa rzeczywistością, ale czasem również doznaje go jakby z wyprzedzeniem, niejako przewidując utrapienia dalszej egzystencji. To skażenie wizją przyszłych udręk już u początku życia jest w literaturze motywem romantycznym. Dzięki swej szczególnej wrażliwości dziecko zostaje niejako skazane na wcześniejsze przeżycie tego wszystkiego, co należy do istoty ludzkiej kondycji.

Tradycja przedstawiania lęku w sztuce jest długa, ekspresja tej emocji była utrwalana w dziełach kolejnych epok. Liczne przykłady unaocznionego lęku odnajdziemy na przykład w wyobrażeniach Sądu Ostatecznego, które wypełniają tympanony średniowiecznych katedr. Wśród potępionych, tłumnie zaludniających te sceny, odnaleźć można rozbudowany repertuar gestów i wyrazów mimicznych oddających pełen zakres doświadczenia lęku – od obawy i niepokoju po głębokie przerażenie.

Lęk stanowi przedmiot wielu prac badawczych i teoretycznych. Zakres i intensywność badań nad lękiem świadczą o pewnej fascynacji tym stanem emocjonalnym – fascynacji wyrażanej na różne sposoby, ale zawsze podbudowanej pragnieniem zrozumienia mechanizmów jego powstawania. Zagadnienie to podejmowano z perspektywy filozoficznej i psychologicznej, ale również historycznej oraz literaturoznawczej. Badania z pogranicza historii i socjologii pozwalają zrozumieć, w jaki sposób lęk determinował rozmaite procesy społeczne¹. Zebrany dotychczas materiał źródłowy umożliwia poznanie niepokojów, jakimi naznaczone było życie Europejczyków w różnych okresach historycznych. Za każdym zbiorowym doświadczeniem lęku – na przykład tym, które towarzyszyło epidemii dżumy w czternastym wieku² – kryły się jednak osobiste dramaty, które dzisiaj możemy tylko próbować sobie wyobrazić. Systematyczne badania nad lękiem jako indywidualnym przeżyciem, jego źródłami i konsekwencjami to domena czasów znacznie późniejszych. Wynikiem

¹ Por. Z. M. O s i ń s k i, *Lęk w kulturze społeczeństwa polskiego w XVI-XVII wieku*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2008, s. 7.

² Por. J. D e l u m e a u, *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII w.*, tłum. A. Szymanowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 26.

wieloletnich studiów psychologicznych są metody i narzędzia pozwalające zrozumieć najbardziej subtelne przejawy tej emocji, mierzyć jej nasilenie i przedstawiać ją w formie ilościowych wskaźników. Chociaż staramy się lęk okiełznać, poszukując coraz to nowych, empirycznie zweryfikowanych sposobów radzenia sobie z nim, stale uświadamiamy sobie jego nieuchronność. Jak pisał Marcin Czerwiński: „Powszechność i nieodzowność lęku odpowiada tragicznej prawdzie: nasza egzystencja opiera się na ruchomych piaskach, pozostaje zagrożona w sposób zasadniczy [...], na planie społecznym jesteśmy wciąż wystawieni na niepewność. [...] Trwałym stanem człowieka cywilizowanego jest lęk latentny, utajony, który daje o sobie znać niejasnymi przypadłościami, bezsennością, «rozdrażnieniem» i «niepokojem»”³. Doświadczany lęk próbujemy uchwycić, ująć w ramy terminów i definicji. Za pomocą słów staramy się oddać różne odcienie i natężenia tej emocji. Wysiłki te podejmują przedstawiciele pozornie oddalonych od siebie światów: nauki i sztuki. Naukowy i artystyczny sposób widzenia świata niekiedy splatają się, tworząc wierne obrazy ludzkiej psychiki.

Lęk dziecięcy, którego odzwierciedleniu w sztuce poświęcony został ten tekst, stanowi zjawisko specyficzne, ponieważ szczególny jest charakter nie-dojrzałej emocjonalności dziecka. „Jego potrzeby emocjonalne są ogromne, bezradność przytłaczająca”⁴ – pisała Anna Freud w artykule podsumowującym jej pracę z dziećmi osieroconymi podczas drugiej wojny światowej, w którym wskazywała na konieczność otoczenia troską dzieci skrzywdzonych. Kontynuatorka dzieła swojego ojca – twórcy psychoanalizy – przekonywała również o negatywnym wpływie, jaki wywiera na dziecko lęk przed karą, będący efektem niewłaściwych metod wychowawczych rodziców.

Przyczyny lęku, przejawy i skutki tej emocji zmieniają się w toku rozwoju człowieka. Reakcje emocjonalne dzieci bywają gwałtowne, nieadekwatne do bodźców, które je wywołały, co świadczy o nie w pełni ukształtowanej zdolności kontroli własnych emocji⁵. Lęk dziecka jest na ogół mniej racjonalny niż lęk osób dorosłych, stany lękowe często wywołane są przez wyobrażone niebezpieczeństwa. Wyobrażenia odgrywa ważną rolę w powstawaniu lęków dziecięcych – odzwierciedla, a czasem również potęguje zagrożenia. W pewnym sensie dziecko samo kreuje rzeczywistość pełną niepokojących zjawisk.

³ M. C z e r w i ŋ s k i, *Wstęp*, w: A. Kępiński, *Lęk*, Wydawnictwo Sagittarius, Warszawa 1995, s. 8n.

⁴ Cyt. za: M. O j c z y ŋ s k a, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: A. Freud, *Ego i mechanizmy obronne*, PWN, Warszawa 2004, s. 9.

⁵ Por. M. P r z e t a c z n i k, *Wiek przedszkolny*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1986, s. 490n.; J. R a n s c h b u r g, *Lęk, gniew, agresja*, tłum. M. Schweinitz-Kulisiewicz, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1980, s. 68.

Można powiedzieć, że dziecięca wyobraźnia rozwija się szybciej niż zdolność racjonalnego myślenia. Zanim jeszcze dziecko zdobędzie wiedzę na temat radzenia sobie z zagrożeniem, będzie zdolne do przewidywania jego skutków⁶. Otto Rank, który w wyjaśnieniu dziecięcych lęków odwoływał się do psychoanalizy, twierdził, że każdy z nich (na przykład lęk przed ciemnością czy przed zwierzętami) ma symboliczne odniesienie do życia płodowego i aktu narodzin. Obawy doświadczane przez dzieci służą przezwyciężeniu pierwszej w życiu traumy – traumy narodzin⁷. Prawdę o sposobie przeżywania emocji przez dzieci próbuje uchwycić nie tylko nauka, ale także sztuka. W historii malarstwa, wśród wielu dzieł będących zapisem ludzkich emocji, można odnotować również takie, które ukazują lęk przeżywany przez dziecko. Za wprowadzenie do problemu obecności lęku w malarskich przedstawieniach dzieci w polskiej sztuce przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku niechaj posłuży próba zarysowania tradycji przedstawiania tego tematu.

TRADYCJA PRZEDSTAWIANIA DZIECIĘCYCH EMOCJI W MALARSTWIE

Wizualizacje dziecięcego lęku pojawiają się już w sztuce bizantyńskiej i zachodnioeuropejskiej doby średniowiecza. Wśród wschodnich przedstawień na uwagę zasługują ikony Matki Bożej typu Pelagonitissa (określane jako „igranie” lub „igranie Dzieciątka”), które charakteryzuje nienaturalne ułożenie ciała Jezusa z czułością zbliżającego swoją twarz do oblicza Matki i dotykającego Jej policzka dłonią. Gest ten interpretuje się jako wyraz ludzkiego lęku ujawnianego przez małego Jezusa w obliczu przyszłej męki⁸. Mimiczne wyrazy strachu⁹ w wizerunkach dzieci można odnaleźć przede wszystkim w scenach rzezi niewiniątek, na przykład pędzla Fra Angelica (1451-1452, Museo di San Marco, Florencja) czy Guida Reniego (1611, Pinacoteca Nazionale, Bolonia). Dziecięce emocje pojawiają się także w ilustracjach innych scen biblijnych,

⁶ Por. M. S u s u ł o w s k a, *Treści lęków w przebiegu życia ludzkiego a lęki patologiczne*, „Przegląd Psychologiczny”, 28(1985), nr 4, s. 1067.

⁷ Por. O. R a n k, *Trauma narodzin i jej znaczenie dla psychoanalizy*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2011, s. 21-26.

⁸ Por. np. *Sztuka Ikony. Malarstwo sakralne Macedonii (XI-XIX w.)*, [katalog wystawy], red. S. Skrzyniarz, Muzeum Czartoryskich, Kraków 2000, s. 54, nr kat. 8.

⁹ Wydaje się, że większość współczesnych teoretyków i badaczy emocji skłania się ku pogładowi, że słowa „lęk” i „strach” odnoszą się do odmiennych fenomenów. Są jednak i tacy, którzy uważają, że desygnatami tych pojęć są te same zjawiska (por. np. T. W e r k a, J. Z a g r o d z k a, *Strach i lęk w świetle badań neurobiologicznych*, w: *Lęk: geneza, mechanizmy, funkcje*, red. M. Fajkowska, B. Szymura, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 18). W niniejszym szkicu słowo „lęk” i jego synonimy będą używane zamiennie. Rozróżnienia dokonywane w obszarze psychologii raczej nie znalazłyby zastosowania w badaniach nad malarstwem.

czego przykładem mogą być obrazy *Abraham wypędza Hagar i Ismaela* Nicolaesa Maesa (1653, Metropolitan Museum of Art, Nowy Jork), *Ofiarowanie Izaaka* Caravaggia (1601-1602, Galleria degli Uffizi, Florencja) czy *Mojżesz i złoty cielec* Domenica Beccafumiego (1536-1537, katedra w Sienie). Malar- skich ujęć przejawów strachu u dzieci można również doszukiwać się w reali- zacjach tematów mitologicznych, na przykład w *Porwaniu Sabinek* Nicolasa Poussina (1638-1639, Luwr, Paryż) czy w bardzo sugestywnym *Porwaniu Ganimedesa* Rembrandta (1635, Gemäldegalerie, Drezno). Przedstawienia te jednak często nie oddają autentycznych reakcji emocjonalnych, dominuje w nich pewna umowność, teatralizacja póz, gestów i mimiki.

Obecność i charakter wyobrażeń dziecka w sztuce związane były z jego społeczną rolą. Badania nad znaczeniem dziecka w społeczeństwie wieków średnich wskazują, że przez długi czas nie było ono postrzegane jako ważny członek zbiorowości¹⁰. Sposób ukazywania dziecka i jego emocjonalności w malarstwie ma niewątpliwie związek z przemianami w myśleniu o dziecku i dzieciństwie. Przemiany te mają charakter procesu, który jednak nie jest liniowy. Zdaniem Jacques’a Gélisa w poszczególnych okresach historycz- nych zainteresowanie dzieciństwem i obojętność wobec niego mogły ze sobą współwystępować, przy czym – w zależności od kontekstu społecznego i kul- turowego – jedna z tych postaw stawała się dominująca¹¹. Błędem byłoby zatem uogólnianie na całą epokę określonego stosunku do dziecka, można jednak wskazać przeważające w niej tendencje. Również obecnie możemy dostrzec wynikające z uwarunkowań indywidualnych, społecznych czy kultu- rowych różnice w odnoszeniu się dorosłych do dzieci, ogólnie jednak kulturę europejską cechuje wrażliwość wobec dzieci i ich spraw. Obecność dziecka w literaturze i malarstwie oraz sposoby jego przedstawiania w dużej mierze odzwierciedlają stopień społecznego zainteresowania dziećmi, wskazują na to, ile uwagi w danym okresie poświęcano dziecku i na ile wnikliwie starano się zrozumieć świat dziecięcych przeżyć.

Tradycję artystycznych wyobrażeń dziecka i zmieniający się stosunek do jego emocjonalności można prześledzić na przykładzie przedstawień dziecię- cych emocji w polskim malarstwie od szesnastego do osiemnastego wieku. Na wiek piętnasty i szesnasty przypada początek tak zwanej laickiej ikonografii dziecka – jego postać staje się bohaterem scen rodzajowych¹². Ten przełom

¹⁰ Por. D. Ż o ł ą d ź - S t r z e l c z y k, *Dziecko w dawnej Polsce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 10-12.

¹¹ Por. J. G é l i s, *Indywidualność dziecka*, w: *Historia życia prywatnego*, t. 3, *Od renesansu do oświecenia*, red. R. Chartier, tłum. M. Zięba, K. Osińska-Boska, M. Cebo-Foniok, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1999, s. 336-338.

¹² P. A r i è s, *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, tłum. M. Ochab, Marabut, Gdańsk 1995, s. 47.

pokrywa się ze zmianą społecznego statusu dziecka¹³. Próba uchwycenia dziecięcych emocji jest przede wszystkim domeną portretu. W epoce odrodzenia, wraz z rosnącym zainteresowaniem ludzką indywidualnością, następuje rozwój tego gatunku malarstwa. Coraz częściej przed sztalugami portrecistów zasiadają również dzieci. W Polsce do schyłku osiemnastego wieku ich wizerunki malarskie powstawały niemal wyłącznie na potrzeby środowiska dworskiego – uwieczniano potomków możnowładców – i miały zdecydowanie reprezentacyjny i oficjalny charakter¹⁴. Przedstawione dzieci pod względem ubioru, uczesania oraz powagi oblicza nie ustępują swoim dorosłym krewnym, często wyposażone są w atrybuty osób dorosłych, takie jak szabla czy karabin, bywają też ukazywane w scenach polowania lub w otoczeniu uczonych ksiąg. Można powiedzieć, że nadworni malarze w pewnym sensie odbierają im dzieciństwo wraz z jego prawami. Na dziecięcy wiek „małych dorosłych” mogą wskazywać jedynie sceny zabawy z ulubionym zwierzęciem lub obecność zabawek (na przykład konia na biegunach). Chociaż przedstawienia te noszą pewne znamiona indywidualizacji, to jednak podporządkowane są przede wszystkim określonej konwencji obrazowania. W wiekach szesnastym, siedemnastym i osiemnastym stale powracają przedstawienia alegoryczne, gdzie postać dziecka była symbolem ulotności i łatwowierności, a w scenach zabaw, zwłaszcza puszczenia baniek mydlanych czy budowania domków z kart, miała kojarzyć się z przemijaniem oraz moralnymi wadami ludzi dorosłych¹⁵. W ówczesnych portretach można również odnaleźć odniesienia do dziecięcej płochliwości, jak chociażby w symbolicznej wymowie towarzyszących im ptaków.

Dalszy rozwój tematu dziecięcego w polskim malarstwie przebiega dwutorowo. W przedstawieniach dziecka powstałych w wiekach osiemnastym i dziewiętnastym dostrzega się dwa zasadnicze nurty. Pierwszy, wywodzący się z malarstwa barokowego, cechowała teatralna aranżacja sceny z frontalnym ustawieniem postaci. Uroczyste gesty i bogate stroje portretowanych dzieci miały świadczyć o prestiżu ich rodu. Splendoru dodawały antyczne stylizacje, a alegoryczne motywy stanowiły wykładnię cnót całej rodziny. Drugi kierunek nawiązywał do malarstwa rokoka. W jego ramach zauważalny jest wyraźny rys sentymentalizmu. Dzieci są zwykle przedstawiane w pełnych niewinności pozach, a w spojrzeniach szeroko otwartych, ufnych oczu odczytać można

¹³ Tamże, s. 170.

¹⁴ Por. K. S r o c z y ń s k a, *Dziecko w malarstwie polskim*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1979, s. 7n.

¹⁵ Por. B. P u r c - S t ę p n i a k, *Aspekty ikonograficzne wyobrażeń dziecka w malarstwie niderlandzkim XVI-XVIII wieku*, w: *Dziecko w malarstwie od XVI do końca XIX wieku ze zbiorów polskich* [katalog wystawy], red. E. Micke-Broniarek, M. Ochnio, Muzeum Pałac w Wilanowie, Warszawa 2004, s. 20; J. P o k o r a, *Nie tylko podobizna. Szkice o portrecie*, Muzeum Pałac w Wilanowie, Warszawa 2012, s. 150-160.

charakterystyczną dla wieku dziecięcego naiwność. W cikliwych kompozycjach często bywają obecne małe zwierzęta, które nie tylko przydają im uroku i słodyczy, ale stanowią unaocznienie dziecięcych cech, przede wszystkim niewinności i delikatności. Częstym tłem tych przedstawień są pejzaże o walorach dekoracyjnych, będące wyrazem romantycznej wizji bliskości człowieka i natury¹⁶. W nowożytnej ikonografii dziecka podejmowano pewne próby oddania cech nieukształtowanej jeszcze osobowości, zwykle jednak ulegały one uproszczeniu i schematyzacji, i albo ginęły pod warstwą reprezentacyjności, albo roztopiały się w pastelowych barwach sentymentalnych scen.

Już ten pobieżny przegląd sposobów przedstawiania dzieci i ich przeżyć w sztuce prowadzi do wniosku, że kompozycyjnej konwencjonalizacji portretowych ujęć towarzyszyła przez długi czas stereotypizacja emocji dziecka. Bez troskie uśmiechy świadczące o zadowoleniu, zdradzające ekscytację rumiane policzki czy podszyta naiwnością strachliwość sugerowana przez szeroko otwarte oczy i towarzyszący dzieciom inwentarz łagodnych z natury stworzeń właściwie stanowią kompletną wykładnię długo utrzymującej się wizji dziecięcej psychiki. Można powiedzieć, że w tym idyllicznym obrazie dzieciństwa z rzadka jedynie wybrzmiewa moralizatorska nuta. Ukazywanie wizji dzieciństwa bez troskiego i niewinnego stanowi tendencję obecną w sztuce aż do końca dziewiętnastego wieku. Takie ujęcie tematu spotykamy jeszcze w dziecięcych portretach malowanych przez Stanisława Wyspiańskiego – takich, jak na przykład *Chłopiec z kwiatem* (1893, Muzeum Narodowe, Warszawa) czy *Główka Helenki* (1900, Muzeum Narodowe, Warszawa).

Pierwsze przejawy nowego spojrzenia na dziecko można jednak zauważyć już wcześniej, na przykład w malarstwie Piotra Michałowskiego, który jako pierwszy przekroczył ramy sentymentalizmu, kreśląc pełne autentyzmu dziecięce sylwetki – na przykład w *Studium chłopca wiejskiego* (ok. 1841, Muzeum Narodowe, Warszawa). Prostymi środkami malarskimi potrafił on przekazać psychologiczną prawdę, daleką od naiwnej czułościowości, jaka dominowała we wcześniejszych, a także współczesnych mu realizacjach tematu¹⁷. W przywołanym portrecie twarz chłopca sprawia wrażenie naznaczonej troskami, zdradza pewien smutek. Charakterystykę skromnej, zafrasowanej postaci dopełnia prosty i ciężki ubiór. Lekkie przechylenie głowy, spojrzenie ciemnych oczu świadczy o znakomitej zdolności obserwacji gestów i wyrazów twarzy. Właśnie na tym koncentruje się uwaga malarza, który część obrazu pozostawia niedokończoną, w fazie szkicu.

¹⁶ Por. E. Mücke-Broniarek, *Kiedy dziecko stało się człowiekiem... O ikonografii dziecięcej w malarstwie polskim XIX wieku*, w: *Dziecko w malarstwie od XVI do końca XIX wieku ze zbiorów polskich*, s. 32n.

¹⁷ Por. tamże, s. 35. Por. też: Z. Niesiołowska-Rothertova, *Dziecko w malarstwie polskim*, Wydawnictwo Sztuka, Warszawa 1956, s. 6; Sroczyńska, dz. cyt., s. 9.

Dziecko i jego emocje staną się przedmiotem zainteresowania malarzy kolejnych epok artystycznych, przedstawicieli różnych nurtów i stylów. Na nowo odkrywane, będzie ono nośnikiem szeregu znaczeń, symbolem, będzie ogniskowało w swojej małej postaci ważne problemy antropologiczne. Tematyka niniejszego tekstu z założenia koncentruje się na przykładach malarskich okresu modernizmu, w których nieustannie powracają jednak echa myśli pozytywistycznej i romantycznej. Trudno zignorować na przykład ślady mitu dziecka romantycznego odbite w wielu dziełach okresu Młodej Polski¹⁸. Niejednolitość tej epoki w dziejach sztuki i kultury, zróżnicowanie zjawisk wówczas występujących wpłynęły na to, że temat dziecięcego lęku (i motyw dziecka w ogóle) uzyskał zróżnicowany charakter. Jego pojawienie się w utworze, czy to literackim czy plastycznym, może przywoływać rozmaite problemy. W ramach niniejszego tekstu możliwe stało się jedynie zarysowanie pewnych zagadnień. Jednym z nich jest powracające pytanie o niewinność dziecięcej postaci w dziełach modernizmu. Czy rzeczywiście dziecięcy raj ulega wówczas erozji w artystycznej reprezentacji?¹⁹ Czy świat dziecka właśnie na przełomie wieków dziewiętnastego i dwudziestego przestaje być postrzegany jako „czarodziejskie ogrody, wolne od wszelkich niebezpieczeństw i trwóg”²⁰?

DZIECKO I LĘK W POLSKIM MALARSTWIE MODERNISTYCZNYM LITERACKIE INSPIRACJE I MALARSKIE TRAWESTACJE

W literaturze i malarstwie modernizmu silnie zaznaczyła się obecność postaci dziecka. Nie przypadkiem Jerzy Sosnowski w tytule jednego ze swoich szkiców określił Młodą Polskę mianem „dzieckiem podszytej”²¹. Motyw dziecka i dzieciństwa pojawia się zarówno w sztuce słowa, jak i obrazu. Przedstawiciele tych „sztuk siostrzanych”²², sięgając do tematu dzieciństwa, powołując do życia dziecięcych bohaterów, językiem właściwym swojej dyscyplinie zabierali głos w ważnych sprawach społecznych. Tym samym określali swój stosunek do najsilniej oddziałujących wówczas idei naukowych i filozoficznych, które

¹⁸ Zob. A. Ku b a l e, *Dziecko romantyczne. Szkice o literaturze*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1984.

¹⁹ Sformułowaniem „erozja raju” posłużył się Jerzy Sosnowski, pisząc w swoim eseju o modernistycznej wizji dziecka i dzieciństwa, w której kumulowały się egzystencjalne niepokoje epoki. Por. J. S o s n o w s k i, *Młoda Polska dzieckiem podszyta*, w: tenże, *Śmierć czarownicy! Szkice o literaturze i wątpleniu*, Wydawnictwo Semper, Warszawa 1993, s. 74.

²⁰ S.K. S t o p c z y k, *Dziecko w malarstwie polskim*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1979, s. 1.

²¹ Zob. S o s n o w s k i, dz. cyt.

²² Zob. W. O k o Ń, *Sztuki siostrzane. Malarstwo a literatura w Polsce w drugiej połowie XIX wieku. Wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.

z dziecka czyniły bądź obiekt poznania, bądź metaforę antropologicznych problemów. Pojawiające się w dziełach wielu polskich malarzy dziecięce postaci często są intrygujące: „Uchwycona w nich poza, mimika a zwłaszcza spojrzenie dzieci zmuszają do zastanowienia nad ukrytym znaczeniem”²³ – pisze Anna Czabanowska-Wróbel. Dzieci ukazane w literaturze są natomiast pełne sprzeczności – bywają zarazem „wzniosłe i niedoskonałe, cielesne i uduchowione, słabe i potężne”²⁴, co czyni z nich nierzadko postaci groteskowe. W sięganiu do tematu dziecięcego, w próbach uchwycenia pełnych znaczeń dziecięcych spojrzeń, można widzieć przejaw wzajemnego „oświeclania się”²⁵ sztuk, zjawiska mającego swój początek jeszcze w dobie pozytywizmu, a rozwinętego zwłaszcza w okresie Młodej Polski. Wzajemne odniesienia sztuk są jednak zróżnicowane. Inny jest przecież charakter związku, który występuje między *Krucjatą dziecięcą* Witolda Wojtkiewicza a poematem prozą Marcela Schwoba pod tym samym tytułem²⁶, a inny między *Dziewczynką z chryzantemami* Olgi Boznańskiej a utworami Maurice’a Maeterlincka. Im bardziej zawile są jednak wzajemne zależności literatury i malarstwa w przedstawieniach dziecięcego lęku, tym ciekawsze jest ich śledzenie w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o znaczenie naznaczonych negatywnymi emocjami dziecięcych postaci przedstawionych na obrazie.

W wizualizacji dziecięcego lęku zarówno w literaturze, jak i malarstwie modernizmu dostrzec można dwie ścierające się tendencje. Z jednej strony młodopolscy twórcy nie pozostają obojętni wobec elementów scjentystycznego światopoglądu charakterystycznego dla pozytywizmu. Element naukowych rozważań na temat funkcjonowania psychiki dziecka pojawia się na przykład w *Pałubie* Karola Irzykowskiego²⁷. Naturalizm, który objawia się dążeniem do werystycznego, podbudowanego wiedzą naukową ukazania zachowań i emocji dzieci, znajduje też egzemplifikację na przykład w powieści *Z minionych dni* Gustawa Daniłowskiego. Autor nakreślił w niej sylwetki kilku dziecięcych postaci. W utworze pojawiają się typowe, choć zróżnicowane reakcje dzieci na wstrząsające wydarzenie, jakim jest śmierć matki jednego z nich. Daniłowski

²³ A. Czabanowska-Wróbel, *Dziecko – symbol i zagadnienie antropologiczne w literaturze Młodej Polski*, Universitas, Kraków 2003, s. 25.

²⁴ Tamże, s. 61.

²⁵ W. Olkusz, *Z pozytywistycznych zbliżeń literatury i malarstwa: studia i szkice*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1998, s. 8.

²⁶ Związek ten analizuje Wiesław Juszczak w monografii *Wojtkiewicz i nowa sztuka*. Por. W. Juszcza, *Wojtkiewicz i nowa sztuka*, Universitas, Kraków 2000, s. 187-189.

²⁷ Anna Czabanowska-Wróbel dostrzega we fragmencie, w którym narrator wyjaśnia powody stosowania przez Pawełka słowa „pałuba”, odbicie poglądów Hipolita Taine’a na temat mechanizmu powstawania pojęć i znaczenia wyobraźni u dzieci. Por. A. Czabanowska-Wróbel, „...dziecinne i wzniosłe, głupie i rozumne”. *Z przemian tematu dziecka w literaturze Młodej Polski*, „Teksty Drugie” 2002, nr 4(76), s. 56n.

ukazuje specyfikę dziecięcych reakcji, niekiedy gwałtownych, a czasem zupełnie nieadekwatnych do sytuacji²⁸, przedstawia cały repertuar przeżywanych przez dzieci emocji, daje wyraz ich zróżnicowaniu i labilności. Wśród uczuć, jakich doznają mali bohaterowie powieści, obecny jest także lęk.

Jako przykład dzieła malarskiego, w którym ukazaniu dziecięcego lęku towarzyszy dążenie do naturalizmu, może posłużyć *Burza* Józefa Chełmońskiego (1896, Muzeum Narodowe, Kraków). Obraz przedstawia jeden z typowych bodźców wzbudzających lęk u dzieci – gwałtowne zjawisko atmosferyczne. W reakcji na burzę, która rozpoczyna się błyskiem pioruna i podmuchem silnego wiatru, mali pasterze uciekają w pośpiechu, osłaniając rękoma twarze. W kompozycji Chełmońskiego uderzający jest kontrast między potęgą przyrody a kruchością dziecięcych postaci. Artysta ukazał prawdę o tym, jak żywioł determinuje zachowanie człowieka niezdolnego przeciwstawić się siłom natury. Dziecko w tej konfrontacji jest szczególnie bezbronne, wyjątkowo silnie doświadcza potęgi przyrody.

Odrębnym, a zarazem szerszym zjawiskiem, wydaje się obecność mitu dziecka romantycznego w kręgu młodopolskich przedstawień lęku dziecięcego w sztuce²⁹. Przykładem uduchowionego dziecięcego bohatera o szczególnej wrażliwości może być Ignasz z przywoływanej już powieści Daniłowskiego. Podczas swojej wyprawy w poszukiwaniu kwiatu paproci doświadcza on szczególnego rodzaju lęku: „Nie był to tchórzliwy lęk niebezpieczeństwa, był to raczej święty przestach wobec obnażeń tajemnych wzruszeń, które, mocą czarodziejskich odczyniań uroku nocy, wyrwały się z najmisterniejszych osłonek jakiegokolwiek formy pojmowania”³⁰. Podobnego uczucia „świętego przestachu” zdają się doświadczać wiejskie dzieci na obrazie *Boginka w dziewannach* z cyklu *Rusałki* Jacka Malczewskiego (1888, Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków), obserwujące dziwną dziewczynę tańczącą wśród kwiatów dziewanny. Dynamiczna poza tytułowej postaci i nagle zatrzymanie dzieci, z szeroko otwartymi ustami wpatrzonych w jej płasy, podkreślają odrębność dwóch światów: tego, do którego przynależą rusałki, i świata ludzi. Aurę niesamowitości potęguje mgła snująca się w tle, między stogami siana.

Szczególną pozycję wśród malarskich przedstawień lęku dziecięcego zajmują obrazy Witolda Wojtkiewicza. Wiesław Juszcak określa tego twórcę jako „romantyka” – artystę, w którego umyśle rodzi się „napiętnowany ludzkim przeżyciem, pełen sprzeczności i tajemnic obraz świata kreowanego jakby na nowo, [...] według subiektywnej miary, wtórującego wzruszeniom

²⁸ Zamieszanie, które powstało wskutek odkrycia samobójstwa kobiety, dzieci potraktowały jako okazję do zabawy. Kiedy jednak poznały prawdę, „mimowolnie zbiły się w gromadkę na progu i patrzyły zdumione i wylekłe zarazem”. G. Daniłowski, *Z minionych dni. Fragmenty powieściowe*, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa 1947, s. 194.

²⁹ Por. Czabanowska-Wróbel, „...dziecinne i wzniosłe, głupie i rozumne”, s. 54.

³⁰ Daniłowski, dz. cyt., s. 255.

i przez wzruszenia zdeformowanego”³¹. W przypadku wielu obrazów tego malarza mamy do czynienia z ekspresją uczuć – w warstwie zewnętrznej prace te przedstawiają dzieci doświadczające negatywnych emocji, również lęku. Na przykład w twarzy dziewczynki stojącej między dwoma adoratorami na obrazie *Swaty* (1908, Muzeum Górnośląskie, Bytom) dostrzec można obawę podszytą zdziwieniem; wyraźny strach maluje się zaś na obliczu postaci z kompozycji *Podmuchy wiosenne* (1905, Muzeum Narodowe, Warszawa). Niepokój, który emanuje z kompozycji Wojtkiewicza, zwłaszcza powstałych w ostatnich latach jego życia, ma jednak znacznie głębsze źródło. O *Ceremoniach*, z których pochodzą *Swaty*, Juszcak napisał, że cykl ten jest „pełnym niedopowiedzeń spektaklem marionetkowego teatru, [...] niewinną z pozorów opowieścią o perypetiach serca i fantazji, baśnią, w której odwrócona została zasada baśniowych opowieści, w której świat dorosłych nie został przykrojony do miary dziecięcego pojmowania świata, lecz został z całym swym brzemieniem konfliktów wtłoczony w ramy groteskowych, umownych, feerycznych scen”³². Dziecięce postaci odgrywające swe role w *Ceremoniach* Wojtkiewicza przyjmują na swoje barki ciężar dramatów, trosk i okrucieństw świata dorosłych. W tym marionetkowym teatrze, na tle baśniowej dekoracji, szczególnie wyeksponowana została nieuchronność dramatu bezwolnych bohaterów.

Również dziecięcy bohaterowie literaccy w sposób bolesny doświadczają konfrontacji ze światem. Jak zauważa Jadwiga Zacharska, bezbronność dziecka, jego podatność na cierpienia, których źródłem jest obłuda, egoizmem i bezprawie otaczającego świata, stanowi częsty temat literatury młodopolskiej³³. Dziecko doświadcza jednak niepokoju nie tylko w konfrontacji z pełną okrucieństwa rzeczywistością, ale czasem również doznaje go jakby z wyprzedzeniem, niejako przewidując utrapienia dalszej egzystencji. To skażenie wizją przyszłych udręk już u początku życia jest w literaturze motywem romantycznym. Już w *Godzinie myśli* Juliusza Słowackiego dzieci „bladym przerażają czołem od powicia”³⁴. Dzięki swej szczególnej wrażliwości dziecko zostaje niejako skazane na wcześniejsze przeżycie tego wszystkiego, co należy do istoty ludzkiej kondycji³⁵. Ta romantyczna wizja dziecka, które posiada szczególnie dar widzenia – również „widzenia” przyszłości – powraca w okresie Młodej Polski w zainteresowaniu dziecięcym spojrzeniem: niepokojącym,

³¹ J u s z c z a k, dz. cyt., s. 146n.

³² Tamże, s. 193-195.

³³ Por. J. Z a c h a r s k a, *Świadectwo dziecka w literaturze Młodej Polski*, w: *Dzieciństwo i sacrum. Studia i szkice literackie*, red. J. Papużyńska, G. Leszczyński, Stowarzyszenie Przyjaciół Książki dla Młodych Polska Sekcja IBBY, Warszawa 1998, s. 111.

³⁴ J. S ł o w a c k i, *Godzina myśli*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 34.

³⁵ Por. A. K u b a l e, *Narodziny nowej postawy wobec dziecka*, w: *Obszary spotkań dziecka i dorosłego w sztuce*, red. M. Tyszkowa, B. Żurkowski, PWN, Warszawa-Poznań 1989, s. 28-39.

nieodgadnionym, będącym środkiem innego postrzegania świata niż wzrok dorosłego. O tajemniczym dziecięcym spojrzeniu pisała w wierszu *Macierzyństwo* Bronisława Ostrowska: „Patrzę w wielkie, rozwarte źrenice / Mego dziecka, jak topią się we mnie, / Śniąc, że duszy nić własnej uchwycę... / I lęk nagły pograża mnie w ciemnie: / Bowiem widzę w nich już – tajemnicę, / Którą przejrzeć pożądam daremnie”³⁶.

Dziecięce postaci, których spojrzenia zdradzają uczucie lęku, jednocześnie wzbudzając niepokój, pojawiają się także w twórczości młodopolskich malarzy. Wspomnieć tu należy na przykład o *Portrecie dziewczynki w czerwonej sukni* Józefa Pankiewicza (1897, Muzeum Narodowe, Kielce). Jej postać ukazana została w rozproszonym świetle padającym gdzieś spoza obrazu. Zatarcie konturów, miękki modelunek tworzą atmosferę odrealnienia. Wy-mowa zagadkowego spojrzenia uśmiechającej się nieznacznie złotowłosej dziewczynki zostaje spotęgowana przez czerwień sukienki korespondującą z kolorem ust. Barwa stroju wyraźnie kontrastuje z szarozielonkawą tonacją tła. Oddziaływanie tego obrazu na widza jest niejednoznaczne, niewątpliwie jednak dzieło to wzbudza pewien niepokój. Takie wrażenie wynikać może z kontrastów barwnych wprowadzonych w statyczną w układzie kompozycję oraz z niezwyklego, nad wyraz spokojnego (może naznaczonego pewną dozą wyższości) spojrzenia portretowanej. Joanna Szczepińska, badaczka twórczości Pankiewicza, zwracała uwagę na symboliczny charakter portretu małej Józefy Oderfeldówny, twierdząc, że prawdziwym celem artysty było ukazanie treści znajdujących się poza samym portretem³⁷. Sposób, w jaki Pankiewicz sportretował córkę swojego przyjaciela i mecenasa, wskazuje również na inną cechę, która koreluje z wrażeniem niepokoju i jest rozpoznawana w wielu dziełach malarstwa modernizmu – szczególną kruchość dziecięcej postaci³⁸. Portret ukazujący dziewczynkę w tak efemerycznej formie może budzić skojarzenia z przemijalnością dzieciństwa, z delikatnością i wrażliwością dziecka.

W dalszej części niniejszego szkicu bardziej szczegółowo omówione zostaną dwa przykłady portretów, w których ogromna siła wyrazu została skumulowana w spojrzeniu i pozornie nic nieznaczących gestach: *Dziewczynka z chryzantemami* Olgi Boznańskiej (1894, Muzeum Narodowe, Kraków) (il. 1) i *Sierota z Poronina* Władysława Ślewińskiego (1906, Muzeum Narodowe, Warszawa) (il. 2). Twórcy tych obrazów – każde na swój sposób – podjęli temat lęku w świecie dziecka; z obu płócien do rzeczywistości widza przesącza

³⁶ B. O s t r o w s k a, *Macierzyństwo*, w: taż, *Poezje wybrane*, oprac. A. Wydrycka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 110.

³⁷ Por. L. S k a l s k a - M i e c i k, [Komentarz do obrazu Józefa Pankiewicza *Dziewczynka w czerwonej sukience*], w: *Symbolizm w malarstwie polskim*, red. A. Morawińska, Arkady, Warszawa 1997, s. 94.

³⁸ Por. Z a c h a r s k a, dz. cyt., s. 117.

się osobiwy niepokój. Boznańską i Ślewińskiego można uznać za zupełnie odmienne osobowości artystyczne. W okresie, gdy powstały przywołane tu dzieła, łączył ich jednak kontakt z międzynarodowym środowiskiem artystycznym: w przypadku Boznańskiej – monachijskim, a w przypadku Ślewińskiego – paryskim. Styl Boznańskiej wywodzono od amerykańskiego impresjonisty Jamesa Whistlera, na twórczość Ślewińskiego zaś wywarła wpływ szkoła z Pont-Aven Paula Gauguina. Sztuka każdego z tych malarzy wpisywała się w ważny nurt artystyczny przełomu wieków.

„DZIEWCZYŃKA Z CHRYZANTEMAMI” OLGII BOZNAŃSKIEJ

„O, dziecię! Smutek kryją twoje oczy czarne / I marszczyć się już uczy nad nimi skroń gładka”³⁹ – ten fragment wiersza Leopolda Staffa może stanowić swoisty komentarz do *Dziewczynki z chryzantemami*, jednego z najbardziej znanych dzieł Boznańskiej. Przedstawia ono młodą, jasnowłosą dziewczynę w szarej sukni, trzymającą w złożonych dłoniach bukiet białych kwiatów. Szczególny wyraz ma niespotykanie bladą twarz postaci; na tle tej „twarzy o bieli opłatka”⁴⁰ odznaczają się szeroko otwarte oczy o rozszerzonych źrenicach i czerwone zacisnięte usta. Oczy stanowią mocny akcent kompozycyjny, wyglądają niczym dwa węgielki, ich czerń zdaje się nieprzenikniona. Jedynym detalem, który na chwilę może odwrócić uwagę urzeczonego tym hipnotyzującym spojrzeniem widza, jest bielejący na tle różnych odcieni szarości i ugrów bukiet chryzantem. Kwiaty pojawiają się również w innych ujęciach portretowych, w których – podobnie jak w *Dziewczynie z chryzantemami* – służą dookreśleniu wewnętrznych cech modela, dopełniają charakterystyki jego stanu psychicznego uchwyconego przez malarkę⁴¹. W tym przypadku znaczący jest nie tyle gatunek roślin, ile sposób trzymania bukietu. Chryzantemy w delikatnych dłoniach dziewczynki sprawiają wrażenie, jakby miały za chwilę upaść. Ten stan zawieszenia, jakby zastygnięcia na chwilę przed katastrofą, wzmacnia wrażenie niepokoju. Siłę wyrazu intrygującej postaci dodatkowo potęguje bogactwo półtonów wibrujących w tle, wprowadzających iście oniryczny nastrój.

Jeden ze znanych krytyków współczesnych artystce, William Ritter, przyrównał oczy sportretowanej do kropli atramentu, błądność jej skóry określił zaś jako chorobliwą. Nazwał przedstawioną postać „dzieckiem enigmatycznym”

³⁹ L. Staffa, *Dziecko o czarnych oczach*, w: *Dziecko w poezji polskiej. Wybór wierszy*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1963, s. 33.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. P. Kopsza, *Dzieci-kwiaty Olgii Boznańskiej*, „Więź” 1997, nr 9(467), s. 174.

i „przerażającą dziewczynką”⁴², a jej spojrzenie uznał za zdolne doprowadzić do szaleństwa. Po wystawie w roku 1904 anonimowy autor pisał: „Panna de Boznańska, przekonana, że oczy ludzkie są zwierciadłem całego życia, całej myśli i całej inteligencji, stara się je oddać jak tylko można najprawdziwiej, zogniskować w nich całą siłę obrazu, uczynić z nich główny jego motyw, który najpierw ma przyciągać uwagę widza, później zaś ją zatrzymać”⁴³. Wiele przychylnych recenzji zebrała malarka trzy lata później, podczas wystawy Salon de la Société Nationale des Beaux-Arts. Autor najobszerniejszej z nich stwierdził: „[Boznańska – A.S.] porywa nas swą sztuką niezwykle wrażliwą, przenikającą do najszybszych zakamarków ludzkiej duszy. W tych portretach życie duszy czytamy z wyrazu oczu i ust, a z jakąż delikatną subtelnością i prostotą warsztatu nakreślona jest twarz modela”⁴⁴. Uwagę zwraca zgodność, z jaką krytycy chwalili trafne odmalowanie przez Boznańską psychicznych cech portretowanych postaci, świadczące o niezwyklej wrażliwości artystycznej malarki i jej znakomitym warsztacie.

Nie dziwi fakt, że Ritter połączył dziewczynkę z obrazu Boznańskiej z postaciami kreowanymi przez Maurice’a Maeterlincka. Patrząc na to płótno, chciałoby się powtórzyć słowa Królowej z utworu dramatycznego *Siedmiu królewien*, która na widok swych bladych córek woła: „Nie patrzmy już na nie, moglibyśmy się przelać!”⁴⁵. Również Piotr Kopszak pisze, że postaci z portretów Boznańskiej w nieunikniony sposób przywodzą na myśl owe melancholijne księżniczki, „kryjące w sobie tajemnicze, destrukcyjne moce”⁴⁶. Nienaturalna bledność skóry i głęboka czerń oczu dziewczynki z chryzantemami rzeczywiście mogą wzbudzać obawę podobną do tej, która rodzi się w trakcie lektury dramatów Maeterlincka. W spojrzeniu tej postaci uchwycone zostało jakieś dziwne napięcie, trudny do zrozumienia konflikt. Zdzisław Żygulski twierdził, że portret ten należy odczytywać przez pryzmat zainteresowania sferą nieświadomości jako rezerwuaru wszelkich lęków i pragnień. Jego zdaniem dziewczęca postać z obrazu Boznańskiej, jak również inne dzieci wykreowane przez artystów przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku, stanowią unaocznienie freudowskiego id, którego energia emanuje ze szczególną mocą w burzliwym okresie pomiędzy dzieciństwem a dorosłością⁴⁷. Możemy więc

⁴² Cyt. za: H. B l u m, *Olga Boznańska. Zarys życia i twórczości*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1964, s. 28.

⁴³ Cyt. za: M. R o s t w o r o w s k a, *Portret za mgłą. Opowieść o Oldze Boznańskiej*, Wydawnictwo Lexis, Kraków 2005, s. 122.

⁴⁴ Cyt. za: R o s t w o r o w s k a, dz. cyt., s. 157.

⁴⁵ M. M a e t e r l i n c k, *Siedem królewien*, w: tenże, *Wybór pism dramatycznych*, tłum. Z. Przesmycki, Wydawnictwo Wacław Bagiński i Synowie, Wrocław 1994, s. 86.

⁴⁶ P. K o p s z a k, *Smutne barwy. La vraie vérité obrazów Olgi Boznańskiej*, „Porta Aurea” 4(1995), s. 88n.

⁴⁷ Por. Z. Ż y g u l s k i, *Dziecko w malarstwie polskim*, Arkady, Warszawa 1989, s. 4.

w dziewczynce Boznańskiej dopatrzeć się znamion dziecka-medium, pośrednika między tym, co świadome, a treściami zepchniętymi w sferę nieświadomości. Możemy próbować rozpoznać w dorastającej dziewczynie budzące się lęki i niepokoje, których źródłem jest moment przekraczania tajemniczej granicy między światem dziecka a światem dorosłych.

Dziewczynka z chryzantemami może również stanowić wyraz innego rodzaju lęku. Obraz ten jest jednym z portretów, w których artystka odbiera swoim modelom cielesność, skupiając się na ich wewnętrznej kondycji. Analiza twórczości Boznańskiej w kontekście jej biografii pokazuje, że ta koncentracja na wewnętrznych przeżyciach mogła mieć swoje źródło w obawach, jakie skrywała sama artystka. W odróżnieniu od wczesnych prac malarki, gdzie pojawiają się fragmenty odsłoniętego ciała, jak na przykład w *Cygance* (1888, Muzeum Narodowe, Kraków), w późniejszych portretach, zarówno męskich, jak i kobiecych, nawet zarys ciała ukryty zostaje pod ubiorem. Joanna Sosnowska przypuszcza, że Boznańska w swoim malarstwie symbolicznie odrzuciła cielesność rozumianą jako konstrukt zdeterminowany męskimi oczekiwaniami względem kobiecego wyglądu i ról społecznych. Jej rezygnacja z tego, co cielesne, na rzecz wizualizacji niewidocznego podyktowana była „chęcią ocalenia porządku macierzystego przed wchłonięciem go przez porządek męski, odcięciem się od męskiej tradycji sztuki”⁴⁸. Feministyczna interpretacja dzieł Boznańskiej sięga do freudowskiej idei lęku zepchniętego do sfery nieświadomości. W przypadku jednej z najsłynniejszych polskich malarek byłby to – znajdujący ujście w wybitnych dziełach – lęk przed światem ułożonym według męskich reguł.

Niepokój emanujący z postaci dziewczynki z bukietem chryzantem ujawnia się na różnych płaszczyznach rozumienia dzieła. Widz – niezależnie od tego, jaką głębię odbioru osiągnie – zostaje wciągnięty w rzeczywistość obrazu w taki sposób, że lęk staje się także jego udziałem. Praca Boznańskiej budzi zatem podobne odczucia jak *Ulica Åsgårdstrand* Edvarda Muncha (1902, kolekcja Rasmusa Meyera, Bergen). Dziewczynka z dzieła Muncha przeszywa widza świdrującym spojrzeniem, w jakiś dziwny sposób zainteresowana tym, co dzieje się poza płaszczyzną obrazu, poza duszną atmosferą ulicy. Dziewczynka z płótna Boznańskiej, „osaczona przez swą rolę, przez swoje miejsce, przez sytuację, zagrożona nią i bezradna”⁴⁹, niejako zaraża widza owym poczuciem zagrożenia i bezradnością. Kiedy spojrzenie dziecka natrafia na odbiorcę,

⁴⁸ J. Sosnowska, *Poza kanonem. Sztuka polskich artystek 1880-1939*, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 2003, s. 151. Sosnowska zauważa, że przemiana w malarstwie Boznańskiej miała związek ze śmiercią matki, z którą łączyły ją znacznie cieplejsze relacje niż z wymagającym i surowym ojcem.

⁴⁹ A. Skalska, „Dziewczynka z chryzantemami” *Olgi Boznańskiej – osaczona. Uwagi o spojrzeniu*, „Artium Quaestiones” 7(1995), s. 149.

uczucia te przestają być jedynie częścią rzeczywistości obrazu. W ten sposób obraz w pewnym sensie projektuje doświadczenie lęku i bezsilności na tego, kto wchodzi z nim w relację.

„SIEROTA Z PORONINA” WŁADYSŁAWA ŚLEWIŃSKIEGO

Obraz zatytułowany *Sierota z Poronina* przedstawia małego chłopca ubranego w szare spodnie, białą koszulę, ciemną – niemal czarną – marynarkę i kapelusz tej samej barwy. Jego strój wydaje się całkiem schludny, chociaż widoczne jest rozdarcie spodni na kolanie, nieodłączny atrybut małych łobuziaków. Dziecko siedzi na krześle w dość sztywnej pozie i kieruje spojrzenie błękitnych oczu przed siebie, w stronę widza. Jego postać wypełnia niemal całą kompozycję, która utrzymana jest w tonacji szarości i brązów.

Portret namalowany został po siedemnastoletniej nieobecności Ślewińskiego w ojczyźnie. Prace artysty powstające po jego powrocie z Francji sukcesywnie traciły bogactwo kolorystyczne, które do tej pory stanowiło cechę programową jego twórczości – był on jednak silnie związany z grupą malarzy skupioną wokół Paula Gauguina. Jak trafnie ujmuje to Zdzisław Kępiński, w tym okresie artysta „stopniowo coraz wyraźniej zarzucać będzie barwność nabytą w Pont-Aven i zacznie się wtapiać w ową tradycyjną mglistą szarość polskiego malarstwa”⁵⁰. Omawiany tu obraz uznawany jest jednak za jedno z najlepszych płócien, jakie wyszły spod pędzla tego artysty⁵¹. Zdaniem Władysławy Jaworskiej Ślewińskiemu udało się uzyskać w tej kompozycji ogromną koncentrację wyrazu przy uproszczonej formie, w czym badaczka dostrzega efekt oddziaływań twórczości Gauguina. Sieroca dola sportretowanego chłopca nie została ukazana w sposób dosłowny i oczywisty. Artysta unika prostych aluzji – dziecko pozbawione rodziców przedstawione jest tutaj bez typowych atrybutów sieroty. Na jego sytuację życiową wskazuje oddane w sposób przekonujący spojrzenie: wyrażające obawę i niepewność, a zarazem ufne i szczere. Artyście udało się w ten sposób pokazać całą złożoną prawdę o emocjach, jakie przeżywa mały chłopiec. W jego szeroko otwartych, lekko szklących się oczach Jaworska dostrzega „ledwie uchwytną skazę”⁵², jakby odbicie dotychczasowych przykrych doświadczeń. Spojrzenie sieroty jest przejmujące – smutne a zarazem pełne lęku. Barwa oczu odznacza się na tle szarości i brązów, przyciąga wzrok odbiorcy i zmusza do refleksji. W pozycji,

⁵⁰ Z. Kępiński, *Impresjonizm polski*, Arkady, Warszawa 1961, s. 21.

⁵¹ Por. W. Jaworska, *W kręgu Gauguina. Malarze szkoły Pont-Aven*, PIW, Warszawa 1969, s. 142.

⁵² T a ż, *Władysław Ślewiński*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1984, s. 29.

jaką chłopiec zajmuje na krześle, wyczuwa się ledwie uchwytnie napięcie towarzyszące obawie i onieśmieniu. Wyraża się ono w geście ukrycia dłoni pod udami. Chłopiec stara się zniwelować niepokój stereotypowym gestem rąk, próbując tym samym odzyskać utracone poczucie bezpieczeństwa. Uproszczona forma przedstawienia nadaje wizerunkowi dziecka cechy monumentalności, jakby malarz chciał podkreślić znaczenie tej postaci i jeszcze silniej zaznaczyć jej obecność. Artysta osiąga to również poprzez inny zabieg kompozycyjny: sylwetka chłopca zajmuje niemal całe płótno, co sprawia, że konfrontacja z jego przedstawieniem staje się dla widza nieunikniona. Podobnie jak tytułowa gęsiarka z obrazu Antoniego Gramatyki (1881, Muzeum Narodowe, Warszawa)⁵³, sierota z Poronina zdaje się wycofywać, jak gdyby speszony obecnością obcej osoby, a mimo to trudno się oprzeć wrażeniu, że jego przeżycia i emocje uobecniają się z całą mocą. Droga do tego świata wewnętrznych przeżyć bierze swój początek w uprzedmiotowieniu modelu, który następnie podlega interpretacji symbolicznej. Zdaniem Juszcza obraz Ślewińskiego stanowi rzadki przykład symbolizmu, którego celem jest dowiedzenie pozorności przeciwstawienia człowieka i przyrody, a w szczególności malującego i malowanego. „Cała tajemnica wyrazu, jaki z tego płótna emanuje, opiera się na tym, iż model jest tu traktowany jako rzecz, i zarazem – jako rzecz, jako przedmiot – demonstruje swe utajone życie psychiczne, wyzierające spod czysto przedmiotowej jakby zewnętrżności”⁵⁴. Klucz do zrozumienia tak pojmowanego symbolizmu tkwi zatem w tym, że odniesienie do głębszych treści dokonuje się poprzez zaakcentowanie materialnego, cielesnego charakteru tego, co stanowi tych treści symbol.

Wyrażona w portrecie Ślewińskiego prostota, „napięta sztywność statycznej, jakby zrośniętej z krzesłem figurki”, prowadzi do odczytania wizerunku góralskiego chłopca jako „ponadczasowego i uniwersalnego symbolu samotności i sieroctwa”⁵⁵. Dokonując tak subtelnej, a zarazem precyzyjnej charakterystyki psychologicznej osieroconego dziecka, Ślewiński w pełni realizuje

⁵³ Dziewczynka z obrazu Gramatyki uchwycona została podczas wykonywania jednej z codziennych prac. Scena może wydawać się banalna, a jednak artysta, poprzez uchwycenie drobnych gestów i poruszeń, wydobyl z niej bogactwo emocji. Wrażliwość dziecka, jego psychiczna i fizyczna kruchość zostały podkreślone przez gest małych dłoni trzymających cienką gałązkę i skonstrastowane ze skałą piętrzącą się za plecami dziewczynki. Delikatność gestu uniesionych rąk potęguje odmalowującą się na twarzy dziewczynki obawę i niepewność. Można odnieść wrażenie, że to w stronę widza kieruje ona swoje zalężnione oblicze, jakby widok obcej osoby wzbudził w niej zarazem obawę, niepewność, onieśmienie i zaciekawienie. Lęk widoczny w spojrzeniu dziecka ma ogromną siłę wyrazu.

⁵⁴ W. J u s z c z a k, *O symbolizmie w twórczości Jana Stanisławskiego*, w: tenże, *Fakty i wyobrażenia*, PIW, Warszawa 1979, s. 122.

⁵⁵ L. S k a l s k a - M i e c i k, [Komentarz do obrazu Władysława Ślewińskiego *Sierota z Poronina*], w: *Symbolizm w malarstwie polskim*, s. 140.

postulat Przesmyckiego, który pisał, że „należy wyrażać tylko rzeczy główne, a resztę pozostawiać w domyśle”⁵⁶. Tym, co pozostawia malarz w domyśle, jest gama emocji doświadczanych przez nieszczęsne dziecko, w której niepokój towarzyszy ufnemu podekscytowaniu. Te nieoczywiste, niemal ukryte uczucia znajdują swój pełny wyraz w spojrzeniu chłopca. Wymowa oczu, w których dostrzeżliśmy oznaki lęku, została podkreślona przez surowość, z jaką malarz oddał sylwetkę chłopca. Cała postać sprawia wrażenie zastygłej w pełnym napięciu bezruchu. Powodem tego napięcia mogą być z trudem kontrolowane zachowania i skrywane emocje, wśród których lęk i niepewność mieszają się z ekscytacją i ciekawością. Uczucie lęku w sposób wyraźny maluje się na twarzy chłopca, nie jest ono jednak jedyną emocją, którą można odczytać w jego jakże trudnym do rozszyfrowania spojrzeniu. Współgrające z niepokojem odczucia, a także odczucia z nim sprzeczne, kładą się cieniem na twarzy sieroty, skłaniając odbiorcę do refleksji nad światem dziecięcych przeżyć.

*

Niniejszy szkic z pewnością nie wyczerpuje obszernego tematu, jakim jest obecność dziecięcego lęku w polskim malarstwie drugiej połowy dziewiętnastego i początku dwudziestego wieku, stanowi jedynie próbę zarysowania pewnego kontekstu tego zagadnienia oraz odczytania treści, jakie kryją się za wybranymi przedstawieniami.

Analizowane tu obrazy, pod wieloma względami odmienne, łączy dążenie do ukazania psychologicznej prawdy o świecie dziecięcych przeżyć, niczym w zwierciadle odbijających się w twarzach i gestach portretowanych modeli. W kompozycjach tych lęk nie został przedstawiony jako emocja wyizolowana. Stanowi on jeden z odcieni całej gamy uczuć w sposób specyficzny doświadczanych przez dziecko. Lęk rozpoznawany na drobnych twarzach odmalowywanych przez polskich artystów jest świadectwem afirmacji dziecka i zainteresowania światem jego wewnętrznych przeżyć. Motyw poznawczy – pragnienie zrozumienia psychiki dziecka, nie jest jednak jedynym powodem podejmowania tego tematu w sztuce.

Zróznicowany, nacechowany niuansami charakter artystycznych wizji dziecięcego lęku został wytyczony przez różne tradycje filozoficzne i literackie. Jak staraliśmy się tu pokazać, przedstawione w dziele malarskim dziecko doświadczające lęku komunikuje treści wykraczające poza płaszczyznę tego, co zostało wyobrażone za pomocą pędzla i farb. Uobecnia ono trudno uchwytnie, często

⁵⁶ Cyt. za: J. M a l i n o w s k i, *Malarstwo polskie XIX wieku*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2003, s. 328.

nieuświadomione stany emocjonalne, staje się nośnikiem innych, doniosłych treści lub stanowi rodzaj komentarza do aktualnych problemów. Przede wszystkim jednak burzy porządek oparty na logicznym rozumowaniu – dzięki swej wrażliwości dziecko dostrzega w otaczającym świecie to, czego nie dostrzegają dorośli. Dramaty ukazane przez Wojtkiewicza prawdopodobnie nie byłyby tak poruszające, gdyby w aktorami *Ceremonii* uczynił on ludzi dojrzałych.

Podobnie jak Wojtkiewicz, także inni twórcy tego okresu poszukiwali w dziecięcej wrażliwości alternatywnego sposobu widzenia świata, dążąc zarazem do odnalezienia w postaci dziecka wyraziciela ogólnoludzkich dramatów. Nie uosabiało już ono typowo dziecięcych niepokojów, lecz obrazowało metafizyczne lęki dojrzałego człowieka. Czy można zatem powiedzieć, że artyści modernizmu, tak mocno zbliżając dziecko do świata dorosłych, odebrali mu jego niewinność? Czy zostało ono skażone przez zło otaczającego je świata? Czy dzieci przedstawiane w obrazach „w stanie wyczekiwania, zasłuchania, zapatrzenia, w bezruchu, we śnie lub zatrzymanym, powolnym geście”⁵⁷ znamienuje jeszcze błogi spokój, czy już tylko oczekiwanie w pełnym obawy napięciu na przyszłe udręki? Wydaje się, że chociaż wymowa modernistycznych dzieł przedstawiających dziecięce postaci jest dość pesymistyczna, to sami ich bohaterowie na ogół zachowują swój niewinny charakter. Jeśli ukazywane są ich wewnętrzne napięcia czy destrukcyjne siły w ich psychice, to zwykle służy to skonstrastowaniu tego, co złe, z tym, co bezgrzeszne.

Dziecko w modernistycznym dziele malarskim często nie tylko ujawnia niepokój, ale także go ewokuje. Lęk przestaje być jedynie wyobrażeniem – doświadczany przez stojącego przed obrazem odbiorcę staje się rzeczywisty. Postać dziecka pełni w ten sposób funkcję pośrednika między światem wyobrażonym na płótnie a rzeczywistością nieuświadomionych lęków.

⁵⁷ U. Małowska, *Dziecko w malarstwie polskiego modernizmu*, w: *Mit dzieciństwa w sztuce młodopolskiej*, red. J. Papuzińska, Nasza Księgarnia, Warszawa 1992, s. 33.

Monika NOWAK

LEK W CHOROBIE NOWOTWOROWEJ DZIECI I MŁODZIEŻY

Wysoki poziom niepewności jutra to doświadczanie tak zwanego lęku nieznanego. Niepewność obejmuje zazwyczaj całe życie pacjenta, ponieważ choroba zagraża wszystkiemu, na czym opierało się jego dotychczasowe funkcjonowanie. W szczególności niepewność dotyczy charakteru nadchodzących wydarzeń, przeżywania własnego „ja”, a także możliwości i szans wyleczenia konkretnej postaci nowotworu, skuteczności proponowanego leczenia.

Co roku w Polsce stwierdza się około 1100-1200 nowych zachorowań na nowotwory u osób poniżej osiemnastego roku życia. Obecnie coraz więcej małych i młodych pacjentów onkologicznych ma szansę na wyleczenie – na przykład w przypadku ostrej białaczki limfoblastycznej zdrowie odzyskuje około 80-85% dzieci, a w przypadku choroby Hodgkina aż 95%¹. W naszym kraju żyje około dziesięciu tysięcy dzieci, które szczęśliwie zakończyły leczenie choroby nowotworowej, i można przypuszczać, że z każdym kolejnym rokiem liczba ta będzie wyższa. Diagnoza raka wciąż jednak obarczona jest wielkim lękiem związanym z możliwością śmierci małego pacjenta. Współczesna medycyna, która może poszczycić się coraz większymi osiągnięciami terapeutycznymi w walce z nowotworami dziecięcymi, w dalszym ciągu korzysta z intensywnych czy wręcz agresywnych, traumatyzujących procedur. Badania diagnostyczne, hospitalizacja, proces leczenia, a także jego efekty uboczne bywają źródłem wielu stresów i bólu walczących o życie dzieci. Doświadczanemu cierpieniu towarzyszy na każdym etapie choroby – a także po pozytywnym zakończeniu leczenia – wiele odmian lęku. Odczuwają go zarówno same dzieci, jak i ich rodzice.

Celem niniejszego artykułu jest zarysowanie, w oparciu o zebrany materiał empiryczny oraz wybraną literaturę przedmiotu, sytuacji związanej z doświadczaniem przez dzieci choroby nowotworowej i współwystępującego z nią lęku.

¹ Por. M. Samardakiewicz, *Optimalizacja metod wspomagania biopsychospołecznego dzieci leczonych z powodu choroby nowotworowej*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2008, s. 13.

CHOROBA NOWOTWOROWA JAKO STAN ZAGROŻENIA

Choroba nowotworowa dziecka wiąże się z licznymi doświadczeniami traumatycznymi, w których mały pacjent przeżywa stan zagrożenia. Zagrożenie to obejmuje trzy sfery: biologiczną, społeczną i psychologiczną. W sferze biologicznej jest ono związane z charakterem choroby, jego źródłem staje się własne ciało chorego, towarzyszą mu ból i cierpienie oraz różnego rodzaju straty okresowe lub stałe (na przykład utrata włosów). Zagrożenie w sferze społecznej wynika z konieczności ograniczenia spotkań z bliskimi osobami z dotychczasowego środowiska – hospitalizacja powoduje znaczne skrócenie czasu tych spotkań i zmniejszenie ich częstotliwości, a często prowadzi nawet do okresowej utraty kontaktów z najbliższą rodziną oraz rówieśnikami niedotkniętymi chorobą. Zagrożenie w sferze psychologicznej wiąże się z nieumiejętnością pełnego zaspokojenia wielu podstawowych potrzeb, także tych, których zaspokojenie jest niezbędne dla harmonijnego rozwoju emocjonalnego dziecka².

Niezastąpionym źródłem wiedzy na temat doświadczeń małych pacjentów są wykonywane przez nich rysunki. Ich analiza daje wgląd w wewnętrzny świat emocji i wyobrażeń. W terapii interpretacja rysunku (zarówno w oparciu o sam przedstawiony na nim obraz, jak i wypowiedź dziecka) pozwala w pewnym stopniu poznać sytuację psychofizyczną pacjenta, poziom niewerbalnego jej zrozumienia, jak też postawę wobec przyszłości. Ilustracją postrzegania przez dziecko choroby nowotworowej jako sytuacji ogólnego zagrożenia życia może być rysunek dziesięcioletniego chłopca z rozpoznaną białaczką, który poproszony został o przedstawienie siebie jako zwierzęcia (il. 1)³. Mały pacjent, opisując obrazek, powiedział, że przedstawia on jeża, który idzie przez pole z jabłkiem na plecach znalezionym w sadzie. „Jabłko niesie do swojej spiżarni – parafrazuję tu słowa dziecka – gdyż przygotowuje się do jesieni, a jest koniec sierpnia. Zwierzątko myśli, gdzie najlepiej się schować przed zimą. Chyba w stodole pełnej siana? Zbliża się kombajn koszący zboże...”. Sytuacja przedstawiona na rysunku może dotyczyć pierwszych sygnałów choroby, wczesnego etapu, gdy występujące objawy wskazywały już na jej istnienie (chłopiec

² Por. E. Szweda, J. Armata, *Sposoby radzenia sobie z chorobą i leczeniem podejmowane przez dzieci z nowotworowymi chorobami krwi*, „Pediatria Polska” 1996, nr 8(71), s. 656.

³ Wszystkie zdjęcia, rysunki oraz przytaczane fragmenty wypowiedzi pacjentów i ich rodziców pochodzą ze zbiorów własnych autorki, stanowią materiał empiryczny pozyskany w latach 2012-2014 na terenie Kliniki Hematologii, Onkologii i Transplantologii Dziecięcej Dziecięcego Szpitala Klinicznego (obecnie Uniwersyteckiego Szpitala Dziecięcego im. prof. Antoniego Gębali) w Lublinie dla celów badawczych. Bazą metodologiczną prowadzonych badań, którymi objęto pacjentów między trzecim a osiemnastym rokiem życia, jest między innymi analiza jakościowa historii chorób napisanych przez nastolatków oraz rodziców młodszych dzieci.

trafił do szpitala pod koniec października). Rysunek powstał w trakcie trwania leczenia, dwa miesiące po jego rozpoczęciu, a więc po pewnym okresie oswojania się chłopca z chorobą i po jego doświadczeniach klinicznych. Stanowi niejako interpretację niedawnych przeżyć i sytuacji aktualnej. Niewątpliwie choroba, jak koszący zboże kombajn, wkroczyła w życie tego dziesięcioletniego dziecka – burząc spokój, wywołując lęk, poczucie zagrożenia i utratę bezpieczeństwa, ale też mobilizując do walki, do podjęcia działania na rzecz powrotu do zdrowia. Jeź na pierwszym planie jest dominującym elementem rysunku. Narysowany silną, zdecydowaną czarną kreską, ukazany na tle żółtego łąnu zboża, z czerwonym jabłkiem na grzbiecie, wyraża wiele ambiwalentnych uczuć. Według Susan Bach, wybitnej badaczki rysunków dzieci chorych na nowotwory, kolor czarny z jednej strony może oznaczać niebezpieczeństwo, nieprzystępną część natury, z drugiej zaś – może być ekspresją siły i determinacji. Jeź, jak się wydaje, przedstawia oba oblicza doświadczania choroby nowotworowej: Wie o grożącym niebezpieczeństwie, czuje niepokój stanowiący naturalną reakcję na istniejące zagrożenie, ale zarazem jest pewien swojej siły, co z kolei prowadzi do determinacji w radzeniu sobie z trudną sytuacją oraz wiary w to, że schroni się na czas w stodole. Siła ta podkreślona została przez łąn żółtego zboża oddzielający jeża od źródła zagrożenia i pozwalający mu uciec przed niebezpieczeństwem. Zdaniem Bach kolor żółty może oznaczać obiekt o pewnej niezmiennej trwałości (w tym wypadku środowisko życia jeża), a niebieski (zaznaczone niebo) wskazuje na już wypracowany dystans wobec zaistniałej sytuacji. Kolor czerwony użyty do narysowania kombajnu uważam za symbol choroby nowotworowej – może on oznaczać zagrożenie, jak też być znakiem „palącego problemu” życiowego, absorbującego myśli małego pacjenta (jak uciec, jak pokonać chorobę). Ciekawy element rysunku stanowi czerwone jabłko. Przypuszczam, że tutaj czerwony – kolor krwi – wykorzystany został do wyrażenia tego, co niezbędne do życia. Jeź może czuć siłę płynącą z faktu posiadania pewnego zasobu służącego do ochrony życia – jabłko może zatem oznaczać „narzędzie” walki z chorobą. Jesień zapowiada okres diagnostyki i rozpoczęcia medycznej terapii, a zima długie tygodnie intensywnych zmagania z białaczką, podczas których zgromadzone zasoby sił będą chłopcu bardzo potrzebne⁴.

W omówionym tu przypadku za pomocą obrazu wyrażona została pewna nadzieja, ale także lęk towarzyszący pojawieniu się w życiu dziecka choroby nowotworowej. Zgodnie z dotychczasowymi ustaleniami obniżenie bądź nasilenie lęku u małych i młodych pacjentów zależy od wielu czynników, na przykład od: poziomu i zakresu otrzymywanych informacji o rodzaju choroby,

⁴ Por. S. Bach, *Life Paints Its Own Span: On the Significance of Spontaneous Pictures by Severely Ill Children*, Daimon Verlag, Einsiedeln 1990, s. 45-51.

planowanym i prowadzonym leczeniu; od zgodności otrzymywanych informacji z przekazem emocjonalnym (dziecko z łatwością wyczuwa niepokój, smutek rodziców); od wyobrażenia o chorobie jakie posiada i wytwarza samo dziecko; od dotychczasowych doświadczeń życiowych małego pacjenta i cech jego osobowości; od obecności i wsparcia ze strony dorosłych, rodziców i całego personelu ośrodka leczniczego; a także od możliwości wyrażania lęku przez dziecko i okazji do rozmów na temat doświadczanych trudności oraz niepokojów⁵.

CIERPIENIE TOTALNE A LĘK

Aby w pełni zrozumieć zjawisko lęku występującego u dzieci i młodzieży z chorobą nowotworową, należy przede wszystkim zastanowić się nad doświadczanym przez nich cierpieniem.

Według Davida Adamsa cierpienie ma szerszy zasięg oddziaływania niż ból, a także dłuższy czas trwania. Związane jest ono bowiem zarówno ze stresującymi konsekwencjami zaburzeń wynikających z choroby, jak i z intensywnym przeżywaniem przykrych odczuć emocjonalnych i cielesnych.

Cierpienie rodzi się w sytuacjach, w których: istnieje groźba destrukcji integralności osobowej; może nastąpić fizyczne inwalidztwo, depresja, osierocenie i zubożenie finansowe; myślenie odbywa się pod presją bólu, terroru, pobudzenia, niepokoju, przerażenia; następuje konstelacja bodźców i reakcji, widzianych przez innych jako odpowiedź na sytuacje rzeczywiste lub tylko zmyślane, przeżywane jednak przez cierpiącego jako realne; występuje podatność na działanie bodźców postrzeganych przez cierpiącego jako szczególnie raniące⁶.

Adams – nawiązując do artykułu Betty Battenfield – wyróżnia trzy fazy cierpienia związanego z rozpoznaniem u dziecka choroby nowotworowej: początkowy wstrząs, zamęt i brak rozwiązania oraz powrót do zdrowia. Faza pierwsza – początkowy wstrząs – następuje w okresie postawienia diagnozy i jej potwierdzenia. Diagnoza wywołuje u pacjenta z jednej strony szok i niedowierzanie, z drugiej zaś pociąga za sobą szereg doznań bólowych i dolegliwości. Faza druga – zamęt i brak rozwiązania – obejmuje czas intensywnego, przedłużającego się leczenia, kiedy u pacjenta występują okresy regresji trwające do terminalnej fazy choroby. Faza trzecia – powrót do zdrowia – to okres radzenia sobie z chorobą, pacjent

⁵ Por. Szweda, Armata, dz. cyt., s. 656n.

⁶ Por. D. Adams, *Cierpienie dzieci i młodocianych. Jak leczący mogą im pomóc*, w: *Człowiek nieuleczalnie chory*, red. B. Block, W. Otrębski, Wydział Nauk Społecznych KUL, Lublin 1997, s. 104. Zob. B.L. Battenfield, *Suffering – A Conceptual Description and Content Analysis of an Operational Schema*, „Journal of Nursing Scholarship” 16(1984) nr 2, s. 36-41.

uczy się ją akceptować, uczy się także akceptować nową sytuację powstałą po chorobie, osiąga zrozumienie swojej sytuacji i odnajduje sens cierpienia⁷.

Beata Winkler twierdzi, że istotą cierpienia w chorobie nowotworowej jest jego „totalność” – wpływa ono na całego człowieka, na jego myśli, reakcje i uczucia, opanowuje wszystkie sfery życia. Model cierpienia totalnego w interpretacji Winkler uwzględnia cztery elementy: ból fizyczny, czyli bólowe konsekwencje postępującego procesu nowotworowego i działań diagnostyczno-terapeutycznych oraz bólowe następstwa leczenia i chorób współistniejących; cierpienie społeczne, związane ze zmianami spowodowanymi przez chorobę w rodzinie oraz ze zmianami w funkcjonowaniu chorego w rodzinie, a także w społeczeństwie i szpitalu; cierpienie emocjonalne, na które składa się lęk towarzyszący rozpoznaniu nowotworu i rozpoczęciu terapii oraz lęk przed bólem; cierpienie duchowe związane z doświadczaniem lęku przed śmiercią, stawianiem pytań o przyczyny i skutki cierpienia oraz poszukiwaniem jego sensu⁸.

Poczucie zagrożenia oraz cierpienie totalne doświadczane przez dzieci i młodzież na skutek zdiagnozowanego nowotworu wiążą się zarówno z konkretnymi sytuacjami: zabiegami, koniecznością operacji czy pozostania w szpitalu, jak i z wyobrażeniami na temat przyszłego życia z chorobą oraz ze świadomością ograniczeń i konsekwencji, jakie choroba nowotworowa ze sobą niesie⁹.

BÓL I LĘK – NIEROZŁĄCZNA DIADA

Z publikacji Światowej Organizacji Zdrowia *Leczenie bólu nowotworowego i opieka paliatywna nad dziećmi*¹⁰ wynika, że w trakcie choroby nowotworowej niemal wszystkie dzieci nią obciążone doświadczają bólu. Jest to

⁷ Por. A d a m s, dz. cyt., s. 105.

⁸ Poglądy Winkler referują na podstawie pracy: J. B i n n e b e s e l, *Opieka nad dziećmi i młodzieżą z chorobą nowotworową w doświadczeniu pacjentów*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2003, s. 20n. Zob. też: B. W i n k l e r, *Ból nowotworowy jako zjawisko somatopsychiczne*, w: *Problemy medycyny paliatywnej w onkologii*, red. B. Siwek, Lubelskie Wydawnictwo Prawnicze, Lublin 1996, s. 69-78.

⁹ Ewa Góralczyk wymienia osiemnaście głównych obszarów niepokoju i lęku dzieci z chorobą przewlekłą (do chorób przewlekłych należy również choroba nowotworowa). Są to: lęk przed bólem i cierpieniem, lęk przed śmiercią, niesprawnością, okaleczeniem, zmianą wyglądu, rozstaniem, izolacją i samotnością, utratą kontaktu z bliskimi, odrzuceniem, utratą miłości, napiętnowaniem społecznym, uzależnieniem psychicznym i fizycznym od innych, utratą kontroli, ubezwłasnowolnieniem, ograniczeniem swobody poruszania się, nowym środowiskiem, obniżeniem jakości życia, a także lęk przed jeszcze nieznanym i przed już znanym. Por. E. G ó r a l c z y k, *Choroba dziecka w twoim życiu*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 1996, s. 36n.

¹⁰ Zob. *Leczenie bólu nowotworowego i opieka paliatywna nad dziećmi*, tłum. R. Wójcik, red. T. Dangel, Warszawskie Hospicjum dla Dzieci, Warszawa 2001.

ból wywołany albo bezpośrednio przez chorobę, albo przez inwazyjne zabiegi, leczenie lub przykre doznania psychiczne. Nieuśmierzony ból stanowi obciążenie zarówno dla małych pacjentów, jak i dla ich rodziców. Chore dzieci zaczynają obawiać się bólu, który może dopiero wystąpić, stają się drażliwe, bojaźliwe i niespokojne. Często przejawiają lęk i nieufność wobec szpitali, personelu medycznego i zabiegów leczniczych.

Zdarza się, że dzieci narażone na niekontrolowany ból czują się represjonowane, przygnębione, izolowane i samotne, co obniża ich zdolność do zniesienia terapii onkologicznej. Skutki te mogą mieć charakter trwały i przybrać formę stresu pourazowego, reakcji lękowych, depresji oraz odczuwania bólu jeszcze przez wiele lat po zakończeniu leczenia¹¹.

Do głównych rodzajów bólu doświadczanego przez dzieci z chorobą nowotworową należą:

- ból spowodowany chorobą: zajęcie przez guz kości, tkanek miękkich, trzewi, ośrodkowego lub obwodowego układu nerwowego, w tym ból spowodowany uciskiem na rdzeń kręgowy;

- ból spowodowany leczeniem przeciwnowotworowym: ból pooperacyjny, zapalenie skóry wywołane napromieniowaniem, nieżyt żołądka wskutek wielokrotnych wymiotów, przedłużający się ból głowy po punkcji lędźwiowej, zmiany w kościach wywołane podawaniem kortykosteroidów, ból fantomowy po amputacji kończyny i neuropatia polekowa, zakażenie oraz uszkodzenie i zapalenie śluzówek;

- ból spowodowany zabiegami, takimi jak: nakłucie palca, nakłucie żyły, iniekcja, punkcja lędźwiowa, aspiracja i biopsja szpiku;

- ból incydentalny: uraz, zwykle bóle występujące w dzieciństwie¹².

Jeśli bólowi towarzyszy lęk, nasila on doznania bólowe, a zarazem sam ulega wzmocnieniu. Im młodsze dziecko, tym większa jest jego zdolność do odbierania i gromadzenia różnorodnych informacji. Pojawienie się bólu stanowi wstrząs, a potraktowanie go bólu jako jednego z bodźców płynących ze środowiska bez dokonania oceny, czy jest on prawidłowy, czy nie, sprawia, że dziecko mu się poddaje. Niedojrzałość poznawcza pozbawia je zdolności do samoobrony, przez co zamyka się ono w sobie i pozostaje w stanie zależności od stopnia zrozumienia jego przeżyć przez dorosłych¹³.

Młodsze dzieci przebywające w szpitalu jako najokropniejsze wspomnienie z leczenia wymieniły różne procedury medyczne związane z doświadczanym

¹¹ Por. tamże, s. 14n.

¹² Por. tamże, s. 22.

¹³ Por. B. W o j e w o d a i in., *Ból i cierpienie dziecka – pacjenta w placówce szpitalnej*, „Onkologia Polska” 9(2006) nr 4, s. 130.

bólem fizycznym. Wykonane przez małych pacjentów rysunki odzwierciedlały te wspomnienia.

Ośmioletnia dziewczynka narysowała moment pobrania krwi do badań diagnostycznych, podczas którego czuła ból i bardzo płakała (il. 2). W chwili zabiegu spotkała się z chłodną reakcją pielęgniarki pobierającej krew. Brak słowa otuchy, pocieszenia uczynił ten zabieg trudnym do zniesienia i spotęgował doznania bólowe.

Dziewięcioletnia dziewczynka w swoim rysunku utrwaliła moment zakładania wkłucia w gabinecie zabiegowym (il. 3). Chociaż w dniu wykonania ilustracji jej leczenie szpitalne dobiegało końca i była już oswojona z sytuacją choroby oraz koniecznymi procedurami medycznymi, przyznała, że właśnie te zabiegi źle wspomina – nigdy nie potrafiła odnieść się do nich obojętnie.

Mama czteroletniej dziewczynki chorej na białaczkę – w napisanej na moją prośbę historii choroby dziecka – tak wspomina okres intensywnych zabiegów: „Córka przeszła niesamowitą drogę przez ten rok leczenia szpitalnego. Na początku bała się pań pielęgniarek, że coś będą jej robiły, bała się zmiany opatrunku i ten lęk został jej do dzisiaj. Bawiła się panią doktor albo panią pielęgniarkę, w ten sposób oswajała swoją rzeczywistość. Dawała misiom zastrzyki, zakładała cewniki, podawała im leki, robiła lewatywę, czyli wszystko to, co sama przeżyła” (il. 5).

Z kolei trzynastoletnia pacjentka, poproszona o przedstawienie na rysunku najokropniejszego wspomnienie z pobytu w szpitalu (il. 4), narysowała siebie podczas chemioterapii i dodała następujący opis utrwalonej na rysunku sytuacji: „Leżę w szpitalu, biorę chemię i źle się czuję. Nie mam w ogóle siły i jest mi bardzo niedobrze”.

Antycypowany przez małych pacjentów lęk przed bólem czy złym samopoczuciem podczas chemioterapii często wzmacnia te przykre doznania. Takie nastawienie może towarzyszyć dziecku przez całe leczenie. Trudno potraktować chemioterapię jako sprzymierzeńca w walce z nowotworem, jeśli poprzez swoje skutki uboczne – nudności i wymioty, zmiany w odczuwaniu zapachu i smaku, owrzodzenie jamy ustnej – przynosi dojmujące cierpienie. Ten antycypowany lęk może występować przed każdym zabiegiem i pozostaje trwałym doświadczeniem, niezależnie od liczby zabiegów wykonanych u dziecka¹⁴.

¹⁴ Por. M. Samardakiewicz, J. Kowalczyk, *Psychologiczne aspekty chorób nowotworowych u dzieci*, „Medical Science Review” 1998, nr 1, s. 41.

CIERPIENIE EMOCJONALNE I SPOŁECZNE A LĘK

Na cierpienie emocjonalne składają się z trzy elementy: lęk związany z rozpoznaniem raka, lęk wiążący się z rozpoczęciem terapii oraz lęk przed bólem. Z cierpieniem tym ściśle związane jest cierpienie społeczne.

Diagnoza choroby nowotworowej wywołuje wstrząs zarówno u dziecka, jak i u członków jego rodziny. „Wali się cały świat”, „wszystko wydaje się złym snem, z którego każdy chce się obudzić”, „to jakby wpadnięcie w czarną dziurę”, „to jakaś pomyłka, to nie może być prawda” – tak w zebranych przeze mnie świadectwach rodzice opisują pierwsze odczucia pojawiające się w momencie rozpoznania nowotworu u ich dziecka. Do najczęstszych reakcji rodziców na wiadomość o zdiagnozowanej u dziecka chorobie należą: uczucie strachu, poczucie winy, napięcie, wrogość, złość, poczucie beznadziejności, apatia, poczucie żalu i odrzucenie diagnozy. W związku z tym wyróżnia się kilka etapów przystosowania się rodziców do faktu rozpoznania raka u ich dziecka. Etap początkowy to odrzucenie zasadności i trafności postawionej diagnozy, a następnie obwinianie się o spowodowanie tak poważnej choroby lub o nieuchronienie dziecka przed nowotworem. Związane jest to z pojawieniem się kolejno występujących po sobie emocji: złości na lekarzy, niechęci do szpitala, a niekiedy pretensji do Boga. Później następuje etap otwarcia się na informację o faktycznym stanie zdrowia dziecka oraz wyrażenie gotowości do współpracy z zespołem leczącym. W końcu nadchodzi etap emocjonalnej i racjonalnej akceptacji istniejącego stanu rzeczy¹⁵.

Informacja o zdiagnozowaniu choroby nowotworowej u dziecka wpływa na relacje w rodzinie, pojawiają się między innymi problemy z rodzeństwem chorego. Nasilenie i jakość tych problemów zależne są od wieku dzieci, poziomu ich rozwoju emocjonalnego oraz więzi, jaka łączyła ich z bratem czy siostrą przed jego – czy jej – zachorowaniem. Początkowo może dochodzić do odrzucenia faktu istnienia choroby. Niezrozumienie powagi sytuacji łączy się wtedy z zazdrością o to, że rodzice poświęcają pozostającemu w szpitalu dziecku cały swój czas, co naturalnie łączy się z ich nieobecnością w domu. Innymi problemami rodzeństwa z tego wczesnego okresu są poczucie opuszczenia czy wręcz odrzucenia przez rodziców i obwinianie siebie o spowodowanie choroby, na przykład przez złe zachowanie. Zdrowe dzieci ujawniają zarówno obawę o życie chorego brata czy siostry, jak też lęk o zdrowie własne i rodziców¹⁶.

Kontekst rodzinny diagnozy choroby nowotworowej stanowi jeden z elementów kryzysu emocjonalnego, a także cierpienia społecznego małych pacjen-

¹⁵ Por. c i ż, *Psychologiczne aspekty reakcji na rozpoznanie białaczki u dzieci*, „Acta Haematologica Polonica” 30(1999) nr 1, s. 34.

¹⁶ Por. tamże, s. 35.

tów. W sytuacji takiej dochodzi do istotnych zmian w funkcjonowaniu rodziny, zmiany ról w niej pełnionych oraz pozycji poszczególnych jej członków. Będąca konsekwencją diagnozy hospitalizacja prowadzi do odseparowania chorego dziecka od rodziny, ograniczenia lub nawet czasowego pozbawienia kontaktów z najbliższymi – na przykład zdrowe rodzeństwo przed ukończeniem osiemnastego roku życia nie może odwiedzać w szpitalu chorego brata czy siostry ze względu na niebezpieczeństwo zarażenia hospitalizowanych chorobami wieku dziecięcego. Infekcje narażają małych pacjentów na ryzyko zakażeń podczas leczenia, szczególnie w okresie niewydolności szpiku i neutropenii¹⁷.

Dla chorych dzieci i młodzieży samo pojawienie się na oddziale onkologicznym staje się szokującym doświadczeniem. Diagnoza choroby nowotworowej pogłębia traumę pierwszych dni konfrontacji z obcym środowiskiem szpitala. W zebranych przeze mnie historiach choroby dziewczęta opisują swoje przeżycia w początkowym okresie pobytu na oddziale. Dwunastoletnia pacjentka pisze: „Gdy weszłam na oddział, widząc dzieci bez włosów, chodzące z jakimiś pompami... wpadłam w jedną wielką histerię. Nie było to ani dla mnie, ani dla mojej mamy proste. Z takimi rzeczami miałam styczność jedynie w telewizji... i wtedy nie wydawało się to tak straszne, jak było w ten pierwszy dzień. Po chwili usłyszałam numer sali, gdzie będę leżeć. Wchodząc na salę, zobaczyłam leżącą dziewczynkę, która płakała, bo była po biopsji szpiku. Przeraziłam się jeszcze bardziej”.

W relacji czternastoletniej pacjentki czytamy: „Dostaliśmy telefon, że mamy stawić się na oddziale. Okazało się, że przenosimy się na hematologię. Szczerze mówiąc, nie wiedziałam, co to za oddział. Dopiero kiedy zobaczyłam te wszystkie łyse głowy, zdałam sobie sprawę, gdzie jestem... Już domyślałam się, że ta gula na nodze to guz, więc nie byłam zaskoczona diagnozą”.

Siedemnastoletnia pacjentka zaś wspomina: „Wchodzę na oddział hematologii i onkologii, te wszystkie dzieciaki bez włosów, ale z uśmiechem na twarzy, pierwsza moja myśl: «Nie chcę być taka, jak one». Proszę! Myślałam, że to tylko sen, właściwie to miałam taką nadzieję, ale wtedy zaprowadzono mnie na salę, przyszedł doktor, zbadał, zaczął rozmawiać z rodzicami. Wtedy jeszcze nie podejrzewałam, że jestem aż tak chora. Pierwsza wizyta mojej pani doktor prowadzącej – ładna kobieta, ale takie okropne nazwy mi mówiła: mięsak Ewinga, złośliwy rak kości. Co czułam, jak się zachowałam? Nie wiem, to chyba do mnie nie dotarło, całe życie przeleciało mi przed oczami, uświadomiłam sobie, że już to, co było, nie wróci”.

Rozpoznanie choroby nowotworowej u dziecka rozpoczyna długi, intensywny, ciężki i pełen niewiadomych okres walki z chorobą. Wystąpienie

¹⁷ Por. J.R. K o w a l c z y k, *Wybór systemu leczenia*, w: *Przejść przez chorobę nowotworową dziecka*, red. J.R. Kowalczyk, Wydawnictwo Medyczne Urban & Partner, Wrocław 2008, s. 31.

nowotworu pociąga za sobą przeżywanie własnej sytuacji w kategoriach opisywanych przez psychologów jako lękorodne.

Dorota Kubacka-Jasiecka wskazuje na trzy takie kategorie: powiązanie zagrożenia z przyszłością, wysoki poziom niepewności jutra oraz zagrożenie podstawowych wartości i dążeń życiowych pacjenta. Powiązanie zagrożenia z przyszłością polega na doświadczaniu lęku o charakterze antycypacyjnym; dotyczy ono myślenia o chorobie w kategoriach przyszłości, o wpływie choroby nie tylko na obecne, ale też przyszłe życie.

Wysoki poziom niepewności jutra to doświadczanie tak zwanego lęku nieznanego¹⁸. Niepewność obejmuje zazwyczaj całe życie pacjenta, ponieważ choroba zagraża wszystkiemu, na czym opierało się jego dotychczasowe funkcjonowanie. W szczególności niepewność dotyczy charakteru nadchodzących wydarzeń (na przykład dalszego przebiegu choroby, pojawienia się nowych symptomów, psychicznych i społecznych jej konsekwencji, reakcji i zachowania się rodziny), przeżywania własnego „ja”, a także możliwości i szans wyleczenia konkretnej postaci nowotworu, skuteczności proponowanego leczenia.

Zagrożenie podstawowych wartości i dążeń życiowych pacjenta, potęgujące lęk, wiąże się z przypisywaniem symbolicznego charakteru zagrażającym wydarzeniom. Objawy choroby, dolegliwości bólowe i cierpienie, które obciążają i dezorganizują dotychczasowe funkcjonowanie chorego, uzyskują również subiektywne, intymne znaczenie. Stanowią dla chorego sygnały i znaki zapowiadające utratę istotnych dla niego wartości, na przykład: urody, wysokiej samooceny, dobrego mniemania o sobie, walorów kobiecych lub męskich czy dotychczasowych planów i celów życiowych. Zdolność do symbolizacji doświadczenia w chorobie staje się źródłem nawarstwiania się wtórnego lęku i niepokoju związanego z zagrożeniem wartości psychologicznych i społecznych¹⁹.

W nawiązaniu do rozróżnień Kubackiej-Jasieckiej przytoczę kilka przykładów przeżywania przez młodzież choroby nowotworowej w przedstawionych przez badaczkę kategoriach.

Osiemnastoletnia pacjentka pisze: „Trafiłam do szpitala, miałam nadzieję, że to pobyt kilkudniowy. Po kilku dniach dowiedziałam się, że jestem chora na białaczkę. To była wiadomość nie do przyjęcia. Myślałam, że to koniec mojego życia. W ogóle nie umiałam sobie z tym poradzić. Uważałam, że nie dam rady, że gdy wypadną mi włosy, to wszyscy się będą ze mnie śmiać. Nie chciałam od nikogo współczucia ani pocieszenia. Nic do mnie nie docierało, płakałam, złościłam się, prosiłam mamę, aby na czas leczenia mnie uspił, bo nie wytrzymam.

¹⁸ Por. np. A. Kępiński, *Lęk*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1977, s. 56-60.

¹⁹ Por. D. Kubacka-Jasiecka, *Problematyka lęku i zmagania się z lękiem w chorobie nowotworowej*, w: *Zmagając się z chorobą nowotworową*, red. D. Kubacka-Jasiecka, W. Łosiak, Wydawnictwo UJ, Kraków 1999, s. 144n.

Ciągle zadawałam sobie i ciągle jeszcze zadaję to pytanie: Dlaczego akurat ja, co spowodowało rozwój tej choroby, dlaczego to trwa tak długo?”

Piętnastoletni pacjent tak przedstawia swoje przeżycia: „Jak przyszedłem do szpitala, to byłem zmieszany. Z jednej strony byłem zadowolony, bo szybko zareagowano na chorobę, ale i przerażony, co ze mną będzie. Wtedy moje perspektywy wyglądały dobrze, wszyscy byli pewni, że z tego wyjdę. Gdy teraz okazało się, że mam wznowę, czasami tracę zupełnie nadzieję. Najgorsze w tej całej sytuacji szpitalnej jest ograniczenie, jakie stawia nam choroba. Nie można kontynuować swoich pasji, na przykład interesując się kosmosem, mogę niby czytać artykuły, ale nie mogę wyjść na zewnątrz i zrelaksować się poprzez patrzenie na gwiazdy. Głównym problemem jest myśl o tej chorobie, która nie mija, jest cały czas”.

Siedemnastoletnia pacjentka wyznaje: „Jedyne, czego się bałam, to, co powiedzą znajomi, chłopak. Po jakimś czasie uświadomiłam sobie, że wypadną mi włosy, to była dopiero katastrofa, moja grzywka była całym moim światem; mama i siostra – fryzjerki, ja dodatkowo się na nią uczyłam, porażka jakaś. Pierwsza chemia + morfina = ??, niezbyt dobre połączenie, ciągle wymioty, złe samopoczucie, co to ma być? Szok, to dla mnie był szok, w takim fatalnym stanie nie byłam nigdy”.

Szesnastoletni pacjent wspomina: „Zaprowadzono mnie na oddział, wszystko było takie nowe, obce. Poproszono mnie do zabiegowego, założono wenflon, odprowadzono na salę i dano kroplówkę. Początkowo nie miałem ochoty wychodzić gdziekolwiek. Następnie wstydzilem się swojego wyglądu, ponieważ brałem sterydy. Przez to wszystko, przez moje ciągle leżenie nałapałem problemów z chodzeniem. Miałem rehabilitację z miłą, ładną dziewczyną, więc jeszcze bardziej się wstydzilem swojego wyglądu”.

Przytoczone wypowiedzi świadczą o tym, że choroba nowotworowa, a zwłaszcza skutki uboczne jej leczenia, pozostawiają na pacjentach głębokie piętno. Będąc skutkiem chemioterapii utrata włosów, wyniszczenie ciała, jak też spowodowane sterydoterapią nieustające łaknienie, prowadzące z kolei do nienaturalnego zwiększenia masy ciała, są czynnikami stygmatyzującymi chorych. Zaczynają oni mieć problemy z akceptacją swojego wyglądu, z własną tożsamością, przeżywają wstyd. Zmiany zachodzące w ciele pozostają poza ich kontrolą. Dotyczy to również zachowania. Podczas sterydoterapii mali pacjenci stają się nadpobudliwi, nerwowi, drażliwi albo apatyczni, zamknięci w sobie, wręcz autystyczni – żyją w swoim własnym świecie. Nagle dziecko się zmienia – zmianie ulega zarówno jego wygląd, jak i osobowość.

Dziesięcioletni pacjent ujął to w następujący sposób: „Przy sterydach ma się różne humory. Jest się strasznie głodnym, jest się grubym. Przejmowałem się, że tyję. Starłem się nie jeść tak dużo, ale i tak dużo jadłem. Czułem się jak tłuścioch. Myślałem, że tych sterydów nie przeżyję. Przygłuchłem, złe

widziałem, nie mogłem spać. Sterydy były najgorsze ze wszystkiego. Kto wymyślił sterydy!”

Takie uboczne skutki leczenia oraz długa hospitalizacja powodują izolację społeczną. Dzieci w wieku szkolnym nie tylko doświadczają ograniczenia kontaktów z rodziną, ale tracą też kontakt z rówieśnikami i środowiskiem szkolnym. Chociaż w szpitalu zapewnia się im naukę w zakresie szkoły podstawowej i gimnazjum, często jednak odczuwają lęk przed powrotem do swojej klasy. Obawiają się tego, jak zostaną przyjęci przez koleżanki i kolegów oraz nauczycieli, i boją się trudności związanych z ponownym podjęciem roli ucznia i rówieśnika.

Wypowiedź piętnastoletniej pacjentki wskazuje na jeszcze jedno źródło lęku: „Na początku oczywiście wszyscy dzwonili, pytali mamę, czy czegoś nie trzeba, proponowali pomoc. Ale to tylko przez ten pierwszy okres. Po jakimś czasie wszystko przycichło i z tych kilkudziesięciu osób, zrobiło się kilkanaście. Szczerze mówiąc, to przez tę chorobę zobaczyłam, kto jest takim prawdziwym przyjacielem, a kto tylko udaje. Jak to mówią, przyjaciel poznaje się w biedzie”. Okres choroby jest zatem czasem weryfikacji przyjaźni i często wiąże się z utratą dawnych znajomych. Jest on jednak także czasem nawiązywania nowych znajomości i pozyskiwania nowych przyjaciół, szczególnie spośród innych chorych na nowotwory pacjentów.

Izolacja i połączone z nią cierpienie społeczne powodują zmniejszenie aktywności chorych. Zabiegi, kroplówki, częste zmęczenie i dolegliwości bólowe, a także reżim sanitarny związany z małą odpornością organizmu na infekcje – ograniczają kontakty z innymi, uniemożliwiają poruszanie się, samodzielne działania i twórczość. Małych pacjentów ogarnia nuda i zaczynają koncentrować się na uciążliwych objawach choroby, nieprzyjemnych doznaniach czy skutkach ubocznych leczenia.

Według badań przeprowadzonych przez Eleonorę Mess i jej współpracowników wśród trzydziścioro dzieci w wieku od pięciu do osiemnastu lat, które leczone były na Oddziale Przeszczepiania Szpiku we Wrocławiu, lęk odczuwali wszyscy badani (osiem dziewcząt i dwudziestu dwóch chłopców). Na bardzo wysoki poziom lęku wskazywało aż 63% dzieci (33% dziewcząt i 30% chłopców)²⁰, na wysoki – 6%. Niski poziom przeżywanego lęku deklarowało jedynie 10% dziewcząt, ale ani jeden chłopiec²¹.

Przyczyną wysokiego poziomu lęku wśród badanych dzieci były kolejno: negatywne emocje osobiste (57%), niska samoocena (57%) i emocje związane

²⁰ Pacjenci wyrażali to w sformułowaniach: „czuję się nieszczęśliwy”, „martwię się tym, że coś może mi się stać”, „dręczą mnie małoważne sprawy”.

²¹ W badaniu Eleonora Mess i jej współpracownicy wykorzystali ankiety własnego projektu zatytułowane „Jaki jest mój ból?” (zawierające jedenaście pytań) oraz kwestionariusz „Jak się czujesz” (ISCLD Skala C-1, C-2). Wyniki badań zostały opracowane poprzez zsumowanie wszystkich odpowiedzi na każde z pytań ankietowych, a następnie zestawione procentowo.

z rodziną (43%). Źródło lęku u chłopców stanowiły: niezadowolenie (43%), niepewność (33%) i brak możliwości odprężenia (30%), u dziewczynek zaś uczucie stałego napięcia i niepewności (74%)²².

Mess i jej współpracownicy przeprowadzili także badania dotyczące oceny jakości życia dzieci z rozpoznaniem chłoniaka nieziarniczego, leczonych w Akademickim Szpitalu Klinicznym we Wrocławiu. Badania te wykazały, że w grupie dwudziestu pięciu pacjentów dla ponad 91,6% lęk jest nieprzyjemnym doznaniem towarzyszącym codziennym zmaganiom z chorobą²³.

Zdaniem Elżbiety Pomaskiej²⁴ koszmara choroby nowotworowej pozostawia u dzieci, które ją przeżyły, trwałe ślady, takie jak: zaburzenia związane ze spontanicznym okazywaniem emocji (strachu, gniewu, radości), brak umiejętności nawiązywania kontaktu ze zdrowymi rówieśnikami oraz brak aktywności (czekanie na to, aż ktoś coś zrobi, zadecyduje, niechęć do podejmowania jakiegokolwiek trudu, wyzwania czy ryzyka), a w jego konsekwencji brak szansy na odniesienie sukcesu czy zwycięstwa i na czerpanie z nich przyjemności. Skutkiem długotrwałego leczenia są małe osiągnięcia w nauce i zanik ambicji związanych z wiedzą, a w konsekwencji braki w wykształceniu. Jak pisze Pomaska, długie leczenie nowotworów powoduje u byłych pacjentów: kompleksy związane z wyglądem i niezadowalającą sprawnością fizyczną oraz intelektualną, niepewność, brak wiary w siebie, obniżoną samoocenę, nadmierne uzależnienie od poleceń, rad, ocen i wskazówek innych osób, brak planów związanych z własnym życiem, nauką, zawodem lub robienie planów rozmiągających się z własnymi możliwościami i pragnieniami, głębokie poczucie osamotnienia, nieufność i rozgoryczenie z powodu braku akceptacji, a także doświadczanie dystansu zachowywanego wobec chorych przez osoby spoza kręgu rodzinnego²⁵. Przytaczane przeze mnie niniejszym artykule świadectwa chorych dzieci i nastolatków w pełni potwierdzają te spostrzeżenia.

LEK ZWIĄZANY Z DOŚWIADCZENIEM CIERPIENIA

Dziecko chore na nowotwór styka się nie tylko z cierpieniem, ograniczeniami, burzliwymi zmianami dotychczasowej sytuacji życia, ale też ze śmiercią.

²² Por. E. Mess i in., *Zależność między bólem a poziomem lęku u dzieci ze schorzeniami nowotworowymi*, „Onkologia Polska” 10(2007) nr 4, s. 197n.

²³ Por. E. Mess, K. Szmyd, A. Borodziej-Cedro, *Ocena jakości życia dzieci chorych na chłoniaki*, „Onkologia Polska” 9(2006) nr 4, s. 125.

²⁴ Elżbieta Pomaska jest założycielką Fundacji Pomocy Dzieciom z Chorobą Nowotworową i inicjatorką wielu działań na rzecz wspierania zarówno chorych dzieci, jak i ich rodzin.

²⁵ Por. E. Pomaska, *Vademecum rodzica*, w: *Przejść przez chorobę nowotworową dziecka*, s. 115n.

Już sama diagnoza raka oznacza stan zagrożenia życia. Kolejne doświadczenia konfrontują małych i młodych pacjentów z realną możliwością nawrotu choroby. Dzieci nawiązują na terenie szpitala nowe znajomości i często stają w obliczu śmierci koleżanki czy kolegi. Doświadczenie to rodzi wiele lęku – antycypuje lęk przed własną śmiercią. Mali pacjenci zaczynają zadawać sobie pytania o sens leczenia, szanse na pokonanie raka i siły do walki z nim, a także o to, czy objawy, które obserwują u siebie, nie są początkiem końca.

Józef Binnebesel (za ks. Józefem Makselonem) wymienia rodzaje lęku, jakie przejawia osoba chora na nowotwór, antycypując możliwość własnej śmierci. Są to: lęk przed umieraniem – sytuacją zbliżania się do śmierci, lęk przed zniszczeniem ciała po śmierci, lęk o pozostających przy życiu, lęk przed nieznanym – w tym oceną życia przez Boga, lęk przed pozorną śmiercią – zrodzoną z zasłyszanych opowieści o pochowaniu jeszcze żywego człowieka, lęk przed przedwczesną śmiercią, lęk o wygląd ciała po śmierci, lęk przed określonym typem śmierci oraz lęk przed śmiercią społeczną – odrzuceniem przez społeczeństwo, rodzinę i przyjaciół²⁶.

Gdy długotrwałe leczenie nie przynosi oczekiwanych rezultatów i następuje rozwój choroby nowotworowej, pacjent musi się zmierzyć z realną perspektywą własnej śmierci. W swojej praktyce terapeutycznej zaobserwowałam, że potrzebę zrozumienia spraw ostatecznych wykazuje nie tylko młodzież, cechuje ona również dzieci. Młodzi i mali pacjenci nieustannie stawiają sobie oni pytania o sens cierpienia i śmierci i szukają na nie odpowiedzi.

„Córka zaczęła zadawać wiele pytań – wspomina mama sześciolatniej pacjentki – co się dzieje, dlaczego tak się dzieje... A mnie ścisnęło w gardle i nie wiedziałam, jak jej odpowiadać. Słowa zatrzymywały się gdzieś w środku, tak jakby ich wypowiedzenie było informacją, którą człowiek odrzucał za każdym razem, gdy przychodziła do głowy. Takie dziecko jest już na tyle inteligentne, że czuje, że coś jest nie tak. Pytania o życie i śmierć stały się tematem, który chciała poznać. Chciała wiedzieć, co jej jest i czy będzie jeszcze zdrowa. Wszystko wymagało czasu i akceptacji tej sytuacji. Gdy robiło jej się gorzej, to płakała, denerwowała się i zadawała pytanie: «Mamo, dlaczego ja?». Tłumaczyłam, że choroba nie jest karą. Trzeba ją zaakceptować”.

W przypadku, kiedy agresywne leczenie powoduje długotrwałe skutki uboczne niosące ze sobą wszystkie rodzaje cierpienia, chory niekiedy upatruje w śmierci uwolnienie od tych bolesnych doświadczeń. Oto świadectwo chorej na białaczkę szesnastolatki: „Mój stan z każdym dniem się pogarszał. Pojawiły się cechy niewydolności oddechowej, byłam więc podłączona do aparatury. Pojawiły się zmiany w buzi, nie mogłam sama jeść. W pewnym momencie

²⁶ Por. B i n n e b e s e l, dz. cyt., s. 57. Por. też: J. M a k s e l o n, *Lęk wobec śmierci, Wybrane teorie i badania psychologiczne*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1988, s. 17n.

chciałam wszystko odłączyć, byłam gotowa umrzeć. Nie bałam się śmierci. Myślałam, że gdy umrę, będę już dobrze się czuła i nie będę musiała cierpieć, męczyć się, a mama będzie miała w końcu spokój”. Nawet taki sposób myślenia nie wyklucza jednak lęku.

Dzieci przeczuwają intuicyjnie własną śmierć. Obserwują zmiany w swoim wyglądzie, samopoczuciu, odczuwają ubytek sił życiowych. Są świadome, że leczenie nie przynosi oczekiwanych rezultatów. Dostrzegane w oczach rodziców smutek i rozpacz interpretują jako sygnały pogorszenia rokowań. Doświadczają coraz rzadszych odwiedzin, rozmów, kontaktów z innymi, otacza je coraz większa cisza. W związku z tym umierające dziecko ma specyficzne potrzeby. Binnebesel, powołując się na ustalenia Roya Spillinga, zalicza do owych potrzeb: dobrą kontrolę objawów, poczucie bezpieczeństwa, uczucie bycia potrzebnym i świadomość, że nie jest się dla nikogo ciężarem, kontakt z drugim człowiekiem (dotyk, sympatię), wyjaśnienie objawów choroby, możliwość dyskusji o procesie umierania, poczucie bycia akceptowanym pomimo różnych nastrojów, możliwość uczestniczenia w decyzjach (poczucie własnej wartości), dawanie i możliwość brania²⁷. Zaspokojenie tych potrzeb przez opiekunów umierającego dziecka stanowi dla niego duże wsparcie.

*

Wiele kwestii związanych z zagadnieniem lęku występującego u dzieci i młodzieży z chorobą nowotworową zostało tu pominiętych lub wspomnianych jedynie marginesowo (na przykład przyczyny i rodzaje lęku u rodziców i rodzeństwa dziecka chorego na nowotwór, lęk w opiece paliatywnej dzieci, sposoby radzenia sobie małych pacjentów z lękiem czy formy wsparcia instytucjonalnego chorych dzieci i ich rodzin). Starłam się przedstawić chorobę nowotworową dzieci z perspektywy doświadczanego przez nie lęku, mając świadomość, że borykanie się z nim stanowi zaledwie wycinek całego procesu zmagania się z rakiem.

Aby uporać się z odczuwanym lękiem (a także smutkiem czy rozpaczą), mali i bardzo młodzi pacjenci onkologiczni potrzebują pomocy rodziny i profesjonalistów. Opiekę nad dzieckiem z chorobą nowotworową, oprócz rodziców, powinien pełnić interdyscyplinarny zespół składający się zarówno z lekarzy i pielęgniarek, jak i psychologów, rehabilitantów, nauczycieli, terapeutów, kapelanów oraz wolontariuszy.

²⁷ Por. tamże, s. 59. Zob. R. Spilling, *Terminal Care at Home*, Oxford University Press, Oxford 1989.



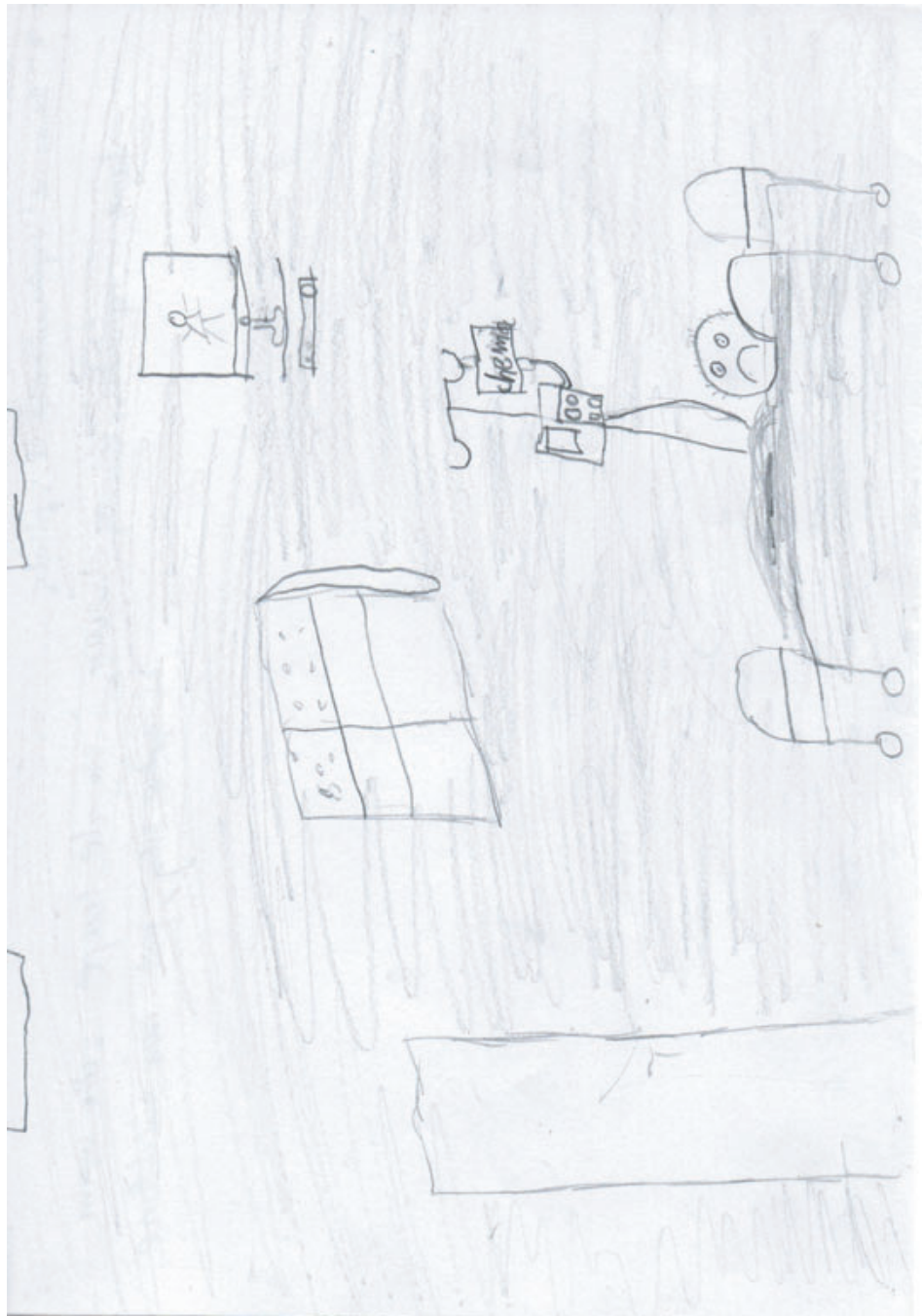
1. Dziesięcioletni pacjent Kliniki Hematologii, Onkologii i Transplantologii Dziecięcego Szpitala Klinicznego w Lublinie, *Ja jako zwierzę.*



2. Ośmioletnia pacjentka Kliniki Hematologii, Onkologii i Transplantologii Dziecięcej Dziecięcego Szpitala Klinicznego w Lublinie, *Pobranie krwi.*



3. Dziewięcioletnia pacjentka Kliniki Hematologii, Onkologii i Transplantologii Dziecięcej Dziecięcego Szpitala Klinicznego w Lublinie, *Założenie wktucia.*



4. Trzynastoletnia pacjentka Kliniki Hematologii, Onkologii i Transplantologii Dziecięcej Szpitala Klinicznego w Lublinie, *Moja chemioterapia*.



5. Czteroletnia pacjentka Kliniki Hematologii, Onkologii i Transplantologii Dziecięcej Dziecięcego Szpitala Klinicznego w Lublinie, *Miś po założeniu wkłuc.*

Choroba nowotworowa jest faktem społecznym, odciska swoje piętno nie tylko na bliższej czy dalszej rodzinie dotkniętego nią dziecka. Wywiera wpływ również na większe społeczności, w których funkcjonują członkowie zmagającej się z nowotworem dziecięcym rodziny. Społeczności te: wspólnota sąsiedzka, zakłady pracy rodziców, przedszkola i szkoły, do których uczęszczają mały pacjent i jego zdrowe rodzeństwo, a także wspólnota parafialna, stanowią potencjalne grupy wsparcia dla całej rodziny. Aby – gdy zaistnieje taka potrzeba – skutecznie owego wsparcia udzielić, należy nauczyć się rozumieć i interpretować zachowania chorego dziecka oraz jego najbliższych i właściwie na nie reagować.

KOMENTATOR MĄDROŚCI
GIOVANNI REALE (1931-2014)

Josef SEIFERT

W ŚWIETLE STAROŻYTNEJ MĄDROŚCI*

Wspomnienie o Giovannim Realem

Reale nie był wyłącznie historykiem filozofii, lecz także samodzielnym myślicielem i filozofem kultury, i dzięki temu należał do rzadkiego typu badaczy dziejów filozofii, którzy obok prezentacji dzieł innych autorów, przedstawiali również własne stanowisko. Taki sposób postępowania uważam za modelowy, gdyż samo opisywanie systemów myślowych stanowi jedynie źródło zamieszania i – jako przejaw dekadencji i następstwo sceptycyzmu – jest niegodne filozofii.

Giovanni Reale, włoski historyk filozofii i filozof, niewątpliwie należący do grona wielkich interpretatorów myśli filozofów starożytnych, a zwłaszcza Platona, zmarł 15 października 2014 roku w wieku osiemdziesięciu trzech lat. Niemal do samej śmierci był nadzwyczaj aktywny. Do końca pracował nad korektą dwutomowego dzieła, które napisał we współpracy z Dariem Antiserim, *Cento anni di filosofia. Da Nietzsche ai giorni nostri* [„Sto lat filozofii. Od Nietzschego do naszych dni”]. Pozycja ta odniosła sukces na Targach Książki we Frankfurcie nad Menem w roku 2014, a w styczniu roku 2015 pojawi się w księgarniach; mają się też ukazać jej przekłady na języki: hiszpański, portugalski, rumuński i chorwacki.

Reale urodził się w miejscowości Candia Lomellina w Pawii. Uczęszczał do państwowego gimnazjum humanistycznego w Casale Monferrato, studiował filozofię na katolickim uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie, naukę kontynuował na uniwersytetach w Marburgu i Monachium. Pracował najpierw jako nauczyciel w szkole średniej, a następnie został powołany na stanowisko profesora na uniwersytecie w Parmie, gdzie wykładał historię filozofii. Po kilku latach powrócił jednak na uniwersytet katolicki w Mediolanie, gdzie przez długie lata kierował Katedrą Historii Filozofii Starożytnej. Tam też założył Centrum Badań na Metafizyką (wł. Centro di Ricerche di Metafisica), w którym potem pracowała większość jego najzdolniejszych uczniów. W wieku siedemdziesięciu czterech lat opuścił uniwersytet Sacro Cuore, by w roku 2005 rozpocząć wykłady na nowym Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Vita-Salute San Raffaele w Mediolanie – działalność tę prowadził przez dziewięć lat, aż do śmierci. Pozostawił żonę Paolę i dwóch dorosłych synów.

Tytuł pochodzi od redakcji.

Jego śmierć oznacza ogromną stratę – nie tylko z ludzkiego, lecz także z filozoficznego punktu widzenia: Giovanni Reale stanowił bowiem dla swoich niezliczonych studentów i współpracowników przykład i źródło motywacji do pracy naukowej. Do jego najbardziej charakterystycznych cech należała nie tylko bezprzykładna pracowitość, lecz także umiejętność zachęcania innych do prowadzenia badań i prac translatorskich, publikacji ich własnych dzieł oraz pism innych autorów. Mógł liczyć na zaangażowanie wielu zdolnych ludzi – w prace, za które często nie otrzymywali zapłaty – kierujących się samą wartością ich filozoficznej działalności. Realego można by porównać do uprzejmego, lecz surowego generała, który jednym skinieniem mobilizował do skrupulatnego wykonywania swoich „rozkazów”. Również osobom, nad którymi nie miał formalnie żadnej władzy, swoim magicznie skutecznym tonem rozkazu, któremu po prostu nie można było się nie podporządkować, polecał napisanie, przetłumaczenie bądź przygotowanie do druku tej czy innej książki (ja także dwukrotnie stałem się ofiarą niezwyklej zdolności przywódczych Profesora). Bez tego daru uprzejmego, a jednocześnie niezwykle efektywnego „dowodzenia” rzeszami młodych uczonych – daru, jakiego nie zdarzyło mi się zaobserwować u żadnego innego profesora – nie ukazałoby się tak wiele dzieł, które opublikowano pod jego kierunkiem i nie osiągnęłyby one tak oszałamiającej liczby wydań.

Dzięki tej umiejętności Profesor mógł również w pewnej mierze przekazać współpracownikom swój wyjątkowy styl prowadzenia badań historycznych. Reale nigdy nie prezentował wiedzy w postaci nieciekawych, trudnych do czytania tekstów, lecz nadawał swoim wywodom formę niezwykle jasną i prowokującą intelektualnie, przedstawiając je znakomitą stylistycznie włoską prozą. To właśnie zjednywało mu – co w przypadku naukowych dzieł filozoficznych zakrawa na cud – dosłownie steki tysięcy czytelników. Jego mistrzowski styl mówienia oraz ściśle z nim związany klasyczny i logiczny styl myślenia i pisanie mogą stanowić wyjaśnienie faktu, że jego najobszerniejsza książka o Platonie *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle „dottrine non scritte”* [„Ku nowej interpretacji Platona w świetle «niepisanych nauk»”], swoją głębią usuwająca w cień podobne dzieła, doczekała się w krótkim czasie ponad dwudziestu wydań¹. Żaden inny znany mi historyk filozofii nie potrafił wyrażać myśli z tak niezrównaną precyzją i z taką jasnością, tak pięknie, prosto i głęboko zarazem – w taki sposób, że nie tylko wąskie grono specjalistów, lecz kulturalni ludzie ze wszystkich warstw społecznych mogli czytać jego książki z pożytkiem i radością.

Przygotowane z Antiserim trytomowe dzieło *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi* [„Myśl zachodnia od początków do dnia dzisiejszego”], które po raz

¹ Zob. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle „dottrine non scritte”*, Bompiani, Milano 2010 (wydanie dwudzieste drugie).

pierwszy ukazało się w roku 1983, a po raz ostatni – za życia Realego – w nowym, przedrukowanym i rozszerzonym wydaniu w roku 2013², było i nadal pozostaje najważniejszym podręcznikiem filozofii we włoskich gimnazjach. Książka została też przetłumaczona na języki: hiszpański, portugalski, rosyjski i kazachski; planowana jest również publikacja jej przekładów na angielski, chiński i urdu.

Giovanni Reale napisał – w opinii wielu najlepszą – pięciotomową historię filozofii starożytnej, która również została przełożona na wiele języków i oczekiwała się wielu wydań³. Ponadto jest on autorem znakomitych wprowadzeń i komentarzy do licznych dialogów Platona, do *Metafizyki* Arystotelesa⁴ oraz do innych arcydzieł literatury filozoficznej, a także tłumaczem takich prac i wielu ich wydań – wspaniałych zarówno pod względem formy, jak i treści.

Za szczególne jego osiągnięcie należy uznać pierwsze arabsko-łacińsko-włoskie wydanie *Metafizyki*⁵ Awicenny, dzieła o wielkim znaczeniu dla całej filozofii średniowiecznej. W roku 2006 włoski historyk filozofii ogłosił drukiem dziewięćsetstronicowe wydanie pism presokratyków w języku greckim i włoskim, które dorównuje, a nawet zdaniem niektórych przewyższa standardową niemiecką edycję Hermanna A. Dielsa i Walthera Kranza⁶. Dokonane przez Realego tłumaczenie komentarza św. Augustyna do Pierwszego Listu św. Jana oraz głęboka interpretacja Augustyńskiego „trzeciego żeglowania”⁷, porównywanego z dwiema fazami Platńskiego odkrywania świata duchowego (idei i Demiurga), potwierdza wielkie zainteresowanie włoskiego myśliciela zarówno chrześcijańskim platonizmem, jak i wartościową filozofią wszystkich epok.

Fundamentalne prace Realego poświęcone filozofii presokratejskiej i sokratejskiej, a także myśli Platona, Arystotelesa, Plotyna, Proklosa i innych, jego monumentalna *Storia della filosofia greca e romana*⁸ [„Historia filozofii greckiej i rzymskiej”] w dziesięciu tomach oraz nowa, obecnie czternastotomowa *Storia della filosofia dalle origini ad oggi*⁹ [„Historia filozofii od początków

² Zob. G. Reale, D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, t. 1-3, La Scuola, Brescia 2013.

³ Zob. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, t. 1-5, Vita e Pensiero, Milano 1975; tenże, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 1-5, Wydawnictwo KUL, Lublin 1994-2002.

⁴ Zob. tenże, *Guida all lettura della «Metafisica» di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997.

⁵ Zob. Avicenna, *Metafisica. Testo arabo e latino a fronte*, tłum. O. Lizzini, Bompiani, Milano 2002.

⁶ *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, red. G. Reale, V. Cicero, tłum. D. Fusaro i in., Bompiani, Milano 2006.

⁷ Zob. Agostino, *Amore assoluto e „terza navigazione”*. Testo latino a fronte, tłum. G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

⁸ Zob. tenże, *Storia della filosofia greca e romana*, t. 1-10, Bompiani, Milano 2004.

⁹ Zob. G. Reale, D. Antiseri, *Storia della filosofia dalle origini ad oggi*, t. 1-14, Bompiani, Milano 2009-2010.

do dnia dzisiejszego”] zapewniły mu stałe miejsce wśród najaktywniejszych, najbardziej wnikliwych i najbardziej znaczących historyków filozofii.

Reale nie był jednak wyłącznie historykiem filozofii, lecz także samodzielny myślicielem i filozofem kultury. Dzięki temu należał do rzadkiego typu badaczy dziejów filozofii, którzy obok prezentacji dzieł innych autorów, przedstawiali również własne stanowisko. Taki sposób postępowania uważam za modelowy, gdyż samo opisywanie systemów myślowych stanowi jedynie źródło zamieszania i – jako przejaw dekadencji i następstwo sceptycyzmu – jest niegodne filozofii. Przecież od czasów starożytnych (jako wyjątek można wskazać sceptyka Diogenesa Laertiosa) aż do wieku dwudziestego historia filozofii bez oryginalnej myśli właściwie nie była uprawiana: na przykład w dziełach Arystotelesa i Tomasza z Akwinu historia pozostawała w służbie filozofii. W przeciwieństwie do martwej historii filozofii, która odbiera filozofii jej napędową siłę – dążenie do prawdy, interpretacje Realego nie tylko głęboko wnikają w myśl omawianych autorów, lecz także sięgają do „rzeczy samych”, do ujmowanej przez nich rzeczywistości. Włoski myśliciel był pod tym względem podobny do Balduina Schwarza – który zresztą bardzo go cenił i był jego nauczycielem systematycznie uprawianej filozoficznej historii filozofii. Z tego samego powodu podziwiał Realego również Hans Georg Gadamer, z którym autor *Historii filozofii starożytnej* często się spotykał.

Powrót Giovanniego Realego do rzeczy samych oraz do najważniejszych pytań ludzkości można zauważyć również w jego książce *Sagezza antica. Terapia per i mali dell'uomo di oggi*¹⁰ [„Mądrość starożytna. Terapia na dolegliwości dzisiejszego człowieka”], która została przełożona między innymi na języki niemiecki i hiszpański. W pacy tej – podobnie jak w innych traktatach skierowanych do szerszego grona odbiorców – włoski filozof urzeczywistnił słowa Goethego, które stanowiły również motto do wykładów Balduina Schwarza: „Mówi się wiecznie o uczeniu się od starożytnych, ale w gruncie rzeczy oznacza to jedynie: «Zwróć się do rzeczywistego świata i staraj się go wyrazić.» To właśnie czynili starożytni za swojego życia”¹¹. Reale pisywał także regularnie teksty zamieszczane na poświęconych kulturze stronach włoskiego dziennika „Sole 24 Ore”.

Do najbardziej samodzielnych i oryginalnych hermeneutycznych prac Realego poświęconych wielkim filozofom, które ukazują go jednocześnie jako autonomicznego myśliciela, należą: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della „Metafisica” di Aristotele*¹² [„Pojęcie filozofii pierwszej i jedność «Metafizyki»

¹⁰ Zob. G. Reale, *Sagezza antica. Terapia per i mali dell'uomo di oggi*, Raffaello Cortina, Milano 1995.

¹¹ J.P. Eckermann, *Rozmowy z Goethem*, t. 1, tłum. K. Radziwiłł, J. Zeltzer, PIW, Warszawa 1960, s. 261.

¹² Zob. G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della „Metafisica” di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1994.

Arystotelelsa”], *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*¹³ [„Platon. W poszukiwaniu ukrytej mądrości”], *Socrates. Alla scoperta della sapienza umana*¹⁴ [„Sokrates. Odkrywanie ludzkiej mądrości”], a także *Il pensiero antico*¹⁵ [*Myśl starożytna*]¹⁶. Tego rodzaju samodzielne studia oraz interpretacje znaczących filozofów znalazły ukoronowanie w wydanym po raz pierwszy w roku 1986 głównym dziele Realego *Per una nuova interpretazione di Platone*, którego przekład niemiecki powstał dzięki zaangażowaniu Ludgera Hölschera i współpracy Międzynarodowej Akademii Filozofii w Księstwie Liechtenstein¹⁷. Przez to arcydzieło oraz inne monografie Reale stworzył szkołę interpretacji myśli Platona, którą można nazwać szkołą Mediolan–Tybinga. Jego sposób odczytywania dzieł założyciela Akademii podkreśla doniosłość niepisanych nauk tego filozofa, tak jak to czyniono w Tybindze, lecz wyróżnia się klasyczno-metafizyczną interpretacją platońskiego odkrycia świata wiecznych form (idei) oraz postaci Demiurga, które stanowi istotę słynnej metafory drugiego żeglowania, zawartej w dialogu *Fedon*¹⁸. Dostarczając dogłębnego i niepodważalnego uzasadnienia niezbywalnej roli realistycznego – nie zaś mitologicznego – pojmowania Boga (Demiurga), „twórcy i ojca tego wszechświata”¹⁹, Reale przewyciężył ujęcie racjonalistyczno-konceptualistyczne sugerujące, jakoby Platon nie głosił w pełni realnego istnienia duszy i boskiego twórcy świata. Takie realistyczne – niesprowadzalne do nauki o czystych ideach czy pierwszych zasadach – ujęcie metafizyki Platona stanowiło odważne wystąpienie przeciwko przedstawicielom szkoły z Tybingi oraz większości ówczesnych interpretatorów myśli Platońskiej – z reguły bowiem utrzymywali oni, że w ujęciu greckiego filozofa Bóg był jedynie symbolem świata. Reale ostatecznie przekonał Konrada Geisera, Hansa Krämera i innych uczonych reprezentujących szkołę w Tybindze o słuszności swojego ujęcia, które uzupełniało Platona naukę o wiecznych ideach opartym na analizie tekstów źródłowych opracowaniem jego realistycznej i protopersonalistycznej metafizyki i filozofii Boga. Doprowadziło to do dynamiczniej współpracy między szkołami, która zaowocowała między innymi publikacją włoskich przekładów prac uczonych z Tybingi²⁰.

¹³ Zob. tenże, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Rizzoli, Milano 2004.

¹⁴ Zob. tenże, *Socrates. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano 2000.

¹⁵ Zob. tenże, *Il pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

¹⁶ Zob. tenże, *Myśl starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

¹⁷ Zob. tenże, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren”*, tłum. L. Hölscher, Schöningh, Paderborn 1993.

¹⁸ Por. P l a t o n, *Fedon*, 99 B-C, w: tenże, *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon. Uczta*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 169.

¹⁹ T e n ż e, *Timajos*, 28 C, w: tenże, *Timajos. Kritias*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 25.

²⁰ Zob. np. H.J. K r ä m e r, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*, tłum. G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2001.

Licząca sto trzydzieści dziewięć tomów kolekcja książek poświęconych filozofii Platona, wydana pod redakcją Realego i dzięki jego staraniom, stanowi największą serię wydawniczą podejmującą ten temat, jaka ukazała się na świecie. Również inne przygotowywane przez niego edycje i serie stanowiły nieoceniony wkład w rozwój badań historycznych nad filozofią i przyczyniły się do znacznego zwiększenia dostępności tekstów źródłowych. Co więcej, kierując liczny zespół oddanych mu młodych naukowców, Reale nie tylko wykształcił dwa lub trzy pokolenia historyków filozofii, lecz także doprowadził do ponownego ożywienia refleksji nad myślą antyczną oraz zainteresowania filozofią jako taką.

Dokonania Realego jako historyka i filozofa predestynowały go do bliskich relacji z Międzynarodową Akademią Filozofii w Księstwie Liechtenstein. Otrzymawszy honorowy doktorat Akademii, uznał on tę „przedustawną harmonię” i wielkodusznie, w sposób owocny dla obu stron, podjął współpracę z tym środowiskiem filozoficznym. Rozpoczęła się ona z chwilą przyjęcia przez Realego zaproszenia do przedstawienia wykładu otwierającego międzynarodowy kongres „Reality of God and Dignity of Man” [„Istnienie Boga i godność człowieka”] zorganizowany w roku 1983 przez Międzynarodową Akademię Filozoficzną w Dallas (przekształconą później w uczelnię Liechtensteinie). Wykład ten, który mówił o przesłaniu, jakie filozofowie starożytni pozostawili człowiekowi dnia dzisiejszego, dał początek wspomnianej już książce *Sagezza antica. Terapia per i mali dell'uomo di oggi*. Podobną pozycję, ujmującą współczesność w krytycznym świetle mądrości antycznej, stanowi książka *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita del „uomo europeo”* [„Kulturowe i duchowe korzenie Europy. Ku odrodzeniu «człowieka europejskiego»”]²¹. Również inne aktualne tematy, jak na przykład pytanie o istotę zdrowia, rozważał Reale, odwołując się do filozofii starożytnej²².

Ścisła współpraca z Akademią, dotycząca rozwijanej w niej fenomenologii realistycznej, teorii poznania o silnie platońskim i augustyńskim zabarwieniu oraz metafizyki personalistycznej, zaowocowała między innymi publikacją mojej najobszerniejszej książki, która ukazała się we włoskim przekładzie Rocca Buttiglione, pierwszego prorektora Akademii, pod tytułem *Essere*

²¹ Zob. G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'„uomo europeo”*, Raffaello Cortina, Milano 2003. Zob. też przekład niemiecki: t e n ż e, *Kulturelle und geistige Wurzeln Europas: Für eine Wiedergeburt des „europäischen” Menschen*, tłum. S. Spath, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2004.

²² Zob. t e n ż e, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina, Milano 1999. Zob. też: t e n ż e, *According to Plato, the Evils of the Body Cannot be Cured Without Also Curing the Evils of the Soul*, w: *Person, Society and Value: Towards a Personalist Concept of Health*, red. P. Taboada, K. Fedoryka Cuddeback, P. Donohue-White, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, s. 19-31.

e persona [„Bycie i osoba”]²³, a także wieloma innymi pracami²⁴. W Międzynarodowej Akademii Filozofii Giovanni Reale kierował (od roku 1991) centrum badawczym poświęconym filozofii Platona i platońskim źródłom myśli zachodniej. Wśród wielu interesujących przekładów powstałych w związku z tą inicjatywą należy wymienić tłumaczenia książek Jana Patočki²⁵ na temat myśli Sokratesa i Platona oraz dzieł Dietricha von Hildebrandta²⁶.

Ścisły związek Realego z Międzynarodową Akademią Filozofii w Księstwie Liechtenstein był również wynikiem jego spotkania z personalistyczną etyką filozoficzną Karola Wojtyły i jego szkoły, zwłaszcza z myślą i osobą Tadeusza Stycznia. Dzięki tej współpracy powstało najpiękniejsze, najobszerniejsze oraz najrzetelniej przygotowane i opatrzone komentarzami wydanie przekładu zebranych dzieł filozoficznych Wojtyły, które ukazało się pod tytułem *Metafisica della persona* [„Metafizyka osoby”]²⁷.

W tym krótkim szkicu przedstawiającym osobę i dzieło Giovanniego Realego nie może zabraknąć wzmianki o jego wielkim umiłowaniu sztuki, szczególnie muzyki i malarstwa. Przesłanie odczytane w wielkich dziełach malarskich wyrażał on również w swoich książkach historycznofilozoficznych. Wśród dzieł tego rodzaju znajdują się przepięknie ilustrowane, szczegółowe studia fresków Rafaela znajdujących się w Muzeum Watykańskim, przede wszystkim słynnej *Szkoły ateńskiej*²⁸ oraz głęboka analiza *Ołtarza z Isenheim* Mathiasa Grünewalda²⁹.

Jako rektor Międzynarodowej Akademii Filozofii spoglądam z ogromną wdzięcznością na życie i dzieło Giovanniego Realego i uważam za swoją

²³ Zob. J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, tłum. R. Buttiglione, Vita e Pensiero, Milano 1989.

²⁴ Zob. np. t e n ż e, *Ritornare a Platone. Im Anhang eine unveröffentlichte Schrift Adolf Reinachs*, tłum. G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 2000; t e n ż e, *The Idea of the Good as the Sum-total of Pure Perfections. A New Personalistic Reading of „Republic” VI and VII*, w: *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, red. G. Reale, S. Scolnicov, Academia Verlag, Sankt Augustin 2002, s. 407-424.

²⁵ Zob. J. P a t o č k a, *Socrate. Lezioni di filosofia antica. Testo ceco a fronte*, tłum. M. Cajthaml, Rusconi, Milano 1999; t e n ż e, *Platone e l'Europa*, tłum. M. Cajthaml, G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997. Zob. też: M. C a j h a m l, *Europe and the Care of the Soul*, Traugott Bautz, Nordhausen 2014.

²⁶ Zob. D. v o n H i l d e b r a n d t, *Che cos'è la filosofia? Testo inglese a fronte*, tłum. M. Pasquini, Bompiani, Milano 2001; t e n ż e, *Essenza dell'amore. Testo tedesco a fronte*, tłum. P. Paoli de Marchi, Bompiani, Milano 2003; t e n ż e, *Estetica*, tłum. V. Cicero, Bompiani, Milano 2006.

²⁷ Zob. K. W o j t y ł a, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, red. G. Reale, T. Styczeń, Bompiani, Milano 2003.

²⁸ Zob. G. R e a l e, *Raffaello. La „Scuola di Atene”. Una nuova interpretazione dell'affresco con il cartone a fronte*, Rusconi, Milano 1997.

²⁹ Zob. t e n ż e, *I misteri di Grünewald e dell'altare di Isenheim. Interpretazione stroico-ermeneutica*, Fabbri-Bompiani, Milano 2006.

powinność przechowywanie i rozwijanie dla dobra wspólnego pozostawionego nam dziedzictwa – dzieło jego przenikliwego umysłu i nieustrudzonego zaangażowania.

Tłum. z języka niemieckiego i oprac. *Patrycja Mikulska*

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

MIARĄ WSZECHRZECZY JEST DOBRO

Giovanni Reale jako interpretator myśli zachodniej od Platona do Karola Wojtyły

Według włoskiego uczonego metafizyka grecka i jej kontynuacja w metafizyce chrześcijańskiej wypracowały trzy paradygmaty: w starożytności uprawiano metafizykę jedności (henologia) i metafizykę bytu (ontologia), ale dopiero myśliciele chrześcijańscy rozwinęli metafizykę osoby (personologię). Reale podkreślał, że nie są to paradygmaty wzajemnie się wykluczające: ontologia integruje zasady henologii, a metafizyka osoby opiera się na obydwu wcześniejszych teoriach fundamentów rzeczywistości.

Wiadomość o śmierci Profesora Giovanniego Realego wywołuje wiele osobistych wspomnień. Należę do grona słuchaczy jego wykładów na temat nowej interpretacji Platona w świetle doktryn niespisanych. Wykłady te prowadził dla studentów Międzynarodowej Akademii Filozofii w Księstwie Liechtenstein w początkach jej działalności nad Renem, po przeniesieniu ze Stanów Zjednoczonych Ameryki. Pierwszy cykl wykładów odbywał się w semestrze letnim roku akademickiego 1985-1986, a drugi jesienią już w kolejnym roku akademickim. W czasie wakacji czytałem – przygotowując się do egzaminu – pionierską książkę Realego *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte”*¹. Egzamin odbył się w październiku 1986 roku i wówczas poprosiłem Autora o wpisanie w moim egzemplarzu dedykacji. Napisał on: „Con tanti auguri di ricordare le «Dottrine non scritte» ma prese nell'anima („Z życzeniami pamiętania «nauk nie spisanych», lecz odcisniętych w duszy”). Staram się teraz przypomnieć sobie, co na trwałe pozostało w mojej pamięci – i bez trudu przywołuję Platońską myśl, że miarą wszechrzeczy jest Dobro.

Erudycja znawcy myśli Platona budziła wśród studentów ogromny szacunek, ale nikogo nie przytłaczała. Wykładał i jednocześnie prowadził rozmowę, w której pojawiały się dygresje, dzielił się osobistymi przeżyciami. Zapamiętałem jego opowieść o wypadku, w wyniku którego nastąpiło uszkodzenie słuchu Profesora – dopiero po wielu latach odzyskał on pełną zdolność słuchania muzyki. Cieszyliśmy się wówczas razem z nim, że świat muzyki ponownie się

¹ Zob. G. R e a l e, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte”*, Edizioni Cooperazione Universitaria Studio e Lavoro, Milano 1984.

przed nim otworzył. Podczas wspólnych posiłków i spacerów chętnie słuchał opowieści studentów. Wspominał swoje studia doktoranckie w Tybindze i żałował, że nie nauczył się biegle mówić po niemiecku. Kiedyś jednak powiedział, że jest to język filozofów, wystarczy zatem znać go biernie, w podobny sposób, w jaki opanowujemy tak zwane języki martwe, grekę i łacinę. Nie wiem, czy jego wielki przyjaciel Hans Georg Gadamer, o którym lubił opowiadać, byłby zadowolony z takiej klasyfikacji pozycji niemieczyny wśród języków.

Późną jesienią 1986 roku pojechałem z Rocco Buttiglione – będącym wówczas prorektorem Akademii w Liechtensteinie – oraz dwójkiem innych studentów do Mediolanu z misją „prześlągnięcia” Profesora. W październiku tegoż roku odbywała się konferencja inauguracyjna obecności Akademii w nowej siedzibie. Profesor Reale poczuł się urażony, że zorganizowany przez niego panel o nowej interpretacji Platona został potraktowany marginalnie i postanowił zerwać współpracę z tą uczelnią. Przypuszczam, że nasza misja była udana, skoro przyjeżdżał z wykładami w kolejnych latach, a potem stworzył centrum badań nad Platonem działające w strukturach Międzynarodowej Akademii Filozofii.

Ponownie spotkaliśmy się w Mediolanie w semestrze zimowym 1996-1997, kiedy przyjechałem do Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca na staż badawczy. Reale zaprosił mnie wówczas do teatru, gdzie wystawiano *Obronę Sokratesa* w tłumaczeniu Profesora. Zazdrościłem Włochom, że mogą czytać dzieła Platona w klarownym współczesnym tłumaczeniu, wolnym od sztucznej archaizacji – Giovanni Reale przetłumaczył bowiem wszystkie dialogi ateńskiego filozofa.

Obyliśmy wówczas długą rozmowę o aktualności filozofii starożytnej. Reale wyjaśniał, dlaczego myśl antyczna się nie starzeje: „Załamano się dziś ta kultura, która opierała się na ideologiach i na polityce. Tymczasem poszukujący inteligentny człowiek szuka punktów odniesienia, które są wiarygodne, których nie można oskarżyć o posiadanie jakiegoś interesu ideologicznego. A któż bardziej niż myśliciele starożytni znajduje się poza podejrzeniem? Mówił Gide, iż w pewnym momencie zaprzestał czytać Freuda, ponieważ wszystko to, co mówił Freud, znajdował u Platona. Na pewno jest to pogląd skrajny, ale zawiera ziarno prawdy. Wszakże analiza duszy ludzkiej została przeprowadzona w myśli starożytnej w sposób mistrzowski, przepiękny i bezkonkurencyjny. [...] Aby poznawczo zagłębić się we własne wnętrze, nie potrzeba oprzyrządowania technicznego ani instytucji państwowych, pieniędzy i tym podobnych rzeczy, wystarczy, że człowiek bada swe wnętrze. I Grecy robili to w sposób absolutnie wyjątkowy, poczynając od Homera, potem byli tragicy i wreszcie filozofowie”². W ciągu dwóch dekad, które upłynęły od tej

² Co łączy starożytność ze współczesnością. Rozmowa z Giovannim Reale, w: A.M. Wierzbicki, *Spotkania na placu*, Gaudium, Lublin 2001, s. 400n.

rozmowy, kryzys humanistyki stale się nasilał, lecz uwaga humanisty z Mediolanu o sposobie jej uprawiania wydaje się nadal bardzo celna.

PRZYJAŹŃ FILOZOFÓW

Giovanniego Realego łączyła głęboka przyjaźń z ks. Tadeuszem Stycznem, następcą Karola Wojtyły na Katedrze Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i założycielem Instytutu Jana Pawła II. Nie wiem dokładnie, kiedy się poznali. Przypuszczam, że spotkali się jeszcze przed rozmową, której byłem świadkiem w Liechtensteinie latem roku 1986. Ksiądz Styczeń przygotowywał się właśnie do wystąpienia na meetingu na rzecz przyjaźni między narodami organizowanym w Rimini przez ruch *Comunione e Liberazione*. Pracował nad włoską wersją swojej „rzeczy o Kowalskim”³, którego przedstawiał w tym tekście jako współczesnego Sokratesa. Zarówno starożytny mędrzec, jak i internowany działacz Solidarności odrzucili propozycję uwolnienia z więzienia, ponieważ ceną, którą musieliby zapłacić za opuszczenie jego murów, było sprzeniewierzenie się swoim przekonaniom. Obydwaj – według Stycznia – stali się świadkami wolności w prawdzie. Reale potwierdził tę tezę, co napełniło lubelskiego etyka radością. Zaraz ujrzał on w Kowalskim patrona – tak jak był nim Sokrates – współczesnej akademii. Zapytał jeszcze Realego, czy są podstawy, aby sądzić, że Platon przedstawił samego siebie pod fikcyjną postacią Kritona. Któż bardziej od Platona mógł pragnąć ocalenia życia Sokratesa? Reale najpierw milczał, zastanawiał się nad taką interpretacją, a potem wykrzyknął: „Tak, to był on!”. Zapamiętałem muzyczną aurę tej rozmowy, obydwoj profesorowie byli pasjonatami muzyki, a ich myślenie wyrażało się we frazach forte przechodzących w piano, potem znowu wracających do jeszcze silniejszego forte – mówili bowiem to samo, a w pewnej chwili mówili to obydwoj naraz.

Przyjaźń Tadeusza Stycznia i Giovanniego Realego zaowocowała bogatą współpracą, trwającą przez kilka dekad. Mediolański filozof stał się sztandarowym autorem publikującym w „*Ethosie*”. Nigdy nie odmawiał prośbom redakcji o artykuł. Uczestniczył jako prelegent w sympozjach organizowanych przez Instytut Jana Pawła II. Do Lublina przyjeżdżał również na zaproszenie o. Edwarda Iwona Zielińskiego, który swymi tłumaczeniami upowszechniał w Polsce nowatorski dorobek Realego w dziedzinie badań nad filozofią sta-

³ Zob. T. S t y c z e Ń SDS, *Wolność w prawdzie*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, *Wolność w prawdzie*, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 19-32.

rożytną⁴. Naturalnym ukoronowaniem wielowątkowej współpracy Realego z Wydziałem Filozofii KUL stało się nadanie Profesorowi doktoratu honoris causa w roku 2000.

We współpracy z księdzem Styczniem Reale przygotował włoskie wydanie filozoficznych dzieł Karola Wojtyły. Dzięki staraniom Profesora najpierw ukazało się nowe, włosko-polskie wydanie *Osoby i czynu*⁵ w tłumaczeniu poprawionym przez Giuseppego Grigentiego i Patrycję Mikulską, zaangażowanych do tej pracy w centrum badań nad Platonem w Liechtensteinie. Książka wydana została w redagowanej przez Realego serii źródeł myśli filozoficznej – od starożytności po współczesność – publikowanych w języku oryginalnym (greckim, łacińskim, arabskim, francuskim, niemieckim, angielskim, hiszpańskim) oraz w tłumaczeniu włoskim. Książka Wojtyły w wersji polsko-włoskiej stała się pierwszą pozycją reprezentującą polską myśl w tej prestiżowej serii. Reale napisał wprowadzenie do tego dzieła, a Styczeń posłowie. Patrycja Mikulska i Giuseppe Grigenti opracowali ponadto słownik kluczowych terminów, którymi posługiwał się Karol Wojtyła. Profesor Reale był nie tylko niezrównanym mistrzem filozoficznych interpretacji, wykazywał również wielką dbałość o formę edytorską swych publikacji.

W tej samej serii – z mojej inspiracji – opublikowana została w wersji polsko-włoskiej niedokończona praca Karola Wojtyły *Człowiek w polu odpowiedzialności*⁶. Napisałem wstęp do tego wydania, ukazując Wojtyłowski projekt personalistycznego ujęcia etyki jako kontynuację i etyczne rozwinięcie antropologicznego studium, jakim była *Osoba i czyn*.

Ukoronowaniem edytorskich prac Giovanniego Realego we współpracy z Instytutem Jana Pawła II KUL stało się wydanie dwóch tomów dzieł Karola Wojtyły w nowej serii tekstów klasycznych zatytułowanej „Pensiero Occidentale” [„Myśl Zachodnia”]. Najpierw opublikowany został dwujęzyczny tom *Tutte le opere letterarie*⁷ [„Wszystkie utwory literackie”] z wprowadzeniem Realego i komentarzami Bolesława Taborskiego, wybitnego poety i krytyka teatralnego, badającego twórczość poetycką i dramaturgiczną pisarza, który został papieżem. W translatorskim dorobku Taborskiego znajdują się tłumaczenia dramatów Wojtyły na język angielski oraz ich radiowe realizacje emitowane na antenie BBC.

⁴ Zob. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. I-V, tłum. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 1994-2002; t e n ż e, *Myśl starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

⁵ Zob. K. W o j t y ł a, *Persona e atto. Testo polacco a fronte*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 1999.

⁶ Zob. t e n ż e, *L'uomo nel campo della responsabilità*, tłum. L. Crissanti, Bompiani, Milano 2002.

⁷ Zob. t e n ż e, *Tutte le opere letterarie. Testo polacco a fronte*, Bompiani, Milano 2001.

W roku 2003, z okazji dwudziestopięciolecia potyfikatu Jana Pawła II, ukazał się pod redakcją Realego i Stycznia tom o objętości tysiąca sześciuset sześćdziesięciu pięciu stron *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*⁸ [„Metafizyka osoby. Wszystkie dzieła filozoficzne i eseje pokrewne”]. Zawiera on komentarze Giovanniego Realego, Tadeusza Stycznia, Jarosława Mereckiego i Alfreda Wierzbickiego. Wydanie to opatrzone aparatem krytycznym (autorstwa Grigentiego) zawierającym: notę biograficzną, notę bibliograficzną, indeks tekstów klasycznych i literackich cytowanych w pracach filozoficznych Karola Wojtyły, indeks cytatów biblijnych, indeks pojęć oraz indeks nazwisk.

Warto przytoczyć fragment listu Jana Pawła II, napisanego po opublikowaniu zbioru jego utworów literackich: „Jestem Panu wdzięczny, Panie Profesorze, za pokierowanie dwujęzycznym wydaniem wszystkich napisanych przeze mnie utworów literackich, zgromadzonych w jednym tomie we włoskim tłumaczeniu sąsiadującym z tekstem polskim. W tej pięknej publikacji zebrane są wiersze, dramaty i artykuły o teatrze; poprzedzają je staranne wprowadzenia pióra prof. Bolesława Taborskiego. Szczególnie wysoko oceniam interesujące wprowadzenie do całego zbioru, które napisał Pan, Panie Profesorze, chcąc jasno ukazać, że w centrum każdego z moich utworów stoi człowiek rozumiany jako osoba. To jest klucz interpretacyjny, który znajduje pełne potwierdzenie w Objawieniu. Właśnie spotkanie i dialog z Bogiem sprawiają bowiem, że człowiek zyskuje świadomość samego siebie jako «osoby», obrazu samoistnego Bytu, który nie jest bynajmniej absolutną samotnością, lecz absolutną i tajemniczą komunią. Ta prawda, stanowiąca przedmiot nieustannych dociekań filozoficznych i teologicznych, jest równie dobitnie wyrażana w różnego rodzaju sztukach, od malarstwa i rzeźby po muzykę, od poezji po dramaturgię. Jest to długie, pełne wysiłku dojrzewanie, w którym «myśl zachodnia» zestrząła się w szczególnego rodzaju antropologicznej «symfonii», a natchnienie płynące z wiecznego orędzia chrześcijańskiego, nie utożsamiając się do końca z żadną z kultur, wszystkie je powoli przenikało i kierowało ku większej chwale Boga i człowieka, nierozzerwalnie związanych tajemnicą Chrystusa”⁹. Podziękowanie autora dla redaktora stało się wspianą okazją do podkreślenia wspólnoty myśli i sformułowania jakże zwięzłego i precyzyjnego komentarza dotyczącego rangi problematyki personalistycznej. W świetle tego listu można zrozumieć, jak żywy i głęboki był dialog mediolańskiego uczonego z Papieżem – poetą, filozofem i teologiem

⁸ Zob. tenże, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003.

⁹ Jan Paweł II, List do Profesora Giovanniego Realego, 6 I 2002, w: G. Reale, *Karol Wojtyła. Pielgrzym Absolutu*, tłum M. Gajda, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, s. 117n.

NIEZWYKŁOŚĆ JANA PAWŁA II

Giovanni Reale był zafascynowany postacią Jana Pawła II, widział w nim nie tylko wybitnego papieża o ogromnej sile oddziaływania na współczesną historię, ale również niezwykłego twórcę. Nazywał go – zapożyczając to określenie od Charlesa Péguy – pielgrzymem Absolutu. „Ludzi zdolnych kroczyć wszystkimi trzema ścieżkami jednocześnie jest niewielu, jednak Wojtyła niewątpliwie był jednym z nich i właśnie w tej perspektywie należy próbować go zrozumieć”¹⁰. Unię poety, filozofa i teologa w osobowości Jana Pawła II postrzegał Reale nie tylko jako interesujący przypadek biograficzny, lecz przypisywał jej także doniosłość kulturową. Według włoskiego filozofa Karol Wojtyła–Jan Paweł II scalał w swej twórczości trzy dziedziny doświadczenia duchowego, niejako trzy drogi prowadzące człowieka ku Bogu, które w czasach nowożytnych za sprawą dominacji racjonalizmu zostały odseparowane i przeciwstawione. Współobecność trzech ścieżek poszukiwania Absolutu w integralnym dziele Jana Pawła II, w które należy włączyć w sposób oczywisty przedpapieski dorobek Karola Wojtyły, stanowi źródło wyjątkowej mocy profetycznej jego przesłania w kontekście kryzysu kultury nowożytnej i ponowoczesnej.

Odwołam się ponownie do wspomnień. Rozmawialiśmy kiedyś o *Szkole Ateńskiej*, fresku Rafaela, którego reprodukcja została umieszczona na okładce włoskiego, a potem również polskiego wydania *Historii filozofii starożytnej*. Gesty postaci znajdujących się w centralnej części dzieła – Platona i Arystotelesa – dopełniają się. W jednej dłoni Platon trzyma księgę ze swoim dialogiem *Timajos*, drugą zaś unosi, palec wskazujący kierując ku górze. Arystoteles natomiast w jednej ręce niesie tom swojej *Etyki*, podczas gdy drugą wyciąga w kierunku horyzontalnym. Metafizyka i etyka zmierzają zatem w innych kierunkach i w ten sposób otwierają filozofię na całość rzeczywistości. Profesor wyjaśniał, że Rafael trafnie wyraził bogactwo i harmonię filozofii ateńskiej. A potem dodał, że *Szkoła Ateńska* sama jest częścią większej całości. W watykańskich komnatkach Rafael namalował trzy freski, naprzeciwko *Szkoły*... znajduje się *Dysputa o Najświętszym Sakramencie*, a na ścianie pomiędzy nimi – fresk *Szkoła muz.* Wszystkie trzy tworzą malarski esej – przekonywał Profesor Reale – ukazujący syntezę rozumu, wiary i sztuki jako trzech ścieżek prowadzących w stronę Absolutu. Podziwiał też intuicję renesansowego malarza, który nie chciał zawęzić poszukiwań prawdy do jednej dziedziny ludzkiej aktywności umysłowej.

¹⁰ Por. G. R e a l e, *Karol Wojtyła. Pielgrzym Absolutu*, s. 19.

Z ogromną satysfakcją przyjął Giovanni Reale zaproszenie do udziału w oficjalnej prezentacji *Tryptyku rzymskiego* w Watykanie w roku 2003¹¹. Cieszył się, że Papież nie przestał być poetą. W *Tryptyku...* odczytywał apogeum filozoficzno-teologicznych poszukiwań Karola Wojtyły. Utwór ten interpretował w kontekście sporu o granice estetyki. „Pojawia się podstawowy problem estetyczny: czy możliwe jest tworzenie dzieł poetyckich na bazie pojęć filozoficznych i teologicznych? Rozwiązanie tego problemu jest istotne dla możliwości głębokiego zrozumienia i docenienia *Tryptyku rzymskiego* Jana Pawła II. We Włoszech przez długi czas odrzucano taką możliwość. Wiadomo, że taki pogląd głosili Benedetto Croce i jego zwolennicy. [...] Estetyczne koncepcje Crocego zostały przewyżczone wraz z założeniami jego neoidealistycznej filozofii, lecz myśl, że poezja nie ma związku z filozofią i teologią, była głoszona także przez autorów o innej formacji kulturowej i w niektórych aspektach pozostaje jeszcze dość rozpowszechniona”¹². Reale wysoko cenił próbę poszerzenia języka poetyckiego, jaką w swym poemacie podejmował Jan Paweł II, zespalając wizję poetycką z poszukiwaniem prawdy o człowieku, jego genezie i przeznaczeniu.

Spotkanie poezji z filozofią i teologią nie zaciera specyfiki epistemologicznej żadnej z tych dyscyplin i jest możliwe dzięki dążeniu do uchwycenia jedności pytań o sens przeżywania człowieczeństwa, jedności przenikającej różnorodne – wypływające zarówno ze źródeł rozumu, jak i wiary – pola poznania człowieka. Wielka literatura chrześcijańska, począwszy od Dantego, stale rozwijała się w hermeneutycznym związku z prawdami wiary i kontemplacją filozoficzną, ukazując sprawy ludzkie w perspektywie pytań ostatecznych. Według Realego wyjątkowość Karola Wojtyły polega nie tylko na tym, że – jak wielu innych twórców – zbliża on brzegi literatury, filozofii i teologii, lecz że poszukuje on Absolutu, przestrzegając formalnych rygorów odrębności sztuki i nauki.

Giovanni Reale, podobnie jak Rocco Buttiglione, dostrzega spoistość dzieła Karola Wojtyły, złożonego z odrębnych elementów: prac filozoficznych, teologicznych i utworów literackich. Te ostatnie nie są traktowane przez włoskich interpretatorów jako prace marginalne. Fakt, że Karol Wojtyła z mniejszą intensywnością twórczą zajmował się uprawianiem literatury aniżeli filozofii i teologii, nie oznacza, że jego utwory literackie nie mają istotnego – w rzeczy samej konstytutywnego – znaczenia dla ukształtowania się jego dzieła, które na tle innych ujęć wyróżnia zamysł oglądu tajemnicy człowieka, odsłaniającej swą głębię w tajemnicy Boga.

¹¹ Zob. t e n ż e, *Komentarz krytycznoliteracki do „Tryptyku rzymskiego”*, tłum P. Mikulska, w: *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, red. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 33-40.

¹² Tamże, s. 34n.

KU METAFIZYCE PERSONALISTYCZNEJ

Badania nad filozofią europejską prowadzą Realego do refleksji nad głównymi liniami jej rozwoju. Już Grecy nadali filozofii wyraźny charakter metafizyczny, wyrażający się w poszukiwaniu fundamentów rzeczywistości. Według włoskiego uczonego metafizyka grecka i jej kontynuacja w metafizyce chrześcijańskiej wypracowały trzy paradygmaty: w starożytności uprawiano metafizykę jedności (henologia) i metafizykę bytu (ontologia), podejmowano przy tym próby ich łączenia, ale dopiero myśliciele chrześcijańscy rozwinęli metafizykę osoby (personologię). Reale podkreślał, że nie są to paradygmaty wzajemnie się wykluczające: ontologia integruje zasady henologii, a metafizyka osoby opiera się na obydwu wcześniejszych teoriach fundamentów rzeczywistości¹³.

Metafizyczna wizja rzeczywistości, jaką dysponowali Grecy – pomimo imponujących, trwałych osiągnięć teoretycznych – była jeszcze ułomna. Brakowało w niej kategorii osoby. Nowością, którą przyniosła myśl chrześcijańska, jest odkrycie świata osób jako niepowtarzalnych, rozumnych podmiotów, bytujących w najbardziej doskonały sposób – bycie „kimś” jest bowiem bardziej realne niż bycie „czymś” – i komunikujących sobie wzajemnie swoje istnienie. Kategoria osoby tłumaczy bowiem zachodzenie relacji w samym Bogu, tworzenie się realnej więzi między Bogiem a człowiekiem oraz więzi międzyludzkich. Być osobą to przekraczać siebie w prawdzie i wolności, aby spełniać się we wspólnocie osób. Metafizyka osoby pozwala zrozumieć, że to, co rzeczywiste, ma strukturę dramatu – zarazem istnieje i wciąż się staje. Spojrzenie na byt „poprzez” osobę i jej dramatyczność pozwala zrozumieć zarówno jedność rzeczywistości, jak i pęknięcia w niej, spowodowane działaniem osób stworzonych przez Boga – pozwala zrozumieć, że konstytutywnym wymiarem bytu jest historia jako teren zmagania się dobra i zła. Reale wskazuje, że metafizyka personalistyczna została już wyraźnie zarysowana w myśli patrystycznej. W świetle biblijnej narracji o stworzeniu człowieka jako imago Dei, a tym bardziej w świetle ewangelicznego orędzia o wcieleniu Boga można zrozumieć strukturę rzeczywistości, w której osoby zajmują wyróżnioną pozycję. W oparciu o metafizykę osoby mogła się rozwinąć chrześcijańska mistyka i chrześcijański humanizm, tworząc syntezę kulturową, w której to, co boskie, i to, co ludzkie, znajdują wspólny mianownik w kategorii osoby.

Może wydawać się zaskakujące, że Reale wskazuje Karola Wojtyłę jako czołowego reprezentanta metafizyki osoby w myśli współczesnej – sam Woj-

¹³ Por. t e n ż e, *I tre paradigmi metafisici creati dal pensiero greco e dal pensiero cristiano*, w: *Codizienne pytania Antygoni. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, red. A. Szostek MIC, ks. A.M. Wierzbicki, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2001, s.249n.

tyła żadnej ze swych podstawowych prac w zakresie filozofii nie przypisywał wprost charakteru studium metafizycznego. Przypomnijmy, że *Miłość i odpowiedzialność* określił on jako studium etyczne, a *Osobę i czyn* jako studium antropologiczne, deklarując że w książce tej problematyka etyczna została wyłączona przed nawias¹⁴. W refleksji metafizycznej autora *Osoby i czynu* spotykamy jednak twierdzenie, że do metafizyki dochodzi się na drodze fenomenologii i że należy ją rozumieć jako transfenomenologię polegającą na przejściu „od fenomenu do fundamentu”¹⁵. Opowiada się on ponadto za nadrzędnością wyjaśniających zjawiska rozumowań redukcyjnych wobec rozumowań indukcyjnych i dedukcyjnych, odnoszących się zasadniczo do związków pomiędzy samymi fenomenami, a nie do racji, które stanowią ich fundament¹⁶. Jeśli nawet sam Karol Wojtyła nie podejmuje wprost problematyki metafizycznej, to jego koncentracja na zagadnieniach etycznych, a tym bardziej antropologicznych, dokonuje się w otwartym horyzoncie metafizycznym. Reale nie myli się, twierdząc, że jest to horyzont metafizyki personalistycznej, w świetle której głębia bytu manifestuje się jako prawda o osobie.

Odbudowanie chrześcijańskiej metafizyki – zdaniem Realego – może dokonać się tylko za sprawą metafizyki osoby – ujęcia stanowiącego oryginalny, autentyczny i niepodważalny wkład chrześcijaństwa do dziejów metafizyki. Co więcej, metafizyka osoby przynosi klucz do rozwiązania kryzysu cywilizacyjnego spowodowanego zapomnieniem bycia (co ukazywał już Heidegger), a także – w większym nawet stopniu – redukcją osoby do relacji społecznych i rozproszenia życia osoby w świecie ludzkich wytworów. Reale pokazuje, że wezwanie Karola Wojtyły do „zadziwienia w stosunku do istoty ludzkiej”¹⁷ wyraża pełny realizm w konstruowaniu myśli metafizycznej, przejawiającej troskę o właściwą, adekwatną pozycję osoby wśród bytów. W konkluzji swojego artykułu zamieszczonego w księdze ku czci ks. prof. Tadeusza Stycznia przygotowanej z okazji jego siedemdziesiątych urodzin Reale stwierdza: „Właśnie metafizyka osoby w ukazanym sensie powinna powrócić na pierwszy plan wobec faktu, że człowiek – jak mówi Wojtyła – naprawdę ulega zagubieniu, jeśli nawet nie unicestwieniu, w całokształcie świata, który stworzył, i ryzykuje zamknięciem się w labiryncie bez wyjścia oraz tym, że zamiast *in parvo magnus*, stanie się prawdziwie *in parvo minus*”¹⁸.

¹⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 61n.

¹⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 83.

¹⁶ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 62-65.

¹⁷ Tamże, s. 70.

¹⁸ Reale, *I tre paradigmi metafisici creati dal pensiero greco e dal pensiero cristiano*, s. 258 (tłum. fragm. – A.M.W.).

Patrycja MIKULSKA

ZAPROSZENIE NA UCZTĘ O Giovanniego Realego sztuce budowania wspólnoty

Wezwanie „tolle lege” wydaje się „hasłem”, którym można by zwięźle scharakteryzować znaczną część działalności Realego: jako uczony i nauczyciel, komentator, tłumacz i wydawca zachęcał współczesnych odbiorców do czytania dzieł dawnych myślicieli oraz ich nowych interpretatorów, co więcej – pisał i redagował książki, które okazywały interesujące również dla czytelników spoza środowiska specjalistów. Niemal dosłownie podawał książki innym, by mogli poszukiwać w nich remedium na egzystencjalne bolączki dzisiejszego człowieka.

Wspominanie zmarłych wydaje się sprawą oczywistą, ważnym elementem ludzkiej kultury, pozwalającym im jednocześnie odejść spośród żywych i z nimi pozostać. Stają się bohaterami opowieści, w których opowiadaniu nie mogą już uczestniczyć. Nie wprowadzą już żadnych korekt, nie wyrażą zdziwienia z powodu nagłej zmiany wizerunku, przemiany wrogów w przyjaciół (a może i przemiany przeciwnej) czy ekspresji niespodziewanych uczuć. Z drugiej strony dzięki wspominaniu zmarli pozostają w pewien sposób pozostać w doczesności, być może ich postaci zmieniają nieco kształt, zarysowują się jakby ich nowe kontury, które podlegają już innego rodzaju zmianom niż żywe istoty. Wspominanie zmarłych, opowiadanie o nich, bywa odruchem spontanicznym, jak gdyby chodziło o zaspokojenie jakiejś nagle odczuwanej potrzeby; być może w doświadczeniu tym, oprócz pragnienia przywrócenia ich do życia, mieści się także pragnienie, by wraz z nimi nie osunęła się w przeszłość także część – kto wie, jak wielka – życia tych, którzy pozostali. Zapewne odruch ten motywowany bywa także imperatywem spóźnionego zadośćuczynienia czy oddania komuś sprawiedliwości, bądź też ukazania czyjegoś blasku – który, kto wie, może udzielić się również wspominającym. Wśród motywów wspominania poczesne miejsce zajmuje z pewnością wdzięczność, pragnienie opowiedzenia o otrzymanych darach. Być może w obliczu śmierci spełnienie tego pragnienia jest jakby łatwiejsze.

Spotkałam prof. Giovanniego Realego jako nauczyciela, profesora Międzynarodowej Akademii Filozofii w Księstwie Liechtenstein, oraz autora tekstów, które tłumaczyłam głównie dla „Ethosu”, a także jako opiekuna przygotowywanego z moim współudziałem polsko-włoskiego wydania *Osoby i czynu*¹ Karola Wojtyły. Po tym spotkaniu pozostałam z licznymi darami, zapewne by-

¹ Zob. K. Wojtyła, *Persona e atto. Testo polacco a fronte*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna 1999.

łoby ich więcej, gdybym potrafiła więcej unieść. Miały one przede wszystkim naturę inspiracji, pozwalały dostrzec żywą myśl tam, gdzie nie oczekiwałam jej obecności. Okazały się mi później pomocne w pracy nauczyciela filozofii i jej historii – ale nie w użyteczności przede wszystkim leży ich wartość.

„ZDOLNOŚĆ OBDARZANIA ABSTRAKCJI ŻYCIEM”

Zdolność taką przypisywał Paul Valéry człowiekowi, który rodzi się filozofem: człowiek ów „właściwą sobie energię i zdolność obdarzania abstrakcji życiem i ruchem wykorzystywałby na niezliczone sposoby”². Podobnymi słowami można by rozpocząć naukową biografię Giovanniego Realego, lecz przede wszystkim charakterystykę jego pracy jako nauczyciela. Jego zajęcia silnie angażowały wyobraźnię i miały w sobie pewną teatralność: wszyscy byliśmy współtwórcami i jednocześnie widzami spektaklu, który reżyserował, zdawało się, że wszystkich, także sennych i smutnych, pobudzała do skupienia i myślenia jego energia. Tak się złożyło, że prowadzone przez profesora Realego zajęcia, w których uczestniczyłam, dotyczyły dzieł, gdzie głównym, zbiorowym bohaterem, była filozofująca i dyskutująca wspólnota. Jeden z wykładów dotyczył Platońskiej *Uczty*, podczas której spotkali się ludzie reprezentujący różne dziedziny sztuki i nauki oraz różne prądy myślowe obecne w kulturze czasów Platona; drugi – słynnego fresku Rafaela *Szkoła ateńska*, przedstawiającego wielkie, idealne spotkanie filozofów starożytności, o którym po wykładzie Realego lubię myśleć, że właśnie teraz się toczy, że toczy się zawsze – w jakimś wiecznym „teraz” ludzkiej myśli³.

Reale mówił jasno i ze swadą, z wyraźną, lecz niezbyt szeroką, jakby nieco powstrzymywaną gestykulacją, z humorem. Gdy omawialiśmy *Ucztę*, jeden ze studentów czytał fragmenty dialogu – a jego zadaniem było czytać pięknie⁴.

Wielokrotnie słyszeliśmy to właśnie słowo: „piękny”, a także „piękno”, „przepiękny”, „najpiękniejszy”. Profesor wypowiadał owo „bello”, „bellissimo” – odnosząc się czy to do formy, jaką Platon nadał dialogowi, czy do jego języka, czy też do mowy Diotymy, która uczyła Sokratesa o rozwoju

² P. Valéry, *Leonardo i filozofowie*, tłum. A. Frybesowa, w: tenże, *Estetyka słowa. Szkice*, tłum. A. Frybesowa, D. Eska, PIW, Warszawa 1971, s. 87.

³ Zarówno interpretacja *Uczty*, jak i *Szkoły ateńskiej* dostępne są w formie książkowej. Zob. G. Reale, *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel „Simposio” di Platone*, Bompiani Milano 2005; tenże, *Raffaello. La „Scuola di Atene”. Una nuova interpretazione dell'affresco con il cartone a fronte*, Rusconi, Milano 1997.

⁴ Prawdopodobnie po raz ostatni swoją interpretację *Uczty* prezentował Reale – tym razem nie przed grupą studentów, lecz przed licznie zgromadzoną na Piazza Grande w Modenie publicznością – podczas festiwalu filozoficznego organizowanego w tym mieście, 13 września 2013 roku (w roli lektora wystąpił Vincenzo Cicero) (<https://www.youtube.com/watch?v=wsCtNVU2U5M>).

miłości, czy też do obrazu miłości, przywołanego przez Arystofanesa, jako siły pociągającej do siebie ludzi, którzy w mitycznej rzeczywistości stanowili połowy jednej całości – dobitnie i z upodobaniem, gestem dłoni niejako mocując te słowa w przestrzeni nad nami, jakby zapalał światła nad sceną, na której ożywały idee.

Sama metafora obdarzania idei życiem i wprawiania ich w ruch była zresztą Realemu bliska. „Przedmowę” do swojej *Historii filozofii starożytnej* zakończył słowami, których autorem był również cytowany wcześniej Paul Valéry: „To zależy od tego, kto przechodzi, / czy okażę się grobem, czy skarbcem, czy przemówię, czy też zamilknę / zależy to tylko od ciebie / przyjacielu nie wchodzi bez pragnienia”⁵. Słowa te – widniejące na jednym ze skrzydeł pałacu Chaillot w Paryżu nad wejściem do Muzeum Człowieka – mogłyby być również mottem do zajęć prowadzonych przez Profesora. Przekazywane treści – niezależnie od ich prawdziwości, urody czy wagi – ani interesująca forma przekazu, ani też zaangażowanie i atrakcyjna osobowość wykładowcy nie wystarczały bowiem, by historia filozofii stała się skarbcem a jej bohaterowie przemówili. Równie ważny był słuchacz, czy raczej uczestnik, wykładów – jeśli pozostawał bierny, jeśli sam nie pragnął spotkania i poznania, nie wchodził na ucztę, na którą zapraszał Reale.

„TOLLE LEGE”

Ilekoć myślę o Giovannim Realem, myślę także o św. Augustynie. Biskup Hippony wydaje się dla włoskiego filozofa postacią szczególnie ważną – co zresztą Reale wyraził w swoich tekstach o nim oraz w nowych przekładach i wydaniach jego pism⁶. Życie i dzieło Augustyna można odczytywać jako dopełnienie i przewyciężenie platonizmu czy też jako zaskakującą realizację słów Platona z dialogu *Fedon*. Wypowiada je Simiasz w rozmowie o umieraniu i rzeczach, które następują po życiu doczesnym, ze skazanym na śmierć Sokratesem: „O takich rzeczach wiedzieć coś jasnego w obecnym życiu albo w ogóle nie można, albo niezmiernie trudno. [...] w tych sprawach przecież trzeba do jednego dojść: albo się dowiedzieć, jak to jest, czy wpaść na to, albo jeśli to niemożliwe, przyjąć z tego, co ludzie o tym mówią, to, co najlepsze i co najtrudniej obalić, i na tym płynąć jak na desce; może się i tak życie przeplynie, jeśli kogoś nie stać na bezpieczniejszy i mocniejszy statek, względnie jakąś

⁵ Cyt. za: *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 30.

⁶ Zob. np. A g o s t i n o, *Confessiones. Testo latino a fronte*, red. G. Reale, Bompiani, Milano 2012.

boską myśl”⁷. Augustyn był właśnie człowiekiem, który po próbach „żeglowania” przez życie pod przewodnictwem zmysłów, a potem rozumu – w postaci jego szlachetnego wytworu, filozofii platońskiej, z jej odkryciem ludzkiej duszy i rzeczywistości pozazmysłowej, znalazł ową „boską myśl” – nie był to jednak solidniejszy statek, lecz drzewo Krzyża⁸.

Moje skojarzenie postaci Realego i Augustyna nie jest jednak oparte na wspólnym im zainteresowaniu myślą platońską, lecz odnosi się do znanej sceny opisanej w *Wyznaniach*. W niej to przyszedł święty, rozpaczając nad swoją grzesznością, słyszy nagle wypowiedziane nie wiadomo przez kogo słowa: „Weź to, czytaj!”⁹ (łac. „tolle lege”). Augustyn ich posłuchał, sięgnął po księgę i znalazł w niej przełomowe dla siebie przesłanie.

Wezwanie „tolle lege” z *Wyznań* wydaje się „hasłem”, którym można by zwięźle scharakteryzować znaczną część działalności Realego: jako uczony i nauczyciel, komentator, tłumacz i wydawca zachęcał współczesnych odbiorców do czytania dzieł dawnych myślicieli oraz ich nowych interpretatorów, co więcej – pisał i redagował książki, które okazywały interesujące również dla czytelników spoza środowiska specjalistów. Niemal dosłownie podawał książki innym, by mogli poszukiwać w nich remedium na egzystencjalne bolączki dzisiejszego człowieka.

Znamienno wydaje mi się w tym kontekście fakt, że opracowywane przez Realego i jego współpracowników wydania włoskich przekładów dzieł filozoficznych nie tylko opatrywane były interpretującym komentarzem oraz aparatem krytycznym, lecz także – że towarzyszył im równoległy tekst oryginalny. Odczytywałam w tym edytorskim zamyśle pewną intencję dydaktyczną, odbierałam go jako zachętę do rozwoju i do dyskusji oraz gest swoistej hojności. Wydania przygotowane przez Realego mogły towarzyszyć czytelnikowi na różnych etapach jego intelektualnej drogi. Otrzymywał w nich bowiem zarówno informacje wprowadzające do lektury, przekład tekstu, a także jego interpretację – i tekst źródłowy, który umożliwiał przekroczenie proponowanego w danym wydaniu jego ujęcia, zarówno językowego, jak i teoretycznego. W ten sposób Giovanni Reale niejako umożliwiał wciąż nowym odbiorcom świadome włączanie się w koło hermeneutyczne: prowadzenie dalej interpretacji dawnych tekstów i jednoczesnego namysłu nad współczesną rzeczywistością.

⁷ P l a t o n, *Fedon*, 85 C-D, w: tenże, *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon. Uczta*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 154.

⁸ Zob. A g o s t i n o, *Amore assoluto e „terza navigazione”*: *Commento alla Prima Lettera di Giovanni. Dieci discorsi, Commento al Vangelo di Giovanni. Secondo discorso. Testo latino a fronte*, red. G. Reale, Rusconi, Milano 1994.

⁹ Ś w. A u g u s t y n, *Wyznania* ks. VIII, 12, tłum. Z Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 193.

Augustynowe „tolle lege” okazuje się w ujęciu Realego nie tylko zaproszeniem do osobistego poszukiwania życiowej mądrości, lecz także do myślenia wspólnego – zaproszeniem do szkoły ateńskiej, zaproszeniem na ucztę.

Giovanni REALE

WPROWADZENIE DO TRYPTYKU RZYMSKIEGO*

Wszystkie dzieła Wojtyły – zarówno jako poety, jak i jako filozofa i teologa – mają ten sam rdzeń. Jest nim koncepcja człowieka biorąca pod uwagę nie tylko i nie przede wszystkim jego wymiar ziemski i doczesny, lecz także i przede wszystkim jego metafizyczne i teologiczne korzenie oraz eschatologiczne przeznaczenie – z całą związaną z nimi złożoną i skomplikowaną dynamiką. Wojtyła przedstawia człowieka i rzeczy w takiej właśnie optyce, przenikliwie i radykalnie; w taki też sposób należy go rozumieć.

O WŁAŚCIWYM SPOSOBIE CZYTANIA I ROZUMIENIA
TEKSTU POETYCKIEGO

Istnieją dwa sposoby czytania i interpretacji tekstu w ogóle i tekstu poetyckiego w szczególności. Są czytelnicy, którzy podchodzą do utworu z oczekiwaniem, że odnajdą z nim odzwierciedlenie własnych myśli i uczuć, albo przynajmniej coś, co współgra z ich sposobem widzenia rzeczy i mówienia o nich. Inni natomiast zajmują stanowisko przeciwnie, starając się przede wszystkim nawiązać z tekstem relację, która pozwoli im odebrać i zrozumieć nie tylko to, co w nim zgodne z ich odczuciami, lecz także wszystko, co może się wyłonić z tekstu jako od nich różne i nowatorskie.

Taką właśnie postawę należy przyjąć, by odpowiednio odczytać i docenić *Tryptyk rzymski* Jana Pawła II – piękne i poruszające dzieło poetyckie, które trudno jest jednak właściwie zrozumieć. Jeśli na początku nie uzyskamy wstępnego rozumienia pojęć i przed-sądów – by posłużyć się wyrażeniami wywodzącymi się z metodologii hermeneutycznej – które pozwolą nam włączyć się w tak zwane koło hermeneutyczne, nie będziemy w stanie dostrzec elementów specyficznych utworu ani jego odmienności. Spróbujmy krótko streścić owe przed-sądy konieczne do zrozumienia i docenienia omawianego dzieła.

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na jego dwa zakorzenienia: polskie i rzymskie. Pierwsze związane jest z typowo słowiańskim sposobem wyrażania myśli, drugie – z przesłaniem chrześcijaństwa. Utwór ten

Postawa przekładu: Giovanni Reale, *Introduzione a „Tritico romano” di Giovanni Paolo II*, w: Giovanni Paolo II, *Trittico romano. Meditazioni. Testo originale polacco a fronte*, tłum. G. Miller, red. G. Reale, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, s. 7-18.

stanowi zatem połączenie dwóch elementów: poetyckiego i teologicznego – niejako dwóch głosów, które harmonijnie się ze sobą stapiają.

W prywatnym liście skierowanym do mnie z okazji publikacji wszystkich dzieł literackich Karola Wojtyły w przekładzie włoskim (z równoległym tekstem polskim)¹, Papież napisał: „W tę odwieczną «symfonię» włącza się także historia i język narodu, którego jestem synem. Dziękuję Bogu, że udzielił mi zaszczytu i radości uczestniczenia w tym przedsięwzięciu kulturowym i duchowym: najpierw z młodzieńczą pasją, a potem, w miarę upływu lat, w postawie stopniowo wzbogacanej spotkaniem z innymi kulturami, a przede wszystkim poznawaniem ogromnego dziedzictwa kulturowego Kościoła. W ten sposób mój głos pozostał wprawdzie polski, lecz stał się jednocześnie europejski, zgodnie z podwójną tradycją: wschodnią i zachodnią”.

We wstępie do książki *Słowa na pustyni* Wojtyła napisał: „Kapłaństwo jest sakramentem i powołaniem. Twórczość poetycka jest funkcją talentu – ale talenty również stanowią o powołaniu”², a w wygłoszonym w roku 1979 przemówieniu do młodych dopowiedział: „Inspiracja chrześcijańska nie przestaje być głównym źródłem twórczości polskich artystów. Kultura polska stale płynie szerokim nurtem natchnień mających swoje źródło w Ewangelii”³.

Należy również pamiętać, że wszystkie dzieła Wojtyły – zarówno jako poety, jak i jako filozofa i teologa – mają ten sam rdzeń. Jest nim koncepcja człowieka biorąca pod uwagę nie tylko i nie przede wszystkim jego wymiar ziemski i doczesny, lecz także i przede wszystkim jego metafizyczne i teologiczne korzenie oraz eschatologiczne przeznaczenie – z całą związaną z nimi złożoną i skomplikowaną dynamiką. Wojtyła przedstawia człowieka i rzeczy w takiej właśnie optyce, przenikliwie i radykalnie; w taki też sposób należy go rozumieć.

PROBLEM MOŻLIWOŚCI POETYCKIEGO WYRAŻENIA POJĘĆ METAFIZYCZNYCH I TEOLOGICZNYCH

Na tle tego, co powiedzieliśmy, pojawia się podstawowy problem estetyczny: czy możliwe jest tworzenie dzieł poetyckich na bazie pojęć filozoficznych

¹ Zob. K. Wojtyła, *Tutte le opere letterarie. Poesie, drammi e scritti sul teatro. Testo polacco a fronte*, Bompiani, Milano 2001.

² Tenże, *Wstęp*, w: *Słowa na pustyni. Antologia współczesnej poezji kapłańskiej*, red. B. Miązek, Oficyna Poetów i Malarzy, Londyn 1971, s. 5.

³ Jan Paweł II, *Inspiracja chrześcijańska w kulturze polskiej* (Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha, Gniezno, 3 VI 1979), w: *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, t. 2 (1979) cz. 1, Pallottinum, Poznań 1990, s. 612.

i teologicznych? Rozwiązanie tego problemu jest istotne dla możliwości głębokiego zrozumienia i docenienia *Tryptyku rzymskiego* Jana Pawła II.

Myśl włoska długo odrzucała taką możliwość: jak wiadomo, pogląd taki głosili Benedetto Croce i jego zwolennicy. Croce odmawiał na przykład poetyckiej wartości *Narzeczonym* Alessandra Manzoni, a zwłaszcza tezie teologicznej zawartej w tej powieści, natomiast w *Boskiej komedii* Dantego oddzielał części, które uważał za prawdziwie poetyckie, od tych, które uznał za filozoficzne i teologiczne – czyli niepoetyckie. Tego rodzaju interpretacje miały swoje źródło w założeniach jego neoidealistycznej filozofii, która wyróżniała dwa rodzaje ducha: ducha teoretycznego i ducha praktycznego, a w ramach tych rodzajów po dwie odmiany. Duch teoretyczny (który ma charakter poznawczy) dzieli się zatem na poznanie estetyczno-intuicyjne, które pozwala ujmować to, co szczegółowe, oraz poznanie logiczno-intelektualne umożliwiające uchwycenie tego, co ogólne. Analogicznie, duch praktyczny, który wyraża się w działaniu, może mieć charakter ekonomiczny (odnosi się wówczas do przedmiotów jednostkowych) oraz etyczny (odnosi się do przedmiotów ogólnych). Jednostkowa intuicja jest przejawem uczucia – i tylko z niego może wypływać i na nim się opierać. Sztuka stanowi właśnie przejaw uczucia, które Croce określa jako liryczne. Należy zauważyć, że przymiotnik „liryczny” nie oznacza po prostu własności intuicji, lecz samej jej natury⁴. Intuicja ta utożsamia się zaś z e k s p r e s j ą: jeśli bowiem jesteśmy przekonani, że mamy intuicję czegoś, lecz nie potrafimy jej wyrazić, to faktycznie intuicji tej nie mamy. „Sztuka jest prawdziwą estetyczną syntezą a priori uczucia i obrazu w intuicji, syntezą, o której można powiedzieć, że uczucie bez obrazu jest ślepe, a obraz bez uczucia jest pusty”⁵. Innymi słowy, w poezji uczucie przyjmuje konkretną postać, postać ta zaś jest odczuwana.

Z tego też powodu idee uniwersalne i pojęcia abstrakcyjne są całkowicie obce poezji, należąc do sfery intelektualnego poznania ogólnego, czyli do dziedziny logiki. Poezja i logika stanowią w pewnym sensie przeciwieństwa – dlatego właśnie, że poezja związana jest z jednostkowym uczuciem, logika zaś z ogólnym pojęciem. Poezja zatem jest – i powinna pozostać – całkowicie niezależna od logiki. W *Boskiej komedii* spotykamy się jednak z ciągłym, bardzo skomplikowanym splataniem się tych dziedzin i – zdaniem Crocego – znajdujemy w tym dziele fragmenty, które nie są prawdziwą sztuką, lecz raczej wyrazem idei filozoficznych i teologicznych, deklaracją przekonań moralnych i politycznych, a także retorycznym napominaniem. „Schemat i poezja – pisał Croce – powieść teologiczna i liryka są w dziele Dantego niemożliwe do rozdzielenia, tak jak nie można rozdzielić części jego duszy, z których jedna

⁴ Por. B. Croce, *Zarys estetyki*, tłum. S. Gniadek i in., PWN, Warszawa 1962, s. 50n.

⁵ Tamże, s. 56.

warunkuje drugą – i dlatego spaja się z drugą: i w tym dialektycznym sensie *Boska komedia* na pewno jest jednością. Każdy jednak, kto ma oczy i uszy wrażliwe na poezję, dostrzeże w korpusie poematu to, co strukturalne i to, co poetyckie⁶. W utworze Dantego rozróżnienie to pojawia się – według Crocego – częściej niż w twórczości innych poetów. A przecież Dante wypowiedział się i spełnił jako poeta nie w abstrakcyjnym schemacie (nie w ogólnej strukturze ani w strukturze szczegółu), nie w abstrakcyjnych pojęciach, lecz właśnie w intuicji lirycznej – i tylko w niej⁷.

Analogiczne koncepcje były – i dzisiaj nadal bywają – głoszone, opierając się niekiedy na całkowicie odmiennych przesłankach. Paul Valéry – jak polemicznie wskazuje Thomas S. Eliot – twierdził na przykład, że poezji i filozofii nie uda się połączyć, gdyż dziedziny te zakładają niemożliwe do pogodzenia stany i czynności ducha: filozofia tworzy pojęcia, poezja natomiast wyraża stany ducha i pozwala się rozkoszować ich doskonałością⁸. Koncepcje takie są jednak błędne: najbardziej nawet zaawansowane pojęcia metafizyczne i teologiczne mogą znaleźć swój wyraz – jak to zresztą niejednemu raz miało miejsce – w poezji.

SPOSÓB WYRAŻANIA POJĘĆ METAFIZYCZNYCH I TEOLOGICZNYCH W POEZJI

Właściwe rozwiązanie problemu, który poruszyliśmy, zostało zaproponowane właśnie przez Eliota – nie tylko wielkiego poetę, lecz także myśliciela. „Niewątpliwie wysiłek filozofa w ścisłym sensie tego słowa, człowieka, który próbuje parać się ideami samymi w sobie, i wysiłek poety, który może próbować urzeczywistnić idee, nie mogą być podejmowane równocześnie. Nie oznacza to jednak, że poezja nie może być w jakimś sensie filozoficzna. Poeta może wykorzystywać idee filozoficzne nie jako materię rozumowania, lecz wglądu”⁹. Idee, pojęcia i przekonania, które Dante zawarł w swoim dziele, „przekształcone w poezję stają się czymś zupełnie innym”¹⁰.

W jaki jednak sposób idee, pojęcia i przekonania religijne i polityczne mogą stać się poezją? Oto odpowiedź, której udziela Eliot: „Wyobraźnia Dan-

⁶ T e n z e, *La poesia di Dante*, Giuseppe Laterza & Figli, Bari 1921, s. 67n. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. T.S. E l i o t, *Dante*, w: tenże, *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism*, Alfred A. Knopf, New York 1921, s. 144.

⁹ Tamże, s. 147.

¹⁰ T.S. E l i o t, *Dante*, tłum. M. Niemojowska, w: tenże, *Szkice krytyczne*, PIW, Warszawa 1972, s. 62.

tego jest wyobraźnią w z r o k o w ą. Ale jest wyobraźnią wzrokową w sensie odmiennym, niż to można powiedzieć o współczesnym malarzu martwych natur. Jest wizualna w tym sensie, że poeta żył w okresie, kiedy ludzie ciągle miewali widzenia. Był to rodzaj przyzwyczajenia psychicznego, fortelu, który już nam wypadł z pamięci, bynajmniej nie gorszego od naszych własnych przyzwyczajęń. Pozostały nam tylko sny i zapomnieliśmy, że widzenia, zjawisko, na które pozwalały tylko nieukom i szaleńcom, były kiedyś ważniejszym, bardziej interesującym i zdyscyplinowanym rodzajem snu. Przyjmujemy za pewnik, że nasze sny dobywają się z dna naszej jaźni – nie jest wykluczone, że przeświadczenie takie obniża ich jakość¹¹. Wyobraźnia zatem – w dużo większym stopniu niż Croceańskie uczucie liryczne – stanowi fundament, na którym wznosi się poezja *Boskiej komedii*.

Eliot konkluduje: „Poeta nie zmierza do wzbudzania czegośkolwiek – nie jest to nawet problem jego sukcesu – lecz do zapisania czegoś; stan czytelnika jest jedynie owego czytelnika szczególnym sposobem postrzegania tego, co poeta uchwycił w słowach. Dante z dużo większym powodzeniem niż jakikolwiek inny poeta uporał się ze swoją filozofią – nie jako teorią (we współczesnym, a nie greckim znaczeniu tego słowa) czy własnym komentarzem bądź refleksją, lecz jako czymś widzianym. Kiedy większość naszych współczesnych poetów ogranicza się do tego, co dostrzegli, dostarczają nam oni zwykle tylko ułomków martwych natur i rekwizytów teatralnych; z tego jednak wynika nie tyle, że metoda Dantego jest przestarzała, ile że nasze widzenie jest być może stosunkowo ograniczone”¹².

Filozof zatem – jako twórca pojęć – jest myślicielem, poeta natomiast – jako twórca obrazów – jest widzącym. Dla filozofa i dla teologa pojęcia są materią dyskusji, dla poety zaś – materią wizji. I właśnie jako widzący poeta może dostrzegać i wyrażać za pomocą obrazów to, co filozof i teolog wyrażają za pomocą pojęć.

ZROZUMIEĆ „TRYPTYK RZYMSKI” JANA PAWŁA II

Dotychczasowe ustalenia dostarczają nam symbolicznego klucza do zrozumienia twórczości poetyckiej Wojtyły. On sam w zaskakujący sposób potwierdza tę interpretację, wielokrotnie powtarzając słowa „widzenie”, „widzieć” i „obraz” w *Medytacjach nad Księgą Rodzaju na progu Kaplicy Sykstyńskiej* – drugiej części *Tryptyku rzymskiego*.

¹¹ Tamże, s. 44.

¹² T e n ż e, Dante, w: *The Sacred Wood*, s. 154n.

Dzieło to jest utworem niezwykłym, sięgającą najwyższych poziomów wypowiedzi poety-wizjonera. Można by powiedzieć, że jest to z wizja podniesiona do drugiej czy nawet trzeciej „potęgi”. Księga Rodzaju – pisze Wojtyła – czekała na wielkiego malarza, który przełożyłby ją na język obrazu. Boski Logos jest pierwotnym Objawieniem, a więc i pierwszą wizją – wizją absolutną. Malarskie zaś wizerunki utrwalone przez Michała Anioła w Kaplicy Sykstyńskiej stanowią odtworzenie tej pierwszej wizji poprzez obraz, są więc wizją do drugiej potęgi. *Medytacje nad Księgą Rodzaju* Wojtyły natomiast to wizja poetycka zainspirowaną malarskim ujęciem przez Michała Anioła pierwotnego widzenia – czyli wizja do potęgi trzeciej. Przeczytajmy kilka wersów, które pozwolą zrozumieć to, co powiedzieliśmy (wyróżniono w nich słowa odnoszące się do wymiaru „wizyjnego”):

Słowo – odwieczne w i d z e n i e i o d w i e c z n e wypowiedzenie.
 Ten, który stwarzał, w i d z i a ł – w i d z i a ł, „że było dobre”,
 w i d z i a ł w i d z e n i e m różnym od naszego,
 On – pierwszy W i d z a c y –
 W i d z i a ł, odnajdywał we wszystkim jakiś ślad swej Istoty, swej pełni –
 W i d z i a ł [...] ¹³

Nieco dalej poeta dodaje:

Stoję przy wejściu do Sykstyny –
 może to wszystko łatwiej było wypowiedzieć językiem Księgi Rodzaju –
 Ale Księga czeka na o b r a z. – I słusznie. Czekala na swego Michała Anioła.
 Przecież ten, który stwarzał, „w i d z i a ł” – w i d z i a ł,
 że „było dobre”.
 „W i d z i a ł”, a więc księga czekała na owoc „w i d z e n i a”.
 O ty, człowieku, który także w i d z i s z, przyjdź –
 Przyzywam was wszystkich „w i d z a c y c h” wszechczasów.
 Przyzywam ciebie, Michale Aniele!
 Jest w Watykanie kaplica, która czeka na owoc twego w i d z e n i a!
 W i d z e n i e czekało na o b r a z.
 Odkąd Słowo stało się ciałem, w i d z e n i e wciąż czeka. ¹⁴

Początek (Stworzenie) i kres (Sąd Ostateczny) – czyli wyłonienie się świata ze Słowa i powrót do Słowa – zostały przedstawione w wizji malarskiej, a następnie przekształcony w wizję poetycką. Niewidzialne stało się widzialne najpierw w Logosie, a następnie w obrazach stworzonych przez Michała Anioła; te z kolei przyjęły kształt obrazów zawartych w poezji Karola Wojtyły.

¹³ Giovanni Paolo II, *Trittico romano*, s. 40.

¹⁴ Tamże, s. 42.

DLACZEGO JAN PAWEŁ II
POWRÓCIŁ DO TWÓRCZOŚCI POETYCKIEJ?

Wielu stawia sobie pytanie, dlaczego Papież odczuł potrzebę powrotu do tworzenia dzieł poetyckich – jak to czynił w młodości. Przede wszystkim należy powiedzieć, że pisaniu poezji (publikowanej przeważnie pod pseudonimami) Wojtyła oddawał się przez blisko czterdzieści lat. Poza tym należy przypomnieć i podkreślić, że był on nie tylko teologiem i poetą, lecz także filozofem, łącząc w sobie w różnych proporcjach trzy wielkie duchowe siły, za pomocą których człowiek zawsze poszukiwał prawdy: sztukę, filozofię oraz wiarę i religię.

Splot tych sił, które łączył w sobie Karol Wojtyła, Platon opisywał za pomocą figury daimoniona – ducha, z którym człowiek przychodzi na świat i który towarzyszy mu przez całe życie; można by powiedzieć, że duch ów dostarcza klucza do specyficznej duchowości poszczególnego człowieka. James Hillman oddał znaczenie Platońskiego daimoniona za pomocą terminu „kod duszy”, który wyjaśnia następująco: „Każde życie kształtowane jest przez swój własny, unikalny obraz. ów obraz, który stanowi esencję życia danej osoby, przyzywa ją do wypełnienia swojego przeznaczenia. [...] Ma wiele wspólnego z poczuciem jedyności, unikalności, wyjątkowości i dostojności, a także z nagłymi porywami serca, z odczuwanym w głębi duszy niepokojem, zniecierpliwieniem, brakiem satysfakcji i tęsknotą. Jest spragniony piękna. Pragnie być widziany, podziwiany, uznawany, akceptowany, szczególnie przez osobę, którą się opiekuje. Rzadko kiedy rzuca kotwicę i zatrzymuje się na dłużej w jednym miejscu, zwykle szybko się przemieszcza i często zmienia miejsca pobytu. Nie może wyzwolić się spod jarzma swojego własnego niebiańskiego powołania, odczuwając zarówno samotność wygnańca, jak i mając poczucie uczestnictwa w kosmicznej harmonii. Obdarzone metaforycznym znaczeniem obrazy są pierwszym danym nam bez potrzeby nauki językiem, który dostarcza naszemu umysłowi poetyckiej podstawy, umożliwiającej wszystkim ludziom i wszystkim rzeczom wzajemne komunikowanie się ze sobą”¹⁵.

Tak właśnie rozumiany daimonion stale towarzyszył Karolowi Wojtył, naznaczając swoją obecnością wszystko, co Papież czynił i mówił. W dramacie *Brat naszego Boga*, dziele napisanym w latach czterdziestych, znajdujemy fragment dobrze opisujący daimoniona, czy też kod duszy, o którym wspominaliśmy (między bohaterem dramatu, Adamem Chmielowskim, a Wojtyłą zachodzą bowiem zaskakujące analogie nie tylko duchowe, lecz także biograficzne): „Szukaj w dalszym ciągu. Ale czego? Szukałem dość wśród

¹⁵ J. Hillman, *Kod duszy. W poszukiwaniu charakteru człowieka i jego powołania*, tłum. J. Korpanty, Laurum, Warszawa 2014, s. 74-76.

tylu prawd. Przecież te rzeczy mogą dojrzewać właśnie tylko w ten sposób. Filozofia... sztuka... Prawdą jest to, co ostatecznie wypływa na wierzch jak oliwa w wodzie. W ten sposób życie odsłania nam ją – powoli, częściowo, lecz ciągle. Prócz tego jest ona w nas, w każdym człowieku. Tam właśnie zaczyna przylegać do życia. Nosimy ją w sobie, jest mocniejsza od naszej słabości...”¹⁶. Specyficzny daimonion Wojtyły ujawnia się doskonale również w jego utworze poetyckim *Narodziny wyznawców*: „Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. / Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie”¹⁷.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

¹⁶ K. W o j t y ł a, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 176.

¹⁷ T e n ż e, *Narodziny wyznawców*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 60.

BIBLIOGRAFIA PRAC GIOVANNIEGO REALEGO
OPUBLIKOWANYCH W KWARTALNIKU „ETHOS”

1. *O filozofii starożytnej. Kilka uwag wstępnych*, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” 9(1996) nr 3-4(35-36), s. 106-128.
2. *Utrata poczucia formy. Platon i ontologiczny wymiar piękna*, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” 10(1997) nr 4(40), s. 55-66.
3. *Pojęcie człowieka, troski o duszę i duchowego Erosa jako przesłanie myśli antycznej dla człowieka współczesnego*, tłum. P. Mikulska, „Ethos” 13(2000) nr 1-2(49-50), s. 32-45.
4. *Zło nękające współczesnego człowieka i lekarstwo, jakie można na nie znaleźć w myśli antycznej*, tłum. E.I. Zieliński OFMConv, „Ethos” 14(2001) nr 4(56), s. 15-39.
5. *Trzy paradygmaty metafizyki stworzone przez myśl grecką i chrześcijańską*, tłum. E.I. Zieliński OFMConv, „Ethos” 15(2002) nr 3-4(59-60) s. 20-29.
6. *Teologia ludzkiego losu. Komentarz krytycznoliteracki*, tłum. P. Mikulska, „Ethos” 16(2003) nr 1-2(61-62), s. 401-407.
7. *Dwa przesłania Platona dla ludzi wszystkich czasów. Metafora nawrócenia i „modlitwa filozofa”*, tłum. P. Mikulska, „Ethos” 19(2006) nr 3(75), s. 23-33.
8. *Ciało ludzkie w myśli greckiej. Homer i Platon*, tłum. P. Mikulska, „Ethos” 21(2008) nr 2-3(82-83), s. 105-118.
9. *Świętość: eros czy agape? O pojęciu świętości w myśli antycznej i chrześcijańskiej*, tłum. P. Mikulska, „Ethos” 27(2014) nr 1(105), s. 69-80.

oprac. Patrycja Mikulska

Ks. Andrzej DOBRZYŃSKI

NAUCZYCIEL WOLNOŚCI Karol Wojtyła–Jan Paweł II o cenie i znaczeniu odzyskania niepodległości przez Polskę

Jan Paweł II własnym przykładem uczył swoich rodaków, by kultywowali żywą pamięć o bohaterach wojny polsko-bolszewickiej. Jego osobistym i gorącym pragnieniem było spłacenie długu wdzięczności wobec tych, którzy obronili wtedy polskie rodziny, Ojczyznę, Kościół i Europę przed skutkami szerzenia się ideologii i rządów komunistów radzieckich. Wyrazem tego pragnienia była wizyta Papieża w Radzyminie 13 czerwca 1999 roku: jego modlitwa przed kaplicą cmentarną (wzniesioną w roku 1926 jako wotum za zwycięstwo), uczczenie ofiar Bitwy Warszawskiej i krótkie spotkanie z grupą najstarszych żołnierzy.

Pokolenia Polaków żyjących pod zaborami nigdy nie doczekały czasu wolności. Ludzie ci walczyli o niepodległą Polskę i ponosili dla niej wielkie ofiary. Pracowali dla Ojczyzny i uprawiali polską ziemię. Tworzyli dzieła kultury i dawali świadectwo katolickiej wierze, po to, aby ci, którzy przyjdą po nich, mogli – jak kiedyś Jan Paweł II – powiedzieć: „Mnie już było dane urodzić się w Polsce niepodległej”¹. Wyznanie Papieża nie odnosiło się jedynie do samej okoliczności przyścia na świat w niepodległej już Ojczyźnie, lecz stanowiło przede wszystkim świadectwo wdzięczności za Polskę odrodzoną po ponad stu dwudziestu latach zaborów. Dorastanie w niepodległej Polsce oznaczało dorastanie nie tylko w suwerennym państwie, lecz także w klimacie wolności. Wreszcie można było bez przeszkód uczyć się, pracować i modlić oraz czerpać najlepsze wartości z polskiej tradycji i kultury. „To wszystko zostało dane temu nowo narodzonemu człowiekowi, który miał przed sobą nieznaną drogę życia”² – mówił także Papież.

Jan Paweł II nawiązywał do historii Polski podczas pielgrzymek do kraju, audiencji dla rodaków oraz w przemówieniach rocznicowych. Wymownym świadectwem refleksji nad rozumieniem dziejów Polski na tle historii Europy

¹ Jan Paweł II, *Dziedzictwo św. Rafała* (Przemówienie podczas audiencji dla pielgrzymów przybyłych na kanonizację bł. Rafała Kalinowskiego, Watykan, 18 XI 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 11(1991) nr 12, s. 25.

² Tenże, *Nauczanie religii w polskiej szkole* (Przemówienie podczas spotkania z katechetami, nauczycielami i uczniami, Włocławek, 6 VI 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 12(1991) nr 6, s. 5.

jest jego książka *Pamięć i tożsamość*³. Dla Papieża historia Ojczyzny stanowiła niejako „mowę” Ducha Świętego do polskiego narodu i Kościoła, którą należy odczytywać w kontekście obecnych czasów. Jan Paweł II wskazywał zwłaszcza na związek dziejów Polski z chrześcijaństwem oraz na duchową i moralną naukę, jaka rodzi się z refleksji historycznej. Podkreślał znaczenie wolności przede wszystkim w kontekście zmagania Polaków o niepodległość w okresie zaborów⁴. Nie można jednak zapominać, że były to okazjonalne nawiązania do tej problematyki, a nie wyczerpująca wypowiedź historyka. W takiej też perspektywie należy umieścić przemyślenia Jana Pawła II dotyczące odzyskania niepodległości przez Polskę w roku 1918.

Celem artykułu jest ukazanie Jana Pawła II ujęcia odpowiedzialności indywidualnej i pokoleniowej za wolną Ojczyznę. Zostaną w nim przedstawione trzy zagadnienia związane z okresem Drugiej Rzeczypospolitej, które wyłaniają się z przemówień Papieża: dorastanie Karola Wojtyły w wolnej Ojczyźnie, historyczne znaczenie zwycięskiej bitwy w roku 1920 dla ocalenia niepodległości kraju i cywilizacji chrześcijańskiej oraz troska o Polskę jako dobro wspólne⁵.

DORASTANIE W WOLNEJ OJCZYŹNIE

Odzyskanie niepodległości w roku 1918 było – jak podkreślił Jan Paweł II – zwieńczeniem „wielkiego historycznego procesu”⁶, na który złożyły się ofiary i wysiłki pokoleń Polaków żyjących pod zaborami. Do wolności przyczyniły się również wielkie osiągnięcia literatury polskiej, dzieła sztuki i utwory muzyczne stworzone przez Polaków w dziewiętnastym wieku w okresie zaborów. Rozwój kultury duchowej „przygotował Polaków do tego wielkiego wysiłku, który przyniósł narodowi odzyskanie niepodległości”⁷. Odrodzona Ojczyzna była „dojrzałym owocem duchowego dojrzewania i heroicznych poświęceń”⁸.

Pokolenie młodzieży dorastającej w niepodległej Polsce wychowywane było w duchu patriotyzmu, szacunku dla wiary chrześcijańskiej i wartości moralnych,

³ Zob. t e n ż e, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.

⁴ Zob. ks. A. D o b r z y Ń s k i, *Droga Polski do niepodległości w nauczaniu Jana Pawła II*, w: „Studia Gnesnensia” 22(2008), s. 211-230.

⁵ W niniejszym artykule, oprócz wypowiedzi z okresu papieskiego, uwzględniono także teksty z krakowskiego okresu życia i działalności Karola Wojtyły.

⁶ J a n P a w e ł I I, *Dojrzewanie do wolności* (Modlitwa podczas audiencji ogólnej, Watykan, 7 XI 1990), w: tenże, *Moja modlitwa. Przed IV pielgrzymką do Ojczyzny*, Edizioni Aquila Bianca–Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, s. 54.

⁷ T e n ż e, *Pamięć i tożsamość*, s. 67.

⁸ T e n ż e, *Dojrzewanie do wolności*, s. 54n.

a także odpowiedzialności za kraj⁹. Proces wychowania dokonywał się w rodzinie, w Kościele i w szkole. Współpraca między tymi trzema środowiskami wywierała pozytywny wpływ na przygotowanie młodego pokolenia do dorosłego życia. Polska kultura, zakorzeniona w chrześcijańskiej wierze, spajająca rodzinę, Kościół i szkołę, odgrywała także znaczącą rolę w formowaniu patriotycznej świadomości i postawy młodzieży¹⁰. Warto zwrócić uwagę, że w trzech przemówieniach Jana Pawła II wygłoszonych podczas wizyt w Wadowicach w latach 1979, 1991 i 1999 można odnaleźć klimat, jaki w okresie międzywojennym wypełniał jego rodzinne miasto. Papież wspominał swoich rodziców, nauczycieli i kapłanów. Z wdzięcznością wracał pamięcią do tamtego czasu, tak bardzo znaczącego dla rozwoju osobowości i charakteru dziecka, a potem młodzieńca¹¹.

Należy przypomnieć, że Karol Wojtyła uczęszczał w Wadowicach do szkoły powszechnej i do gimnazjum ogólnokształcącego o profilu klasycznym, w którym nauka trwała osiem lat. Wśród kolegów gimnazjalnych byli także wyznawcy religii żydowskiej, z którymi łączyły Wojtyłę więzy przyjaźni. Od młodości wychowywany był on w klimacie szacunku i tolerancji dla wyznawców innych religii, czego świadectwo dawał w swoim dalszym życiu¹².

Karol Wojtyła zdobywał wykształcenie, chłonał polską literaturę i uczył się historii swojej Ojczyzny. Jego formacja oparta była w dużej mierze na dziełach czołowych pisarzy i wieszczów narodowych. Swoje zainteresowania pogłębiał także w kole teatralnym, rozwijając talent aktorski. Stopniowo nabywał przekonania o doniosłości kultury polskiej, dzięki której ukształtowała się tożsamość narodu i niezłomność jego ducha¹³. Tego rodzaju wychowanie i kształcenie wprowadzały młodych ludzi w uczestnictwo w duchowym dziedzictwie narodu, formując tym samym ich umysły, wolę i serca. Podczas spotkania z nauczycielami we Włocławku 6 czerwca 1991 roku Jan Paweł II powiedział: „Ja przez taką szkołę przeszedłem. Ogromnie wiele jej zawdzięczam. Trudno

⁹ Por. J. T a r c z y ń s k i, *Podstawowe kanony wychowawcze pokolenia JPI* [Józefa Piłsudskiego – A.D.], w: *Święty Jan Paweł II, syn oficera Wojska Polskiego*, red. K. Burek i in., Ordynariat Polowy Wojska Polskiego–Wojskowe Centrum Edukacji Obywatelskiej, Warszawa 2014, s. 23-27.

¹⁰ Por. J a n P a w e ł I I, *Nauczanie religii w polskiej szkole*, s. 4n.

¹¹ Zob. t e n ż e, *Przemówienie w kościele parafialnym* (Wadowice, 7 VI 1979), w: *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia, dokumentacja. Tekst autoryzowany*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1979, s. 158-161; t e n ż e, *To, co serce każe mi powiedzieć* (Przemówienie przed końcowym błogosławieństwem podczas Mszy św. w kościele św. Piotra, Wadowice, 14 VIII 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 12(1991) nr 8, s. 17n.; t e n ż e, *Po synowsku całuję próg domu rodzinnego* (Homilia podczas liturgii słowa, Wadowice 16 VI 1999), w: tenże, *Bóg jest miłością. Siódma wizyta duszpasterska w Polsce 5-17 czerwca 1999 roku*, Edizioni Aquila Bianca-Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, s. 271-279.

¹² Por. G. W e i g e l, *Świadek nadziei. Bibliografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Znak, Kraków 2005, s. 39.

¹³ Por. tamże, s. 49-56.

po prostu wymierzyć, jak wiele. Nieraz już o tym mówiłem. Może najbardziej uświadomiłem to sobie, kiedy znalazłem się w Paryżu na wielkim światowym zgromadzeniu UNESCO [...] pragnę dzisiaj tu, z tego miejsca i przy okazji tego spotkania, po prostu ucałować jeszcze raz ręce moim rodzicom, a równocześnie ucałować ręce wszystkim moim nauczycielom, nauczycielkom i moim katechetom, którzy uczyli mnie w szkole podstawowej, w gimnazjum, aż do matury, kładąc fundamenta pod przyszłość człowieka”¹⁴.

Trzeba podkreślić, że w formacji młodego Wojtyły dużą rolę odegrał jego ojciec, żołnierz, patriota i znakomity wychowawca. W wojsku pełnił on funkcje urzędnicze. W Wadowicach mieściły się koszary 12. Pułku Piechoty, gdzie Karol Wojtyła senior pracował w Powiatowej Komendzie Uzupełnień. Służbę w wojsku zakończył w roku 1927 w stopniu porucznika¹⁵. Był człowiekiem, który wiele od siebie wymagał i przykładem życia oddziaływał na swojego syna. Uczył go postawy szacunku do każdego człowieka bez względu na wyznawaną przez niego religię, jego status społeczny czy zamożność. Uczył syna również znajdować czas na wszystko: na pracę, naukę, modlitwę, a także na spacer i górskie wędrówki. Wielki wpływ na wychowanie młodego Wojtyły miało też głębokie życie duchowe jego ojca, który nie tylko uczęszczał z synem na poranną Mszę Świętą, ale i sam dużo się modlił. Wieczorami opowiadał mu, a także jego rówieśnikom, którzy przychodzili w odwiedziny, historię Polski i komentował powieści Henryka Sienkiewicza. Czynił to w tak przekonujący sposób, że potrafił dotrzeć do umysłów i serc młodych chłopców. Karol Wojtyła senior ukazywał swoim przykładem, że służba Bogu, rodzinie i Polsce stanowi życiowe zadanie, z którego trzeba się wywiązać jak najlepiej¹⁶.

Warto w tym miejscu zauważyć, że doświadczenia dzieciństwa i młodości zapewne miały wpływ na fakt, iż Jan Paweł II w swoim nauczaniu podkreślał związek pojęć rodziny, narodu i ojczyzny: „Ojczyzna w swoim pierwotnym sensie oznacza to, co odziedziczyliśmy po ziemskich ojcach i matkach”¹⁷. Chrześcijaństwo natomiast wprowadza w to rozumienie ziemskiej Ojczyzny perspektywę ojczyzny wiecznej. Wiara zaś inspiruje do służby Ojczyźnie doczesnej i uzdalnia do heroicznych poświęceń dla bliźnich¹⁸.

Karol Wojtyła uczył się miłować Boga i ojczyznę także od dwóch postaci bardzo mu bliskich duchowo od wczesnej młodości: Rafała Kalinowskiego i Adama Chmielowskiego. W okresie, kiedy Karol dorastał, w Wadowicach

¹⁴ Jan Paweł II, *Nauczanie religii w polskiej szkole*, s. 5.

¹⁵ Zob. A.C. Żak, *Porucznik Karol Wojtyła – ojciec Jana Pawła II w świetle źródeł archiwalnych*, w: *Święty Jan Paweł II, syn oficera Wojska Polskiego*, s. 29-54.

¹⁶ Por. M. Burghardt, *Wadowickie korzenie Karola Wojtyły*, Wadowickie Centrum Kultury im. Marcina Wadowity, Wadowice 2013, s. 62-65.

¹⁷ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 68.

¹⁸ Por. tamże, s. 68n., 74.

żywa była pamięć o ojcu Kalinowskim. Dzięki zabiegom Ojca Rafała w końcu dziewiętnastego wieku powstał wadowicki klasztor karmelitański wraz z niższym seminarium, a sam duchowny zasłynął jako ceniony spowiednik. Zanim jednak wstąpił do klasztoru, poświęcając się modlitwie i formacji ludzkich sumień, poddany został próbie miłości do Ojczyzny. Wziął udział w powstaniu styczniowym, chociaż zdawał sobie sprawę, że nie ma ono szans na zwycięstwo. Był jednak przekonany, że nie może pozostać obojętny, kiedy jego rodacy podjęli walkę z caratem ciemniącym naród. Został aresztowany i skazany na śmierć, który to wyrok został zamieniony na dziesięcioletnie zesłanie na Sybir. Po powrocie z katorgi, jako czterdziestodwuletni mężczyzna, rozpoczął życie zakonne. Nie doczekał niepodległości, zmarł w roku 1907 w Wadowicach¹⁹.

Podobnie od czasu młodości datuje się zainteresowanie Karola Wojtyły osobą Alberta Chmielowskiego, utalentowanego malarza, a następnie tercjarza franciszkańskiego, który posługiwał najuboższym na ulicach Krakowa. Kierując się miłością do Ojczyzny, on również – jako siedemnastoletni chłopiec – dołączył do powstania w roku 1863. Udział w narodowym zrywie przypłacił trwałym kalectwem, tracąc nogę. Zmarł w roku 1916, także nie dożywając odzyskania wolności przez Polskę. Powstanie styczniowe było dla Ojca Rafała i Brata Alberta „etapem na drodze do świętości”²⁰. Miłość do Ojczyzny wiązała się w ich życiu z miłością Boga i ludzi. „Przyszedł czas, kiedy mogłem uświadomić sobie w pełni – wspominał Jan Paweł II podczas audiencji dla pielgrzymów przybyłych na kanonizację Ojca Rafała – ile ja sam i moje pokolenie zawdzięczamy tym wszystkim, którzy dla tej wolnej Ojczyzny pracowali, walczyli, cierpieli, byli skazywani na śmierć i na syberyjskie zesłanie. Oczyszczał się w nich szlachetny kruszec wolności, zanieczyszczony w dawniejszych pokoleniach prywatą, egoizmem, wielorakim nadużyciem”²¹. Zarówno Ojciec Rafał, jak i Brat Albert ukazują swoim życiem „taką hierarchię wartości, bez której życie ludzkie nie osiąga właściwej sobie miary”²².

Warto wspomnieć, że w okresie międzywojennym w Wadowicach organizowano defilady z okazji uroczystości 3 maja czy 11 listopada²³. Społeczność wadowicka wielkim szacunkiem otaczała żyjących jeszcze powstańców. Po

¹⁹ Zob. t e n ż e, *Człowiek „zdobyty dla Chrystusa”* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej bł. Rafała Kalinowskiego, Watykan, 17 XI 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 11(1991) nr 12, s. 21n.

²⁰ T e n ż e, *Wezwani do zwycięstwa mocą wiary, nadziei i miłości* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Rafała Kalinowskiego i Adama Chmielowskiego, Kraków, 22 VI 1983), w: *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983, s. 189.

²¹ T e n ż e, *Dziedzictwo św. Rafała*, s. 25.

²² Tamże, s. 26.

²³ Jan Paweł II wspominał, że sam brał udział w organizowanych wówczas defiladach: „Przy ulicy Trzeciego Maja były koszary 12. Pułku Piechoty. Na 11 listopada, na 3 maja były tutaj uroczystości na Rynku: Msza św. polowa, potem defilada przed koszarami. My też braliśmy w tym udział

latach kardynał Wojtyła wspominał: „Niegdyś, gdy jeszcze byłem chłopcem, właśnie w okresie II Rzeczypospolitej, patrzyliśmy czasem na powstańców z 1863 r. Było ich wówczas niewiele [...]. Byli oni dla nas symbolem wielkiego wydarzenia, które w okresie naszej niewoli torowało drogę do wolności, do niepodległości. Pamiętam tych siwowłosych starców, chociażby w mieście, z którego pochodzę, w Wadowicach. Pokolenie naszych rodziców i nasze pokolenie otaczały ich najwyższą czcią właśnie za to, że w okresie niewoli, pod straszliwym ciśnieniem władzy carskiej, zdobyli się na heroiczny czyn niepodległościowy, który wielu z nich okupiło śmiercią, krwią, kalectwem, więzieniem, zsyłką na Sybir. Ci ludzie byli dla nas symbolem tych wydarzeń i tej drogi, która prowadziła do niepodległości”²⁴.

Rodzina Wojtyłów przyjaźniła się z rodziną Pukłów, „bardzo zaangażowaną w sprawy Polski”²⁵. Józef Pukło, głowa rodziny, był oficerem legionistą. Po wybuchu wojny latem 1914 roku sformował w Wadowicach batalion, który dołączył do Legionów Piłsudskiego, a w okresie Drugiej Rzeczypospolitej był przewodniczącym Komisji Historycznej Związku Legionistów w Wadowicach²⁶. Znajomość z nim pozwoliła zapewne przyszłemu Papieżowi poznać niejako „z pierwszej ręki” wysiłek zbrojny i zabiegi polityczne, które doprowadziły do odzyskania niepodległości w roku 1918.

Jako metropolita krakowski Karol Wojtyła spotykał się w okresie Bożego Narodzenia ze środowiskiem kombatanów. Zwykle spotkania te miały miejsce w krakowskim kościele ojców Dominikanów. Pośród byłych żołnierzy znajdowali się także legioniści Piłsudskiego. Spotkania z nimi cenił kardynał Wojtyła szczególnie. Przy takich okazjach przypominał, że stworzenie Legionów stanowiło „kolebkę” wojska polskiego i żołnierskiego czynu, który zaowocował odzyskaniem niepodległości. Wspierał też troskę o upamiętnienie wymarszu Pierwszej Kadrowej i dzieła Legionów: „Dobrze, że się tu spotykacie – mówił do legionistów w roku 1975 – dobrze, że strzeżecie tych wszystkich śladów i tej rocznicy 6 sierpnia [1914 roku – A.D.], i tej drogiej sercu Polaka trumny Marszałka, i tego postumentu na dawnej granicy pod Michałowicami, którą niegdyś przekraczały pierwsze oddziały wojska polskiego, zdecydowane, by walczyć o niepodległość. Dobrze, że tego wszystkiego strzeżecie, bo to są skarby narodu”²⁷.

jako studenci należący do Legii, jeszcze nie akademickiej. I tak do wojny” (t e n ę, *Po synowsku calują próg domu rodzinnego*, s. 277).

²⁴ K. W o j t y ł a, *Przemówienie na oplatku legionowym* (Kraków, 25 I 1975), maszynopis w Archiwum Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie (sygn. Hom. 1975).

²⁵ B u r g h a r d t, dz. cyt., s. 67.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ W o j t y ł a, *Przemówienie na oplatku legionowym*. Tekst maszynopisu przechowywany w Archiwum Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie nie zawiera fragmentu przytoczonego w *Kalendarium życia Karola Wojtyły* (red. A. Boniecki, Znak, Kra-

Podkreślał, że zarówno pamięć o walce zbrojnej o niepodległość, jak i troska o zachowanie pomników historii służą temu, by kolejne pokolenia pozostały sobą, „zachowały wszystko, co należy do istoty polskości, do polskiej duszy, do historii polskiej, całej spuścizny dziejów, żeby tym zostali na coraz dalsze pokolenia”²⁸.

Kardynał Wojtyła wspierał także odnowę kopca Piłsudskiego, który na skutek polityki komunistycznych władz popadał w ruinę. W liście z końca roku 1974 do jednego z działaczy niepodległościowych, zabiegającego o potrzebne prace remontowe, pisał: „Pragnę wyrazić moją pełną solidarność z Pańskimi poczynaniami, które mają na celu obronę godności narodu, a zwłaszcza honoru polskiego żołnierza; tego, któremu Polska zawdzięcza niepodległość. Ważna jest to sprawa również dla współczesnego morale naszego społeczeństwa. Wołanie o szacunek dla pomników przeszłości, m.in. dla pomnika Józefa Piłsudskiego na Sowińcu, jest w pełni uzasadnione. Oby jeszcze było skuteczne”²⁹.

Dorastanie w niepodległej Rzeczypospolitej było powodem wdzięczności i dumy, ale także uwarściwiło Karola Wojtyłę na wartość, jaką w życiu człowieka i narodu stanowi wolność. Wyrazy wdzięczności i świadectwo postawy odpowiedzialności za wolność można odnaleźć w całym jego życiu i pasterskiej posłudze.

Podczas uroczystości z okazji pięćdziesięciolecia odzyskania niepodległości, 11 listopada 1968 roku, Kardynał Wojtyła powiedział: „Wolność jest wielkim darem Stwórcy, ofiarowanym człowiekowi i narodowi; jest to dar szczególnie umiłowany przez naród polski: dar, z którego nasz naród nigdy nie mógł i nie może zrezygnować. Dlatego też gotów był ponosić wszelkie ofiary, podejmować wszelkie trudy, wszelkie walki: a nade wszystko nie ustawać w modlitwie, ażeby stać się wolnym”³⁰. Podkreślił także przy tej okazji, że trzeba stale się uczyć, iż „ten wielki dar Boży, jakim dla człowieka i dla narodu jest wolność, zdobywa się przy pomocy pracy, walki, trudu, cierpienia

ków 2000, por. s. 510n.). Na temat spotkania opłatkowego dla kombatantów por. *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, s. 336, 461, 595, 649.

²⁸ T e n ż e, *Przemówienie na opłatku legionowym*.

²⁹ Kopia listu znajduje się w Archiwum Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu w Rzymie. Wypada przypomnieć, że Jan Paweł II nawiedził drogie mu miejsca w katedrze wawelskiej, także kryptę Józefa Piłsudskiego (13 sierpnia 1991 roku). Po wizycie w katedrze powiedział między innymi: „Dziękuję za zaproszenie do Krakowa w charakterze pielgrzyma, za to, że mogłem ucałować te wszystkie miejsca w katedrze, które mi są drogie, które tworzą moje życie, z których wyrastam i z których nigdy nie potrafię wyjść: tak są wielkie” (J a n P a w e ł II, *Dzień, na który czekałem* (Przemówienie podczas poświęcenia nowej siedziby Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków, 13 VIII 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 12(1991) nr 8, s. 6).

³⁰ K. W o j t y ł a, *Kazanie wygłoszone w bazylice oo. Dominikanów* (Kraków, 11 XI 1968), w: *Uroczystości kościelne archidiecezji krakowskiej. Rok 1968*, s. 234 (maszynopis w Archiwum Ośrodka Dokumentacji i Studium w Rzymie, KW 22).

i ofiary; a zarazem wyprasza się go jako największe dobro doczesne u Boga, który jest Ojcem wszelkiej wolności”³¹.

Podczas pielgrzymek do Polski Jan Paweł II wielokrotnie nawiązywał do historii rozbiorów i walki o niepodległość. Wskazywał, że nie wolno zapomnieć, jak wielką cenę przyszło Polakom zapłacić za życie w suwerennym państwie. Uważał, że ta dziejowa lekcja winna być źródłem siły i mądrości dla jego rodaków³². Zauważył również, że poprzez ten trudny proces zmagania o wolność „okrzepla na nowo wola niepodległości”³³, której nie potrafiły złamać kolejne niebezpieczeństwa. Najpierw było to zagrożenie ze strony armii bolszewickiej w roku 1920, a następnie okrucieństwa drugiej wojny światowej i konsekwencje „dyktatu jałtańskiego”³⁴, pozostawiającego Polskę na długie lata w zależności od Związku Radzieckiego.

Po przemianach politycznych w roku 1989 Jan Paweł II uczył rodaków mądrego korzystania z daru wolności. Przypominał, że prawdziwa wolność wymaga ładu moralnego, którego źródłem jest Bóg. Podkreślał, że „niezawodna filozofia wolności, jaką jest prawda Krzyża Chrystusowego”³⁵, jest też „istotowo związana z dziejami naszego narodu”³⁶. W roku 1997 we Wrocławiu Papież powiedział: „Usiłuje się [...] dzisiaj wmówić człowiekowi i całemu społeczeństwu, iż Bóg jest przeszkodą na drodze do pełnej wolności – że Kościół jest wrogiem wolności, że wolności nie rozumie, że się jej lęka. Jest tutaj jakieś niesłychane pomylenie pojęć! Kościół bowiem nie przestaje być w świecie głosicielem ewangelii wolności. To jest jego misja. «Ku wolności wyswobodził nas Chrystus» (Ga 5,1)! Dlatego chrześcijanin nie lęka się wolności, przed wolnością nie ucieka! Podejmuje ją w sposób twórczy i odpowiedzialny, jako zadanie swojego życia. Bo wolność nam dana jest przez Boga, jest nam nie tylko przez Boga dana, jest nam także zadana! Ona jest naszym powołaniem”³⁷.

Warto przypomnieć, że 10 czerwca 1999 roku Jan Paweł II pobłogosławił na Polach Wilanowskich teren pod budowę świątyni Opatrzności Bożej, a trzy dni później, po Mszy Świętej na placu Józefa Piłsudskiego, poświęcił kamień

³¹ Tamże.

³² Por. t e n ż e, *Dojrzewanie do wolności*, s. 54.

³³ T e n ż e, *Rok Pański 1991 – pierwszy rok III Rzeczypospolitej* (Modlitwa podczas audyencji ogólnej, Watykan, 2 I 1991), w: tenże, *Moja modlitwa*, s. 70.

³⁴ Tamże.

³⁵ T e n ż e, *Bądźmy świadkami miłosierdzia* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, Jana Beyzyma, Jana Balickiego i Sancji Janiny Szymkowiak, Kraków, 18 VIII 2002), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 23(2002) nr 9, s. 21.

³⁶ Tamże.

³⁷ T e n ż e, *Eucharystia szkołą wolności i solidarności międzyludzkiej* (Homilia podczas Statio Orbis na zakończenie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Wrocław, 1 VI 1997), w: tenże, *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Szósta wizyta duszpasterska w Polsce 31 maja-10 czerwca 1997 roku*, Edizioni Aquila Bianca–Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, s. 30.

węgielny pod tę budowę. Wzniesienie owej świątyni uchwalił Sejm Czteroletni w roku 1791 w podzięce za Konstytucję 3 maja, która – chociaż nie zdołała zatrzymać procesu rozpadu Pierwszej Rzeczypospolitej – stała się symbolem-busolą na drodze do niepodległości i stanowi istotny punkt odniesienia dla wolnej Polski. W okresie Drugiej Rzeczypospolitej rozpoczęto prace nad realizacją tego projektu, przerwała je jednak wojna. Zobowiązanie przodków podjęto na nowo w roku 1999. Świątynia Opatrzności Bożej jest nie tylko wotum wdzięczności za wolność, lecz także przypomnieniem, że na trudnej drodze do odzyskania niepodległości Polacy czerpali siły z wiary w Boga. Ten dialog narodu z Bogiem winien – według Jana Pawła II – trwać w kolejnych pokoleniach i umacniać polską tożsamość w Europie³⁸.

OCALENIE NIEPODLEGŁOŚCI

Jan Paweł II kilkakrotnie, przy różnych okazjach, wskazywał, że rok 1920, rok jego urodzenia, to „okres wielkiego zagrożenia dopiero co odrodzonej Rzeczypospolitej”³⁹. Armia Czerwona zajmowała wówczas coraz większe obszary kraju, dochodząc aż pod Warszawę. „Zdawało się – przypominał Papież – że komuniści podbiją Polskę i pójdą dalej do Europy Zachodniej, że zawojują świat”⁴⁰. Karol Wojtyła przywiązywał dużą wagę do faktu, że jedna z decydujących bitew w historii świata rozegrała się niedługo po jego narodzinach: „Urodziłem się w roku 1920, w maju, w tym czasie, kiedy bolszewicy szli na Warszawę. I dlatego noszę w sobie od urodzenia wielki dług w stosunku do tych, którzy wówczas podjęli walkę z najeźdźcą i zwyciężyli, płacąc za to swoim życiem”⁴¹. Uważał, że zwycięstwo w bitwie pod Warszawą 15 sierp-

³⁸ Por. t e n ż e, *Wypraszaj, Maryjo, Twojemu ludowi łaskę świętości* (Rozważanie przed modlitwą *Anioł Pański*, Warszawa, 13 VI 1999), w: tenże, *Bóg jest miłością*, s. 191. Zob. też: t e n ż e, *Sobie samym przywróceniu* (Przemówienie podczas spotkania z władzami państwowymi i prezydentem Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa, 8 VI 1991), w: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 12(1991) nr 6, s. 18n.

³⁹ T e n ż e, *Nauczanie religii w polskiej szkole*, s. 5. Por. też: t e n ż e, *Splacam dług wdzięczności* (Przemówienie na cmentarzu, Radzymin, 13 VI 1999), w: tenże, *Bóg jest miłością*, s. 197.

⁴⁰ T e n ż e, *Pamięć i tożsamość*, s. 23.

⁴¹ T e n ż e, *Splacam dług wdzięczności*, s. 197. Wypowiedź Jana Pawła II dotyczy przede wszystkim zagrożenia utraty niepodległości wskutek działań Armii Czerwonej w roku 1920. Wojna polsko-bolszewicka trwała od roku 1919 do 1921. Warto wspomnieć, że 18 maja 1920 roku, w dniu, w którym urodził się Karol Wojtyła, w Warszawie triumfalnie witano Józefa Piłsudskiego po jego zwycięstwach odniesionych nad bolszewikami na Ukrainie. Na początku lipca z terenów Białorusi ruszyła ofensywa Armii Czerwonej. Bitwa pod Warszawą stanowiła przełom w wojnie polsko-bolszewickiej. Po kolejnych zwycięstwach, między innymi nad Wkrą i Wieprzem oraz pod Komorowem, a także po opanowaniu wschodnich rubieży Polski 18 maja 1921 roku zawarto w Rydze

nia 1920 roku symbolicznie kończyło „żołnierską epopeję”⁴² walki o niepodległość Ojczyzny. Miało ono przełomowe znaczenie nie tylko dla odrodzonej Polski, ale również dla Europy i cywilizacji chrześcijańskiej. Porównywał je ze zwycięstwem pod Wiedniem w roku 1683, kiedy wojska króla Jana III Sobieskiego ostatecznie pokonały armię turecką.

Na zagrożenie ze strony Armii Czerwonej odpowiadało mobilizacją całego społeczeństwa. Nie tylko zwiększono szeregi wojska polskiego, lecz podjęto również wielką modlitwę o ocalenie niepodległości, modlitwę, której szczególnym miejscem było sanktuarium Czarnej Madonny. Papież przypominał, że wówczas to „episkopat zebrany na Jasnej Górze poświęcił naród Najświętszemu Sercu Pana Jezusa i oddał go w opiekę Maryi Królowej Polski”⁴³. Ten akt poświęcenia, złożony 27 lipca 1920 roku, był wołaniem o wybawienie od zagrożenia i ocalenie niepodległej Polski: „W chwili, gdy nad Ojczyzną i Kościołem naszym gromadzą się chmury ciemne, gdy wróg zagraża granicom naszym, szerząc mord i pożogę, bezczeszcząc świątynie i prześladowając kapłanów, wołamy – jak niegdyś uczniowie Twoi zaskoczeni burzą na morzu – Panie ratuj nas, bo giniemy [...]. Tutaj na Jasnej Górze, gdzie każdy kamień głosi cuda Twojej nad narodem naszym opieki, wyciągamy ku Tobie, Matko litości, błagalne ręce, byś w ciężkiej kraju naszego potrzebie przysłała nam na pomoc. Odrzuć wroga od granic naszej Ojczyzny, wróć krajowi naszemu upragniony pokój”⁴⁴.

Od strony militarnej o zwycięstwie zdecydowało ogromne poświęcenie polskich żołnierzy i oficerów dowodzonych przez marszałka Józefa Piłsudskiego. „Wielkie dzieła Boże – podkreślał Papież – dokonują się przez ludzi. [...] dziękujemy Bogu za to, że dał taką moc ludziom, ludziom – naszym rodakom,

traktat pokojowy. Zob. G. Nowik, *Wojna światów 1920. Bitwa Warszawska*, Oficyna Wydawnicza G&P, Poznań 2011.

⁴² Jan Paweł II, *To spotkanie jest znakiem „nowego początku”* (Przemówienie podczas spotkania z Wojskiem Polskim, Koszalin, 2 VI 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 12(1991) nr 5, s. 11. W przemówieniu tym Papież porównał także Bitwę Warszawską do bitwy pod Legnicą w roku 1241, gdzie – mimo militarnej klęski – „został odparty zalew tatarski idący na Europę od strony Azji” (tamże). Ojciec Święty zwracał uwagę przede wszystkim na znaczenie bitwy warszawskiej dla ocalenia cywilizacji chrześcijańskiej. Bitwy pod Legnicą, na Jasnej Górze, pod Chocimiem i Wiedniem nazwał wydarzeniami przełomowymi w dziejach, zawsze związanymi „ze wstawieniem Bogurodzicy” (t e n ż e, *By nikt nie czuł się obcym we własnej ojczyźnie* (Homilia podczas Mszy św., Lubaczów, 3 VI 1991), „L'Osservatore Romano” 12(1991) nr 5, s. 23).

⁴³ T e n ż e, *Tym, którzy przyjdą po nas, przekazujemy Ewangelię i Eucharystię* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Warszawa-Praga, 13 VI 1999), w: tenże, *Bóg jest miłością*, s. 202.

⁴⁴ Episkopat Polski, *Akt poświęcenia Najświętszemu Sercu Jezusa i ponowne obranie Matki Bożej Królową Polski*, w: *Kościół w czasie wojny polsko-bolszewickiej 1919-1920. Antologia tekstów historycznych i literackich*, red. M.M. Drozdowski, A. Serafin, Towarzystwo Miłośników Historii, Warszawa 1995, s. 103n.

że dał taką moc wodzowi i armii, i że dał taką moc całemu narodowi”⁴⁵. „Było to wielkie zwycięstwo wojsk polskich, tak wielkie – powiedział Ojciec Święty – że nie dało się go wytłumaczyć w sposób czysto naturalny, i dlatego zostało nazwane Cudem nad Wisłą”⁴⁶. Przypisano je opiece Królowej Polski⁴⁷.

Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Wincentego Witosa, który pełnił wówczas urząd premiera. Po odniesionym zwycięstwie, 22 sierpnia 1920 roku, powiedział on: „Przyjaciele, sojusznicy nasi, wielkie potęgi Zachodu zwątpiły w nas. Jeden z dyplomatów rzucił mi pytanie, które biło w twarz i paliło wstydem. Pytanie, na które nie było właściwie odpowiedzi. «Czy Polacy chcą bronić swej niepodległości? Czy do obrony są zdolni?» [...] Gdy jednak patrzę na to, co się stało, widzę, że naród dał odpowiedź. [...] Przeżyliśmy kilka dni brzemennych w wypadki, przeżyliśmy kawał historii Polski. W ciężkich dniach smutku, kiedy przed narodem stało groźne «być albo nie być», odpowiedź nasza poszła w kierunku: «być». [...] Nie frazesy, nie wiecowe gadanie, ale wiara we własne siły, zdolność do ofiar i zgodny wysiłek całego narodu sprawiły, że Polska, która przed paru dniami była nad przepaścią, stoi dziś pewna siebie. Ratowanie niepodległości, bytu państwowego i przyszłości narodu ze strony całego narodu było tak wydatne, że nie potrzebowaliśmy niczyjej pomocy. [...] Krew, przelana w walkach z bolszewickim najazdem, cementuje trwałość i całość państwa. Przeżywamy chwile wielkie”⁴⁸.

Należy przypomnieć, że w czasie, gdy do Warszawy zbliżały się wojska bolszewickie, ze względu na niebezpieczeństwo stolicę opuścili prawie wszyscy ambasadorowie, na miejscu pozostali jedynie bp Achille Ratti i ambasador Turcji. Biskup Ratti, pierwszy nuncjusz apostolski w niepodległej Polsce, był wówczas świadkiem bohaterstwa polskiego narodu i odniesionego przez ten naród zwycięstwa. Modlił się wraz z ludem Warszawy o ocalenie. Wyjeżdżając z Polski, zabrał w sercu wspomnienie tych dni i wydarzeń, które głęboko naznaczyły jego życie i posługę⁴⁹.

⁴⁵ Jan Paweł II, „*Wielkich dzieł Bożych nie zapominajcie*” (Przemówienie do polskich pielgrzymów, Castel Gandolfo, 16 VIII 1990), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 11(1990) nr 10-11, s. 12.

⁴⁶ Tenże, *Tym, którzy przyjdą po nas przekazujemy Ewangelię i Eucharystię*, s. 202.

⁴⁷ Por. tenże, *Znak nadziei i pociechy* (Przemówienie podczas modlitwy niedzielnej, Castel Gandolfo, 14 VIII 1996), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 17(1996) nr 10, s. 29.

⁴⁸ *Przemówienie Wincentego Witosa, Prezydenta Rządu Obrony Narodowej, do włościan zebranych w Tarnowie 22 sierpnia 1920 roku*, cyt. za: *Zwycięstwo 1920. Warszawa wobec agresji bolszewickiej*, red. M. Drozdowski, i in., Editions Dembinski, Paryż 1990, s. 152-154.

⁴⁹ Por. Jan Paweł II, *Matka Boska Częstochowska w kaplicy papieskiej* (Przemówienie po Mszy św. dla polskich pielgrzymów, Castel Gandolfo, 18 VIII 1984), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 7 (1984) cz. 2, red. E. Weron SAC, A. Jaroń SAC, Pallottinum, Poznań 2002, s. 102. Por. też: tenże, „*Wielkich dzieł Boga nie zapominajcie*”, s. 12.

Po wyborze na Stolicę Apostolską, który miał miejsce 6 lutego 1922 roku, Pius XI chciał dać wyraz swojej duchowej więzi z Polską. Pragnął, by w nowej kaplicy w Castel Gandolfo została umieszczona kopia obrazu Czarnej Madonny. W roku 1933 na zamówienie Papieża wykonał ją na Jasnej Górze o. Augustyn Jędrzejczyk i została ona przekazana Ojcu Świętemu w darze przez Episkopat Polski⁵⁰. W tym samym czasie Papież polecił polskiemu artyście Janowi Henrykowi Rosenowi namalować na bocznych ścianach kaplicy w Castel Gandolfo dwa freski ukazujące wydarzenia z historii Polski. Po prawej stronie znajduje się fresk przedstawiający obronę Jasnej Góry w roku 1655. Artysta uwiecznił na nim sanktuarium i ojców paulinów, na czele których stoi o. Augustyn Kordecki, trzymający chorągiew z wizerunkiem Matki Bożej, a także innych obrońców klasztoru i lud wierny, oddający się w opiekę Matce Bożej. Po stronie lewej natomiast znajduje się fresk przedstawiający bitwę pod Warszawą w roku 1920. Malarz umieścił na nim postać ks. Ignacego Skorupki, idącego naprzeciw Armii Czerwonej z krzyżem w ręku, na czele batalionów ochotniczych utworzonych z młodzieży warszawskich szkół średnich i wyższych. Ta inicjatywa Piusa XI wyrażała jego przekonanie, że dzieje polskiego narodu są w sposób szczególny związane z Jasną Górą, z opieką Maryi, co potwierdzało się zwłaszcza w momentach dla Polski przełomowych. Decydujące zwycięstwa wiary i odwagi Polaków miały „doniosłe znaczenie równocześnie dla dziejów Kościoła i chrześcijaństwa w całej Europie”⁵¹. Jan Paweł II przypominał rodakom o tym świadectwie uznania Piusa XI dla wiary i poświęcenia polskiego narodu w zmaganiach o wolność i niepodległość. Mówił o tym wielokrotnie, zwłaszcza podczas spotkań z rodakami, które odbywały się w sierpniu w jego letniej rezydencji w Castel Gandolfo. Papież Polak czuł się zobowiązany, by „uwydatnić szczególne więzi, które łączą naszą Ojczyznę”⁵² z wydarzeniami historycznymi dwudziestego wieku, a także ze Stolicą Apostolską i osobami następców św. Piotra.

Jan Paweł II własnym przykładem uczył także swoich rodaków, by kultywowali żywą pamięć o bohaterach wojny polsko-bolszewickiej. Jego osobi-

⁵⁰ Por. t e n ż e, *Salus populi nostri* (Przemówienie do polskich pielgrzymów, Castel Gandolfo, 5 VIII 1985), „Osservatore Romano” wyd. pol. 6(1985) nr 8, s. 28.

⁵¹ T e n ż e, *Tym, którzy przyjdą po nas, przekazujemy Ewangelię i Eucharystię*, s. 202. Por. też: t e n ż e, *Malarski wystrój papieskiej kaplicy w Castel Gandolfo* (Homilia przygotowana na konsekrację księdza prałata Józefa Kowalczyka, 26 VIII 1989), w: *Jan Paweł II do Narodu. Nauki z polskich dziejów*, red. A. Wiczorek, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2004, s. 78n. Homilia nie została wygłoszona, a arcybiskup Kowalczyk, pierwszy po pięćdziesięciu latach nuncjusz apostolski w Polsce otrzymał jej rękopis w darze od Jana Pawła II 6 października 1989 roku (reprodukcję rękopisu homilii zob. w: *Fiat voluntas Tua. Arcybiskup Józef Kowalczyk, Nuncjusz Apostolski w Polsce*, red. E. Bońkowska, A. Wiczorek, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, Warszawa 2002, s. 200n.).

⁵² Por. t e n ż e, *Matka Boska Częstochowska w kaplicy papieskiej*, w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 7 (1984) cz. 2, s. 102.

stym i gorącym pragnieniem było spłacenie długu wdzięczności wobec tych, którzy obronili wtedy polskie rodziny, Ojczyznę, Kościół i Europę przed skutkami szerzenia się ideologii i rządów komunistów radzieckich. Wyrazem tego pragnienia była wizyta Papieża w Radzyminie 13 czerwca 1999 roku: jego modlitwa przed kaplicą cmentarną (wzniesioną w roku 1926 jako wotum za zwycięstwo), uczczenie ofiar Bitwy Warszawskiej i krótkie spotkanie z grupą najstarszych żołnierzy. Jan Paweł II powiedział wówczas: „Przybywam tu z wielką wdzięcznością, jak gdyby spłacając dług za to, co od nich otrzymałem”⁵³. Podczas liturgii Słowa przed katedrą św. Floriana na warszawskiej Pradze Ojciec Święty podkreślił, że Opatrzność Boża „niejako nakłada na diecezję warszawsko-praską obowiązek podtrzymania pamięci tego wielkiego wydarzenia w dziejach naszego narodu i całej Europy”⁵⁴.

Warto zaznaczyć, że po zakończeniu pielgrzymki do Polski w czerwcu 1999 roku Ojciec Święty jeszcze dwukrotnie nawiązał do wizyty w Radzyminie. Podczas spotkania z uczestnikami krakowskiego duszpasterstwa akademickiego 15 sierpnia 1999 roku powiedział: „Wśród wszystkich miejsc, które dane mi było nawiedzić w Polsce w czerwcu, w szczególny sposób zapadł mi w serce Radzymin [...]. Ciągłe wracam na to miejsce. W tym roku się urodziłem. Zawsze myślę, co by było, gdyby nie było tego Radzymina, tego Cudu nad Wisłą. Jest głęboko to wydarzenie, ten dzień wpisany w moją historię osobistą, w historię nas wszystkich. Wy jesteście młodszy, ale wasze życie znajduje się na przedłużeniu tamtego dwudziestego roku, tamtego Cudu nad Wisłą, tamtego Radzymina”⁵⁵. Również podczas audiencji w Auli Pawła VI w Watykanie 1 grudnia 1999 roku Jan Paweł II poruszył ten temat, zwracając się do Polaków, wśród których znajdowali się pielgrzymi z diecezji warszawsko-praskiej: „Dziękuję Bożej Opatrzności, że mogłem nawiedzić Radzymin i spłacić dług wdzięczności wobec tych wszystkich, którzy w roku 1920 podjęli walkę z najeźdźcą i zwyciężyli. Ta historyczna bitwa, zwana Cudem nad Wisłą, jest mi szczególnie bliska. Bardzo pragnąłem być w Radzyminie i to moje pragnienie się spełniło. Dzisiaj możemy, po dziesiątkach lat milczenia, znowu swobodnie mówić o Cudzie nad Wisłą. Dziękujemy Bogu za łaskę wolności, której tak bohatersko bronili żołnierze 1920 roku”⁵⁶.

⁵³ Por. t e n ż e, *Spłacam dług wdzięczności*, s. 197.

⁵⁴ Por. t e n ż e, *Tym, którzy przyjdą po nas, przekazujemy Ewangelię i Eucharystię*, s. 202. Warto zaznaczyć, że 27 kwietnia 2011 roku abp Henryk Hoser erygował w Radzyminie parafię pod wezwaniem św. Jana Pawła II. Powstający kościół stanie się sanktuarium Świętego Papieża, a także wotum wdzięczności i znakiem pamięci o zwycięskiej bitwie.

⁵⁵ T e n ż e, *W rocznicę Cudu nad Wisłą* (Przemówienie do polskich pielgrzymów, Castel Gandolfo, 15 VIII 1999), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 9-10, s. 54.

⁵⁶ T e n ż e, *Staram się odwzajemnić wasze modlitwy* (Przemówienie podczas audiencji ogólnej, Watykan, 1 XII 1999), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 1, s. 54.

Według Jana Pawła II Bitwa Warszawska ukazała nie tylko odwagę żołnierzy i geniusz dowódców, lecz także duchową siłę całego narodu. Siła ta zrodziła się z bolesnych dziejów, została wzmocniona wiarą w opiekę Opatrzności Bożej i we wstawienictwo Matki Bożej, a ożywiała ją nadzieja na budowanie ojczystej wspólnoty także dla dobra przyszłych pokoleń. Papież uczył pamięci o bohaterach, którzy bronili Ojczyzny, i przypominał, że poświęcenie dla niej wyrasta z postawy odpowiedzialności za wolność oraz z miłości do bliźnich.

OJCZYŻNA DOBREM WSPÓLNYM

Nawiązania Jana Pawła II do sytuacji społecznej, politycznej i ekonomicznej Drugiej Rzeczypospolitej mają charakter dość okazjonalny – Papież sygnalizuje w nich tylko wybrane zagadnienia. Jego krótkie wypowiedzi układają się jednak w pewien obraz niepodległej Polski, w którym dominuje troska o Ojczyznę jako wspólne dobro wszystkich obywateli.

Po odzyskaniu niepodległości w roku 1918 Polska nie tylko powróciła na mapę Europy, lecz mogła też aktywnie uczestniczyć w jej działaniach i współtworzyć jej oblicze⁵⁷. Jan Paweł II podkreślał, że w stosunkowo krótkim czasie działalność ludzi nauki i kultury, a także polityków i ekonomistów, przyniosła znaczące rezultaty na scenie europejskiej. Wbrew wątpliwościom i obawom wyrażanym przez niektóre państwa Zachodu, naród polski z roku na rok „stawał się coraz bardziej godnym zaufania partnerem w powojennej Europie”⁵⁸. Ów awans na scenie międzynarodowej możliwy był dzięki dokonującym się w Polsce zmianom, czas dwudziestolecia międzywojennego stanowił bowiem okres ogromnego wysiłku całego społeczeństwa, w którym – dodaje Papież – „trzeba było wszystko budować właściwie od początku”⁵⁹.

Wskutek zaborów społeczeństwo polskie zostało podzielone między trzy państwa na ponad sto dwadzieścia lat. Po odzyskaniu niepodległości trzeba było podjąć pracę nie tylko nad jego scaleniem w wymiarze administracyjnym, lecz także nad przezwyciężeniem różnic związanych z mentalnością

⁵⁷ Wytworzył się wówczas nowy układ polityczny w Europie Środkowej, gdzie powstały również inne nowe państwa: Łotwa, Litwa, Estonia i Czechosłowacja. Jan Paweł II wspominał, że także na Białorusi i Ukrainie rodziły się aspiracje niepodległościowe, lecz nie doczekały się one w tamtym czasie realizacji. Ten nowy układ polityczny przetrwał tylko dwadzieścia lat. Por. t e n ż e, *Pamięć i tożsamość*, s. 110.

⁵⁸ Tamże, s. 145.

⁵⁹ T e n ż e, *Jesteście wezwani do świadczenia o wierze i nadziei* (Homilia podczas spotkania z młodzieżą, Poznań, 3 VI 1997), w: tenże, *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki*, s. 92.

i obyczajami. Papież przypominał, że był to czas poznawania się na nowo⁶⁰, a także uczenia się wspólnego życia. Scalaniu społeczeństwa służył w dużej mierze Kościół. Jednym z przykładów działań zmierzających do tego celu było utworzenie w Krakowie, obok istniejącego seminarium duchownego diecezji krakowskiej, seminariów diecezji częstochowskiej i katowickiej. Jan Paweł II uważał decyzję biskupów Teodora Kubiny z Częstochowy i Stanisława Adamskiego z Katowic o otwarciu seminariów w Krakowie za ważną i trafną z punktu widzenia dobra polskiego społeczeństwa. Dzięki niej można było kształcić przyszłych duchownych pochodzących z trzech zaborów w jednym środowisku akademickim Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego i w ten sposób przygotować ich do duszpasterstwa w odrodzonej Polsce⁶¹.

Jan Paweł II nie wypowiadał się na temat sytuacji politycznej w Drugiej Rzeczypospolitej ani nie wnikał w spory polityczne prowadzone w dwudziestolecie międzywojennym. Zaznaczał jedynie, że „po odzyskaniu niepodległości Rzeczpospolita Polska ukonstytuowała się jako państwo demokratyczne, z prezydentem i dwuizbowym parlamentem”⁶². Warto jednak odnotować fakt, że podczas dwóch pielgrzymek do Polski Jan Paweł II, poruszając problematykę polskiej wsi, przytoczył słowa Wincentego Witosa, który w Drugiej Rzeczypospolitej trzykrotnie pełnił urząd premiera. Po przewrocie majowym w roku 1926 Witos został skazany na karę więzienia, a w latach 1933-1939 przebywał na wymuszonej emigracji. Jan Paweł II cenił Wincentego Witosa za jego oddanie sprawie ludu polskiego i starania, by mieszkańcy wsi brali czynny udział w stanowieniu o losach państwa⁶³. W jednym z przemówień Jan Paweł II zacytował pewną wypowiedź tego polityka, w której podkreślił on związek odzyskania niepodległości z zachowaniem miłości do rodzimej ziemi i tradycji: „Chłop zachował w najgorszych chwilach ziemię, religię i narodowość. Te trzy wartości dały podstawę do stworzenia państwa. Bez nich nie moglibyśmy go mieć. Gdzie chłop stanął, tam się podstawa przyszłego odrodzenia ostała”⁶⁴. Kilka lat później Papież przytoczył wypowiedź Witosa podkreślającą, że rolnicy stanowią istotny element stałości i trwania narodu: „Któż siłę państwa i niezawodną nigdy ostoję ma stanowić?! Dla mnie odpowiedź narzucała się sama: Świadomi, niezależni, zadowoleni chłopci polscy, gdyż tacy są gotowi

⁶⁰ Por. t e n ż e, *Wyjątkowe posłannictwo diecezji maryjnej* (Przemówienie przed kościołem św. Zygmunta, Częstochowa, 4 VI 1979), w: *Jan Paweł II na polskiej ziemi*, red. ks. S. Dziwisz, ks. J. Kowalczyk, ks. T. Rakoczy, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979, s. 85.

⁶¹ Por. tamże.

⁶² T e n ż e, *Pamięć i tożsamość*, s. 135.

⁶³ Zob. K. W o j t y ł a, *Kazanie wygłoszone w 30. rocznicę śmierci Wincentego Witosa* (Kraków, 31 X 1975), Archiwum Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu w Rzymie (sygn. Hom. 1975).

⁶⁴ Cyt. za: t e n ż e, *Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj* (Przemówienie po Mszy św., Niepokalanów, 18 VI 1983), w: tenże, *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*, s. 59.

oddać zdrowie i życie za każdą skibę ojczystej ziemi, a coś dopiero w obronie całości Ojczyzny. Trzeba jednak nie tylko starać się na chłopach tych oprzeć przyszłość, ale ich wierność i przywiązanie do państwa za wszelką cenę zdobyć, a gdy się zdobędzie, na zawsze utrzymać i utrwalić”⁶⁵.

Z przytoczonych wypowiedzi Witosa wyłania się obraz demokracji, która daje chłopom możliwość udziału w życiu państwa na równych prawach z innymi grupami społecznymi. Można sądzić, że Papież, cytując Witosa, chciał podkreślić, iż Ojczyzna nie jest tylko ideą, lecz rzeczywistością dnia powszedniego, która określa tożsamość człowieka i jego życie. Polityka winna zatem wyrastać z realiów życia i ich dotyczyć, by nie stać się głosem pustych idei. Wypada zaznaczyć, że przytoczone wypowiedzi wpisują się w papieskie przesłanie kierowane przy wielu okazjach do polityków, a jego streszczenie mogą stanowić słowa z orędzia Jan Pawła II do prezydentów państw europejskich: „Wzniosłość misji ludzi kierujących polityką polega na tym, że mają oni działać w taki sposób, aby zawsze była szanowana godność każdej ludzkiej istoty; stwarzać sprzyjające warunki dla budzenia ofiarnej solidarności, która nie pozostawia na marginesie życia żadnego współobywatela; umożliwiać każdemu dostęp do dóbr kultury; uznawać i wprowadzać w życie najwyższe wartości humanistyczne i duchowe; dawać wyraz swoim przekonaniom religijnym i ukazywać ich wartość innym”⁶⁶. Polityka jako służba suwerennemu państwu jest służbą społeczeństwu. Idąc za rozumowaniem Papieża – nie należy zatem godzić się, by została zdominowana przez partyjną ideologię.

Warto także wspomnieć w tym miejscu, że Karol Wojtyła – będąc jeszcze klerykiem – wziął udział w pogrzebie Wincentego Witosa 3 listopada 1945 roku w Krakowie. W Bazylice Mariackiej, w kazaniu z okazji trzydziestej rocznicy śmierci polityka, kardynał Wojtyła podkreślił między innymi, że Witos pozostawił potomnym w testamentie prawdę, iż duszą polskiego ludu jest wiara w Boga: „Testament wiary w Boga to testament siły człowieka”⁶⁷. Wątek kształtowania postaw patriotycznych w oparciu o wartości chrześcijańskie wielokrotnie pojawiał się w nauczaniu papieskim również w nawiązaniu do okresu międzywojennego.

U progu Drugiej Rzeczypospolitej, w roku 1919, ustanowiono rocznicę Konstytucji 3 maja świętem państwowym. Dzięki staraniom polskich biskupów stało się ono także świętem Maryi Królowej Polski, które oficjalnie obchodzo-

⁶⁵ Cyt. za: t e n ż e, *Błogosławiona córka polskiej wsi* (Homilia podczas Mszy św., Tarnów, 10 VI 1987), w: tenże, *Do końca ich umiłowal. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 VI 1987 roku*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, s. 77.

⁶⁶ T e n ż e, *Św. Wojciech symbolem duchowej jedności Europy* (Orędzie do prezydentów siedmiu państw europejskich, Gniezno, 3 VI 1997), w: tenże, *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki*, s. 83n.

⁶⁷ T e n ż e, *Kazanie wygłoszone w 30. rocznicę śmierci Wincentego Witosa*.

ne jest od roku 1923. Jan Paweł II wskazał, że zostały w nim zespolone dwa nurty głęboko osadzone w dziejach Polski – chrześcijański i patriotyczny: „Są one jak korzenie drzewa zasadzonego nad brzegiem wód. Drzewo to, jak głosi Psalmista, nie przestaje wydawać owoców nawet pośród przeciwności”⁶⁸.

Podczas wizyty w Poznaniu 3 czerwca 1997 roku Papież spotkał się na placu Adama Mickiewicza z młodzieżą. Przypomniawszy wtedy, że w roku 1932 wzniesiono w tym miejscu pomnik Najświętszego Serca Pana Jezusa jako wotum dziękczynne za odzyskanie niepodległości i że pomnik ten został zburzony przez hitlerowców w roku 1939. „Odrodzona Polska skupiła się przy Sercu Jezusa, aby z tego źródła miłości ofiarnej czerpać siłę do budowania przyszłości Ojczyzny na fundamencie Bożej prawdy, w jedności i zgodzie”⁶⁹. Podczas tego spotkania Jan Paweł II przypomniał młodzieży, że okres władzy komunistycznej w Polsce po roku 1945 nie oznaczał wyzwolenia, lecz „nowe zniewolenie”⁷⁰. Zwłaszcza pierwsze lata nowych rządów okazały się „dalszym ciągiem znęcania się nad wieloma Polakami, i to najszlachetniejszymi”⁷¹, a wystąpienia robotników w Poznaniu w czerwcu 1956 roku demaskowały politykę ujarzmiania narodu. Komunistyczny reżim był wyzwaniem rzuconym wierze i nadziei Polaków, którzy nie szczędzili sił, by bronić wartości religijnych i narodowych. W okresie Solidarności, 28 czerwca 1981 roku, wzniesiono na placu Adama Mickiewicza w Poznaniu pomnik Ofiar Czerwca 1956. Wszystkie te wydarzenia przedstawiał Papież jako lekcję prawdy ukazującą, że wiara i nadzieja stanowią siłę, która pozwala pokonać największe trudności. Podkreślił, że „świadomość własnej przeszłości pomaga nam włączyć się w długi szereg pokoleń, by przekazać następnym wspólne dobro – Ojczyznę”⁷².

W roku odzyskania niepodległości rozpoczął swoją działalność Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wspominając tę zbieżność dat, Jan Paweł II wskazał na „organiczny związek między niepodległością a uniwersytetem oraz pomiędzy niepodległością a «katolickością»”⁷³. Związek ten został w najgłębszy sposób wyrażony w hasle uniwersytetu, wzywającym do służby „Bogu i Ojczyźnie”. Powstanie uniwersytetu katolickiego u progu niepodległości, kiedy kraj borykał się z wieloma trudnościami, było czytelnym znakiem pragnienia budowy suwerennego bytu państwa w oparciu o kulturę chrześcijańską.

⁶⁸ T e n ż e, *Dwa nurty życia narodu* (Modlitwa podczas audyencji ogólnej, Watykan, 1 V 1991), w: tenże, *Moja modlitwa*, s. 98.

⁶⁹ T e n ż e, *Jesteście wezwani do świadczenia o wierze i nadziei*, s. 92.

⁷⁰ Tamże, s. 93.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże.

⁷³ T e n ż e, *Niech Katolicki Uniwersytet Lubelski przysparza Polsce ludzi mądrych i mężnych* (Przemówienie do przedstawicieli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Warszawa, 17 VI 1983), w: tenże, *Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*, s. 34.

Mądrością narodu jest według Papieża troska o rozwijanie nauki, czego wyraz stanowią uniwersytety, w tym także uczelnie katolickie. W latach totalitarnego zniewolenia, w okresie komunizmu, Katolicki Uniwersytet Lubelski był „jedną z niewielu wysp wolnego, nieskrępowanego poszukiwania prawdy”⁷⁴ oraz „wielkim znakiem sprzeciwu i świadkiem Prawdy wówczas, kiedy wiarę, religię, chrześcijaństwo – w imię obłędnej ideologii – usiłowano zredukować do rangi epifenomenu, iluzji czy fałszu”⁷⁵.

Także w epoce demokracji i globalizacji, naznaczonej relatywizmem moralnym, uczelnie katolickie wypełniają niezmiennie ważne zadanie, przygotowując do służby społeczeństwu ludzi światłych, miłujących prawdę i zakorzenionych w wierze chrześcijańskiej. Wymaga to sięgania do źródeł prawdy o człowieku, cywilizacji i kulturze oraz dawania w ten sposób świadectwa, że wolność w wymiarze indywidualnym i społecznym „jest urzeczywistniana przez prawdę o dobru”⁷⁶. W dobie tworzenia struktur ponadnarodowych ważny element działalności uniwersytetu katolickiego stanowi również ukazywanie związku rodziny i narodu ze społeczną naturą człowieka. Zgłębianie nauczania Kościoła winno zaś łączyć się z krzewieniem właściwie pojętego patriotyzmu, który „przynajmniej wszystkim innym narodom takie samo prawo, jak własnemu”⁷⁷.

Okres dwudziestolecia międzywojennego to czas gospodarczej odbudowy Polski. Owocem podjętych wówczas wysiłków był między innymi rozwój Gdyni i jej portu. Podczas wizyty w tym mieście w roku 1987 Papież powiedział: „Chociaż rośłem na ziemi polskiej daleko stąd, to jednak mogę powiedzieć, że rośłem równolegle z tym miastem, które stało się poniekąd symbolem naszej drugiej niepodległości. Wraz z całym moim Narodem nie przestaję żywić wdzięczności dla tych, którzy to miasto, ten port bałtycki tworzyli tutaj od podstaw, poniekąd z niczego. Mam na myśli zwłaszcza wielkiego Polaka, inżyniera Eugeniusza Kwiatkowskiego, a wraz z nim wszystkich jego współpracowników. Byli oni przedstawicielami tego pokolenia, które po wiekach na nowo zrozumiało, że dostęp do morza jest elementem konstytutywnym niepodległości Polski. Jednym z elementów bardzo doniosłych. Gdynia stała się więc wyrazem nowej woli życia Narodu. Wyrazem przekonywającym i skutecznym”⁷⁸.

Ten przykład gospodarności i rozwoju ekonomicznego Drugiej Rzeczypospolitej, stanowiący wyraz postępu społecznego w tamtym czasie, łączy

⁷⁴ *Jubileusz 75-lecia KUL. Przesłanie Jana Pawła II, w: Obecność. Karol Wojtyła–Jan Paweł II w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dar i odpowiedzialność*, red. M. Filipiak, A. Szostek MIC, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, s. 166.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ *J a n P a w e ł II, Pamięć i tożsamość*, s. 51.

⁷⁷ Tamże, s. 73.

⁷⁸ *T e n ż e, Wszyscy z wszystkimi, wszyscy dla wszystkich* (Homilia podczas Mszy św., Gdynia, 11 VI 1987), w: tenże, *Do końca ich umiłował*, s. 145.

się z tematyką godności pracy ludzkiej – jednym z wiodących zagadnień podejmowanych przez Jana Pawła II podczas jego pielgrzymek do Ojczyzny. W okresie trwania władzy komunistycznej Papież przypominał, że w podejściu do pracy należy respektować podmiotowy wymiar człowieka, a także podmiotowość całego społeczeństwa. Praca ma bowiem służyć rozwojowi osobowości i powołania osoby ludzkiej: „Ten osobowy rozwój, ta przestrzeń osoby w życiu społecznym jest równocześnie warunkiem dobra wspólnego”⁷⁹. W dobie gospodarki rynkowej i globalnej zagadnienie zagwarantowania podmiotowości ludzkiej pracy jest nadal aktualne, a jego związek z wartościami moralnymi i z kulturą staje się coraz bardziej widoczny.

*

Przytoczone wypowiedzi Karola Wojtyły–Jana Pawła II jasno wskazują, że odrodzona po latach niewoli Polska stanowiła dla niego bezcenny dar – dar, którego trzeba było bronić, który trzeba było ugruntować i niejako pomnożyć przez przykład własnego życia. Papież rozumiał, że historię Ojczyzny tworzą ludzie związani łańcuchem pokoleń i troską o wspólne dobro oraz o życie tych, którzy będą kształtować jej dzieje w przyszłości. Czuł się spadkobiercą dziedzictwa okupionego ofiarą przodków oraz świadkiem prawdy, że wolności nie można po prostu posiadać, lecz trzeba ją stale zdobywać i tworzyć, opierając się na fundamencie wiary i obiektywnej prawdy o człowieku oraz o jego społecznej naturze. Przykład samego Papieża pozwala stwierdzić, że tylko ten, kto czuje się częścią historii, którą współtworzyli inni, będzie ją sam aktywnie tworzył, przyczyniając się do wspólnego dobra społeczeństwa.

Życie Karola Wojtyły w odrodzonej Ojczyźnie, życie, na które złożyło się wychowanie w rodzinie, szkole i Kościele, ukształtowało w nim postawę autentycznego patriotyzmu. Doświadczenia dzieciństwa i młodości w znaczącej mierze wpłynęły na to, że zachował on pełne szacunku i troski spojrzenie na ojczyste dzieje. Czuł się głęboko związany z Polską i swoimi rodakami i rozumiał ich problemy: „Wiedźcie o tym, wy, którzy przyczyniliście się do mojego wychowania – powiedział w Wadowicach – że wasze sprawy są częścią mojego serca, że wszystko to, co służy dobru Ojczyzny, mojej ziemskiej Ojczyzny, jest także moim dobrem. Wszystko to, co ją niszczy, poniża, rozkłada, przeżywam jako największe cierpienie”⁸⁰. Wychowanie do miłości Ojczyzny, które odebrał Papież, było równocześnie wychowaniem pełnym szacunku dla ludzi

⁷⁹ T e n ż e, *Praca nad pracą* (Homilia podczas Mszy św., Gdańsk-Zaspa, 12 VI 1987), w: tenże, *Do końca ich umiłował*, s. 171n.

⁸⁰ T e n ż e, *To, co serce każe mi powiedzieć*, s. 17.

innych narodowości i religii⁸¹. Jan Paweł II pozostawił potomnym imperatyw miłowania innych narodów tak, jak własnego.

Bez wątpienia można stwierdzić, że „Jan Paweł II był Papieżem najbardziej związanym ze swoim narodem, z Polską, i właśnie dlatego w największym stopniu wpłynął na zmianę historii świata”⁸². Niewątpliwie zakorzenienie w polskiej kulturze w połączeniu z chrześcijańską wiarą pomagało mu odnajdywać to, co w innych kulturach i tradycjach jest autentycznie ludzkie i uniwersalne. Wrażliwość Papieża na historię Polski, zmagającej się o suwerenność, przyczyniła się do podnoszenia przez niego na forum międzynarodowym kwestii przestrzegania i zabezpieczenia praw człowieka i praw narodów⁸³. Jan Paweł II uczył, że to „zakorzenienie” w dziedzictwie własnego narodu jest także spojrzeniem w przyszłość i wymaga podjęcia starań o życie godne człowieka w rodzinnym kraju, a także o bardziej ludzki świat.

Wielu z wyniesionych na ołtarze rodaków, świętych i błogosławionych, doczekało niepodległości Polski, jak na przykład abp Józef Pelczar. Dla wielu Druga Rzeczpospolita była czasem, w którym żyli i pracowali, wykuwając w tworzywie codzienności osobistą świętość, jak na przykład św. Faustyna Kowalska. Trzeba również podkreślić, że dla wielu był to czas dojrzewania do ciężkiej próby wiary i charakteru, którą stanowiła rozpoczęta w roku 1939 wojna. Świadectwem tego są męczennicy. Ofiara św. Maksymiliana Kolbego – podobnie jak świadectwo innych męczenników okresu wojny – wyrosła „pośrodku tych zmagających między życiem a śmiercią Ojczyzny”⁸⁴.

Święty Jan Paweł II był świadkiem niepodległości Ojczyzny, świadomym, jak wiele zawdzięcza dziedzictwu i historii swojego narodu. Dlatego stał się dla swoich rodaków nauczycielem wolności w epoce komunistycznego zniewolenia i w dobie demokratycznych przemian. Warto powracać do jego świadectwa i nauczania, by pogłębiać świadomość tego cennego daru, którym jest niepodległość, i uczyć się od Papieża miłości i służby Ojczyźnie w duchu chrześcijańskiej miłości i odpowiedzialności.

⁸¹ Zob. A. C a z z a g o, *Giovanni Paolo II: „Ama gli altri popoli come il tuo!”*, Jaca Book, Milano 2013.

⁸² C. C a r d i a, *Karol Wojtyła. Vittoria e tramonto*, Donzelli Editore, Roma 1994, s. 9 (tłum. fragm. – A.D.).

⁸³ Zob. ks. L. G e r o s a, *Ochrona praw człowieka i tożsamości narodu w nauczaniu Jana Pawła II*, tłum. M. Burghardt, ks. A. Dobrzyński, w: *Wolność religijna sercem ludzkiej wolności. V edycja Dni Jana Pawła II. Kraków, 4 listopada 2010 roku*, red. ks. A. Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II–Wydawnictwo św. Stanisława, Rzym–Kraków 2011, s. 27-46.

⁸⁴ J a n P a w e ł I I, *Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj*, s. 60.

Jarosław KOZAK

ROZHUŚTANA WIARA

W polskiej religijności, choć silnie związanej z historią, tradycją i kulturą narodu, coraz częściej dają się zauważyć nowe trendy, jakie przynosi nowoczesność. Wprowadziła ona na grunt „wiary ojców” między innymi koloryt niestabilności. Nasilenie niestabilizowania, rozfalowania czy też szybkozmienności w przestrzeni wiary i wierzeń religijnych trwa co najmniej od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Pierwsza i druga dekada nowego tysiąclecia to z kolei czas, w którym dość powszechne stało się poszukiwanie źródeł niestabilności w kulturze nowoczesności, niestabilność bowiem niesie z sobą poważne konsekwencje niemal we wszystkich obszarach ludzkiej egzystencji. Nikt nie ma dziś wątpliwości, że nie bez wpływu kultury współczesnej pozostała także sfera religijności w Polsce.

Wielu socjologów religii zadaje sobie pytanie, jaki kierunek obierze transformacja religijności: czy chrześcijaństwo podzieli wypróbowany przez kraje Europy Zachodniej kierunek separacji od świata współczesnego, a Wschód podejmie oryginalny trud budowania własnej nowoczesności, nie tyle paralelnej do świata religii, ile raczej do niej zbliżonej i z nią koherentnej. Chociaż badaczom religijności trudno jest dzisiaj stawiać dokładne prognozy dotyczące religijnej przyszłości Polski, to starają się oni jednak wyjaśniać zależności między uwarunkowaniami a skutkami zmian w przestrzeni życia religijnego.

Niewątpliwie kontynuacją stawiania pytań o kondycję wiary Polaków, a zarazem próbą analizy zmienności zjawiska religijności jest książka Janusza Mariańskiego *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*¹. Już we „Wstępie” lubelski socjolog religii i moralności stawia kilka kluczowych pytań, między innymi o kształt procesów sekularyzacyjnych i desekularyzacyjnych w Polsce, o podejmowanie wysiłków przez Kościół katolicki i inne związki wyznaniowe na rzecz neutralizowania procesów sekularyzacyjnych związanych z modernizacją, o istnienie dowodów empirycznych potwierdzających zdecydowany odwrót od religii, o dokonywanie się powolnego procesu „schładzania” mocnych jeszcze w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku wierzeń religijnych Polaków.

Książka podzielona została na pięć rozdziałów, które poświęcone są następującym zagadnieniom: socjologicznej analizie pojęć wiary i wierzeń religijnych oraz próbie ujęcia nowej duchowości w społeczeństwach współczesnych (zob. rozdział pierwszy „Pojęcie wiary i wierzeń religijnych – analiza socjologiczna”), autoidentyfikacji wyznaniowych zarówno dorosłych

¹ Janusz Mariański, *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, ss. 230.

Polaków, jak i młodzieży polskiej (zob. rozdział drugi „Globalne postawy Polaków wobec wiary”), postawom Polaków wobec dogmatów wiary katolickiej (zob. rozdział trzeci „Postawy Polaków wobec dogmatów wiary”), próbie teoretycznego i empirycznego ujęcia synkretyzmu religijnego (zob. rozdział czwarty „Synkretyzm religijny w społeczeństwie polskim”) oraz zjawisku pojawiania się sekt i nowych ruchów religijnych (zob. rozdział piąty „Sekty i nowe ruchy religijne w społeczeństwie polskim”).

Swoją analizę miejsca wiary i wierzeń Polaków w przestrzeni życia publicznego autor rozpoczyna omówieniem kluczowych dla tego zagadnienia pojęć oraz umiejscowieniem wiary oraz wierzeń religijnych w różnych kontekstach społeczno-kulturowych. Zabieg ten, w sposób zasadny dokonany w pierwszym rozdziale książki, wydaje się konieczny, gdyż pojęcia wiary i wierzeń mogą w pierwszym odczuciu mieć dla czytelnika wyłącznie konotacje teologiczne. Lubelski socjolog chce tym samym wyakcentować konieczność wyodrębnienia wiary jako faktu społeczno-kulturowego i potrzeby jej analizy jako zagadnienia niezależnego od wiary rozumianej jako fakt religijny. W ten sposób pragnie on również uwypuklić różnice między przedmiotem socjologii wiary a przedmiotem teologii, metafizyki czy etyki wiary. Wiara religijna w sensie teologicznym nie jest i nie może być przedmiotem badań socjologicznych. Staje się nim natomiast, gdy wyraża się w formach zewnętrznych i w kontekstach społeczno-kulturowych. W ujęciach socjologicznych nie chodzi bowiem o teologiczną ocenę wiary, lecz o uchwycenie faktycznych postaw, jakie żywią wobec niej ludzie.

Z socjologicznego punktu widzenia wiara religijna odnosi się do pojęć, wyobrażeń i twierdzeń dotyczących Boga, człowieka i świata. Janusz Mariański zauważa, że z punktu widzenia socjologii wierzenia

religijne stanowią atrybut świadomości ludzkiej, czy to jednostkowej, czy grupowej. Oddziałują one na postawy i zachowania ludzi, socjologa zaś interesują przede wszystkim aspekty wiary religijnej, gdyż jej funkcjonalne wymiary mogą stać się przedmiotem introspekcji i badań empirycznych.

W socjologii religii wiara i wierzenia religijne nie obejmują wymiarów teologicznych, dlatego też w tym sensie nie mają atrybutu stałości ani niezmienności. Religia jako jedno z centralnych zjawisk kulturowych i społecznych nie jest czymś nieodwołalnym, dlatego też socjolog traktuje wiarę i wierzenia jako zjawisko nieustannie kształtujące się, ulegające przemianom i modyfikacjom. Religijność jednostek kształtowana jest na ogół w sposób świadomy i wolny w procesach socjalizacyjnych. Formuje się wskutek rozmaitych wartościowań i ocen, niekiedy nawet ze sobą sprzecznych. Jednostka wierząca do pewnego stopnia buduje własną hierarchię ważności celów, dążeń, odczuć i społecznych kontekstów.

Wierzenia religijne i społeczeństwo pozostają więc w nieustannej interakcji. To, co dzieje się w społeczeństwie, znajduje odzwierciedlenie w perturbacjach dotyczących religijności – i odwrotnie, to, co się dzieje z wartościami religijnymi, wpływa na stan świadomości społecznej. Religia, określana jako zjawisko społeczne, włączona jest w wielowymiarową i ustawicznie zmieniającą się sieć powiązań społecznych, stanowi część społecznego dynamizmu. Socjologia zajmuje się religią o tyle, o ile jest ona fenomenem społecznym.

W społeczeństwach współczesnych dynamika wiary i wierzeń zaznacza się szczególnie w obszarze nowej duchowości. Coraz bardziej upowszechnia się teza, że religie nieustannie zmieniają swoje oblicze. Nowe nurty religijności wskazują na swoisty głód duchowości chociażby

w społeczeństwach zachodnioeuropejskich. O ile każda religia wiąże się z jakimiś formami duchowości, o tyle w dzisiejszym świecie coraz częściej ujawniają się formy duchowości bez religii. Mariański zauważa, że to, co duchowe i święte, przyjmuje dziś wiele kształtów i form, „menu” z dziedziny duchowości staje się coraz obszerniejsze, granice między kulturami religijnymi w warunkach globalizacji wydają się otwarte, a treści duchowe o różnej proveniencji ulegają synkretyzacji i nawzajem się przenikają. Wzrost zainteresowań duchowością i niekonwencjonalnymi formami religijności potwierdza tezę, że człowiek współczesny odczuwa wielką potrzebę poszukiwania sensu i ukierunkowania swojego życia także w wymiarach transcendentnych. Duchowość cieszy się obecnie okresem koniunktury, takie zaś zjawiska, jak religia i pobożność, przeżywają swoistą bessę na parkiecie życia społecznego.

Lubelski socjolog dokonuje też wyczerpującej analizy globalnych postaw wobec wiary, zwracając przy tym uwagę na jeden z najprostszych, ale i podstawowych zarazem aspektów religijności, a mianowicie globalne postawy wobec religii. Globalny rozkład wiary i praktyk religijnych na gruncie polskim nie zmienia się zbyt szybko i jest odzwierciedleniem przemian w makrostrukturze społeczeństwa. Religijność polska mierzona autodeklaracjami wiary i praktyk religijnych także obecnie zachowuje ciągłość i wysokie wskaźniki. Autodeklaracje wiary pozostają ciągle na zbliżonym poziomie („jestem wierzący”), przy czym poziom deklarowanej wiary religijnej kształtuje się nieco odmiennie w świetle poszczególnych sondaży ogólnokrajowych (od 80% do 95%). Zmniejszenie się ogólnego wskaźnika głęboko wierzących i wierzących pojawia się w tych sondażach, w których została wprowadzona do kwestionariusza ankiety odpowiedź „niezdecydowany, ale przywiązany

do tradycji religijnych”. Gdyby potraktować wybierających tę odpowiedź jako wierzących „na swój sposób”, to wówczas można by określić wskaźnik wierzących w społeczeństwie polskim jako sytuujący się w granicach 90%, a w środowiskach młodzieżowych – 70%. Wśród młodszej części społeczeństwa polskiego najłatwiej dostrzec przesunięcia w kierunku niezdecydowania, obojętności czy niewiary.

Niezwykle ciekawa wydaje się zawarta w recenzowanej książce analiza typów postaw wobec dogmatów katolickich. Biorąc pod uwagę jedynie wiarę w prawdy wiary, autor szacuje, że wśród katolików w społeczeństwie polskim typ katolików tradycyjnych (ortodoksyjnych) obejmuje od 30% do 40%; typ katolików pogłębionych (o intensywnej wierze) od 10% do 15%; typ katolików selektywnych (wybiórczych, częściowo identyfikujących się z wiarą) od 40% do 50%; typ katolików nominalnych (peryferyjnych), czyli ochrzczonych, ale traktujących wiarę jako dziedzictwo kulturowe, od 5% do 10%. Badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej wskazują na stopniowy wzrost subiektywnych interpretacji prawd wiary (dogmatów wiary). Część katolików żyje i myśli na swój sposób, przez co kreuje własną wiarę oraz dobiera sobie odpowiadające jej rytuały. Zdecydowanie szybciej dewaluacji w świadomości badanych ulegają kwestie eschatologiczne aniżeli prawdy dotyczące istnienia Boga, dogmaty chrystologiczne czy mariologiczne.

Lubelski socjolog zauważa, że coraz rzadziej w rzeczywistości społecznej mamy do czynienia z postawami ortodoksyjnymi, wyrażającymi się w pełnej aprobacie doktryny Kościoła katolickiego, a coraz częściej z postawami nie w pełni ortodoksyjnymi (selektywnymi, wybiórczymi, zredukowanymi, z religijnością „według własnego sposobu”) oraz z różnymi formami braku ortodoksji religijnej. Jednym z takich przejawów nieortodok-

syjności jest synkretyzm religijny. Polega on na łączeniu ze sobą różnych, często nawet sprzecznych poglądów religijnych i filozoficznych czy też innych prądów ideowych. O ile synkretyzm religijny ma przede wszystkim uzasadnienie historyczne i jest rozumiany jako proces ścierania się oraz interferencji przynajmniej dwóch systemów religijnych, to w warunkach ponowoczesności można go też określić jako nowy trend kreowania na swój własny sposób wszelkich propozycji ideowych bez opowiedzenia się za jedną z nich. Synkretyzm religijny z socjologicznego punktu widzenia nie ma konotacji negatywnych, ale dla badaczy społecznych stanowi on ciekawą formę sekularyzacji. Socjologowie skłonni są upatrywać w procesach indywidualnej interpretacji religii, która dokonuje się w Kościołach i poza nimi, przejawy desekularyzacji – to właśnie w tych obszarach zindywidualizowana religijność przybiera często charakter synkretyczny (Mariański rozumie synkretyzm religijny dość szeroko, jako obejmujący różne formy alternatywnej religijności, zarówno w jej „starych” formach – na przykład w wierze w reinkarnację, astrologię, horoskopy i cudowne uzdrowienia – jak i w formach względnie „nowych”, którymi są na przykład nowe formy mistyki, magia, okultyzm czy New Age).

Odwołując się do wyników badań socjologicznych, Mariański zauważa, że w ostatnich latach zyskuje na znaczeniu tak zwana nowa duchowość, niezwiązana z przynależnością do organizacji religijnych, oznaczająca eksplorowanie sacrum we własnym wnętrzu, gwarantująca duchową moc i poczucie sensu życia. Synkretyzm religijny, coraz wyraźniej obecny w środowiskach młodzieży polskiej i częściowo wśród ludzi dorosłych, może w przyszłości czerpać z rozwoju nowych ruchów religijnych i pseudoreligijnych. Wielu ludzi współczesnych, zwłaszcza młodych, konstruuje swoją religijność w więk-

szym lub mniejszym stopniu z różnych elementów postrzeganych jako ważne, do pewnego stopnia niezależnie od ich pochodzenia (można wówczas mówić o konstruowanej tożsamości religijnej). Procesy selektywizacji i subiektywizacji wiary religijnej, nazywane tu synkretyzmem religijnym, ulegają w społeczeństwach ponowoczesnych pewnemu przyspieszeniu. Cechą charakterystyczną tych procesów jest niespójność postaw religijnych. „Każdy wierzy po swojemu, a sprzeczność czy selektywność postaw religijnych nie jest uznawana za przeszkodę w wierzeniu” (s. 166n.).

Można się więc spodziewać, iż ów religijny pluralizm postaw wobec wiary przyczyni się w niedalekiej przyszłości w społeczeństwie polskim do tego, że w większym zakresie niż dzisiaj, będą istnieć obok siebie różne religie i wyznania. Ruchy religijne o charakterze pozakatolickim, tak chrześcijańskim, jak i niechrześcijańskim, wzbogacać będą panoramę religijności. Stosunek Polaków do różnych religii, w tym nowych ruchów religijnych, wydaje się dość tolerancyjny, jednakże droga do społeczeństwa w pełni otwartego religijnie jest jeszcze daleka. Zbyt pochopne byłoby też wysuwanie tezy o dekompozycji polskiej sceny religijnej czy też o konieczności pożegnania się z opinią o Polsce jako kraju katolickim. Mimo wzrostu liczby zarejestrowanych Kościołów i ugrupowań religijnych po roku 1989 liczba wiernych wyznań chrześcijańskich innych niż katolickie oraz członków nowych ruchów religijnych nie przekracza 5% ogółu społeczeństwa polskiego. Ze względu na swoją dynamiczną działalność stanowią już one jednak ważny segment religijnego pejzażu, a ich istnienie i rozwój powinny być impulsem do refleksji nad „ofertą” Kościoła katolickiego, która nie zaspokaja w pełni potrzeb religijnych współczesnego społeczeństwa.

Recenzowana publikacja niewątpliwie wpisuje się w bogaty dorobek nauko-

wy Janusza Mariańskiego. Jest kontynuacją takich publikacji, jak: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*², *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*³, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*⁴, *Kościół katolicki w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*⁵. Publikacje te ukazują, że lubelski badacz nieustannie poszukuje nowych paradygmatów w socjologii religii, konkurencyjnych albo komplementarnych w stosunku do tezy o sekularyzacji. Konsekwentnie stara się nakreślić dynamiczny obraz wiary i wierzeń w niestabilnej nowoczesności, w której religia nie jest procesem abstrakcyjnym, lecz konkretnym, ingerującym w życie codzienne, relacje międzyludzkie czy układy instytucjonalne. Mariański nieustannie stara się przypominać, że w zsekularyzowanym świecie rośnie konkurencja religijna. Panorama religii rozciąga się

szeroko, począwszy od wielkich Kościołów, aż po nowe ruchy religijne.

Recenzowana pozycja nie zawiera analizy wszystkich wymiarów religijności, na których koncentrują się socjologowie religii, lecz wyczerpująco prezentuje, zgodnie z tytułem, stan wierzeń społeczeństwa w Polsce. Za tak czytelny sposób skonstruowania problemu należą się lubelskiemu socjologowi słowa wdzięczności nie tylko od samych socjologów, ale także od teologów pastoralnych i teologów moralnych – od tych wszystkich, którzy odpowiedzialni są za projektowanie działań duszpasterskich na polu religijności. Słusznie bowiem akcentuje problem bp Kazimierz Ryczan we „Wprowadzeniu” do recenzowanej książki Janusza Mariańskiego: „Jak można pomyśleć o racjonalnym duszpasterstwie bez znajomości faktycznego stanu religijności? Tym bardziej, że chodzi o niestabilną nowoczesność” (s. 12). Lektura interesujących socjologicznych analiz i teoretycznych wyjaśnień winna przypominać tak duszpasterzom, jak i działaczom społeczno-kulturowym, że wiara jest zjawiskiem zawsze żywym, że nie jest ona dana raz na zawsze, że można ją kształtować w sposób świadomy i wolny w procesach socjalizacyjno-wychowawczych. Książka Janusza Mariańskiego jest więc cenną pozycją wydawniczą wśród dzieł socjologicznych i wartą dostrzeżenia nie tylko przez socjologów. W tym też charakterze stanowi ona zachętę do dalszych analiz socjologicznych nad społeczno-religijną przestrzenią współczesnego społeczeństwa polskiego.

² Zob. t e n ż e, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.

³ Zob. t e n ż e, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

⁴ Zob. t e n ż e, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

⁵ Zob. t e n ż e, *Kościół katolicki w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013.

Marcin WALCZAK

OSOBA OSTATECZNY NOŚNIK SENSU

Wyrazem ducha współczesnej kultury jest powracający postulat radykalnego zakwestionowania rozumu w jego funkcji poznawczej. Postulat ten przyczynia się do coraz powszechniejszego przekonania – znajdującego swoje odbicie w filozofii, literaturze czy eseistyce¹ – że nie jest już dziś możliwy system, który mógłby objąć i adekwatnie opisać całość rzeczywistości. Nastawienie to można postrzegać jako rezultat dwóch istotnych wyznaczników ostatnich dekad: absolutyzacji cywilizacji naukowo-technicznej oraz „słabości” rozumu, który w minionym stuleciu ustąpił pola totalitarnym ideologiom i po dziś dzień nie jest w stanie tego doświadczenia przezwyciężyć. Trudno się zatem dziwić, że przybiera na sile przekonanie, iż świat w swojej złożoności i wieloaspektowości poznawczo wymyka się człowiekowi. Problem ten dotyczy w takim samym stopniu filozofii, jak i teologii, która próbuje opisać owo uniwersum w perspektywie objawienia Bożego. Każda próba ideologizacji myślenia okazuje się przeszkodą na drodze poznania rzeczywistości, którego istotnym elementem, obok wysiłku intelektualnego, powinna być pokora – wręcz kenozo. W nurcie myślowym określanym

jako ponowoczesny i zasadniczo podającym w wątpliwość możliwość poznania obiektywnej prawdy istnieje potrzeba hermeneutycznego przyswojenia tezy, że chociaż każde ujęcie rzeczywistości ma charakter względny i jest uwarunkowane społecznie, kulturowo oraz historycznie, to jednak fakt ten nie oznacza dowolności jej interpretacji bądź relatywizacji osiągniętych wyników. Trzeba tu mówić raczej o sztuce interpretacji (łac. *ars interpretandi*) niż o nieomylnym metodologicznie działaniu według przyjętych z góry reguł. Każde rozumienie dokonuje się bowiem w horyzoncie słuchania i interpretacji.

Nurt myślenia hermeneutycznego, obecny w kulturze europejskiej już od starożytności, otwiera zatem możliwość dynamicznego rozumienia świata – podejścia poznawczego, zgodnie z którym nikt nie może rościć sobie prawa do interpretacji ostatecznej, niepodlegającej zmianie. We współczesnej myśli humanistycznej – tak w filozofii (ze szczególnym uwzględnieniem etyki), w naukach społecznych (jak psychologia i pedagogika) oraz w teologii – coraz częściej (choć nie dzieje się to bez oporu) dochodzi do głosu myśl personalistyczna, w centrum refleksji sytuująca osobę jako rzeczywistość, w której proces poznania zarówno się inicjuje, jak i finalizuje, zachodząc zgodnie z regułami wyznaczanymi przez zasadniczą strukturę bytu osobowego. Nawet teologowie coraz

¹ Zob. np. J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia Warszawa 1997.

częściej uświadamiają sobie, że ich badania dotyczą w sensie ostatecznym świata osobowego, nie zaś rzeczy, procesów czy idei. Oczywiście naturalne jest w tym kontekście pytanie, na ile współczesny personalizm może przeniknąć rozważania teologiczne, a więc na ile jego oddziaływanie jest realne, a na ile jedynie postulowane czy nawet skrywanie niechciane. O stosunku wielu teologów do propozycji, którą stanowi personalizm, zdaje się decydować fakt, że w dzisiejszych czasach – po tak zwanym zwrocie antropologicznym – „nie wypada” nie być personalistą i teolog nie może już nie dostrzegać, że przedmiotem teologii nie jest ostatecznie nic innego niż osoby ludzkie i Osoby Boskie w ich wzajemnej relacji.

W rozprawie Grzegorza Bartha *Hermeneutyka osoby*² podjęta została odważna próba syntezy hermeneutyki i personalizmu, która dzięki wzajemnej bliskości i pokrewieństwu obu tych sposobów myślenia pozwala ukazać, w jaki sposób kształtują one interpretację osoby, nie pozwalając jednocześnie na zamknięcie tej interpretacji w żadnym systemie. Tam bowiem, gdzie na pierwszym planie sytuuje się osoba, nie może być mowy o systemie gotowych rozwiązań czy próbie jednoznacznego klasyfikowania bądź ujednolicenia. Powodem jest wymiar misteryjny osoby, która raczej objawia się, niż pozwala się pojąć (por. s. 236). Interpretacja osoby może mieć miejsce jedynie w perspektywie „Boskiego horyzontu” (s. 237). Z drugiej zaś strony można powiedzieć, że jedynie osoba – w swej wszystko przenikającej misteryjności, głębi bytowej i jaźniowej – stanowi hermeneutyczny klucz do rzeczywistości. Tylko osoba jako „refleksywna transcendencja”³ niejako responsoryjnie

wychodzi od siebie, aby rozumiejąco „czytać” napotkaną rzeczywistość, a następnie – w ruchu zwrotnym – powrócić do siebie, poszerzając rozumienie samej siebie. Hermeneutyka jawi się w tym kontekście nie jako jedna z wielu metod interpretacji osoby czy też dowolnie wybrany sposób myślenia, odzwierciedla bowiem sam sposób bycia osoby (łac. *modus experiendi*). Takie rozumienie hermeneutyki wydaje się podążać za intuicją Martina Heideggera, który twierdził, że bycie samo w sobie polega właśnie na rozumieniu (por. s. 19). Rozumienie nie jest zatem w przypadku osoby aktywnością fakultatywną, którą może ona po prostu „odłożyć na bok”, lecz konstytutywnym elementem jej bycia. Osobowy charakter hermeneutyki płynie stąd, że rozumienie jako *modus bycia* w świecie charakterystyczne jest tylko dla osoby, a ponadto stąd, że rozumienie rzeczywistości zawsze jest też wyrazem jakiegoś rozumienia osoby, która tę rzeczywistość konstytuuje. Na wszystkich etapach swoich rozważań Barth pokazuje, że pytając o świat w jego ogólności i drobiazgowości, osoba zawsze pyta jednocześnie o samą siebie. Oznacza to, że osoba dochodzi do uświadomienia sobie samej siebie na drodze długiego i żmudnego procesu hermeneutycznego, a jej ruch w kierunku rozumienia objawia ostatecznie coś podstawowego i niedefiniowalnego, mianowicie ją samą jako byt, w którym i przez który objawia się Bóg, będący jej Zasadą i Pierwowzorem. Hermeneutyka realizuje zatem swoją rolę interpretacyjnego porządkowania świata, wczytując się w strukturę osobową bytu Boskiego i ludzkiego, którego kwintesencję stanowi Jezus Chrystus. W swoim przedstawieniu fenomenu osoby jako bytu rozumiejącego autor pracy odwołuje się do bogatej tradycji filozoficznej i teologicznej, zwłaszcza do myśli hermeneutycznej dwóch ostatnich stuleci, przede wszystkim Friedricha D.E. Schleiermachera, Wilhelma Dil-

² Grzegorz Barth, *Hermeneutyka osoby*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, ss. 329.

³ S. J u d y c k i, *Dusza i doświadczenie wewnętrzne. Fragment analizy*, „Znak” 58(2006) nr 2(609), s. 91.

theya, Martina Heideggera, Hansa G. Gadamera i Paula Ricoeura. Ponadto wiele intuicji personalistycznych Barth czerpie z twórczości wielkich teologów dwudziestego wieku: Josepha Ratzingera, Hansa U. von Balthasara i Karla Rahnera.

Praca *Hermeneutyka osoby* składa się z dwóch części obejmujących pięć rozdziałów. Poprzedza je „Wstęp”, w którym autor tłumaczy naturę hermeneutyki na tle jej dziejów w myśli europejskiej. Źródłami tradycji hermeneutycznej – jak pokazuje Barth – są sztuka interpretacji starożytnych dzieł literackich, myśl Arystotelesa, ale także tradycja interpretowania tekstów biblijnych. Szczególnie zasłużonym przedstawicielem myślenia hermeneutycznego jest św. Augustyn, który ujawnia je w takich dziełach, jak *De Trinitate* czy *De doctrina christiana* (por. s. 13). We wstępie autor charakteryzuje też osiągnięcia głównych przedstawicieli myśli hermeneutycznej dziewiętnastego i dwudziestego wieku i przedstawia zasadniczy problem książki, którym jest wzajemna relacja między osobą a hermeneutyką. Osoba ukazana zostaje zatem jako problem hermeneutyczny, hermeneutyka zaś jako coś, co ściśle przynależy do osoby. Barth pisze zarówno o „hermeneutycznym sensie osoby”, jak i o „osobowym charakterze hermeneutyki” (s. 32).

Część pierwsza zatytułowana jest „U podstaw hermeneutycznego myślenia o osobie. *Preparatio*”. Rozdział pierwszy, „Zasadnicza struktura interpretacyjna”, stanowi wprowadzenie w problematykę osoby pojmowanej jako byt istniejący pomiędzy tym, co boskie, a tym, co ludzkie (por. s. 36-48). Osoba jest tu zatem pojmowana jako zwornik tych dwóch światów. Charakteryzuje ją właśnie owo bycie „pomiędzy” (s. 36). Klucza interpretacyjnego do kategorii osoby dostarczają postać i dzieło Jezusa Chrystusa, w którym sfera boska i ludzka osiągają niespotykaną nigdy wcześniej harmonię i jedność – dla-

tego też Barth odwołuje się do dogmatu chalcedońskiego jako niezrównanego i ciągle aktualnego wzorca osobowej relacji między *divinum* a *humanum* (s. 41). W drugiej części rozdziału autor omawia relacje między teologicznym a filozoficznym ujmowaniem osoby (por. s. 48-59), przedstawiając zarazem dzieje dialogu między filozofią a teologią, wskazując na ich wzajemny wpływ na siebie i podkreślając konieczność ich współistnienia w procesie rozumienia osoby. Tak jak osoba jest bytem sytuującym się pomiędzy tym, co boskie, a tym, co ludzkie, tak też jej rozumienie musi dokonywać się na płaszczyźnie poznawczej pomiędzy teologią a filozofią. W dalszej części pierwszego rozdziału Barth ukazuje pewną zbieżność perspektywy filozoficznej i teologicznej w dialogu nad osobą i jej światem, charakteryzując zwrot religijny w myśli postmodernistycznej, w tym poglądy takich myślicieli, jak Gianni Vattimo i Jacques Derrida. Autor podkreśla wzajemną bliskość teologii i filozofii, zaznaczając, że są to zarazem dyscypliny autonomiczne. Zwornikiem ich dyskursu jest właśnie kategoria osoby, stanowiącej ostateczny nośnik sensu rzeczywistości (por. s. 78).

W rozdziale drugim, zatytułowanym „Przekroczenie ogólnoludzkiego horyzontu interpretacyjnego”, autor ukazuje różne aspekty paradoksu bycia osobą, wykorzystując przy tym podstawową dla pracy kategorię bycia „po-między” (por. s. 79-125). Barth pokazuje w tym kontekście, dlaczego orędzie chrześcijańskie w najpełniejszy sposób umożliwia ogłód tego, kim jest osoba. Właśnie w tym orędziu dokonuje się przekroczenie ogólnoludzkiego horyzontu w kierunku Boga. Tożsamość osoby – jej imię – zawiera się w byciu pomiędzy ruchem zstępującym Objawienia i zbawienia (łac. *descensio*) a ruchem wstępującym ludzkiej myśli (łac. *ascensio*). Odczytywanie fenomenu osoby rozpostarte jest zatem pomiędzy skończonością a nieskończono-

ścią, a oba te bieguny schodzą się w prze-strzeni bytu osobowego, co w szczególny sposób przejawia się w ludzkiej wolności. Aporia pojawiająca się na styku tego, co skończone, i tego, co nieskończone, stanowi niezwykle trudny problem teoretyczny. Dystans między tymi rzeczywistościami, które – by użyć określenia Derridy – stanowią opozycję binarną, pokonuje jedynie osoba, zanurzona w skończony świat, lecz transcendująca go w kierunku nieskończoności. Przywołując myśl Paula Tillicha, autor ukazuje, że prawdziwa relacja z transcendentnym, nieskończonym Bogiem może mieć charakter osobisty (por. s. 111). Jako „model” osoby ukazany zostaje ponownie Chrystus, w którym wolność skończona osiąga harmonijną zwartość w wolności nieskończonej (por. s. 114). Końcowy fragment rozdziału drugiego poświęcony został omówieniu relacji natura–osoba, problemowi, który odegrał niezwykle istotną rolę w procesie kształtowania się trynitologii i chrystologii w pierwszych wiekach Kościoła. Odnosząc się do dyskusji wokół tego problemu, autor opowiada się za przyjęciem zintegrowanej wizji natury i osoby, uznając przy tym – za Karolem Wojtyłą – pewne przyporządkowanie natury osobie. Barth przywołuje w tym kontekście chrystologiczną kategorię en-hipostazy (por. s. 119).

W rozdziale trzecim, „Powrót do podstawowego rozumienia osoby”, autor przedstawia zarys pozytywnego rozumienia fenomenu osoby. Przede wszystkim proponuje hermeneutykę analogiczno-ikoniczną (por. s. 127-136). W świetle Objawienia osoba jest stworzeniem Boga, uczynionym na Jego obraz. Między człowiekiem a Bogiem istnieje analogia, nie tyle jednak analogia entis, ile przede wszystkim analogia bycia osobą. Podobieństwo Boga i człowieka w przedziwny sposób zarazem nie wyklucza ich skrajnego niepodobieństwa (por. s. 133). Osoba pozostaje jednak jedyną ikoną samego Boga. Rezul-

tatem tego są bardzo konkretne kwestie dotyczące struktury samej osoby. Ma ona mianowicie charakter dialogiczny (por. s. 136-158), a także triadyczny (por. s. 158-178). Osobę konstytuuje relacja z drugą (O)osobą do tego stopnia, że osoba nie tyle wchodzi w relacje, ile sama jest relacją. Dopiero jednak triadyczny charakter osoby oddaje pełnię jej struktury. Oprócz „ja” i „Ty” przed osobą roztacza się także „My” (s. 169) jako to „Trzecie”, w świetle którego każda relacja „ja”–„ty” osiąga swoją pełnię. Tym samym w osobowej strukturze człowieka odbija się dynamika relacji osobowych Trójcy Świętej. To właśnie trynitologia – dziś ciągle niedoceniana w teologii – jest kluczem do interpretacji rzeczywistości życia osoby. Myśl Bartha oscyluje zatem wokół propozycji takich teologów, jak: Gisbert Greshake, John Zizioulas czy Heribert Mühlen. Osoba stanowi imago Dei nie tylko jako stworzenie będące obrazem Stwórcy, ale w jeszcze inny, szczególny sposób – będąc obrazem miłosego życia Boga Trójjedynego.

Kolejny, czwarty rozdział, zatytułowany „Hermeneutyczne doświadczenie osoby”, rozpoczyna zarazem drugą część pracy, „Hermeneutyczna wykładnia osoby”. W rozdziale tym autor wskazuje, że rozumienie osoby jest ściśle powiązane z jej doświadczeniem, które – obok rozumienia – stanowi podstawowe pojęcie hermeneutyki (por. s. 189). Odwołując się do Heideggerowego ujęcia Dasein, Barth omawia szczegółowo jestestwo jako przed-rozumienie osoby, następnie zaś podejmuje problem dziejowości osoby i podkreśla, że dziejowość to pojęcie w sensie pierwszorzędny określające charakter doświadczenia osoby (s. 199). Ponadto – dodaje Barth – dopiero dziejowość osoby konstytuuje same dzieje jako takie. W drugiej części rozdziału czwartego autor analizuje fakt paradoksalnego rozdarcia osoby między jej istotą a względnością. Z jednej strony bowiem osoba doświadcza w sobie

niezmiennego, trwałego eidosu, z drugiej zaś jest zawsze wielorako uwarunkowana przez swój kontekst życia. W przypadku osoby istotne jest przede wszystkim to, że doświadczając czegokolwiek poza sobą, doświadcza zarazem siebie, szczególnie, gdy chodzi o jej własny czyn, w którym się ujawnia i jednocześnie potwierdza. Opierając się na intuicjach Karola Wojtyły, można zatem mówić o swoistej hermeneutyce osoby przez czyn. Barth podkreśla przy tym, że osoba nie ujmuje świata samego w sobie, lecz zawsze widzi świat pierwszoosobowo, jako świat „dla mnie” (s. 203). Podstawowe doświadczenie osobowe to doświadczenie samej osoby jako obiektu, doświadczenie ejdetyczne. Nie znaczy to jednak, że istnieje jakaś niezmienna istota osoby, która dopiero wtórnie zostaje „wtłoczona” w warunki konkretnego życia. Według Bartha nie istnieje czyste „ja”, do którego próbował dotrzeć Husserl, istnieje natomiast zawsze konkretne „ja”, które zanurzone jest w świecie unikalnych relacji i odniesień. W końcowej części rozdziału czwartego autor pisze o misteryjnym charakterze osoby, która ostatecznie wymyka się wszelkim konceptualnym ujęciom, pozostając przerastającą świat tajemnicą. W ten sposób osoba raz jeszcze ukazuje się jako ikona Osób, które stanowią niepojęte misterium Boga (łac. *mysterium esse personale*).

Ostatni rozdział pracy, „Hermeneutyczne struktury osoby”, traktuje o tych jej strukturach, które odsłaniają (obiektywizują) jej hermeneutyczny sens. W kontekście tym powraca kwestia dziejowości osoby, ukazana już nie tyle w sensie pierwotnego doświadczenia, ile podstawowej struktury stanowiącej o byciu osobą. Oto bowiem osoba z jednej strony konstytuuje dzieje i nadaje im sens, z drugiej zaś sama pozostaje zanurzona w dziejach i dzięki nim odkrywa swój własny sens bycia osobą. Jedynie osoba może być nośnikiem sensu dziejów, jednocześnie je transcendując

w kierunku tego, co ponadczasowe. Swój opis osoby jako istoty dziejowej Barth opiera nie tylko na analizach Heideggera i Gadamera, ale także na intuicjach myślicieli polskich, jak Leszek Kołakowski i Czesław Bartnik.

Kolejną omawianą strukturą osobową jest językowość. Z jednej strony w filozofii dawnej język często traktowany był jako coś wtórnego i narzędziowego, z drugiej zaś strony niektóre współczesne ujęcia filozoficzne wydają się przeceniać jego rolę, ontologizując go. Proponowana przez Bartha hermeneutyka przywraca właściwe miejsce językowi jako modusowi bycia tego, co osobowe. Następna wyróżniona przez autora struktura to narracyjność osoby, której tożsamość nie jest niezmienna, lecz dynamicznie przyswajana w toku ludzkiego życia. Osoba jest opowieścią, co szczególnie widoczne staje się w Jezusie Chrystusie (s. 277). Swoje wnioski autor opiera na Ricoeura koncepcji tożsamości narracyjnej oraz na tak zwanej chrystologii misji w ujęciu von Balthasara. W końcowej części rozdziału ukazane zostało rozumienie osoby jako miejsca spotkania obiektu i subiectu (por. s. 282), w całej rzeczywistości bowiem jedynie osoba jest jednocześnie przedmiotem oraz podmiotem poznania.

Książkę wieńczy podsumowanie, *Conclusio*, w którym autor prezentuje dwa zasadnicze wnioski. Po pierwsze, osoba jest punktem, w którym przecinają się sprawy boskie i ludzkie. Hermeneutyka osoby stanowi więc raczej miejsce objawiania się osób, a ostatecznie Objawienia Osób, nie zaś kolejną dyscyplinę wiedzy. Po drugie, hermeneutyka osoby stanowi uniwersalny język opisu rzeczywistości. Pozorne sprzeczności, które osoba napotyka w swoim doświadczeniu (podmiot–przedmiot, boskie–ludzkie, historyczność–wieczność), okazują się tworzyć zaskakującą jedność w samej osobie. Pytając o sens świata, musi ona zatem pytać

o samą siebie, bo to właśnie ku niej kieruje się cała rzeczywistość. Hermeneutyka osoby powoduje, że to, co może wydawać się nie do pogodzenia, okazuje się – mówiąc językiem horosu chalcedońskiego – *indivise i inseparabiliter*.

Rozprawa Grzegorza Bartha *Hermeneutyka osoby* to dzieło z kilku powodów ważne dla polskiej teologii. Po pierwsze, autor wysuwa konkretną propozycję budowania płaszczyzny dialogu między filozofią a teologią. Kontynuując tradycję wielkich teologów: Augustyna, Anzelma z Canterbury i Tomasza z Akwinu, którzy podkreślali potrzebę związku między tymi dyscyplinami, Barth wskazuje, że rozluźnienie więzów między nimi zawsze prowadziło do poważnego kryzysu kultury i kryzysu człowieka. Istnieją poważne przesłanki – podkreśla Barth – świadczące o tym, że impas, w którym znalazła się współczesna teologia w znacznym stopniu wypływa z braku zainteresowania teologów filozofią i jej wielkimi pytaniami. Jednocześnie jednak współczesna filozofia winna uświadomić sobie, że będzie w stanie przezwyciężyć jałowość swojego dyskursu, jeśli ponownie otworzy się na przesłanie Objawienia i zacznie czerpać z niego inspirującą moc oraz żywotność. Herme-

neutyka – pisze autor – wyznacza rozległy horyzont, w którym należy ponownie postawić kwestię osoby i personalizmu, nie czyniąc jednak pochopnych roszczeń i nie proponując pochopnych rozwiązań. Barth przekonująco dowodzi, że osoba z jej wewnętrznym i zewnętrznym wyposażeniem oraz interpretacyjnym potencjałem zasługuje na to, by stać się centrum refleksji zarówno teologicznej, jak i filozoficznej. Osoba jest kluczem do zrozumienia całej rzeczywistości, a ta spełnia się nie inaczej, jak tylko w osobie. Hermeneutyka osoby to także uniwersalny „język”, który jednoczy wiele dyskursów, nie tylko teologię i filozofię, ale także inne nauki podejmujące refleksję nad człowiekiem.

Omawiana książka jest dziełem nie tylko erudycyjnym, ale również wypełnionym zaawansowanymi rozważaniami spekulatywnymi, przez co nie jest łatwa w odbiorze dla czytelnika nieposiadającego odpowiedniego przygotowania. Chociaż praca ta, zawierająca przede wszystkim analizy o charakterze naukowym, adresowana jest do wąskiego grona odbiorców, jej przesłanie mogą oni przekazywać w sposób również popularyzatorski. Wydaje się, że streścić je można słowami: Jedynie osoba dostrzega świat sensu, aby odkrywać sens świata.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Michela Marzano, *Oblicza lęku*, tłum. Z. Chojnacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013, ss. 190.

W swojej książce obejmującej studium lęku Michela Marzano dokonuje oglądu dziejów tej kategorii w kulturze Zachodu, okiem filozofa śledząc jej ewolucję widoczną w historii idei, w historii społecznej i ekonomicznej, w kulturze tak wysokiej, jak i popularnej. W świetle dokonanej analizy, posługując się różnorodnymi interpretacjami filozoficznymi i psychologicznymi, autorka podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, jakie odmiany lęku charakterystyczne są dla cywilizacji współczesnej.

Marzano stara się opisać głębię doświadczenia lęku, wskazując na jego złożoność: emocja ta może być po prostu widoczna w czyichś oczach, ale bywają też sytuacje, kiedy można się jej jedynie domyślać; lęku można doświadczać w postaci gwałtownego napadu lub odczuwając jego powolne narastanie; może on zawładnąć człowiekiem do tego stopnia, że wyraźne staną się jego objawy fizyczne, ale może też być całkowicie nieuświadomiony i na różne sposoby sublimowany. Z filozoficznego punktu widzenia lęk to emocja naznaczająca ludzką egzystencję, afekt narzucający się duszy i woli, który filozofowie klasyczni przeciwstawiali rozumowi. W myśli współczesnej zaś – podkreśla Marzano – lęk analizowany jest przede wszystkim jako produkt kulturowy, przestrzega się w nim bowiem odpowiedź na różnorakie sytuacje środowiskowe.

Cechą uniwersalną lęku jest jego sprzężenie z wyobraźnią: lęk działa poprzez wyobrażnię i poprzez nią jest w stanie człowiekiem zawładnąć bez względu na jego przedmiot (por. s. 9). Inną wewnętrzną cechą lęku jest to, że doświadczać go – nawet jeśli można mówić o lęku zbiorowym – człowiek odczuwa krańcową samotność i dogłębną utratę. „Krzyk udręki człowieka, który doznał utraty” (s. 12) – pisze Marzano – sportretował na swoim słynnym obrazie Edward Munch, który na tym samym płótnie zarysowuje kontury dwóch postaci odchodzących w dal: wobec lęku człowiek zawsze jest sam, jeśli nawet znajduje się wśród innych. Celem, który stawia sobie autorka, jest odczytanie różnorodnych oblicz lęku wywołującego ów „krzyk otchłannej samotności odczuwanej w opuszczeniu” (s. 13).

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym „Myśleć o lęku”, Marzano rekonstruuje podłoże lęków charakterystycznych dla różnych epok, na które składają się: obawa przed rozpadem, kryzys i chaos. Bez względu na epokę lęk przejawia się w kulturze przede wszystkim jako lęk przed innym – tym, który niesie z sobą groźbę rozpadu naszej tożsamości. Owym „innym” bywał trędowaty, zadzumiony, szaleniec czy kryminalista – dziś nierzadko jest nim terrorysta. Odpowiedzią na lęk przed innym zawsze było i nadal jest konstruowanie granic i murów oddzielających poszczególne społeczności zamknięte. Mury tego rodzaju paradoksalnie mnożą się nawet w dzisiejszym zglobalizowanym – wydawałoby się – świecie. Lęk rodzi się również tam, gdzie wydarza się coś nieoczekiwanego, budzącego niepokój, coś, co sprawia, że człowiek jako ten, do którego natury należy podejmowanie działania, czuje się w swojej podmiotowości zagrożony. Poczucie lęku czy egzystencjalnego niepokoju może się wówczas pojawić choćby wskutek spojrzenia w lustro, na własny wizerunek, którego w pełni nie kontrolujemy i który nie jest nami, ale przecież na nas wskazuje. Symbolem źródła lęku pojawiającego się wskutek utraty kontroli, jest labirynt (także labirynt sądowniczy czy labirynt niepokoju, ukazany choćby w powieści Franza Kafki *Proces*). Lęk może wówczas wyrażać obawę tak przed zagubieniem, jak i przed porażką czy osądem.

Rozdział drugi książki, „Zażegnać lęk”, ukazuje sposoby „oswajania” lęku przez literaturę, zarówno w utworach klasycznych, jak i popularnych. Może ono przyjmować postać prezentacji walki dobra ze złem, skutecznej obrony przed niepokojem czy mechanizmów działania lęku rozproszonego, pełzającego, lecz wszechobecnego i inwazyjnego – z ostatnią z wymienionych postaci lęku mamy do czynienia głównie w powieściach z obszaru fantastyki, opartych na prawie arbitralności. W kulturze popularnej temat lęku i jego eliminacji powraca w literackich i filmowych utworach z gatunku grozy i horroru. Często wyrażają one myśl, że każdy człowiek nosi w sobie ciemną część natury ludzkiej. W tym kontekście Marzano przywołuje słowa Nietzschego: „Mamy sztukę, aby nie być pogrążonym przez prawdę” (s. 81).

W rozdziale trzecim, „Instytucjonalizować lęk”, autorka analizuje zmiany w strukturze i percepcji lęku w wymiarze politycznym, przede wszystkim odnosząc się do zjawiska terroryzmu, które stanowi główne źródło lęku dzisiejszego świata. Marzano zauważa, że terroryzm – podobnie jak totalitaryzm – działa w oparciu o założenie, że ten, komu udaje się kontrolować lęk u innych, staje się „panem” ich duszy. Utrzymywanie ludzi w lęku czyni ich uległymi, lęk bowiem – w przeciwieństwie choćby do nienawiści – nie prowadzi do buntu. To w tym właśnie kontekście Stalin powtarzał: „Uderzyć w jednego, żeby nauczyć stu” (s. 98), a dzisiejsi terroryści muzułmańscy, chcąc budzić przerażenie, zamieszczają w sieci internetowej filmy ukazujące egzekucje zakładników.

Temat funkcjonowania lęku przed terroryzmem kontynuowany jest w rozdziale kolejnym, czwartym, który nosi tytuł „Instrumentalizować lęk”. Marzano koncentruje się w nim na implikacjach kultury lęku, która pojawiła się na świecie wskutek „wojny z terrorem”. W wyniku zaskakującego sprzężenia zwrotnego powszechny lęk zaczęły bowiem budzić techniki kontroli, przypominające te, o których mówi George Orwell w powieści *1984*, a wprowadzane po to, by nie pozwolić na rozprzestrzenianie się terroryzmu. W związku ze stosowaniem na

szeroką skalę środków nadzorowania ludzi, które pozbawiają ich intymności, zaczęto głosić – pisze autorka – swoistą apologię transparentności („niewinny nie ma nic do ukrycia). Sama transparentność stała się poniekąd nową modalnością bycia w świecie, której towarzyszy pogłębiająca się inflacja widzialnego. Innego rodzaju instrumentalizacja lęku dokonuje się w dzisiejszym świecie na poziomie ekonomicznym, gdzie nawet etatowi pracownicy bytują w stanie nieustannego niepokoju o utrzymanie zatrudnienia.

W rozdziale piątym, „Zwyciężyć lęk”, Marzano pisze o sposobach walki z lękiem w epokach dawniejszych i na tym tle ukazuje tendencję dominującą w czasach nam współczesnych: „Najbardziej dziś ceniony model człowieka stanowi wyidealizowana jednostka, która wyzbywa się wszelkiej zależności: nie potrzebuje już innych i nie zbliża się do nich” (s. 152). W dzisiejszym świecie zatem absolutnym wymogiem staje się kontrola jednostki nad wszystkimi obszarami, w których toczy się jej życie, również nad reakcjami i uczuciami innych ludzi: nawet powodzenie i sukces przedstawiane są dziś jako owoc osobistego wyboru. Jako alternatywę wobec tej postawy, która – ponownie wskutek sprzężenia zwrotnego – przyczynia się do znacznego pogłębienia lęków, autorka proponuje powrót do kategorii zaufania, które jej zdaniem w najsilniejszy sposób buduje więź społeczną. Lęku nie sposób się pozbyć, jest on „oznaką człowieczeństwa” (s. 165), ale powrót do zaufania jako fundamentu relacji społecznych pozwoliłby na wyeliminowanie tych przejawów lęku, które pojawiają się wskutek podejmowania w życiu społecznym działań wpływających z niezrozumienia ludzkiej natury.

W książce Marzano czytelnik odnajdzie wielość odniesień kulturowych, przede wszystkim literackich. Są w niej nawiązania do utworów Charlesa Baudelaire’a, Alberta Camusa, Arthura Rimbauda, Luigiiego Pirandella, Oscara Wilde’a, Jorge L. Borgesa, Homera, Dantego, André Malraux, Franza Kafki, Antonina Artauda czy Virginii Woolf, a także do utworów współczesnej kultury popularnej, w tym do filmów, jak *Łsnienie*, *Milczenie owiec*, *Siedem* czy *American Psycho*.

Książka *Oblicza lęku* to lektura obowiązkowa dla kulturoznawców, inspirująca również dla antropologów i filozofów społecznych oraz dla wszystkich czytelników zainteresowanych historią kultury oraz historią idei. Warto na koniec zauważyć, że książkę Marzano doskonale się czyta, co jest również wynikiem bardzo dobrego przekładu i solidnej pracy redakcyjnej, elementów tak dziś rzadkich w wypadku tłumaczeń literatury naukowej.

D.Ch.

Chrześcijaństwo i bezpieczeństwo. Znaczenie Jana Pawła II w dyskursie polemologiczno-irenologicznym, red. T. Kośmider, K. Gąsiorek, C. Smuniewski, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2014, ss. 334.

W prezentowanej publikacji podjęta została problematyka stanowiska Kościoła katolickiego wobec wojny, proponowanego w jego nauczaniu modelu pokoju oraz działalności Stolicy Apostolskiej na rzecz bezpieczeństwa mię-

dzynarodowego. Książka jest dziełem zespołu specjalistów reprezentujących różne ośrodki naukowe (Akademię Obrony Narodowej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Uniwersytet Opolski, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Uniwersytet Warszawski, Wojskową Akademię Techniczną, Fundację Nauka i Kultura oraz Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego); w tomie znalazł się również tekst nuncjusza apostolskiego abp. Celestina Migliorego. Centralną wartością, wokół której skupiają się analizy autorów poszczególnych artykułów, stanowi bezpieczeństwo ujmowane jako podstawowa potrzeba człowieka i jego prawo. Chociaż wyróżniona w podtytule postać Jana Pawła II, jego działalność na rzecz pokoju i nauczanie na ten temat wyznaczają dominującą w książce perspektywę badawczą, zostały one jednak osadzone w szerokim kontekście historycznym i teoretycznym. Redaktorzy naukowci *Chrześcijaństwa i bezpieczeństwa* kładą również nacisk na uniwersalność pokojowego przesłania Kościoła, a ich zamiarem jest właśnie poszukiwanie rozwiązań, które „nie faworyzując żadnej religii, nie dając też preferencji poglądom jednostek” (s. 14), „mogą pretendować do miana uniwersalnych” (tamże). Koncepcja publikacji oparta jest na założeniu, że niemożliwe jest zrozumienie współczesności – w tym także niektórych współczesnych wojen, w których religia stanowi jeden z istotnych czynników – „bez uwzględnienia teologii i związanej z nią antropologii” (s. 13). Wśród przesłanek metodologicznych przyjętych przez redaktorów i autorów książki szczególnie ważny wydaje się postulat łączenia analiz teoretycznych z odniesieniem do konkretnych doświadczeń historycznych. *Chrześcijaństwo i bezpieczeństwo* składa się z dwóch części: Pierwsza, zatytułowana „Jan Paweł II a działalność Stolicy Apostolskiej na arenie międzynarodowej” ma charakter bardziej faktograficzny, ukazuje podstawy nauczania Kościoła na temat wojny i użycia siły, zasady działalności pokojowej Kościoła oraz przykłady jego zaangażowania w problemy międzynarodowe. Znajdziemy tutaj między innymi artykuły dotyczące stanowiska Jana Pawła II wobec wojny o Falklandy, roli Stolicy Apostolskiej w polityce zagranicznej Izraela czy też reakcji Watykanu na wprowadzenie Stanu Wojennego w Polsce. Część tę można czytać jako wprowadzenie do bardziej teoretycznej części drugiej, noszącej tytuł „Aksjologiczno-ontologiczny wymiar bezpieczeństwa współczesnego świata”. Składające się na nią artykuły zawierają między innymi analizy nauczania Kościoła na temat pojęcia wojny sprawiedliwej, zakazu dokonywania morderstwa i prawa do obrony, Jana Pawła II wizji pokoju i bezpieczeństwa, jego poglądów dotyczących rodziny jako „przestrzeni” wychowania do pokoju (w tym kontekście na uwagę zasługuje artykuł ks. Wojciecha Wróblewskiego poświęcony stanowisku Jana Pawła II wobec zjawiska udziału dzieci w wojnie, zob. s. 267-288), oraz relacji między obywatelem a państwem, koncepcji bezpieczeństwa narodowego i międzynarodowego, a także roli Papieża jako orędownika zbliżenia między narodami. Całość publikacji, chociaż wyraźnie i konkretnie odnosi się do doświadczenia wojny, pozwala czytelnikowi zrozumieć obecną w nauczaniu Kościoła katolickiego wizję pokoju i żyjącego w pokoju społeczeństwa – co znamienne, w omawianym tomie znalazły się dwa artykuły (Wojciecha Gizickiego i ks. Zdzisława Struzika) poświęcone pokojowym orędiom Jana Pawła II (zob. s. 67-78, 305-318). Autorzy koncepcji książki kierują *Chrześcijaństwo i bezpieczeństwo* do szerokiego grona czytelników, lecz przede wszystkim do osób zajmujących

się praktycznie i teoretycznie problematyką bezpieczeństwa, czyli tych, których chcą „uważać za ekspertów w dziedzinie bezpieczeństwa i obronności państwa” (s. 14n.) oraz edukacji. W tym kontekście szczególnie istotne wydaje się tak wyraziste w Magisterium Kościoła, a zwłaszcza w nauczaniu Jana Pawła II, zaakcentowanie osobowej natury człowieka – tego, że uczestnikami wojny są konkretni ludzie, czujący, myślący i wolni, obdarzeni sumieniem, będący podmiotami praw.

P.M.

Etyka i literatura. Antologia tekstów, red. Anna Głąb, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, ss. 312.

Jaką funkcję pełni literatura wobec etyki? Czy stanowi jedynie rezerwuuar przykładów konkretyzujących formułowane przez etyków abstrakcyjne tezy, czy też dostarcza pewnej wiedzy moralnej? Rekomendowana tu antologia tekstów (będąca niejako kontynuacją opublikowanego w roku 2011 przez wydawnictwo Semper zbioru artykułów *Filozofia i literatura*) może stanowić przyczynek do poszukiwania odpowiedzi na te i inne pytania dotyczące relacji między etyką a literaturą.

Autorzy zebranych w tomie tekstów poddają refleksji tę relację w różnych aspektach, analizując utwory: Williama Szekspira (Anna Abram i Anna Głąb), Fiodora Dostojewskiego (Krzysztof Hubaczek i Andrzej Szostek MIC), Lwa Tołstoja (Ireneusz Ziemiński), André Gide’a (Jacek Frydrych) Brunona Schulza (Alfred M. Wierzbicki), Hermana Hessego (Konrad Banicki), José Saramago (Barbara Chyrowicz SSpS), Doris Lessing (Agnieszka Czarkowska), Bernharda Schlinka (Andrzej M. Kaniowski), Lezamy Limy (Robert Piłat), Juliana Barnes’a (Joanna K. Teske), czy też współczesne powieści szpiegowskie (Jacek Jaśtał). W większości nie są to analizy literaturoznawcze (dwunastu spośród czternastu autorów artykułów to filozofowie); koncentrują się one na wyłanianych się z przywoływanych dzieł problemach moralnych i ewokowanych przez nie zagadnieniach metaetycznych.

Jak pisze w artykule wprowadzającym w problematykę tomu jego redaktorka, głównym zamysłem antologii było ukazanie możliwości eksperymentalnych, jakie stwarza dla etyki literatura, pozwalając na testowanie pojęć i teorii etycznych w ramach stwarzanych przez nią światów.

Jeden z istotnych wątków pojawiających się *explicite* lub *implicite* w większości tekstów związany jest z kategorią doświadczenia. Głąb na przykład przytacza pogląd, że doświadczenie stanowi fundament dla literatury, podobnie jak argument stanowi fundament dla filozofii. Dzieła literackie, podejmując próbę dokonania swoistej hermeneutyki doświadczenia, oferują taki sposób rozumienia, którego nie zapewniają odległe od empirii dociekania filozoficzne. Również Jaśtał, referując stanowisko „nowej etyki” – zakładające, że doświadczenie moralne może zostać wyrażone jedynie w formie narracji, a literatura, dostarczając schematów porządkujących ludzkie przeżycia, rekompensuje bra-

ki etyki, która jako dyscyplina filozoficzna, czyni to zarazem fragmentarycznie i zbyt ogólnie – zauważa, że jedną z etycznych funkcji dzieł literackich jest „wzbogacanie naszej świadomości o skalę złożoności wyborów moralnych” (s. 191). Wiąże się to także z dydaktyczną rolą literatury, na którą wskazują inni autorzy tomu.

Niewątpliwie wszystkie zebrane w nim teksty zdają się świadczyć o inspirowanej funkcji literatury wobec etyki i potwierdzać – kwestionowane jeszcze w dwudziestym wieku – możliwość i zasadność zastosowania narzędzi wypracowanych przez etyków do interpretacji dzieła literackiego.

Różnorodność zagadnień i ujęć każe się powstrzymać od rekapitulacji całości materiału zawartego w antologii. Zamiast podsumowania warto przytoczyć słowa z artykułu księdza Szostka: „Dobrego pisarza i dobrego etyka łączyć winna nade wszystko wrażliwość na człowieka i jego los. Pisarz na ogół przede wszystkim los ten opisuje, a filozof docieka możliwie głęboko jego sensu” (s. 250). Ze względu na wartość prezentowanych w artykułach analiz książka zasługuje za uwagę filozofów i literaturoznawców; polecamy ją jednak wszystkim „wrażliwym na człowieka” czytelnikom. Jej lektura może bowiem stanowić lekcję czytania literatury pięknej w perspektywie moralnej.

M.Ch.

Jolanta Baziak, *Całe stworzenie. Wiersze wybrane i nowe 1974-2014*, Towarzystwo Inicjatyw Kulturalnych w Bydgoszczy–Instytut Wydawniczy Świadectwo, Bydgoszcz 2014, t. 1, *Pryma*, ss. 135; t. 2, *Tercja*, ss. 156; t. 3, *Kwinta*, ss. 46.

Z okazji czterdziestolecia pracy twórczej Jolanty Baziak opublikowany został (w formie boxu) zbiór wierszy tej poetki, składający się z trzech tomów, z których dwa pierwsze zawierają ułożony w porządku chronologicznym wybór utworów z tego okresu, tomik trzeci zaś – utwory najnowsze, wcześniej niepublikowane. Wspólny tytuł zdaje się sugerować współbrzmienie poszczególnych części, zestawionych na wzór akordu (pryma, tercja i kwinta to nazwy dźwięków w trójdźwięku).

Twórczość autorki *Całego stworzenia* ma charakter intelektualny, łączy w sobie różne poziomy refleksji, przechodząc płynnie od konkretnego do abstrakcji. Poetycka transformacja codziennego doświadczenia, rejestracja wrażeń splatają się w niej z filozoficzno-teologicznym dyskursem. Krąg tematyczny tej liryki obejmuje między innymi problematykę istnienia, postrzeganego zwłaszcza w aspekcie samego aktu twórczego czy wręcz „zamyśłu” Stwórcy, zagadnienia relacji między tym, co duchowe, a tym, co materialne, ciałem człowieka a jego duszą. Jolanta Baziak, jak się wydaje, poprzez kontrasty i antynomie dąży do odnalezienia jedności w świecie i jedności ze światem. Wiersze zawarte w prezentowanym tu zbiorze wykazują wyraźne powinowactwo z poezją metafizyczną, zwłaszcza ze względu na przenikanie się w ramach jednego utworu wymiaru osobistego, zmysłowego, „świeckiego” z wymiarem religijnym, z odniesieniem do Transcendencji. Z poetami tego nurtu łączą autorkę także podobny rodzaj percepcji oraz błyskotliwe poetyckie asocjacje.

Język jej utworów – jak zauważają krytycy, konstruowany niejako autonomicznie dla każdego z nich – kojarzony bywa z poezją lingwistyczną i postawangardową. Na uwagę zasługuje również specyficzna wizualność tych wierszy – metaforyczne obrazy kreowane są raczej poprzez zestawianie (niekiedy zaskakujące) pewnych elementów oddziałujących na wyobraźnię niż przez opis; nawet reminiscencje z podróży nie ograniczają się do werbalnego odwzorowania krajobrazu.

W każdej z trzech części *Całego stworzenia*, jako pewnego rodzaju aneks, zamieszczono fragmenty dotyczących twórczości autorki wypowiedzi poetów i krytyków literackich, takich jak Tadeusz Nowak, Karol Maliszewski czy Adriana Szymańska. Słowa tej ostatniej niech posłużą za rekomendację jubileuszowego wydania utworów Jolanty Baziak: „Jej wiersze mają strukturę małych traktatów filozoficznych. To nie jest poezja [...] lirycznych laurek, to jest poezja ontologicznego buntu, walki o sens” (*Tercja*, s. 156).

M.Ch.

Tomasz PECIAKOWSKI

CZY LECI Z NAMI PILOT?
Konferencja „Intelektualista.
Między powołaniem a apostazją”
KUL, Lublin, 3-4 XII 2014

Pomysł na cykliczne spotkania w ramach „Studiów nad Wiedzą” powstał po sukcesie tematycznej sesji specjalnej zatytułowanej „Między unifikacją i dezintegracją – fenomen wiedzy we współczesnym społeczeństwie”, zorganizowanej podczas XIII Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego w Zielonej Górze w roku 2007. Rok później w listopadzie odbyła się pierwsza konferencja ze wspomnianego cyklu, zorganizowana przez trzech uczonych z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II: prof. Arkadiusza Jabłońskiego, ks. prof. Jana Szymczyka i prof. Mariusza Zemło, których podejmowane przez lata działania sprawiły, że Lublin stał się dzisiaj jednym z ważniejszych ośrodków badań nad wiedzą na naukowej mapie Polski. Owocem tej możliwie szerokiej refleksji nad różnymi aspektami wiedzy jest sześć publikacji o charakterze interdyscyplinarnym (a redaktorzy naukowcy zapowiadają już kolejne tomy z tej serii).

Podjęmowane przez organizatorów konferencji tematy co roku dowodzą, że wiedza jest konstytutywnym elementem rzeczywistości społecznej, a w erze społeczeństwa informacyjnego staje się integralnym elementem kształtowania tożsamości społecznej, sprawowania władzy i wyznaczania ról społecznych. Dlatego też refleksja nad tym, jak różne przybiera

ona formy i jak odmienne stopnie oczywistości uzyskuje, to ogromne wyzwanie stojące przed uczonymi w dwudziestym pierwszym wieku.

Siódme lubelskie spotkanie z cyklu „Studia nad Wiedzą” poświęcone zostało problematyce intelektualistów – ogólnopolska konferencja naukowa „Intelektualista. Między powołaniem a apostazją” odbyła się w dniach 3-4 grudnia 2014 roku w murach KUL, a zorganizowana została przez Instytut Socjologii tej uczelni (a przede wszystkim Katedrę Socjologii Wiedzy i Edukacji, Katedrę Filozofii Społecznej oraz Katedrę Socjologii Makrostruktur i Ruchów Społecznych) oraz Sekcję Socjologii Nauki Polskiego Towarzystwa Socjologicznego.

Konferencja była próbą wieloaspektowego spojrzenia na rolę intelektualistów w praktyce społecznej, ukierunkowaną na kwestię ich działalności w obrębie systemów wiedzy, które z natury są głównym polem aktywności tej grupy społecznej. Dlatego też podejmowane podczas symposiumu tematy dotyczyły przede wszystkim zaangażowania intelektualistów na polu nauki, polityki i życia społecznego, a ich ważne dopełnienie stanowiły refleksje o zadaniach, jakie intelektualistom przypisywano w przeszłości i przypisuje się współcześnie w różnych koncepcjach

i systemach teoretycznych. Dwudniowe obrady podzielone zostały na trzy sesje tematyczne ujęte biegunowo: rola a powołanie, wiedza a zaangażowanie, misja a ideologia. Każdej z tych sesji przewodniczył jeden z nestorów lubelskiej nauki: ks. prof. Janusz Mariański, ks. prof. Stanisław Kowalczyk oraz ks. prof. Roman Dzwonkowski SAC.

Konferencja rozpoczęła się od postawienia kluczowych dla tej tematyki pytań: Kim jest intelektualista? Czy w przypadku polskiej rzeczywistości adekwatne jest mówienie o intelektualistach jako odrębnej kategorii społecznej, wyróżnionej funkcjonalnie, a nie zawodowo? Czy bycie intelektualistą wymaga przekroczenia powinności swojej roli zawodowej – i „wyjścia” z biblioteki, pracowni czy laboratorium na forum życia publicznego? Gdyby tak było, wówczas mianem intelektualistów należałoby określić tylko tych przedstawicieli szeroko rozumianych twórców kultury, którzy wykraczając poza swoje kompetencje zawodowe, angażują się w mniej lub bardziej wyrazisty sposób w życie społeczno-polityczne – biorą udział w debacie publicznej, wyrażają opinie lub zajmują konkretne stanowisko w sytuacji pojawienia się ważnego problemu (wpływając tym samym na swoją publiczność).

Wprowadzając w tematykę konferencji, organizatorzy zaznaczyli, że sprawowanie funkcji intelektualisty wiąże się z występowaniem w podwójnej roli społecznej – z jednej strony w roli specjalisty w takiej lub innej dziedzinie pracy intelektualnej, a z drugiej w roli człowieka, który z jakichś powodów czuje się powołany do zaangażowania się w sprawy polityczne, ideowe, do aktywnego uczestnictwa w określonej wspólnotcie ponadzawodowej, a nawet do jej przewodzenia. Podwójna rola to nie tylko konflikt dwóch różnych koncepcji społecznej roli intelektualisty, lecz pewien wewnętrzny dylemat, przed którym staje zapewne każdy człowiek

wyższego intelektu – i to staje przed nim wielokrotnie, za każdym razem od nowa – chcąc określić swoje miejsce w świecie. Stąd zarysowanie misji intelektualisty w ostrych symbolicznie i wieloznacznych alternatywach: między powołaniem a apostazją.

Dość pesymistycznie wybrzmiały referaty, w których prelegenci próbowali zdiagnozować współczesną rzeczywistość, poszukując w niej miejsca dla tradycyjnej roli intelektualisty – kreatora idei, depozytariusza wartości uniwersalnych, publicznego autorytetu. Prof. Andrzej Zybertowicz z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w wystąpieniu zatytułowanym „Samobójstwo Oświecenia? O osiągnięciach rozumu, które przynoszą kres ludzkiego świata” postawił tezę, że w niedalekiej przyszłości nie będzie miejsca, gdzie można by pielęgnować oświeceniowy ideał *sapere aude*. Dwie potężne siły współczesnego świata – pogoń za zyskiem, której najlepszym wyrazicielem są wielkie korporacje, oraz pogoń za bezpieczeństwem, stanowiąca domenę organizacji państwowych i międzynarodowych – powodują, że świat ten (dzięki wybitnej kreatywności ludzkiego umysłu wyposażony w nowe technologie i sztuczną inteligencję) podąża w kierunku, który ukształtuje rzeczywistość społeczną według zupełnie nowych reguł, doprowadzając do końca cywilizację oświeceniowego rozumu. Profesor Zybertowicz wyróżnił cztery procesy zwiastujące nadchodzące przeobrażenie świata: (1) kres nadziei na wolność i równość, któremu towarzyszy rozszerzająca się kontrola na rzecz zwiększenia bezpieczeństwa i coraz większa wiedza o funkcjonowaniu ludzkiego mózgu (coraz łatwiej „dostać się do środka”); (2) kres kultury równoznaczny ze światem zbyt wielu znaczeń, bez dominującej prawdy, formowanym przez cyfrowy mechanizm kontroli społecznej; (3) kres nadziei na samopoznanie (czyli upadek oświeceniowych ideałów); (4) kres nadziei na poznanie,

które przynosi rozumienie świata. Obowiązkiem intelektualistów stają się w tej sytuacji przewidywanie i próba odpowiedzi na pytanie, czy którymś z powyższych procesów można jeszcze sterować, lub czy istnieje możliwość ich spowolnienia, znalezienia w nich luki dla funkcjonowania człowieka według tradycyjnych, racjonalistycznych reguł.

Żyjemy w postindustrialnej rzeczywistości, w czasach kryzysu cywilizacyjnego – mówił z kolei prof. Krzysztof Wielecki z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w referacie zatytułowanym „Intelektualiści i podwójna polska transformacja. O pilocie, który z nami nie leci”, ukazując, że jest to kryzys wielowymiarowy, dotyczący zarówno przestrzeni gospodarczej, jak i psychospołecznej (gdzie przejawia się w postaci depresji, kryzysów tożsamości czy kryzysu rodziny) i kulturowej (masowy wymiar kultury potrafi chwilowo znieczulić człowieka, zbanalizować jego problemy, unieważnić je ideologicznie, ale coraz gorzej radzi sobie z nadaniem sensu i znaczenia ludzkiej egzystencji). W stanie dezorientacji znajduje się też nauka. Zazwyczaj skutkiem kryzysów było nadzwyczajne ożywienie umysłów, którym gorset tradycyjnych zasad paradygmatycznych wydawał się zbyt ciasny. Tymczasem obecnie intelektualistów nie słychać – twierdził profesor Wielecki – nawet jeśli są, to nie komunikują się ze społeczeństwem.

Prof. Grażyna Woroniecka z Uniwersytetu Warszawskiego w referacie „Wiedza–władza–zabawa. Intelektualista w gabinecie krzywych luster” zwracała uwagę, że kultura późnej nowoczesności burzy klasyczną koncepcję prawdy, niejako ją rozmywając – następuje dekonstrukcja autorytetu wiedzy i prawdy, zanikają więc mównice, typowe środki komunikacji giną i wymykają się intelektualistom z rąk. Narzędziem współczesnej krytyki kulturowej i politycznej jest głównie cybertekst – gra

fiki czy blogi – do którego dostęp mają wszyscy. Intelektualiści zostali zrównani z innymi podmiotami debaty i nie mają już monopolu na produkcję symboliczną. Biorą jednak udział w dyskursie i pomagają rozumieć czy kształtować opinie w społeczeństwie, ale nie są już głosem tak słyszalnym, jak kiedyś.

We współczesnym, postindustrialnym społeczeństwie, nazywanym też często społeczeństwem wiedzy, intelektualiści powinni zajmować ważne miejsce – przekonywał zaś prof. Lech Zacher z Akademii im. Leona Koźmińskiego podczas wystąpienia zatytułowanego „Intelektualiści w zmieniających się kontekstach cywilizacyjno-kulturowych”. Funkcjonując w świetle wartości kultury i innowacji (nietechnicznych), dostarczają oni idei, wzorców, stymulują nowe zachowania, przecierają drogi do przyszłości. Nowe technologie informacyjno-komunikacyjne są natomiast pomocne w transferze wiedzy i przenoszeniu doświadczeń intelektualnych, pomagają w ich dyfuzji i we współpracy międzynarodowej. Intelektualiści co prawda tracą na znaczeniu w praktyce życia w sieciowo-cyfrowych społeczeństwach rynkowych, ale nadal odgrywają dużą rolę w tworzeniu innowacji społecznych, w myśleniu prognostycznym i strategicznym.

Na ich doradztwie, ekspertyzach i kreślonych przez nich wizjach często zależy politykom. O grze w polu władzy między politykiem a intelektualistą i przyjmowanych przez nich strategiach działania mówił w swoim referacie „Intelektualiści i politycy – gra o władzę” prof. Jan Poleszczuk z Uniwersytetu w Białymstoku, podkreślając, że to nie klasyczny podział lewica–prawica jest w niniejszym starciu istotny. Ważniejsze są dylematy, w które wpisane są interesy obu grup i które narzucają też określone sposoby ich aktywności – dylemat przynależności (u intelektualisty) i dylemat reprezentacji (u polityka). Gra toczy się nie tyle o władzę, ile o pano-

wanie – dyktowanie warunków działania i wyznaczanie prerogatyw – i zazwyczaj zwycięsko kończy się dla tych, którzy ten rodzaj gry podejmują na co dzień, to jest dla polityków. Intelktualista w świecie polityki bardzo często zatracza swoje podstawowe przymioty, czuje się zagubiony.

Na stan ideowy intelektualistów w Polsce próbował natomiast spojrzeć o. prof. Jan Mazur OSPPE z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w wystąpieniu „Pod presją i urokiem ponowoczesnych ideologii. Refleksja na temat kondycji ideowej współczesnych intelektualistów w Polsce”. Przywołując myśl Josepha Ratzingera, zwrócił on uwagę, że u niektórych współczesnych intelektualistów można dostrzec dość paradoksalną postawę: fałszują pokorę i fałszują pychę jednocześnie. Fałszywa pokora odmawia człowiekowi zdolności poznania prawdy, fałszywa pycha zaś stawia człowieka ponad rzeczami i ponad prawdą, by w końcu całe jego myślenie doprowadzić do rozszerzenia upragnionej władzy nad rzeczami. Niemoc inteligencji, jej bezradność wobec zasadniczych pytań egzystencjalnych czy usilne redukowanie tych pytań do sfery czysto materialnej mają zapewne genezę ideologiczną. Dlatego każdy intelektualista, który uczestniczy dziś w krzewieniu i rozwijaniu kultury europejskiej, w szczególności zaś kultury w Polsce, powinien postawić sobie pytania o swoją ideowość i pragnienie prawdy. Czy – a jeśli tak, to na ile – poddaje się on presji i urokowi współczesnych ideologii, które lekceważą prawdę? – pytał o. prof. Jan Mazur.

Z podobnym dylematem mierzył się w swoim wystąpieniu prof. Maciej Kociuba z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, który w referacie „Intelktualista w świecie przemiany aksjologicznej. Od etyki wertykalnej do horyzontalnej” zauważył, że współczesna wielość możliwości (aksjologia horyzontalna) przytłacza, blokuje podejmowanie decyzji i sprawne działanie,

a może prowadzić także do zbiorowej acedii. Ten rodzaj aksjologii w znacznej liczbie przyjmowali także w dwudziestym wieku intelektualiści, porzucając swój tradycyjny ethos, co mogło prowadzić do późniejszych trudności w dokonywaniu trafnych wyborów na płaszczyźnie aksjologicznej. Temat ten kontynuowali prof. Kazimierz Kondrat z Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Białymstoku, który wygłosił referat „O znaczeniu apostazji w powołaniu intelektualisty”, oraz dr Henryk Raszkiewicz ze Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w referacie „Intelektualiści poza powołaniem i apostazją”. Obaj prelegenci zarówno ukazywali związek między misją intelektualisty a sprzeniewierzeniem się jej, jak i przekonywali, że intelektualista może realizować swoje powołanie także poza tymi alternatywami.

Znaczna część referatów poświęcona była roli nauki i uczonego – nie zabrakło w nich gorzkich prawd o kondycji współczesnej edukacji, ale wymieniano także symptomy, które mogą wskazywać na to, że szansa odrodzenia uniwersytetu jako miejsca kształtowania intelektu jest ciągle realna (mówił o tym na przykład prof. Andrzej Boczkowski z Uniwersytetu Łódzkiego w referacie „Uniwersytet jako fabryka intelektu – schyłek i perspektywa odrodzenia”). Prof. Wiesław Wójcik z Instytutu Historii Nauki Polskiej Akademii Nauk w wystąpieniu zatytułowanym „Między autonomią nauki a jej zaangażowaniem społecznym. Przykłady inicjatyw społecznych i naukowych polskich uczonych z przełomu XIX i XX wieku” zwracał uwagę, że im silniejsza nauka, tym silniejszy może być człowiek. To nauka bowiem jest w stanie doprowadzić do społecznego, ale i narodowego (co pokazała historia) wyzwolenia.

Prof. Andrzej Tarczyński z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w wykładzie „Wybory i dylematy w roli społecznej naukowca” mówił z kolei o społecznych

funkcjach nauki, które zazwyczaj rozumiane są jako działalność uprzystępniająca osiągnięte rezultaty pracy badawczej szerszemu gronu niespecjalistów i traktowane jako rodzaj spłaty długu zaciąganego przez badacza wobec większej społeczności, która asygnuje określone środki na prowadzone przezeń prace. Dylemat pojawia się wówczas, gdy trzeba rozstrzygnąć, do jakiego stopnia owa rola popularyzatora powinna angażować człowieka nauki i jakie są efekty tego rodzaju popularyzacji. Prof. Marek Hetmański z UMCS w wystąpieniu „Intelektualiści – ich wiedza, jej funkcjonowanie i wartość” zwrócił uwagę, że intelektualiści starają się raczej koncentrować wiedzę i gromadzić ją w różnych centrach decyzyjnych, podczas gdy dzisiejsze czasy sprzyjają funkcjonowaniu wiedzy rozporoszonej, rozprzestrzenionej społecznie, bardziej horyzontalnie. Naukowiec, intelektualista, powinien natomiast dzisiaj dbać o to, by uczynić wiedzę bardziej publiczną.

Refleksja nad dorobkiem współczesnych nauk społecznych w Polsce i odpowiedziami socjologów na różne zadania i oczekiwania związane ze społecznymi funkcjami wiedzy przez nich produkowanej stała się przedmiotem wystąpienia prof. Agnieszki Kolasy-Nowak z UMCS, która przedstawiła referat „Wiedza dla kogo i wiedza po co. Polscy badacze społeczeństwa wobec zadań swojej nauki”. Prelegentka próbowała dociec, jak dokonuje się określenie przez badaczy ich zadań w tworzeniu wiedzy ze względu na coraz bardziej zróżnicowanych odbiorców i funkcji przypisywanych ustaleniom socjologicznym, zwłaszcza w postkomunistycznym kontekście. Przedmiotem namysłu była więc kwestia podejścia krytycznego wśród polskich socjologów, a także ich reakcja na presję, jaką wywiera idea dostarczania wiedzy społecznie użytecznej.

Uczestnicy konferencji postawili dosyć pesymistyczną diagnozę współczesności, wskazując zarówno na coraz gorsze warunki funkcjonowania intelektualistów, jak i coraz słabszą kondycję intelektualnych elit oraz brak potrzeby zabierania przez nich głosu. Prelegenci uciekali zazwyczaj od wskazania ostrych znaczeniowo definicji pojęcia „intelektualista”, ale w zdecydowanej większości wyrażali przekonanie o ważnej roli, jaką pełni ta kategoria społeczna w publicznej debacie, nawet w czasach obecnych. Jürgen Habermas był zdania, że ludzie powinni najpierw edukować się, kształcić i czytać, a dopiero później wchodzić w sferę publiczną. Wtedy – przekonywał – łatwiej jest mierzyć się z zagrożeniami i wyzwaniem¹. Tymczasem – jak podkreślano podczas dyskusji – konsolidacja własności i tworzenie się koncernów medialnych zubażają i monopolizują już nie tylko rynek medialny, ale też całą debatę publiczną. Poważnym problemem staje się też to, w jaki sposób mała społeczność może pozyskać wiedzę, aby dzieląc się nią, móc lepiej rozwiązywać swoje lokalne problemy. Wiedza stanowi dobro publiczne, ale jest dzisiaj kontrolowana – i to nie tylko przez państwo, ale być może przede wszystkim przez przedsiębiorstwa prywatne i transnarodowe korporacje. Intelektualiści muszą zatem włączyć się w proces czynienia wiedzy bardziej publiczną – to oni muszą wyprowadzać wiedzę kumulowaną i konserwowaną w laboratoriach do sfery publicznej, działając na rzecz wspólnego dobra. I wcale nie muszą być pilotami, ale dobrze by było, gdyby wzięli odpowiedzialność przynajmniej za nawigację.

¹ Zob. J. H a b e r m a s, *Faktyczność i obowiązki: teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Scholar, Warszawa 2005.

Agata NURZYŃSKA

ŚWIATY DUCHOWE
CZYLI O NIEŚMIERTELNOŚCI W WIERZENIACH RELIGIJNYCH
Konferencja „Alternatywne wizje światów duchowych.
Konceptualizacje dawne i współczesne”
KUL, Lublin, 15-16 V 2014

W dniach 15-16 maja 2014 roku odbyła się czwarta konferencja z cyklu „Oblicza alternatywnej religijności”, zorganizowana przez katedrę Teorii Religii i Alternatywnych Ruchów Religijnych Instytutu Kulturoznawstwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W tym roku obrady toczyły się wokół tematu „Alternatywne wizje światów duchowych. Konceptualizacje dawne i współczesne”, a ich celem było przedstawienie doktryn wielkich religii w aspekcie ich światów duchowych oraz skonfrontowanie tych doktryn z przekazem wybranych alternatywnych ruchów religijnych. Przedstawiono zatem obrazy światów nadprzyrodzonych w różnych religiach i zinterpretowano je, zwracając uwagę przede wszystkim na rolę, jaką pełnią one w kulturze. Konferencja trwała dwa dni i odbywała się w sześciu tematycznych grupach panelowych, co pozwoliło na zachowanie jej spójnej struktury. Każdą sesję wieńczyła dyskusja, która niejednokrotnie kontynuowana była w kularach.

Konferencję krótkim przemówieniem otworzyła dyrektor Instytutu Kulturoznawstwa KUL prof. Wanda Bajor, która tematowi nieśmiertelności i życia po śmierci poświęciła swoją rozprawę habilitacyjną *Benedicti Hesse Quaestiones disputatae super tres libros «De anima» Aristotelis*

(*Libri II et III. Editio critica et inquisitio historico-philosophica*¹). Następnie głos zabrał ks. prof. Marcin Tkaczyk, dziekan Wydziału Filozofii.

Pierwsza sesja, prowadzona przez prof. Roberta Ptaszka z KUL, zatytułowana została „Chrześcijańska wizja życia po śmierci i świata duchowego”. Jako pierwszy głos zabrał ks. prof. Piotr Moskal z KUL, prezentując referat „Śmierć i życie wieczne w nauczaniu Kościoła katolickiego i w filozofii tomistycznej”. Prelegent przedstawił biomedyczne rozumienie śmierci, podkreślając jej nieuchronność i wpisanie w los człowieka. W tym kontekście przywołał też nauczanie Jana Pawła II na temat śmierci. Następnie skonfrontował pojęcie śmierci biologicznej z jej teologicznym rozumieniem, którego przedłużeniem jest nauczanie o życiu wiecznym, i przedstawił filozoficzną interpretację katolickiej eschatologii: powołaniem człowieka jest działanie skierowane na konkretny cel, na ostateczne złączenie z Absolutem, ostatecznym dobrem, którym jest Bóg. W ostatniej części wystąpienia prelegent poruszył zagadnienia dotyczące nieśmiertelności duszy ludzkiej. Dusza, konstitu-

¹ Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

tywny element bytu ludzkiego, odpowiedziałna jest między innymi za realizację aktów intelektualnych i dąży do życia w komunii z Bogiem.

Ks. prof. Krzysztof Grzesiak z KUL przedstawił wykład zatytułowany „Aniołowie – demony – dusze zmarłych. Świat duchowy w doktrynie głównych gałęzi chrześcijaństwa”. Swoje wystąpienie podzielił na kilka części, a w każdej z nich krótko scharakteryzował poglądy dotyczące świata duchowego w różnych odłamach chrześcijaństwa. Najpierw prezentował poglądy dotyczące wiary w anioły oraz kultu świętych, zaznaczając przy tym, że w przeciwieństwie do kultu świętych istnienie i działanie aniołów jest stałym elementem wiary zarówno w katolicyzmie, jak i prawosławiu czy protestantyzmie. Podkreślił jednak, że w poreformacyjnym chrześcijaństwie do kultu aniołów podchodzono bardzo ostrożnie, dbając o to, by wierni nie oddawali im chwały ani się do nich nie modlili. W drugiej części wystąpienia prelegent przedstawił kontrowersje wokół pojęcia dusz zmarłych. Opisał też różnorakie obrazy życia po śmierci, wskazując, które wyznania wykorzystują pojęcie czyśćca, a w których zostało ono całkowicie odrzucone. W podsumowaniu podkreślił, że niezależnie od kontrowersji między poszczególnymi nurtami chrześcijaństwa wszystkie one mówią o tym, że świat duchowy został stworzony przez Boga, że istnieją zarówno dobre, jak i złe duchy, a wszyscy po śmierci staną przed sądem ostatecznym.

Obrady drugiej grupy panelowej, które odbywały się wokół tematu „Wizje zaświatów w religiach niechrześcijańskich”, rozpoczęła dr Ewa Zając z KUL, wygłaszając referat zatytułowany „Sitra achra („druga strona”) – zło w ujęciu kabalistycznym”. Prelegentka przedstawiła judaistyczny namysł nad istotą zła, jego źródłem i celem. W judaizmie zło uznawane jest za element Boskiego dzieła stworzenia. Pytanie, jak możliwe jest, że od Boga pochodzi zarówno

dobro, jak i zło, zapoczątkowało na gruncie tej religii interesującą dyskusję, która stała się udziałem nie tylko teologów i filozofów, ale przede wszystkim kabalistów, którzy chcąc zachować monoteistyczną zasadę jedności, starali się w rozmaity sposób rozwiązać problem zła i jego pochodzenia. W swoim wystąpieniu prelegentka przytoczyła również kilka fragmentów judaistycznych tekstów mistycznych.

Następnie głos zabrał ks. dr Grzegorz Baran z KUL, podejmując temat: „«Biblijny Hades» – hebrajskie zaświaty opisane językiem greckim w świetle Mądrości Syracha”. Prelegent przedstawił najpierw genezę Księgi Syracha oraz jej główne wątki, przede wszystkim myśl, że każdy człowiek, jako stworzony z ziemi i prochu, powinien myśleć o śmierci – kresie swojego życia. Ksiądz Baran przytoczył opisy życia po śmierci obecne w Księdze Syracha i poddał analizie samą nazwę „szeol”. Na koniec podkreślił przesłanie Księgi Syracha dotyczące śmierci i życia wiecznego: ci, którzy boją się Pana, mogą spodziewać się nagrody, a droga grzeszników, choćby była bardzo prosta i gładka, zawsze prowadzi ku przepaści.

Kolejnym mówcą był o. dr Krzysztof Modras z KUL. Wygłosił on referat „Nocna podróż i wniebowstąpienie Proroka islamu”. Prelegent wyjaśnił, czym jest miraj, czyli nocna podróż Mahometa, i scharakteryzował jej główne etapy oraz kontekst historyczny. Podróż ta miała się odbyć w czasie, gdy Mahomet przeżywał trudny okres w swym życiu, część wiernych zaczynała bowiem wątpić w autentyczność jego przesłania. Omawiając główne etapy nocnej podróży Proroka islamu i jego poszczególne przystanki na drodze do boskiego tronu, prelegent przytaczał fragmenty Koranu. Ilustrował przy tym swoją wypowiedź arabskimi miniaturami. W podsumowaniu, ojciec Modras wskazał, że podróż Mahometa można interpretować tak w sensie fizycznym, jak i duchowym,

a przywołując pisma komentatorów Koranu, między innymi At-Tabariego, dodał, że można ją również rozumieć jako odbyta w innej czasoprzestrzeni. Prelegent wskazał też na problemy, jakie napotyka interpretacja tego opisu oraz na liczne źródła w tradycji i religiach przedmuzułmańskich (przede wszystkim w zaratusztrianizmie), w których pojawiają się podobne opisy.

Jako ostatnia głos w tej grupie panelowej zabrała mgr Natalia Stala z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, wygłaszając referat „Buddyjska wizja życia po śmierci”. Prelegentka podkreśliła, że buddyjska koncepcja życia po śmierci dotyczy nie tyle reinkarnacji, ile kontynuacji, nieustannej wędrówki ku przebudzeniu; wymieniła przy tym trzydzieści jeden sfer egzystencji, w których według buddyzmu można się odrodzić, a następnie wyodrębniła spośród nich trzy główne. Od ludzkich uczynków zależy to, czy dusza odrodzi się jako zwierzę, jako jeden z asurów, czy jako jeden z zadowolonych bogów – utrzymuje buddyzm. W zakończeniu prelegentka podkreśliła, że z perspektywy buddyzmu nic nie jest trwałe i przemina nawet bogowie, a pogląd ten rodzi pewne kontrowersje we współczesnych odmianach tej religii. Problem ten stał się przedmiotem żywej dyskusji, która miała miejsce po tym wystąpieniu.

Trzecią sesję panelową, zatytułowaną „Alternatywne wizje zaświatów”, rozpoczął referat „Czym jest wizja świata duchowego?” wygłoszony przez mgr. Grzegorza Wiończyka z Uniwersytetu Śląskiego. Prelegent skupił się na rekonstrukcji obecnych w kulturze obrazów świata duchowego oraz Boga i przedstawiał poglądy na ten temat głoszone w ciągu wieków przez różnych filozofów i teologów. Zwrócił także uwagę na problem języka w mówieniu o granicy światów: inaczej wypowiada się na ten temat po prostu wierzący człowiek, a inaczej mistyk.

Kolejny referat, zatytułowany „Latawce, zmary, rusałki – gdy nieznane było

imię Boga”, wygłosiła mgr Emilia A. Kaniuk z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Prelegentka przedstawiła tło historyczne swojego wystąpienia i sens pojęcia demonologii, a następnie charakteryzowała istoty nadprzyrodzone, w które wierzyły plemiona pogańskie zamieszkujące w przeszłości tereny współczesnej Polski. Okazuje się, że Słowianie nie utożsamiali demona wyłącznie ze złem, a taka interpretacja tej postaci pojawiła się wraz z chrystianizacją zamieszkanych przez nich terenów. Referentka omówiła między innymi wierzenia w nimfy, latawce, południce, rusałki, topielice, czarownice, wampiry, zmary, biesy i strzygi.

Mgr Łukasz Kosiński z UMCS zaprezentował referat „Wizja Adamnana – obraz zaświatów w kościele iroszkockim”. Po zapoznaniu słuchaczy z postacią Adamnana, jego biografią i działalnością, prelegent szczegółowo scharakteryzował kręgi zaświatów tworzące ów obraz, skupiając się przede wszystkim na wizji nieba i piekła w Kościele iroszkockim.

Mgr Damian Dorocki z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika podjął w swoim wystąpieniu temat „Adwentyzm o życiu pozagrobowym i nieśmiertelności człowieka”. Wychodząc od antropologii biblijnej oraz innych źródeł ujmowania natury ludzkiej, prelegent przywołał klasyczny pogląd chrześcijaństwa na temat życia pozagrobowego, zaznaczając jednak, że sama Biblia nie odnosi się do kwestii zaświatów. Na tym tle przedstawił adwentystyczną myśl na temat nieśmiertelności, charakteryzując – w oparciu o poglądy George’a Storrsa i wspólnoty Christian Connexion – przede wszystkim źródła millenaryzmu, który był początkiem adwentyzmu. Wykorzystując ilustracje, prelegent ukazał wizję życia po śmierci w doktrynie adwentystów.

W referacie „Teozofia i transcendentja: wizje duchowości w projekcie uniwersalnej religii na przełomie XIX i XX wieku” mgr Karolina M. Kotkowska

z Uniwersytetu Jagiellońskiego omówiła pojęcie teozofii, wyróżniając cztery okresy teozofii chrześcijańskiej i charakteryzując powstanie, rozwój i działalność Towarzystwa Teozoficznego tak w Polsce, jak i na świecie. Prezentacji tej towarzyszył opis świata duchowego według teozofii, przede wszystkim siedmioelementowej struktury bytowej człowieka oraz aktywności duszy po śmierci.

Ks. dr Józef Kożuchowski z Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu zaprezentował z kolei referat „Czy nieśmiertelność duszy to pogląd niechrześcijański? Stanowisko Józefa Piepera”, w którym szeroko odniósł się możliwości interpretacji myśli tego filozofa.

W drugim dniu obrad również odbyły się trzy sesje. Pierwszą z nich, zatytułowaną „Metody badania światów duchowych”, rozpoczął dr Zbigniew Pańpuch z KUL referatem „Metoda metafizyki realistycznej i jej ograniczenia w odkrywaniu świata bytów duchowych”. Charakteryzując istotę metafizyki realistycznej, prelegent podkreślił, że jej przedmiotem jest przedmiot realnie istniejący, a zatem identyfikuje ona byty ludzkie jako duchowo-cielesne, wspominając też o istnieniu bytów intelektualnych i niecielesnych.

Dr Marek Piwowarczyk z KUL zaprezentował referat „Istnienie i struktura bytowa aniołów w filozofii Tomasza z Akwinu”, w którym przytoczył trzy kanoniczne argumenty św. Tomasza na rzecz istnienia aniołów (argument z Objawienia oraz argumenty: astronomiczny i filozoficzny). Następnie prelegent scharakteryzował strukturę bytową i status ontyczny aniołów w interpretacji Tomasza z Akwinu, zwracając uwagę na takie ich cechy, jak przygodność, niezniszczalność, zmienność, bezcielesność.

W referacie „Duchowy kosmos zachodniego ezoteryzmu jako źródło wiedzy ezoterycznej” ks. dr Andrzej Wańka z Uniwersytetu Szczecińskiego podkreślił, że zachodni ezoteryzm, w którym dominu-

je nurt gnostycki, postuluje istnienie istot pośrednich między światem materialnym a duchowym i utrzymuje, że obok istot pośrednich życziwych człowiekowi istnieją także byty nieprzychylne, a wszystkie te istoty są ze sobą w pewien sposób powiązane. Według zwolenników ezoteryzmu świat składa się z trzech kosmosów: mikrokosmosu, makrokosmosu i mezokosmosu, a ich poznanie możliwe jest dzięki metodzie aktywnej wyobraźni. To wystąpienie również wywołało burzliwą dyskusję.

Drugą sesję panelową, zatytułowaną „Opisy i interpretacje światów duchowych”, referatem „Świat istot duchowych w języku. Propozycja modelu analizy i opisu” otworzyła prof. Viara Maldijeva z UMK, która zaznaczyła, że opracowanie podjętego przez nią tematu wymaga uwzględnienia zarówno ram językowych, jak i pozajęzykowych oraz podziału źródeł na empiryczne (mistograficzne i mistagogiczne) oraz analityczno-systematyzujące (dogmatyczne i mistologiczne). W oparciu o te ustalenia metodologiczne prelegentka zaprezentowała metodę definicji kognitywnej, pozwalającą na rekonstrukcję tekstów, i wymieniła cztery cechy tej metody.

Kolejny referat, zatytułowany „Spirytystyczna interpretacja NDE (doświadczeń bliskich śmierci)”, wygłosiła dr Jadwiga Zięba reprezentująca Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy. Prelegentka wymieniła i krótko scharakteryzowała nowe formy spirytyzmu, do których należą wspomniane w tytule referatu doświadczenia bliskie śmierci (ang. near-death experiences – NDE), wyjaśniła, na czym polega paradygmat Raymonda Moody’ego, i po opisaniu zjawisk i odczuć towarzyszących śmierci wymieniła pięć tez spirytystycznych opracowanych przez ks. Seraphima Rose’a na podstawie prac Raymonda Moody’ego i Elisabeth Kübler-Ross, a także innych osób zajmujących się badaniem NDE.

W referacie „Czy istnieje «uniwersalny świat duchowy»? Doświadczenia pa-

cientów w NDE według Pima van Lommela” mgr Franciszek Szpinda z KUL krótko przedstawił życiorys kardiologa Pima van Lommela, następnie wyjaśnił istotę doświadczeń bliskich śmierci w kontekście definicji śmierci klinicznej i wymienionych wcześniej przez doktor Ziębę zjawisk towarzyszących śmierci.

Trzecia sesja panelowa w tym dniu zatytułowana była „Światy duchowe w kulturze”, a pierwszy referat, „Noc – kraina demonów? Kulturowe ujęcia, symbolika, waloryzacje”, wygłosiła prof. Bogumiła Truchlińska z UMCS. Prelegentka zwróciła uwagę, że w dzisiejszych czasach życie i działalność ludzka przenoszone są często na porę nocy. Omówiła pojęcie nocy w jego funkcjonowaniu w kulturze europejskiej oraz mitologii: tak w starożytności, jak i w mitologii słowiańskiej noc jawi się jako czas panowania bytów tajemnych i złych mocy, dzień i słońce mają natomiast moc oczyszczającą. Dopiero współcześnie przeniesiono życie kulturalne na porę nocną, jako tę, która pełna jest tajemnic, a jednocześnie w obecnych czasach staje się areną walki dobra ze złem. Wprowadzenie życia nocnego pozwala na swoiste odczarowanie i zerwanie z mitem nocy będącej siedliskiem zła.

O. dr Marek Nowak z Uniwersytetu Warszawskiego w referacie „Mesjanizm narodowy i reinkarnacja. Rzecz o Wincentym Lutosławskim” przedstawił system filozoficzny Lutosławskiego, inspirowany platońskim spirytualizmem. Prelegent podkreślił, że na osobowość Lutosławskiego miały wpływ doświadczenia wewnętrzne, które przeżył podczas lektury *Uczty* Platona, a także jego późniejsze doświadczenia mistyczne oraz choroba nerwowa (depresja). W swoich poglądach Lutosławski wielokrotnie podkreślał, że Polska jest przewodnikiem narodów.

Mgr Agata Nurzyńska z UMCS zaprezentowała referat zatytułowany „Dżiny

w tradycji i kulturze islamu”. Prelegentka omówiła, czym są istoty nadprzyrodzone dla muzułmanów i jakie miejsce zajmują w ich życiu, następnie przedstawiła obraz dżinów w tradycji islamu i przywołując liczne fragmenty Koranu, wskazała cechy charakterystyczne tych istot. Przedstawiła też tło historyczne *Księgi tysiąca i jednej nocy*, która może być wykorzystywana jako źródło ukazujące wizerunki istot nadprzyrodzonych w kulturze islamu. Na przykładzie kilku opowiadań z wyżej wymienionego dzieła prelegentka opisała funkcje pełnione przez dżiny w życiu ludzi oraz miejsce, jakie zajmują one w kulturze.

Ostatnim prelegentem był dr Dariusz Hryciuk reprezentujący Centrum Przeciwdziałania Psychomanipulacji w Lublinie, a jego referat nosił tytuł „Efektywność opinotwórcza wybranych produkcji filmowych w kwestii życia pozagrobowego”. Prelegent skupił się na analizie wybranych produkcji filmowych w oparciu o ankiety wypełnione przez widzów kilku filmów z gatunku horrorów. Na podstawie swoich badań określił, jakie jest oddziaływanie tych filmów na młodzież w wieku 16-21 lat. Badania pokazały, że wywierają one zdecydowanie negatywny wpływ na światopogląd młodzieży. Zaburzają jej postrzeganie świata i zdolność do odczuwania właściwych emocji. Oglądający horrory wykazują reakcje nieadekwatne do zaistniałych sytuacji, na przykład śmieją się, oglądając na ekranie śmierć.

Po ostatnim wystąpieniu miała miejsce dyskusja, podczas której prof. Robert Ptaszek podsumował i zakończył konferencję. Warto podkreślić, że cykl sesji „Oblicza alternatywnej religijności” cieszy się bardzo dużym zainteresowaniem i regularnie gromadzi najważniejszych badaczy alternatywnych ruchów religijnych. Wskazuje to na bardzo duże zainteresowanie tym tematem, a także samym problemem istnienia tego rodzaju grup na świecie.

Mirosława CHUDA

LĘK ZABOBONNY

Wśród różnych odmian lęku, jakie nękają człowieka w jego codziennym życiu, pojawia się też – zapewne częściej, niż bylibyśmy skłonni to przyznać – lęk zabobonny. Zabobony i przesady (Słownik Języka Polskiego odróżnia te pojęcia, ale w literaturze przedmiotu i w mowie potocznej używane są one zamiennie), uznawane zwykle za skutek ignorancji lub religijnej niedojrzałości, nieobce są także wykształconym, praktykującym katolikom. Wielu z nich doświadcza irracjonalnego strachu przed rzekomymi zwiastunami nieszczęścia: czarnym kotem, liczbą trzynaście czy stłuczonym lustrem. Jedna z licznych definicji przesady, przytaczana przez psychologa Gustava Jahodę, określa ten fenomen właśnie jako „bezpodstawny lęk lub strach przed czymś nieznanym, tajemniczym albo urojonym”¹. Istnieją oczywiście przesady, którym towarzyszy raczej nadzieja niż obawa (na przykład wiara w to, że czterolistna koniczyna przynosi szczęście), i one jednak w swej genezie mają związek z lękiem. U źródeł wszelkich zabobonów leży bowiem poczucie bezradności wobec tego, co niesie przyszłość². Jak pisze Gilles Jean-guenin: „Słowo «zabobon» (łac. *superstitio* od słowa «*superstes*» – «pozostały, ocalały») odsyła do pierwotnego i podstawowego lęku, który niepokoi człowieka od początku jego istnienia – to znaczy od pojawienia się instynktu przetrwania. Już bowiem od zarania dziejów człowiek sięgał po rytuały, magiczne ceremonie i zabobonne gesty, starając się wpłynąć na to, co napawa go strachem i wymyka się spod jego kontroli: śmierć”³. W swej istocie zabobon opiera się na wierze w istnienie tajemnych mocy władnych zapewnić człowiekowi pomyślność bądź też sprowadzić na niego różnego rodzaju nieszczęścia i przekonaniu, że za pomocą pewnych zabiegów można moce te sobie zjednać, przechytrzyć je lub zabezpieczyć się przed ich działaniem. Dlatego nauczanie Kościoła wiąże zabobon z bałwochwalstwem, czyli wykroczeniem przeciwko pierwszemu przykazaniu⁴. Przeciętny Polak, który odziedziczywszy (pośrednio lub bezpośrednio) po przodkach lęk przed „wracaniem się” do domu po zapomniany przedmiot, siada przed ponownym opuszczeniem mieszkania, nie zdaje sobie jednak sprawy z tego, że pierwotnie gest ten miał zdezorientować jakieś bóstwa czy duchy – wierzy w jego skuteczność i nie szuka nawet irracjonalnych uzasadnień, nie uważa też, że zachowanie to ma jakikolwiek związek z magią.

¹ G. J a h o d a, *Psychologia przesady*, tłum. J. Jedlicki, PIW, Warszawa 1971, s. 18.

² Pogląd ten podziela wielu antropologów kulturowych, między innymi Bronisław Malinowski.

³ G. J e a n g u e n i n, *To nieprawda... ale wierzę! Dlaczego istnieją zabobony?*, tłum. P. Borto, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2009, s. 121.

⁴ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 2110.

Jak czytamy w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, „Zabobon jest wypaczeniem postawy religijnej oraz praktyk, jakie ona nakłada. Może on także dotyczyć kultu, który oddajemy prawdziwemu Bogu” (nr 2111). Na przykład w niektórych rejonach zachodniej Polski występuje przesąd zabraniający zajmowania się praniem w okresie między Bożym Narodzeniem a Wielkanocą. Kościół zaleca powstrzymanie się w tym czasie od prac niekoniecznych – ci, którzy dopuszczają się owej przesady higienicznej, nie obawiają się jednak duchowych skutków braku poszanowania oktawy ważnego święta, lecz niedostatku materialnego, na który będą skazani przez cały następny rok.

Przesady, chociaż zachowują żywotność przez wieki, mają swoją historię: powstają, zanikają, odradzają się lub ulegają przeobrażeniom. Zanikł na przykład popularny jeszcze kilkadziesiąt lat temu zwyczaj „łapania się za guzik” na widok kominiarza. Zapewnienie sobie w ten sposób szczęścia stało się niemożliwe, ponieważ osoby świadczące usługi kominiarskie nie odróżniają się już od innych przechodniów strojem ani atrybutami charakterystycznymi dla tej profesji (także wierzchnie okrycia coraz rzadziej wyposażone bywają w guziki).

W ostatnich latach pojawił się natomiast w naszym obszarze kulturowym, zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej, nowy przesąd: z zabobonnym lękiem unika się wypowiadania słów „umarł” czy „zmarły”. Słowa te zostały wyeliminowane z codziennych rozmów, przemówień wygłaszanych na pogrzebach i publikacji wspomnieniowych, znikają nawet z nekrologów i klepsydr. W wymiarze werbalnym nie umiera się już, lecz odchodzi, zmarły stał się tym, który odszedł. Coraz częściej zdarza się, że również słowo „śmierć” zastępowane jest rzeczownikiem pochodnym od czasownika „odejść”.

Z psychologicznego punktu widzenia utrwalenie się tych eufemizmów łatwo wytłumaczyć: „odejście” nie desygnuje jedynie ostatecznej, budzącej przerażenie i żal sytuacji egzystencjalnej – odchodzi się przecież od kasy czy od okna; nie jest też naznaczone piętnem nieodwracalności – odchodzący niejednokrotnie powraca. Rola eufemizmu polegałaby tu zatem na osłabianiu negatywnej reakcji emocjonalnej (choć raczej nie spełnia on swej funkcji w przypadku licznej przeciw grupy osób, od których odszedł współmałżonek, znalazłszy bardziej atrakcyjnego partnera). Wyjaśnienie psychologiczne okazuje się jednak niewystarczające – lęk przed kresem życia, czy to własnego, czy bliskiej osoby, towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów ludzkości, a przecież terminy jednoznacznie związane ze śmiercią pozostawały w powszechnym użyciu przez stulecia. Oczywiście należy tu uwzględnić obecną sytuację społeczno-kulturową: przemiany cywilizacyjne, prowadzące do kultu życia doczesnego, kryzysu wiary i utraty chrześcijańskiej nadziei niewątpliwie stanowią przyczynę wypierania ze świadomości społecznej faktu śmierci i wszystkiego, co się z nim wiąże. Mechanizm działania eufemizmu „odszedł” opierałby się więc na kontrolowaniu myśli poprzez kontrolowanie języka: uwolnimy się od rozpamiętywania spraw ostatecznych, jeśli z naszego słownika wyrugowane zostaną oznaczające te sprawy słowa. Jak jednak wytłumaczyć fakt, że rodzina, która właśnie doświadczyła bolesnej straty i właściwie nie jest w stanie myśleć o niczym innym, jak tylko o śmierci, ucieka się do swoistej ekwilibrystyki językowej, aby relacjonując krewnym i znajomym okoliczności, w jakich nastąpił zgon jej członka, uniknąć słowa „umarł”?

Słowo to, niejako na naszych oczach, staje się słowem tabu – mamy tu do czynienia z próbą typowego dla przesądów zaklinania rzeczywistości. W sytuacji kryzysu, o którym była tu mowa (dotkliwie odczuwany w naszym kraju kryzys w dziedzinie opieki zdrowotnej zapewne też nie jest bez znaczenia), znękanie lękiem przed utratą doczesnego życia, bezradni wobec nieuchronności jego kresu ludzie bezrefleksyjnie i irracjonalnie

zmierzają w kierunku magii. Gdzieś z głębi zbiorowej podświadomości wyłania się wyrastająca z przekonań naszych przodków intuicja, że unikając słów „śmierć” czy „umrzeć”, w jakiś magiczny sposób oddalamy od siebie ten nieunikniony finał, a wypowiadając je – niejako samą śmierć przyzywamy. O człowieku, który mógł stanowić jakieś odległe ogniwo ciągnącego się za nami łańcucha pokoleń, Frazer pisał: „Nie jest [on] w stanie dostrzec różnicy między rzeczami a słowami, wobec czego zazwyczaj wyobraża sobie, że związek między [...] rzeczą i jej nazwą nie jest jedynie związkiem umownym czy też idealnym, lecz więzią rzeczywistą i silną, łączącą jedno z drugim”⁵. Na tym właśnie przekonaniu opierały się wierzenia, że dokonując zabiegów magicznych za pomocą słów, można wywierać wpływ na to, co one oznaczają. Z tego też powodu, według autora *Złotej gałęzi*, wiele słów ginęło lub zmieniało znaczenie⁶. Podobny los mógłby spotkać i nasze „zakazane” słowa, gdyby nie zachowywały się one w urzędach i sądach, gdzie nadal należy przedstawiać akt zgonu i zaświadczenie o stanie majątkowym zmarłego w chwili śmierci.

Fakt, że właśnie te instytucje okazały się odporne na zabobony lęk przed złamaniem tabu, zapewne nikogo nie dziwi. Zastanawiająca jest natomiast wyraźnie już zauważalna nieobecność słowa „umarł” w intencjach modlitw odczytywanych w kościołach – a więc w miejscach z całą pewnością nieskażonych magią – i homiliach głoszonych podczas nabożeństw żałobnych. Jego miejsce zajął zwrot „odszedł do Pana”. Zwrot ten jest adekwatny do sytuacji, którą określa, jednoznacznie bowiem wskazuje na fakt śmierci (nikt, słysząc te słowa podczas modlitw w intencji sąsiada, nie pomyśli, że udał się on do Pana śladem proroka Eliasza), nadużywany jednak i wypowiadany bez odpowiedniego komentarza, może spełniać tę funkcję psychologiczną, którą pełni „świecki” eufemizm „odszedł”. Ukazuje bowiem drogę, którą musi przebyć każdy człowiek, w dużym skrócie – z pominięciem przykrego jej etapu, jakim jest umieranie. Nie wiadomo, czy księża bezwiednie ulegają coraz bardziej upowszechniającemu się nawykowi językowemu, czy też celowo unikają słów, które mogłyby przysporzyć bólu pogrążonym w żałobie bliskim zmarłego. Byłaby to chyba jednak przesadna delikatność, bo przecież teksty odczytywane podczas liturgii wyraźnie uświadamiają wiernym, że trzeba umrzeć, aby zmartwychwstać.

Po tej dygresji powróćmy jednak do kwestii zabobonu i związanego z nim lęku. Kobieta, która zmienia trasę spaceru po spotkaniu czarnego kota, albo mężczyzna, który odpukuje w niemalowane drewno, żeby nie zapeszyć, oburzyliby się, gdyby ktoś zarzucił im fatalizm i bałwochwalstwo. Przesady bowiem zachowują zwykle pozór niewinnej zabawy (lub – jak w przypadku unikania słowa „umarł” – subtelności językowej) nawet wtedy, kiedy kończą się żarty, a zaczynają praktyki magiczne. „Ludzie, sięgający po te praktyki – pisze Jacek Salij OP – nie wiedzą o tym, że ostatecznym wymiarem rzeczywistości jest miłość, mają natomiast przeczucie, że nie do nich należą ostateczne decyzje co do ich losu. W tej sytuacji zrozumiały jest potworny strach, jaki ich ogarnia”⁷.

⁵ J.G. Frazer, *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczkowski, PIW, Warszawa 1965, s. 221.

⁶ Jeśli zwyczaj plemienny zabraniał wypowiadania imion osób zmarłych, a imiona te były jednocześnie nazwami pospolitymi, nieustannie następowały zmiany języka tego plemienia. Por. tamże, s. 226n.

⁷ J. Salij OP, *Moda na wróżby i czary*, <http://www.kryzys.org/archiwum2010/printview.php?t=4720&start=0&sid=0e181c03983af3eb4dc5a56686bd4553>.

MARIA FILIPIAK

JAN PAWEŁ II, BENEDYKT XVI I FRANCISZEK
W OBLICZU LĘKU
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2014

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

1978

1. *Nie lękajcie się! Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi* (Przemówienie na rozpoczęcie pontyfikatu, 22 X), NP I, s. 13-17; toż: *Spalancate le porte a Cristo*, IGP I, s. 35-41.

2. *Rozwój w wolności* (Przemówienie do Papieskiej Komisji „Sprawiedliwość i Pokój”, 11 XI), NP I, s. 59-62; toż: *Sviluppo nella libertà*, IGP I, s. 132-135.

1979

3. *Chronić człowieka, rodzinę, naród wobec każdego zagrożenia* (Apel Jasnogórski, Częstochowa, 5 VI), NP II, 1, s. 653-655; toż: *Proteggere contro ogni minaccia l'uomo, la famiglia, la nazione*, IGP II, 1, s. 1452-1455.

4. *Pokój i pojednanie* (Homilia podczas Mszy św. w Drogheda, 29 IX), NP II, 2, s. 209-215; toż: *Pace e riconciliazione*, IGP II, 2, s. 433-433.

1980

5. *W obliczu lęku dzisiejszego świata* (Homilia przed katedrą w Turynie, 13 IV), ORpol. 1(1980) nr 4, s. 19-21; toż: *Rendiamo testimonianza alla Risurrezione di Cristo*, IGP III, 1, s. 882-890.

6. Encyklika [...] „*Dives in misericordia*” *O Bożym miłosierdziu* (2 XII), NP III, 2, s. 755-784 (zwł. p. 11 – *Źródła niepokoju*); toż: *Lettera Enciclica „Dives in misericordia”*, IGP III, 2, s. 1483-1574.

1981

7. *Godzina zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią* (Homilia podczas Wigilii Paschalnej, 18 IV), NP IV, 1, s. 464-466; toż: *L'ora della vittoria di Cristo è l'ora più grande della storia*, IGP IV, 1, s. 969-972.

1982

8. „*Nie lękajcie się przyjąć Chrystusa*” (Przemówienie do władz miasta i regionu, Porta Saragozza, 18 IV), NP V, 1, s. 541-543; toż: *Costruire una società rispondente alle esigenze della dignità dell'uomo*, IGP V, 1, s. 1219-1222.

9. *Audiencja dla obydwu delegacji* (Mediacja papieska między Argentyną a Chile w sporze o strefę południową, 23 IV), NP V, 1, s. 581-586; toż: *Udienza alle due delegazioni*, IGP V, 1, s. 1296-1304.

10. „*Idź do kogokolwiek cię pośle..., nie lękaj się*” (Homilia podczas święceń kapłańskich, 31 V), ORpol. 3(1982) nr 6, s. 14; toż: *Siate ambasciatori di Cristo per riavvicinare il mondo a Dio*, IGP V, 2, s. 1998-2006.

1983

11. *Kościół i kultura* (Przemówienie do członków Papieskiej Rady Kultury, 18 I), NP VI, 1, s. 70-76 (zwł. p. 8); toż: *Educare al superamento degli egoismi nel rispetto della dignità inalienabile dell'uomo*, IGP VI, 1, s. 373-376.

12. *Chrześcijanin jest stworzony do stawiania czoła sytuacjom trudnym i zniechęcającym* (Homilia podczas Mszy św., 6 II), NP VI, 1, s. 167-170; toż: *I cristiano è fatto per affrontare situazioni difficili e scoraggianti*, IGP VI, 1, s. 360-364.

13. *Udział w niepokoju rodziny Orlandi* (3 VII), NP VI, 2, s. 9; toż: *La partecipazione alle ansie della famiglia Orlandi*, IGP VI, 2, s. 19.

14. *Widmo holokaustu nuklearnego wymaga poszukiwania stabilnego pokoju* (Przemówienie do uczesników XXIX Zgromadzenia Członków Paktu Atlantycznego, 19 XI), NP VI, 2, s. 515-516; toż: *Lo spettro dell'olocausto nucleare impone la ricerca di una pace stabile*, IGP VI, 2, s. 1126-1127.

1984

15. „*Maryjo, pomóż nam zapoczątkować nowy świat, ponieważ stary jest niesprawiedliwy, gnębi nas i budzi w nas lęk*” (Inwokacja na pożegnanie statuy Matki Bożej z Fatimy, 25 III), NP VII, 1, s. 364-366; toż: „*Maria, aiutaci ad inaugurare un mondo nuovo, perchè il vecchio è ingiusto, ci opprime, ci fa paura*”, IGP VII, 1, s. 778-780.

16. *W obliczu narkomanii* (Przemówienie do wspólnoty terapeutycznej „San Crispino”, 27 V), NP VII, 1, s. 702-704; toż: *La droga non si vince con la droga: occorre l'impegno serio della società*, IGP VII, 1, s. 1538-1541.

17. „*Człowiecze, który ze strachem patrzysz na owoc swojej pracy, pamiętaj, że nadzieja jest w Bogu*”, (Homilia podczas święceń kapłańskich, 17 VI), NP VII, 1, s. 844-848; toż: *Il sacerdote è guida dell'uomo sulla via della salvezza*, IGP VII, 1, s. 1847-1854.

18. *Zbudowany na opoce prawdy, wolny od trwogi* (Homilia na uroczystość świętych Piotra i Pawła, 29 VI), NP VII, 1, s. 914-916; toż: *Costruita sulla pietra della verità, la Chiesa è libera dalla paura*, IGP VII, 1, s. 1987-1992.

19. *Ludzie przynoszą wam niepokoje swojego człowieczeństwa. Wy pozwólcie im odkryć, że Bóg jest źródłem prawdziwego pokoju* (Przemówienie do mnichów kartuzjanskich, 5 X), NP VII, 2, s. 372-375; toż: *Voi fate loro scoprire che Dio è la sorgente della vera pace*, IGP VII, 2, s. 763-767.

1985

20. „*W Etiopii są zagrożone: życie, godność i solidarność ludzka*” (W czasie audycji generalnej, 9 I), NP VIII, 1, s. 26; toż: „*In Etiopia sono in gioco la vita, la dignità, la solidarietà umana*”, IGP VIII, 1, s. 43.

21. *Niepokój i poruszenie z powodu egzekucji Beniamina Moloise* (Apel w sprawie wszystkich ofiar dyskryminacji rasowej, 20 X), NP VIII, 2, s. 548; toż: *Angoscia e commozione per l'esecuzione di Benjamin Moloise*, IGP VIII, 2, s. 1062.

1986

22. *Uchodźcy oraz ofiary gwałtu dopraszają się solidarności, żeby móc powrócić do życia* (Akredytacja nowego ambasadora Tajlandii, 9 I), NP IX, 1, s. 26-27; toż: *I rifugiati e le vittime della violenza chiedono solidarietà per tornare a vivere*, IGP IX, 1, s. 45-47.

1987

23. „*Odwagi, Ja jestem, nie bójcie się!*” (Przemówienie podczas spotkania z Episkopatem Chile, 2 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 17-18; toż: *So che il vostro cuore di Pastori soffre per tutto ciò che è di ostacolo alla concordia tra i cileni*, IGP X, 1, s. 947-958.

1988

24. *Miłość Boga usuwa lęk* (Audiencja generalna, 20 I), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 18-19; toż: *L'unità dei cristiani segno e strumento di evangelizzazione del mondo intero*, IGP XI, 1, s. 146-153.

25. *Odpowiedź człowiekowi, który się lęka* (Homilia podczas Mszy św., Salzburg, 26 VI), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 19-20; toż: *Le paure dell'uomo aspettano di essere riscattate dai valori della speranza della nostra fede*, IGP XI, 2, s. 2184-2192.

26. *Bojaźń i radość Bożego Narodzenia* (Homilia podczas Pasterki w Bazylice św. Piotra, 24 XII), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 5-6; toż: *Il grande stupore dell'uomo di fronte al mistero della grotta di Betlemme*, IGP XI, 4, s. 1927-1930.

1989

27. *Pan ich wyzwolił od wszelkiej trwogi* (Uroczystość świętych Piotra i Pawła, 29 VI), ORpol. 10(1989) nr 5-6, s. 6, 12; toż: *Sulla testimonianza di Pietro e di Paolo Cristo edifica la sua Chiesa*, IGP XII, 1, s. 1794-1799.

1990

28. *Męstwo, które przerasta lęk* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość świętych Piotra i Pawła, 29 VI), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 30; toż: *La Chiesa accorre oggi presso le tombe degli Apostoli per ottenere la potenza che scaturisce dall'amore*, IGP XIII, 1, s. 1736-1740.

1991

29. *Nie dajcie się niczemu zastraszyć* (Audiencja generalna, 24 IV), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 51; toż: *Lo Spirito Santo, luce dell'anima*, IGP XIV, 1, s. 852-856.

30. *Na samym wstępie powstawania sprawiedliwszego świata i nowej Europy* (Do korpusu dyplomatycznego, 9 VI), ORpol. 1991, nr specjalny, s. 98-100; toż: *Dai profondi cambiamenti sociali rinasce la speranza di un "Europa dello Spirito"*, IGP XIV, 1, s. 1600-1606.

1993

31. *Zagrożenie dla całego społeczeństwa* (Przemówienie do członków Komitetu Religijnego Przymierza Przeciw Pornografii, 30 I), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 31-32; toż: *La pornografia costituisce una minaccia per l'intera società*, IGP XV, 1, s. 192-194.

1995

32. *Od praw człowieka do praw narodów* (Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 5 X), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 4-9; toż: „*Sono di fronte a voi come testimone della dignità dell'uomo*”, IGP XVIII, 2, s. 730-744.

1996

33. *Nie lękajcie się Chrystusa, nie lękajcie się Kościoła* (Homilia podczas Mszy św. w Lublanie, 18 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 9-11; toż: *All'alba di un nuovo periodo della vostra storia urge in ritorno alle sorgenti in vista della nuova evangelizzazione*, IGP XIX, 1, s. 1275-1280.

34. *Otwarcie i bez lęku dawajcie świadectwo waszej wierze* (Przemówienie do pielgrzymów z Czech, 8 VI), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 15-17, p. 6; toż: *Dal „decennio del rinnovamento spirituale” al Grande Giubileo del duemila*, IGP XIX, 1, s. 1473-1477.

35. *Odpowiedź człowiekowi, który się lęka* (Homilia podczas Mszy św., Salzburg 26 VI), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 19-20; toż: *Le paure dell'uomo aspettano di essere riscattate dai valori della speranza della nostra fede*, IGP XI, 2, s. 2184-2192.

1997

36. *Nie bójmy się Chrystusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 23 II), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 42-43; toż: *La Quaresima è un cammino verso l'alto. Un invito a riscoprire il silenzio pacificante e rigenerante della meditazione*, IGP XX, 1, s. 331-333.

37. *Walka z narkomanią sprawą wszystkich ludzi* (Przemówienie do uczestników kongresu na temat narkomanii, 11 X), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 24-25; toż: *La lotta contro il flagello della tossicomania è dovere di ciascuno, secondo le proprie responsabilità*, IGP XX, 2, s. 531-535.

1999

38. *Nie lękajcie się być świętymi* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej bł. Kingi, Stary Sącz, 16 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 107-109; *Kinga ha espresso l'amore verso il Divino Sposo con tanti atti di amore verso il prossimo*, IGP XXII, 1, s. 1379-1386.

39. *Nie lękajcie się iść za Chrystusem* (Przesłanie Jana Pawła II z okazji XXII Europejskiego Spotkania Młodych, 30 XI), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 38; toż: *All'inizio del Giubileo decidete di servire Cristo e di essere messaggeri del suo amore*, IGP XXII, 2, s. 1050-1052.

2000

40. *Nie lękajcie się zawierzyć Chrystusowi* (Przemówienie podczas czuwania modlitewnego w Tor Vergata, 19 VIII), ORpol. 21(2000) nr 10, s. 19-21; toż: „*Vedo in voi le 'sentinelle del mattino' in quest'alba del terzo millennio*”, IGP XXIII, 2, s. 207-213.

41. *W służbie cywilizacji miłości* (Audienca generalna, 23 VIII), ORpol. 21(2000) nr 10, s. 6-7; toż: „*Sono state giornate segnate dalla scoperta d'una presenza amica e fedele, quella di Gesù Cristo, del quale celebriamo i duemila anni della nascita*”, IGP XXIII, 2, s. 243-251.

42. *Bądźcie ludźmi pokoju i sprawiedliwości* (Przemówienie z okazji jubileuszu wojska i policji, 19 XI), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 34-36; toż: *Coraggiosi costruttori della giustizia e della pace*, IGP XXIII, 2, s. 912-916.

2001

43. *Nie lękajcie się – jest z wami Jezus* (Spotkanie z młodzieżą diecezji rzymskiej, 5 IV), ORpol. 22(2001) nr 6, s. 11-13; toż: „*Prendiamo il largo!*”, IGP XXIV, 1, s. 678.

2002

44. *Odkryć sens życia i śmierci* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 XI), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 52; toż: *Riscoprire il senso del vivere e del morire*, IGP XXV, 2, s. 661-663.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Wsluchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. z okazji inauguracji pontyfikatu, 24 IV), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 10-12; toż: „*Un servizio alla gioia di Dio che vuol fare il suo ingresso nel mondo*”, IB I, s. 20-26.

2. „*Gioisci*”, „*non temere*”, „*sia fatta la Tua volontà*”: *un trinomio spirituale per il Natale* [„*Raduj się*”, „*nie lękaj się*”, „*bądź wola Twoja*”: duchowy trójmian na Boże Narodzenie] (Homilia podczas Mszy św. w parafii Najświętszej Marii Pocieszycielki w Castel Bertone, 18 XII), IB I, s. 996-1001.

2006

3. „*Twoje słowo jest lampą dla moich kroków i światłem na mojej ścieżce*” (*Ps 119[118], 105*) (Orędzie na XXI Światowy Dzień Młodzieży, 22 II), ORpol. 27(2006) nr 4, s. 6-8; toż: „*Lampada per i miei passi è la tua parola luce sul mio cammino*”, IB II, 1, s. 224-228.

4. *Złożył Bogu i Kościołowi dar ze swego życia* (Homilia podczas Mszy św. na placu św. Piotra, 3 IV), ORpol. 27(2006) nr 5, s. 41-42; toż: „*La sua fede, libera da paure e compromessi, ha contagiato il cuore di tanta gente*”, IB II, 1, s. 399-401.

5. *Nie lękajmy się otworzyć serca Zmartwychwstałemu* (Ogłoszenie wielkanocne „Urbi et Orbi”, 16 IV), ORpol. 27(2006) nr 5, s. 27-28; toż: „*Non tema l'umanità di aprire il cuore al Risorto*”, IB II, 1, s. 458-460.

6. *Budujcie wasze życie na Chrystusie* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą na Błoniach Krakowskich, 27 V), ORpol. 27(2006) nr 6-7, s. 32-34; toż: „*Voi avete conosciuto bene il Pietro dei nostri tempi*”, IB II, 1, s. 710-715.

7. *Świat i każdy z nas potrzebuje Boga* (Homilia podczas Mszy św. na błoniach Neue Messe, Monachium, 10 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 15-17; toż: *La „vendetta” di Dio è la Croce: il „No” alla violenza*, IB II, 2, s. 230-235.

2007

9. *Nie bójmy się mówić o zmartwychwstaniu Chrystusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 IV), ORpol. 28(2007) nr 5, s. 28; toż: „*È quanto mai urgente che gli uomini e le donne della nostra epoca incontrino Gesù e grazie anche al nostro esempio, si lasciano conquistare da lui*”, IB III, 1, s. 653-655.

10. *Jesteście młodym obliczem Kościoła i ludzi* (Przemówienie do młodzieży, São Paulo, 10 V), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 18-21; toż: „*Voi siete i giovani della Chiesa. Vi in via verso la grande missione di evangelizzare i ragazzi e le ragazze del mondo*”, IB III, 1, s. 806-815.

11. *Nie lękajmy się przyszłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 59-60; toż: *Non temere per l'avvenire anche quando appare a tinte fosche*, IB III, 2, s. 603-607.

2008

12. *Bójcie się Boga, nie bójcie się ludzi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 VI), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 44-45; toż: *Chi teme Dio non ha paura*, IB IV, 1, s. 1054-1058.

2009

13. *Nie bójcie się decyzji na całe życie* (Przemówienie do młodzieży, Luanda, 21 III), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 36-39; toż: *Le decisioni definitive non disstruggono la libertà*, IB V, 1, s. 469-473.

2011

14. *Nie lękajcie się iść pod prąd* (Przemówienie podczas spotkania w bazylice św. Marka, Wenecja, 8 V), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 41-43; toż: *Capaci di andare controcorrente*, IB VII, 1, s. 612-616.

15. *Okrzyk trwogi otwierający bramy nieba (Psalm 21)* (Audiencja generalna, 14 IX), ORpol. 32(2011) nr 12, s. 46-48.

16. *Wychowanie młodzieży do sprawiedliwości i pokoju* (Orędzie na XLV Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 4-8.

FRANCISZEK

2013

1. *Bez gadaniny, bez lęku* (Msza św. w Domu św. Marty, 13 IV), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 17.

2. *Ewangelizacja wymaga prawdziwej odwagi* (Przemówienie na inauguracji kongresu diecezji rzymskiej, 17 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 35-38.

3. *Nie lękajcie się iść pod prąd!* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 23 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 57.

4. *Bez obawy, idźcie służyć* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie XXVIII Światowego Dnia Młodzieży, 28 VII), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 17-19.

5. *Nie obawiajmy się różnic!* (Wizyta w jezuickim ośrodku dla uchodźców, 10 IX), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 30-32.

6. *Ten, kto praktykuje miłosierdzie, nie boi się śmierci* (Audiencja generalna, 27 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 45-46.

7. *Droga do pokoju na Bliskim Wschodzie* (Msza św. z koptyjskim patriarchą Aleksandrem, 9 XII), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 16.

2014

8. *Dziś Pan mówi do nas: „Ty pójdz za Mną!”* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość świętych Piotra i Pawła 29 VI), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 8-9.

9. *Młodzieży azjatycka, przebudź się!* (Homilia na zakończenie VI Azjatyckiego Dnia Młodzieży, 17 VIII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 21-22.

NOTY O AUTORACH

Ks. Andrzej D o b r z y ń s k i, doktor, teolog. Urodzony w 1968 r. w Krakowie. Studia z zakresu teologii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i na Uniwersytecie Navarry w Pampelunie.

W latach 2001-2008 pracownik Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Następnie kierownik sekcji studium, a od 2011 r. dyrektor Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu w Fundacji Jana Pawła II w Rzymie.

Członek Stowarzyszenia Misjologów Polskich.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Rozważania majowe* (red., 2009); *La notte della luce. Pagine e omelie di Natale* (współred., 2010); *Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów* (red., 2011); *La mia croce* (współred., 2012); *Budować dom na skale. Rekolekcje dla narzeczonych* (red., 2012); *Costruire la casa sulla roccia. Esercizi spirituali per fidanzati* (red., 2013); *Pięknie jest służyć. Dziedzictwo duchowe Jana Pawła II* (red. 2014). Opracowania tekstów Karola Wojtyły: *Odnova Kościoła i świata. Refleksje soborowe* (2011); *Kościół w tajemnicy odkupienia* (2012); *Il rinnovamento della Chiesa e del mondo. Riflessioni sul Vaticano II: 1962-1966* (współred., 2014).

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 biblistyki w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie.

W latach 1993-1995 wikariusz w parafii Rymanów w diecezji przemyskiej. Od 2003 r. pracownik Instytutu Biblijnego KUL, obecnie kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Historycznych, Prorockich i Dydaktycznych. Od 2003 r. prefekt i wychowawca alumnów w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu, od 2006 rektor tegoż 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).

Anna G e m r a, doktor habilitowany, profesor UW, historyk literatury.

Kierownik Pracowni Literatury i Kultury Popularnej oraz Nowych Mediów w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego. Redaktor naczelna „Literatury i Kultury Popularnej”.

Członek Towarzystwa Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej i Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego. Członek komitetu redakcyjnego „International Journal of Arts & Sciences” oraz jury Nagrody Literackiej im. Jerzego Żuławskiego.

Główne obszary badań: literatura i kultura XIX wieku, literatura i kultura popularna, nowe media.

Najważniejsze publikacje książkowe: „*Kwiaty zła*” na miejskim bruku. *O powieści zeszytowej XIX i XX wieku* (1998); *Od gotycyzmu do horroru. Wilkołak, wampir i Monstrum Frankensteina w wybranych utworach* (2008).

John T. H a m i l t o n, profesor, literaturoznawca, muzyk. Urodzony w 1963 r. w Bronksie w Nowym Jorku. Studia z zakresu literatury porównawczej na Uniwersytecie Nowojorskim.

W latach 1999-2001 zatrudniony na University of California-Santa Cruz, od 2001 do 2007 r. na Uniwersytecie Harvarda, a w latach 2007-2009 na Uniwersytecie Nowojorskim. Od 2009 r. profesor literatury porównawczej na Uniwersytecie Harvarda. Gitarzysta i wokalista grupy Tiny Lights.

Główne obszary badań: literatura niemiecka i francuska XVIII-XX w., grecko-rzymska tradycja klasyczna, relacje między muzyką a literaturą i teorią krytyczną.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Soliciting Darkness: Pindar, Obscurity, and the Classical Tradition* (2003); *Music, Madness, and the Unworking of Language* (2008); *Security: Politics, Humanity and the Philology of Care* (2013). Współredaktor serii „Manhattan Manuscripts” i „Metaforms: Studies in the Reception of Classical Antiquity”.

Leszek K o c z a n o w i c z, profesor, politolog, filozof, psycholog. Urodzony w 1954 r. w Wałbrzychu. Studia z zakresu psychologii i filozofii na Uniwersytecie Wrocławskim.

W latach 1977-1997 zatrudniony początkowo w Katedrze Historii Filozofii, a następnie w Instytucie Filozofii UW. Od 1997 do 2001 r. pracownik Instytutu Psychologii Uniwersytetu Opolskiego, w latach 2001-2003 Instytutu Kulturoznawstwa UW, a od 2010 r. Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej (Wydziału Zamiejscowego we Wrocławiu).

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (w latach 1995-1997 przewodniczący oddziału wrocławskiego).

Główne obszary badań: filozofia współczesna, myśl polityczna, amerykański pragmatyzm.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Politics of Time: Dynamics of Identity in Post-Communist Poland* (2008, wyd. pol. *Polityka czasu. Dynamika tożsamości w postkomunistycznej Polsce*, 2009); *Lęk nowoczesny. Eseje o demokracji i jej adversarzach* (2011); *Współczesna filozofia społeczna. Rozmowy i eseje o społeczeństwie obywatelskim i etyce demokracji* (współautor, 2012); *Politics of Dialogue: Non-Consensual Democracy and Critical Community* (2015).

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., rewidzja 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 posłudze kapłańskiej* (2004); A. Scola, *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II* (2010); O. Clément, *Boski kosmos. Wybrane zagadnienia z kosmologii* (2010); J. Newlove, J. Dalby, *Laban dla wszystkich* (2011); B. Maggioni, *Bóg wierny historii. Doświadczenie duchowe w Biblii* (2013).

Ks. Tomasz N a w r a c a ł a, doktor, teolog. Urodzony w 1974 r. w Środzie Wielkopolskiej. Studia z zakresu teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu, a następnie na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza oraz na Uniwersytecie we Fryburgu (Szwajcaria).

Adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej, Fundamentalnej i Ekumenizmu na Wydziale Teologicznym UAM, prefekt Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu.

Główne obszary badań: eschatologia i eklezjologia.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Monika Nowak, magister, pedagog terapeutyczny, psychoonkolog. Urodzona w 1971 r. w Lublinie. Studia z zakresu pedagogiki specjalnej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz podyplomowe studia z zakresu pedagogiki terapeutycznej w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie; obecnie studia doktoranckie na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS.

W latach 1995-2000 nauczyciel w Zespole Szkół przy Dziecięcym Szpitalu Klinicznym w Lublinie na Oddziale Hematologii, Onkologii i Transplantologii Dziecięcej. Od 2000 do 2010 r. pedagog w Lubelskim Hospicjum Dziecięcym im. Małego Księcia (w latach 1997-2003 sekretarz Hospicjum). Od 2010 r. pedagog terapeutyczny na Oddziale Hematologii, Onkologii i Transplantologii Dziecięcej w Uniwersyteckim Szpitalu Dziecięcym w Lublinie.

Członek grupy założycielskiej Lubelskiego Hospicjum dla Dzieci im. Małego Księcia (w 1997 r.). Obecnie członek Stowarzyszenia na Rzecz Dzieci z Chorobami Krwi w Lublinie i Polskiego Towarzystwa Psychoonkologicznego.

Główne obszary badań: trajektoria choroby nowotworowej u dzieci, towarzyszenie rodzinie dziecka z chorobą nowotworową, wsparcie w żałobie rodziny po stracie dziecka, przebieg żałoby dzieci, stosowanie artoterapii u dzieci z chorobą nowotworową.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin publikowanych w czasopismach specjalistycznych.

Karolina Rakowiecka-Asgari, doktor, iranistka, literaturoznawca. Urodzona w 1980 r. w Pyskowicach. Studia z zakresu iranistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim, z zakresu literatury perskiej na Uniwersytecie Khorazmi w Teheranie.

W latach 2006-2009 lektor, od 2011 r. adiunkt w Zakładzie Iranistyki Instytutu Orientalistyki UJ.

Członek Societas Iranologica Europaea i European Society for Central Asian Studies.

Główne obszary badań: iranistyka, literatura perska, społeczno-kulturowe problemy współczesnego Iranu, badania porównawcze kultur starożytnych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Poetyka pytania. Analiza zjawiska w twórczości Qejsara Aminpura* (2010); *Myśl nieoswojona oswaja świat. O kulturotwórczej roli zagadki w starożytnej Eurazji* (2011).

Giovanni Reale, profesor, historyk filozofii. Urodzony w 1931 r. w Candia Lomellina, zmarły w 2014 r. w Luino (Włochy). Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie oraz na uniwersytetach w Marburgu i w Monachium. Profesor historii filozofii starożytnej na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie. Założyciel i dyrektor Centrum Badań nad Metafizyką na tymże uniwersytecie. Od 2005 r. wykładowca na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Vita-Salute San Raffaele w Mediolanie.

Doktor honoris causa Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein), Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Uniwersytetu Moskiewskiego.

Główne obszary badań: myśl filozoficzna presokratyków, Platona, Arystotelesa, Teofrasta, św. Augustyna, neoplatonizm, historia filozofii zachodniej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della „Metafisica” di Aristotele* (1961); *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della „Metafisica”* (1964); *Aristotele, „La Metafisica”* (tłum. i oprac., t. 1-2, 1968); *Melisso, Testimonianze e frammenti* (1970); *Storia della filosofia antica* (t. 1-5, 1975-1980, wyd. pol. *Historia filozofii starożytnej*, t. 1-5, 1993-2002); *Per una nuova interpretazione di Platone* (1989); *I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del nuovo paradigma* (1991); *Saggezza antica* (1995); *Raffaello. La „Scuola di Atene”* (1997); *Raffaello. „La Disputa”* (1998); *Eros. Demone mediatore* (1999); *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone* (1999); *Karol Wojtyła, Persona e atto* (współred., 1999); *Socrate. Alla scoperta della*

sapienza umana (1999); *Agostino. Amore assoluto e „terza navigazione”*. Testo latino a fronte (tłum. i oprac., 2000); *Il pensiero antico* (2001); *Valori dimenticati dell'Occidente* (2004); *Storia della filosofia greca e romana* (t. 1-10, 2004); *Karol Wojtyła. Un pellegrino dell'Assoluta* (2005, wyd. pol. Pielgrzym Absolutu, 2008); *Agostino e la scrittura dell'interiorità* (współautor, 2006); *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz* (red., 2006); *Storia della filosofia dalle origini ad oggi* (współautor, t. 1-14, 2009-2010); *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi* (współautor, t. 1-3, 2013). Redaktor serii „Testi a fronte”. Wydawca i współtłumacz wszystkich dialogów Platona.

Josef Seifert, profesor, filozof. Urodzony w 1945 r. w Salzburgu (Austria). Studia filozoficzne w Salzburgu i Monachium.

W latach 1969-1973 pracownik naukowo-dydaktyczny uniwersytetu w Salzburgu, od 1972 do 1981 r. – University of Texas w Dallas (USA). Wieloletni rektor Internationale Akademie für Philosophie (w latach 1986-2007 w księstwie Liechtenstein, w latach 2004-2011 na Pontificia Universidad Católica de Chile w Santiago de Chile). Od 2012 pracownik naukowy Academia Internacional de Filosofía – Instituto de Filosofía Edith Stein.

Członek Papieskiej Akademii Życia.

Wyróżniony m.in. medalem za zasługi dla Unii Europejskiej.

Doktor honoris causa Franciscan University of Steubenville (USA).

Główne obszary badań: teoria poznania, metafizyka, antropologia filozoficzna, etyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (1972); *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie* (1973); *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* (1976, wyd. pol. *Istota i motywacja moralnego działania*, 1984); *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion* (1979); *Back to „Things in Themselves”. A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (1987); *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (1989); *Schachphilosophie* (1989); *Wesen und Existenz* (1994); *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments* (1994); *What is Life? On the Irreducibility of Life to Matter* (1994); *Ritornare a Platone* (2000); *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft* (2001); *Discours des Méthodes. The Methods of Philosophy and Realist Phenomenology* (2008); *Über die Wahrheit* (t. 1-2, 2008).

Artur Stруг, magister, historyk sztuki, psycholog. Urodzony w 1987 r. w Rybniku na Śląsku. Studia z zakresu historii sztuki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, z zakresu psychologii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 2011 r. doktorant w katedrze Historii Sztuki Średniowiecznej i Nowożytnej na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL.

Główne obszary badań: historia sztuki i psychologia, w szczególności antropologiczne aspekty sztuki, kontekst społeczny i psychologiczny sztuki, przedstawienia emocji w sztuce.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Antoni Szwed, doktor habilitowany, profesor UP, filozof, tłumacz. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1983-1995 kolejno asystent i adiunkt w Katedrze Filozofii Człowieka na Wydziale Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej. Obecnie kierownik Katedry Metafizyki i Ontologii oraz Centrum Badań Myśli Sørensa Kierkegaarda w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.

Członek Instytutu Myśli Józefa Tischnera, Polskiego Towarzystwa Etycznego, Polskiego Towarzystwa Karla Jaspersa i Stowarzyszenia Fides et Ratio.

Główne obszary badań: etyka, filozofia człowieka, filozofia religii, metafizyka, ontologia, w szczególności problematyka źródeł moralności, zagadnienia etyczne i etyczno-religijne w myśli niemieckiej i duńskiej (Kanta, Hegla i Kierkegaarda), wpływ kalwińskiego fideizmu na rozwój teologiczno-filozoficznego racjonalizmu w siedemnastowiecznej Anglii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegaarda* (1991); *Aktualność Kierkegaarda* (red., 2006); *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel* (2011); *W kręgu Kierkegaarda* (red., 2014); *Szkice o Kierkegaardzie i nie tylko...* (2014). Tłumacz dzieł Kierkegaarda.

Ks. Alfred M. W i e r z b i c k i, doktor habilitowany, profesor KUL, filozof, poeta. Urodzony w 1957 r. w Maryninie na Lubelszczyźnie. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, od 1983 do 1986 r. duszpasterz akademicki w Lublinie. W 1991 r. duszpasterz przy parafii Najświętszego Serca Jezusa w Lublinie. W latach 1992-1997 redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry Etyki. Od 1998 r. zastępca dyrektora, a następnie od 2006 do 2014 r. dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL i redaktor naczelny kwartalnika „Ethos”, obecnie członek Rady Naukowej Instytutu i Kolegium Redakcyjnego „Ethosu”. W latach 2002-2012 również prorektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie, a od 2014 r. wikariusz biskupi do spraw kultury Archidiecezji Lubelskiej.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Laureat Literackiej Nagrody im. J. Czechowicza.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki, myśl współczesna.

Autor książek: *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1991); *Spotkania na placu* (2001); *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II* (red., 2003); *Świadkowie świadka* (współred., 2003); *Filozofia a totalitaryzm. Augusta del Nocego interpretacja kryzysu moderny* (2005); *Polska Jana Pawła II* (2011) oraz tomików poetyckich: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993); *Kogut z Akwilei* (1999); *Znaki szczególne* (2000); *Miejsca i twarze* (2003); *Głosy i głosy* (2008); *Fotografia rodzinna* (2010); *Autoportret z miastem* (2013). Tłumacz A. Rosminiego *Zasad etyki* (1999). Redaktor serii „Świadkowie Duchowego Piękna”, „Papieża Wojtyły Posługa Myślenia” oraz „Biblioteka Ethosu”. Redaktor *Dzieł Zebranych* Tadeusza Stycznia SDS.

Ks. Kazimierz M. W o l s z a, profesor, filozof, duszpasterz. Urodzony w 1960 r. w Brzesku. Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego w Nysie, z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i Uniwersytecie Ludwiga Maksymiliana w Monachium.

W latach 1985-1988 wikariusz i duszpasterz akademicki w Opolu. Od 1992 r. wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego, od 1994 r. – na Wydziale Teologicznym i na Wydziale Historyczno-Pedagogicznym Uniwersytetu Opolskiego. Obecnie kierownik Katedry Filozofii Systematycznej i Historii Filozofii na Uniwersytecie Opolskim.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, Polskiego Towarzystwa Logiki i Filozofii Nauki, Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Towarzystwa Naukowego KUL, Internationale School voor Wijsbegeerte (Holandia).

Główne obszary badań: filozofia religii, fenomenologia, transcendentalizm, metafizyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Argumentacja za istnieniem Boga w ujęciu Hansa Künga* (1994); *Rola doświadczenia transcendentalnego w poznaniu filozoficznym* (1999); *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości* (2007); *Cały człowiek w Sercu Jezusa* (2010); *Religijny wymiar doświadczenia i myślenia* (2011); *Edyta Stein darem, wezwaniem i obietnicą* (2011).

FEAR

ABSTRACTS

From the Editors – “Do not be afraid” (by Agnieszka Lekka-Kowalik)

Most of us surely know the above phrase. This is the message that the newly elected pope – John Paul II – addressed to the world in his homily for the inauguration of his pontificate.¹ But is it feasible for the human being to banish fear? Why, fear is common human experience. It is defined as “a specific, long-lasting emotional state (mood), in which there dominates a feeling of mighty menace or dangerous change that originates from an unknown, ungrasped source.”² Usually one tries to distinguish fear from other similar emotional states. Dictionaries of synonyms give many terms, such as: fright, anxiety, angst, disquietude, awe, apprehension, trepidation, scare, panic, stress, phobia, psychosis, horror, dismay, jitters, uneasiness, obsession, terror, stampede, worry, concern. Two semantic fields are indicated: fear of something/somebody and fear for something/somebody. The form and intensity of fear depend on individual experience, but fear can be caused by cultural and social phenomena – it may be for example disinformation in the form of false information (if this expression is not an oxymoron) or of the abundance of information incomprehensible for human beings.

Thus, fear is inherent part of our life; it is with us in many crucial moments – when making important decisions, passing exams, or applying for a job. It is something very natural and sometimes even useful, as it might mobilize us, thereby facilitating action and adaptation to changing circumstances. It works also as our natural protector: a fear of exam makes us study harder, a fear of accident makes us drive more carefully, and a fear of unemployment makes us develop new skills. Yet, when fear paralyzes us, we stop developing ourselves and take a preservative attitude. When a stressful situation disappears and fear does not, it degenerates into pathological fear. Such pathological fear is accompanied by a wide spectrum of somatic symptoms, such as headaches, vertigo, thorax pains, or accelerated heart rates; physiological symptoms are

¹ See “Homily of His Holiness John Paul II for the Inauguration of his Pontificate” (St. Peter’s Square, Sunday, 22 October 1978), http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1978/documents/hf_jp-ii_hom_19781022_inizio-pontificato.html.

² Entry “Fear”, in *Encyklopedia PWN*, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/lek;3932148.html> (translation mine).

accompanied by psychic and psychomotoric ones: emotional strain, nervous tension, problems with memory and attention, dysfunctions of reasoning and planning. Fear occurs in many somatic diseases, but it might also be a personal trait expressing itself in a susceptibility to reacting with fear. There exists even anticipatory fear (or anticipatory anxiety), i.e. a fear of fear – anxious awaiting for a fear-fit.

Theologians, philosophers, scientists and poets write about fear and anxiety as a typical human phenomenon, about its essence, sources and kinds. Literature and art historians analyze fear as an important motif in culture. Psychologists and psychiatrists make lists of symptoms of fear, of types and functions of fear in human life; they search for indicators when natural fear transforms into pathological fear.

Every human person strives against fear and must find a means to cope with it. Security has always been a desired good, but as a result of civilizational-cultural changes it has nowadays acquired a special importance: it is generally believed that everything in life should be safe and should increase the security of the human being. In order to preserve our sense of security we are sometimes ready to sacrifice our dreams and friendships, or even truth and love. We are trying to tame fear by engaging our imagination in awesome but safe – because fictional or distant – situations presented on television and on the Internet, or we are trying to deaden fear with alcohol, drugs and medicaments. Advertisements invite us to buy various, ever-better means against fear, and therapeutic institutions offer us help in surmounting fear with exercises and changes in consciousness. Yet, when attempting to describe our own fear or anxiety, we usually talk about a feeling of emptiness and solitude, of fragility and vulnerability, of worthlessness and vanity of life.

Antoni Kępiński in his classic book *Fear* diagnoses that our nervous hyperactivity, plunging into the vortex of social life, endless journeys, avoidance of concentration and aloneness, that are so typical of our civilization, stem from a neurotic fear of solitude.³ But he also claims that there exists undetermined anxiety which is connected to the very fact of existence and it arises in every human being.⁴ One may then say that in various moments of our life we get a signal – in the form of sudden and violent attack of fear – that our existence is threatened or the existence of the person we love (or the existence of something what is dear to us) is threatened. In such situations we very often feel that we are left alone with our fear and are helpless against it. Thus, through fear we discover the fragility and non-necessity of our existence, i.e., contingency – of ourselves, of other people, of all human works and achievements. And we discover that the world is unpredictable and uncontrollable despite the extensive knowledge and advanced technology we possess. Even more – it is the development of science and technology that causes more and more fear. In his encyclical letter *Redemptor Hominis* John Paul II writes: “Man therefore lives increasingly in fear. He is afraid that what he produces – not all of it, of course, or even most of it, but part of it and precisely that part that contains

³ See Antoni Kępiński, *Lęk* [“Fear”], (Warszawa: Sagittarius, 1995), 87.

⁴ See *ibid.*, 16.

a special share of his genius and initiative – can radically turn against himself; he is afraid that it can become the means and instrument for an unimaginable self-destruction, compared with which all the cataclysms and catastrophes of history known to us seem to fade away. This gives rise to a question: Why is it that the power given to man from the beginning by which he was to subdue the earth [cf. Gen 1:28] turns against himself, producing an understandable state of disquiet, of conscious or unconscious fear and of menace, which in various ways is being communicated to the whole of the present-day human family and is manifesting itself under various aspects?” (15).

In fear some sort of ultimateness and unlimitedness is present. Paul Tillich, a philosopher and theologian claims: “[A]nxiety in its nakedness, is always the anxiety of ultimate non-being ... a more exact analysis shows that in the anxiety about any special situation anxiety about the human situation as such is implied. It is the anxiety of not being able to preserve one’s own being which underlies every fear and is the frightening element in it.”⁵ For “[t]he basic anxiety, the anxiety of a finite being about the threat of nonbeing, cannot be eliminated. It belongs to existence itself.”⁶ Blaise Pascal spoke already about such existential fear: “When I consider the short duration of my life, swallowed up in the eternity before and after, the little space which I fill, and even can see, engulfed in the infinite immensity of spaces of which I am ignorant, and which know me not, I am frightened, and am astonished.”⁷ Paul Foxman, an anxiety treatment specialist, claims in turn that fear or anxiety is an alarm to revise one’s life – it reveals that one is following a wrong path in one’s life, that one has lost a correct track and guideposts disappeared.⁸ Thus, fear is an important experience for human persons: on the one hand fear confronts a person with human contingency, and on the other – it indicates the need to answer the question of who I am and where I head for. The lack of an answer to the question of the sense and goal of human life causes the state in which human thinking and acting becomes saturated with fear.

“But why is man afraid? Perhaps exactly because, in consequence of this negation (of God) of his, he remains alone in the last analysis, metaphysically alone... interiorly alone.”⁹ Thus, John Paul II can direct to the world a calling: „Do not be afraid”, for he is able to provide a means to overcome human anxiety. He gives it in the next sentence of the same homily: „Open wide the doors for Christ.”¹⁰ Opening the doors means an assent to God’s plan for me, and the hope that Christ will lead me to eternal life, to the life without any fear.

⁵ Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven & London: Yale University Press, 1952), 38.

⁶ Ibid., 39.

⁷ Blaise Pascal, *Pensées*, trans. W. F. Trotter (New York: E.P. Dutton & Co., 1958), 61.

⁸ See Paul Foxman, *Dancing with Fear: Overcoming Anxiety in a World of Stress and Uncertainty* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2004).

⁹ John Paul II, *Facing the Fears of the Modern World* (Homily delivered during the Holy Mass, Turin, 13 April 1980), *L'Osservatore Romano*, Polish Edition, 1, no. 4 (1980): 20. See also this issue of *Ethos*, 13–18.

¹⁰ “Homily of His Holiness John Paul II for the Inauguration of his Pontificate.”

Card. Joseph Ratzinger observes: "Where man falls into extreme loneliness he is not afraid of anything definite that could be explained away; on the contrary, he experiences the fear of loneliness, the uneasiness and vulnerability of his own nature, something that cannot be overcome by rational means."¹¹ This fear, peculiar to man, cannot be overcome by reason but only by the presence of someone loving.¹²

There is, however, one moment when man seems to be left alone with her fear and loneliness: the moment of death. Yet, it is not so, for Jesus Christ – as Card. Joseph Ratzinger writes – dying on the cross, "strode through the gate of our final loneliness" and „in his Passion he went down into the abyss of our abandonment. Where no voice can reach us any longer, there is he."¹³ And „there is life in the midst of death, because love dwells in it."¹⁴ In the Apocalypse the Son of God says to St. John: "Do not fear. I am the First and the Last, and the Living One, and I was dead, and behold, living for ever and ever, and I have the keys of death and of Hades"(1:17-18). This is why St. Augustine states: "Our hearts are restless till they rest in Thee."¹⁵

The authors of articles collected in this volume try to do justice to the complexity of the phenomenon of fear: they show the Biblical fear of Adam and Eve after the original sin, the fear as a manifestation of freedom, as a harbinger of danger and subjugation, or as an anticipation of a loss of something precious; they analyze understandings of fear present in works of literature and painting, and also the anxiety in cancer-suffering. Maybe reading these articles will allow us to understand human fear better – and understanding is a means of coping with fear and overcoming it.

The present volume contains also a very special section devoted to the late Giovanni Reale. He was an outstanding thinker and authority on ancient philosophy, a friend of St. John Paul II's and of Father Tadeusz Styczeń's. In 2000 he received the honorary doctorate of the Catholic University of Lublin. The section commemorating Giovanni Reale bears a distinctive title: "A Commentator on Wisdom." Yet, as a philosopher Giovanni Reale was not only a commentator but also a lover of wisdom. And wisdom is capable of comprehending fear and finding the proper remedy for it.

*

On October 1, 2015, Rev. Prof. Antoni Dębiński, Rector of the John Paul II Catholic University of Lublin, appointed me to the post of the director of the John Paul II Institute. This post is coupled with that of the editor-in-chief of *Ethos*. Thus I succeed two distinguished scholars: Fr. Prof. Tadeusz Styczeń

¹¹ Joseph R a t z i n g e r, *Introduction to Christianity* (San Francisco: Ignatius Press, 2004), 299.

¹² See *ibid.*, 300.

¹³ *Ibid.*, 301.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ A u g u s t i n e, *Confessions*, Book. I 1, trans. F.J. Sheed (Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing Company, 2006), 3.

and Rev. Prof. Alfred M. Wierzbicki. They have built the reputation of *Ethos* as an interdisciplinary scholarly journal established on the direct initiative of John Paul II. I take this opportunity to express hereby my deepest gratitude to them, as well as my sincere admiration.

It is probably a sign of the times that a woman and layperson becomes an editor-in-chief of *Ethos*. I write my first editorial to the volume on fear, but its title is "Do not be afraid." I take my new post with responsibility but without fear, since I have an experienced and reliable editorial team, the valuable help of Rev. Prof. Alfred M. Wierzbicki, as well as the support of the Editorial Board. Now I earnestly ask the readers for friendly acceptance.

JOHN PAUL II – Facing the Fears of the Modern World

John Paul II reflects on the fear that filled the apostles on the third day after the crucifixion of Jesus Christ, when they found out that the tomb where his body had been laid was empty. The fear they experienced was so overwhelming that they stayed together with the door locked. However, their emotional state, while resulting from an awareness of an impending danger, was in fact grounded in a much deeper anxiety, one close to despair, which began to fill them after the death of Christ: the death of God.

The Pope compares the fear by which the hearts of the apostles were gripped on that day with the fear experienced by human beings in the modern world. Apparently fear is felt in the most acute way by those who being radically aware of the human condition have come to terms with the fact of the death of God to the human world. The fear resulting from the realization of the utmost loneliness of the human being may be only superficially extinguished by the manifold accomplishments and advancements of the technological civilization which emphasize the dimensions of *homo economicus*, *homo technicus*, *homo politicus*, and *homo ludens*. The illusion of progress caused by the technological civilization is frequently coupled with the spread of consumer attitudes, which, in social life, results in the abandonment of truthfulness to the human nature, as well as in the departure from the truth of human existence in personal lives: human beings tend to 'forget' the full dimension of their humanity and lose their sense of the meaning of life.

Although consumer attitudes are meant to safeguard the human being from death, not only does existential fear not disappear, but it is even strengthened in the face of the potential of death the contemporary world carries despite its civilizational progress. There are deadly weapons, mass killings, and even systems designed to kill human beings in order to improve the humankind and enhance the human society. The fear that pervades human existence in the modern world is primarily caused by the possibility that the gigantic progress triggered by our civilization might turn against the human being and lead to the programmatic death of humankind.

John Paul II emphasizes that the situation in question results from the acceptance of the death of God: human beings have taken themselves and the world away from God in the belief that it is the only way they might truly possess

themselves and the world. We live in the epoch of a gigantic material progress and an unprecedented negation of God. The ultimate source of the human fear might be that having killed God, human beings will not hesitate to kill one another.

Summarized by *Dorota Chabrajka*

Keywords: fear, death of God, progress, modern civilization, ambivalence of technology, civilization threats, consumer attitudes, anthropology, meaning of life, resurrection

Homily delivered during the Holy Mass in Turin on 13 April 1980. Reprinted from *L'Osservatore Romano*, Polish Edition, 1, no. 4 (1980): 19-21.

© Copyright 1980 by Libreria Editrice Vaticana

Fr. Tomasz NAWRACAŁA – “The fear of the Lord is a fountain of life” (Prov 14:27a).
On the Development of the Notion of the Fear of the Lord in the History of the Church
DOI 10.12887/27-2014-4-108-03

The Christian notion of the fear of the Lord defines the attitude of a human being towards God. The attitude in question expresses on the one hand the awareness of human limitation and sinfulness juxtaposed with the greatness of God Himself. Almighty God evokes in the human being the feeling of fear and anxiety about the future retribution. On the other hand, however, the Biblical tradition pointed out the necessity to stand in front of God experiencing His love. God is the Father for the human being, whose sins are forgiven out of love and who receives the gift of adoption out of love. The current article presents the most essential elements in the development of the notion of the fear of the Lord in order to show its value for the Christian life, as well as its significance to the Church as such.

Keywords: fear of the Lord, love, judgement, retribution, freedom, choice

Contact: Zakład Teologii Dogmatycznej, Fundamentalnej i Ekumenizmu,
Wydział Teologiczny, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
ul. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań, Poland
E-mail: ks.tomn@amu.edu.pl

Fr. Dariusz DZIADOSZ – “I was afraid, because I was naked” (Gen 3:10).
On the Origin of Human Fear in the Biblical Story of the Garden of Eden
DOI 10.12887/27-2014-4-108-04

Fear is permanently inscribed in various dimensions of human existence, and therefore, in the history of humankind, it has always been subject to a multifaceted philosophical and theological reflection. Also the ancient traditions

of the Hebrew Bible addressed that issue with due seriousness, pointing not only to the origin of fear and to the multifarious shapes it assumes, but also to some remedial measures which may alleviate its diverse consequences. All the inspired texts that elaborate on the origin of human fear relate it to the multifaceted reality of human sin which substantially affects the quality of the human relationships with God, with oneself, with other human beings, and with the surrounding world. The dependency in question is described, probably most exhaustively, in the Biblical account of the creation and the fall of the first human beings (Gen 2,4:b-3,24), pointing first to the beauty and perfection of God's work, and then to the causes and the consequences of Adam's and Eve's disobedience. One of the leading literary and theological motifs of this Biblical tradition is precisely the issue of human fear.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Gen 2:4b-3,24, Biblical account of sin and its consequences, psychology of temptation, fear as a consequence of human disobedience, Divine therapy of fear

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

Antoni SZWED – Fear as a Manifestation of Human Freedom, as interpreted by Søren Kierkegaard

DOI 10.12887/27-2014-4-108-05

The main objective of the article is to unfold the various phenomena of anxiety described by Søren Kierkegaard in his *Concept of Anxiety* in relation to the manifold experience of freedom and to the moral good and evil, inherent in that experience. According to Kierkegaard, human freedom is not a simple presupposition or an axiom accepted for the sake of explaining the existence of morality; rather, it is considered as a reality that manifests itself in anxiety of various intensity. This, in turn, shows that the primordial source of freedom is found in the individual alone and remains only secondarily present in interpersonal relations. Kierkegaard terms anxiety as “the possibility offered to possibility.” The actualization of the first possibility results in an existential leap into the experience of guilt or sin. The intensification of anxiety which accompanies such an experience makes one prevail over the second possibility, or the so-called hindered freedom. In his later *Concluding Unscientific Postscript* Kierkegaard would demonstrate that the fullness of human freedom is ultimately connected with the Christian mode of existence.

Keywords: anxiety, freedom, hindered freedom, sin, guilt

Contact: Katedra Metafizyki i Ontologii, Instytut Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, ul. Podchorążych 2, pokój 242, 30-084 Cracow, Poland

E-mail: aszwed@poczta.onet.pl

Phone: +48 12 6626223

<http://www.ifis.up.krakow.pl/index.php/antoni-szwed>

Ks. Kazimierz M. WOLSZA – A Phenomenology of Fear

DOI 10.12887/27-2014-4-108-06

The article presents a description of the phenomenon of fear, in particular of its three aspects, namely, its sources, structure and consequences. The sources of fear may be either real or imaginary. They are part of the category of future which Martin Heidegger termed as *malum futurum*. The constitutive elements of the structure of fear are anxiety, cognitive distortions, helplessness, and irrationality. Among the negative consequences of fear, one may point to aggression, addictions, and the attitude of being ‘closed’ to others and the world.

In the concluding part of the article the issue of the possibility to overcome fear is scrutinized. In his *Concept of Anxiety* Søren Kierkegaard writes that he who has learnt how to experience fear in the proper way has learnt the most important thing in life. Fear may be tamed or overcome by hope, love, and faith.

Translated by Dorota Chabajska

Keywords: fear, anxiety, phenomenology, hope, love, faith, Martin Heidegger, Søren Kierkegaard

Contact: Katedra Filozofii Systematycznej i Historii Filozofii, Uniwersytet Opolski, ul. Drzymały 1a, 45-342 Opole, Poland

E-mail: kwolsza@uni.opole.pl

Phone: +48 77 442 37 68

John T. HAMILTON – *Omnia mea mecum porto*: Exile, Culture and the Precarity of Life

DOI 10.12887/27-2014-4-108-07 (English version)

DOI 10.12887/27-2014-4-108-08 (Polish version)

The present article reflects on the fearful experience of political banishment by focusing on the constitution of the exile’s identity and its precarious relationship to property, be it one’s possessions, one’s body, or even one’s very own life. To this end, the analyses consider published statements and texts by three authors – Thomas Mann, Walter Benjamin, and Herta Müller – who all have recourse to the Stoic dictum *omnia mea mecum porto* to express sentiments of varying intent and ramifications. A number of questions emerge: Is one’s culture transportable beyond the native home? Can it be successfully embodied or does it

break down beneath the weight of totalitarianism? In brief: Is culture capable of addressing concrete fears of lost community, material contingency, or the fragility of mortal existence?

Keywords: precarity, culture, exile, Thomas Mann, Walter Benjamin, Herta Müller

Contact: Department of Germanic Languages and Literatures, Harvard University, 365 Barker Center, 12 Quincy Street, Room 345, Cambridge, Massachusetts, 02138, USA

E-mail: jhamilt@fas.harvard.edu

Phone: +1 617 4951131

<http://german.fas.harvard.edu/people/john-hamilton>

<http://scholar.harvard.edu/johnhamilton/home>

Leszek KOCZANOWICZ – *Angor animi*, or The Culture of Fear

DOI 10.12887/27-2014-4-108-09

The article provides an analysis of the fears of modernity. The author develops the concept of a culture of fear conceived of as a universal mental condition reflecting the transformations of modern society. The starting point for the analyses is the concepts of, respectively, *angor animi* (a medical term) and 'beast' (a description recurring in Henry James's *The Beast in the Jungle*). The two categories refer to two types of fear: the terror caused by the feeling of imminent death and the anxiety caused by falling into ordinariness in life. Both kinds of fear are engendered by the instability of every-day reality in modernity. The instability in question is responsible for the universal experience of living on the verge of an abyss which induces a pessimistic vision of both the present and the future.

Keywords: modernity, modern culture, fear, risk society, *angor animi*

Contact: Katedra Psychologii Społecznej, Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Wydział Zamiejscowy we Wrocławiu, ul. Grunwaldzka 98, 50-357 Wrocław, Poland

E-mail: lkoczanowicz@swps.edu.pl

<http://www.swps.pl/warszawa/warszawa-uczelnia/warszawa-uczelnia-kadra/336-wroclaw/uczelnia-wrocaw/kadra-wroclaw/6120-wroclaw-kadra-leszek-koczanowicz>

Karolina RAKOWIECKA-ASGARI – On Women, Honour and Sexuality in Modern Iran

DOI 10.12887/27-2014-4-108-10

The article addresses the complex issue of female sexuality in modern Iran. For all the discriminatory laws in the Islamic Republic, a variety of traditional and

modernistic sexual discourses have developed playing an important role in the current political and social debates. Given the contradiction between the Islamic openness to sexual needs of humans and the oppressive policy towards heterosexuality in the public sphere, *sharia* can hardly be left without interpretation in the changing realms of the Iranian society of today. The author argues that in some areas the state has been less restrictive than the conservative society. Having established the links between female sexuality and the cultural concepts of honour and social position (*nāmus*, *āberu*, *heisiyat*), the article reveals the fears and tensions in this field caused by the coexistence of traditional regulations, social changes and the release of female sexuality from the spatial control. Since the female libido is perceived as potentially destructive and the best interest of the family as depending on fertility, women find themselves in the center of the discourse of power, very much as in Michel Foucault's terms applied in the article.

Keywords: women in Iran, *nāmus*, honor, sexuality in Iran, modern Iran

Contact: Department of Iranian Studies, Institute of Oriental Studies, Faculty of Philology, Jagiellonian University, ul. Podwale 7, 31-118 Cracow, Poland
E-mail: k.rakowiecka-asgari@uj.edu.pl
Phone: +48 12 3704766
<http://jagiellonian.academia.edu/KarolinaRakowieckaAsgari>

Anna GEMRA – *Ubi sunt?* The Flirt with Death in Gothic Fiction
DOI 10.12887/27-2014-4-108-11

Although Gothic fiction belongs to popular literature, which is destined for entertainment, it touches upon many important topics, like death, evil, suffering or loneliness. In the modern world topics of this kind are belittled, trivialized or simply ignored, also in works of art. This is particularly the case with the topic of death. The fear of death has always accompanied human beings in their lives, but nowadays it seems exceptionally strong: expelled from the everyday life and 'hidden' in hospitals and hospices, death has become 'undomesticated' and thus even more horrifying. Moreover, modernity has lost the belief in an after-life, in the possibility of existence after death. What appears real and certain to the human beings of our time is what they know and experience: the worldly. Simultaneously the desire not to die has become stronger than ever before. The pitfalls of such an attitude are depicted in terror literature first and foremost by the figure of a vampire. Yet immortal life on earth turns out full of anguish and sorrow, and contradicts the idea of humanity as such. However, in the case of numerous protagonists of the literary fiction belonging to that genre the temptation of everlasting existence prevails over the fear of what the vampire represents. Paradoxically, their lust for life drives them towards glorification of death, of which a visible representation is the vampire, and to the concept of the 'benevolence' of evil (*Malitätsbonisierung*) the vampire epitomizes.

Keywords: Gothic fiction, fear, death, immortality, vampire

Contact: Pracownia Literatury i Kultury Popularnej oraz Nowych Mediów,
Instytut Filologii Polskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Wrocławski, plac
Nankiera 15, 50-140 Wrocław, Poland
E-mail: angemra@tlen.pl
Phone: +48 71 3752586
<http://www.ifp.uni.wroc.pl/pracownik/anna-gemra>

Artur STRUG – “Erosion of Paradise”: The Child and Fear, as seen in Selected Polish Paintings of the Late 19th and Early 20th Centuries

DOI 10.12887/27-2014-4-108-12

The aim of the article is a reconstruction of the meaning of selected portrayals of childhood anxieties and fears in Polish paintings of the late 19th and early 20th centuries in the light of the vision of the child prevailing in the literary fiction of the period. The subject of the analysis are works of Wojciech Gerson, Antoni Gramatyka, Władysław Ślewiński, and Olga Boznańska, whose paintings reveal significant transformations in the artistic vision of childhood anxieties and fears. The main problem addressed in the article is analyzed against a broader background, namely, the evolution of the artistic depiction of children and their emotions in the previous epochs.

The late 19th and early 20th centuries saw a growing interest in childhood psychology, which is also reflected in the art and literature of the period. The turn towards childhood problems was derivative of the pressing social issues of the time, as well as a result of the new ideas emerging within the domain of pedagogy. The images of children experiencing fear and anxiety which appear in paintings as well as in the literary fiction of the epoch show that both painters and writers perceived the same functions of childhood fears, which may be seen as an instance of the correspondence of arts in the period in question.

Keywords: anxiety, fear child, childhood psychology, Polish paintings of the turn of the 20th century

Contact: Katedra Historii Sztuki Średniowiecznej i Nowożytnej, Instytut Historii Sztuki, Wydział Humanistyczny, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: artstrug@gmail.com

Monika NOWAK – Fear in Child and Adolescent Cancer Patients

DOI 10.12887/27-2014-4-108-13

The article depicts the phenomenon of fear in child and adolescent cancer patients, offering a description of the actual ‘world’ in which they have suddenly found themselves fighting for their lives. Cancerous disease, aggressive treatment and long-term hospitalization induce all kinds of suffering: physical pain, mental anguish and spiritual agony. In such cases suffering is always

accompanied by fear, experienced both by the child or adolescent patient and by his or her family.

The collected empirical material comprising drawings made by child and adolescent cancer patients, as well as their testimonies and the opinions formulated by their parents, provides an illustration of the results of the research work the author has conducted on the subject.

The drawings made by young cancer patients which accompany the article have had a therapeutic significance: the mere expression of fear which they manifest is already a demonstration of the patients' effort to cope with the anxiety they experience, so to speak, to 'tame' its sources, at least to fight the terror caused by the medical procedures. Also the parents and the medical staff of the unit in which the therapy is continued may contribute to taming the fear felt by the suffering child. An interdisciplinary professional team of doctors, nurses, psychologists, educators, physical therapists, and chaplains usually accompanies the young patients in their struggle with the disease, providing the decisive institutional support. Also a wide social support offered to all the family members in such cases is of critical importance, since they need to face numerous new challenges in everyday life and are not infrequently in need of diverse help.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: child, cancerous disease, family, fear, anguish, pain, suffering, drawings made by ill children

Contact: Uniwersytecki Szpital Dziecięcy w Lublinie, ul. prof. Antoniego Gębali 6, 20-093 Lublin, Poland

E-mail: monika.nowak@poczta.enterpol.pl

Josef SEIFERT – In the Light of the Ancient Wisdom: A Remembrance of Giovanni Reale (trans. P. Mikulska)

The paper presents the personality and various areas of the activity of Giovanni Reale, an Italian scholar who died on 15 October 2014, at the age of 83. The author shows Reale not only as a prominent historian of philosophy, but also as an independent thinker. He focuses on Reale's discussion with the interpretation of Plato's dialogues proposed by the scholars of the Tübingen School, claiming that a realistic interpretation of the concepts of the human soul and of the figure of the Demiurge belongs among the most important contributions of the Italian philosopher to Platonic scholarship. Describing Reale's commitment to his work as a teacher and publisher, the author stresses the former's cooperation with the International Academy of Philosophy in the Principality of Liechtenstein.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: history of philosophy, Italian philosophy, the Tübingen School, International Academy of Philosophy in the Principality of Liechtenstein, Platonism, realism, soul, the Demiurge

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.pl

Fr. Alfred M. WIERZBICKI – The Good is the Measure of All Things: Giovanni Reale as an Interpreter of the Western Thought From Plato to Karol Wojtyła

The author reaches back to the experience of his encounters with Professor Giovanni Reale, who was his teacher and collaborator. However, the focus of the paper is the metaphysics of person discovered by the Italian scholar in the philosophical, theological and literary output of Karol Wojtyła–John Paul II. Reale proposed this approach to metaphysics as the key to the understanding and overcoming the contemporary crisis of civilization rooted, among others, in the reduction of the person to her social context. The author also describes Reale's cooperation with the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin, in particular with the quarterly "Ethos," and his friendship with Fr. Prof. Tadeusz Styczeń.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: John Paul II, metaphysics of the person, crisis of civilization, Tadeusz Styczeń

Contact: Chair of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: a.wierzbicki@diecezja.lublin.pl

Patrycja MIKULSKA – An Invitation to a Symposium: On Giovanni Reale's Art of Creating a Community

The author reminisces about Giovanni Reale's approach to teaching and his extraordinary didactic skills, recalling the experience of her participation in Professor's lecture on Plato's *Symposium*. She also discusses Reale's editorial activities, especially his commitment to publishing Italian translations of outstanding philosophical works with the parallel original texts. Both areas of the Italian scholar's activity are shown as a means to creating a community of persons reflecting on the fundamental questions of philosophy.

Keywords: Plato, *The Symposium*, philosophical questions, translation, publishing

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.pl

Giovanni REALE – Introduction to the *The Roman Triptych* (trans. P. Mikulska)

Looking for the key to the understanding and appreciation of John Paul II's poem *The Roman Triptych*, the author argues for the hermeneutic approach to the text. He proceeds to discuss the problem of the possibility to express metaphysical and theological concepts in the language of poetry and the ways of such expression. In his interpretation of the poem, he emphasizes its visual, and at the same time visionary character. He concludes with a reflection on the reasons that led the Pope back to writing poetry. In his analyses Reale refers to such authors as: Benedetto Croce, Paul Valéry, Thomas S. Eliot, and James Hillmann.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: John Paul II, hermeneutics, metaphysics, theology, poetry, visualness, visionary, Benedetto Croce, Paul Valéry, Thomas S. Eliot, James Hillmann

The present article is a Polish translation of the Introduction to the Italian-Polish edition of John Paul II's poem *The Roman Triptych*. See Giovanni Paolo II, *Trittico Romano. Meditazioni. Testo originale polacco a fronte*, trans. G. Miller (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003), 7-18.

Patrycja MIKULSKA – A Bibliography of the Articles by Giovanni Reale published in quarterly *Ethos*

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.pl

Fr. Andrzej DOBRZYŃSKI – The Teacher of Freedom: Karol Wojtyła–John Paul II Speaks on the Price of the Independence of Poland
DOI 10.12887/27-2014-4-108-19

The article analyzes John Paul II addresses referring to the political independence of Poland, in particular to the fact of the rebirth of the Republic of Poland in 1918. The patriotic education Karol Wojtyła received in his childhood and adolescence was based on the living remembrance of the victims and the sacrifices that were needed so that Poland might become an independent state. Wojtyła's generation, which came of age already in independent Poland, was

educated so as to respect the values committing one to be always ready to defend one's homeland and diligently work for the sake of its welfare.

John Paul II believed that the Polish-Soviet war of 1919-1920, in which the victorious Battle of Warsaw, fought in mid August 1920, turned out the critical point, had a particular significance in Polish history. According to the Pope, the Polish victory in the Battle of Warsaw resulted from the solidarity of the Poles and was possible owing to the support their Catholic faith provided. In his teaching, John Paul II would frequently emphasize the cultural, social and economic accomplishments of the Second Republic of Poland. Pointing to the period of the twenty years of independence that Poland enjoyed between the two world wars, he encouraged his compatriots to assume the full responsibility for the freedom the Polish people received after the period of the communist oppression.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: homeland, independence, independence of Poland, Wojtyła–Jan Paweł II, Battle of Warsaw, ethos of education

Contact: John Paul II Pontificate's Center for Research and Documentation, via Cassia 1200, 00189 Rome, Italy

E-mail: info@jp2doc.org

Phone: +39 06 30365181

Jarosław KOZAK – A Swinging Faith

Review of Janusz Mariański's *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna* ["The Faith and Beliefs of the Poles in the Unstable Modernity: A Sociological Analysis"] (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014)

Contact: St. Patrick's Presbytery, Grange Gardens, CF11 7LJ, Cardiff, South Wales, United Kingdom

E-mail: sacelan@gmail.com

Mariusz WALCZAK – The Person: The Ultimate Carrier of Meaning

Review of Grzegorz Barth's *Hermeneutyka osoby* ["The Hermeneutic of Person"] (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013)

Contact: Chair of Christology and Christian Personalism, Institute of Dogmatic Theology, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: marwal8@wp.pl

Books recommended by *Ethos*

Michela Marzano, *Oblicza lęku* ["The Faces of Fear"], trans. Zofia Chojnacka, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2013.

Chrześcijaństwo i bezpieczeństwo. Znaczenie Jana Pawła II w dyskursie polemologiczno-irenologicznym ["Christianity and Security: The Role of John Paul II in the Polemological-Irenological Discourse"], ed. T. Kośmider, K. Gąsiorek, C. Smuniewski, Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II, 2014.

Etyka i literatura. Antologia tekstów ["Ethics and Literature: An Anthology"], ed. Anna Głąb, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.

Jolanta Baziak, *Cale stworzenie. Wiersze wybrane i nowe 1974-2014*, Bydgoszcz: Towarzystwo Inicjatyw Kulturalnych w Bydgoszczy–Instytut Wydawniczy Świadectwo, 2014, vol. 1, *Pryma*, vol. 2, *Tercja*, vol. 3, *Kwinta*.

Tomasz PECIAKOWSKI – Is There a Pilot Flying with Us?

Report on the conference "The Intellectual: Between the Vocation and Apostasy" (KUL, Lublin, 3-4 Dec. 2014).

Contact: Department of Social Philosophy, Institute of Sociology, Faculty of Social Sciences, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

Agata NURZYŃSKA – Alternative Visions of the Spiritual Worlds: The Old and New Conceptualizations

Report on the 4th conference in the series "The Faces of Alternative Religiousness" (KUL, Lublin, 15-16 May 2013).

Contact: Zakład Kultury Polskiej, Instytut Kulturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: ja_agata1@wp.pl

Mirosława CHUDA – Superstitious Fears

A feuilleton on fear-based superstitions in modern life, focusing on selected, correctness inspired linguistic trends to replace words such as 'die' and 'death' in everyday speech in Polish with their synonyms which do not directly refer to the fact of dying.

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.pl

Maria FILIPIAK – Facing Fear: John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak on Fear and Anxiety

A Bibliography of Addresses of John Paul II, Benedict XVI and Francis.

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.pl

CONTENTS

“Ethos” 27: 2014 No. 4(108)

FEAR

From the Editors – “Do not be afraid” (by Agnieszka Lekka-Kowalik)	5
John Paul II – Facing the Fears of the Modern World (Homily delivered during the Holy Mass, Turin, 13 April 1980)	13

WHY FEAR?

Fr. Tomasz Nawracała – “The fear of the Lord is a fountain of life” (Prov 14:27a). On the Development of the Notion of the Fear of the Lord in the History of the Church.	21
DOI 10.12887/27-2014-4-108-03	
Fr. Dariusz Dzidosz – “I was afraid, because I was naked” (Gen 3:10). On the Origin of Human Fear in the Biblical Account of the Garden of Eden	42
DOI 10.12887/27-2014-4-108-04	
Antoni Szwed – Fear as a Manifestation of Human Freedom, as interpreted by Søren Kierkegaard.	65
DOI 10.12887/27-2014-4-108-05	
Fr. Kazimierz M. Wojsza – A Phenomenology of Fear	79
DOI 10.12887/27-2014-4-108-06	

PROFILES OF FEAR

John T. Hamilton – <i>Omnia mea mecum porto</i> : Exile, Culture and the Precarity of Life. . . .	95
DOI 10.12887/27-2014-4-108-07	
John T. Hamilton – <i>Omnia mea mecum porto</i> : Exile, Culture and the Precarity of Life (trans. D. Chabrajaska)	108
DOI 10.12887/27-2014-4-108-08	

Leszek K o c z a n o w i c z – <i>Angor animi</i> , or The Culture of Fear	122
DOI 10.12887/27-2014-4-108-09	
Karolina R a k o w i e c k a – <i>A s g a r i</i> – On Women, Honour and Sexuality in Modern Iran . . .	137
DOI 10.12887/27-2014-4-108-10	
Anna G e m r a – <i>Ubi sunt?</i> The Flirt with Death in Gothic Fiction	158
DOI 10.12887/27-2014-4-108-11	
Artur S t r u g – “Erosion of Paradise”: The Child and Fear, as seen in Selected Polish Paintings of the Late 19th and Early 20th Centuries	176
DOI 10.12887/27-2014-4-108-12	
Monika N o w a k – Fear in Child and Adolescent Cancer Patients	194
DOI 10.12887/27-2014-4-108-13	

A COMMENTATOR ON WISDOM GIOVANNI REALE (1931-2014)

Josef S e i f e r t – In the Light of the Ancient Wisdom: A Remembrance of Giovanni Reale (trans. P. Mi- kulska)	213
Fr. Alfred M. W i e r z b i c k i – The Good is the Measure of All Things: Giovanni Reale as an Interpreter of the Western Thought from Plato to Karol Wojtyła	221
Patrycja M i k u l s k a – An Invitation to a Symposium: On Giovanni Reale’s Art of Creating a Community	230
Giovanni R e a l e – Introduction to the <i>The Roman Triptych</i> (trans. P. Mikulska)	235
Patrycja M i k u l s k a – A Bibliography of the Articles by Giovanni Reale published in quarterly <i>Ethos</i>	243

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Fr. Andrzej D o b r z y Ń s k i – The Teacher of Freedom: Karol Wojtyła–John Paul II Speaks on the Price of the Independence Poland	245
DOI 10.12887/27-2014-4-108-19	

NOTES AND REVIEWS

Jarosław K o z a k – A Swinging Faith (review of J. Mariański’s, <i>Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna</i> , Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014)	265
Mariusz W a l c z a k – The Person: The Ultimate Carrier of Meaning (review of G. Barth’s, <i>Her- meneutyka osoby</i> , Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013)	270

- Books recommended by *Ethos* (M. Marzano, *Oblicza lęku*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2013; *Chrześcijaństwo i bezpieczeństwo. Znaczenie Jana Pawła II w dyskursie polemologiczno-irenologicznym*, eds. T. Kośmider, K. Gąsiorek, C. Smuniewski, Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II, 2014; *Etyka i literatura. Antologia tekstów*, ed. A. Głąb, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014; J. Baziak, *Cale stworzenie. Wiersze wybrane i nowe 1974-2014*, Bydgoszcz: Towarzystwo Inicjatyw Kulturalnych w Bydgoszczy–Instytut Wydawniczy Świadectwo, 2014, vol. 1, *Pryma*, vol. 2, *Tercja*, vol. 3, *Kwinta*) 276

REPORTS

- Tomasz P e c i a k o w s k i – Is There a Pilot Flying with Us? (Conference “The Intellectual: Between the Vocation and Apostasy,” KUL, Lublin, 3-4 Dec. 2014) 283
- Agata N u r z y ń s k a – Alternative Visions of the Spiritual Worlds: The Old and New Conceptualizations (4th conference in the series „The Faces of Alternative Religiousness,” KUL, Lublin, 15-16 May 2013) 288

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- Mirosława C h u d a – Superstitious Fears 293

BIBLIOGRAPHY

- Maria F i l i p i a k – Facing Fear: John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak on Fear and Anxiety. A Bibliography of Addresses 297
- Notes about the Authors 307
- Abstracts 312

„ETHOS”
ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 7 pkt. Index Copernicus Value: 6,53. Abstrakty artykułów naukowych publikowanych w „Ethosie”, począwszy od tomu 22(2009) nr1-2(85-86) „Koniec misji uniwersytetu?”, indeksowane są w bibliograficznej bazie danych The Philosopher’s Index.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

Zasady ogólne

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany, również w postaci elektronicznej, oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był on prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej”) spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

Preferowana interlinia 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście głównym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniami watykańskimi.

Prawa autorskie

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 7.00. Index Copernicus Value: 6.53. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?”, the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index.

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces. Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawcy

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.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 coroczne 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 DĘBIŃSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap – 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
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Leon DYCZEWSKI OFMConv
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZESKOWIAK
Kard. Prof. Dr hab. Marian JAWORSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jerzy KŁOCZOWSKI
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Wojciech ŁĄCZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata Ź. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Andrzej POŁTAWSKI
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ
Prof. Dr hab. Krystyna STAWECKA
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Prof. Dr hab. Józef ŚCIBOR CSSR
Prof. Dr hab. med. Michał 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. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Kryzys teologii moralnej (15-16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
O ethos młodych (23)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Praca i płaca (32)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)

Cena netto: 20 zł

VAT: 5 %

W najbliższych numerach:

- * Przyszłość humanistyki
 - * Szaleństwo
 - * Transhumanizm
 - * Ethos filozofii
-

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl