

ETHOS



KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
– LUBLIN
I FUNDACJI
JANA PAWŁA II – RZYM

Nr 104
październik-grudzień 2013

ETHOS PRZESTRZENI

W numerze m.in.

Andrzej ŁUKASIK

* Przestrzeń w fizyce

Jerzy GOŁOSZ

* O zasadniczej odmienności czasu i przestrzeni

Masakatsu FUJITA

* O idei basho w filozofii Kitarō Nishidy

Błażej MATUSIAK OP

* Muzyczna świątynia

Dobrosław KOT

* Miejsca Abrahama

Maciej RAJEWSKI

* Gra przestrzeni

Krzysztof LOSKA

* Wielokulturowa przestrzeń miejska w „kinie blokowisk”

KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

ks. Alfred M. WIERZBICKI – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Krzysztof WIELICZKO OSPPE – rzecznik międzynarodowy redakcji
Dorota CHABRAJSKA – sekretarz redakcji
Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA
William J. SULLIVAN (redaktor językowy), Danuta WALCZEWSKA-BELNIAK (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Jan ADAMOWSKI, Marek BIESIADA, Maria BŁASZKIEWICZ, Jan CZERNIAWSKI, Marek DZIEKAN
ks. Augustyn ECKMANN, Mirosław FILIPOWICZ, Joanna GÓRNICKA-KALINOWSKA
James W. HEISIG, Zbigniew JACYNA-ONYSZKIEWICZ, Bożena JANDA-DĘBEK
ks. Zenon KOŁODZIEJCZAK, ks. Tadeusz KOŁOSOWSKI, ks. Ryszard KOZŁOWSKI
Agnieszka KOZYRA, Jakub Z. LICHĄŃSKI, Mariola MARCZAK, Leszek MĄDZIK, Wojciech MICHERA
Jadwiga MIZIŃSKA, Krzysztof MŁYNARCZYK, Zbigniew PASZKOWSKI, Remigiusz POŚPIECH
Ewa REWERS, Zenon E. ROSKAL, Jacek SCHMIDT, Marek S. SZCZEPAŃSKI, Anna ŚLIZ
Renata TAŃCZUK, Barbara WIDERA, Anna WIECZORKIEWICZ, Ryszard WINIARSKI
Joanna WOJNICKA, Mirosław ŻELAZNY, Tadeusz J. ŻUCHOWSKI

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

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym publikowanym
w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).

Fragmenty artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl.
Publikacja dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 800 egz.

ETHOS

Rok 26
2013 nr 4(104)

ETHOS PRZESTRZENI

- * Od Redakcji – Właściwe miejsce (P.M.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – Poszerzać przestrzenie wiary (fragment encykliki *Redemptoris missio*, 7 XII 1990) **11**

FILOZOFIA O PRZESTRZENI

- * Andrzej ŁUKASIK – Przestrzeń w fizyce. Podstawowe koncepcje **19**
DOI 10.12887/26-2013-4-104-03
- * Jerzy GOŁOSZ – O zasadniczej odmienności czasu i przestrzeni **46**
DOI 10.12887/26-2013-4-104-04
- * Masakatsu FUJITA – On the Idea of basho in Kitarō Nishida's Philosophy
(tłum. Y. Ishihara) **65**
DOI 10.12887/26-2013-4-104-05
- * Masakatsu FUJITA – O idei basho w filozofii Kitarō Nishidy
(tłum. D. Chabrajaska) **78**
DOI 10.12887/26-2013-4-104-06

WYMIARY PRZESTRZENI

- * Małgorzata KOWALEWSKA – „Wielka rzecz wymaga wielkich przestrzeni”. Antyczne podstawy średniowiecznego obrazu świata **97**
DOI 10.12887/26-2013-4-104-07
- * Błażej MATUSIAK OP – Muzyczna świątynia **116**
DOI 10.12887/26-2013-4-104-08
- * Dobrosław KOT – Miejsca Abrahama **134**
DOI 10.12887/26-2013-4-104-09

- * Jan F. JACKO – Nimb aksjologiczny. Uwagi o etycznych aspektach przestrzeni osobistej **148**
DOI 10.12887/26-2013-4-104-10

PRZESTRZENIE CZŁOWIEKA

- * Maciej RAJEWSKI – Gra przestrzeni. O strukturze i dynamice preindustrialnego miasta islamskiego **169**
DOI 10.12887/26-2013-4-104-11
- * Joanna HĄDEREK – Laboratoria przestrzeni kultury. Esej o wielokulturowości miasta **194**
DOI 10.12887/26-2013-4-104-12
- * Bartłomiej GUTOWSKI – Miasto idealne na dzisiejsze czasy **217**
DOI 10.12887/26-2013-4-104-13
- * Sebastian BERNAT – Topofonofilia. W poszukiwaniu harmonii krajobrazu dźwiękowego **235**
DOI 10.12887/26-2013-4-104-14

PRZESTRZEŃ JAKO METAFORA

- * Krzysztof LOSKA – Wielokulturowa przestrzeń miejska w „kinie blokowisk” (cinéma de banlieue) **252**
DOI 10.12887/26-2013-4-104-15
- * Marek KAZIMIERCZAK – Podróż jako osvajanie przestrzeni **264**
DOI 10.12887/26-2013-4-104-16

MYŚLAĆ OJCZYZNA...

- * Bartosz FILIP – Budowanie świętej przestrzeni. O kilku kadrach filmowych z Powstania Warszawskiego **283**
DOI 10.12887/26-2013-4-104-17

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Bartłomiej STRUZIŁ – Sztuka kontekstu. Dydaktyka projektowania architektoniczno-rzeźbiarskiego na Wydziale Rzeźby Akademii Sztuk Pięknych im. Jana Matejki w Krakowie **293**

- * Maciej T. KOCIUBA – *Perspectiva ordine geometrico demonstrata* (rec. K. Gu-
czalski, *Perspektywa. Forma symboliczna czy naturalna?*, Wydawnictwo
Homini) **298**
- * Krzysztof POLIT – *Niepokój dwudziestego pierwszego stulecia, czyli
o przestrzeni aksjologicznej* (rec. *Oblicza doświadczenia aksjologicznego.
Studia i rozprawy*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Akademia Ignatianum–Wy-
dawnictwo WAM) **305**
- * Jolanta ZDYBEL – *Vademecum czytającego katolika?* (rec. A. MacIntyre,
*Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tra-
dycji filozoficznej*, tłum. A. Łagodzka, Instytut Wydawniczy Pax) **310**
- * Tomasz GARBOL – *Rehabilitacja literatury* (rec. W. Kudyba, *Wiersze wobec
Innego*, Biblioteka „Toposu”) **317**
- * Dominik MAINSKI – *Munch – większy niż Norwegia. Wystawa z okazji
sto pięćdziesiątej rocznicy urodzin Edvarda Muncha* **321**
- * Propozycje „Ethosu” (rec. *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko
– Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, Akademia Ignatianum–Wydawnic-
two WAM; Z. Specht-Abramiuk, *Słowo i Miecz. Logos i etos dramaturgii
Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, Instytut Papieża Jana Pawła II; A. Waga,
Chromając, Wydawnictwo Literackie) **326**

SPRAWOZDANIA

- * Patrycja MIKULSKA – *Zacieranie granic (XVII Międzynarodowe Spotkania
Teatrów Tańca, Lublin, 6-11 XI 2013)* **331**
- * Anna STAROŚCIC – *Historia filozofii w Polsce (VI Seminarium Histo-
ryków Filozofii Polskiej „Filozofia a religia. Inspiracje – krytyka”, KUL,
Lublin, 23-24 IX 2013)* **337**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Dorota CHABRAJSKA – *O styku przestrzeni publicznej z prywatną* **345**

Noty o autorach **349**

Abstracts **355**

Contents **375**

OD REDAKCJI

WŁAŚCIWE MIEJSCE

„Ciało swoją siłą ciężenia zmierza do właściwego dlań miejsca”¹ – pisze św. Augustyn w trzynastej księdze *Wyznań*. W jego obrazie świata siła ciężenia, chociaż powszechna – bo dotyczy zarówno kamieni, wody, jak i ludzkiego serca – nie jest dla wszystkich bytów taka sama: „Każda rzecz porusza się według swej siły ciężenia i dąży do właściwego jej miejsca”². Siła ta działa w różnych kierunkach, nie zawsze popycha w dół – nas prowadzi ona „w górę [...] ku pokojowi Jerozolimy niebiańskiej”³, a ujawnia się, gdy rzeczy zostają wytrącone z owych właściwych miejsc i „niespokojne”⁴ dążą, aby tam powrócić.

„Moją siłą ciężenia jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi”⁵ – pisze dalej Augustyn w jednym z najbardziej znanych passusów *Wyznań*. Miłość owa, choć związana z naturą ludzkiego bytu, jest jednocześnie również łaską: „Twój dar – dodaje Augustyn – Duch Święty, zapala nas i wznosimy się w górę”⁶.

W tej odziedziczonej po filozofach starożytnych wizji różne wymiary kosmosu – fizyczny i metafizyczny, czasowo-przestrzenny i wieczny, przyrodzony i nadprzyrodzony – stanowią jedność. Takie rozumienie świata nie okazało się odpowiednim fundamentem dla późniejszych nauk przyrodniczych ani techniki, inne były założenia, które ostatecznie pozwoliły człowiekowi fizycznie wzbić się ku górze (choć wydaje się, że ludzkie pragnienie oderwania się od ziemi i uporczywe dążenie, by wbrew naszemu z nią związaniu to uczynić, wpisują się jakoś w wizję biskupa Hippony). Obraz rzeczywistości utrwalony przez Augustyna okazywał się jednak przekonujący niezależnie od czasów,

¹ Św. A u g u s t y n, *Wyznania*, ks. XIII, rozdz. 9, tłum. T. Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 338.

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

w jakich czytano *Wyznania*; przekonuje czytelników i dzisiaj jako metaforyczny opis egzystencjalnego doświadczenia człowieka – mogli rozpoznać w nim ślad własnej sytuacji również ci, którzy nie powtórzyliby za Augustynem, że nie zaznają spokoju, dopóki ich serce nie spocznie w Bogu⁷. Przeżycie niepokoju, poczucie, że nie jesteśmy „u siebie”, że zostaliśmy „wytrąceni” z właściwego nam miejsca, oraz trud tak często daremnego poszukiwania go, są doświadczeniem uniwersalnym. Są obecne i w przeżyciach uchodźcy, przymocą wypędzonego z ojczyzny, i imigranta szukającego lepszych materialnych bądź duchowych warunków życia, współczesnego nomady, często zmieniającego miejsca pracy i zamieszkania, a być może i podróżnika pasjonata. Znają je ludzie nazywani dzisiaj wykluczonymi oraz wszyscy w jakimkolwiek sensie poszukujący „swojego miejsca w życiu”, a także ci, którzy – zupełnie dosłownie – starają się znaleźć odpowiednie do zamieszkania miejsce dla siebie i bliskich. Przykłady można mnożyć; ich wspólnym elementem byłoby zapewne wyraźne w Augustyńskim obrazie świata połączenie fizycznego aspektu przestrzeni z pierwiastkiem psychicznym i duchowym.

Istota jednego z najważniejszych miejsc człowieka, miejsca spotkania tego, co fizyczne, i tego, co duchowe, wyraża się w pojęciu domu. John Berger, zastanawiając się nad kondycją człowieka w dwudziestym wieku, w którym byliśmy świadkami „niespotykanych dotąd przemieszczeń mas ludzkich”⁸, tak pisze o zagubionym przez kulturę Zachodu rozumieniu domu (a także o domu utraconym przez wielu z nas): „Dom był środkiem świata, ponieważ był miejscem, gdzie linia pionowa przecinała się z poziomą. Linia pionowa była droga prowadzącą wzwyż, ku niebu, oraz w dół, do świata podziemnego. Linia pozioma oznaczała wszelki ruch w granicach świata, wszelkie możliwe drogi wiodące poprzez ziemię ku innym miejscom. W ten sposób w domu było się najbliżej bogów w niebie i zmarłych w świecie podziemnym. Owa bliskość obiecywała dostęp do obu tych sfer. Jednocześnie było się u początku i, jak należało mieć nadzieję, u kresu wszystkich ziemskich podróży”⁹.

Niniejszy tom „Ethosu” również stara się łączyć różne aspekty kategorii przestrzeni, prezentując zarówno jej ogólne ujęcia należące do metafizyki, filozofii przyrody i fizyki – niejako przekraczające perspektywę, w której przestrzeń pojmowana jest jako miejsce naznaczone obecnością człowieka, jak i analizy bardziej szczegółowe, skupiające się właśnie na przestrzeni człowieka, czyli – w szerokim rozumieniu – jego domu, obecności w niej innych osób, jej kształtowaniu i odpowiedzialności za nią, a więc także na

⁷ Por. tamże, ks. I, rozdz. 1, s. 23.

⁸ J. B e r g e r, *Nasze twarze, moje serce, związłe jak fotografie*, tłum. M. Chojnacki, Świat Literacki, Warszawa 2006, s. 58.

⁹ Tamże.

problematyce etycznej. Autorzy zamieszczonych w tomie tekstów sięgają do fenomenologii, antropologii kulturowej, psychologii oraz teologii; prezentują rozważania nawiązujące do muzykologii, ekologii akustycznej, architektury czy filmoznawstwa. Znalazły się w nim również artykuły odnoszące się do sposobu rozumienia przestrzeni w kulturach innych niż zachodnia: japońskiej (tekst o Kitarō Nishidy filozofii miejsca – jap. basho) i islamskiej (antropologicznokulturowa analiza struktury miasta islamskiego oraz sposobu, w jaki odzwierciedla ona przekonania religijne mieszkańców).

W prezentowanych artykułach powraca pytanie, jak tworzyć lub zmieniać przestrzenie, by stały się miejscami dobrymi dla człowieka. Gdybyśmy pytanie to postawili biskupowi Hippony, który przekonywał, że zna miejsce, w którym człowiek może odnaleźć pokój i szczęście, zapewne niewiele uzyskalibyśmy praktycznych wskazówek. Można jednak przypuszczać, że Augustyn uważał wspominany w *Wyznaniach* dom, ze znajdującymi się w nim książkami, i ogród, w którym płakał pod drzewem figowym (nie wspominając o słynnym ogrodzie sąsiada, z którego jako chłopiec wykrał gruszki), za przyjazne dla siebie miejsca. Były to też miejsca ważne – tam został Doctor Gratiae przygotowany do swoich licznych ziemskich wędrówek i tam je rozpoczął. Tam również odkrył, że chociaż niezbędne – i drogie sercu – nie są one właściwym dla człowieka miejscem. Być może właśnie – paradoksalnie – pamięć o tym, że wśród bytów takich, jak kamienie i woda, nie jesteśmy w pełni „u siebie”, pozwoliłaby nam lepiej kształtować nasze doczesne miejsca.

P.M.

JAN PAWEŁ II
POSZERZAĆ PRZESTRZENIE WIARY

JAN PAWEŁ II

POSZERZAĆ PRZESTRZENIE WIARY*

[...]

Misja ad gentes mocą powszechnego mandatu Chrystusa nie ma granic. Można jednak zarysować różne kręgi, w których się ona dokonuje, tak aby mieć rzeczywisty obraz sytuacji.

(a) Kręgi terytorialne. Działalność misyjna była ustalana normalnie w odniesieniu do określonych terytoriów. Sobór Watykański II uznał ten wymiar terytorialny misji ad gentes¹, także dziś ważny dla określenia odpowiedzialności, kompetencji i geograficznych granic działania. Prawdą jest, że misji powszechnej musi odpowiadać powszechna perspektywa: istotnie Kościół nie może się zgodzić na to, by granice geograficzne i przeszkody polityczne utrudniały jego misyjną obecność. Jest jednak również prawdą, że działalność misyjna ad gentes, będąc różną od duszpasterskiej troski o wiernych i od nowej ewangelizacji niepraktykujących, prowadzona jest na terytoriach i w odniesieniu do grup ludzi ściśle określonych.

Mnożenie się młodych Kościołów w ostatnich czasach nie powinno łudzić. Na terytoriach powierzonych tym Kościołom, zwłaszcza w Azji, ale także w Afryce i czasem również w Ameryce Łacińskiej i w Oceanii, istnieją rozległe obszary, na których nie przeprowadzono ewangelizacji: całe ludy i obszary kulturowe nie zostały jeszcze objęte przepowiadaniem Ewangelii i nie posiadają Kościoła lokalnego². Również w krajach tradycyjnie chrześcijańskich znajdują się regiony, będące pod specjalnym zarządem właściwym dla krajów misyj-

* Fragment encykliki *Redemptoris missio* o stałej aktualności posłania misyjnego, ogłoszonej 7 grudnia 1990 roku. Tekst przytaczamy za: *Encyklika Redemptoris missio Ojca Świętego Jana Pawła II o stałej aktualności posłania misyjnego*, nry 37-38, 40, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 12(1991) nr 1, s. 17-19. Tytuł pochodzi od redakcji.

¹ Por. Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, nr 6.

² Por. tamże, nr 20.

nych ad gentes, grupy ludzi i obszary, do których ewangelizacja nie dotarła. Konieczna jest zatem również w tych krajach nie tylko nowa ewangelizacja, ale w pewnych wypadkach pierwsza ewangelizacja³.

Sytuacje jednak nie są jednorodne. Uznając wprawdzie, że stwierdzenia dotyczące odpowiedzialności misyjnej Kościoła nie są wiarygodne, jeśli nie poświadczą się ich wysiłkiem nowej ewangelizacji w krajach o chrześcijaństwie dawnej daty, nie wydaje się słusznym stawianie na równi sytuacji narodu, który nigdy nie poznał Jezusa Chrystusa, z sytuacją takiego, który Go poznał, przyjął, a potem odrzucił, żyjąc jednak nadal w kulturze, która wchłonęła w znacznej części zasady i wartości ewangeliczne. Są to dwie sytuacje w odniesieniu do wiary zasadniczo różne.

Tak więc kryterium geograficzne, choć niezbyt dokładne i zawsze tymczasowe, pozostaje jeszcze miarodajne dla horyzontów, ku którym winna się kierować działalność misyjna. Istnieją kraje oraz obszary geograficzne i kulturowe, w których brak jest tubylczych wspólnot chrześcijańskich; gdzie indziej są one tak małe, że nie są rozpoznawalnym znakiem chrześcijańskiej obecności lub brak tym wspólnotom dynamizmu, potrzebnego do ewangelizowania własnych społeczeństw, czy też należą one do ludności będącej mniejszością, niewłączoną w dominującą kulturę narodową. W szczególności na kontynencie azjatyckim, ku któremu winien się kierować główny nurt misji p o ś r ó d n a r o d ó w, chrześcijanie są niewielką mniejszością, choć nieraz odnotowuje się tam znamieny proces nawróceń i wzorowe przykłady chrześcijańskiej obecności.

(b) Nowe światy i zjawiska społeczne. Nagłe i głębokie przekształcenia, znamionujące dzisiejszy świat, szczególnie Południe, mają silny wpływ na obraz misji: tam, gdzie przedtem były ustabilizowane sytuacje ludzkie i społeczne, dziś wszystko jest w ruchu.

Pomyśleć wystarczy na przykład o urbanizacji i ogromnym wzroście miast, zwłaszcza tam, gdzie silniejszy jest nacisk demograficzny. Już teraz w licznych krajach więcej niż połowa ludności żyje w wielkich aglomeracjach miejskich, gdzie problemy człowieka często ulegają pogorszeniu również ze względu na anonimowość, w której czują się pogrążone rzesze ludzkie.

W czasach nowożytnych działalność misyjną prowadzono przede wszystkim w regionach odosobnionych, dalekich od ośrodków cywilizowanych i niedostępnych z powodu trudności komunikacyjnych, językowych, klimatycznych. Dziś obraz misji ad gentes być może ulega zmianie: miejscami uprzywilejowanymi winny być wielkie miasta, gdzie powstają nowe zwyczaje i wzorce

³ Zob. J a n P a w e ł II, *Sekularyzacja i ewangelizacja w dzisiejszej Europie* (Przemówienie do uczestników VI Sympozjum Rady Konferencji Episkopatów Europy, 11 X 1985), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 6(1985), nr 10-12, s. 15n.

życiowe, nowe formy kultury i wzajemnych odniesień, które wywierają wpływ na ludność. Prawdą jest, że „troska o ostatnich” musi mieć na uwadze grupy ludzi najbardziej marginalnych i odizolowanych, ale prawdą jest również, że nie można ewangelizować poszczególnych osób i małych grup, zaniedbując ośrodki, w których rodzi się, można powiedzieć, nowa ludzkość i nowe wzorce rozwoju. Przyszłość młodych narodów rozstrzyga się w miastach.

Mówiąc o przyszłości, nie można zapomnieć młodych, którzy w wielu krajach stanowią już więcej niż połowę ludności. Co zrobić, by Chrystusowe orędzie dotarło do młodych niechrześcijan, którzy są przyszłością całych kontynentów? Jest oczywiste, że zwykłe środki duszpasterskie już nie wystarczają: potrzeba stowarzyszeń i instytucji, grup i specjalnych ośrodków, inicjatyw kulturalnych i społecznych dla młodzieży. Oto pole, na którym współczesne ruchy kościelne mają szeroką przestrzeń działania.

Pośród wielkich przemian współczesnego świata migracje wytworzyły nowe zjawisko: niechrześcijanie bardzo licznie przybywają do krajów o chrześcijaństwie dawnej daty, stwarzając nowe okazje do kontaktów i wymiany kulturalnej, pobudzając Kościół do przyjęcia ich, do dialogu, pomocy i, jednym słowem, do braterstwa. Wśród przemieszczających się osób uchodźcy zajmują miejsce ze wszech miar szczególne i zasługują na najwyższą uwagę. Jest ich w świecie wiele milionów i ich liczba nieustannie wzrasta; wyszli oni z warunków ucisku politycznego i nieludzkiej nędzy, głodu i suszy w wymiarach katastroficznych. Kościół winien ich wciągnąć w krąg swej troski apostołskiej.

Wreszcie wspomnieć można sytuacje nędzy, często nie do zniesienia, które wytwarzają się w licznych krajach i znajdują się wielokrotnie u źródeł masowych zjawisk migracyjnych. Dla wspólnoty wierzących w Chrystusa te nieludzkie sytuacje są wyzwaniem: głoszenie Chrystusa i Królestwa Bożego musi stać się narzędziem ludzkiego wyzwolenia dla tych narodów.

(c) Obszary kulturowe, czyli współczesne „areopagi”. Paweł, który już przepowiadał w licznych miejscach, przybywszy do Aten, udaje się na areopag, gdzie głosi Ewangelię, używając języka odpowiedniego i zrozumiałego w tym środowisku (por. Dz 17, 22-31). Areopag był wówczas ośrodkiem kultury wykształconego ludu ateńskiego i dziś można go uznać za symbol nowych miejsc, w których należy głosić Ewangelię.

Pierwszym „areopagiem” współczesnym jest świat środków przekazu, który jednoczy ludzkość i czyni z niej, jak to się określa, „światową wioskę”. Środki społecznego przekazu osiągnęły takie znaczenie, że dla wielu są głównym narzędziem informacyjnym i formacyjnym, przewodnikiem i natchnieniem w zachowaniach indywidualnych, rodzinnych, społecznych. Przede wszystkim, nowe pokolenia wznoszą się w świecie uwarunkowanym przez mass-media. „Areopag” ten został, być może, nieco zaniedbany. Na ogół uprzywilejowane bywają inne narzędzia ewangelicznego przepowiadania

i formacji, podczas gdy środki społecznego przekazu pozostawia się inicjatywie jednostek czy małych grup, a do programu duszpasterskiego wchodzi one tylko drugorzędnie. Zaangażowanie w dziedzinie środków społecznego przekazu nie ma jednak wyłącznie na celu zwielokrotnienia przepowiadania. Chodzi o fakt głębszy, gdyż sama ewangelizacja współczesnej kultury zależy w wielkiej mierze od ich wpływu. Nie wystarcza zatem używać ich do szerzenia orędzia chrześcijańskiego i Magisterium Kościoła, ale trzeba włączyć samo orędzie w tę „nową kulturę”, stworzoną przez nowoczesne środki przekazu. Jest to problem złożony, gdyż kultura ta rodzi się bardziej jeszcze aniżeli z przekazywanych treści, z samego faktu, że istnieją nowe sposoby przekazu z nowymi językami, nowymi technikami, nowymi postawami psychologicznymi. Mój Poprzednik Paweł VI mówił, że „rozdźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów”⁴, i dziedzina środków przekazu potwierdza w pełni ten osąd.

Jest wiele innych „areopagów” współczesnego świata, ku którym winna się kierować działalność misyjna Kościoła. Na przykład zaangażowanie na rzecz pokoju, rozwoju i wyzwolenia ludów, praw człowieka i narodów, przede wszystkim mniejszości, działanie na rzecz kobiety i dziecka, ochrona świata stworzonego, to wszystko dziedziny ludzkiej działalności, które należy rozjaśnić światłem Ewangelii.

Trzeba ponadto przypomnieć bardzo rozległy „areopag” kultury, prac badawczych, stosunków międzynarodowych, które ułatwiają dialog i sprzyjają powstawaniu nowych planów życiowych. Należy uważnie śledzić i angażować się w te współczesne wymagania. Ludzie zdają sobie sprawę, że są jakoby żeglarzami na morzu życia i są powołani do coraz większej jedności i solidarności: rozwiązania problemów życiowych należy rozważać, dyskutować, doświadczać przy współudziale wszystkich. Oto dlaczego międzynarodowe organizacje i kongresy okazują się ważniejsze w licznych dziedzinach życia ludzkiego, od kultury do polityki, od gospodarki do badań naukowych. Chrześcijanie, których życie i praca przebiega w tym wymiarze międzynarodowym, winni zawsze pamiętać o obowiązku dawania świadectwa Ewangelii.

Nasze czasy są dramatyczne i zarazem fascynujące. Podczas gdy z jednej strony wydaje się, iż ludzie zabiegają o dobrobyt materialny i pogrążają się coraz bardziej w konsumistycznym materializmie, to z drugiej strony ujawnia się dziś pełne niepokoju poszukiwanie sensu istnienia, potrzeba życia wewnętrznego, pragnienie nauczania się koncentracji i modlitwy. Nie tylko w kulturach przepełnionych religijnością, ale również w społeczeństwach zeświecczonych poszukuje się duchowego wymiaru życia jako środka zaradczego na odczło-

⁴ P a w e ł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, nr 20.

wiecznie. Zjawisko to, zwane „nawrotem do religii”, nie jest pozbawione wieloznaczności, ale zawiera też jakieś wezwanie

Kościół ma niezmiernie dziedzictwo duchowe do zaofiарowania ludzkości w Chrystusie, który mówi o sobie, że jest Prawdą, Drogą i Życiem (por. J 14, 6). Jest chrześcijańską drogą, która prowadzi do spotkania z Bogiem, do modlitwy, ascezy, do odkrycia sensu życia. Również ten „areopag” musi być ewangelizowany.

[...]

Działalność misyjna stanowi jeszcze dziś największe wyzwanie dla Kościoła. U schyłku drugiego tysiąclecia Odkupienia coraz bardziej oczywisty staje się fakt, że narody, które nie otrzymały jeszcze pierwszego przepowiadania o Chrystusie, stanowią większość ludzkości. Bilans działalności misyjnej czasów nowożytnych jest niewątpliwie pozytywny: Kościół został założony na wszystkich kontynentach, a nawet większość wiernych i Kościołów lokalnych nie znajduje się dziś w starej Europie, ale na kontynentach, które misjonarze otworzyli dla wiary.

Pozostaje jednak faktem, że „krańce ziemi”, na które należy zanieść Ewangelię, oddalają się coraz bardziej, i wypowiedź Tertuliana, że „Ewangelia została ogłoszona na całej ziemi i wszystkim ludom”⁵, jest bardzo daleka od konkretnego urzeczywistnienia: misja ad gentes dopiero się zaczyna. Nowe narody pojawiają się na scenie światowej i również one mają prawo do otrzymania zbawczego orędzia. Przyrost demograficzny na Południu i na Wschodzie, w krajach niechrześcijańskich, sprawia, że wzrasta stale liczba ludzi, którzy nie znają Chrystusowego Odkupienia.

Trzeba więc zwrócić uwagę misjonarską ku tym obszarom geograficznym i środowiskom kulturowym, które pozostały poza wpływem Ewangelii. Wszyscy wierzący w Chrystusa winni odczuwać, jako część integralną swojej wiary, apostolską troskę o przekazywanie innym radości i światła wiary. Troska ta winna stać się niejako głodem i pragnieniem, by dać poznać Boga, gdy się dostrzeżga niezmierzone horyzonty świata niechrześcijańskiego.

[...]

⁵ Por. T e r t u l i a n, *De praescriptione haereticorum*, XX: CCL I, 201n.

FILOZOFIA O PRZESTRZENI

Andrzej ŁUKASIK

PRZESTRZEŃ W FIZYCE Podstawowe koncepcje¹

Analizując Kantowski pogląd na status przestrzeni i czasu, nie można zapominać, że filozofia Kanta jest w znacznie mierze filozofią fizyki Newtona. Podstawowego założenia dostarcza jej przekonanie, że ścisła nauka o przyrodzie jest niewątpliwym faktem, co z kolei sprawia, że pojawia się pytanie: „Jak możliwa jest fizyka?”. Niezwykła efektywność mechaniki Newtona stała się powodem przekonania, że odkryto wreszcie „prawdziwe prawa przyrody”. Zdaniem Kanta miały one charakter sądów syntetycznych a priori.

Jest wreszcie trzeci rodzaj, który istnieje zawsze, mianowicie miejsce; jest ono niezniszczalne, ofiarowuje pobyt u siebie wszystkim przedmiotom, które się rodzą, daje się dostrzec niezależnie od zmysłów przez pewien rodzaj rozumowania złożonego; z trudnością weń można uwierzyć; postrzegamy je jako coś w rodzaju sennego marzenia i mówimy, że każda rzecz istnieje z konieczności w pewnym miejscu, zajmuje pewną przestrzeń, i że to, co nie mieści się ani na Ziemi, ani gdzieś na Niebie, jest niczym.
Platon²

Dla zdroworozsądkowego poglądu na świat charakterystyczne jest przekonanie, że żyjemy w realnym, czyli przestrzennym i czasowym świecie, a rzeczy istnieją niezależnie od nas i naszego ich poznania. Pojęcie istnienia w odniesieniu do obiektów świata realnego łączymy zaś nieodmiennie z pojęciem lokalizacji przestrzennej. Czym jednak jest sama przestrzeń? Czy jest skończona, czy nieskończona? Czy istnieje samodzielnie i niezależnie od materii, czy też jest jedynie systemem relacji między ciałami materialnymi? Czy jest neutralna względem materii, czy też wpływa na własności ciał i sama podlega oddziaływaniu ze strony ciał? Czy jej własności znane są umysłowi bez faktów zewnętrznych, czy też są wyprowadzone z danych doświadczenia?³ Są to podstawowe pytania dotyczące

¹ W niniejszym artykule wykorzystałem część materiału opublikowanego wcześniej. Zob. A. Łukasik, *Filozofia atomizmu. Atomistyczny model świata w filozofii przyrody, fizyce klasycznej i współczesnej a problem elementarności*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006.

² P l a t o n, *Timajos*, 52 B, tłum. P. Siwek, w: tenże, *Timajos. Kritias albo Atlantykt*, PWN, Warszawa 1986, s. 67.

³ Por. L.N. C o o p e r, *Istota i struktura fizyki*, tłum. J. Kozubowski, Z. Majewski, A. Pindor, J. Prochorow, PWN, Warszawa 1975, s. 406.

przestrzeni, rozważane zarówno w fizyce, jak i w filozofii. Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na nie w odniesieniu do głównych koncepcji przestrzeni od starożytnej filozofii przyrody po fizykę współczesną.

PRZESTRZEŃ JAKO PRÓŻNIA

Wprawdzie o fizyce we współczesnym rozumieniu tego słowa mówimy zwykle poczynając od prac Galileusza i Newtona, to jednak w szerszym znaczeniu fizyka jako próba wypracowania spójnego poglądu na przestrzeń, czas i materię powstała już w starożytności. Wszak pierwszych filozofów nazywano właśnie fizykami, ponieważ przedmiotem ich zainteresowań była przyroda (gr. *physis*), a jedno z głównych dzieł przyrodniczych Arystotelesa nosi tytuł *Fizyka*. Pozwala to włączyć koncepcje przestrzeni wypracowane jeszcze przed powstaniem nowożytnego matematycznego przyrodoznawstwa do tematu traktującego o przestrzeni w fizyce. Niezależnie od istotnych różnic metodologicznych między nauką starożytną a współczesną stanowiły one przecież próby odpowiedzi na pytanie, czym jest przestrzeń.

Jeden z wielkich sporów w starożytnej filozofii przyrody dotyczył kwestii istnienia próżni. Jako jedni z pierwszych istnienie próżni przyjmowali pitagorejczycy, a miała ona „ich zdaniem [...] przenikać kosmos”⁴. Samo pojęcie próżni nie było jednak jeszcze ściśle sprecyzowane, ponieważ utożsamiana była ona również z „nieskończonym powietrzem”⁵ (czyli nie była traktowana jako „istniejący niebyt” atomistów).

Koncepcja przestrzeni jako próżni wypracowana została w ramach starożytnego atomizmu. Leukippos i Demokryt, a także późniejsi zwolennicy atomistycznej koncepcji materii Epikur i Lukrecjusz przyjmowali, że materia ma strukturę nieciągłą, to znaczy, że istnieją pewne ostateczne, absolutnie niepodzielne składniki materii, zwane atomami (gr. *atomos* – niepodzielny), które poruszają się odwiecznie w pustej przestrzeni, czyli w próżni (gr. *ke-non*). Atomiści, próbując zrozumieć zjawisko ruchu, wprowadzili przełomową koncepcję głoszącą, że istnieje zarówno byt (ogół niepodzielnych i niezniszczalnych atomów), jak i niebyt, czyli próżnia. Atomy i próżnia stanowiły dwa nieredukowalne do siebie składniki świata. Jak pisze Arystoteles, atomiści twierdzą, że „elementami są pełnia i próżnia [...], nazywając jedno bytem,

⁴ Arystoteles, *Fizyka*, ks. IV, 213 b, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologia. O świecie. Metafizyka*, tłum. K. Leśniak i in., PWN, Warszawa 1990, s. 95.

⁵ M. J a m m e r, *Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1957, s. 7. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.Ł.

a drugie niebytem; pełnia i ciała stałe to byt, próżnia to niebyt (z tego też względu mówili, że byt nie więcej istnieje niż niebyt, ponieważ ciało stałe nie bardziej istnieje niż próżnia)”⁶.

Własności próżni („istniejącego niebytu”) są opozycyjne w stosunku do własności atomów: atomy są nieprzenikliwe, próżnia całkowicie przenikliwa – nie stawia żadnego oporu poruszającym się w niej atomom i ciałom zbudowanym z atomów; atomy są dyskretnymi i z definicji niepodzielnymi elementami materii, próżnia zaś jest ciągła i podzielna w nieskończoność; atomy mają skończone rozmiary przestrzenne, próżnia jest nieskończona; atomów jest nieskończona ilość, próżnia jest jedna. Próżnia ma własności czysto geometryczne, opisywane geometrią Euklidesa (która wprawdzie została sformułowana już po powstaniu koncepcji atomistycznej, ale większość jej twierdzeń znana była wcześniejszym pitagorejczykom), nie wpływa w żaden sposób na ruch atomów ani nie doznaje z ich strony żadnego oddziaływania. Próżnia, podobnie jak same atomy, istnieje odwiecznie.

Epikur wprowadził dwie modyfikacje do poglądów Demokryta na naturę przestrzeni, z których pierwsza była związana z krytyką atomizmu przeprowadzoną przez Arystotelesa⁷. Z argumentacji Arystotelesa wynika, że jeżeli istnieją niepodzielne składniki materii, to ruch byłby możliwy jedynie w takim przypadku, gdyby zarówno przestrzeń, jak i czas miały charakter nieciągły. Epikur przyjął pogląd o istnieniu *minimae partes* – najmniejszych jednostek przestrzeni (i czasu), co znaczy, że przestrzeń ma w tej koncepcji charakter nieciągły⁸. Druga modyfikacja związana jest z koncepcją ciężaru rozumianego jako wewnętrzna własność atomów, „uniwersalny atrybut materii”⁹, który stanowi przyczynę ich ruchu „w dół”¹⁰. Zdaniem Epikura naturalnym ruchem atomów jest odwieczne spadanie (ruch „w dół”) w nieskończonej przestrzeni, co staje się zrozumiałe jedynie wtedy, gdy sama przestrzeń posiada wyróżniony kierunek „w dół”, co oczywiście

⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, ks. A(I), 985 b, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 626.

⁷ Por. D.J. Furlley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1967, s. 128. Zagadnienie to omawiam szczegółowo w pracy *Filozofia atomizmu* (por. s. 95n.).

⁸ Por. C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Russell & Russell Inc., New York 1964, s. 287; Epikur, *List do Herodota*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, ks. X, 62, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, PWN, Warszawa 1984, s. 614n.

⁹ M. Jammer, *Concept of Mass in Classical and Modern Physics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1961, s. 26.

¹⁰ Miało to być odpowiedzią na krytykę Arystotelesa, mówiącą, że atomiści nie podali przyczyny ruchu atomów. Por. T. O’Keefe, *Does Epicurus Need the Swerve as an Arché of Collisions?*, „Phronesis” 41(1996) nr 3, s. 315; J. Burnet, *Greek Philosophy. Thales to Plato*, Macmillan & Co. Ltd.–St. Martin’s Press, New York–London 1960, s. 96.

znaczy, że w atomizmie Epikura przestrzeń jest nadal jednorodna, ale nie jest już izotropowa, jak to miało miejsce w koncepcji Demokryta¹¹.

W filozofii przyrody teza o istnieniu próżni aż do siedemnastego wieku nie miała zbyt wielu zwolenników. Na niemal dwa tysiące lat, głównie za sprawą Arystotelesa, utrwalił się pogląd zwany horror vacui, wyrażający przekonanie, że natura boi się próżni, zatem przestrzeń bez reszty w sposób ciągły jest wypełniona materią. Renesans koncepcji przestrzeni jako próżni datuje się na okres powstania nowożytnego przyrodoznawstwa. Tezę o istnieniu próżni głosili między innymi Pierre Gassendi i Galileo Galilei, chociaż pierwszych eksperymentalnych dowodów na istnienie próżni dostarczyły dopiero eksperymenty Evangelisty Torricellego z roku 1643, a następnie doświadczenia Blaise'a Pascala z 1647, Ottona von Guericke'a z 1657 oraz Roberta Boyle'a z roku 1660¹².

PRZESTRZEŃ JAKO PLENUM

Arystoteles utrzymywał, że świat jest wieczny, ale przestrzennie skończony. Świat ma kształt kulisty (starożytni uważali, że kula jest najdoskonalszą z brył), posiada więc obiektywnie wyróżniony środek, w którym spoczywa Ziemia, a Słońce, Księżyc, planety i gwiazdy krążą wokół Ziemi. Przestrzeń świata podzielona jest na dwie radykalnie odmienne sfery – podksiężycową i nadksiężycową, które zbudowane są z różnych elementów. W świecie podksiężycowym wszystkie rzeczy zbudowane są z czterech żywiołów – ziemi, wody, powietrza i ognia, świat nadksiężycowy wypełnia natomiast piąty element – eter, z którego zbudowane są sfery unoszące ciała niebieskie. Całość zamyka sfera gwiazd stałych, poza którą nic już nie istnieje.

Struktura przestrzeni w systemie Arystotelesa jest ściśle związana z jego poglądami na ruch. Uznawał on, że naturalnym stanem ciała w świecie podksiężycowym jest spoczynek w naturalnym miejscu. Arystoteles dzielił ruch ciał na naturalny, którego przyczyną jest natura ciała i ruch wymuszony, który wymaga stałego działania „czynnika poruszającego”¹³. W świecie podksiężycowym naturalnym ruchem ciał jest ruch „w dół” (dla ciał ciężkich) lub „w górę” (dla ciał

¹¹ Por. Tytus Łukrecjusz Karus, *O rzeczywistości. Ksiąg sześć*, ks. II, w. 184-215, tłum. A. Krokiewicz, De Agostini Polska, Warszawa 2003, s. 45n.; J. A. M. M. e. r, *Concepts of Space*, s. 11; zob. D. K o n s t a n, *Epicurus on „Up” and „Down” (Letter to Herodotus § 60)*, „Phronesis” 17(1972) nr 3, s. 269-278.

¹² Boyle ogłosił wyniki swoich doświadczeń w pracy *New Experiments Physico-Mechanical Touching the Spring of the Air and its Effects, Made for the most parts in a New Pneumatical Engine*. Por. A. K. W r ó b l e w s k i, *Historia fizyki od czasów najdawniejszych do współczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 151.

¹³ A r y s t o t e l e s, *Fizyka*, ks. III, 202 a, s. 67. Por. tamże, s. 67-69.

lekkich). Kierunek „w dół” nie jest w tym systemie konwencjonalny, lecz ma znaczenie obiektywne – prowadzi do centrum sferycznie symetrycznego świata, podobnie kierunek „w górę” prowadzi w stronę najbardziej zewnętrznej sfery ognia. Przestrzeń w świecie podksiężycowym ma zatem charakter anizotropowy – istnieją wyróżnione kierunki „góra–dół” i to właśnie struktura przestrzeni determinuje ruch ciał. Przestrzeń w ujęciu Arystotelesa nie jest również jednorodna, ponieważ istnieje w niej wyróżniony punkt, a mianowicie środek świata. W świecie nadksiężycowym jedynym rodzajem ruchu jest jednostajny ruch po okręgu – pogląd ten był związany z przekonaniem o doskonałości i niezmienności materii niebieskiej (dlatego na przykład meteory traktowano jako zjawiska atmosferyczne)¹⁴. W średniowieczu, po przystosowaniu przez św. Tomasza z Akwinu systemu Arystotelesa do dogmatów religii chrześcijańskiej, takie wyobrażenie przestrzeni świata zyskało sankcję religijną – świat nadksiężycowy utożsamiono z niebem, siedzibą Boga i świętych, a kwestionowanie Arystotelesowskiego wyobrażenia przestrzeni świata, w szczególności zaś wszelkie twierdzenia na temat ruchu Ziemi, istnienia próżni czy „niedoskonałości” materii niebieskiej traktowane były jako kwestionowanie prawd wiary religijnej, co z pewnością nie zachęcało uczonych do formułowania nowych koncepcji przestrzeni. Takie wyobrażenie o przestrzeni świata panowało aż do wieku siedemnastego.

Do odejścia od koncepcji zamkniętego świata i sformułowania nowożytnej koncepcji nieskończonej przestrzeni w znacznym stopniu przyczynił się René Descartes, chociaż i on odrzucał tezę o istnieniu próżni. Kartezjusz twierdził, że jedynym atrybutem materii jest atrybut czysto geometryczny, mianowicie rozciągłość przestrzenna. Materia to *res extensa* (rzecz rozciągła): „Natura materii, czyli ciała rozpatrywanego w ogólności, nie na tym polega, że jest ono jakąś rzeczą twardą czy ciężką, czy barwną, czy w jakiś inny sposób działającą na zmysły, ale tylko na tym, że jest ono rzeczą rozciągłą wzdłuż, wszerz i w głąb”¹⁵. Jedynie bowiem rozciągłość pojmujemy „jasno i wyraźnie” (co zdaniem Kartezjusza stanowi kryterium prawdy) i nie jesteśmy jej w stanie oddzielić od pojęcia materii.

Jakie stąd wynikają konsekwencje odnośnie do pojęcia przestrzeni? Przede wszystkim, jeżeli jedynym atrybutem materii jest rozciągłość, to nie może istnieć przestrzeń jako byt odrębny od ciał materialnych, ponieważ nie może istnieć atrybut rozciągłości bez substancji, której jest atrybutem. Nie może zatem istnieć pusta przestrzeń, czyli próżnia. Pojęcie to stanowi w systemie Kartezjusza *contradictio in adiecto*.

W kartezjańskim obrazie świata mamy z jednej strony do czynienia z „geometryzacją materii” (jedynym atrybutem materii jest atrybut rozciągłości), z drugiej

¹⁴ Por. t e n ż e, *Meteorologika*, ks. I, 342 a, tłum. A. Paciorek, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 448n.

¹⁵ R. D e s c a r t e s, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 56.

zaś z „materializacją przestrzeni” (nie może istnieć pusta przestrzeń, czyli próżnia). Przestrzeń w sensie geometrycznym jest podzielna w nieskończoność. Wynika stąd, że nie mogą istnieć ostateczne, niepodzielne składniki materii – w istocie Kartezjusz był przeciwnikiem atomizmu, choć przyjmował korpuskularny model materii, pod pewnymi względami podobny do atomizmu¹⁶. Przestrzeń nie posiada granic również w sensie geometrycznym, a zatem w kartezjańskiej filozofii przyrody mamy do czynienia z koncepcją świata nieskończonego przestrzennie¹⁷.

PRZESTRZEŃ ABSOLUTNA

Koncepcja przestrzeni absolutnej została sformułowana przez Isaaca Newtona. W pierwszej księdze *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Matematycznych zasad filozofii przyrody z roku 1687) wprowadza on rozróżnienie pojęć przestrzeni (i czasu) „absolutnych i względnych, prawdziwych i pozornych, matematycznych i powszechnych”¹⁸. Zdaniem Newtona myślenie o przestrzeni wyłącznie w kategoriach relacji między ciałami nie wyczerpuje treści pojęcia przestrzeni, ponieważ całkowicie niezależnie od tych relacji istnieje przestrzeń absolutna. „Absolutna przestrzeń przez jej własną naturę niezależnie od wszystkiego zewnętrznego pozostaje zawsze ta sama i nieruchoma. Przestrzeń względna jest pewnym ruchomym wymiarem lub miarą przestrzeni absolutnych, którą nasze zmysły odbierają jako położenie w odniesieniu do ciał i która jest potocznie brana za przestrzeń nieruchomą. Taka jest miara przestrzeni podziemnej, powierzchni lub przestrzeni gwiazdnej określona przez jej położenie względem Ziemi. Absolutna i względna przestrzeń są takie same co do kształtu i wielkości, ale nie zawsze są ilościowo tymi samymi”¹⁹. Newton odróżnia również miejsce absolutne i względne oraz

¹⁶ Zob. t e n ż e, *Świat albo traktat o świetle*, tłum. T. Śliwiński, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2005.

¹⁷ Na temat historii zmian poglądów na naturę przestrzeni, w szczególności zaś przejścia od wyobrażenia skończonej przestrzeni Arystotelesa do koncepcji przestrzeni nieskończonej zob. A. K o y r é, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. Kubińska, W. Kubiński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998.

¹⁸ I. N e w t o n, *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, tłum. J. Wawrzycki, Copernicus Center Press, Kraków 2011, s. 190.

¹⁹ Tamże, s. 191. Cytaty z dzieła Newtona podaję za tłumaczeniem Wawrzyckiego, ponieważ jest to jedyne tłumaczenie całości *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Tłumaczenie to wywołało jednak w polskim środowisku filozoficznym liczne kontrowersje co do adekwatności. W szczególności wielu autorów zwraca uwagę, że w cytowanym fragmencie zamiast „ilościowo tymi samymi” powinno być „numerycznie tymi samymi”. W angielskim przekładzie Andrew Motte’a jest „numerically the same”. Por. I. N e w t o n, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, w: „*Mathematical Principles of Natural Philosophy*”. „*Optics*” by Sir Issac Newton, „*Treatise on Light*” by Christiaan Huygens, Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago–London–Toronto 1952, s. 8.

ruch absolutny i względny: „Ruch absolutny jest przesunięciem ciała z jednego miejsca absolutnego do drugiego; ruch względny jest przesunięciem od jednego miejsca względnego do drugiego [względnego]”²⁰.

Przestrzeń mechaniki klasycznej ma strukturę geometrii Euklidesa: jest trójwymiarowa, nieskończona, jednorodna i izotropowa. Trójwymiarowość przestrzeni oznacza oczywiście, że położenie każdego ciała można jednoznacznie określić przez podanie trzech liczb $P(x, y, z)$, będących jego współrzędnymi w pewnym układzie odniesienia. Opisywany przez mechanikę klasyczną ruch jest względny, to znaczy, że aby stwierdzić, czy dane ciało porusza się, czy też nie, należy najpierw wskazać pewien układ odniesienia, względem którego rozpatrujemy ruch. Układem odniesienia w sensie fizycznym jest zawsze jakieś ciało albo układ ciał, natomiast modelem matematycznym może być na przykład kartezjański układ współrzędnych, czyli trzy proste przecinające się pod kątem prostym. Nieskończoność przestrzeni ma ścisły związek z zasadami dynamiki. Zgodnie z pierwszą zasadą dynamiki, zwaną również zasadą bezwładności Galileusza „każde ciało zachowuje swój stan spoczynku lub ruchu jednostajnego wzdłuż linii prostej, chyba że jest zmuszone do zmiany tego stanu przez przyłożone do niego siły”²¹. W odróżnieniu od dynamiki Arystotelesa, w ujęciu mechaniki klasycznej ruch nie jest procesem wymagającym przyczyny, ale naturalnym *s t a n e m* ciała (Arystoteles za naturalny stan ciała w sferze podksiężycowej uznawał spoczynek w naturalnym miejscu). Aby ciało poruszało się ruchem jednostajnym prostoliniowym, nie jest więc potrzebna żadna „siła poruszająca” – przy braku działania sił (albo gdy działające siły równoważą się) ciało porusza się ze stałą prędkością i ruch ten będzie trwał wiecznie. Jest to oczywiście możliwe jedynie w przypadku, gdy sama przestrzeń jest nieskończona. Jednorodność przestrzeni oznacza, że jej własności metryczne są takie same w każdym miejscu albo, inaczej mówiąc, że jeden punkt przestrzeni nie różni się niczym od drugiego. Izotropowość oznacza zaś, że przestrzeń nie ma wyróżnionego kierunku, czyli że wszystkie kierunki są równoważne. Oczywiście na powierzchni Ziemi mamy do czynienia z wyróżnionym kierunkiem „góra–dół”, jednak ta lokalna anizotropia nie jest własnością samej przestrzeni, ale pozostaje związana z obecnością pola grawitacyjnego. Kierunek „w dół” to kierunek wektora natężenia pola grawitacyjnego. W przestrzeni kosmicznej, daleko od źródeł pól grawitacyjnych²²

²⁰ N e w t o n, *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, s. 191.

²¹ Tamże, s. 197.

²² Jest to oczywiście pewna idealizacja, ponieważ wartość siły grawitacji w mechanice Newtona maleje wraz z odległością jak $1/r^2$, co znaczy, że zasięg sił grawitacyjnych jest nieskończony i na dobrą sprawę nigdzie w przestrzeni kosmicznej nie mamy do czynienia z taką sytuacją, że w ogóle nie działają siły grawitacji.

albo na przykład na orbitującej stacji kosmicznej, kierunki „góra–dół” stają się czysto konwencjonalne, podobnie jak kierunki „na prawo” i „na lewo”.

Absolutny charakter przestrzeni oznacza, że jest ona bytem istniejącym całkowicie niezależnie od ciał materialnych. Przeprowadźmy następujący eksperyment myślowy: Wyobraźmy sobie, że z zawartości Wszechświata usuwamy poszczególne ciała aż do ostatniego atomu. Pytamy: co pozostanie, gdy zniknie cała materia? Zgodnie z koncepcją absolutystyczną pozostanie „absolutna, prawdziwa, matematyczna przestrzeń”, ponieważ jej istnienie i własności metryczne całkowicie nie zależą od obecności materii. Po unicestwieniu całej materii pozostałaby nieskończona, trójwymiarowa, jednorodna i izotropowa pusta przestrzeń. W pewnym sensie byłaby ona nawet bytem bardziej pierwotnym niż materia, ponieważ można sobie wyobrazić, że istnieje pusta przestrzeń, całkowicie pozbawiona ciał, nie sposób natomiast nawet wyobrazić sobie ciał istniejących poza przestrzenią. Gdyby natomiast w początkowo pustej przestrzeni umieścić materię, nie zmieniłoby to struktury metrycznej przestrzeni – zarówno w przestrzeni pustej, jak i w przestrzeni wypełnionej materią, suma wewnętrznych kątów trójkąta wynosi 180 stopni, stosunek obwodu okręgu do jego średnicy wynosi dokładnie π , natomiast przez punkt poza prostą można przeprowadzić tylko jedną prostą do niej równoległą. Często wykorzystywana przy tej okazji analogia traktuje przestrzeń mechaniki Newtona jako niezmienną scenę, która istnieje i posiada pewne własności niezależnie od materii, podobnie jak scena w teatrze, która w istocie pozostaje taka sama (jeśli, rzecz jasna, nie liczyć dekoracji), niezależnie od tego, czy aktualnie odbywa się na niej jakiś spektakl, czy też aktorzy już ją opuścili.

Zgodnie z mechaniką klasyczną (z zasadą względności Galileusza) wszystkie inercjalne układy odniesienia są sobie równoważne, co oznacza, że sytuacje „układ spoczywa” i „układ porusza się ruchem jednostajnym prostoliniowym” są sobie całkowicie równoważne i z fizycznego punktu widzenia nierozróżnialne. Nie da się więc rozstrzygnąć, czy dwa zdarzenia, które nastąpiły w różnym czasie, zaszły w tym samym miejscu, czy też w różnych miejscach przestrzeni absolutnej. Wydawałoby się zatem, że fakt ten pozbawia przestrzeń absolutną fizycznego znaczenia, zdaniem Newtona jednak mamy dowody na istnienie przestrzeni absolutnej, a mianowicie występowanie odosiowych sił bezwładności podczas ruchu obrotowego, takich jak w słynnym doświadczeniu z wirującym wiadrem²³. Wiadro napełnione wodą zawieszamy na sznurze i wprawiamy w ruch obrotowy. Początkowo powierzchnia wody pozostaje płaska, jednak po pewnym czasie obserwujemy charakterystyczne wklęsnięcie jej powierzchni (powierzchnia wody przybiera kształt parabo-

²³ Newton opisuje to doświadczenie w pierwszej księdze swojego dzieła. Por. N e w t o n, *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, s. 194.

loidy obrotowej). „Podnoszenie się poziomu wody w wiadrze pokazuje, że dąży ona do oddalenia się od osi ruchu, i z tej dążności można znaleźć miarę prawdziwego i absolutnego ruchu obrotowego wody”²⁴. Efektu tego nie da się bowiem wyjaśnić w z g l ę d n y m r u c h e m cząsteczek wody względem wiadra – deformacja powierzchni wody pojawia się bowiem zarówno wtedy, gdy woda nie wiruje względem wiadra, jak i wówczas, gdy taki względny ruch występuje – gdy bowiem zatrzymamy wirujące wiadro, woda jeszcze przez jakiś czas będzie wirować, a jej powierzchnia będzie wykazywać charakterystyczne odkształcenie. Inny (tym razem wyłącznie myślowy) eksperyment opisany przez Newtona polega na rozważeniu ruchu dwóch kul połączonych sznurem, obracających się wokół wspólnego środka ciężkości. Zdaniem Newtona, na podstawie pomiaru naprężenia sznura można byłoby stwierdzić, że kule obracają się nawet wówczas, gdyby ruch ten zachodził w próżni, a poza owymi kulami nie istniałyby we Wszechświecie żadne inne ciała²⁵.

Koncepcja absolutnej przestrzeni nie jest wolna od trudności. Przede wszystkim, dlaczego na gruncie mechaniki Newtona przyspieszenie ma charakter absolutny, natomiast tylko względna prędkość ma sens? Dlaczego możemy rozpoznać rzeczywisty ruch przyspieszony, natomiast nie jesteśmy w stanie rozpoznać, czy poruszamy się rzeczywiście (w przestrzeni absolutnej) ruchem jednostajnym, czy też pozostajemy w spoczynku? „Jeżeli przestrzeń absolutna rzeczywiście istnieje, powinna być punktem odniesienia dla wszystkich ruchów, nie tylko dla ruchu przyspieszonego. Jeżeli przestrzeń absolutna rzeczywiście istnieje, dlaczego nie dostarcza ona sposobu na stwierdzenie, gdzie się znajdujemy?”²⁶.

PRZESTRZEŃ RELACYJNA

Twórcą relacyjnej (albo relacjonistycznej) koncepcji przestrzeni był Gottfried Wilhelm Leibniz. Rozważmy raz jeszcze eksperyment myślowy, w którym z wartości Wszechświata usuwamy całą materię i stawiamy pytanie: co pozostaje? Wedle poglądu relacjonistycznego, gdyby zniknęła cała materia, nie pozostałoby absolutnie nic. Przestrzeń nie jest bowiem realnością fizyczną istniejącą niezależnie od materii, a jedynie systemem relacji między ciałami materialnymi i jeśli nie ma ciał, to nie ma sensu mówić o relacjach między nimi. Leibniz pisze, że uznaje „przestrzeń za coś czysto względnego, podobnie jak czas, mianowicie za porządek współlistnienia rzeczy, podczas gdy czas stanowi porządek ich następstwa.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. tamże, s. 195.

²⁶ B. Greene, *Struktura kosmosu. Przestrzeń, czas i struktura rzeczywistości*, tłum. E.L. Łokas, B. Bieniok, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 45.

Albowiem przestrzeń oznacza z punktu widzenia możliwości porządek rzeczy istniejących równocześnie, jako istniejących razem, abstrahując od szczegółowego sposobu istnienia każdej z nich z osobna²⁷. Mówiąc o „przestrzeni”, mówimy po prostu o rzeczach, ich rozmiarach przestrzennych, wzajemnym położeniu i odległościach (słowem – o relacjach przestrzennych między ciałami), nie zaś o czymś, co istniałoby niezależnie od rzeczy i na równi z nimi.

Leibniz przeprowadził krytykę koncepcji przestrzeni absolutnej na podstawie sformułowanej przez siebie zasady racji dostatecznej, zgodnie z którą nic nie dzieje się bez racji, dlaczego jest takie, a nie inne. Pisał: „Przestrzeń jest czymś absolutnie jednorodnym i gdy brak rzeczy w niej umieszczonych, jeden punkt przestrzeni nie różni się absolutnie niczym od drugiego. Otóż przy założeniu, że przestrzeń sama w sobie jest czymś odmiennym od porządku, w jakim pozostają ciała względem siebie, okazuje się, że niemożliwe jest, aby istniała racja, dla jakiej Bóg, zachowując te same położenia ciał względem siebie, umieścił je w przestrzeni właśnie tak, a nie inaczej, i dla jakiej nie ułożył wszystkiego na opak, zastępując (na przykład) zachód wschodem²⁸. Podobnie, jeśli przestrzeń jest jednorodna, nie ma racji dostatecznej dla tego, że świat znajduje się w tym a nie w innym miejscu przestrzeni absolutnej (czy też, że Bóg stworzył świat w tym, a nie w innym miejscu), ponieważ sytuacje takie byłyby całkowicie nierozróżnialne. Leibniz twierdzi więc, że „przestrzeń nie jest niczym innym, jak tym porządkiem czy związkiem, i bez ciał jest niczym innym, jak tylko możliwością ich umieszczenia w niej²⁹”.

Stanowisko to różni się jednak od Kartezjańskiego utożsamienia materii z przestrzenią. „Nie twierdzą – pisze Leibniz – że materia i przestrzeń są tym samym; powiadam tylko, że nie ma przestrzeni tam, gdzie nie ma materii, i że przestrzeń sama w sobie nie jest rzeczywistością absolutną. Przestrzeń i materia różnią się między sobą tak, jak czas i ruch. Rzeczy te, chociaż różne, są jednakże nierozdzielne³⁰. Przestrzeń jest bowiem jedynie porządkiem położenia ciał; nasz umysł dochodzi do abstrakcyjnego pojęcia przestrzeni na podstawie analizy relacji, w jakich jedne ciała znajdują się w stosunku do drugih, i wcale nie potrzebuje jakiegoś absolutnego i rzeczywistego bytu, który by poza umysłem przestrzeni odpowiadał³¹”.

Koncepcja przestrzeni absolutnej spotkała się również z krytyką George’a Berkeleya, twórcy idealizmu subiektywnego. Jego zdaniem znaczenie terminu

²⁷ G.W. L e i b n i z, *Polemika z S. Clarke’iem. Trzecie pismo Leibniza*, tłum. S. Cichowicz, H. Krzeczowski, w: tenże, „Wyznanie wiary filozofa”. „Rozprawa metafizyczna”. „Monadologia”. „Zasady natury i łaski” oraz inne pisma filozoficzne, tłum. S. Cichowicz i in., PWN, Warszawa 1969, s. 336.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 394.

³¹ Por. tamże, s. 407.

„istnieć” w odniesieniu do przedmiotów niemyślących pokrywa się ze znaczeniem terminu „być postrzeganym”, a zatem absolutna przestrzeń, jako niepostrzegana, istnieć nie może. Pojęcie przestrzeni musi być bezwarunkowo związane z pojęciem ciała i ruchu. „Kiedy poruszam jakąś częścią mojego ciała – pisze Berkeley – to jeśli ten ruch jest swobodny i nie czuję oporu, wówczas mówię, że mam do czynienia z przestrzenią, ale jeśli napotykam opór, wtedy powiadam, że mam do czynienia z innym ciałem i zależnie od tego, czy ten opór jest mniejszy czy większy, powiadam, że ta przestrzeń jest mniej lub bardziej czysta. Zatem kiedy mówię o czystej czy pustej przestrzeni, nie należy przypuszczać, jakoby termin «przestrzeń» reprezentował ideę niezależną od idei ciała czy ruchu albo dającą się bez nich pojąć, nawet jeśli istotnie mamy skłonność brać każdy rzeczownik za reprezentujący jakąś odrębną ideę, którą można oddzielić od wszystkich innych, co było powodem niezliczonych błędów. Gdybym więc założył, że cały świat, wyjąwszy moje własne ciało, został unicestwiony, i stwierdził, że pozostaje jeszcze czysta przestrzeń, to nie miałbym na myśli niczego innego, jak tylko to, że wydaje mi się możliwe, aby członki mojego ciała poruszały się swobodnie bez jakiegokolwiek oporu, ale gdyby moje ciało również zostało unicestwione, wówczas nie byłoby żadnego ruchu, a zatem i przestrzeni”³². Jest to niewątpliwie pogląd sytuujący się w ramach relacjonizmu: zdaniem Berkeley’a, „myśląc o ruchu, musimy sobie koniecznie przedstawić przynajmniej dwa ciała, których odległość, czyli położenie względem siebie, ulega zmianie. Zatem, gdyby istniało tylko jedno ciało, nie mogłoby się poruszać, co wydaje się oczywiste, zważywszy, że idea ruchu zawiera w sobie koniecznie ideę relacji”³³.

Berkeley poddał również interesującej krytyce argumentację Newtona na rzecz istnienia przestrzeni absolutnej na podstawie doświadczenia z wirującym wiadrem³⁴. Zauważa on, że ruchu obrotowego wody „nie można nazwać ruchem rzeczywiście obrotowym, skoro jest on w dziwny sposób złożony z ruchów nie tylko naczynia [...], lecz również z dziennego ruchu Ziemi dookoła osi, miesięcznego ruchu Ziemi i Księżyca na około wspólnego środka ciężkości i rocznego ruchu Ziemi na około Słońca; i z tego powodu każda cząstka [...] wody zakreśla linię stanowczo różniącą się od kołistej. Również nie istnieje dążność odosiowa, w którą można by uwierzyć, ponieważ nie odnosi się do jakiejś osi w przestrzeni absolutnej”³⁵. W istocie Newton, analizując wirujące

³² G. Berkeley, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania, w którym poddano badaniu główne przyczyny błędów i trudności w różnych dziedzinach wiedzy oraz podstawy sceptycyzmu, ateizmu i niewiary*, tłum. J. Salamon SJ, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 71n.

³³ Tamże, s. 70.

³⁴ Por. Łukasik, dz. cyt., s. 193-195.

³⁵ G. Berkeley, *De motu sive de motu principio et natura et causa communicationis motum*, bez nazwiska tłumacza, w: S. Sarnowski, *Berkeley. Zdrowy rozsądek i idealizm*, Klub Otrycki-Colloquia Communia-Wydział Propagandy RN ZSP, Warszawa 1988, s. 105n.

wiadro, całkowicie pomija ruch Ziemi i twierdzi, że oś wokół której wiruje woda, odnosi się do jakiegoś ustalonego kierunku w samej przestrzeni absolutnej. Berkeley argumentuje, że jest to niedopuszczalne uproszczenie ze względu na ruch Ziemi. Pojęcie przestrzeni absolutnej jest więc czystą fikcją, a pojęcie przestrzeni ma sens tylko wówczas, gdy jest łączone z pojęciem ciała i ruchu.

Newton, rozważając ruch dwóch kul połączonych sznurem, twierdził, że nawet wówczas, gdyby ruch ten odbywał się w absolutnie pustej przestrzeni (to znaczy, gdyby owe dwie kule stanowiły całą zawartość Wszechświata), występowałoby naprężenie sznura pozwalające stwierdzić, że mamy do czynienia z ruchem absolutnym. Uogólnił zatem rezultaty doświadczeń wykonywanych w laboratorium na Ziemi na bardzo ekstremalny przypadek, gdy doświadczenie takie realizowane byłoby w całkowicie pustym Wszechświecie (jeśli, rzecz jasna, nie liczyć owych kul). Podobnie miałyby się przedstawiać doświadczenie z wiadrem.

Ernst Mach twierdził jednak, że generalizacja taka nie jest uzasadniona – wszelki ruch, w tym oczywiście i ruch wirowy, jest względny. Znaczy to, że gdyby nie było jakiegokolwiek punktu odniesienia (jakiegokolwiek innego ciała we Wszechświecie), w ogóle nie byłoby nawet sensu mówić o wirowaniu kul (lub wiadra) ani też o jakimkolwiek ruchu. „Woda wiruje nie tylko w stosunku do wiadra, ale również w stosunku do odległych mas, które mogą być uważane za przyczynę sił odosiowych”³⁶. Rozważmy teraz przypadek, w którym we Wszechświecie znajduje się niewielka liczba gwiazd. Wówczas można byłoby znaleźć punkt odniesienia dla ruchu wirowego, naprężenie sznura między wirującymi kulami byłoby niewielkie, a przy wzroście liczby gwiazd do takiej, jaką zawiera nasz Wszechświat, okazałoby się ono zgodne z przewidywaniami Newtona. Kluczowym momentem jest zatem pogląd na to, czym jest masa (i bezwładność). Według Newtona masa jest absolutną (wewnętrzną) własnością ciał, miarą „ilości materii” – ciało posiada określoną masę całkowicie niezależnie od tego, czy we Wszechświecie znajdują się inne ciała, czy też nie³⁷. Zgodnie z poglądem Macha (zwanym obecnie zasadą Macha), źródłem bezwładności ciał (a więc i masy) jest oddziaływanie grawitacyjne z całym Wszechświatem – „materia znajdująca się we Wszechświecie wyznacza lokalnie spoczywający układ odniesienia”³⁸. Według Macha, opisane przez New-

³⁶ H. Reichenbach, *The Philosophy of Space & Time*, tłum. M. Reichenbach, J. Freund, Dover Publications, New York 1957, s. 214.

³⁷ Jak wiemy z teorii względności, masa ciała zależy od jego prędkości:

$$m = \frac{m_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}},$$

gdzie m_0 jest masą spoczynkową, to znaczy masą, jaką posiada obiekt w układzie odniesienia, w którym spoczywa, v – prędkością ciała, c – prędkością światła w próżni. Gdy prędkość poruszającego się ciała zbliża się do prędkości światła, jego masa rośnie do nieskończoności, dlatego też żadne ciało nie może zostać przyspieszone do prędkości równej prędkości światła w próżni.

³⁸ M. Templey, *Ontologia świata przyrody*, Universitas, Kraków 2005, s. 33.

tona efekty nie są rezultatem ruchu względem przestrzeni absolutnej, ale efektem ruchu względem innych ciał, a samo pojęcie przestrzeni absolutnej jest zbędne³⁹.

Pomimo trudności tkwiących w pojęciu przestrzeni absolutnej koncepcja ta panowała w fizyce przez ponad dwieście lat, chociaż wiadomo było, że w mechanice można się ograniczyć do badania ruchów względnych. Niewątpliwie jednym z powodów tego faktu pozostawało to, że aż do dziewiętnastego wieku brak było odpowiednich narzędzi matematycznych i dopiero powstanie geometrii różniczkowej umożliwiło opis lokalnych własności przestrzeni, zmieniających się przy przejściu z jednego obszaru do drugiego.

PRZESTRZEŃ JAKO APRIORYCZNA FORMA ZMYSŁOWOŚCI

Immanuel Kant sformułował koncepcję przestrzeni, zgodnie z którą jest ona aprioryczną formą zmysłowości, czyli po prostu sposobem, w jaki człowiek postrzega świat. „Cóż to więc jest przestrzeń i czas? – pyta Kant w *Krytyce czystego rozumu* – Czy to coś rzeczywiście istniejącego? [...] Czy też to są wprawdzie tylko określenia lub stosunki między rzeczami, takie jednak, jakie by przysługiwały także im samym w sobie, gdyby nawet nie były naocznie oglądane, czy też są one takimi określeniami, które przywiązane są do samej tylko formy naoczności, a tym samym i do podmiotowych właściwości naszego umysłu, bez których nie można by tych określeń przypisać żadnej rzeczy?”⁴⁰. Kant argumentuje, że przestrzeń „nie jest pojęciem empirycznym, które by zostało wysnute z doświadczeń zewnętrznych”⁴¹. Aby w ogóle jakies wrażenia można było odnieść do czegoś zewnętrznego w stosunku do mnie (tzn. do podmiotu poznającego), już uprzednio muszę dysponować wyobrażeniem „czegoś zewnętrznego”, czyli czegoś znajdującego się w innym miejscu niż ja, a zatem właśnie wyobrażeniem przestrzeni. Zewnętrzne doświadczenie staje się więc dopiero wówczas możliwe, gdy mam już wyobrażenie przestrzeni. Wyobrażenie przestrzeni nie może więc pochodzić z doświadczenia, lecz musi je poprzedzać. „Przestrzeń jest koniecznym wyobrażeniem a priori leżącym u podłoża wszelkich zewnętrznych danych naocznych”⁴². Kant stwierdza, że choć można sobie wyobrazić, iż nie ma ciał w przestrzeni, nie sposób jednak wyobrazić sobie, że nie ma przestrzeni. Jest ona zatem warunkiem możliwości zjawisk. „Przestrzeń nie jest pojęciem dyskursywnym [...], lecz [...] czystą na-

³⁹ Por. E. M a c h, *The Science of Mechanics*, The Open Court Publishing Co, La Salle, Illinois–London 1942, s. 271n.

⁴⁰ I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, A 23, B 37-38, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, t. 1, s. 98.

⁴¹ Tamże, A 23, B 38, s. 98.

⁴² Tamże, A 24, B 38, s. 99.

ocznością⁴³. Jest formą, w jakiej człowiek postrzega świat. Inaczej mówiąc, jest ona formą zmysłów zewnętrznych, podmiotowym warunkiem zmysłowości i nie przedstawia żadnych własności jakichkolwiek rzeczy samych w sobie. „O przestrzeni, o istotach rozciągłych itd. możemy przeto mówić tylko ze stanowiska człowieka”⁴⁴. Kant stwierdza, że nie mamy żadnych podstaw do twierdzenia, jakoby inne istoty myślące również musiałyby postrzegać świat w formach przestrzennych właściwych człowiekowi, chociaż nam formy te przedstawiają się jako powszechnie ważne. „Stwierdzamy zatem empiryczną realność przestrzeni (w odniesieniu do wszelkiego możliwego zewnętrznego doświadczenia), jakkolwiek zarazem przyjmujemy jej transcendentálną idealność, tj. to, że jest ona niczym, skoro tylko opuścimy warunek możliwości wszelkiego doświadczenia i uznajemy ją za coś, co znajduje się u podłoża rzeczy samych w sobie”⁴⁵. Jeżeli zatem przestrzeń (i czas) są formami, w których ujmujemy doświadczenie, to oczywiście wszystkie zjawiska stosują się do nich. Są to formy podmiotowe, a umysł może sam z siebie dochodzić do twierdzeń dotyczących tych form; twierdzenia te zaś mają charakter sądów syntetycznych a priori (jak twierdzenia geometrii Euklidesa). Sądy te są konieczne i powszechnie ważne, choć dotyczą jedynie zjawisk, niezależnie od tego, jakie byłyby rzeczy same w sobie. Na tym polega „apodyktyczna konieczność” sądów geometrii, a pośrednio również „czystego”, czyli matematycznego przyrodoznawstwa. Kantowski pogląd na status przestrzeni prowadzi do fenomenalizmu: przestrzenny (i czasowy) świat przyrody, który zdrowy rozsądek uznaje za rzeczywistość istniejącą niezależnie od podmiotu poznającego, okazuje się konstrukcją tego podmiotu.

Analizując Kantowski pogląd na status przestrzeni i czasu, nie można zapominać, że filozofia Kanta jest w znacznie mierze filozofią fizyki Newtona. Podstawowego założenia dostarcza jej przekonanie, że ścisła nauka o przyrodzie jest niewątpliwym faktem, co z kolei sprawia, że pojawia się pytanie: „Jak możliwa jest fizyka?”. Niezwykła efektywność mechaniki Newtona stała się powodem przekonania, że odkryto wreszcie „prawdziwe prawa przyrody”. Zdaniem Kanta miały one charakter sądów syntetycznych a priori, a ich prawdziwość gwarantowała interpretacja geometrii Euklidesa jako systemu zdań o świecie doświadczenia, których prawdziwość jednak jest od doświadczenia niezależna. W czasach Kanta interpretacja taka mogła wydawać się uzasadniona. Wszak od starożytności poczynając, aż do dziewiętnastego wieku geometria Euklidesa była jedynym znanym systemem geometrii. Precyzja jej pojęć i pewność dowodów budziły powszechny podziw filozofów, nic więc dziwnego, że w rezultacie uznano ją za jedyny możliwy system geometrii. Jednak z chwilą sformuło-

⁴³ Tamże, A 24, B 39, s. 100.

⁴⁴ Tamże, A 26, B42, s. 103.

⁴⁵ Tamże, A 28, B44, s. 104n.

wania nieeuklidesowych systemów geometrii (przez Friedricha Gaussa, Georga Riemanna, Mikołaja Łobaczewskiego i Johanna Bolyaia) sytuacja uległa istotnej zmianie. Jeżeli zatem jest wiele niesprzecznych i różnych systemów geometrii, to która z nich jest prawdziwa? Która opisuje własności rzeczywistej przestrzeni? Upada twierdzenie Kanta, że geometria Euklidesa jest jedyną możliwą, jaką człowiek może stworzyć, upada zatem twierdzenie, że własności przestrzeni znane są umysłowi ludzkiemu niezależnie od doświadczenia. Jedynie „empiryczne badanie przestrzeni ujawnia, jaka geometria najlepiej ją opisuje”⁴⁶.

Od momentu pojawienia się Kantowskiej teorii przestrzeni i czasu kwestią sporną było, czy aprioryczne formy zmysłowości należy rozumieć w sposób logiczny, czy psychologiczny. Innymi słowy, pytano, czy są to formy zależne od budowy naszego umysłu, czy są wrodzone i czy mogłyby być inne, gdyby nasz umysł zbudowany był inaczej, czy też są to formy, jakie musi przyjąć stosunek jakiegokolwiek podmiotu poznającego do przedmiotu poznania. Interpretację psychologiczną można powiązać z teorią ewolucji. Interpretację taką przedstawił na przykład Konrad Lorenz, współtwórca współczesnej etologii porównawczej – nauki o zachowaniu się zwierząt i ludzi.

Według Lorenza w filogenezie dokonuje się adaptacja gatunków, która polega na swoistym „odciskaniu się” w strukturach organizmów cech otoczenia użytecznych dla gatunku, czyli takich, które służą jego przetrwaniu⁴⁷. Sposób, w jaki człowiek postrzega świat, jest rezultatem ewolucji biologicznej: „Myślenie pojęciowe człowieka powstało w wyniku integracji wielu istniejących już przedtem osiągnięć poznawczych. Spośród nich na pierwszym miejscu trzeba wymienić zdolność do wyobrażeń przestrzennych. Formy oglądu przestrzeni i czasu [...] w rzeczywistości są tylko jedną formą, a mianowicie formą oglądu ruchu w przestrzeni i czasie”⁴⁸. Ludzkie formy myślenia i percepcji, z Kantowskimi apriorycznymi formami zmysłowości i transcendentálnymi kategoriami intelektu są rezultatem filogenetycznego rozwoju i są przekazywane genetycznie. Są zatem biologicznymi formami apriorycznymi ludzkiego obrazu świata, które wynikają ostatecznie z ewolucyjnie nabytej organizacji zmysłowo-nerwowej gatunku *homo sapiens*⁴⁹. Filozoficzna koncepcja Kanta zostaje zatem – według Lorenza – wchłonięta przez nauki przyrodnicze: biologia, korzystając z teorii ewolucji Darwina, może więc wyjaśnić genezę opisanych przez Kanta form i kategorii.

⁴⁶ R. C a r n a p, *Wprowadzenie do filozofii nauki*, tłum. A. Koterski, Aletheia, Warszawa 2000, s. 137.

⁴⁷ Zob. K. L o r e n z, *Odwrotna strona zwierciadła*, tłum. K. Wolicki, PIW, Warszawa 1977.

⁴⁸ T e n z e, *Regres człowieczeństwa*, tłum. A. D. Tauszyńska, PIW, Warszawa 1986, s. 46.

⁴⁹ Por. K. S z e w c z y k, *Lorenz Konrad: Rückseite des Spiegels*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. 1, PWN, Warszawa 1994, s. 283.

CZASOPRZESTRZEŃ

Niezależnie od tego, czy przestrzeń (i czas) traktowano jako rzeczywisty byt, system relacji między rzeczami, czy też jako sposób, w jaki człowiek postrzega świat, aż do sformułowania przez Alberta Einsteina szczególnej teorii względności w roku 1905 o przestrzeni i czasie myślano jako o całkowicie różnych i niezależnych od siebie obiektach. Doświadczenie potoczne rzeczywistość wskazuje na istotne różnice między przestrzenią a czasem – można na przykład w dość szerokim zakresie podróżować w przestrzeni, nie można natomiast podróżować w czasie, nie można cofnąć się w czasie do chwil minionych. Wydaje się ponadto, że przestrzeń „istnieje po prostu”, natomiast w odniesieniu do czasu sądzimy, że przeszłe chwile już nie istnieją, przyszłe natomiast jeszcze nie istnieją. Słowem – w potocznym doświadczeniu różnica między czasem a przestrzenią wydaje się oczywista, a stwierdzenia typu „kopaliśmy rów od płotu do wpół do czwartej” robią wrażenie absurdalnych. Nic zatem dziwnego, że publikacja teorii względności wywołała wielką rewolucję pojęciową w pojmowaniu przestrzeni (i czasu). Dla niniejszych rozważań najistotniejszym rezultatem teorii względności jest połączenie czasu i przestrzeni w jeden ogólniejszy byt – czterowymiarową czasoprzestrzeń.

Podstawą szczególnej teorii względności są dwa postulaty: „1) stałość prędkości światła, 2) niezależność praw fizyki (w szczególności prawa stałej prędkości światła) od wyboru układu inercjalnego”⁵⁰. Właściwie wszystkie rewolucyjne rezultaty teorii względności stanowią konsekwencje tych postulatów.

Przestrzeń jest względna – odległości przestrzenne (a także wymiary ciał) zależą od stanu ruchu układu odniesienia. Zgodnie z fizyką klasyczną, jeżeli jakiś przedmiot ma długość, powiedzmy, jednego metra, to pomiar tejże długości nie zależy od tego, czy przedmiot ten spoczywa, czy też znajduje się w ruchu. Tak jednak nie jest według teorii względności – jeśli wykonam pomiar długości przedmiotu poruszającego się względem mnie z prędkością v , to otrzymam inny wynik, niż w przypadku przedmiotu spoczywającego. Mówiąc popularnie (i niezbyt precyzyjnie), ciała w ruchu ulegają skróceniu (efekt ten nosi nazwę kontrakcji

⁵⁰ A. E i n s t e i n, *Zapiski autobiograficzne*, tłum. J. Bieroń, Znak, Kraków 1996, s. 35. Prędkość światła w próżni c wynosi ok. 300 000 km/s i jest jednocześnie maksymalną prędkością, z jaką mogą rozchodzić się jakiegokolwiek oddziaływania. Zauważmy, że prędkość światła jest wprawdzie bardzo duża w porównaniu z prędkościami, do jakich jesteśmy przyzwyczajeni w codziennym doświadczeniu (a nawet w stosunku do prędkości uzyskiwanych przez współczesne sondy kosmiczne), ale nie jest nieskończenie wielka. Na przykład dystans Księżyc–Ziemia promień światła pokonuje w ciągu około jednej sekundy, światło od Słońca do Ziemi dociera w czasie około ośmiu minut dwudziestu jeden sekund, natomiast światło od najbliższej nam (poza Słońcem) gwiazdy potrzebuje już około czterech lat, aby dotrzeć do Ziemi. Zgodnie z teorią względności żaden obiekt o niezerowej masie spoczynkowej nie może osiągnąć prędkości światła, a tym bardziej jej przekroczyć.

Fitzgeralda–Lorentza). Niech l_0 oznacza długość ciała w spoczynku, natomiast l – długość ciała poruszającego się względem mnie z prędkością v . Wówczas:

$$l = l_0 \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}},$$

gdzie c jest prędkością światła w próżni.

Łatwo zauważyć, że relatywistyczne skrócenie jest tym większe, im szybciej porusza się dane ciało.

Podobnie czas jest względny – tempo upływu czasu zależy od stanu ruchu układu odniesienia. Efekt ten nazywamy dylatacją czasu. Niech Δt_0 oznacza interwał czasu w układzie odniesienia, w którym zegar spoczywa, Δt – interwał czasu mierzony w układzie poruszającym się. Wówczas:

$$\Delta t = \frac{\Delta t_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}.$$

Oznacza to, że czas w poruszającym się układzie płynie wolniej. Analogicznie do poprzedniej sytuacji – im szybciej porusza się zegar, tym bardziej się on późni (oczywiście w stosunku do zegara pozostawionego w układzie odniesienia umownie określanego mianem spoczywającego). Podkreślić należy, że omawiana względność czasu nie ma nic wspólnego z jego psychologicznym poczuciem. Jest to efekt czysto fizyczny, obiektywnie mierzalny, a ponadto efekt ten zupełnie nie zależy od tego, w jaki sposób zbudowany jest zegar, za pomocą którego dokonujemy pomiarów. Mówiąc zaś o przestrzeni i czasie na gruncie teorii względności, nie wypowiadamy żadnych twierdzeń na temat natury przestrzeni i czasu, lecz mówimy po prostu o odległościach przestrzennych i czasowych, czyli o tym, co można zmierzyć⁵¹.

Kolejnym efektem teorii względności dotyczącym względności czasu jest względność równoczesności zdarzeń. Fizyka Newtonowska nie nakłada żadnych ograniczeń na prędkość rozchodzenia się sygnałów, dlatego można w jej ramach mówić o absolutnej równoczesności zdarzeń. Tak jednak już nie jest z punktu widzenia teorii względności – równoczesność zdarzeń zależy od układu odniesienia, ponieważ żaden sygnał nie może się rozchodzić szybciej niż światło. Oznacza to, że dwa zdarzenia, powiedzmy A i B , które są równoczesne z punktu widzenia układu odniesienia U (sygnały świetlne wyemitowane z A i B docierają do U w tym

⁵¹ Por. N.D. Mermin, *Czas na czas. Klucz do teorii Einsteina*, tłum. J. Przystawa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 80.

samym czasie), nie są już równoczesne z punktu widzenia układu odniesienia U' poruszającego się względem U (albo od niego odległego przestrzennie).

Efekty te zostały obecnie dobrze potwierdzone empirycznie⁵². Jakie wynikają z nich konsekwencje dla pojmowania przestrzeni? Należy od razu dodać – dla pojmowania przestrzeni i czasu, ponieważ na gruncie współczesnej fizyki w ogóle trudno mówić o samej przestrzeni w całkowitym oderwaniu od czasu. Otóż teoria względności odrzuca pojęcia absolutnej przestrzeni i absolutnego czasu, zastępując je szerszym pojęciem czterowymiarowej czasoprzestrzeni, zwanej czasoprzestrzenią Minkowskiego. Stanowi ona połączenie trzech wymiarów przestrzennych i wymiaru czasowego. Elementami czasoprzestrzeni są zdarzenia $Z(x, y, z, t)$, z których każde indeksowane jest przez cztery liczby – współrzędne przestrzenne i czas. Względność czasu i względność przestrzeni sugeruje więc, że ani czas, ani przestrzeń wzięte z osobna nie zasługują na miano obiektywnej rzeczywistości fizycznej. Rzecz tę w wykładzie *Czas i przestrzeń*, wygłoszonym w roku 1908, ujął Hermann Minkowski, który nadał szczególnej teorii względności elegancką postać matematyczną: „Poglądy na temat czasu i przestrzeni, które chcę państwu przedstawić, wyrosły na glebie fizyki doświadczalnej i w tym kryje się ich siła. Są to poglądy radykalne. Od tej pory czas i przestrzeń rozważane każde oddzielnie są skazane na odejście w cień, a przetrwa tylko połączenie tych dwóch wielkości”⁵³. Wprawdzie trudno nam sobie wyobrazić cztery proste przecinające się pod kątem prostym i dlatego w geometrycznych ilustracjach czasoprzestrzeni upraszczamy zwykle rozważania do trzech albo dwóch wymiarów, to jednak matematyka szczególnej teorii względności (w odróżnieniu od matematyki ogólnej teorii względności) jest raczej prosta. Co więcej, choć samo pojęcie czasoprzestrzeni może wyda-

⁵² Najbardziej znanym potwierdzeniem efektów kontrakcji i dylatacji przewidywanych przez szczególną teorię względności jest obserwacja mionów na powierzchni Ziemi. Miony μ są cząstkami elementarnymi podobnymi do elektronów, ale o około dwustukrotnie większej masie i nietrwałymi. Powstają one między innymi w górnych warstwach atmosfery (na wysokości około dziesięciu kilometrów) w rezultacie zderzeń cząstek promieniowania kosmicznego z cząstkami atmosfery. Czas życia mionu $t_\mu = 2,2 \times 10^{-6}$ s (jest to czas własny, czyli czas mierzony w układzie spoczynkowym mionu). Gdyby założyć, że miony poruszają się w kierunku powierzchni ziemi nawet z prędkością bliską prędkości światła w próżni ($c = 300\,000$ km/s), to łatwo policzyć, że mion mógłby przebyć odległość co najwyżej około sześciuset metrów do czasu rozpadu (na elektron i antyneutrino elektronowe) i na powierzchnię Ziemi nie powinien dotrzeć. Do powierzchni Ziemi dociera jednak bardzo duża liczba mionów, co doskonale wyjaśnia teoria względności. Otóż z układu odniesienia związanego z Ziemią czas życia mionu wynosi $1,5 \times 10^{-5}$ s i jest wystarczający, by mion pokonał dystans około dziesięciu kilometrów (czas życia mionu w układzie odniesienia Ziemi wydłuża się około piętnastu razy – jest to efekt dylatacji czasu). Natomiast z układu odniesienia mionu jego czas życia wprawdzie wynosi $t_\mu = 2,2 \times 10^{-6}$ s, ale skraca się odległość, jaką ma on do pokonania do powierzchni Ziemi, i wynosi ona około sześciuset metrów (jest to efekt kontrakcji).

⁵³ H. M i n k o w s k i, *Czas i przestrzeń*, cyt. za: A. Pais, *Pan Bóg jest wyrafinowany... Nauka i życie Alberta Einsteina*, tłum. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 159.

wać się dość trudne, to jednak po chwili refleksji można stwierdzić, że jest ono nawet bliższe naszemu potocznemu doświadczeniu niż pojęcie absolutnego czasu i absolutnej przestrzeni (czy też po prostu oznacza ono posługiwanie się pojęciami czasu i przestrzeni osobno). Jeżeli na przykład umawiam się ze studentami na wykład, powiedzmy na poniedziałek o godzinie dziesiątej w budynku Instytutu Filozofii UMCS, to podaję zarówno współrzędne czasowe, jak i przestrzenne owego zdarzenia $Z(x, y, z, t)$. Jeśli przyjdą o piątej rano, to nie spotkamy się, jeśli przyjdą o dziesiątej, ale w inne miejsce – wykład również się nie odbędzie. Wszelkie zdarzenia zachodzą zatem w czasoprzestrzeni, odbywa się w niej także ruch. Jeżeli w pewnym układzie U odniesienia jakieś ciało spoczywa, to „porusza się” tylko w czasie, z perspektywy układu U' poruszającego się względem niego „część ruchu” odbywa w przestrzeni. Stąd względność pomiarów odcinków czasowych i interwałów przestrzennych.

Wprawdzie szczególna teoria względności wyeliminowała z fizycznego obrazu świata pojęcie absolutnej przestrzeni (i absolutnego czasu), jednak fizyka Newtona pozostaje nadal poprawnym opisem zjawisk w przypadkach, gdy rozważane prędkości są dużo mniejsze niż prędkość światła w próżni, a ponadto dla małych prędkości niemal wszystkie⁵⁴ równania fizyki relatywistycznej pokrywają się z równaniami fizyki Newtona (zachodzi korespondencja między tymi teoriami). Świadczy to na rzecz tezy, że pojęcie przestrzeni absolutnej Newtona było raczej koncepcją filozoficzną niż fizyczną, niezwiązaną integralnie ze strukturą mechaniki.

Podobnie jak w geometrii Euklidesa definiuje się odległość między punktami, tak w geometrii Minkowskiego zdefiniowana zostaje odległość między zdarzeniami, zwana interwałem czasoprzestrzennym:

$$ds^2 = dc^2t^2 - dx^2 - dy^2 - dz^2.$$

Interwał czasoprzestrzenny jest niezmienniczy względem transformacji układu współrzędnych (w teorii względności transformację Galileusza zastępuje nieco bardziej skomplikowana matematycznie transformacja Lorentza), co można interpretować w ten sposób, że chociaż na gruncie szczególnej teorii względności przestrzeń jest względna i czas jest względny, to jednak czasoprzestrzeń jest absolutna. Jak pisał Einstein: „Podobnie jak z punktu widzenia mechaniki newtonowskiej, można wypowiedzieć dwa zgodne twierdzenia: *tempus est absolutum, spatium est absolutum*, z punktu widzenia szczególnej teorii względności musimy stwierdzić: *continuum spatii et temporis est absolutum*. W tym ostatnim twierdzeniu absolutum znaczy nie tylko «fizycznie rzeczywiste», ale również «niezależne pod względem własności fizycznych, oddziałujące fizycznie, ale nie podlegające wpływom warunków fizyczny-

⁵⁴ Nie dotyczy to jednak na przykład wzoru na energię ciała.

ch»⁵⁵. W związku z powyższym szczególnej teorii względności nie można uznać za pełną realizację Leibniza koncepcji przestrzeni relacyjnej. Metryka czasoprzestrzeni Minkowskiego jest całkowicie niezależna od obecności materii. Ściślej powiązanie pojęć przestrzeni (właściwie czasoprzestrzeni) i materii następuje dopiero w ogólnej teorii względności.

Ogólna teoria względności to Einsteina teoria grawitacji ogłoszona w roku 1916. W fizyce Newtona opisujemy oddziaływanie grawitacyjne mas w kategoriach siły działającej na odległość. W ogólnej teorii względności nie występuje pojęcie siły, lecz grawitacja jest traktowana jako rezultat zakrzywienia czasoprzestrzeni, co oznacza, że czasoprzestrzeń ma geometrię nieeuklidesową ze zmienną krzywizną⁵⁶. Fundamentalna dla tej teorii zasada równoważności głosi, że pole grawitacyjne jest lokalnie (czyli na małych obszarach czasoprzestrzennych) równoważne występowaniu sił bezwładności. Zgodnie z klasyczną zasadą względności Galileusza nie istnieje sposób rozstrzygnięcia, czy układ odniesienia znajduje się w spoczynku, czy też porusza się ruchem jednostajnym prostoliniowym (wszystkie zjawiska fizyczne zachodzą w tych układach zgodnie z tymi samymi prawami fizyki). Podobnie według ogólnej teorii względności nie istnieje sposób rozstrzygnięcia, czy znajdujemy się w polu grawitacyjnym o natężeniu g , czy też poruszamy się z przyspieszeniem równym co do wartości g skierowanym w przeciwną stronę. W obydwu układach (inercjalnym, spoczywającym w polu grawitacyjnym i nieinercjalnym, poruszającym się z odpowiednim przyspieszeniem) wszystkie zjawiska podlegają takim samym prawom fizyki. Ogólna teoria względności jest zatem uogólnieniem opisu zjawisk fizycznych również na układy nieinercjalne.

Równania ogólnej teorii względności wiążą geometrię czasoprzestrzeni z rozkładem mas – własności metryczne czasoprzestrzeni nie są niezależne od materii, lecz są przez nią określone, natomiast to, w jaki sposób poruszają

⁵⁵ A. E i n s t e i n, *Istota teorii względności*, tłum. A. Trautman, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s. 59.

⁵⁶ W geometrii Euklidesa najkrótszą odległością między dwoma punktami jest oczywiście prosta, natomiast w geometriach nieeuklidesowych odpowiednikiem prostej jest linia geodezyjna. Na przykład na sferze, która (do pewnego stopnia) może być modelem geometrii Riemanna, najkrótszą odległość między dwoma punktami otrzymujemy wzdłuż południków. Często mówi się, że obserwacyjnym potwierdzeniem przewidywań ogólnej teorii względności jest zakrzywienie promieni świetlnych w pobliżu wielkich mas (zaobserwowane już w roku 1919). Oczywiście można tak powiedzieć, ale należy pamiętać, że ponieważ prędkość światła jest maksymalną prędkością rozchodzenia się sygnałów, to najkrótsza odległość między dwoma punktami wyznaczona jest właśnie przez trajektorię promienia świetlnego. Można zatem przyjąć, że światło porusza się po „prostych” w danej geometrii (ściślej – po geodezyjnych, które oczywiście nie muszą pokrywać się z prostymi euklidesowymi), ale sama przestrzeń ma geometrię nieeuklidesową. Jak już zauważył Henri Poincaré, jest sprawą konwencji, czy opisując własności przestrzeni fizycznej, dokonamy modyfikacji geometrii czy też praw fizyki. Są to po prostu różne obserwacyjnie równoważne opisy tych samych faktów. Por. C a r n a p, dz. cyt., s. 150-152.

się ciała, jest właśnie określone przez geometrię czasoprzestrzeni. Na gruncie ogólnej teorii względności pojęcie przestrzeni pozostaje ściśle powiązane nie tylko z pojęciem czasu (w sensie czasoprzestrzeni), ale również z pojęciem materii. Matematyka ogólnej teorii względności jest znacznie bardziej zaawansowana niż w przypadku szczególnej teorii względności – poprzestanę tu jedynie na podaniu równań pola Einsteina i krótkim jakościowym ich omówieniu. Równania te mają postać następującą:

$$R_{\mu\nu} - \frac{1}{2} g_{\mu\nu} R = -\frac{8\pi G}{c^4} T_{\mu\nu},$$

gdzie: $R_{\mu\nu}$ – tensor krzywizny Ricciego, R – skalar krzywizny Ricciego, $g_{\mu\nu}$ – tensor metryczny, $T_{\mu\nu}$ – tensor energii-pędu, c – prędkość światła w próżni, G – stała grawitacji. Lewa strona równania określa geometrię czasoprzestrzeni, prawa natomiast reprezentuje rozkład materii. Materia i czasoprzestrzeń traktowane są tu jako dwa odrębne składniki świata: wzajemnie na siebie oddziałujące (wbrew twierdzeniom Newtona), ale (niezgodnie z koncepcjami Leibniza i Macha) do siebie nieredukowalne⁵⁷.

Ogólna teoria względności przypisuje przestrzeni geometrię nieeuklidesową, nawet „pusta przestrzeń» pod względem fizycznym nie jest ani jednorodna, ani izotropowa”⁵⁸, ale odstępstwa od geometrii Euklidesa ujawniają się dopiero, gdy rozważamy przestrzeń Wszechświata w bardzo dużej skali lub mamy do czynienia z silnymi polami grawitacyjnymi. Podobnie jak w przypadku prędkości małych w porównaniu z prędkością światła prawa fizyki Einsteina praktycznie pokrywają się z prawami fizyki Newtona, w przypadku, gdy rozważamy małe obszary czasoprzestrzeni, odstępstwa od geometrii Euklidesa są praktycznie niemierzalne.

PRZESTRZEŃ ROZSZERZAJĄCEGO SIĘ WSZECHŚWIATA

Zastosowanie równań Einsteina do Wszechświata jako całości umożliwiło konstrukcję modeli kosmologicznych i stanowiło początek kosmologii relatywistycznej. W roku 1922 Aleksander Friedman otrzymał jednorodne, izotropowe rozwiązanie równań Einsteina, opisujące rozszerzanie się Wszechświata. W roku 1929 natomiast Edwin Hubble odkrył, że linie widmowe światła docierającego do nas z odległych galaktyk są przesunięte w stronę czerwieni (ang. red shift). Jeżeli zinterpretujemy ten fakt jako optyczny efekt Dopplera, to otrzymujemy wniosek, że galaktyki oddalają się od nas (i od siebie nawzajem).

⁵⁷ Por. L. S k l a r, *Philosophy of Physics*, Oxford University Press, New York 1992, s. 78n.

⁵⁸ A. E i n s t e i n, *Eter a teoria względności*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. K. Napiórkowski, red. S. Butryn, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 49.

Zgodnie z prawem Hubble’a, prędkość ucieczki galaktyk jest proporcjonalna do odległości od Ziemi. Odkrycia te, jak również odkrycie w roku 1965 przez Arno Penziasa i Roberta Wilsona mikrofalowego promieniowania tła, doprowadziły do sformułowania teorii Wielkiego Wybuchu, współcześnie powszechnie akceptowanego poglądu na powstanie i ewolucję Wszechświata – poglądu, który przyniósł kolejne radykalne zmiany w naszym pojmowaniu przestrzeni.

Zgodnie z teorią Wielkiego Wybuchu (ang. Big Bang) Wszechświat nie jest wieczny i statyczny, lecz powstał około 13,8 miliarda lat temu w gigantycznej eksplozji i ciągle się rozszerza. W odróżnieniu od wybuchów znanych nam z codziennego doświadczenia, takich jak na przykład wybuchy fajerwerków, w których cząstki materii rozbiegają się w różne strony w już istniejącej przestrzeni, zgodnie z teorią Wielkiego Wybuchu przestrzeń (ani czas) nie istniały przed wybuchem, co znaczy, że Wielki Wybuch był również początkiem przestrzeni (i czasu), a rozszerzanie się Wszechświata polega na tym, że sama przestrzeń nieustannie się rozszerza.

Równanie Friedmana, stanowiące podstawę współczesnych modeli kosmologicznych, ma trzy rozwiązania, z których dwa opisują wiecznie rozszerzający się Wszechświat, jedno zaś Wszechświat zamknięty. Każde z tych rozwiązań przypisuje rozszerzającej się przestrzeni inną geometrię. Wszechświat otwarty ma geometrię hiperboliczną (Łobaczewskiego), w której suma wewnętrznych kątów trójkąta jest mniejsza niż π , natomiast stosunek obwodu okręgu do średnicy jest większy niż π . Przestrzeń takiego Wszechświata będzie się rozszerzać wiecznie, a ostatecznym losem jest stan śmierci cieplnej (równowagi termodynamicznej). Wszechświat zamknięty ma geometrię sferyczną (Riemanna), w której suma wewnętrznych kątów trójkąta jest większa niż π , natomiast stosunek obwodu okręgu do średnicy jest mniejszy niż π . Przestrzeń takiego Wszechświata jest skończona – po okresie ekspansji nastąpi kontrakcja, a ostatecznym losem będzie „Wielkie Zgniecenie” (ang. Big Crunch). Ostatni model przypisuje przestrzeni Wszechświata geometrię Euklidesa – Wszechświat jest płaski i będzie się rozszerzać wiecznie, dążąc do stanu śmierci cieplnej. To, który ze „scenariuszy eschatologicznych” faktycznie realizuje nasz Wszechświat, zależy od ilości materii we Wszechświecie. Jeżeli średnia gęstość materii jest większa od pewnej teoretycznie obliczonej wartości, zwanej gęstością krytyczną, siły grawitacji spowodują kolaps materii, w przeciwnym zaś wypadku przestrzeń Wszechświata będzie się rozszerzać wiecznie. Wszystko wskazuje na to, że żyjemy we Wszechświecie, którego globalna geometria jest Euklidesowa (jest to Wszechświat płaski, który rozszerza się w tempie krytycznym).

Pojęcie przestrzeni na gruncie współczesnej kosmologii dalekie jest więc od dawnych pojęć obiektu o czysto geometrycznych właściwościach – sama przestrzeń okazuje się ośrodkiem dynamicznym. Ponadto, jak pokazują współczesne obserwacje, Wszechświat rozszerza się coraz szybciej, co jest niezgod-

ne z modelami Friedmana, zgodnie z którymi w każdym przypadku tempo ekspansji powinno maleć. Dlatego też uczeni poszukują czynników odpowiedzialnych za przyspieszanie ekspansji, czyli tak zwanej ciemnej energii.

Niewątpliwą trudność dla kosmologii stanowi początkowa osobliwość, w której załamują się znane prawa fizyki („miniaturowymi” wersjami początkowej osobliwości są czarne dziury powstające w efekcie kolapsu grawitacyjnego masywnych gwiazd). Do badania najwcześniejszego okresu ewolucji Wszechświata, zwanego erą Plancka, niezbędne jest – przynajmniej zdaniem niektórych teoretyków – połączenie ogólnej teorii względności z mechaniką kwantową, czyli stworzenie kwantowej teorii grawitacji. Jak dotąd, grawitacja jest jedynym z czterech fundamentalnych oddziaływań, dla którego nie udało się sformułować teorii kwantowej, dlatego zagadnienie własności przestrzeni w najwcześniejszych etapach ewolucji Wszechświata pozostaje jak na razie polem spekulacji.

Nie jest również wykluczone, że same pojęcia przestrzeni i czasu mają ograniczony zasięg stosowalności, co znaczy, że poniżej pewnych wartości, zwanych czasem Plancka ($t_p = \sqrt{\hbar G / c^5} \approx 10^{-44} s$) i długością Plancka ($l_p = \sqrt{\hbar G / c^3} \approx 10^{-35} m$), gdzie $\hbar = h / 2\pi$ jest zredukowaną stałą Plancka, G – stałą grawitacji, c – prędkością światła w próżni, pojęcia przestrzeni i czasu przestają mieć fizyczny sens. Być może zatem pojęcie przestrzeni nie jest pojęciem fundamentalnym i może mieć zastosowanie jedynie na poziomie makroskopowym, natomiast do opisu obiektów w skali cząstek elementarnych trzeba będzie poszukiwać radykalnie nowych pojęć.

PRZESTRZEŃ A GEOMETRIA

Geometria Euklidesa, pierwsza w historii teoria dedukcyjna, była traktowana, co zupełnie naturalne, jako teoria rzeczywistej przestrzeni. Ponadto przez ponad dwa tysiące lat pozostawała jedyną znaną geometrią, nic więc dziwnego, że sądzono nawet, iż jest jedynym możliwym systemem geometrii. Po sformułowaniu geometrii nieeuklidesowych w dziewiętnastym wieku pogląd taki okazał się oczywiście niemożliwy do utrzymania. Jeśli jednak istnieje wiele różnych systemów geometrii, to jak przedstawia się zagadnienie stosunku geometrii do własności przestrzeni fizycznej? By odpowiedzieć na to pytanie, należy wprowadzić rozróżnienie geometrii czystej i geometrii stosowanej.

„Matematyka – pisał Einstein – ma szczególną pozycję wśród innych nauk z jednego powodu: jej twierdzenia są absolutnie pewne i bezsporne, podczas gdy we wszystkich innych naukach twierdzenia są w jakimś stopniu sporne i zawsze jest niebezpieczeństwo obalenia ich przez nowe fakty”⁵⁹. Rzeczywiście, trudno

⁵⁹ T e n z e, *Geometria a doświadczenie*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, s. 51.

spierać się z równaniami matematycznymi, w takich zaś dyscyplinach, jak filozofia, nie ma bodaj ani jednego bezspornego twierdzenia. Wiadomo również, że zastosowanie matematyki do opisu przyrody umożliwiło powstanie nauk przyrodniczych i osiągnięcie w nich takiego stopnia pewności rezultatów, jaki inaczej nie byłby możliwy. Zacytujmy jeszcze raz Einsteina: „Jak to jest możliwe, aby matematyka, będąca przecież produktem ludzkiego myślenia niezależnym od wszelkiego doświadczenia, tak doskonale pasowała do przedmiotów rzeczywistości? Czy rozum ludzki może bez doświadczenia, samym myśleniem zgłębić własności rzeczywistych przedmiotów? Odpowiada się na to, moim zdaniem krótko: o ile twierdzenia matematyki odnoszą się do rzeczywistości, to nie są pewne, a jeśli są pewne, to nie odnoszą się do rzeczywistości”⁶⁰.

Uprawiając matematykę, na przykład geometrię, przyjmuje się pewien zestaw aksjomatów i reguł, za pomocą których można na podstawie jednych twierdzeń wyprowadzać inne twierdzenia. W ten sposób uprawiana jest geometria czysta – jej twierdzenia są absolutnie pewne i niezależne od doświadczenia (a priori), ale w ogóle nie odnoszą się do własności przestrzeni fizycznej, a terminy takie, jak punkt czy prosta nie mają żadnego odniesienia empirycznego (mówimy, że tak uprawiana geometria jest nauką formalną). Twierdzenia geometrii czystej mają charakter zdań analitycznych⁶¹. Jeżeli chcemy zastosować geometrię do opisu przestrzeni fizycznej, to należy dokonać przyporządkowania terminom geometrycznym przedmiotów dostępnych naszemu doświadczeniu zmysłowemu. Musimy założyć na przykład, że ciała stałe są sztywne, to znaczy zachowują się tak, jak przedmioty trójwymiarowej przestrzeni euklidesowej, a fizyczną realizacją prostej jest promień światła. Mamy wówczas do czynienia z geometrią stosowaną czy też praktyczną. Tak rozumiana geometria staje się nauką przyrodniczą⁶² i zagadnienie geometrii przestrzeni świata można rozstrzygnąć jedynie przez odpowiednie pomiary. Jeżeli przyjmę, że fizyczną realizacją prostej jest promień światła, to używając trzech takich promieni, mogę zbudować w fizycznej przestrzeni trójkąt i zmierzyć jego wewnętrzne kąty. Jeśli okaże się, że ich suma wynosi 180 stopni, to znaczy, że przestrzeń ma charakter euklidesowy, a jeżeli rezultat będzie inny, to przestrzeń ma różną od euklidesowej geometrię.

CZY PRZESTRZEŃ JEST PUSTA?

Oczywiście odpowiedź na powyższe pytanie zależy od rozważanej koncepcji przestrzeni. Pozytywną odpowiedź otrzymujemy niewątpliwie na

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Por. C a r n a p, dz. cyt., s. 182n.

⁶² Por. E i n s t e i n, *Geometria a doświadczenie*, s. 53.

gruncie starożytnego atomizmu – w koncepcji tej przestrzeń jest absolutnie pusta, a Demokryt nazywał ją nawet istniejącym niebytem. Podobnie absolutna przestrzeń Newtona pozostaje pusta w tym sensie, że jest ośrodkiem o czysto geometrycznych własnościach, całkowicie pozbawionym ciał materialnych (pomijamy spekulacje Newtona na temat obecności Boga i innych „bytów duchowych” w przestrzeni). Koncepcje Arystotelesa, Kartezjusza i relacyjna koncepcja przestrzeni Leibniza wykluczają nawet samą możliwość istnienia pustej przestrzeni, czyli próżni.

Po sformułowaniu w roku 1864 przez Jamesa Clerka Maxwella równań elektrodynamiki klasycznej, w których światło traktowane jest jako fala elektromagnetyczna, wprowadzono koncepcję eteru – wypełniającego całą przestrzeń ośrodka, w którym rozchodzić się miały fale elektromagnetyczne. Sądzono bowiem, że fale są zawsze zaburzeniem pewnego ośrodka materialnego i że podobnie jak fale na wodzie nie mogą istnieć bez wody, tak też rozchodzenie się fal elektromagnetycznych również wymaga istnienia jakiegoś materialnego podłoża. Eter miał jednak dość osobliwe własności – z jednej strony powinien być całkowicie przenikliwy, ponieważ planety i inne ciała niebieskie, poruszając się w przestrzeni kosmicznej, najwyraźniej nie doznają żadnego oporu w swoim ruchu, z drugiej zaś strony powinien być sztywny, to znaczy mieć własności ciała stałego, ponieważ tylko w takim ciele możliwe jest rozchodzenie się fal poprzecznych o wysokich częstościach, jakimi są fale elektromagnetyczne⁶³.

Jeśli istnieje jednorodny i izotropowy eter, to powinien on stanowić wyróżniony (absolutny) układ odniesienia, a zatem, wykonując odpowiednie eksperymenty, można byłoby spodziewać się wykryć ruch Ziemi względem eteru – pomiary prędkości światła powinny dawać różne wyniki w zależności od tego, czy promień światła porusza się zgodnie z kierunkiem ruchu Ziemi względem eteru, czy też w kierunku przeciwnym. Jednak kluczowy dla tych zagadnień eksperyment Michelsona–Morley’a z roku 1887 dał jednoznacznie negatywny wynik, a prędkość światła okazała się stała w każdym układzie odniesienia. Doprowadziło to w szczególnej teorii względności do eliminacji koncepcji eteru⁶⁴ i przyjęcia, że pola elektromagnetyczne są samoistnymi realnościami – fale elektromagnetyczne rozchodzą się w pustej przestrzeni. Koncepcja eteru (czy też przestrzeni jako rzeczywistości niezależnej od materii) powraca jednak w zmodyfikowanej postaci w ogólnej teorii względności: „Według ogólnej teorii względności przestrzeń wyposażona jest we własności fizyczne; w tym sensie istnieje eter. Według ogólnej teorii względności przestrzeń bez

⁶³ Por. tenże, *Eter a teoria względności*, s. 46.

⁶⁴ Dotyczy to mechanicznego eteru Maxwella, ale nie elektromagnetycznego eteru Lorentza, który nie zakładał redukcji zjawisk elektromagnetycznych do mechanicznych.

eteru nie da się pomyśleć; nie byłoby w niej nie tylko rozchodzenia się światła, ale również żadnej możliwości istnienia prętów mierniczych i zegarów, a więc żadnych odległości czasoprzestrzennych w sensie fizyki. Eter ten nie może być jednak pomyślany jako wyposażony w charakterystyczną dla ośrodków ważkich własność bycia złożonym z cząstek dających się obserwować w czasie; nie można do niego stosować pojęcia ruchu⁶⁵.

Z punktu widzenia mechaniki kwantowej zagadnienie okazuje się dość złożone. Otóż z jednej strony trudno zaprzeczyć istnieniu próżni – od budowy atomu, poprzez nasze ciała, po niezmierzone przestrzenie kosmiczne ponad 99,99% zawartości Wszechświata to właśnie próżnia. Nikt już współcześnie nie traktuje w poważny sposób tezy o rzekomym lęku natury przed próżnią (łac. *horror vacui*); nawet obserwowaną ciągłość i nieprzenikliwość ciał można (jak mówi zakaz Pauliego) wyjaśnić dopiero na gruncie mechaniki kwantowej, a fakt, że ciała jawią nam się właśnie jako ciągłe i nieprzenikliwe, wynika wyłącznie z niewyobrażalnie małych rozmiarów elementarnych składników materii i dostosowania naszych zmysłów do percepcji świata makroskopowego. Próżnia kosmiczna, choć niemal całkowicie pozbawiona materii korpuskularnej, jest jednak wypełniona w sposób niemal doskonale jednorodny i izotropowy mikrofalowym promieniowaniem tła – promieniowaniem elektromagnetycznym o temperaturze $T = 2,7$ K, stanowiącym pozostałość po bardzo wczesnych etapach ewolucji Wszechświata, z okresu około czterystu tysięcy lat po Wielkim Wybuchu.

W próżni zachodzą procesy zwane fluktuacjami kwantowymi. Zgodnie z zasadą nieoznaczoności Heisenberga dla energii i czasu ($\Delta E \cdot \Delta t \geq \hbar / 2$, gdzie ΔE jest nieoznaczonością energii cząstki elementarnej, Δt – nieoznaczonością czasu jej życia, a $\hbar = h / 2\pi$ zredukowaną stałą Plancka) w kwantowej próżni mogą powstawać cząstki wirtualne o energii $\Delta E = mc^2$, które istnieją jedynie przez czas Δt , a następnie znikają. Cząstki wirtualne, mimo że bezpośrednio nie mogą być zaobserwowane, powodują pewne obserwowalne efekty, takie jak efekt Casimira, zaobserwowany po raz pierwszy przez holenderskiego fizyka Hendrika B.G. Casimira w roku 1948). Efekt ten polega na przyciąganiu się dwóch nienaładowanych elektrycznie płytek wykonanych z przewodnika, umieszczonych w odległości d mniejszej niż $1 \mu\text{m}$ (10^{-6} m) od siebie. Zgodnie z mechaniką kwantową, z każdą cząstką materii o pędzie p związana jest fala o długości $\lambda = h/p$ (dotyczy to oczywiście również cząstek wirtualnych). Na zewnątrz płytek mogą powstawać cząstki wirtualne o dowolnych długościach fali, pomiędzy nimi natomiast jedynie takie, dla których $\lambda = d, d/2, d/3, \dots$ (kolejne harmoniczne), ponieważ fale o innych długościach będą tłumione. Powoduje to powstanie różnicy ciśnień między cząstkami wirtualnymi na zewnątrz

⁶⁵ Tamże, s. 51.

płytek i pomiędzy nimi (ciśnienie na zewnątrz jest większe), a w efekcie płytki będą się wzajemnie przyciągać.

Ponadto zgodnie z kwantową teorią pola każda cząstka elementarna otoczona jest chmurą cząstek wirtualnych i bez tego wirtualnego otoczenia nie istnieje⁶⁶. Na przykład elektron, poruszając się w próżni, może wyemitować wirtualny foton, który następnie może spowodować kreację pary elektron–pozyton. W pobliżu elektronu znajduje się więcej wirtualnych pozytonów niż wirtualnych elektronów, ponieważ dodatnie ładunki wirtualnych pozytonów są przyciągane przez ładunek elektronu, natomiast ujemne ładunki wirtualnych elektronów są przez niego odpychane. Z pewnej odległości ładunek elektronu wydaje się mniejszy niż ładunek elektronu pozbawionego swego wirtualnego otoczenia; gdy zaś wnikamy coraz głębiej w wirtualną otoczkę elektronu, wydaje się, że ładunek elektronu wzrasta. Zjawisko to nosi nazwę polaryzacji próżni. Kwantowa próżnia jest więc ośrodkiem, w którym bardzo wiele się dzieje – zachodzą w niej nieustannie procesy kreacji i anihilacji cząstek.

Na gruncie modelu standardowego fizyki cząstek elementarnych pojawia się pytanie o źródło mas cząstek. Peter Higgs zaproponował następujący mechanizm: cała przestrzeń jest wypełniona pewnym polem (zwanym obecnie polem Higgsa). Oddziaływanie poruszających się w przestrzeni cząstek z tym polem miałyby być odpowiedzialne za określone własności masy cząstek (i wyjaśniać, na przykład, dlaczego foton w ogóle nie ma masy, natomiast bozony W i Z są bardzo ciężkie). Ponieważ cała przestrzeń jest wypełniona polem Higgsa, również z tego powodu trudno mówić o istnieniu całkowicie pustej przestrzeni. W lipcu 2012 roku opublikowano informację o eksperymentalnym odkryciu bozonu Higgsa w laboratorium cząstek elementarnych CERN pod Genewą przy użyciu największego na świecie akceleratora, Wielkiego Zderzacza Hadronów (ang. Large Hadron Collider – LHC), co stanowi wspaniałe potwierdzenie modelu standardowego fizyki cząstek elementarnych⁶⁷.

Z obliczeń astronomicznych wynika ponadto, że około 70% zawartości Wszechświata stanowi tak zwana ciemna energia, równomiernie wypełniająca całą przestrzeń, która jest czynnikiem odpowiedzialnym za przyspieszanie ekspansji Wszechświata. Czym ona jest, jak na razie nie wiadomo.

⁶⁶ Por. Ł u k a s i k, dz. cyt., s. 287.

⁶⁷ Peter Higgs (ur. 1929) został w roku 2013 uhonorowany Nagrodą Nobla z fizyki za teoretyczne odkrycie mechanizmu pomagającego zrozumieć pochodzenie masy cząstek subatomowych, który został potwierdzony dzięki odkryciu postulowanej przez niego cząstki elementarnej (bozonu Higgsa) właśnie w eksperymentach ATLAS i CMS przeprowadzonych w Wielkim Zderzaczu Hadronów w CERN.

Jerzy GOŁOSZ

O ZASADNICZEJ ODMIENNOŚCI CZASU I PRZESTRZENI

Można twierdzić, że fizyka nie tyle ma nam podać teorię upływu czasu, ile opiera się na metafizycznym założeniu upływu czasu – podobnie jak biologia, chemia, psychologia czy socjologia – po to, aby następnie badać prawa ewolucji takiego czy innego układu w czasie i przedstawiać dynamiczne modele takiej ewolucji.

DOŚWIADCZENIE CODZIENNE A NAUKA

Czas wydaje się nam w sposób zasadniczy odmienny od przestrzeni. Codzienne doświadczenie zdaje się wskazywać na to, że czas płynie, a my trwamy wraz z nim, przekonani, że nasza tożsamość pozostaje niezmienna w kolejnych jego momentach; nieustannie niejako „unosimy się” przy tym ku przyszłości, zostawiając za sobą ustaloną przeszłość, na którą nie możemy już wpłynąć i która dostępna jest tylko poprzez wspomnienia i ślady. W odróżnieniu od przeszłości przyszłość nie pozostawia śladów, wydaje się natomiast otwarta, ze zdarzeniami, na które – jak wierzymy – możemy wpływać, a upływ czasu sprawia, że w niektórych z tych przyszłych zdarzeń będziemy mogli nawet wziąć udział. Przeszłość i przyszłość nie istnieją, a jedyną istniejącą dziedziną wydaje się nieustannie zmieniająca się teraźniejszość. Wszystkie wspomniane własności czasu, które obecne są w naszym doświadczeniu i które traktujemy jako konsekwencję upływu czasu, w zasadniczy sposób odróżniają – takie przynajmniej odnosimy wrażenie – czas od przestrzeni. Możemy się bowiem przemieszczać w dowolnym kierunku w przestrzeni i nic nie zmusza nas do tego, aby przesuwać się nieustannie – powiedzmy – do przodu; możemy też stać w miejscu lub w dowolnej chwili się cofnąć, po to by zbadać znajdujące się za nami przedmioty. Rzecz ma się inaczej niż w przypadku czasu, w którym nigdy nie moglibyśmy się cofnąć, aby – na przykład – posłuchać dyskusji Sokratesa prowadzonych na rynku w Atenach. Ponadto przedmioty stojące przed nami, za nami, ze strony lewej czy prawej są dla nas w takiej samej mierze dostępne poznawczo i wszystkie w takiej samej mierze również istnieją. Nawet jeśli znajdziemy podobne do siebie dwie części danego przedmiotu, nigdy nie powiemy, że są one ze sobą identyczne (w sensie: tożsame), chociaż sami uważamy się za tożsamych z sobą sprzed – powiedzmy – tygodnia czy roku mimo wszystkich zmian, które mogły w nas w międzyczasie nastąpić.

Chociaż wszystkie te doświadczenia wydają się niezbicie świadczyć o zasadniczej odmienności czasu od przestrzeni, fizyka i filozofia dwudziestego

i dwudziestego pierwszego wieku starają się nas przekonać o czymś wręcz przeciwnym¹. Odkrycia fizyczne i argumenty filozoficzne, które mam na myśli i które będę chciał kolejno omówić w dalszej części pracy, to teoria względności, wprowadzająca zamiast oddzielnie rozpatrywanych czasu i przestrzeni nowy obiekt fizyczny, jakim jest czasoprzestrzeń, i relatywizująca równoczesność do układu odniesienia (lub obserwatora), oraz argumenty filozoficzne, których celem jest pokazanie, że właściwą ontologią dla filozofa ma być taka ontologia, która znosi rozróżnienie czasu i przestrzeni, czyli ontologia w rodzaju: (1) *e t e r n a l i z m u* (alternatywnie: *b l o k o w e j t e o r i i c z a s u* lub *B-teorii*)², który głosi, że przeszłość, teraźniejszość i przyszłość istnieją w takim samym sensie, (2) składającego świat ze zdarzeń *e w e n t y z m u* lub (3) radykalnie uprzestrzenniającej czas ontologii czterowymiarowej, zgodnie z którą trwamy w czasie przez czasowe części (w węższym sensie pogląd ten określany jest jako *p e r d u r a n t y z m*) lub czasowe przekroje (tak z kolei głosi *s t a g e v i e w*) bez zachowania ścisłej (czy też numerycznej) identyczności (co z kolei przyjmuje *e n d u r a n t y z m*)³. Poglądy te bywają ze sobą łączone w rozmaitych konfiguracjach – na przykład Zdzisław Augustynek był jednocześnie eternalistą i ewentystą, podczas gdy David Mellor przyjmuje co

¹ Źródłem tego poglądu można się doszukiwać w filozofii Parmenidesa, negującej realność zmiany.

² Różnice między sporem *A-teorii* z *B-teorią* a sporem prezentyzmu z eternalizmem polegają na tym, że w pierwszym przypadku uczestnicy sporu podchodzą do problemów ontologicznych od strony języka, zastanawiając się nad tym, czy struktura tensowa języka z jej formami gramatycznymi czasu przeszłego, teraźniejszego i przyszłego odpowiada metafizycznej strukturze świata. Por. J. G o ł o s z, *Upływ czasu i ontologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 71-102.

³ Nie są to wszystkie argumenty, jakie wytaczano przeciwko *p r e z e n t y z m o w i* przyjmującemu istnienie tylko i wyłącznie teraźniejszości oraz obiektywność upływu czasu. Inne ciekawe argumenty, które z racji ograniczonej objętości tego artykułu musiały zostać pominięte, to: (1) Druga część argumentu McTaggarta (zob. J.M.E. M c T a g g a r t, *The Unreality of Time*, „Mind” 17(1908) nr 4, s. 457-484), której celem było wykazanie, że upływ czasu prowadzi do sprzeczności, bowiem, jak twierdzi McTaggart, „bycie przeszłym, teraźniejszym i przyszłym są niezgodnymi określeniami [ang. determinations]. Każde zdarzenie musi być jednym lub drugim, ale żadne zdarzenie nie może być więcej niż jednym” (s. 468). Akceptują ją David H. Mellor (por. D.H. M e l l o r, *Real Time II*, Routledge, London 1998, s. 72-81) oraz Paul Horwich (por. P. H o r w i c h, *Asymmetries in Time: Problems in the Philosophy of Science*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1987 s. 18-21), do jej krytyków należy zaś Steven F. Savitt (zob. S.F. S a v i t t, *A Limited Defense of Passage*, „American Philosophical Quarterly” 38(2001) nr 3, s. 261-270). (2) Zarzut trywialności, kierowany głównie pod adresem prezentyzmu (lub *A-teorii*), mówiący, że prezentyzm jest stanowiskiem trywialnie prawdziwym lub też niemożliwym do utrzymania (zob. np. U. M e y e r, *The Presentist's Dilemma*, „Philosophical Studies” 2005, t. 122, nr 3, s. 213-225; J. G o ł o s z, *Presentism, Eternalism, and the Triviality Problem*, „Logic and Logical Philosophy” 22(2013) nr 2, s. 45-61). (3) Zarzut z weryfikatora (ang. truthmaker), mówiący że prezentyzm nie ma ontologicznych podstaw – weryfikatorów – dla zdań o przeszłości (zob. np. R.P. C a m e r o n, *Truthmakers, Realism and Ontology*, w: *Being: Developments in Contemporary Metaphysics*, red. R. Le Poidevin, Cambridge University Press, Cambridge 2008; T. M e r r i c k s, *Truth and Ontology*, Oxford University Press, Oxford 2007).

prawda eternalizm ale odrzuca ewentyzm (choć uzna istnienie zdarzeń)⁴. Co ciekawe, Mellor – podobnie jak na przykład Peter van Inwagen czy Sally Haslanger – przyjmują jednocześnie eternalizm i endurantyzm, czyli pogląd, zgodnie z którym rzeczy obecne są w całości w każdej chwili czasu, trwając w czasie z zachowaniem ścisłej identyczności. Założenie endurantyzmu, czyli wspomnianego trwania w czasie z zachowaniem ścisłej identyczności, oznacza, że Mellor przyjmuje istnienie istotnej różnicy między czasem a przestrzenią; przestrzenne części składowe rzeczy są ściśle czy też numerycznie ze sobą identyczne. Z uprzedzaniem czasu mamy do czynienia jedynie wtedy, gdy ktoś jednocześnie przyjmuje eternalizm i odrzuca endurantyzm, tak jak czyni to na przykład David Lewis⁵.

Na czym polega uprzedzanie czasu, stara się wyjaśnić John J.C. Smart w swojej polemice z Clementem W.K. Mundle'em: „Słowo «przestrzeń» ma zatem dwa znaczenia: (1) to, w którym przestrzeń jest czymś, co trwa w czasie, w którym «przestrzeń» ma coś z logiki «rzeczy» czy «substancji»; (2) to, w którym używamy tego słowa w geometrii, mówiąc o przestrzeni dwu-, tró-, cztero- lub n -wymiarowej, albo w którym mówimy o czasoprzestrzeni świata Minkowskiego jako o «przestrzeni». W pierwszym znaczeniu słowa «przestrzeń» wchodzi w grę terminologia zmiany lub odmiany, i właśnie w tym znaczeniu nie wolno nam «uprzedzania» czasu, to jest, nie wolno nam myśleć o czasie jako o czymś, wzdłuż czego można się poruszać. A to dlatego, że gdyby istniał taki czas, musiałby trwać w hiperczasie. Nie istnieją natomiast żadne zarzuty w stosunku do uprzedzania czasu w drugim znaczeniu, to jest, co do myślenia o czasoprzestrzeni jako o czterowymiarowej przestrzeni w geometrycznym sensie słowa «przestrzeń». Tym, czego musimy ostrożnie unikać, jest mieszanie terminologii i mówienie o trwaniu, zmianie i braku zmiany w kontekście przedstawienia czterowymiarowego”⁶.

Smart stwierdza w swoim artykule, że nie wolno uprzedzania czasu tak, aby pozostawało jeszcze miejsce na zmienność tak „uprzedzonego czasu” w wpływającym „hiperczasie”, natomiast można – i jest to „całkiem

⁴ Zob. Z. Augustynek, *Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, PWN, Warszawa 1978; tenże, *Ewentyzm punktowy*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 4, s. 225-233; Mellor, dz. cyt., s. 85-87.

⁵ Zob. D. Lewis, *On the Plurality of the Worlds*, Basil Blackwell, Oxford 1986.

⁶ Cyt. za: J.J.C. Smart – *uprzedzanie czasu*, tłum. M. Tempczyk, w: *Ontologia. Antologia tekstów filozoficznych*, red. M. Hempoliński, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1994, s. 370n. Zob. J.J.C. Smart, *Spatialising Time*, „Mind”, 64(1955) nr 254, s. 239-241. W dokonany przez Michała Tempczyka tłumaczeniu zdania „In the first sense of «space» the terminology of change or alteration does enter in [...]” usunąłem słowo „nie”, którego nie ma w oryginale angielskim (por. tamże, s. 241). Smart polemizuje tutaj z krytyką swojego wcześniejszego artykułu (zob. J.J.C. Smart, *The River of Time*, „Mind” 58(1949) nr 232, s. 483-494), której dokonał Mundle (zob. C.W.K. Mundle, *How Specious is the „Specious Present”?*, „Mind” 63(1954) nr 249, s. 26-48).

chwalebne” (ang. thoroughly laudable)⁷ – w sensie traktowania czasu jako części składowej niezmiennego czterowymiarowego obiektu. O takim obiekcie można mówić w języku, który w artykule *Spatialising Time* Smart nazywa *b e z c z a s o w y m* (ang. timeless), a w pracy *Philosophy and Scientific Realism* określa jako *b e z t e n s o w y* (ang. tenseless), czyli pozbawiony form gramatycznych czasów przeszłego, teraźniejszego i przyszłego: „Doskonale możliwe jest myślenie o rzeczach i procesach jako czterowymiarowych czasoprzestrzennych wielkościach. Chwilowy stan takiego czterowymiarowego czasoprzestrzennego jednolitego obiektu [solid] będzie trójwymiarowym «czasowym przekrojem» tego czterowymiarowego obiektu. Wtedy zamiast mówić o rzeczach i procesach zmieniających lub niezmiennających się, możemy mówić o jednym czasowym przekroju czterowymiarowego bytu *b ę d ą c y m* różnym lub nie od innego czasowego przekroju. (Proszę zwrócić uwagę na beztenсовy imiesłów czasownika «być» w ostatnim zdaniu). [...] Jeżeli zamierzamy wyeliminować pojęcie zmiany, powinniśmy, żeby zachować spójność, wyeliminować takie słowa, jak «przeszłość», «teraźniejszość», «przyszłość» i «teraz». Zastąpmy słowa «jest przeszły» przez słowa «*j e s t* wcześniejszy niż ta wypowiedź» (proszę zwrócić uwagę na przejście do beztenсовego «jest»). Podobnie zastąpmy «jest teraźniejszy» przez «*j e s t* równoczesny z tą wypowiedzią» i «jest przyszły» przez «*j e s t* późniejszy niż ta wypowiedź»”⁸. Smart zwraca tutaj również uwagę na to, że powinniśmy traktować rzeczy i procesy jako przekroje czasowe pewnych czterowymiarowych obiektów.

Niniejsza praca nie rości sobie pretensji do tego, aby przedstawić ostateczne rozwiązania analizowanych w niej, trudnych metafizycznych problemów; jej celem jest raczej pokazanie, że argumenty, które zaproponowano w celu wykazania przestrzenności czasu, nie są dostateczne.

UPLYW CZASU I FIZYKA

Odkryta przez Einsteina szczególna teoria względności oparta jest na dwóch podstawowych założeniach: po pierwsze, na tak zwanej szczególnej zasadzie względności, mówiącej, że prawa fizyki, w tym również równania elektrodynamiki, mają tę samą postać we wszystkich układach inercjalnych; oraz, po drugie, na założeniu, że prędkość światła w próżni ma zawsze tę samą ściśle określoną wartość c , niezależną od ruchu źródła. Opierając się na tych

⁷ J.J.C. Smart – *uprzedzrennianie czasu*, s. 369; S m a r t, *Spatialising Time*, s. 239. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.G.

⁸ J.J.C. S m a r t, *Philosophy and Scientific Realism*, Routledge & Kegan Paul, New York 1963, s. 133n. Smart wyróżnia w tekście czasowniki beztenсовe.

założeniach, Einstein wykazał, że newtonowskie pojęcie równoczesności absolutnej powinno zostać zastąpione *r ó w n o c z e s n o ś c i ą w z g l ę d n ą* (czyli zrelatywizowaną do układu odniesienia), i wyprowadził wzory na przekształcenia wiążące ze sobą czas i przestrzeń w różnych układach inercjalnych⁹. Przekształcenia te wprowadzają pewną czterowymiarową geometrię, nazwaną od nazwiska matematyka, który analizował jej strukturę, geometrią Minkowskiego.

Teoria względności spowodowała przewrót w naszych wyobrażeniach na temat związków między czasem a przestrzenią – w miejsce wcześniej rozpatrywanych oddzielnie czasu i przestrzeni wprowadziła nowy obiekt, którym jest czasoprzestrzeń. Jak ujął to w słynnym przemówieniu na 80. Zgromadzeniu Niemieckich Przyrodników i Lekarzy w Kolonii 21 września 1908 roku Hermann Minkowski: „Poglądy na przestrzeń i czas, które chciałbym przedstawić, powstały na gruncie fizyki eksperymentalnej i na tym polega ich siła. Poglądy te są radykalne. Odtąd przestrzeń sama w sobie i czas sam w sobie skazane są na odejście w cień, a jako niezależna rzeczywistość przetrwa tylko pewien rodzaj związku między nimi”¹⁰.

Pojęcie czterowymiarowej czasoprzestrzeni wprowadzić można wprawdzie również do fizyki newtonowskiej, tyle tylko, że hiperpowierzchnie równoczesności (czyli trójwymiarowe momentalne przestrzenie, na których ulokowane są zdarzenia równoczesne względem siebie) są wówczas absolutne (niezależne od wyboru układu odniesienia) i czterowymiarowy sposób patrzenia na czasoprzestrzeń nie narzuca się jako konieczny. W przypadku czasoprzestrzeni Minkowskiego czasu i przestrzeni nie da się w ten sposób od siebie oddzielić. Musimy je odtąd uważać za jeden obiekt – *c z t e r o w y m i a r o w ą c z a s o p r z e s t r z e ń* – i zgodnie z zaleceniem Minkowskiego zrezygnować z poglądu, że czas i przestrzeń istnieją niezależne od siebie. Sytuacja, w której dodatkowo żaden z momentów czasu nie jest wyróżniony jako mająca dla nas szczególne znaczenie *t e r a ż n i e j s z o ś ć*, a równoczesność zdarzeń jest uzależniona od układu odniesienia, wydaje się narzucać konieczność traktowania czasu na podobieństwo przestrzeni – tylko jako jednego z czterech wymiarów pewnego czterowymiarowego obiektu – i rzeczywiście, wniosek tego rodzaju wyciągało wielu myślicieli. Z relacji Carnapa wiemy na przykład, że Einstein bezskutecznie próbował rozwiązać w ramach fizyki problem rozróżnienia teraźniejszości, przeszłości i przyszłości, a fakt, że nie mógł tego

⁹ W najprostszym przypadku ruchu układów wzdłuż wspólnej osi *x* ze względną prędkością *v* przekształcenia te noszą nazwę przekształceń Lorentza i mają następującą postać:

$$t' = (t - vx/c^2) / \sqrt{1 - v^2/c^2}, \quad x' = (x - vt) / \sqrt{1 - v^2/c^2}, \quad y' = y, \quad z' = z.$$

¹⁰ H. M i n k o w s k i, *Space and Time*, w: A. Einstein, H.A. Lorentz, H. Weyl, H. Minkowski, *The Principle of Relativity: A Collection of Original Papers on the Special and General Theory of Relativity*, Dover Publications, New York 1952, s. 75.

rozróżnienia dokonać, był dla niego powodem rozczarowania: „Pewnego razu Einstein powiedział, że problem Teraz poważnie go niepokoi. Wyjaśnił, że przeżycie Teraz oznacza coś specjalnego dla człowieka, coś zasadniczo odmiennego od przeszłości i przyszłości, lecz że ta istotna różnica nie występuje i nie może wystąpić w fizyce. Wydawało się, że niemożność uchwycenia doświadczenia przez naukę jest dla niego powodem bolesnej, choć nieuniknionej rezygnacji”¹¹. Ze stwierdzanego przez siebie faktu, iż w fizyce nie można odnaleźć teraźniejszości, przeszłości i przyszłości, Einstein wyciągał wniosek, że „rozróżnienie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości jest niczym innym, jak uparcie podtrzymywaną iluzją”¹².

Innymi ciekawymi przykładami tego typu podejścia są rozważania Kurta Gödla i znanego współczesnego filozofującego fizyka Paula Daviesa. Gödel wysunął następujące zarzuty przeciwko idei obiektywnego upływu czasu: „Istnienie obiektywnego upływu czasu oznacza jednak (lub przynajmniej jest równoważne faktowi), iż rzeczywistość składa się z nieskończonej liczby warstw «teraz», które wchodzą sukcesywnie w istnienie. Lecz jeśli równoczesność jest czymś względnym w sensie właśnie wyjaśnionym [względem różnych obserwatorów], to rzeczywistości nie można podzielić na takie warstwy w obiektywny sposób. Każdy obserwator ma swój własny zbiór «teraźniejszości», i żaden z tych różnych układów warstw nie może sobie rościć sobie praw do reprezentowania obiektywnego upływu czasu”¹³. Sens tych wywodów jest oczywisty: jeśli upływ czasu ma polegać na wchodzeniu w istnienie kolejnych globalnych warstw równoczesności, a zgodnie z teorią względności równoczesność jest względna i żaden z obserwatorów nie jest uprzywilejowany,

¹¹ R. Carnap, *Carnap's Intellectual Autobiography*, w: *The Philosophy of Rudolf Carnap*, red. P.A. Schilpp, Open Court, La Salle, Illinois, 1963, s. 37.

¹² Cyt. za: P. Davies, *Czas. Niedokończona rewolucja Einsteina*, tłum. L. Kallas, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 76. Jest to znana wypowiedź Einsteina z listu do wdowy po jego przyjacielu Michele’u Besso.

¹³ K. Gödel, *A Remark about the Relationship between Relativity Theory and Idealistic Philosophy*, w: *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, red. P.A. Schilpp, Open Court, La Salle, Illinois, 1949, s. 558. Gödel traktuje swój argument jako „niedwuznaczny dowód poglądu tych filozofów, którzy tak jak Parmenides, Kant oraz współcześni idealiści, negują obiektywność zmiany i traktują ją jako iluzję lub złudzenie spowodowane naszym specyficznym sposobem percepcji” (tamże, s. 557). W swoim krótkim artykule Gödel przedstawił jeszcze dwa ciekawe argumenty przeciwko istnieniu upływu czasu, oparte na ogólnej teorii względności, które z racji ograniczonej objętości tego artykułu pominię. Warto jednak zauważyć, że przedstawioną krótko w niniejszych rozważaniach ideę upływu czasu jako stawania się oraz lokalnej, punktowej teraźniejszości można wykorzystywać do obrony przed wspomnianymi zarzutami. Zob. np. M. Dorato, *On Becoming, Cosmic Time, and Rotating Universes*, w: *Time, Reality, and Experience*, red. C. Callender, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 253-276; D. Dieks, *Becoming, Relativity, and Locality*, w: *The Ontology of Spacetime*, t. 1, red. D. Dieks, Elsevier, Amsterdam 2006, s. 157-176, (zob. też: <http://philsci-archive.pitt.edu/archive/00002533/>). Por. też: G o ł o s z, dz. cyt., s. 130-144.

to – według Gödla – nie istnieje upływ czasu. Również Davies stwierdza, że w fizyce nie ma upływu czasu, a czyni to, posługując się krótkim i prostym argumentem: „Ustalona raz na zawsze przeszłość, dana nam bezpośrednio teraźniejszość, nieokreślona przyszłość – upływ czasu traktujemy jako coś oczywistego. A jednak to tylko złudzenie. [...] W znanej obecnie fizyce nic nie odpowiada upływowi czasu”¹⁴.

Konkluzje tego typu argumentów odwołujących się do fizyki i wykorzystywanych przez wielu fizyków i filozofów w celu pokazania, że czas nie posiada właściwych tylko sobie cech – wyróżnionej i zmieniającej się teraźniejszości – można sprowadzić do trzech tez: (1) Fizyka i jej prawa nie wskazują na istnienie wyróżnionego momentu czasu, który odpowiadałby teraźniejszości i odróżniał ją od przeszłości i przyszłości (podobnie jak nie ma wyróżnionych punktów przestrzeni), zatem wszystkie momenty czasu są ontologicznie równouprawnione. (2) Nie istnieje wyróżniona teraźniejszość (hiperpowierzchnia równoczesności), ponieważ nie istnieje zgodnie z teorią względności wyróżniony obserwator, taki że zdarzenia równoczesne z nim mogłyby pretendować do miana tej jedynej właściwej teraźniejszości. (3) Nie istnieje w fizyce żadna teoria opisująca lub wyjaśniająca upływ czasu, zatem powinniśmy przyjąć, że upływ czasu nie istnieje, dlatego iż wszystko, cokolwiek wydarza się obiektywnie, musi być możliwe do opisania przez naukę¹⁵.

Chciałbym teraz przyjrzeć się trzem powyższym tezom i spróbować pokazać, że żadna z nich nie została na tyle dobrze uzasadniona, aby można było na jej podstawie podważać nasze codzienne przekonanie o zasadniczej odmienności czasu od przestrzeni. Pierwszą z nich poddaje krytyce Quentin Smith, który analizując rozpowszechnioną tezę o nieistnieniu *t e r a z* w fizyce, pokazuje, że to, jakie zdarzenie (jak na przykład lokalizacja Ziemi w Drozdzie Mlecznej) jest *t e r a ż n i e j s z e*, powinno zostać rozstrzygnięte przez obserwację, a nie przez prawa fizyki, które z założenia muszą być uniwersalne, czyli muszą być prawdziwe *z a w s z e i w s z ę d z i e*¹⁶. W ten sposób to, że jakieś *t e r a ż n i e j s z e z d a r z e n i e*, na przykład obserwowana osłabiona

¹⁴ P. D a v i e s, *Zagadka upływającego czasu*, tłum. S. Bajtlik, „Świat Nauki” 2002, nr 11, s. 24. W artykule tym autor analizuje również standardowe argumenty przeciwko idei upływu czasu oparte na teorii względności.

¹⁵ Carnap na przykład przyjmował, iż „wszystko, cokolwiek wydarza się obiektywnie, może zostać uchwycone przez naukę [...] ponieważ nauka jest w stanie powiedzieć w zasadzie wszystko, co może być powiedziane, i nie pozostawia żadnych kwestii bez odpowiedzi” (C a r n a p, dz. cyt. s. 37n.). Dlatego też Carnap uważał, że rozróżnienie: przeszłość – teraźniejszość – przyszłość, ponieważ nie występuje w nauce, musi być czysto subiektywne.

¹⁶ Zob. Q. S m i t h, *The Mind-Independence of Temporal Becoming*, „Philosophical Studies” 1985, t. 47, nr 1, s. 109-119; por. też: t e n ż e, *General Introduction: The Implications of the Tensed and Tenseless Theories of Time*, w: *New Theory of Time*, red. Q. Smith, N. Oaklander, Yale University Press, New Haven–London, 1994, s. 5n.

aktywność plam na Słońcu, jest nieobecne w p r a w a c h f i z y k i świadczy o nieistnieniu t e r a z w nie większym stopniu niż brak p o z y c j i Ziemi w tychże równaniach miałby świadczyć o nieistnieniu żadnej jej lokalizacji. Smith podaje liczne przykłady obecności „teraz” w obserwacyjnej fizyce i kosmologii. Kosmologowie mówią na przykład o t e r a ż n i e j s z e j wartości T , gdzie T jest wiekiem Wszechświata (odwrotnością stałej Hubble’a), o b e c n e j średniej gęstości materii we Wszechświecie czy o b e c n e j długości fali promieniowania relikтового.

Teza druga i argumentacja do niej prowadząca, zawarta chociażby w przytoczonym cytacie z Gödla, są interesujące z tej racji, że pokazują, jakie istotne ograniczenia na pojęcie terażniejszości nakłada teoria względności. Jeśli teorię tę potraktować serio, nie przyjmując istnienia wyróżnionego, ale niedającego się wykryć eksperymentalnie układu odniesienia, co zakładają zwolennicy tak zwanych neolorentzowskich interpretacji szczególnej teorii względności, i odrzucić bardziej egzotyczne próby pogodzenia teorii względności z ideą istnienia pewnej wyróżnionej terażniejszości¹⁷, to pozostaje bardzo ciekawa i znajdująca wielu zwolenników idea lokalnej p u n k t o w e j terażniejszości. Występuje ona w różnych wersjach: Milič Čapek, Howard Stein, Abner Shimony i Dennis Dieks to tylko niektórzy spośród wielu zwolenników takiego rozwiązania¹⁸. Tym, co łączy te różne koncepcje, jest przekonanie, że powinniśmy wybrać zbiór zdarzeń (lub punktów czasoprzestrzeni) realnych w sposób zgodny z teorią względności, czyli relatywistycznie niezmienniczy, i w sytuacji,

¹⁷ Zwolennikiem interpretacji neolorentzowskiej jest na przykład William L. Craig (zob. W.L. C r a i g, *Time and the Metaphysics of Relativity*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 2001). Krytykę tej koncepcji oraz analizę innych prób wprowadzenia terażniejszości do teorii względności, zmierzających do utożsamienia jej z powierzchnią stożka przeszłości, z tak zwaną terażniejszością pozorną czy też z obszarem zawartym poza stożkiem przeszłości i przyszłości, przedstawiłem w pracy *Upływ czasu i ontologia* (por. s. 103-145). T e r a ż n i e j s z o ś ć p o z o r n ą (ang. specious present), oznaczającą czas, którego doświadczamy jako momentalnego, ale który w rzeczywistości, jak pokazuje doświadczenie, ma pewną rozciągłość szacowaną od ułamka sekundy do kilku sekund, można zdefiniować w sposób relatywistycznie niezmienniczy jako wspólny przekrój wewnętrznych części dwóch stożków: jeżeli mamy dwa kolejne punkty e_0 i e_1 na linii świata λ danego obiektu (e_0 jest wcześniejszy niż e_1), wówczas terażniejszością pozorną możemy nazwać iloczyn teoriomnogościowy wnętrza stożka przyszłości zaczepionego w punkcie e_0 oraz wnętrza stożka przeszłości zaczepionego w e_1 . Zob. np. S. S a v i t t, *The Transient „nows”*, w: *Quantum Reality, Relativistic Causality, and Closing the Epistemic Circle: Essays in Honour of Abner Shimony*, red. W. Myrvold, J. Christian, Springer Verlag, b.m.w., 2009, s. 349-352.

¹⁸ Zob. M. Č a p e k, *Inclusion of Becoming in the Physical World*, w: *The Concepts of Space and Time*, red. M. Čapek, D. Reidel, Dordrecht 1976, s. 501-524 (jest to rozszerzone wydanie pracy z roku 1966); H. S t e i n, *On Einstein-Minkowski Space-Time*, „The Journal of Philosophy” 65(1968) nr 1, s. 5-23; t e n ż e, *On Relativity Theory and Openness of the Future*, „Philosophy of Science” 58(1991) nr 2, s. 147-167; A. S h i m o n y, *The Transient Now*, w: tenże, *Search for a Naturalistic World*, t. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 271-287; D. D i e k s, *Special Relativity and the Flow of Time*, „Philosophy of Science”, 55(1988) nr 3, s. 456-460.

kiedy nie nadaje się do tego obszar „gdzie indziej” położony poza stożkami przeszłości i przyszłości, powierzchnia stożka przeszłości ani – ze względu na swoją arbitralność – pozorna terażniejszość, pozostaje nam ograniczenie tego, co realne (relatywistycznego odpowiednika terażniejszości), do punktowego „tu-teraz”. Każde zdarzenie, czy też każdy punkt, w którym chcielibyśmy umieścić obserwatora, konstituuje w ten sposób swoją solipsystyczną, punktową terażniejszość. Upływ czasu może być wtedy reprezentowany poprzez przesuwanie się punktowego „tu-teraz” po linii świata obiektów fizycznych. Byłby on w takim przypadku mierzony czasem własnym, odmierzonym przez zegar współporuszający się z danym obiektem (lub obserwatorem)¹⁹.

Teza trzecia, mówiąca o nieistnieniu upływu czasu ze względu na to, że nie istnieje w fizyce żadna teoria opisująca lub wyjaśniająca upływ czasu, analizowana jest w literaturze stosunkowo rzadko. Można tę tezę odeprzeć, twierdząc, że teoria taka czeka dopiero na swoje odkrycie lub też – alternatywnie – że teorii upływu czasu należy szukać nie w fizyce, a w metafizyce. Słabością pierwszego rozwiązania jest to, że nie bardzo wiadomo, gdzie takiej teorii należałoby poszukiwać ani jak miałyby ona wyglądać. Znamy natomiast różne próby stworzenia czysto metafizycznych teorii upływu czasu, z których najbardziej obiecujące wydają się ujęcia oparte na koncepcji upływu czasu jako *s t a w a n i a s i ę*. Taką ciekawą koncepcję zawdzięczamy między innymi angielskiemu filozofowi, którym był Charles D. Broad. Doszedł on do wniosku, że upływ czasu nie jest ani ruchem terażniejszości, ani też zmianą jakościową, tylko *a b s o l u t n y m s t a w a n i e m s i ę*. Upływ czasu to zatem niezrelatywizowane do żadnego momentu czasu stawanie się momentalnych zdarzeń terażniejszymi, ich *w c h o d z e n i e* w istnienie po to, aby przeminąć (ang. coming to pass), lub po prostu zachodzenie: „Tak naprawdę w ścisłym sensie terminu «terażniejszy» t y l k o o momentalnych zdarzeniach można w wiążący sposób powiedzieć, że «stają się terażniejsze». Żeby «stać się terażniejszym», trzeba rzeczywiście po prostu «stać się» w pewnym absolutnym sensie, to jest «wejść w istnienie» [come to pass] w biblijnej frazeologii, lub mówiąc prościej, «zajść». Zdania takie, jak «Ta woda staje się gorąca» lub «Ten hałas staje się głośniejszy», odnotowują fakt *z m i a n y j a k o ś c i o w e j*. Zdania takie, jak «To zdarzenie staje się terażniejsze», odnotowują

¹⁹ Historia dowolnej cząstki, przedstawiona w czasoprzestrzeni, tworzy tak zwaną *linię świata* tej cząstki. Długość tej linii wynosi:

$$\tau(t) = \int_{t_0}^t c \sqrt{1 - v^2 / c^2} dt'$$

i ma sens czasu własnego odmierzanego wzdłuż linii świata rozważanej cząstki, czyli tego czasu, który odmierzałby zegar współporuszający się z tą cząstką (v jest jej prędkością). Por. np. W. K o p c z y ń s k i, A. T r a u t m a n, *Czasoprzestrzeń i grawitacja*, PWN, Warszawa 1984, s. 93n.

fakt a b s o l u t n e g o s t a w a n i a s i ę. [...] Nie sędzę, żeby tak proste i fundamentalne pojęcie, jak absolutne stawanie się, mogło być analizowane, i jestem całkiem pewny, że nie może być ono analizowane za pomocą pewnego nieczasowego łącznika (copula) i jakiegoś czasowego predykatu”²⁰.

Koncepcję stawania się Broada rozwijali między innymi Mauro Dorato²¹ i Dennis Dieks²², próbując za pomocą lokalności pogodzić rozumiane w ten sposób stawanie się z teorią względności. Dieks pisze na przykład: „Utrzymuję, że procesy stawania się są niczym innym, jak sukcesywnym zachodzeniem zdarzeń, a to zachodzenie zdarzeń polega jedynie na występowaniu zdarzeń w ich czasoprzestrzennych lokalizacjach. Prowadzi to do spójnego poglądu na stawanie się, który można zastosować nawet w przypadku czasoprzestrzeni patologicznych”²³.

Koncepcja stawania się prowadzi do dynamicznej wizji świata, co jest najlepiej widoczne w pracach Bergsona, który pisał: „Materia czy duch – rzeczywistość objawiła nam się jako wiekuiste stawanie się. Tworzy się ona i rozkłada, ale nie jest nigdy czymś gotowym”²⁴, oraz: „Czas jest tworzeniem albo nie jest niczym zupełnie”²⁵, a także w pracach Broada²⁶. Jest rzeczą interesującą, że ten dynamiczny obraz świata proponowany przez koncepcję stawania się potwierdzają, wbrew zwolennikom eternalizmu, nauki empiryczne: przedmiotem zainteresowania fizyki oraz innych nauk empirycznych – przede wszystkim biologii (np. teoria ewolucji), chemii (np. procesy chemiczne w warunkach nierównowagi), psychologii (np. psychologia rozwojowa) czy socjologii (np. dynamika grup społecznych) – są różnego rodzaju układy dynamiczne, dla których szuka się równań lub przynajmniej jakościowych teorii opisujących ich zachowanie w c z a s i e (przykładem są równania Newtona, Einsteina czy Maxwella w przypadku fizyki), następnie bada się r o z w ó j

²⁰ C.D. Broad, *Examination of McTaggart's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1938, rozdz. 35, § 1.22, s. 280n.

²¹ Zob. Dorato, dz. cyt.

²² Zob. Dieks, *Becoming, Relativity, and Locality*.

²³ Tamże, <http://philsci-archive.pitt.edu/2533/1/becoming.pdf>, s. 1. Dieks oraz Dorato uważają, że ich koncepcja pozwala pogodzić blokową koncepcję czasu (eternalizm) z metafizycznymi doktrynami uznającymi obiektywność upływu czasu. W swojej pracy *Upływ czasu i ontologia*, która również rozwija broadowskie absolutne stawanie się, staram się zaproponować dynamiczną, czysto prezentystyczną i zgodną z teorią względności koncepcję upływu czasu opartą na pojęciu dynamicznego istnienia rzeczy.

²⁴ H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Książka i Wiedza, Warszawa 1957, s. 239.

²⁵ Tamże, s. 297.

²⁶ Zob. S.F. Savitt, *On Absolute Becoming and the Myth of Passage*, w: *Time, Reality, and Experience*, s. 153-167. Savitt interpretuje Broad'a w duchu blokowej koncepcji czasu, taka interpretacja wydaje się jednak autorowi niniejszej pracy zdecydowanie niepoprawna, ponieważ wbrew intencjom Broad'a prowadzi ona do zanegowania upływu czasu.

tych układów w czasie (np. ruch planet w Układzie Słonecznym, ewolucję Wszechświata czy też ewolucję jakichś układów naładowanych cząstek i pól elektromagnetycznych) i rozwiązuje odpowiednie równania różniczkowe wraz z pewnymi warunkami początkowymi przy zastosowaniu metod numerycznych lub przynajmniej jakichś rozważań jakościowych. Można zatem twierdzić, że fizyka nie tyle ma nam p o d a ć teorię upływu czasu, ile o p i e r a s i ę n a m e t a f i z y c z n y m z a ł o ż e n i u u p ł y w u c z a s u – podobnie jak biologia, chemia, psychologia czy socjologia – po to, aby następnie badać p r a w a e w o l u c j i takiego czy innego układu w czasie i przedstawiać d y n a m i c z n e m o d e l e takiej ewolucji.

Przeciwko takiej argumentacji, zmierzającej do pokazania, że dynamiczny przebieg ewolucji badanych przez naukę układów w czasie (stawania się) w sposób istotny różni się od ich zachowania się w przestrzeni, można wysunąć zarzuty tego rodzaju, że cokolwiek wiemy o dynamice i oddziaływaniach jakiegoś układu, jest j u ż zapisane w czasoprzestrzennej linii świata (czy liniach świata) danego układu w czasoprzestrzeni jako reprezentującej (reprezentujących) historię takiego układu²⁷ oraz że równania Newtona i Maxwella, podobnie jak równania Einsteina można zapisać w postaci czterowymiarowej, gdzie różnica między współrzędną czasową a współrzędnymi przestrzennymi znika. Zarzuty takie byłyby jednak nietrafne; po pierwsze, linie świata pewnego układu będziemy traktowali jako opis d y n a m i k i i h i s t o r i i tego obiektu tylko tak długo, jak długo będziemy pamiętali, że czas jest czasem właśnie i r e p r e z e n t u j e e w o l u c j ę danego układu. W przeciwnym razie będzie to tylko zwykła zależność pewnej funkcji od pewnej zmiennej – taka sama, jak na przykład zależność jednej współrzędnej przestrzennej od innej współrzędnej przestrzennej – niemówiąca nam nic o dynamice układu. Po drugie zaś, wbrew często powtarzanym opiniom, czas nie jest traktowany w teorii względności tak samo jak przestrzeń: do podstawowego dla teorii względności tensora metrycznego g_{ij} i interwału czasoprzestrzennego $\Delta\tau$ czasoprzestrzeni Minkowskiego czas wchodzi z odmiennym znakiem niż współrzędne przestrzenne i jest to fundamentalny fakt rozstrzygający o własnościach przyczynowych tej czasoprzestrzeni²⁸:

$$\Delta\tau^2 = g_{ij} \Delta x^i \Delta x^j = c^2 (t - t_0)^2 - (x - x_0)^2 - (y - y_0)^2 - (z - z_0)^2 = c^2 \Delta t^2 - \Delta r^2,$$

gdzie $x^1 = ct$, $x^2 = x$, $x^3 = y$, $x^4 = z$, oraz $g_{11} = -g_{22} = -g_{33} = -g_{44} = 1$,

zaś $g_{ij} = 0$ gdy $i \neq j$.

²⁷ Zarzut ten zgłosił David Park. Zob. D. P a r k, *The Myth of the Passage of Time*, w: *The Study of Time*, red. J.T. Fraser, F.C. Haber, G.H. Müller, Springer, Berlin 1972, s. 115.

²⁸ Lokalnie każdą czasoprzestrzeń ogólnej teorii względności można przybliżyć przez czasoprzestrzeń Minkowskiego, a relacje przyczynowe w tej czasoprzestrzeni uważać za wzorcowe dla innych typów czasoprzestrzeni.

Interwał czasoprzestrzenny spełnia w tej geometrii podobną rolę jak zwykła odległość w przestrzeni Euklidesa ($\Delta r^2 = (x - x_0)^2 + (y - y_0)^2 + (z - z_0)^2$), jednak w odróżnieniu od niej wartość kwadratu interwału może być również ujemna.

Jeżeli ustalimy punkt O (o współrzędnych (t_0, x_0, y_0, z_0)), to wartości kwadratu interwału $\Delta\tau$ dzielą czasoprzestrzeń Minkowskiego na trzy rozłączne klasy punktów, znajdujące się z punktem O w relacjach czasowych (gdy $\Delta\tau^2 > 0$), zerowych (gdy $\Delta\tau^2 = 0$) lub przestrzennych (gdy $\Delta\tau^2 < 0$). Sens fizyczny tego podziału jest następujący: pierwsza klasa składa się z punktów, które można osiągnąć, wysyłając w ich kierunku lub wysyłając z nich w kierunku O cząstkę z prędkością mniejszą niż prędkość światła c . W skład drugiej klasy wchodzi punkty, które można osiągnąć, wysyłając w ich kierunku lub wysyłając z nich w kierunku O sygnały świetlne. Zbiór takich punktów nazywamy stożkiem świetlnym punktu O . Te punkty, należące do obu wymienionych klas, które można osiągnąć, wysyłając w ich kierunku sygnały z prędkością nieprzekraczającą prędkości światła, nazywamy *absolutną przyszłością* punktu O . Te zaś, które posiadają tę własność, że wysłany z nich sygnał z prędkością nieprzekraczającą prędkości światła może dotrzeć do punktu O , nazywamy *absolutną przeszłością* punktu O . Trzecia klasa wreszcie, zwana *względnie teraźniejszością* punktu O (albo obszarem *gdzie i gdzie*), składa się z takich punktów, że dla każdego z nich istnieje pewien układ inercjalny, w którym jest on równoczesny z O (dla żadnego z punktów klasy pierwszej i drugiej taki układ nie istnieje). Ponieważ żadne sygnały nie mogą się rozchodzić z prędkością większą od prędkości światła, zdarzenia zlokalizowane we względnej teraźniejszości punktu O , w przeciwieństwie do zdarzeń zlokalizowanych w pierwszych dwóch klasach, nie mogą wchodzić w relacje przyczynowe ze zdarzeniami zlokalizowanymi w punkcie O i to stanowi o zasadniczej odrębności czasu i przestrzeni. Możemy wpływać kauzalnie (a w każdym razie możliwe są relacje kauzalne z odpowiednimi zdarzeniami) na zdarzenia znajdujące się w naszej absolutnej przyszłości, możemy doznawać wpływu zdarzeń z naszej absolutnej przeszłości, ale nie możemy w żaden sposób wpływać (nie są możliwe relacje kauzalne z odpowiednimi zdarzeniami) na to, co się dzieje w obszarze względnej teraźniejszości, czyli na zdarzenia rozdzielone interwałami przestrzennymi.

Powyższą krytyczną analizę trzech tez zwolennika blokowej teorii czasu warto zakończyć trafnym cytatem z pracy Lawrence'a Sklara, którą amerykański filozof podsumował swoją analizę wpływu teorii względności na spór filozoficzny dotyczący nierealności przeszłości i przyszłości: „Nie można po prostu «odczytywać» prostych metafizycznych konkluzji z teorii względności. Jest raczej tak, że metafizyczne stanowisko, które ktoś powinien przyjąć,

wynika jedynie z założenia pewnej liczby podstawowych filozoficznych postulatów²⁹.

Chciałbym omówić jeszcze dwa typy ontologii uprzedzających czas oraz przedstawić podstawowe argumenty, na których są one oparte: jedną z tych ontologii jest ewentyzm, drugą zaś perdurantyzm. Chociaż pierwszą z nich można traktować jako pewien szczególny przypadek drugiej, to omówię ją osobno jako pierwszą ze względu na to, że wiąże się ją często z teorią względności.

EWENTYZM PUNKTOWY

Ciekawym przykładem ewentyzmu jest ewentyzm punktowy Zdzisława Augustynka. Budując własną wersję ewentyzmu punktowego, Augustynek oparł się na wynikach Henryka Mehlberga, który – podobnie jak wcześniej Hans Reichenbach, a potem sam Augustynek – rozwijał ewentyzm w związku ze swoimi badaniami nad czasem. Naczelna teza ewentyzmu punktowego głosi, że zdarzenia punktowe, które są przedmiotami czasowo i przestrzennie nierozciągliwymi („w potocznym, niezdefiniowanym sensie”³⁰), są jedynymi indywiduami, a każdy obiekt empiryczny jest zdarzeniem lub zbiorem (mnogościowym) ufundowanym w zdarzeniach (tzn. jest zbiorem zdarzeń lub zbiorem zbiorów zdarzeń itd.). Chociaż autorowi niniejszego artykułu nie jest znana żadna wypowiedź Augustynka, w której stwierdzałby on, że traktuje czas na podobieństwo przestrzeni, jego ewentystyczna ontologia uprzedzająca czas dokładnie w sensie wskazanym przez Smarta (i opisanym w pierwszej części tych rozważań) poprzez odrzucenie wyróżnionej teraźniejszości i zastosowanie podobnego sposobu konstrukcji dla czasu i przestrzeni z czterowymiarowego zbioru zdarzeń fizycznych: momenty czasowe definiuje się tam jako klasy abstrakcji relacji względnej równoczesności (względem pewnego układu inercyjnego), punkty przestrzeni jako klasy abstrakcji relacji względnej kolokacji (względem pewnego układu inercyjnego), punkty czasoprzestrzenne zaś jako klasy abstrakcji relacji koincydencji czasoprzestrzennej w zbiorze zdarzeń

²⁹ L. S k l a r, *Philosophy and Spacetime Physics*, University of California Press, Berkeley 1985, s. 289. Cytowana wypowiedź Sklara jest zastosowaniem przyjmowanej przez niego ogólnej zasady: „Metaphysics in, metaphysics out”, która – mówiąc skrótowo – ma sens następujący: tyle metafizyki da się wyinterpretować z teorii fizycznej, ile się w nią (w postaci postulatów) włoży. Mniej radykalnego stanowiska broni autor niniejszego artykułu w pracy *Science, Metaphysics, and Scientific Realism* („Polish Journal of Philosophy”, 5(2011) nr 2, s. 27-45); jakkolwiek możemy na różne sposoby interpretować teorie naukowe ze względu na wynikające z nich metafizyczne konsekwencje i robimy to zawsze w oparciu o dodatkowe założenia filozoficzne, interpretacje takie można jednak oceniać za względu na ich wartość wyjaśniającą.

³⁰ A u g u s t y n e k, *Ewentyzm punktowy*, s. 226.

fizycznych. W ten sposób dla Augustynka czas i przestrzeń, podobnie jak czasoprzestrzeń – wszystkie o typie logicznym 2 jako zbiory odpowiednich klas abstrakcji – stają się pewnymi nadbudowami mnogościowymi nad światem zdarzeń fizycznych.

W niniejszych rozważaniach nie jest moim celem analiza ewentyzmu punktowego³¹, chciałbym raczej skupić się na jednej tylko tezie Augustynka – często zresztą spotykanej w literaturze filozoficznej dotyczącej teorii względności – zgodnie z którą ontologia ewentystyczna „bardziej niż jakkolwiek inna przystaje do obu teorii względności”³². Komentując to stwierdzenie, należy zauważyć, że jest ono trudne do zaakceptowania, a ponadto założenia metodologiczne, na których jest oparte, są niewiarygodne. Mianowicie, nie sposób zgodzić się z twierdzeniem, jakoby teoria względności miała zakładać ontologię zdarzeniową lub dawała się oprzeć na takiej ontologii, a fizycy zajmujący się nią mogli uważać cząstki próbne, elementarne, atomy, planety czy jakiegokolwiek inne obiekty, których zachowanie opisują w swoich teoriach, za obiekty abstrakcyjne skonstruowane ze zdarzeń. To prawda, że od czasów Minkowskiego fizycy nazywają zdarzeniami punkty czasoprzestrzeni (używając też tego samego określenia dla tego, co się w nich wydarza) i mówią na przykład, że czasoprzestrzeń składa się ze zdarzeń³³ – oznacza to jednak dokładnie tyle, że składa się ona z czasoprzestrzennych punktów (do czego dochodzą jeszcze pewne struktury, jak na przykład topologiczna czy metryczna). To właśnie może błędnie sugerować, że teoria względności oparta jest na ontologii zdarzeń. Jednakże ktoś, kto uważa zdarzenia za podstawowe obiekty fizyczne, powinien móc pokazać, w jaki sposób zdarzeniom fizycznym przypisać takie podstawowe dla fizyki wielkości fizyczne, jak na przykład pęd, moment pędu, spin, masa, ładunek czy energia kinetyczna i potencjalna, czyli mówiąc innymi słowami, powinien p o k a z a ć, w j a k i s p o s ó b z d a r z e n i a m o g ą s i ę p o r u s z a ć, o b r a c a ć, w y k a z y w a ć b e z w ł a d n o ś ć, p o s i a d a ć e n e r g i ę i o d d z i a ł y w a ć f i z y c z n i e z i n n y m i z d a r z e n i a m i.

Problem polega na tym, że wbrew temu, co twierdził Augustynek, zarówno dla fizyków eksperymentalnych, jak i dla fizyków teoretyków świat składa się z cząstek elementarnych, pól fizycznych, atomów, przewodników, półprzewodników, gazów, ciał stałych i ciekłych, planet, gwiazd czy galaktyk. To tym właśnie obiektom przypisujemy wspomniane wcześniej wielkości fizyczne, takie jak masa, ładunek, pęd, moment pędu, czy energia.

³¹ Taką analizę przeprowadziłem w artykule *Redukcjonizm, realizm naukowy i ontologia czasu i przestrzeni. Ontologia Zdzisława Augustynka* („Filozofia Nauki” 2006, nr 4, s. 11-33).

³² Augustynek, *Ewentyzm punktowy*, s. 225.

³³ Por. np. K o p c z y ń s k i, T r a u t m a n, dz. cyt. s. 37.

Podstawowe dla ogólnej teorii względności linie geodezyjne wprowadza się jako linie świata o b i e k t ó w swobodnie spadających, ale przecież nie spadających zdarzeń, w ogóle linie świata są historiami pewnych konkretnych o b i e k t ó w. Także podstawowej dla fizyki d y n a m i k i nie da się wprowadzić bez j a k i e h s k o n k r e t n y c h o b i e k t ó w poddanych działaniu sił i ulegających ewentualnym przyspieszeniom, bo przecież to nie na zdarzenia działają siły i nie zdarzenia doznają przyspieszeń, podobnie też to nie zdarzeniom przypisujemy bezwładność. Wprawdzie w teorii względności wprowadza się także czasoprzestrzeń składającą się z (czasoprzestrzennych) punktów, czyli zdarzeń w sensie Minkowskiego, oraz wprowadza się zdarzenia w sensie tego, co wydarza się w czasoprzestrzennych lokalizacjach, ale to wcale nie znaczy, że redukuje się czy też konstruuje ciała fizyczne ze zdarzeń jednych lub drugih.

Procedura fizyka teoretyka jest dokładnie odwrotna w stosunku do tej, którą wskazuje Augustynek: fizyk teoretyk wychodzi od ontologii ciał fizycznych, a następnie przez abstrakcję konstruuje zdarzenia. Dla przykładu zacytuję przywoływany już wcześniej, a świetnie ukazujący ten fakt podręcznik *Czasoprzestrzeń i grawitacja*, napisany przez znanych fizyków teoretyków Andrzeja Trautmana oraz Wojciecha Kopczyńskiego: „Wróćmy do przykładu z lotem kuli armatniej. Rozpatrzmy zdarzenie polegające na tym, że kula np. uderza w ziemię. Stwierdzamy, że zjawisko to trwa pewien okres czasu i zajmuje pewien obszar przestrzeni. Dla naszych celów wygodniej jest jednak przypisać temu zjawisku pewną konkretną chwilę i pewne miejsce w przestrzeni. [...] Należy jeszcze zapomnieć o tym, co się właściwie dzieje, bo to nie jest dla nas istotne, i w ten sposób dochodzimy do pojęcia zdarzenia. Podobnie można robić z dowolnym zdarzeniem, które ma miejsce w czasie lotu kuli armatniej [...]. Widzimy więc, że pojęcie zdarzenia otrzymuje się przez abstrakcję idącą w trzech kierunkach: po pierwsze abstrahujemy od tego, co zaszło, po drugie jak długo to trwało, po trzecie od tego, ile to zajęło miejsca”³⁴. Zacytuję jeszcze jeden fragment z tej samej pracy, który dobrze pokazuje ontologię zakładaną przez fizyka zajmującego się kosmologią, a przy okazji pokazuje, jak daleko może sięgać przeprowadzona przez niego procedura idealizacyjna: „Kosmologia jest działem fizyki, którego zadaniem jest opis Wszechświata jako całości. W kosmologii pomija się wszelkie lokalne niejednorodności oraz bada geometrię i ruch materii uśrednione po bardzo dużych rozmiarach. Materię we Wszechświecie traktuje się jak płyn, którego cząsteczkami są gromady galaktyk”³⁵.

³⁴ K o p c z y ń s k i, T r a u t m a n, dz. cyt., s. 37n.

³⁵ Tamże, s. 189.

PERDURANTYZM

Ostatnim przypadkiem uprzestrzeniającej czas ontologii, który chciałbym krótko omówić, jest perdurantyzm, przyjmujący – przypomnę – trwanie rzeczy w czasie przez czasowe części bez zachowania ścisłej (czy też numerycznej) identyczności. Zamiast o ścisłej identyczności można tu mówić tylko o pewnej słabszej relacji *g e n i d e n t y c z n o ś c i* zachodzącej między częściami czasowymi danego czterowymiarowego przedmiotu, związanej z ich przynależnością do tego właśnie przedmiotu i przejawiającej się w czasoprzestrzennej ciągłości i pewnych relacjach kauzalnych³⁶. Podstawowym argumentem wysuwany na rzecz perdurantyzmu jest argument Lewisa, odwołujący się do chwilowych *w ł a s n o ś c i w e w n ę t r z n y c h* rzeczy (ang. *temporary intrinsics*), takich jak na przykład kształt, kolor, temperatura czy masa, oraz do prawa Leibniza, mówiącego o *n i e o d r ó ż n i a l n o ś c i i d e n t y c z n y c h*³⁷.

Własności wewnętrzne są to własności, które dany przedmiot posiada na mocy tego, jaki jest, niezależnie od innych przedmiotów, i są one przeciwstawiane *w ł a s n o ś c i o m z e w n ę t r z n y m* (ang. *extrinsic*), zwanym również *r e l a c y j n y m i*, które zależą od innych przedmiotów – jak na przykład „bycie starszym”. Według Lewisa – zgodnie z prawem Leibniza – endurujący przedmiot nie może mieć niezgodnych własności wewnętrznych w różnych momentach czasu, ponieważ ten sam endurujący przedmiot posiadałby w takim wypadku pewną własność i własność inną, niezgodną z nią, co prowadziłoby do sprzeczności. Lewis uważał, że rozwiązania inne niż perdurantystyczne, czyli wprowadzające czasowe części dla czterowymiarowych obiektów, którymi mielibyśmy być my i rzeczy wokół nas, są niewiarygodne. Niewiarygodne ma być, według Lewisa, rozwiązanie prezentystyczne, odrzucające istnienie przeszłości i przyszłości, ponieważ „jest to rozwiązanie, które odrzuca endurowanie przez to, że odrzuca ono persystencję w ogóle”³⁸. Tak samo niewiarygodny miałby być, według Lewisa, eternalistyczny endurantyzm, który zastępuje monadyczne własności wewnętrzne przez relacje lub też opiera się na niewyjaśnionej koncepcji posiadania wewnętrznej własności w czasie.

W jednym ze swoich artykułów Lewis dowcipnie, jakkolwiek nieadekwatnie porównuje endurowanie rzeczy do zdolności przestrzennej bilokacji, trady-

³⁶ W niektórych wersjach perdurantyzmu przyjmuje się istnienie *r o z p r o s z o n y c h* czterowymiarowych obiektów, których części czasowe mogą nie być powiązane relacjami czasoprzestrzennej ciągłości ani relacjami kauzalnymi. Por. np. M.J. L o u x, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Routledge, London 1998, s. 212-215. Takie wersje perdurantyzmu pomijam w swojej analizie.

³⁷ Prawo Leibniza mówi, że jeżeli przedmiot *x* jest identyczny z przedmiotem *y*, to obydwa muszą mieć te same własności.

³⁸ L e w i s, dz. cyt., s. 204.

cyjnie przypisywanej świętym: „Jeżeli poddany bilokacji święty znajduje się w całości w Rzymie i w całości w Bizancjum, i jeśli w Rzymie jest on schylony, a w Bizancjum wyprostowany, to otrzymujemy problem lokalnych własności wewnętrznych, który dokładnie odpowiada problemowi chwilowych własności wewnętrznych endurującej rzeczy”³⁹. Porównanie to – chociaż jak zwykle u Lewisa bardzo efektowne – jest jednak nietrafne; jego nieadekwatność polega na tym, że próbuje się tu traktować na równi przestrzenną i czasową bilokację, a paralelność przestrzeni i czasu jest przyjmowana przecież przez perdurantystów, takich jak Lewis, a nie przez endurantystów.

Ograniczę się tutaj do odpowiedzi, którą dają na zarzut Lewisa zwolennicy radykalnie odmiennej wizji czasu, jaką jest prezentystyczny endurantyzm⁴⁰. Otóż wbrew temu, co twierdzi sam Lewis, prezentystyczna wersja endurantyzmu radzi sobie z argumentem Lewisa bardzo łatwo, jeżeli tylko rozumie się prezentyzm *d y n a m i c z n i e* ze względu na przyjmowaną przez niego realność upływu czasu. Jak pokazują Trenton Merricks i Mark Hinchliff, endurantyzm połączony z prezentyzmem rozwiązuje problem zmiany w sposób zgodny z naszą intuicją, to znaczy pozwala na potraktowanie rzeczy zmieniających się wraz z upływem czasu jako „obiektów wyposażonych w zmieniające się, nieindeksowane czasowo i nierelacyjne własności, które przedmioty posiadają *simpliciter*”⁴¹. Nie prowadzi to do sprzeczności z tego prostego powodu, że dla prezentysty przedmiot istnieje wraz ze swoimi własnościami zawsze tylko w jednym momencie czasu – *w t e r a ż n i e j s z o ś c i* – i w żaden sposób nie może popadać w sprzeczność z sobą samym, jeśli nawet trochę innym, z przyszłości czy z przeszłości.

W pozytywnej części swojej argumentacji Lewis twierdzi, że wiarygodnym metafizycznie rozwiązaniem problemu zmiany jest perdurantyzm, w którym odrzuca się możliwość zachowania tożsamości w czasie. Nie wydaje się jednak, żeby tak rzeczywiście było, a przywoływany już w tym tekście Mellor wyjaśnia, dlaczego tak nie jest: „Różne wielkości o odmiennych własnościach nie dają zmiany, jeśli nawet, tak jak tutaj, jedna jest późniejsza niż druga i obie są częściami czegoś innego. [...] Zmiana wymaga jednej i tej samej rzeczy mającej obie rozważane własności, i jest tak zarówno w przypadku przestrzennym, jak i czasowym”⁴². Mellor pokazuje to na przykładzie pogrzebacza; jeżeli

³⁹ T e n z e, *Tensing the Copula*, „Mind” 111(2002) nr 441, s. 3.

⁴⁰ Możliwości obrony eternalistycznego endurantysty przed zarzutami Lewisa przedstawia Mariusz Grygianiec. Por. M. G r y g i a n i e c, *Identytyność i trwanie*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007, s. 79-83.

⁴¹ T. M e r r i c k s, *On the Incompatibility of Enduring and Perduring Entities*, „Mind” 104(1995) nr 415, s. 526; por. M. H i n c h l i f f, *The Puzzle of Change*, „Philosophical Perspectives: Metaphysics” 10(1996), s. 124-129.

⁴² D.H. M e l l o r, *Real Time*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 111.

pogrzebacz jest z jednej strony ciepły, a z drugiej z drugiej zimny, to cały pogrzebacz nie jest ani ciepły, ani zimny i nie możemy powiedzieć, że podlega zmianie, a co najwyżej, że jedna jego część różni się od drugiej. Lewis oczywiście może zaproponować odmienną koncepcję metafizyczną wyjaśniającą zjawisko zmiany, ale powinien w takim razie również wyjaśnić, skąd się bierze nasze przekonanie o zachowaniu tożsamości w czasie, dlaczego rzeczy wokół nas i my sami nosimy ślady przeszłości (my sami w postaci wspomnień), a nie nosimy (i nie pamiętamy) śladów przyszłości, chociaż oddziaływania fizyczne (z wyjątkiem oddziaływań słabych) są symetryczne w czasie. Powinien również wyjaśnić, dlaczego troszczymy się o w ł a s n ą przyszłość, jeżeli n a s tam nie ma (i nie będzie), a są tylko pewne inne części czterowymiarowego obiektu, do którego należymy. Jeśli na przykład, chcąc przejść przez ulicę, rozglądam się na boki po to, aby sprawdzić, czy nie nadjeżdża samochód, to jako endurantysta dobrze wiem, dlaczego to robię – w trosce o w ł a s n e zdrowie i życie. Dlaczego jednak miałbym to robić, jeśli prawdziwy jest perdurantyzm: czy może z powodu altruistycznych uczuć, które miałbym żywić do przyszłych czasowych części czterowymiarowego obiektu, którym zdarzyło się pozostawać w relacjach czasoprzestrzennej ciągłości i pewnych relacjach kauzalnych z czasową częścią tegoż obiektu stojącą na brzegu chodnika, z którą siebie utożsamiam?

Dopóki perduranciści nie przedstawiają rzetelnych odpowiedzi na powyższe pytania, dopóty ich rozwiązanie problemu zmiany nie może być uznane za wiarygodne i lepsze od endurantystycznego⁴³.

*

W niniejszym artykule starałem się pokazać, że argumenty zwolenników podobieństwa czasu do przestrzeni – zarówno oparte na teorii względności, jak i czysto filozoficzne – nie dają dostatecznych podstaw do tego, by uprzestrzeniać czas, to znaczy do tego, by negować istnienie wyróżnionej teraźniejszości, upływu czasu i endurantystycznej koncepcji zmiany. Twierdzenie mówiące, że czas jest obiektem podobnym do przestrzeni, jest tylko pewnym twierdzeniem metafizycznym, które możemy oceniać na podstawie jego mocy eksplanacyjnej. Do uznania jego wyższości nad konkurencyjną teorią metafizyczną, zgodnie z którą wszystkie rzeczy trwają z zachowaniem swojej tożsamości i (lub) istnieje upływ czasu, nie wystarcza fizyka z jej teorią względności, a to dlatego, że teorie fizyczne nie wyznaczają jednoznacznie swojej metafizyki. Wprost przeciwnie, aby nadać teorii fizycznej pewną interpretację metafizycz-

⁴³ Podobną krytykę argumentu Lewisa i perdurantyzmu przedstawiłem w pracy *Upływ czasu i ontologia*.

na trzeba najpierw przyjąć pewne założenia filozoficzne, które nie są przez tę teorię jednoznacznie określone. W interesującym mnie zagadnieniu założenia te dotyczyły następujących problemów: (1) Gdzie należy szukać teorii upływu czasu; w metafizyce czy raczej w fizyce? (2) Czy istnieje wyróżniony układ odniesienia (na przykład przez średni ruch materii we Wszechświecie)⁴⁴ i czy mamy prawo przyjąć istnienie wyróżnionego układu odniesienia niewykrywalnego fizycznie? (3) Czy istnieje wyróżniona terażniejszość? Czy mamy prawo przyjąć jej istnienie na podstawie bezpośrednich obserwacji? (4) Czy wyróżniona terażniejszość, jeśli istnieje, ma charakter globalny czy też lokalny? (5) Dlaczego nauki empiryczne interesują się szczególnie dynamiką układów i przebiegiem ich ewolucji? (6) Jakie pojęcie istnienia jest adekwatne do opisu świata: (a) tensowe czy beztensowe? (b) statyczne czy dynamiczne (stawanie się)? Fizyka nie rozstrzyga jednoznacznie tych pytań, nakłada tylko pewne ograniczenia na możliwe odpowiedzi: mówi na przykład, że prawa fizyki, w każdym razie te obecnie znane, nie wyjaśniają, na czym miałby polegać upływ czasu, i nie zawierają teorii go opisującej, nie wyróżniają żadnego układu odniesienia ani też momentu czasu, z którym można by utożsamić „teraz”, oraz mówią, że nie istnieje czas absolutny, niezależny od układu odniesienia.

Jeszcze gorzej wygląda sytuacja zwolenników traktowania czasu na podobieństwo przestrzeni, jeśli brać pod uwagę stanowisko perdurantyzmu i argumenty czysto filozoficzne typu argumentu Lewisa, które miałyby tenże perdurantyzm popierać. Krytyka Lewisa endurantyzmu jest nieprzekonująca, samo zaś stanowisko perdurantyzmu nie tylko nie dostarcza alternatywnej koncepcji zmiany – koncepcji, która miałaby wartości eksplanacyjne porównywalne ze standardową, znaną dobrze koncepcją opartą na założeniu upływu czasu i endurowaniu – ale przede wszystkim nie formułuje koncepcji, która pomagałaby nam zrozumieć nasz sposób bytowania w świecie.

Analizowane teorie fizyczne oraz argumenty filozoficzne modyfikują nasz sposób rozumienia czasu, ale nie są w stanie podważyć o p a r t e g o n a c o d z i e n n y m doświadczeniu przekonania o jego zasadniczej odmienności od przestrzeni.

⁴⁴ Zwolennikiem powiązania upływu czasu z układem odniesienia związanym ze średnim ruchem materii we Wszechświecie był na przykład James Jeans. Zob. J. J e a n s, *Man and the Universe*, w: J. Jeans i in., *Scientific Progress*, McMillan, New York 1936.

Masakatsu FUJITA

ON THE IDEA OF 'BASHO' IN THE PHILOSOPHY OF KITARŌ NISHIDA

According to Nishida, the 'true I' or 'self' is that which infinitely reflects itself within itself or that which makes possible 'infinite being.' Put differently, it is not the act but that which sees the acts. Though it objectifies the self, it itself cannot be objectified; it is that which evades all conceptualization and cannot be determined as the (grammatical) subject.

Kitarō Nishida (1870-1945) contributed greatly to the development of philosophy in Japan. He is a leading Japanese philosopher who laid the foundations for the so-called “Kyoto School.” Although one can find a continuous thread running through Nishida’s thought, we can also see that his thought underwent considerable change throughout his life. Looking back at the development of his thought upon the republication of *An Inquiry into the Good* (first published in 1911) in 1936, Nishida speaks as follows: “The standpoint of the pure experience [in *An Inquiry into the Good*], via Fichte’s *Tathandlung*, developed to the standpoint of the absolute will in *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*. Then in the second half of *From That Which Acts to That Which Sees*, via Greek philosophy, it turned over to the idea of *basho*. There, I found the clue to lay the logical base for my ideas. I then concretized the idea of *basho* as the dialectical universal and gave that standpoint a direct expression, ‘acting-intuition.’ What I have called the world of direct experience or pure experience in the present book, I have now come to think of as the world of historical reality. The world of acting-intuition, the world of *poiesis*, is in fact and in truth the world of pure experience”¹ (1, 3).

One may say that the framework of Nishida’s thought is already present in his early theory of ‘pure experience.’ However, what really established his reputation was his theory of *basho* (topos) articulated in the mid-period of his philosophical career. Right after the publication of the essay “*Basho*” in 1926, Kiichiro Souda, known as a neo-Kantian scholar, published an essay, “Asking for Dr. Nishida’s Elucidation on the Method of Nishida-Philosophy.” In this essay, Souda relentlessly criticized Nishida’s idea of *basho* from a neo-Kantian

¹ All the references to Nishida are from the new edition of the *Complete Works of Kitarō Nishida*, edited by Atsushi Takeda, Klaus Riesenhueber, Kunitsugu Kosaka, and Masakatsu Fujita (Tokyo: Iwanami Shoten, 2002-2009). The references are given in the text in brackets with the number of the volume followed by page number.

standpoint, claiming that “it is highly questionable that it should be accepted academically.”² Souda, however, did not downright criticize Nishida’s philosophy but rather did so upon recognizing that Nishida, with the essay “Basho,” and also the essay “That Which Acts” written prior to it, “stepped into the stage that shall be said to endow a single system.” As the title of his paper “Asking for Dr. Nishida’s Elucidation on the Method of Nishida-Philosophy” attests, Souda used the name, “Nishida-philosophy” (*Nishida tetsugaku*) to designate Nishida’s ideas precisely because he had recognized the maturity of Nishida’s thought in those essays. In fact, it was only after Souda’s essay that Nishida’s doctrine came to be widely acknowledged as “Nishida-philosophy.”

TO THE STANDPOINT OF ‘BASHO’

Soon after the publication of “Asking for Dr. Nishida’s Elucidation on the Method of Nishida-Philosophy,” Nishida replied to Souda’s criticisms in an essay “A Response to Dr. Souda” of 1927. In the beginning of this essay, Nishida writes, “At the end of the ‘Basho,’ I believe that I was able to arrive at a rather different idea than before” (3, 479). Here, Nishida uses a rather moderate tone to express the move to the standpoint of *basho*. However, in a different place, Nishida admits that his thought had significantly developed during that period. In the introduction to the revised edition of *An Inquiry into the Good* quoted above, Nishida writes that after the essay “Basho,” the standpoint of “pure experience” “via Greek philosophy, turned over to the idea of *basho*.” The significance of the change in Nishida’s thought is reflected in the phrase “turned over.” Moreover, as we can see from what is said in this introduction, this change was strongly related to laying the “logical base” of his ideas. There, Nishida picks out the insufficiency of his prior view by denoting it as psychologism, “the standpoint of consciousness,” and claiming that it was a type of subjectivism. It was presumably the neo-Kantians’ and Husserl’s critique of psychologism that enforced these reflections. In an essay “On the Theses of the Pure-Logic Schools in Epistemology” of 1911 compiled in *Contemplation and Experience*, Nishida grouped Husserl and the neo-Kantians, especially those in the Southwest school, together under the title of “pure logicians.” In this essay, Nishida discusses the pure logicist’s criticisms against psychologism which were directed towards the idea of dissolving epistemological problems into the empirical or the temporal. Nishida found such criticism a serious challenge to his own ideas.

² K. Souda, “Asking for Dr. Nishida’s Elucidation on the Method of Nishida-Philosophy,” *The Journal of Philosophical Studies*, No. 127 (1926): 3.

This is evident from the words used by Nishida in the introduction to *Philosophical essays III* published in 1939. Here, Nishida again looks back onto his own course of thought: "Ever since *An Inquiry into the Good*, my aim has been to see and think about things from the utterly direct and most fundamental standpoint. It has been to grasp that ultimate standpoint of wherefrom and whereto. Though pure experience had a psychological tinge, it was still a standpoint beyond the subject-object wherefrom the objective world could be conceived. However, upon contact with the Southwest school, such standpoint must now be put to a thorough criticism. With that, I have come to take the standpoint analogous to Fichte's self-consciousness [*jikaku*]" (8, 255).

The standpoint of "self-consciousness," however, was not yet completely freed from the "psychological tinge." Put differently, it did not sufficiently have the logical clarity necessary in order to construct a philosophical system. This is why the turn to the standpoint of *basho* was called for. In the introduction to Iwao Kouyama's book *Nishida-Philosophy*³, Nishida states: "Neither pure experience nor *Tathandlung*, at bottom, can escape subjectivism. I finally found the logically grounded starting point via Aristotle's *hypokeimenon*" (11, 281).

As Nishida here admits, once the standpoint of *basho* was reached, his philosophy achieved a significant turn. Yet, if we were to merely attend to the changes that took place, we would fall short of a comprehensive understanding of Nishida's thought. "To lay the logical base" of his ideas was not a matter of merely adopting a different logic that he had happened to come across. Rather, it was a consequence of his thought's inner demand. Hence we must consider its connection to his prior ideas. As said in the introduction to Kouyama's *Nishida-Philosophy*, what guided Nishida to "lay the logical base" was undeniably Aristotle's concept of *hypokeimenon*. It is here that Nishida found the 'clue' for laying the logical base of his ideas. However, instead of adopting the concept in its original form, Nishida, as will be shown later, reinterpreted the concept in an original way. Indeed, it was Nishida's own thought that allowed for this unique reinterpretation of Aristotle's idea. Therefore, in the following, let us first shed light on the connection between Nishida's prior ideas and the idea of *basho*. We will then look at what the idea of *basho* had to offer.

Nishida often speaks of the continuity between the idea of *basho* and his prior thought. For example, in the introduction to Kouyama's *Nishida-Philosophy*, he says: "Since *An Inquiry into the Good* my starting point lay neither in the subject nor in the object, but rather it lay in that which is prior to the subject-object split. That has not changed until today. Yet, in philosophically attempting to grasp that direct and concrete standpoint and to find a way to

³ Tokyo: Iwanami Shoten, 1935.

contemplate the various problems from there, my ideas have changed upon much struggle” (11, 281).

It is sometimes said that after *An Inquiry into the Good* the concept of ‘pure experience’ or the ideas founded on that concept quickly disappeared from Nishida’s thought. However, what guided Nishida’s thought throughout was a quest to return to the “direct and concrete standpoint” or the “utterly direct and most fundamental standpoint,” from which the whole matter can be grasped. In the essay “The Directly Given,” which is the first essay compiled in *From That Which Acts to That Which Sees*, Nishida states the following using the term “pure experience”: “The truly given direct experience or pure experience ... must be thought of as that which includes infinite content. The more we enter into its depth, the more given reality presents itself. Subjectively speaking, this is the non-objectifiable self. Objectively speaking, it is the directly given that cannot be fully reflected on. The intuition of the subject-object unity and the awareness of the pure activity are found there. The source of all knowledge is there” (3, 272).

The essays compiled in *From That Which Acts to That Which Sees* are an attempt to deepen what is here called “pure experience,” i.e., “the non-objectifiable self” or “the directly given that cannot be fully reflected on.”

THE PROBLEM “TO LAY THE LOGICAL BASE” AND THE CONCEPT OF SUBSTANCE

In his attempt to deepen the idea of ‘pure experience,’ Nishida faced a serious problem that concerned the relation between such direct experience and conceptual knowledge expressed in judgments. It is in the form of this problem that the task “to lay the logical base” was initially revealed.

Nishida’s first engagement with the problem appears in the fourth essay included in *From That Which Acts to That Which Sees*, titled “On the Inner Perception.” In the beginning of the third section of this essay, Nishida refers to “The Essentials of Logic” by Bernard Bosanquet (1848-1923), stating that “the subject of a perceptual judgment is not the so-called logical subject but rather must be said to be Reality” (3, 325). It is after this quote that Nishida discusses Aristotle’s concept of substance. The claim above corresponds to the following passage from the essay titled “The Neglected Problem of Consciousness,” written right after the essay “Basho”: “As Bosanquet holds, when one says that this table is made of oak, the true subject not this table but Reality. The total whole is what is in truth Aristotle’s substance” (7, 221).

Through the use of such concepts as “Reality” and “substance,” Nishida sought the relation between direct experience and conceptual knowledge. Us-

ing Aristotle's original definition of substance as "that which can be subject but never predicate," Nishida speaks of the connection between the two: "Substance, which is that which can be subject but never predicate, must be the unity of infinite predicates. It is that which unites infinite judgments. What unites judgments with other judgments must be something beyond judgments. It is an object that our acts of judgment infinitely intend but cannot achieve. I believe that such object is intuitively given" (3, 327).

As claimed in this quote, according to Nishida, substance is that which is intuited. It is here that we can identify Nishida's peculiar understanding of substance. It is not understood as the merely 'one and only individual' as in Aristotle. For Nishida, 'an intuition of the irrational' grounds the 'individual.' Hence, according to Nishida, 'individual' results from the 'conceptualization' of the intuitively given.

In the sixth essay of *From That Which Acts to That Which Sees*, titled "That Which Acts," Nishida explains the relationship between experience and judgment: "The world of things is established upon our rationalization of the content of experience. To rationalize experience means for the experience itself to become the subject, i.e. to become the substance which is that which can be subject but never predicate. What it means for experience itself to become the subject is that the experience determines itself as a self-identical concrete universal. Through such self-determination judgments are formed within experience itself" (3, 397).

To rationalize experience is to take experience, which is itself beyond thought or judgment, as a self-identical universal (and hence something that only allows for self-identical judgments). To use Aristotle's phrase, it is to construe experience as a "substance which is that which can be subject but never predicate." Through the self-reflection within itself of such substance – which is precisely the concrete universal – or to put it differently, through the determination of the self-identical, and with its self-description, judgments are formed within the universal.

SELF-CONSCIOUSNESS AND 'BASHO'

Furthermore, for Nishida, the rationalization of experience is a matter of self-consciousness. In the essay "On the Inner Perception," Nishida states that "judgments are ... the self-consciousness of substance that never becomes predicate" (3, 351).

Here, substance is understood not as a mere universal but as a non-acting 'I' or 'self' that grounds and makes possible all acts while itself being something beyond all acts and judgments. It is a substance that does not come into acts

while, at the same time, it is that which knows itself or sees itself. In short, it is that which maintains itself by reflecting itself within itself. Judgments are thought of as self-expressions of such substance.

As generally recognized, 'self-consciousness' is a central topic of *Intuition and Reflection in Self-Consciousness* of 1917. Upon contact with the neo-Kantian ideas, Nishida came to realize that 'thought' does not easily assimilate into 'pure experience.' The pressing issue for Nishida was how to reconcile the autonomy of thought with the idea that direct experience is the sole reality. It is here that 'self-consciousness' appealed to Nishida. For self-consciousness is at once a reflection within itself and an intuition of itself. In other words, reflecting itself within itself is itself an infinite act of self-development. In *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, Nishida attempted to construe the whole reality as a creative activity where none other than the activity itself makes the being of it possible. In Nishida's words, it was to understand reality as "a self-conscious system wherein the motivation of the development lies within itself, and wherein its self-reflection is itself its being and development" (2, 128).

In the sixth section of "On the Inner Perception," Nishida states that mental acts in the strict sense are "that which creates itself from itself" and makes the following remark: "In our self-consciousness, there is no self prior to the self acting or knowing itself; the content of the self is produced through the acting" (3, 350). We can see that the understanding of self-consciousness here is carried over from *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*. However, Nishida continues further and asks, "On what kind of object world does the content of self-consciousness develop?" He answers: "The self mirrors itself within itself. The mirror that reflects its own content is also that same self. It is not the case that the self reflects its shadows on things" (3, 350).

What should be noted in the essay "On the Inner Perception" is that here, Nishida attends to the *place* or *topos* (*basho*) of self-consciousness. Surely, one could say that the structure of self-consciousness understood as reflecting itself 'within itself' had the place-like feature already inherent in it. Yet, it is crucial that Nishida here takes a close look at the place wherein the self reflects itself – not 'on things' but 'within itself.' Directly after the above quote, Nishida continues: "Self-consciousness must be accompanied by 'within itself.' The knowing self, the known self and the place [*basho*], wherein the self knows itself, are all a unity in self-consciousness" (3, 350). It is here that Nishida, for the first time, uses the word *basho* with its distinctive meaning.

It is in this way that the thematization of the place-like feature of "self-consciousness" led to the idea of *basho*. What prepared for such idea, however, was Nishida's peculiar interpretation of the concept of substance. According to Nishida, self-consciousness was precisely the self as 'substance that does not

come into acts,' maintaining and seeing itself by reflecting itself within itself. Nishida also speaks of this in the following way: "That which is beyond the self and that which envelops the self is itself the same self" (3, 350-351). When the relation between the self and "that which is beyond the self" is understood as an enveloping relation, as is here, it seems that it was the most natural step to attend to the 'within itself,' i.e., the place-like feature of self-consciousness. Consequently, self-consciousness was no longer construed as merely an infinite self-development or activity of self-creation, but it was reinterpreted as having the structure wherein the substance which does not come into all acts reflects itself and sees itself within itself.

SCOTTUS ERIUGENA AND PLOTINUS

In rethinking Aristotle's notion of substance and accordingly the structure of self-consciousness, Nishida most likely gained insight from ideas of Scottus Eriugena and Plotinus.

Nishida refers to Eriugena's ideas for the first time in *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*. In this work, as already noted, Nishida attempted to grasp the whole reality as a self-conscious system, i.e., as the self-consciousness or expression of the unity which itself does not become the object of our consciousness. At the end of the work, Nishida reached the conclusion that this unity is nothing but the 'will.' Here, it was Eriugena's notion of God that Nishida had in mind. In section thirty-nine of *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, Nishida states: "The truly creative reality must be understood to be something like Scottus Eriugena's idea of God's will that evades all necessity. When we think of the infinite development of the 'ought' which is one with being in the self-conscious system, i.e., of a single personal history, this already belongs to the object world. We must think of an absolute will behind it – that which transcends and grounds this historical development" (2, 212-213).

It was this idea of the "absolute will" which "transcends and grounds this historical development" that prepared Nishida's interpretation of substance. In the fifth essay of *From That Which Acts to That Which Sees*, titled "Expressive Acts," Nishida refers to Eriugena's notion of "nature that neither creates nor is created,"⁴ i.e., the God that creates all yet is itself at peace in its innate state of rest. He claims that there must be something that "neither creates nor is

⁴ See John Scottus Eriugena, *De divisione naturae*, in *Patrologia Latina*, 122, 441B, 1019A-B. See also *idem*, *Periphyseon*, trans. by I.P. Sheldon-Williams and John J. O'Meara (Montreal-Washington: Bellarmin and Dumbarton Oaks, 1987).

created” at the ground of the “unity of consciousness”: “In the past, the unity of consciousness has always been thought to have a single center, or further, to be a single continuous creative activity. However, such creative activity is nothing but a seen or objectified shadow. For there to be such creative activity, there must be that which neither creates nor is created. In other words, there must be a substance of that creative activity. That which has form is the shadow of the formless. Within the space with no shadows, there are infinite forms. At the ground of our selves – thought of as the infinite activity that develops by itself – there must be that which raises yet does not rise, moves yet does not move. It is with this that our unity of consciousness is formed” (3, 372). As we can see from this quote, the notion of substance is understood here in relation to Eriugena’s notion of God as “nature that neither creates nor is created,” and is thereby understood as that which makes the infinite creative activity of consciousness possible while itself being unchanged and at rest within itself.

However, the fact that the concept of substance was understood in this way implies that there was a change in Nishida’s understanding of Eriugena’s ideas. In *From That Which Acts to That Which Sees*, that which makes our acts of consciousness possible is no longer understood as the ‘will.’ Rather, it is understood as “that which is unmoved by acts while seeing its own acts within itself” (3, 379, emphasis added). The adoption of the concept of substance was related to the turn from voluntarism to intuitionism of which Nishida speaks in his introduction to *From That Which Acts to That Which Sees* (cf. next section).

In the essay “Expressive Acts,” Nishida also speaks of that which envelops and makes possible our conscious acts as “something akin to Plotinus’ One” (3, 374). In this way, along with Eriugena, Plotinus’ ideas also guided Nishida’s understanding of substance.

In relation to the above, what deserves attention is Nishida’s frequent usage of the analogy of the ‘mirror’ in expressing the structure of self-consciousness. As the already quoted passage from the essay “On the Inner Perception” makes obvious, Nishida makes use of the analogy of the mirror in order to pick out the place-like feature of self-consciousness: “The self mirrors itself within itself. The mirror that reflects its own content is also that same self. It is not the case that the self reflects its shadows on things.” It was Plotinus’ ideas that Nishida had in mind in using this analogy. In the essay “Expressive Acts,” he says, “Plotinus ... claimed that true matter is the place that receives forms or the mirror that reflects the forms.... While Plotinus says that the Intelligent is enveloped in the One, it is the One that is the space of the Intelligent.... If pure matter is the mirror that reflects light, then the One is the eye that sees light itself” (3, 381).

However, it is important that for Nishida, this “mirror” is understood within the structure of self-consciousness. Its characteristic feature is that it is a mirror

that has nothing other to reflect: it is a mirror that reflects the mirror itself. In the essay "Basho," Nishida speaks of how basho is indeed analogous to this mirror: "True *basho* is that which reflects its own shadows within itself. It is akin to the mirror that illuminates itself" (3, 429).

FROM "THAT WHICH ACTS" TO "THAT WHICH SEES"

I said before that the adoption of the concept of substance was related to Nishida's turn from voluntarism to intuitionism. It can also be described, as suggested by the title of the book *From That Which Acts to That Which Sees*, as the turn from "that which acts" to "that which sees." In the essay "The Directly Given," true self-consciousness is construed not merely as a reflection of itself but as "an experience of the will." Here, the "acting self" is said to be the "true self" (3, 267). In the essay following it, "The Intuition and the Will," intuition is indeed thematized. Yet here Nishida still understands intuition not as the seeing or the reflecting but as "the self-development of the mental." At this stage, Nishida's basic understanding of intuition was that it is something that "can be understood in the form of the will" (3, 286).

The positive characterization of 'seeing' appears only after reference to the substance is made in the essay "On the Inner Perception." It is after "the non-nercting is recognized behind the acting" (3, 345) and the substance behind the acts is construed as "that which reflects itself within itself." Here, substance is understood as the "seeing eye" that sees itself (3, 347).

We should also note that in the essay "Expressive Acts," which immediately succeeds the essay "On the Inner Perception," Nishida deals with the topic of expression in relation to reflection. Already in the work *Art and Morality* of 1923, Nishida discusses the importance of artistic expression with reference to the theory of art in Konrad Fiedler. Taking over the basic ideas from there, Nishida expands on the topic of expression in the context of a wider perspective opened up through the adoption of the notion of substance.

It is first pointed out that an expression is not a self-expression of the conscious self but it is an act that manifests itself from the 'ground' of conscious acts. Nishida says: "With expressive acts, the center of consciousness moves from the conscious self to the trans-conscious self and the so-called conscious acts become mere shadows reflected on the body" (3, 377). Put differently, expressive acts are nothing other than the self-development of the substance reflecting its own "shadows" as conscious acts within itself. In this way, self-reflection within itself or the objectification of the self from the deepest ground of self-consciousness – i.e., "the standpoint of the negation of the will" – is, hereby, understood as expressive acts and as intuition. As he also says: "When

the seeing envelops the seen, that is when true intuition is finally achieved” (3, 383).

In the essay “Basho,” too, Nishida emphasizes that reflecting is not attained from acting but rather, acting is attained from reflecting. We can also say that, contrary to his understanding expressed in the *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, Nishida regards the will as that which is seen. Making an analogy to Dionysius Areopagita’s “dazzling obscurity” with the *basho* which itself evades all determination yet infinitely reflects itself, Nishida speaks of the will in the following manner: “Within the true *basho* of nothingness, we see even will itself. The will is not a mere act but behind it there must be that which sees. Otherwise, there is no way of distinguishing it from mechanical processes or acts from instinct. The darkness behind the will is no mere darkness but it is the ‘dazzling obscurity’ of Dionysius. When the content of such standpoint is reflected on the standpoint of oppositional nothingness [consciousness], we see free will *qua* act” (3, 431).

Here, the will is not construed as the ‘absolute free will’ that is the basis of all acts. Rather, the will is understood as having behind itself “that which sees.” While the will has the property of being free, Nishida understands such freeness to be “freeness *qua* act.” According to Nishida, prior to such freeness, there is the “freeness *qua* state.” Nishida depicts the freeness *qua* act as “shadows of the eternal” (3, 463). In such readings, we can clearly see Nishida’s turn to intuitionism.

THE ‘BASHO’ OF NOTHINGNESS

I mentioned above that Nishida’s adoption of Aristotle’s concept of substance was crucial for the formulation of the idea of *basho*. Yet, as we have already seen, Nishida did not accept the concept in its original form, as it appears in Aristotle. In this connection, Nishida’s choice of the term *basho* is not irrelevant.

In the above quoted essay “The Neglected Problem of Consciousness,” we can find Nishida’s criticism of Aristotle’s concept of substance: “Aristotle once defined *ousia* as that which can be the subject of a judgment but never predicate. I have not yet found a definition of *ousia* that goes beyond this definition ... If so, however, can we not think of a more profound meaning of being by inverting the definition and seeking that which can be predicate but never subject? Aristotle sought the transcendent that grounds judgments only in the direction of the subject. However, the truly transcendent that is at the ground of judgments is not found in the direction of the subject but rather in the direction of the predicate” (7, 221).

For Nishida, substance is that which sees and knows itself by reflecting itself within itself, and in that sense it is that which transcends and envelops the 'I.' In terms of the subject–predicate relation in a subsumptive judgment, it is seen in the direction of the predicate. Accordingly, Nishida's criticism of Aristotle's notion of "substance" was that it fails to capture that which truly grounds judgments.

Nishida rephrases this criticism in the introduction to *Philosophical Essays III*: "Aristotle's logic was altogether subjective. However, we cannot think of the self with such logic. The self is not that which can be objectified. Yet we do think of the self. Here, there must be some different form of thought. I have called such form of thought, as opposed to Aristotle's logic, the predicate logic. The self as the unity of consciousness cannot be thought subjectively [i.e. as the grammatical subject] but rather it is thought as a place [*basho*], as the self-determination of the field of consciousness" (8, 255-256).

According to Nishida, the 'true I' or 'self' is that which infinitely reflects itself within itself or that which makes possible 'infinite being.' Put differently, it is not the act but that which sees the acts. Though it objectifies the self, it itself cannot be objectified; it is that which evades all conceptualization and cannot be determined as the (grammatical) subject. Nishida explains thus: "This thing [the true 'I'] cannot be said to be either the same or different, being or nothingness. It is that which cannot be determined by any logical form as such; it is rather the *basho* that makes possible such logical forms" (3, 419). It does not become the content of knowledge but it is the *basho* wherein knowledge is formed. If we attend to the subsumptive relation, it is the transcendent 'predicate plane' that is reached when one takes the relation to its limit – it is "that which can be predicate but never subject." It is itself something that never becomes the (grammatical) subject, i.e., never becomes the content of knowledge, and can only be grasped as *basho*.

What Nishida called the non-objectifiable 'self' in the introduction to the *Philosophical Essays III*, in the essay "The Neglected Problem of Consciousness," he terms the "conscious consciousness." It was Nishida's intention here to counter the Kantian or neo-Kantian epistemology: "Contemporary epistemology starts with the opposition between the knower and the known. It must be admitted that this is inevitable for an epistemology. With that, they have dealt with the constitution of the known object and clarified how the objectivity of knowledge obtains. Yet, to clarify how the known object is constituted does not straightaway clarify what it is to know. What it is to know in terms of consciousness *per se* is still a neglected problem yet to be thoroughly examined" (7, 216-217).

In short, since epistemology in the past had only dealt with the objectified consciousness, consciousness itself, or to use the phrase above, "what it is to

know in terms of consciousness *per se*” was overlooked and hence has been a neglected problem. It was just this neglected problem of the “conscious consciousness” that Nishida, with his theory of *basho*, attempted to understand. When one starts from the act of judgment that presupposes the opposition between subject and object – although that may be inevitable for an epistemology – what can be clarified therein is only consciousness as it is objectified. In order to move beyond the limits of such position, Nishida starts, not with the act of judgment, but – to adopt the expression from the essay “A Response to Dr. Souda” – with “the examination of judgmental consciousness itself.” Stated differently, Nishida attempted to return to that consciousness prior to that which is grasped within the subject–object framework, or as he says, to “what it is to know in terms of consciousness *per se*,” and to advance his thoughts from there.

Now, despite the fact that the concept of substance had, as we have seen, a great role to play in the development of Nishida’s theory of *basho*, Nishida eventually settles instead with the concept of *basho* to convey his own ideas. This probably has to do with the fact that in Aristotle, substance primarily meant *ousia*. On the contrary, Nishida claims that *basho* is not a being but nothingness. This nothingness, however, is not the nothingness that opposes being. For while such nothingness may be that which negates all being, as long as it is in opposition to something, it is still considered a kind of being. When Nishida denotes *basho* as the “*basho* of nothingness,” what is meant is “that which envelops being and nothingness,” “that which transcends the opposition between being and nothingness while having the opposition within itself” (3, 424). Since it is that which is never rendered the content of our knowledge nor characterized as a kind of being in any sense of the word, Nishida speaks of it as “simply *basho*” (3, 436). Yet it is precisely due to this *basho* reflecting itself within itself that the opposition between being and nothingness arise. Nishida’s *basho* is characterized by this dual feature.

*

The underlying attitude of Nishida’s thought is to comprehend matters not in so far as they are objectified but to grasp the matter in its whole. Alternatively phrased, it is to see matters from reality itself. The theory of *basho* was developed against the backdrop of giving the logical grounds to such an idea. With that in mind, Nishida focused on judgments, specifically on the subject–predicate subsumptive relation. If we speak in terms of such a relation, the whole matter or reality itself mentioned above is found at the limit in the direction of the predicate. In short, it is “that which can be predicate but never subject.” According to Nishida, judgments arise from the self-determination

of the whole matter, i.e., reality itself. Speaking from the subject direction, a judgment is to be subsumed by a predicate. However, from the predicate direction, a judgment is the self-determination of the universal.

Nishida attempted to grasp matters not by starting from the subject–object dichotomy as is the general tendency of modern epistemology, but from the reality that precedes such dichotomy. Put differently, instead of first positing substance and then trying to understand matters in relation to its attributes, Nishida attempted to grasp reality as a concrete universal. Nishida set forth, at the very ground, that which cannot be objectified and hence can only be called nothingness, and attempted to grasp reality from there. Logically speaking, we can say that Nishida's logic is a logic centered not around the subject, but around the predicate. In terms of the 'self,' Nishida proposed to understand the 'self' not as a substance, but as a *basho*. In the essay "Basho," Nishida says, "The 'I' is not a unity *qua* [grammatical] subject but a predicative unity. It is not a point but a circle, not a thing but *basho*. The 'I' cannot know itself because the predicate cannot become the [grammatical] subject" (3, 469). From the above, we can say that Nishida strived to reexamine our presuppositions and even the whole framework of our thought. For this reason, Nishida's ideas are truly radical.

Translated from the Japanese by *Yuko Ishihara*

Masakatsu FUJITA

O IDEI BASHO W FILOZOFII KITARŌ NISHIDY

Według Nishidy „prawdziwe «ja»” czy też jaźń jest tym, co nieskończenie odzwierciedla samo siebie w sobie, albo tym, co umożliwia byt nieskończony. Inaczej mówiąc, nie jest to aktywność, lecz coś, co postrzega aktywność. Chociaż uprzedmiotawia ono ego, samo nie może zostać uprzedmiotowione; jest czymś, co wymyka się wszelkiej konceptualizacji i nie może zostać określone jako podmiot (gramatyczny).

Kitarō Nishida (1870-1945) w znacznym stopniu przyczynił się do rozwoju filozofii w Japonii. Jest on najważniejszym myślicielem japońskim – stworzył podwaliny tak zwanej filozoficznej szkoły z Kioto. Chociaż w myśli Nishidy można odnaleźć pewien stały wątek, można też dostrzec jej ewolucję na przestrzeni życia filozofa. W roku 1936, odnosząc się w kolejnym wydaniu pracy *Zen no kenkyū* [„Studium dobra”]¹ (opublikowanej po raz pierwszy w roku 1911) do rozwoju swoich własnych poglądów, Nishida pisał: „Pojęcie czystego doświadczenia [sformułowane właśnie w pracy *Zen no kenkyū*], poprzez «Tathandlung» Fichtego, rozwinęło się w *Jikaku ni okeru chokkan to hansei*² w pojęcie woli absolutnej. Następnie w drugiej części *Hataraku mono kara miru mono e*³, poprzez filozofię grecką, przekształciło się w ideę basho. Wtedy też odnalazłem wskazówkę, która pozwoliła mi wyłożyć logiczną podstawę moich poglądów. Następnie zaś skonkretyzowałem ideę basho jako dialektyczny powszechnik, który bezpośrednio ująłem za pomocą określenia «intuicja aktywna». Przez to, co w niniejszej pracy nazywam światem doświadczenia bezpośredniego czy też światem doświadczenia czystego, rozumiem świat rzeczywistości historycznej. Świat intuicji aktywnej, świat poiesis, jest w swojej istocie i prawdziwie światem czystego doświadczenia”⁴.

Można powiedzieć, że zarys myśli Nishidy jest obecny już w jego wcześniejszej teorii czystego doświadczenia. Jako filozof jest on jednak ceniony przede wszystkim za teorię toposu (jap. basho), którą sformułował w środkowym okresie swojej filozoficznej działalności. Tuż po opublikowaniu przez Nishidę

¹ Tytuł angielski: *An Inquiry into the Good*.

² „Intuicja i refleksja w akcie samoświadomości”. Tytuł angielski: *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*.

³ „Od tego, co aktywne, ku temu, co postrzegające”. Tytuł angielski: *From That Which Acts to That Which Sees*.

⁴ *Nishida Kitarō zenshū*, red. A. Takeda, K. Riesenhuber, K. Kosaka, M. Fujita, Iwanami Shoten, Tokio 2002-2009, t. 1, s. 3.

w roku 1926 artykułu *Basho* Kiichirō Sōda, znany jako neokantysta, ogłosił tekst zatytułowany *Nishida tetsugaku no hōhō ni tsuite – Nishida hakushi no oshie o kou* [„Prośba o wyjaśnienie metody filozofii Nishidy skierowana do dr. Nishidy”]⁵, w którym przeprowadził – ze stanowiska neokantyzmu – bezwzględną krytykę idei basho w ujęciu Nishidy, twierdząc, iż „jest wysoce wątpliwe, aby zasługiwała ona na uznanie w sensie akademickim”⁶. Sōda nie poddał jednak krytyce filozofii Nishidy jako takiej, ale skupił się raczej na spostrzeżeniu, że od czasu eseju *Basho* i napisanego wcześniej eseju *Hataraku mono* [„To, co działa”]⁷ Nishida wszedł w stadium, o którym będzie się mówić, że stanowi jeden system. Sam tytuł tekstu Sōdy wskazuje, że dostrzegał on dojrzałość myśli prezentowanej w tych artykułach, w celu jej opisania posłużył się bowiem słowami „filozofia Nishidy” (jap. *Nishida tetsugaku*). Właściwie dopiero po ukazaniu się artykułu Sōdy tak właśnie zaczęto określać idee głoszone przez Nishidę.

KU KONCEPCJI BASHO

W roku 1927, wkrótce po ukazaniu się artykułu *Nishida tetsugaku no hōhō ni tsuite – Nishida hakushi no oshie o kou*, Nishida odniósł się do krytyki sformułowanej przez Sōdę. Na początku artykułu *Sōda-hakushi ni kotau* [„Moja odpowiedź dla dr. Sōdy”] stwierdzał: „Sądzę, że pod koniec artykułu *Basho* udało mi się wypracować myśl raczej różniącą się od wcześniejszej”⁸, dość powściągliwie opisując w ten sposób przejście ku pojęciu „basho”. W innym miejscu przyznawał jednak, że jego myśl uległa w tym okresie istotnemu rozwojowi. W przytaczanym powyżej wprowadzeniu do nowego wydania *Zen no kenkyū* Nishida pisze, że od czasu artykułu *Basho* w jego myśli pojęcie czystego doświadczenia „poprzez filozofię grecką przekształciło się w ideę basho”. Znaczenie tej przemiany podkreśla sformułowanie „przekształciło się” (ang. *turned over*). Ponadto, jak można sądzić na podstawie tego wprowadzenia, zmiana ta ściśle łączyła się z wyłożeniem przez Nishidę „logicznej podstawy” jego myśli. Wskazuje on bowiem na niewystarczalność swojego wcześniejszego stanowiska, które określa mianem psychologizmu i punktu widzenia świadomości, twierdząc, że było ono postacią subiektywizmu. Refleksje te pojawiły się przypuszczalnie pod wpływem neokantowskiej i Husserlowskiej krytyki psychologizmu. W artykule *Ninshikiron ni okeru jun ronriha no shuchō*

⁵ Zob. K. Sōda, *Nishida tetsugaku no hōhō ni tsuite – Nishida hakushi no oshie o kou*, „The Journal of Philosophical Studies” 1926, nr 127, s. 1-30.

⁶ Tamże, s. 3.

⁷ Tytuł angielski: *That Which Acts*.

⁸ *Nishida Kitarō zenshū*, t. 3, s. 479.

ni tsuite [„O tezach szkół czystej logiki w epistemologii”]⁹ z roku 1911 zawartym w tomie *Shisaku to taiken* [„Kontemplacja i doświadczenie”]¹⁰, Nishida zalicza Husserla i neokantystów, w szczególności zaś reprezentantów szkoły badeńskiej, do tej samej grupy filozofów, określając ich mianem czystych logicystów. Analizuje zarazem formułowaną przez nich krytykę psychologizmu, skierowaną w szczególności przeciwko redukcji problemów epistemologicznych do wymiaru empirycznego czy doczesnego. Krytykę tę Nishida traktował jako poważne wyzwanie dla swoich własnych idei.

Wyraźnie wynika to z jego słów pochodzących z wprowadzenia do trzeciego tomu *Tetsugaku ronbunshu* [„Esejów filozoficznych”]¹¹, opublikowanego w roku 1939. Nishida ponownie spogląda tu na rozwój swojej własnej myśli: „Od czasu mojej pierwszej książki, *Studium dobra* [*Zen no kenkyū* – D.Ch.], moim celem było rozważanie rzeczywistości z punktu widzenia tego, co najbardziej fundamentalne i bezpośrednie. Pragnąłem uchwycić to, z czego wszystko się wyłania i do czego wszystko powraca. Pojęcie czystego doświadczenia [...] ma konotacje psychologiczne. Jednak moją intencją było uchwycenie stanu, który transcenduje podział na przedmiot i podmiot poznania – starałem się analizować rzeczywistość z takiego właśnie punktu widzenia. Doszedłem jednak później do wniosku, że moje pojęcie czystego doświadczenia powinno zostać ponownie zinterpretowane w konfrontacji przede wszystkim z filozofią neokantystów szkoły badeńskiej. Moje stanowisko z tego okresu może nasuwać skojarzenia z filozofią samoświadomości Fichtego [...]. Rezultatem takiej interpretacji było wypracowanie nowej definicji pojęcia samoświadomości (*jikaku*)”¹².

Punkt widzenia, którego dostarcza pojęcie samoświadomości, nie był jednak całkowicie pozbawiony „konotacji psychologicznych”. Innymi słowy, nie przynosił jeszcze dostatecznej logicznej jasności, która pozwoliłaby zbudować system filozoficzny. Oto dlaczego potrzebny był zwrot ku koncepcji basho. We wstępie do książki *Nishida tetsugaku* [„Filozofia Nishidy”]¹³ autorstwa Iwao Kōyamy Nishida stwierdza: „Ani czyste doświadczenie, ani Tathandlung nie pozwala w gruncie rzeczy uniknąć subiektywizmu. Ostatecznie znalazłem logicznie ugruntowany punkt wyjścia dzięki Arystotelesowskiemu «hypokeimenon»”¹⁴.

⁹ Tytuł angielski: „On the Theses of the Pure-Logic Schools in Epistemology”.

¹⁰ Tytuł angielski: „Contemplation and Experience”.

¹¹ Tytuł angielski: „Philosophical essays III”.

¹² *Nishida Kitarō zenshū*, t. 8, s. 255. Fragment cytowany w tłumaczeniu Agnieszki Kozyry (A. K o z y r a, *Życie i twórczość Nishidy Kitarō*, w: *taż, Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, Nozomi, Warszawa 2007, s. 27).

¹³ Iwanami Shoten, Tokyo 1935.

¹⁴ *Nishida Kitarō zenshū*, t. 11, s. 281.

Nishida stwierdza w tych słowach, że wraz z przyjęciem przez niego pojęcia basho w jego filozofii dokonał się istotny zwrot. Gdybyśmy jednak mieli się ograniczyć do odnotowywania zmian, które się w niej pojawiły, nie udałooby się nam uzyskać całościowego rozumienia myśli Nishidy. „Wyłożenie logicznej podstawy” jego idei nie było po prostu kwestią przyjęcia innej logiki, z którą przypadkiem się zetknął. Stanowiło raczej konsekwencję wewnętrznego wymogu jego myśli i dlatego trzeba je rozpatrywać w powiązaniu z wcześniejszą filozofią Nishidy. Jak czytamy we wstępie do *Nishida tetsugaku* Kōyamy, Arystotelesowskie pojęcie „hypokeimenon” niewątpliwie było tym, co doprowadziło Nishidę do „wyłożenia logicznej podstawy” jego myśli. To właśnie ono dostarczyło mu klucza pozwalającego znaleźć tę podstawę. Nishida nie przejął jednak terminu „hypokeimenon” w jego pierwotnym sensie, lecz – jak zostanie wykazane – w oryginalny sposób go przeinterpretował. W istocie to własne idee Nishidy pozwoliły mu na tę wyjątkową reinterpretację Arystotelesowskiej kategorii. Dlatego też w dalszej części niniejszych rozważań zatrzymamy się najpierw nad związkiem między wcześniejszymi poglądami Nishidy a ideą basho, a następnie przyjrzymy się temu, co w istocie idea ta wносиła.

Nishida często podkreśla ciągłość między ideą basho a swoją wcześniejszą myślą. Na przykład we wstępie do pracy *Nishida tetsugaku* Kōyamy mówi: „Od czasu *Zen no kenkyū* moim punktem wyjścia nie był ani podmiot, ani przedmiot, było nim raczej coś, co poprzedza rozszczepienie podmiotu i przedmiotu. To też do dziś się nie zmieniło. A jednak wskutek filozoficznej próby uchwycenia rzeczywistości z tego właśnie bezpośredniego i konkretnego punktu widzenia, tak aby móc w ten sposób rozważać różne problemy, po długich zmaganiach moje idee uległy zmianie”¹⁵.

Czasami mówi się, że wkrótce po ukazaniu się *Zen no kenkyū* pojęcie czystego doświadczenia czy też idee na tym pojęciu ufundowane znikły z myśli Nishidy. Tym jednak, co przez cały ten czas nią kierowało, było poszukiwanie możliwości powrotu do „bezpośredniego i konkretnego punktu widzenia” czy też do „punktu widzenia tego, co najbardziej fundamentalne i bezpośrednie”, z którego to punktu można by uchwycić całą rzeczywistość. W artykule *Chokusetsu ni ataerareru mono* [„To, co dane bezpośrednio”]¹⁶, pierwszym spośród tekstów zebranych w pracy *Hataraku mono kara miru mono e*, Nishida, posługując się terminem „czyste doświadczenie”, stwierdza: „O prawdziwie danym doświadczeniu bezpośrednim czy też o czystym doświadczeniu [...] trzeba myśleć jako o doświadczeniu, które obejmuje nieskończoną treść. Im głębiej w nie wkraczamy, tym bardziej dana rzeczywistość się odsłania. W sensie subiektywnym jest to jaźń, która nie podlega uprzedmiotowieniu. W sensie

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tytuł angielski: „The Directly Given”.

obiektywnym – to, co dane bezpośrednio i co nie w pełni poddaje się refleksji. Odnajdujemy tu intuicję jedności podmiotu i przedmiotu oraz świadomość czystej aktywności. Tu też znajduje się źródło wszelkiej wiedzy¹⁷.

Wszystkie artykuły zebrane w tomie *Hataraku mono kara miru mono e* stanowią próbę pogłębienia tego, co zostało tutaj nazwane „czystym doświadczeniem”, czyli „jaźnią, która nie podlega uprzedmiotowieniu” czy też „tym, co dane bezpośrednio i co nie w pełni poddaje się refleksji”.

PROBLEM „WYŁOŻENIA LOGICZNEJ PODSTAWY” A POJĘCIE SUBSTANCJI

W swojej próbie pogłębienia idei czystego doświadczenia Nishida stanął wobec poważnego problemu, który dotyczył relacji między tak właśnie pojętym doświadczeniem bezpośrednim a wiedzą pojęciową wyrażaną w sądach. To właśnie w postaci tego problemu wstępnie odsłoniło się przed nim zadanie „wyłożenia logicznej podstawy” jego myśli.

Po raz pierwszy problem ów podejmuje Nishida w eseju *Naibu chikaku ni tsuite* [„O percepcji wewnętrznej”]¹⁸, czwartym w kolejności artykule w tomie *Hataraku mono kara miru mono e*. Na początku trzeciej części tego tekstu Nishida odnosi się do pracy Bernarda Bosanqueta *The Essentials of Logic* i stwierdza, że „podmiot sądu spostrzeżeniowego nie jest tak zwanym podmiotem logicznym, raczej trzeba o nim powiedzieć, że jest on Rzeczywistością”¹⁹. Następnie Nishida przechodzi do analizy Arystotelesowskiego pojęcia substancji. Przytoczone wyżej zdanie dobrze koresponduje z następującym fragmentem artykułu Nishidy zatytułowanego *Torinokosaretaru ishiki no mondai* [„Zaniebdany problem świadomości”]²⁰, napisanego tuż po artykule *Basho*: „Jak twierdzi Bosanquet, kiedy mówimy, że ten oto stół zrobiony jest z drewna dębowego, prawdziwym podmiotem nie jest ten oto stół, lecz Rzeczywistość. Arystotelesowską substancją (hypokeimenon) jest bowiem właściwie Jednia”²¹.

Nishida poszukiwał więc relacji między doświadczeniem bezpośrednim a wiedzą pojęciową na drodze wykorzystania pojęć takich, jak „Rzeczywistość” czy „substancja”. Posługując się oryginalną Arystotelesowską definicją substancji jako tego, co może być podmiotem, ale nigdy predykatem²², Nishida

¹⁷ Nishida Kitarō *zenshū*, t. 3, s. 272.

¹⁸ Tytuł angielski: „On the Inner Perception”.

¹⁹ Nishida Kitarō *zenshū*, t. 3, s. 325.

²⁰ Tytuł angielski: „The Neglected Problem of Consciousness”.

²¹ Nishida Kitarō *zenshū*, t. 7, s. 221.

²² „Substancja w najściślejszym, najbardziej pierwotnym i najwyższym stopniu jest tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w podmiocie”. A r y s t o t e l e s,

mówi o związku między tymi kategoriami: „Substancja jako to, co może być podmiotem, ale nigdy predykatem, musi stanowić jedność nieskończonej liczby predykatów. To właśnie jednoczy nieskończoną liczbę sądów. Tym, co jednoczy sądy z innymi sądami, musi być jednak coś poza samymi sądami. Jest to przedmiot będący ostateczną intencją naszych aktów sądu, przedmiot, którego jednak nie mogą one osiągnąć. Sądzę, że przedmiot ów dany jest w intuicji”²³.

Nishida twierdzi zatem w tym fragmencie, że substancja jest ujmowana intuicyjnie. W tym właśnie sensie możemy ustalić szczególne jej rozumienie przez Nishidę. Nie jest ona pojmowana, jak u Arystotelesa, po prostu jako jednostkowa. Według Nishidy bowiem intuicja tego, co pozaracjonalne, dostarcza podstawy bytowi indywidualnemu. Stąd też byt indywidualny jest według niego wynikiem konceptualizacji tego, co dane intuicyjnie.

W szóstym z kolei artykule zawartym w tomie *Hataraku mono kara miru mono e*, zatytułowanym *Hataraku mono*, Nishida wyjaśnia relację między doświadczeniem a sądem: „Świat rzeczy ustanowiony jest jako wynik naszej racjonalizacji treści doświadczenia. Zracjonalizowanie doświadczenia oznacza, że doświadczenie jako takie staje się podmiotem, to znaczy substancją, czyli tym, co może być podmiotem, ale nigdy predykatem. Dla doświadczenia jako takiego stanie się podmiotem polega na tym, iż determinuje się ono jako samotożsamy konkretny powszechnik. Sądy formułowane są wewnątrz doświadczenia jako takiego na drodze tej właśnie samodeterminacji”²⁴.

Zracjonalizować doświadczenie oznacza potraktować doświadczenie, które jako takie sytuuje się poza myślą czy sądem, jako samotożsamy powszechnik (a zatem coś, co pozwala jedynie na samotożsame sądy). By użyć sformułowania Arystotelesowskiego, chodzi o interpretację doświadczenia jako „substancji, która jest tym, co może być podmiotem, ale nigdy predykatem”. Poprzez samoodzwierciedlanie w sobie takiej substancji, będącej właśnie konkretnym powszechnikiem, czy też, innymi słowy, poprzez determinowanie tego, co samotożsame, i wraz z jego samoopisem w obrębie powszechnika formułowane są sądy.

SAMOŚWIADOMOŚĆ A BASHO

Racjonalizacja doświadczenia dokonuje się za sprawą samoświadomości. W artykule *Naibu chikaku ni tsuite* Nishida stwierdza, że „sądy są [...] samoświadomością substancji, która nigdy nie staje się predykatem”²⁵.

Kategorie, 2 a 11, w: tenże, „*Kategorie*” i „*Heremeneutyka*” z dodaniem „*Isagogi*” Porfiriusza, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1975, s. 6 (przyp. tłum.).

²³ Nishida Kitarō *zenshū*, t. 3, s. 327.

²⁴ Tamże, t. 3, s. 397.

²⁵ Tamże, t. 3, s. 351.

Substancja nie jest tutaj rozumiana po prostu jako powszechnik, ale jako nieaktywne „ja” czy też nieaktywna jaźń, stanowiąca podstawę wszelkiej aktywności i aktywność tę umożliwiającą, mimo że sama jest czymś, co pozostaje poza wszelką aktywnością czy wszelkim wydawaniem sądu. Jest to substancja, która nie podejmuje aktywności, chociaż jednocześnie charakteryzuje ją samopoznanie czy też samopozstrzeganie. Mówiąc krótko, jest ona tym, co zachowuje swoją bytowość przez odzwierciedlanie siebie w sobie. Sądy pojmowane są zaś jako przejawy samowyróżnienia takiej substancji.

Jak się powszechnie uznaje, samoświadomość stanowi centralny temat pracy Nishidy *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* [„Intuicja i refleksja w samoświadomości”]²⁶ z roku 1917. Wskutek kontaktu z ideami neokantowskimi zaczął on sobie zdawać sprawę, iż myśli nie da się w prosty sposób włączyć w obszar czystego doświadczenia. Palącym problemem stało się dla niego wówczas to, jak pogodzić autonomię myśli z ideą, że wyłącznie doświadczenie bezpośrednio stanowi rzeczywistość. Wtedy też zainteresowała Nishidę koncepcja samoświadomości. Samoświadomość jest bowiem jednocześnie refleksją w sobie oraz intuicją siebie. Innymi słowy, odzwierciedlanie siebie w sobie jest jako takie nieskończonym aktem samorozwoju. W pracy *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* Nishida próbował zrozumieć całą rzeczywistość jako twórczą aktywność, której istnienie jest możliwe wyłącznie wskutek tej właśnie aktywności. Mówiąc słowami Nishidy, chodziło o rozumienie rzeczywistości jako „samoświadomego systemu, uzasadnienie rozwoju którego leży w nim samym i którego samorefleksja sama jest jego bytem i rozwojem”²⁷.

W szóstej części artykułu *Naibu chikaku ni tsuite* Nishida stwierdza, że aktywność umysłowa jest w ścisłym sensie „tym, co samo tworzy siebie z siebie”, i zauważa: „W naszej samoświadomości nie ma «ja» wcześniejszego niż «ja» aktywne czy dokonujące samopoznania; treść «ja» powstaje poprzez aktywność”²⁸. Jak widzimy, rozumienie samoświadomości zostało tu przeniesione z *Jikaku ni okeru chokkan to hansei*. Nishida idzie jednak dalej i pyta: „Wokół jakiego świata zewnętrznego kształtuje się treść samoświadomości?”. Odpowiada: „«Ja» odzwierciedla siebie w sobie. Owo lustro, które odzwierciedla swoją własną treść, jest również tym samym «ja». Nie jest tak, że «ja» odzwierciedla cienie, które rzuca na rzeczy”²⁹.

W artykule *Naibu chikaku ni tsuite* Nishida podejmuje temat *m i e j s c a*, toposu (basho) czy też samoświadomości. Niewątpliwie można by powiedzieć, że w strukturze samoświadomości pojmowanej jako odzwierciedlająca samą

²⁶ Tytuł angielski: „Intuition and Reflection in Self-Consciousness”.

²⁷ Nishida Kitarō *zenshū*, t. 2, s. 128.

²⁸ Tamże, t. 3, s. 350.

²⁹ Tamże.

siebie „w sobie” obecna już była cecha analogiczna do miejsca. Podstawowe znaczenie ma jednak to, że Nishida dokładnie analizuje tutaj miejsce, w którym „ja” dokonuje samorefleksji – nie jest to refleksja nad rzeczywistością, lecz refleksja „w sobie”. Zaraz po zacytowanym wyżej fragmencie Nishida dodaje: „Samoświadomości musi towarzyszyć «w sobie». «Ja» poznające, «ja» poznawane oraz miejsce [basho], w którym «ja» poznaje samo siebie, stanowią jedność w samoświadomości”³⁰. To właśnie tutaj Nishida po raz pierwszy posługuje się terminem „basho” w jego charakterystycznym znaczeniu.

W ten sposób tematyzacja analogicznej do miejsca cechy samoświadomości doprowadziła do idei basho. Przygotowaniem do tej idei okazała się jednak dokonana przez Nishidę szczególna interpretacja pojęcia substancji. Świadomość była dla niego jaźnią właśnie jako substancja, która nie podejmuje aktywności, lecz utrzymuje swoją bytowość i postrzega siebie poprzez odzwierciedlanie siebie w sobie. Nishida mówi o tym również w taki sposób: „To, co znajduje się poza jaźnią i co owija sobą jaźń, jest w istocie tą samą jaźnią”³¹. Kiedy relacja między jaźnią a tym, co „znajduje się poza jaźnią”, rozumiana jest – tak jak tutaj – jako relacja „owijająca”, wydaje się, że najbardziej naturalnym krokiem jest skupienie się na tym, co „wewnątrz siebie”, czyli na analogicznej do miejsca cesze samoświadomości. Konsekwentnie samoświadomość nie była dalej rozumiana przez Nishidę po prostu jako nieskończony samorozwój czy aktywność polegająca na samotworzeniu, lecz została przeinterpretowana jako mająca strukturę, poprzez którą substancja, nie podejmując aktywności, odzwierciedla samą siebie i postrzega siebie w sobie.

SZKOT ERIUGENA I PLOTYN

Reinterpretując Arystotelesowskie pojęcie substancji i – w konsekwencji – strukturę samoświadomości, Nishida najprawdopodobniej wykorzystał intuicje, których źródłem były idee Jana Szkota Eriugeny i Plotyna.

Nishida po raz pierwszy zwraca się ku myśli Eriugeny w *Jikaku ni okeru chokkan to hansei*. W pracy tej, jak zostało już wspomniane, próbował on ująć całą rzeczywistość jako samoświadomy system, jako samoświadomość czy też wyraz jedności, która sama nie staje się przedmiotem naszej świadomości. W zakończeniu tej pracy Nishida doszedł do wniosku, że jedność ta nie jest niczym innym niż wolą. W tym właśnie punkcie zwrócił się też ku pojęciu Boga według Eriugeny. W rozdziale trzydziestym dziewiątym *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* stwierdzał: „Prawdziwie twórczą rzeczywistość należy ro-

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, t. 3, s. 350n.

zumieć jako coś w rodzaju Szkota Eriugeny idei woli Bożej, która wymyka się wszelkiej konieczności. Kiedy myślimy o nieskończonym rozwoju powinności, która w samoświadomym systemie jest tym samym, co istnienie, to znaczy konkretną historią osobistą, należy ona już do świata zewnętrznego. Musimy raczej myśleć o stojącej za nią woli absolutnej – o tym, co transcenduje ów rozwój historyczny i co daje mu podstawę”³².

To właśnie idea woli absolutnej, która transcenduje rozwój historyczny i dostarcza mu podstawy, była dla Nishidy przygotowaniem do interpretacji substancji. W piątym artykule zamieszczonym w tomie *Hataraku mono kara miru mono e* i zatytułowanym *Hyogen sayō* [„Akty wyrażania”]³³, Nishida odwołuje się do wykorzystywanego przez Eriugena pojęcia natury, „która ani nie stwarza, ani nie jest stworzona”³⁴, czyli Boga, który stwarza wszystko, lecz sam pozostaje nieruchomy we właściwym sobie stanie spoczynku. Nishida twierdzi, że u podstawy „jedności świadomości” musi znajdować się coś, co „ani nie tworzy, ani nie jest stworzone”: „W przeszłości zawsze sądzono, że jedność świadomości wypływa z istnienia jednego jej źródła lub, co więcej, że jest ona pojedynczą, nieustającą twórczą aktywnością. Ta twórcza aktywność stanowi jednak tylko widzialny bądź zewnętrzny cień. Aby zaistniała, musi istnieć coś, co ani nie tworzy, ani nie jest stworzone. Innymi słowy, musi istnieć substancja twórczej aktywności. To, co ma formę, jest cieniem rzucanym przez to, co pozbawione formy. W przestrzeni, w której cienie się nie pojawiają, istnieją formy nieskończone. U podstawy naszych jaźni – pojmowanych jako nieskończona aktywność będąca w nieustannym samorozwoju – musi być coś, co unosi, ale się nie unosi, coś, co porusza, ale się nie porusza. To właśnie z tego uformowana jest jedność świadomości”³⁵.

Jak widzimy na podstawie tego fragmentu, pojęcie substancji jest tu rozumiane w nawiązaniu do Eriugeny pojęcia Boga jako „natury nietworzącej i nie-stworzonej”, a zatem jako coś, co umożliwia nieskończoną twórczą aktywność świadomości, samo pozostając niezmiennie i w spoczynku w sobie samym.

Takie rozumienie pojęcia substancji wskazuje jednak, że w interpretacji myśli Eriugeny przez Nishidę nastąpiła pewna zmiana. W pracy *Hataraku mono kara miru mono e* to, co umożliwia nasze akty świadomości, nie jest już rozumiane jako wola, lecz jako „to, co pozostaje nieporuszone przez aktywność, jednocześnie p o s t r z e g a j ą c w sobie swoją własną aktywność”³⁶. Przyjęcie przez Nishidę pojęcia substancji było związane z jego zwrotem od

³² Tamże, t. 2, s. 212n.

³³ Tytuł angielski: „Expressive Acts”.

³⁴ J. S z k o t E r i u g e n a, *Periphyseon*, 441 A, tłum. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 59, 61.

³⁵ *Nishida Kitarō zenshū*, t. 3, s. 372.

³⁶ Tamże, t. 3, s. 379 (wyróżnienie – F.M.).

woluntaryzmu ku intuicjonizmowi, o którym to zwrocie pisze on we wprowadzeniu do *Hataraku mono kara miru mono e*³⁷.

W artykule *Hyogen sayō* Nishida mówi także o tym, co owija sobą i umożliwia naszą świadomą aktywność, jako o „czymś podobnym do Plotyńskiej Jedni”³⁸. W ten sposób rozumienie substancji przez Nishidę kształtowały – równoległe z myślą Eriugeny – idee Plotyna.

W związku z tym na uwagę zasługuje częste posługiwanie się przez Nishidę analogią zwierciadła dla wyrażenia struktury samoświadomości. Jak wyraźnie wskazuje przytaczany już fragment artykułu *Naibu chikaku ni tsuite*, Nishida wykorzystuje analogię zwierciadła, aby wskazać na zbliżoną do miejsca cechę samoświadomości: „«Ja» odzwierciadla siebie w sobie. Owo lustro, które odzwierciadla swoją własną treść, jest również tym samym «ja». Nie jest tak, że «ja» odzwierciadla cienie, które rzuca na rzeczy”. Za pomocą tej analogii Nishida nawiązywał do myśli Plotyna. Z kolei w artykule *Hyogen sayō* pisał: „Plotyn [...] twierdził, że prawdziwa materia jest miejscem, które otrzymuje formy, lub zwierciadłem, w którym odbijają się formy. [...] Chociaż Plotyn twierdzi, że Jednia owija w sobie Umysł, to właśnie Jednia jest przestrzenią Umysłu. [...] Jeśli czysta materia jest lustrem, które odbija światło, to wówczas Jednia jest okiem, które widzi światło jako takie”³⁹.

Ważne jest jednak, że według Nishidy owo „lustro” pozostaje wewnątrz struktury samoświadomości. Jego charakterystyczną cechą pozostaje to, że jest to lustro, „które nie ma nic innego do odzwierciadlenia” – jest to lustro, które „odzwierciadla samo lustro”. W artykule *Basho* Nishida mówi, że basho jest w istocie analogiczne do tego lustra: „Prawdziwe basho jest tym, co odzwierciadla w sobie swoje własne cienie. Jest ono podobne do lustra, które samo siebie oświeśla”⁴⁰.

OD „TEGO, CO AKTYWNE”, KU „TEMU, CO POSTRZEGAJĄCE”

Jak mówiliśmy, przyjęcie pojęcia substancji łączyło się ze zwrotem Nishidy od woluntaryzmu ku intuicjonizmowi. Zwrot ów można również opisać, jak wskazuje tytuł książki *Hataraku mono kara miru mono e*, jako zwrot od „tego, co aktywne”, ku temu, „co postrzegające”. W artykule *Chokusetsu ni ataerareru mono* prawdziwa samoświadomość nie jest rozumiana jako po prostu odbicie siebie, lecz jako doświadczenie woli. „Jaźń aktywna” jest tutaj

³⁷ Zob. kolejny podrozdział niniejszego artykułu.

³⁸ *Nishida Kitarō zenshū*, t. 3, s. 374.

³⁹ Tamże, t. 3, s. 381.

⁴⁰ Tamże, t. 3, s. 429.

określana jako „jażn prawdziwa”⁴¹. W kolejnym artykule, *Chokkan to ishi* [„Intuicja i wola”]⁴², istotnie podjęty został temat intuicji. Nadal jednak przez intuicję Nishida rozumie nie postrzeganie czy refleksowanie, ale raczej „samo-rozwoj pierwiastka umysłowego”. Na tym etapie jego zasadnicze rozumienie intuicji polegało na dostrzeganiu w niej czegoś, co „można pojmować jako pewną formę woli”⁴³.

Pozytywny opis postrzegania pojawia się w myśli Nishidy dopiero po odniesieniu się przez niego do substancji, co ma miejsce w artykule *Naibu chikaku ni tsuite*. Zauważa on, że „w tle aktywności obecna jest nieaktywność”⁴⁴, a substancję, która znajduje się u podstawy aktywności, pojmując jako „to, co odzwierciedla siebie w sobie”. Substancja jest więc tu rozumiana przez niego jako „widzące oko”⁴⁵, które postrzega samo siebie.

Należy też zauważyć, że w artykule *Hyogen sayō*, który następuje zaraz po tekście *Naibu chikaku ni tsuite*, Nishida podejmuje temat wyrażania w odniesieniu do refleksji. Już w pracy *Geijutsu to dōtoku* [„Sztuka i moralność”]⁴⁶ z roku 1923 analizował on doniosłość artystycznej ekspresji w odniesieniu do teorii sztuki Konrada Fiedlera. Wykorzystując swoje podstawowe idee z tego okresu, Nishida rozwijał teraz zagadnienie wyrażania w kontekście szerszej perspektywy, która otworzyła się dzięki przyjęciu przez niego pojęcia substancji.

Nishida najpierw wskazuje, że wyrażanie nie jest samowyznaniem świadomej jaźni, lecz aktywnością, która wypływa z tego, co stanowi podstawę aktów świadomych. Mówi: „Wraz z aktywnością o charakterze wyrażania źródło świadomości przesuwają się od jaźni świadomej ku jaźni transświadomej, a tak zwana aktywność świadoma staje się po prostu cieniem widocznym na ciele”⁴⁷. Innymi słowy, aktywność o charakterze wyrażania jest tym samym, co samorozwoj substancji, która odzwierciedla w swoim wnętrzu swoją aktywną świadomość niczym własne cienie. W ten sposób samoodzwierciedlenie w swoim wnętrzu czy też uprzedmiotowienie jaźni przez wydobywanie jej z najgłębszej „podstawy” samoświadomości – czyli „punkt widzenia negacji woli” – jest rozumiane jako aktywność o charakterze wyrażania i jako intuicja. Nishida mówi bowiem również: „Kiedy to, co postrzegające, owija sobą to, co postrzegane, właśnie wtedy ostatecznie uzyskana zostaje prawdziwa intuicja”⁴⁸.

⁴¹ Tamże, t. 3, s. 267.

⁴² Tytuł angielski: „The Intuition and the Will”.

⁴³ Nishida Kitarō *zenshū*, t. 3, s. 286.

⁴⁴ Tamże, t. 3, s. 345.

⁴⁵ Tamże, t. 3, s. 347.

⁴⁶ Tytuł angielski: „Art and Morality”.

⁴⁷ Nishida Kitarō *zenshū*, t. 3, s. 377.

⁴⁸ Tamże, t. 3, s. 383.

W artykule *Basho* Nishida podkreśla również, że refleksja nie jest skutkiem aktywności, lecz aktywność jest skutkiem refleksji. Można też powiedzieć, że w przeciwieństwie do poglądu wyrażonego w *Jikaku ni okeru chokkan to han-sei* uważa on, iż wola jest tym, co postrzegane. Wprowadzając analogię między „światłem ciemności”⁴⁹ Pseudo-Dionizego Areopagity a „basho”, które samo w sobie wymyka się wszelkiemu określeniu, a jednak nieskończenie odzwierciedla samo siebie, Nishida mówi o woli w sposób następujący: „Wewnątrz prawdziwego basho nicości postrzegamy nawet wolę jako taką. Wola nie jest po prostu aktywnością, musi bowiem za nią stać coś, co postrzega. Inaczej nie można by odróżnić jej od procesów mechanicznych bądź od aktywności, której źródłem jest instynkt. Mrok, z którego wyłania się wola, nie jest po prostu mrokiem, lecz «światłem ciemności» Pseudo-Dionizego. Kiedy treść, która jawi się z tego punktu widzenia, zostaje odzwierciedlona z przeciwnego jej punktu widzenia nicości [świadomości], obserwujemy wolną wolę qua aktywność”⁵⁰.

Wola nie jest przy tym interpretowana jako „absolutna wolna wola”, która stanowi podstawę wszelkiej aktywności. Jest ona raczej rozumiana jako coś, co pojawia się na tle „tego, co postrzega”. Chociaż wola ma tę cechę, że jest wolna, Nishida określa ową swobodę woli jako „swobodę qua aktywność”. Poprzedza ją, według niego, „swoboda qua stan”. Nishida przedstawia swobodę qua aktywność jako „cienie wieczności”⁵¹. Cytaty te wyraźnie wskazują na zwrot Nishidy ku intuicjonizmowi.

BASHO NICOŚCI

Jak zostało już powiedziane, przyjęcie przez Nishidę Arystotelesowskiego pojęcia substancji miało zasadnicze znaczenie dla sformułowania przez niego idei basho. Pamiętajmy jednak, że Nishida nie przejął oryginalnej postaci pojęcia substancji od Arystotelesa. Istotne znaczenie ma zatem to, że wybrał właśnie termin „basho”.

W cytowanym już artykule *Torinokosaretaru ishiki no mondai* można odnaleźć również Nishidy krytykę Arystotelesowskiego pojęcia substancji: „Arystoteles raz zdefiniował ousia jako to, co może być podmiotem sądu, ale nigdy predykatem. Nie znalazłem jeszcze definicji ousia, która wykraczałby poza tę definicję. [...] Czy nie można by jednak pomyśleć o znacznie głębszym sensie

⁴⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Znak, Kraków 2005, s. 325.

⁵⁰ *Nishida Kitarō zenshū*, t. 3, s. 431.

⁵¹ Tamże, t. 3, s. 463.

bytu i odwrócić tę definicję, tak by poszukać tego, co może być predykatem, ale nigdy podmiotem? Arystoteles poszukiwał czegoś transcendentnego, co dawałoby podstawę sądom wypowiedzanym tylko po stronie podmiotu. Jakkolwiek prawdziwej transcendencji, która stanowi podstawę sądów, nie należy szukać po stronie podmiotu, lecz po stronie predykatu”⁵².

Jak powiedzieliśmy, w interpretacji Nishidy substancja jest tym, co postrzega i poznaje samo siebie przez odzwierciedlenie siebie w swoim wnętrzu. W tym sensie jest ona tym, co transcenduje i owija sobą „ja”. W kategoriach relacji „podmiot–predykat” w przypadku sądów subsumpcyjnych upatruje się tego po stronie predykatu. Zgodnie z tym dokonana przez Nishidę krytyka Arystotelesowskiego pojęcia substancji zasadzała się na twierdzeniu, że w pojęciu tym nie sposób uchwycić, co jest prawdziwą podstawą sądów.

Krytykę tę Nishida przeformułowuje we wprowadzeniu do trzeciego tomu esejów filozoficznych *Tetsugaku ronbunshu*, gdzie twierdzi: „Logika Arystotelesowska miała charakter całkowicie podmiotowy. Za jej pomocą nie możemy jednak myśleć o jaźni. Jaźń nie jest czymś, co można uprzedmiotowić. A jednak o jaźni myślimy. Musi to być zatem jakaś inna forma myśli. Taką formę myśli nazwałem – w przeciwieństwie do logiki Arystotelesowskiej – logiką predykatową. O jaźni jako źródle świadomości nie można myśleć podmiotowo [tj. jako o podmiocie gramatycznym], należy raczej pojmować ją jako miejsce [basho], jako samodeterminowanie pola świadomości”⁵³.

Według Nishidy „prawdziwe «ja»” czy też jaźń jest tym, co nieskończenie odzwierciedla samo siebie w sobie, albo tym, co umożliwia byt nieskończony. Inaczej mówiąc, nie jest to aktywność, lecz coś, co postrzega aktywność. Choć uprzedmiotawia ono ego, samo nie może zostać uprzedmiotowione; jest czymś, co wymyka się wszelkiej konceptualizacji i nie może zostać określone jako podmiot (gramatyczny). Nishida wyjaśnia więc: „Nie można o nim [prawdziwym «ja»] powiedzieć, że jest ono tożsame ze sobą bądź od siebie różne, że jest bytem bądź nicością. Jest ono czymś, czego nie jest w stanie określić żadna logiczna forma jako taka; to raczej basho umożliwia tego rodzaju formy logiczne”⁵⁴. Nie staje się ono treścią poznania, ale jest basho, w którym poznanie się formuje. Jeśli weźmiemy pod uwagę relację subsumpcyjną, okazuje się, że gdy docieramy do jej granic, docieramy również do transcendentnej płaszczyzny predykatowej – do tego, co może być predykatem, ale nigdy nie może być podmiotem. Jest to zatem coś, co nigdy nie staje się podmiotem (gramatycznym), to znaczy nigdy nie staje się treścią wiedzy i może być uchwycone jedynie jako basho.

⁵² Tamże, t. 7, s. 221.

⁵³ Tamże, t. 8, 255n.

⁵⁴ Tamże, t. 3, s. 419.

To, co we wprowadzeniu do trzeciego tomu *Tetsugaku ronbunshu* Nishida określał jako nieuprzedmiotawialną jaźń, w artykule *Torinokosaretaru ishiki no mondai* nazwane zostało „świadomą świadomością”. Zamiarem Nishidy było wówczas dostarczenie przeciwwagi dla epistemologii Kantowskiej czy też neokantowskiej: „Współczesna epistemologia zaczyna się od przeciwstawienia poznającego i poznawanego. Trzeba przyznać, że w przypadku epistemologii jest to nieuniknione. Tak więc zajmują się one konstytucją poznawanego przedmiotu i wyjaśniają, w jaki sposób wiedza zyskuje obiektywność. A jednak wyjaśnienie, w jaki sposób konstytuowany jest poznawany przedmiot, nie jest zarazem wyjaśnieniem tego, co znaczy poznać. Co znaczy poznać w kategoriach świadomości per se nadal pozostaje zaniedbanym problemem, który trzeba dokładnie zbadać”⁵⁵.

Mówiąc krótko, ponieważ epistemologia zajmowała się w przeszłości jedynie uprzedmiotowioną świadomością, świadomość jako taka czy też – by posłużyć się wykorzystanym wcześniej określeniem – kwestia, „co znaczy poznać w kategoriach świadomości per se” zostały pominięte, a zatem pozostają zaniedbanym problemem. Ten właśnie zaniedbany problem „świadomej świadomości” starał się za pomocą swojej teorii basho zrozumieć Nishida. Jeśli punktem wyjścia jest akt sądu zakładający przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu – jakkolwiek może to być nieuchronne w przypadku wszelkiej epistemologii – można wówczas przedstawić jedynie wyjaśnienie świadomości w postaci uprzedmiotowionej. Aby przezwyciężyć ograniczenia takiego stanowiska, Nishida czyni punktem wyjścia nie akt sądu, lecz – by posłużyć się jego sformułowaniem z artykułu *Sōda-hakushi ni kotau* – „zbadać samą świadomości sądowej”. Innymi słowy, próbuje powrócić do świadomości, która poprzedza to, co zostaje uchwycone w schemacie podmiot–przedmiot, czy też – jak to określa – do tego, „co znaczy poznać w kategoriach świadomości per se”, i wychodząc z tego punktu, rozwija swoją myśl.

A zatem, chociaż pojęcie substancji – jak widzieliśmy – odegrało wielką rolę w rozwoju Nishidy teorii basho, ostatecznie w celu wyrażenia swojej myśli poprzestał on na samym pojęciu basho. Prawdopodobnie wiązało się to z faktem, że dla Arystotelesa substancja pierwotnie miała sens ousia. W przeciwieństwie do niego Nishida twierdził, że basho nie jest bytem, lecz nicością. Nicość ta jednak nie jest nicością stanowiącą przeciwieństwo bytu. Chociaż bowiem może ona negować wszelki byt, to o ile pozostaje przeciwieństwem czegoś, sama nadal stanowi jakiś rodzaj bytu. Kiedy Nishida opisuje basho jako „basho nicości”, ma na myśli „to, co owija sobą byt i nicość”, czyli „to, co transcenduje przeciwstawność bytu i nicości, zawierając tę przeciwstawność

⁵⁵ Tamże, t. 7, s. 216n.

w sobie”⁵⁶. Ponieważ chodzi o coś, co nigdy nie staje się treścią naszej wiedzy ani nie daje się scharakteryzować jako jakiś rodzaj bytu w żadnym sensie tego słowa, Nishida mówi o tym „po prostu basho”⁵⁷. A jednak to właśnie za przyczyną owego basho, które odzwierciedla siebie w swoim wnętrzu, pojawia się przeciwstawność bytu i nicości. Tą właśnie dwoistością charakteryzuje się, według Nishidy, basho.

*

Zasadnicza postawa, którą można dostrzec w myśli Nishidy, polega nie tyle na tym, by ujmować poznawczo byty w ich postaci uprzedmiotowionej, ile by uchwycić byt w jego całości. Innymi słowy – chodzi o to, by spojrzeć na byty z punktu widzenia samej rzeczywistości. Teoria basho powstała właśnie w rezultacie poszukiwania dla tej idei logicznej podstawy. Starając się ją wskazać, Nishida skupił swój namysł na zagadnieniu sądów, przede wszystkim zaś na subsumpcyjnej relacji podmiot–przedmiot. Posługując się kategoriami tej relacji, powiemy, że cały byt czy też wspomniana wcześniej rzeczywistość jako taka u swojego kresu znajduje się po stronie predykatu. Mówiąc krótko, jest ona „tym, co może być predykatem, ale nigdy podmiotem”. Według Nishidy sądy powstają wskutek samookreślenia całego bytu, czyli rzeczywistości jako takiej. Od strony podmiotu sąd ma zostać objęty przez predykat, chociaż od strony predykatu sąd jest samookreśleniem powszechnika.

Nishida starał się ujmować poznawczo byty w inny sposób niż wskazywała ogólna tendencja panująca w modernistycznej epistemologii. Nie wychodził od dychotomii podmiot–przedmiot, lecz od rzeczywistości, która tę dychotomię poprzedza. Innymi słowy, zamiast postulować istnienie substancji, a następnie usiłować zrozumieć byty materialne w relacji do jej atrybutów, próbował on ująć rzeczywistość jako konkretny powszechnik. U podstawy wszystkiego umieścił to, co nie poddaje się uprzedmiotowieniu i dlatego może jedynie zostać nazwane nicością, i z tego punktu widzenia starał się ująć rzeczywistość. Jeśli chodzi o logikę, to można powiedzieć, że logika Nishidy nie jest ześrodkowana wokół podmiotu, lecz wokół predykatu. Jeśli zaś chodzi o jaźń, to Nishida zaproponował jej rozumienie nie jako substancji, lecz jako basho. W artykule *Basho* mówi: „«Ja» nie stanowi jedności qua podmiot [gramatyczny], lecz jedność predykatywną. Nie jest punktem, lecz kołem, nie jest rzeczą, lecz basho. Owo «ja» nie może być dla siebie przedmiotem poznania, ponieważ predykat nie może stać się podmiotem [gramatycznym]”⁵⁸. Na podstawie

⁵⁶ Tamże, t. 3, s. 424.

⁵⁷ Tamże, t. 3, s. 436.

⁵⁸ Tamże, t. 3, s. 469.

wszystkiego tego można więc powiedzieć, że Nishida podjął próbę nowego przebadania naszych filozoficznych założeń, a nawet całego terenu naszej myśli. Z tego powodu jego idee mają charakter prawdziwie radykalny.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajka*

WYMIARY PRZESTRZENI

Małgorzata KOWALEWSKA

„WIELKA RZECZ WYMAGA WIELKICH PRZESTRZENI” Antyczne podstawy średniowiecznego obrazu świata

Pliniusz przedstawia pogląd powszechnie przyjmowany przez naukę starożytną, a także uzasadniany filozoficznie. Ukazuje on świat jako doskonałą kulę; jak pisze, wskazuje na to sama jego nazwa „zgodnie mu przez ludzi nadawana” (słowo „orbis” oznacza właśnie koło, krąg). Bryła ta nie ma ani początku, ani końca. Świat zawiera w sobie wszystko i porusza się nieprzerwanie ruchem okrężnym, a każdy jego element dąży do punktu centralnego.

Przestrzeń jest jedną z tych kategorii, które znajdują się u podstaw właściwego każdej kulturze, a także epoce, „modelu świata”. Wśród tych podstawowych kategorii równie ważne miejsce jak przestrzeń zajmują czas, przyczyna, zmiana czy relacja części do całości. Poznanie zbudowanego na ich podstawie „modelu świata” pozwala poznać świadomość ludzi żyjących w danej kulturze i epoce¹. Aron Guriewicz uważa – i trudno się z nim nie zgodzić – że kategorie te nie są przypadkowe, ale tworzą system, który wpływa na zachowania ludzi przyjmujących „model świata” na nich oparty. Jest też prawdą, że zmiana jednych elementów tego „modelu” implikuje zmianę innych².

Przestrzeń to pojęcie o bardzo wielu znaczeniach, występujące zarówno w języku potocznym, jak i w bardzo zaawansowanych teoriach naukowych. W fizyce oznacza miejsce, w którym przebiegają wszelkie zjawiska fizyczne, oraz to wszystko, co nas otacza, w matematyce zaś zbiór elementów, między którymi zachodzą rozmaite relacje i działania. Jest jednym z podstawowych pojęć geometrii, a także filozofii, jako kategoria epistemologiczno-ontologiczna i kosmologiczna („przestrzeń kosmiczna”). Pojęcie to ma swoje specyficzne znaczenia także w naukach społecznych („przestrzeń polityczna”, „przestrzeń społeczna”, „przestrzeń kulturowa”) i humanistyce (na przykład w antropologii kulturowej podkreśla się, że człowiek nieustannie dąży do stworzenia „schematu przestrzeni”).

Czas i przestrzeń to podstawowe formy ludzkiej percepcji i doświadczenia, wyznaczające granice postrzeganego świata. „Człowiek nie rodzi się ze «zmysłem czasu», jego pojęcia czasowo-przestrzenne są zawsze określone przez kulturę, do jakiej należy”³ – pisze przywoływany już Guriewicz. Podkreśla on,

¹ Por. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1976, s. 17.

² Por. tamże, s. 19.

³ Tamże.

że wielkie znaczenie ma (dla historyka) dostrzeżenie faktu, iż przestrzeń oraz czas są postrzegane subiektywnie – inaczej uświadamiają je sobie nie tylko społeczności o odmiennych cywilizacjach i na różnych szczeblach rozwoju, ale też poszczególne osoby w ramach jednej społeczności⁴.

Rozważania na temat przestrzeni (i czasu) pojawiły się w filozofii już u samych jej początków. Ponieważ z istotą rzeczy cielesnych związana jest rozciągłość, a także ruch, trwanie i wszelkiego rodzaju zmienność, które przejawiają się zawsze w jakimś określonym miejscu i określonym czasie, badanie otaczającego świata samo „naprowadza” na te kategorie, stanowiące właściwą kanwę całej rzeczywistości materialnej. Kwestie przestrzeni i czasu w kulturze Europy przyjmowały wiele postaci; do dziś problemy te nie utraciły swej aktualności⁵.

CZYM JEST PRZESTRZEŃ?

Koncepcja przestrzeni, do której później nawiązała myśl średniowieczna ma swe źródła w poglądach Platona i Arystotelesa. Platon rozumiał przestrzeń jako jeden z trzech rodzajów bytu. Pierwszym są wieczne idee, drugim rzeczy zmysłowe. „Jest wreszcie trzeci rodzaj, który istnieje zawsze, mianowicie miejsce; jest ono niezniszczalne, ofiarowuje pobyt u siebie wszystkim przedmiotom, które się rodzą, daje się dostrzec niezależnie od zmysłów przez pewien rodzaj rozumowania złożonego, z trudnością weń można uwierzyć; postrzegamy je jako coś w rodzaju sennego marzenia i mówimy, że każda rzecz istnieje z konieczności w pewnym miejscu, zajmuje pewną przestrzeń, i że to, co nie mieści się ani na Ziemi, ani gdzieś na Niebie, jest niczym” – czytamy w dialogu *Timajos*⁶. Cała przestrzeń jest wypełniona światem, który obraca się i „nie pozwala na to, aby jakieś miejsce pozostawało w nim puste”⁷. Arystoteles, określając przestrzeń w piątej księdze *Metafizyki*, stwierdza, że można jej przypisać wielość i wielkość. Tak jak czas, przestrzeń stanowi „ilość”, ponieważ tak jak czas jest podzielna na dwie lub więcej części. Możemy ją też określić jako „wielość”, czyli przeliczalną mnogość części nieciągłych, które są ograniczone przez liczbę, a także jako „wielkość”, ponieważ jest wymierna i podzielna na części ciągłe, czyli długość, szerokość i głębokość. Części te są ograniczone: długość przez linię, szerokość przez powierzchnię, a głębo-

⁴ Por. tamże, s. 30.

⁵ Por. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 5, *Wszechświat*, Akademia Teologii Katolickiej–„Collectanea Theologica”, Warszawa 1980, s. 178.

⁶ Por. Platon, *Timajos*, 52 b, w: tenże, *Timajos, Kritias albo Atlantykt*, tłum. P. Siwek, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1986, s. 67.

⁷ Tamże, 58 b, s. 76n.

kość przez znajdujące się w danej przestrzeni ciało⁸. Według Arystotelesa przestrzeń ma charakter bezwzględny, istnieje w niej bowiem stały i jedyny punkt odniesienia, pozwalający wyznaczyć górę i dół, stronę lewą i prawą, a tego rodzaju kategorie – jak podkreśla Stefan Swieżawski – mają w fizyce arystotelesowskiej charakter absolutny⁹.

Cyceron w *Księgach akademickich* określa przestrzeń jako miejsce, w którym znajduje się wszystko. Wiąże on przestrzeń z ruchem: „Wszystko zaś, co się porusza, wykonywa ten ruch w przestrzeni, przy czym przestrzeń może być również dzielona do nieskończoności”¹⁰. Podzielność w nieskończoność jest także cechą materii: „Materia może również zginać, nie przechodząc co prawda w nicość, lecz rozpadając się na części, które dają się dzielić i rozdrabniać do nieskończoności, ponieważ w całym świecie nie ma zgoła nic tak bardzo drobnego, iżby nie można było go podzielić”¹¹.

Ciekawe są rozważania Seneki, który w jednym z listów do Lucyliusza zalicza przestrzeń, wraz z czasem i ruchem, do warunków sine qua non powstania rzeczy. Seneka pisze: „Przedstawione przez Arystotelesa i Platona w dość znacznej liczbie przyczyny obejmują albo zbyt wiele, albo też zbyt mało. Bo jeśli za przyczynę jakiegoś dzieła uważają oni wszystko, bez czego dzieło to dokonane być nie może, to powiedzieli za mało. Niech policzą między przyczyny także i czas: nic nie może powstać bez udziału czasu. Niechaj zaliczą także miejsce: jeśli coś nie ma gdzie powstać, toć nie powstanie. Niech zaliczą ruch: bez niego nic nie powstaje i nic nie ginie; bez ruchu nie ma ani żadnej sztuki, ani też żadnej przemiany”¹².

PRZESTRZEŃ NIEMATERIALNA

Inna wypowiedź Seneki odnosi kategorię przestrzeni do rzeczywistości pozamaterialnej, a mianowicie do wnętrza człowieka, czyli do umysłu: „Wielka to i przestronna rzecz – mądrość. Wymaga ona zupełnie wolnego miejsca. Trzeba się uczyć o sprawach boskich i ludzkich, o rzeczach przeszłych i przyszłych, o znikomych i wiecznotrwałych, o czasie. [...] Jakiegokolwiek chwycisz się dziedziny spraw ludzkich i boskich, utrudzisz się ogromną liczbą

⁸ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. V, 1020 a, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1990, s. 700n.

⁹ Por. Swieżawski, dz. cyt., s. 180.

¹⁰ M.T. Cicero, *Księgi akademickie*, ks. I, 27-28, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1961, t. 3 s. 29.

¹¹ Tamże, ks. I, 27, s. 28n.

¹² L.A. Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, ks. VII, 65, 11, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1961, s. 226.

zagadnień, które trzeba zbadać i poznać. Ażeby te tak liczne i tak obszerne zagadnienia mogły znaleźć w nas gościnny a niezajęty dom, trzeba uprzątnąć z umysłu wszystko, co zbędne. Cnota nie wejdzie do ciasnych przesmyków: wielka rzecz wymaga wielkich przestrzeni. Należy więc wszystko wypędzić, należy opróżnić dla niej całe swe serce”¹³. Seneka określa cnotę jako „wielką rzecz”, dla której trzeba przygotować miejsce w sercu człowieka. Nie ulega wątpliwości, że rzymski filozof, pisząc o wewnętrznej przestrzeni ludzkiego umysłu, zdolnego wiele pojąć i pomieścić rzeczy wielkie, ma na myśli wymiar przestrzeni niezwiązany z wielkością fizyczną. Nie jest to jednak przestrzeń nieograniczona, są bowiem rzeczy znacznie ją przekraczające, a cechy, jakie zazwyczaj przypisujemy przestrzeni, odnoszą się do nich w inny sposób lub nie odnoszą się wcale.

Jednym z pytań, które nasuwają się w związku z przestrzenią i miejscem, jest pytanie o miejsce Boga: Gdzie znajduje się Bóg? Św. Augustyn odpowiada, że Bóg nie znajduje się „gdzieś”, ponieważ nie jest ciałem, a tylko ciało musi (i może) znajdować się w jakimś miejscu. Z tego biskup Hippony wyprowadza następujący wniosek: Skoro Bóg istnieje, to raczej w nim istnieją inne rzeczy. Nie mogą one jednak być w nim w taki sposób, jakby to on był miejscem, ponieważ miejsce musi znajdować się w przestrzeni. Ta zaś ma trzy wymiary: długość, szerokość i wysokość ciała. „Bóg zaś czymś takim nie jest. Z jednej więc strony wszystkie rzeczy się w Nim znajdują, z drugiej zaś nie jest On miejscem”¹⁴. Zrozumienie tego jest niezmiernie trudne – konkluduje św. Augustyn – dostępne jedynie dla duszy czystej. Może także dla duszy, która spełniła postulat Seneki i „opróżniła swe serce”?

Św. Paweł w Liście do Efezjan pisze o czterech wymiarach Boga i skazuje na warunek, który musi być spełniony, aby można było je pojąć: „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości zakorzenieni i ugruntowani, wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa” (Ef 3, 17-18). Formuła „czterech wymiarów Boga” była odnoszona przez komentatorów Pisma Świętego do tajemnicy zbawienia, do „niezgłębionego bogactwa Chrystusa” (Ef 3, 8) lub do „miłości Chrystusa”. Niektórzy Ojcowie Kościoła odczytywali tę formułę jako wyobrażenie Chrystusa kosmicznego, to jest rozpiętego na krzyżu o wymiarach kosmicznych. Na przykład św. Ireneusz z Lionu (ok. 140-ok. 202) pisał: „A sam, ponieważ jest Słowem Boga wszechmogącego, które według niewidzialnego planu rozszerzyło się powszechnie w całym świecie i ogarnia jego długość i szerokość, jego wysokość i głębokość, gdyż przez Słowo Bóg wszystkim zawiaduje, tak też ukrzyżowany został

¹³ Tamże, ks. VIII-XIII, 88, 33-35, s. 405n.

¹⁴ Św. A u g u s t y n, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, 20, tłum. I. Radziejowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, s. 35.

w tych (czterech kierunkach), Syn Boży, już wcześniej według planu krzyża oznaczony we wszechświecie. Wypadało bowiem, żeby stając się widzialny, doprowadził do ujawnienia swe oznaczenie na planie krzyża we wszechświecie, aby swoje działanie w zakresie niewidzialnym ukazał także w sposób widzialny, bo właśnie to on oświeca wysokość, to znaczy tę w niebiosach, obejmuje głębokość, która jest w głębokościach ziemi, rozciąga długość od wschodu ku zachodowi i steruje szerokością od północy ku południowi i on wzywa rozproszonych ze wszystkich stron do poznawania Ojca”¹⁵.

Formułę tę rozważała też benedyktyńska mniszka Hildegarda z Bingen (1098-1179), która w *Solutiones triginta octo quaestionum*¹⁶ zastanawia się, jak należy interpretować słowa o czterech wymiarach Boga i co owe wymiary znaczą¹⁷. Próbuje zrozumieć, co oznaczają słowa, że wymiary te „ogarniemy duchem” razem ze świętymi. Jej wyjaśnienie jest następujące: Przez szerokość należy rozumieć istotę Boga (łac. *divina essentia*), czyli boskość, wspólną Osobom Trójcy Świętej. Istota Boga jest wieczna, czyli nie ma ani początku ani końca. Jako taka jest niepoznawalna dla żadnego ze stworzeń, ponieważ wszystkie one mają początek. Mówiąc, że żadne ze stworzeń nie jest zdolne do pojęcia, czym jest *essentia divina*, Hildegarda ma na myśli nie tylko ludzi, ale też i aniołów. Zarówno jedni, jak i drudzy są bowiem stworzeniami, czyli bytami niższymi od Boga, a zgodnie z powszechnie przyjmowanym w średniowieczu poglądem byt niższy nie może zrozumieć bytu wyższego; byt mający początek nie jest zatem w stanie ogarnąć bytu, który nie ma początku. Nawet najbardziej rozwinięta nauka nie jest w stanie wyjaśnić ani ogarnąć boskości. Kolejny wymiar, czyli długość, wskazuje na nieskończoność mocy (łac. *potestas*) Boga. Moc Boga, tak jak i Jego istota, nie ma żadnego początku, a tym samym nie ma żadnej przyczyny. Jest niezmienna, co oznacza, że ani nie wzrasta, ani nie maleje (jest to nieskończona wielkość stała). Przez wysokość należy rozumieć wspaniałość (łac. *claritas*) boskości. Także i owa wspaniałość nie ma początku, ani końca – jej blask, jak pisze Hildegarda, nigdy nie przemija. Głębokość natomiast oznacza, że Bóg za pomocą trzech wcześniej wymienionych „wymiarów” walczy z otchłanią północy, która jest synonimem zła. To właśnie w świetle głębokości pojmą te sprawy wszyscy święci oraz ci, którzy kochają Boga i wypełniają swoje powinności z wiarą i z szacunkiem dla Niego¹⁸. Niewątpliwie, mówiąc o czterech wymiarach Boga, św. Paweł oraz komentujący jego słowa autorzy podkreślali niepojętość i wspaniałość Boga.

¹⁵ Ireneusz z Lyonu, *Wykład Nauki Apostolskiej*, 34, tłum. W. Myszor, w: *Źródła myśli teologicznej*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1997, s. 52n.

¹⁶ Por. *Sanctae Hildegardis Solutiones triginta octo quaestionum*, XV, w: *Patrologia Latina*, t. 197, kol. 1037-1053.

¹⁷ Por. tamże, kol. 1037 B.

¹⁸ Por. tamże.

Należy jednak pamiętać, że – jak pisze Swieżawski – to właśnie „trójwymiarowość przestrzeni i czasu, w którym nieustannie łączy się przeszłość z teraźniejszością i przyszłością [...] przypomina, że poza nieskończonością, troistość – znamię Trójcy – jest najistotniejszym znakiem (figura universi) wyciśniętym przez Boga na całość, znajdującej się w czasoprzestrzeni rzeczywistości”¹⁹.

Uwaga anonimowego autora *Obłoku niewiedzy*, traktatu mistycznego z czternastego wieku, wprowadza nas w niematerialną przestrzeń doświadczenia wewnętrznego: „W modlitwie kontemplacyjnej powinniśmy [...] zapomnieć o wszelkim czasie, miejscu i ciele. [...] Wydaje ci się, że posiadasz mocne dowody, iż niebo jest w górze. Chrystus wstąpił materialnie na górę, a później [...] zesłał z góry Ducha Świętego. A zatem [...] dlaczego nie mielibyśmy, modląc się, zwracać umysłów dosłownie ku górze? Odpowiem ci na to najlepiej, jak umiem [...]. Ponieważ konieczne było, by Chrystus wstąpił materialnie, a następnie by zesłał Ducha Świętego w dotykanej postaci, bardziej stosownie stało się to «ku górze» i «z góry», niż «w dół» i «spod spodu», «od tyłu», «z boków» czy «z przodu». Oprócz tej kwestii stosowności, nie było żadnego innego powodu, by Chrystus miał udać się «ku górze» raczej niż «w dół», tak niedaleką miał drogę. Duchowo bowiem niebo jest równie blisko pod i nad, nad i pod, za i przed, przed i za, z tej strony i z tej”²⁰.

PRZESTRZEŃ KOSMICZNA

Świadomość przestrzeni, jaką posiadamy dziś, jest nieporównywalna z tą z przeszłości, czy to starożytnej, czy średniowiecznej. W naszych czasach przestrzeń z jednej strony się zmniejsza, ze względu na rozwój techniki pozwalający na przykład na szybkie pokonywanie dużych odległości i niemal natychmiastowe uzyskiwanie informacji z odległych zakątków świata, z drugiej zaś się rozszerza. Zdobyta wiedza stała się podstawą nowego „modelu świata” ukazującego wszechświat otwarty, zmieniający się i dynamiczny. Jest to model zupełnie inny niż ten, który stworzyła starożytność i nawiązujące do niej średniowiecze. Można wskazać wielu autorów, których pisma stały się inspiracją dla kosmologów średniowiecznych. Autorytetami dla uczonych wieków średnich byli na przykład Marek Tulliusz Ciceron (106 przed Chr.-43 przed Chr.) i Pliniusz (23 po Chr.-79 po Chr.). Pliniusz w *Historii naturalnej* przedstawia zarys ówczesnej kosmologii i geografii²¹, z jego dzieła – jak za-

¹⁹ S w i e ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 3, Byt, Akademia Teologii Katolickiej–„Collectanea Theologica”, Warszawa 1978, s. 234.

²⁰ *Obłok niewiedzy*, tłum W. Unolt, W drodze, Poznań 1986, s. 88n.

²¹ Zob. P l i n i u s z, *Historia naturalna (wybór)*, t. 1-2, tłum. I. Zawadzka, T. Zawadzki, Ossolineum, Warszawa 2004.

uważa Leszek Hajdukiewicz – korzystali późniejsi astronomowie (na przykład w kwestii struktury i rozmiarów kosmosu)²². Zarys budowy kosmosu, który tu przedstawię, będzie oparty na motywach pochodzących zarówno z pism Cyserona, jak i z dzieła Pliniusza. To, co zostanie tu powiedziane, nie wyczerpie oczywiście tematu zastosowania pojęcia przestrzeni w starożytnych opisach kosmosu, a przeciwnie – jedynie dotknie tego zagadnienia.

Pliniusz przedstawia pogląd powszechnie przyjmowany przez naukę starożytną, a także uzasadniany filozoficznie. Ukazuje on świat jako doskonałą kulę; jak pisze, wskazuje na to sama jego nazwa „zgodnie mu przez ludzi nadawana”²³ (słowo „orbis” oznacza właśnie koło, krąg). Bryła ta nie ma ani początku, ani końca. Świat zawiera w sobie wszystko i porusza się nieprzerwanie ruchem okrężnym, a każdy jego element dąży do punktu centralnego: „Każdą swoją częścią [bryła świata – M.K.] ciąży ku środkowi i sama siebie podtrzymuje, ogranicza i zawiera, nie potrzebując żadnego wiązania, nie znając w żadnej swojej części ani końca, ani początku, nie tylko, że taki kształt najodpowiedniejszy jest dla ruchu okrężnego, który [...] świat wciąż wykonuje, lecz także naocznie można się o tym przekonać, ponieważ, skądkolwiek spojrzeć, świat robi wrażenie półkuli widzianej od wewnątrz, co przy innym kształcie nie byłoby możliwe”²⁴. Podobnie pisze Cyseron, który ponadto postrzega kosmos jako świątynię i przybytek bóstwa²⁵. Cyseron podkreśla piękno kosmosu, doskonałość kształtu kulistego, z którym wiąże się równomierność ruchu: „Bo czy jest coś piękniejszego od jedyne go kształtu, który obejmuje zamknięte w sobie wszystkie inne kształty i nie może mieć żadnych [...] części wystających i żadnych wgłębień? Ponieważ zaś najbardziej wyróżniają się dwa kształty: spomiędzy brył kula, czyli po łacinie «globus» [...], a z płaskich figur krąg czy koło, [...] przeto jedynie te dwa kształty odznaczają się tym, że wszystkie ich części są jak najbardziej podobne do siebie, że najdalej położone punkty są jednakowo oddalone od środka i że nie ma nic lepiej domierzonego od tych kształtów [...] tak równomierny ruch ciał niebieskich i tak stały wśród nich porządek nie może być zachowany w żadnej figurze, jeno w kuli”²⁶. Krąg świata obraca się dookoła swego centrum, które stanowi ziemia, a ten obrót (wieczny i niezmienny) trwa dwadzieścia cztery godziny. Pliniusz zna pogląd o muzyce sfer, która przy tym powstaje, lecz której nie słyszymy, stwierdza

²² Por. L. Hajdukiewicz, *Wpływ Pliniusza w Europie*, w: Pliniusz, dz. cyt., s. LXIII, LXVIII-LXIX.

²³ Pliniusz, dz. cyt., ks. II, 5-6, t. 1, s. 11.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. M.T. Cyseron, *O państwie*, ks. VI, 17, w: tenże, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 90.

²⁶ M.T. Cicero, *O naturze bogów*, ks. II, 47-48, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa 1960, s. 99n.

jednak: „Nie mogę tak po prostu twierdzić [...], na Herkulesa, tego, czy dźwięk wydawany przez gwiazdy, wirujące i zataczające swoje własne orbity, stanowi rzeczywiście jakaś miłą harmonię o niewiarygodnej słodczy. Dla nas, którzy znajdujemy się wewnątrz, świat dnie i noc toczy się w milczeniu”²⁷. Tej wątpliwości nie miał Cyceon, który w „Śnie Scypiona” z wyraźnym upodobaniem pisał o muzyce sfer: „Tony owe powstają na skutek pędu i krążenia sfer niebieskich; odległości między nimi nie są wprawdzie równe, zachowują jednak ściśle określone proporcje. Wysokie dźwięki zgodnie współbrzmia z niskimi, tworzą rozmaite akordy. Tak potężny obrót nie może odbywać się w ciszy, a naturalny porządek rzeczy wymaga, by z jednego krańca dobiegały niskie, z drugiego zaś wysokie dźwięki. Dlatego najwyższa z gwiazdzistych sfer niebios, krążąca szybciej niż inne, wydaje ton wysoki i przenikliwy, natomiast najniższa, czyli księżycowa, dźwięczy nisko. Ziemia jako dziewiąta i nieruchoma zawsze tkwi w jednym miejscu – pośrodku świata. Osiem pozostałych sfer (dwie z nich mają identyczny obrót) z powodu różnych odległości między kręgami brzmi siedmioma odmiennymi dźwiękami; liczba ta stanowi, jak wiadomo, uniwersalne spoiwo”²⁸.

Przestrzeń kosmosu podzielona jest przede wszystkim między sfery czterech żywiołów, które Pliniusz wylicza w kolejności zgodnej z nauką stoików. Najwyżej znajduje się ogień, dzięki któremu na firmamencie dostrzegalne jest światło gwiazd, następnie żywioł powietrza, które daje życie i wszystko przenika, potem żywioł wody oraz ziemi, która unosi się w samym centrum przestrzeni²⁹. Średniowiecze zawdzięcza Pliniuszowi opis poszczególnych sfer kosmicznych oraz ich ruchów. W opisanym w *Historii naturalnej* kosmosie³⁰ znajduje się siedem gwiazd nazwanych planetami, czyli „błędnymi”³¹. Nazwę tę Pliniusz – podobnie jak Cyceon – uważa za niewłaściwą, ze względu na dającą się zaobserwować regularność i rytmiczność ich ruchu po firmamencie. Cyceon tak o tym pisze: „Jednakowoż najbardziej godne podziwu są ruchy tych pięciu gwiazd, które niesłusznie noszą nazwę błędnych; bo nic nie błędzi, co przez całą wieczność stale i nieodmiennie przestrzega jednakowego posuwania się naprzód i wstecz oraz nie zmienia pozostałych ruchów. Jest to u wspomnianych gwiazd tym bardziej zadziwiające, że raz kryją się one, a drugi raz się ukazują, raz zbliżają się, a drugi raz się oddalają, raz poprzedzają inne gwiazdy, a drugi raz postępują za nimi, raz poruszają się szybciej, drugi raz wolniej, a niekiedy nawet nie poruszają się wcale i na pewien czas się za-

²⁷ Pliniusz, dz. cyt., ks. II, 5-6, s. 12.

²⁸ M.T. Cyceon, *O państwie*, ks. VI, 18, w: tenże, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 90n.

²⁹ Por. Pliniusz, dz. cyt., ks. II, 10, s. 12.

³⁰ Por. tamże, ks. II, 28-48, s.14-19.

³¹ Por. tamże, ks. II, 12-13, s. 13.

trzymują”³². Dodajmy, że nazwą „planeta” starożytni i średniowieczni uczeni określali także Księżyc i Słońce. Według Pliniusza układ planet, licząc od Ziemi, jest następujący: Księżyc, Merkury, Wenus, Słońce, Mars, Jowisz (Jupiter) i Saturn. Inne systemy umieszczały Słońce także na miejscu czwartym, (licząc od Ziemi, według nauki chaldejskiej), lub na szóstym (licząc od sfery gwiazd stałych, według systemu egipskiego)³³. Słońce krąży w samym środku przestrzeni międzyplanetarnej i jest największym ciałem niebieskim – czyli zajmuje najwięcej miejsca w przestrzeni nieba. Jest zarazem najważniejsze spośród nich. Ma życiodajną moc i można je porównać (co czyni Pliniusz) do serca wszechświata³⁴. Tak też ukazuje Słońce Cyceron, który w cytowanej już drugiej księdze traktatu *O naturze bogów* mówi o nim jako o najważniejszym ciele niebieskim³⁵. Każde z tych ciał niebieskich umieszczone jest we własnej sferze oddzielonej od innych i wraz z nią wykonuje swoje obroty. W kosmosie opisanym przez Pliniusza ostatnią sferą jest sfera tak zwanych gwiazd stałych, przytwierdzonych do sklepienia niebieskiego³⁶. Poza nią nie ma już przestrzeni. Planety znajdują się między niebem a ziemią. Najwyżej umieszczona gwiazda to Saturn, dlatego też właśnie Saturn wydaje się najmniejszy. Zatacza on największy krąg, a do punktu wyjścia wraca po trzydziestu latach (zgodnie z dzisiejszą wiedzą pół roku wcześniej). Planety, a także Słońce i Księżyc obracają się w kierunku przeciwnym niż sfera gwiazd stałych, czyli w lewo. O wiele niżej niż Saturn położona jest sfera Jowisza, którego obieg trwa dwanaście lat (zgodnie z dzisiejszą wiedzą jedenaście lat i trzysta siedemnaście dni). Jeszcze niżej znajduje się orbita Marsa, którego obieg trwa około dwóch lat (zgodnie z dzisiejszą wiedzą sześćset osiemdziesiąt siedem dni). Kolejna orbita, orbita Słońca, podzielona jest na trzysta sześćdziesiąt części, a z jego drogą uzgadnia się rachubę czasu. Poniżej Słońca krąży planeta Wenus, zwana także Gwiazdą Wieczorną (ponieważ świeci zaraz po zachodzie słońca) lub Świetlistą (ponieważ ukazuje się przed świtem). Pliniusz pisze, że jest ona „jakby drugim słońcem, przyspieszającym dzień”³⁷. Wenus obiega zodiak w trzysta czterdzieści dni (w rzeczywistości w ciągu dwustu dwudziestu pięciu dni). Merkury to kolejna planeta, poniżej której znajduje się Księżyc, planeta najbardziej związana z ziemią. Księżyc przebywa swą drogę w przestrzeni przez dwadzieścia siedem i pół dnia. Podobnie określa czas obiegu planet Cyceron: trzydzieści lat dla Saturna, dwanaście dla Jowisza, dwadzieścia cztery miesiące bez sześciu dni dla Marsa, prawie rok dla Merkurego i rok dla najbliż-

³² C i c e r o, *O naturze bogów*, ks. II, 51, s. 101n.

³³ P l i n i u s z, dz. cyt., ks. II, 12-13, s. 13, przyp. 2.

³⁴ Por. tamże, ks. II, 12-13, s. 13.

³⁵ C i c e r o, *O naturze bogów*, ks. II, 51, s. 101n.

³⁶ P l i n i u s z, dz. cyt., ks. II, 28-48, s. 14.

³⁷ Tamże, s. 17.

szej ziemi planety, czyli Wenus³⁸. Pisz on, że także gwiazdy nazywane stałymi „z zadziwiającą i wprost niewiarygodną stałością”³⁹ dokonują nieprzerwanych obiegów, krążąc we własnej sferze, niezależnej od innych. Cyceon podkreśla, że na niebie nie ma „ani przypadków, ani dowolności, ani błędzenia”⁴⁰, ale panuje tam rozsądek, doskonały porządek, celowość i pewność. Twierdzi jednak, że w kosmosie istnieją stwory, którym tych wszystkich pozytywnych właściwości brakuje. Istoty te krążą pod Księżycem i dokoła Ziemi, a także na niej przebywają.

Tak zbudowany świat w swym obwodzie zawiera, zamyka i obejmuje wszystko, a poza nim nic nie istnieje⁴¹. Pliniusz podaje też informacje na temat przestrzeni międzyplanetarnych, przytaczając obliczenia odległości gwiazd od ziemi dokonane przez starożytnych astronomów. Uważali oni, że Słońce oddalone jest od Księżyca o dziewiętnaście odległości Księżyca od Ziemi. Jest to prawdopodobnie obliczenie Arystarcha (z trzeciego wieku przed Chrystusem). Autor *Historii naturalnej* przytacza także obliczenia Pitagorasa, który uważał, że odległość od Ziemi do Księżyca wynosi 22 300 kilometrów, od Księżyca do Słońca 44 600, a od Słońca do Zodiaku 66 900 kilometrów. Pliniusz przywołuje także inne obliczenia Pitagorasa, których wyniki wyrażone są w kategoriach muzycznych: jeden „ton” to odległość od Ziemi do Księżyca, „od tegoż do Merkurego ma być połowa tej odległości, jak również stąd do Wenus; od tej znów do Słońca półtora «tonu», od Słońca do Marsa jeden «ton» [...], od Marsa do Jowisza połowa, jak również od tegoż do Saturna, a stąd półtora do Zodiaku”⁴². Owe siedem tonów stanowi harmonię wszechświata.

Prezentowany przez Pliniusza obraz świata został zaczerpnięty z filozofii stoików, ale zawiera też elementy astrologii chaldejskiej. Bezpośrednim zaś jego źródłem jest encyklopedia Marka Terencjusza Warrona, za pośrednictwem którego Pliniusz cytuje filozofów jońskich oraz astronoma Hiparcha⁴³.

Na zakończenie tych uwag na temat „wyglądu” starożytnego kosmosu przywołajmy raz jeszcze Cyceona. W „Śnie Scypiona”, fragmencie dzieła *O państwie*, który za pośrednictwem komentarza autorstwa Ambrozjusza Teodozjusza Makrobiusza (IV-V w.) wpłynął na średniowieczne postrzeganie świata, Cyceon pisze o niezwykle wielkości wszechświata, o ogromnych rozmiarach ciał kosmicznych, w porównaniu z którymi położona w centrum Ziemia okazuje się bardzo mała. Zachwyca się on pięknem kosmosu i harmonią sfer. Przytoczę jego opis świata ze względu na walory literackie tekstu:

³⁸ Por. C i c e r o, *O naturze bogów*, ks. II, 53, s. 103.

³⁹ Tamże, ks. II, 54-55, s. 104.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. tamże, ks. II, 58, s. 105.

⁴² P l i n i u s z, dz. cyt., ks. II, 83-86, s. 22.

⁴³ Por. I. Z a w a d z k a, T. Z a w a d z k i, *Wstęp*, w: Pliniusz, dz. cyt. s. XXX.

„Masz przed sobą dziewięć kręgów, czy raczej kul, z których jedna, zewnętrzna, jest sklepieniem niebieskim, które zawiera w swym wnętrzu pozostałe. Ono jako najwyższe bóstwo ogranicza resztę. Tkwią w nim gwiazdy, przez całą wieczność wędrujące jednym torem. Poniżej jest siedem kręgów; obracają się w kierunku przeciwnym do ruchu sklepienia niebieskiego. Pierwsza sfera należy do gwiazdy zwanej na Ziemi Saturnem. Dalej widzimy światłość zbawczą i pomyślną dla rodzaju ludzkiego, której imię brzmi Jowisz. Następnie czerwona i złowieszcza gwiazda, przez was nazwana Marsem. Obszar znajdujący się niemal pośrodku zajmuje Słońce – pan, król i przywódca innych gwiazd, rozum świata i jego miara. Słońce jest tak ogromne, że całą przestrzeń rozjaśnia i napełnia blaskiem. Obok niego z jednej strony krąży Wenus, z drugiej Merkury, a wraz z ostatnią sferą obraca się Księżyc rozświetlony słonecznymi promieniami. Poniżej są byty śmiertelne i znikome, z wyjątkiem dusz szczerze ofiarowanych ludziom przez Bogów; nad Księżycem wszystko jest wieczne. Pośrodku tkwi nieruchoma Ziemia, która zajmuje miejsce dziewiąte i najniższe; wszystko ku niej opada pod wpływem własnego ciężaru”⁴⁴. Na końcu podaje podstawowe informacje dotyczące geografii: „Sam widzisz, że na Ziemi mało jest obszarów zamieszkałych przez człowieka; zajmują však niewielką powierzchnię i są jak plamki wśród bezmiaru pustkowia, a ich mieszkańców dzieli tak wielkie przestrzenie, że jedni drugim nie mogą przekazywać wieści; żyją na ukos od waszych siedzib albo całkiem w bok czy też na przeciwnym krańcu świata. [...] Zauważyłeś pewnie, że Ziemia jest z obu stron ograniczona lub otoczona jakby pasami, z których dwa skrajne po przeciwnych stronach planety, zwrócone ku biegunowi niebieskiemu są, jak widać skute lodem, natomiast w środkowym i najszerszym słońce piecze niemiłosiernie. Tylko dwa nadają się do zamieszkania: południowy, którego mieszkańcy depczą obszar przeciwny do waszego i nic ich z wami nie łączy, oraz północny, na którym sami mieszkacie. Popatrz, jak mały skrawek jego powierzchni zajmujecie. Łąd będący ludzką siedzibą zwęża się ku biegunom, a po bokach nieco rozszerza; przypomina wysepkę oblaną zewsząd wodami morza zwanego u was Atlantykiem, Wielkim lub Oceanem. Sam oceń, czy ten niewielki akwen zasługuje na tak szumną nazwę. [...] Odetnij skrajne obszary, a sam zobaczysz, jak mała jest przestrzeń, na której szerzyć się może wasza chwała”⁴⁵.

Dodać należy, że w czasach antycznych i w średniowieczu schemat przestrzeni tworzony był poprzez analogię do ciała ludzkiego. Wyznaczenie kierunków (wschodu, zachodu, północy i południa), stron (lewej, prawej) oraz takich parametrów, jak góra-dół, wysoko-nisko, przód-tył, centrum-peryferie, odbywało się w relacji do centralnego usytuowania ciała człowieka. Dlatego na

⁴⁴ C y c e r o n, *O państwie*, ks. VI, 17, s. 90.

⁴⁵ Tamże, ks. VI, 17-22, s. 90-92.

średniowiecznych mapach wschód znajduje się „na górze” a zachód „na dole”⁴⁶. Tę specyfikę postrzegania przestrzeni w starożytności i średniowieczu dobrze ilustruje koncepcja makrokosmosu i mikrokosmosu, opisująca analogie między oboma światami: wielkim (wszechświatem) i małym (człowiekiem). Mikrokosmos nie był jedynie częścią wielkiego świata, ale jakby jego miniaturą, odtwarzającym go z zachowaniem właściwych proporcji odzwierciedleniem⁴⁷.

W kulturze archaicznej występował motyw drzewa świata, które grało ważną rolę w kosmologicznych wyobrażeniach i było podstawowym czynnikiem organizacji przestrzeni mitologicznej. W średniowieczu nastąpiła jego metamorfoza – jako „drzewo odwrócone”, mające korzenie w niebie, a gałęzie na ziemi, „było symbolem wiary i uosabiało postać Chrystusa; zachowało ono jednak równocześnie swoje pierwotne znaczenie symbolu człowieka-mikrokosmosu i świata-megakosmosu”⁴⁸.

PRZESTRZEŃ PRZEMIANY

Przywoływany już Aron Guriewicz, pisząc o rozumieniu czasu i przestrzeni w średniowieczu, stwierdził, że aż do dwunastego wieku (włącznie) pojmowanie świata cechowała pewna aczasowość. Jego zdaniem w epoce tej nie zastanawiano się nad „ilościową” stroną wydarzeń, którą określa jako „zewnątrzną”. Jak pisze, w ówczesnej twórczości wydarzenia rozgrywające się w czasie postrzegano raczej przestrzennie. To nie czas, ale przestrzeń była „organizującą siłą dzieła sztuki”⁴⁹. Guriewicz zauważa, że autorzy średniowieczni, nawet ukazując wewnętrzne przemiany bohaterów swych utworów, przedstawiali je jako dokonujące się w drodze przez określoną przestrzeń⁵⁰.

To interesujące spostrzeżenie można odnieść także do pisarzy antycznych. Na przykład Makrobiusz w komentarzu do „Snu Scypiona” ukazuje radykalną „przemianę bohatera” – czyli duszy – dokonującą się w drodze przez przestrzeń kosmosu⁵¹. Dzieło Makrobiusza, mimo kompilatorskiego charakteru, miało – jak pisze Clive Staples Lewis – „niezmierną reputację i długotrwały wpływ”⁵². Wydaje się ono interesujące z wielu powodów, także w kontekście

⁴⁶ Takie rozumienie przestrzeni zaczęło ulegać zmianie dopiero w czasach Mikołaja Kuzańczyka.

⁴⁷ Por. Guriewicz, dz. cyt., s. 59.

⁴⁸ Tamże, s. 62.

⁴⁹ Tamże, s. 140.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, red. L. Ianus, Lipsiae 1848, s. 13-216.

⁵² C.S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Znak, Kraków 1995, s. 65.

rozważań nad „ethosem przestrzeni”. Makrobiusz pokazuje bowiem, jak dusza, ożywiając ciało, zostaje wtrącona w związaną z nim przestrzenność. Ponieważ podstawowymi atrybutami ciała są rozciągłość i podzielność, związana z ciałem dusza staje się zarazem podzielna i niepodzielna. Jest niepodzielna ze względu na swoją prostą, boską naturę, podzielna zaś dlatego, że „rozpoczęta” jest we wszystkich członkach ciała⁵³. Przedstawienie tego zagadnienia wymaga jednak pewnego wprowadzenia w poglądy Makrobiusza dotyczące duszy i kosmosu.

Za Platonem i w zgodzie z Plotynem Makrobiusz głosi, że dusze jednostkowe otrzymują swoje istnienie od Duszy świata, a ich indywidualizacja i odejście od pierwotnej jedności są uwarunkowane przez fakt związku z ciałem⁵⁴. Chociaż dusze stają się jednostkowe z powodu ciał, zawsze jednak pozostają różne od jakiegokolwiek ciała. Wprawdzie dusza wchodzi w ciało, czyli mającą przestrzenne wymiary materię, zostaje niejako ubrana w swoje ziemskie ciało, ale sama pozostaje niematerialna i niecielesna⁵⁵. To, co powstaje z połączenia duszy i ciała, jest nazywane istotą żyjącą – ożywionym ciałem (łac. *corpus animatum*)⁵⁶.

W kwestiach dotyczących kosmologii Makrobiusz nawiązuje do myśli platoników, wśród których wyróżnia trzy grupy. Reprezentanci pierwszej grupy – za Arystotelesem – dzielą wszechświat na dwie części i wyróżniają w świecie dwie zasady: aktywną i bierną. Zasada aktywna, która sama jest niezmienna, stanowi pierwszą przyczynę wszelkiej zmiany. Zasada bierna zaś podlegała jest zmianie i przemienności. Pierwsza część kosmosu rozciąga się od sfery gwiazd stałych (gr. *aplanes*) po sferę Księżyca, druga od sfery Księżyca po Ziemię. Dusza, dopóki znajduje się w sferze nadksiężycowej, pozostaje w obszarze życia; gdy jednak zniży się do sfery podksiężycowej, wkracza w obszar śmierci. Dlatego, twierdzi autor komentarza do „Snu Scypiona”, platonicy należący do tej grupy przestrzeń między Ziemią a Księżycem nazywali piekłem. Uważali oni, że Księżyc wyznacza linię podziału między życiem a śmiercią, granicę, za którą zaczyna się świat natury, zmienności, przemijania⁵⁷. Makrobiusz wspomina, że fizycy nazywali niekiedy Księżyc Ziemią sfery eteru⁵⁸, i wyjaśnia

⁵³ Por. *Macrobius Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 12, 6, s. 72; Plotyn, *Enneady*, IV, 2, 1.

⁵⁴ Por. *Macrobius Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 12, 7, s. 72; Plotyn, dz. cyt., IV, 7, 13, 9, 1.

⁵⁵ Por. *Macrobius Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 11, 12, s. 70; Plotyn, dz. cyt., IV, 7, 14.

⁵⁶ Por. *Macrobius Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, II, 12, 9, s. 185; Plotyn, dz. cyt., I, 1, 10; VI 7, 4.

⁵⁷ Por. *Macrobius Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 11, 7, s. 69.

⁵⁸ Por. tamże, I, 11, 8, s. 69.

pochodzenie tego określenia, wskazując, że centralna część każdego z dwóch wymienionych wyżej światów (nadksiężycowego i podksiężycowego) jest nazywana Ziemią, a Księżyc stanowi centralną częścią sfery Księżyca, może więc być nazywany Ziemią Eteryzną⁵⁹.

Drugą grupę stanowią ci platolicy, którzy dzielą wszechświat na trzy zamknięte jedna w drugiej warstwy strefowe, z których każda składa się z czterech elementów: ziemi, wody, powietrza i ognia. Pierwsza strefa znajduje się pod Księżycem, a druga i trzecia – w niebie. We wszystkich trzech strefach występują te same elementy (żywioły), ale nie w takim samym stanie. W drugiej strefie elementy są wprawdzie te same, co na Ziemi, i taki sam jest też ich układ, ale mają one o wiele czystsza postać. W trzeciej zaś strefie ich układ jest inny, element ziemi znajduje się bowiem w dziesiątym kręgu nieba. W tym kręgu platolicy sytuowali Pola Elizejskie, będące miejscem pobytu czystych dusz. Gdy dusza zstępuje do świata cielesnego, przechodzi przez układ trzech elementów, doznając przy tym trojakiej śmierci⁶⁰.

Trzecią grupę stanowią platolicy, którzy podobnie jak reprezentanci grupy pierwszej wyróżniają w świecie dwie sfery, ale gdzie indziej umieszczają granicę między nimi. Pierwsza sfera obejmuje niebo gwiazd stałych, a druga składa się z siedmiu planet i ziemi⁶¹. Ten właśnie pogląd – głoszony przez Plotyna i Porfiriusza – podziela Makrobiusz, uważając, że jest on najbardziej zgodny z rozumem. Według tej doktryny czyste dusze, przed swym zejściem do ciała, zamieszkują niebo gwiazd stałych i stąd zniżają się do świata ziemskiego. Przechodząc przez kolejne sfery, dusze odbierają emanacje substancji gwiazd i w ten sposób „ubierają się” w świetliste, eteryczne ciało⁶², za pośrednictwem którego wchodzi w ciała ziemskie. Zanim dusza osiągnie formę, w jakiej istnieje w ciele ziemskim, będąc jego „życiem”, doznaje tyłu śmierci, przez ile sfer przechodzi⁶³. Makrobiusza opis drogi, jaką przebywają dusze schodzące w ciała oraz powracające do nieba⁶⁴, jest bardzo bliski wyjaśnieniom, jakie w tej kwestii daje Porfiriusz z Tyru (ok. 232-305) w swym dziełku zatytułowanym *Grota nimf*⁶⁵.

W tym miejscu konieczna jest dygresja na temat tego utworu. *Grota nimf*⁶⁶ Porfiriusza stanowi komentarz do ustępu *Odysei*, w którym Homer opisuje jaskinię znajdującą się na Itace w zatoce nazwanej imieniem starca morskiego

⁵⁹ Por. tamże, I, 19, 10, s. 105.

⁶⁰ Por. tamże, I, 11, 8, s. 69.

⁶¹ Por. tamże.

⁶² Por. tamże, I, 11, 12, s. 70.

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Por. tamże, I, 12, 1-3, s. 71.

⁶⁵ W pierwszej części opisu Makrobiusz przytacza Porfiriusza niemal dosłownie.

⁶⁶ Zob. P o r f i r i u s z z T y r u, *Grota nimf*, tłum. P. Ashwin-Siejkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.

Forkisa. „U wejścia do przystani – czytamy w trzynastej pieśni *Odysei* – rośnie drzewko oliwne, a przy nim jest przyjemna, ale i mroczna jaskinia poświęcona nimfom zwanym Najadyjskimi. W jej wnętrzu ujrzysz kamienne kratery i amfory, w których pszczoły robią plastry miodu, oraz kamienne narzędzia tkackie. Na nich nimfy tkają szaty o kolorze purpurowego morza, a jakże piękne w wyglądzie. Środkiem jaskini nieustannie płynie strumień, zaś po jej obu stronach są dwa wejścia: jedno północne, którym wchodzi ludzie, i drugie – południowe: dla bogów. Tego wejścia ludzie przekroczyć nie mogą, należy ono bowiem do Nieśmiertelnych”⁶⁷.

Porfiriusz dokonuje interpretacji alegorii groty przedstawionej przez Homera, dostrzegając w niej „obraz i symbol kosmosu”⁶⁸, niewidzialnych mocy, które go przenikają⁶⁹, a nawet świata duchowego (umysłowego)⁷⁰. W swojej egzegezie uwzględnia wszystkie elementy opisu „groty”, w niniejszym artykule zaprezentuję jednak jedynie te, które są bezpośrednio związane z jego tematem, czyli z przestrzenią. Otóż Porfiriusz mówi, że w kosmosie istnieją dwa ekstrema (nazywa je przeciwnościami): północne i południowe. Południowe, występujące w porze panowania Raka, która to konstelacja jest bliska Ziemi i powiązana z Księżycem, określa jako „szczyt lata”, a północne, w porze Koziorożca, powiązanego z planetą Saturn, najwyższym i najdalszym ciałem niebieskim – jako „szczyt zimy”. Rak i Koziorożec stanowią dwie bramy, przez które odbywa się podróż dusz w przestrzeni kosmicznej. Przez usytuowaną na północy konstelację Raka prowadzi „ścieżka zstępowania”, czyli wkraczania w świat materialny, a przez położoną na południu konstelację Koziorożca wiedzie „ścieżka wstępowania”, czyli przejście ze świata niedoskonałego do doskonałego⁷¹. (Dodam jeszcze, że kamienne krosna oznaczają kości ciała ludzkiego, a purpurowe szaty, to symbol ciała i krwi, które przywdziewają dusze po swym „zejściu”⁷²). Porfiriusz stwierdza, że o tych dwóch bramach wspominał już Parmenides i że znali je Egipcjanie i Rzymianie⁷³. Píše w związku z tym o Saturnaliach, świętach obchodzonych przez Rzymian w okresie, gdy Słońce znajduje się z sferze Koziorożca. Podczas Saturnaliów niewolnicy odgrywają rolę ludzi wolnych, a wszystkie dobra uznaje się za wspólną własność, aby pokazać, że ci, którzy opuścili niebo i stali się niewolnikami, dzięki świętu Kronosa (Koziorożca) wstają z martwych i rodzą się na nowo⁷⁴.

⁶⁷ Cyt. za: Porfiriusz z Tyru, *Grota nimf*, 1, s. 33. Por. H o m e r, *Odyseja*, XIII, 102-116.

⁶⁸ Porfiriusz z Tyru, dz. cyt., 21, s. 63.

⁶⁹ Por. tamże, 7, s. 41.

⁷⁰ Por. tamże, 9, s. 45.

⁷¹ Por. tamże, 22-23, s. 63.

⁷² Por. tamże, 14, s. 53.

⁷³ Por. tamże, 23, s. 65.

⁷⁴ Por. tamże.

A tak oto autor *Groty nimf* zwięźle opisuje kosmos: „Jedne z centralnych ciał niebieskich są ponad ziemią, inne pod ziemią; jedne są na wschodzie, inne na zachodzie; jedna część świata umiejscowiona jest po prawej stronie, druga – po lewej: noc zamienia się z dniem. Tak oto struktura świata wyraża harmonię i wiąże przeciwieństwa, jak na przykład ramiona liry wiążą dźwięki sobie odpowiednie”⁷⁵.

Do tych interpretacji Porfiriusza nawiązuje Makrobiusz, przedstawiając drogę dusz wędrujących poprzez przestrzeń sfer kosmicznych. Według komentatora „Snu Scypiona” pomost dla dusz schodzących i wchodzących stanowi Droga Mleczna, która przecina Zodiak w znakach Raka i Koziorożca. Po gwiazdach z konstelacji Raka dusze schodzą w obszar ziemski – region zmiany i stawania się, dlatego Rak nazywany jest portem (lub bramą) ludzi. Przez znak Koziorożca natomiast, nazywany portem (lub bramą) bogów, dusze wracają do krainy bogów – regionu wiecznego trwania i niezmienności. To przekonanie, jak pisze Makrobiusz, żywił już Pitagoras, który sądził, że poniżej połowy Drogi Mlecznej zaczyna się królestwo Plutona, zaludniona duszami kraina snów⁷⁶. Zdaniem rzymskiego pisarza Droga Mleczna bierze swą nazwę stąd, że zgromadzone są na niej dusze, które „popadają” w ziemskie narodziny, a mleko jest pokarmem nowo narodzonych dzieci⁷⁷. Po przekroczeniu granicy między światami, którą wyznacza przecięcie Drogi Mlecznej i Zodiaku w znaku Raka, dusza traci swój kolisty kształt, przysługujący jedynie bogom⁷⁸, i przyjmuje wydłużony kształt stożka. Dzieje się tak dlatego, że dusza przechodzi wówczas z monady w diadę, czyli od stanu jedności do „podzielnego” sposobu istnienia. Ma więc odtąd coś wspólnego z przestrzenią. Zaczyna też doświadczać braku uporządkowania, który jest cechą materii. Platon w *Fedonie* określił ten stan jako upojenie (nietrzeźwość) i „zataczanie się” duszy⁷⁹. Kosmicznym obrazem tego tajemniczego upojenia jest znajdujący się między Rakiem a Lwem niebiański krater, nazywany pucharem Bachusa (współczesna nazwa to „krater Bachusa”). Wraz z upojeniem dusza doznaje także zapomnienia, przy czym pewne rzeczy zapomina w większym stopniu, inne w mniejszym⁸⁰. Zdaniem Makrobiusza świadczy o tym fakt, że wśród ludzi panuje wielka różnorodność poglądów na temat spraw boskich. Żyjąc na ziemi, mogą oni tylko „wyrażać

⁷⁵ Tamże, 29, s. 73.

⁷⁶ Por. *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 12, 3, s. 71. Por. H o m e r, *Odyseja*, XXIV, 12.

⁷⁷ Por. Porfiriusz z Tyru, dz. cyt., 28, s. 71; *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 12, 3, s. 71n.

⁷⁸ Por. *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 14, 9, s. 81.

⁷⁹ P l a t o n, *Fedon*, 79 c.

⁸⁰ Por. *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 12, 9, s. 73.

opinię” na temat prawdy, nie ma tu bowiem pewnego poznania, są jedynie mniemania⁸¹. Ten, kto jest „nietrzeźwy” w mniejszym stopniu, łatwiej może sobie przypomnieć życie przed połączeniem z ciałem. Wszelkie poznanie ma więc charakter przypominania sobie⁸². Rzeka Leta nie symbolizuje niczego innego, jak tylko zaburzający wpływ materii na duszę⁸³.

W trakcie schodzenia ze sfery gwiazd stałych dusza nie tylko przyodziewa się w pneumatyczne ciało ze światła, ale też otrzymuje w sferze każdej z siedmiu planet pewną określoną moc. Od Saturna pochodzi zdolność myślenia dyskursywnego i pojmowanie teoretyczne, czyli zdolność wglądu i zrozumienia (łac. *ratio tinatio et intelligentia*). W sferze Jupitera dusza zdobywa zdolność do działania (łac. *vis agendi*), w sferze Marsa zaś odwagę i gniewliwość (łac. *animositatis ardorem*). W sferze Słońca zyskuje zdolność spostrzegania i wyobrażania (łac. *sententi opinandique naturam*), w sferze Wenus pożądania zmysłowe (łac. *desiderii motum*), a w sferze Markurego zdolność wyrażania odczuć i rozumienia tego, co się czuje (łac. *pronuntiandi et interpretandi, quae sentiat*). Na koniec, w sferze Księżyca, otrzymuje zdolność wzrostu i rozmnażania (łac. *naturam plantandi et augendi corpora*)⁸⁴. Makrobiusz uważa, że ludzkie ciało jest „osadem”, czyli zgęstniałą i zmętniałą postacią ciała sfery nieba, a zarazem pierwszą substancją zwierzęcą, tak jak Księżyc, będąc najniższym spośród ciał niebieskich, jest zarazem najwyższą granicą świata cielesnego⁸⁵. Niebo, gwiazdy i pozostałe elementy dają duszy nieśmiertelność, bo znajdują się w sferze nieśmiertelności, ciało natomiast pochodzi ze sfery śmiertelności – dlatego za każdym razem, gdy dusza schodzi z królestwa nieśmiertelności do królestwa przemijania można mówić o jej śmierci. Choćby wskutek tej wędrówki popada w życie ziemskie, to jednak nie traci swej prawdziwej nieśmiertelności. Możemy wprawdzie mówić o śmierci duszy, ale nie możemy powiedzieć, że staje się ona śmiertelna⁸⁶. Z jednej strony istota duszy oddzielona jest od wszelkiej materialności przez swoją niecielesność, z drugiej strony jednak jest mocno związana i spokrewniona z tym, co ziemskie. W przeciwieństwie do wszelkiego ciała, dusza jest boska. Boskość będąca jej udziałem pochodzi od boskiego ducha, została jej udzielona za pośrednictwem Duszy świata, a przejawia się w zdolności poznawczej. Indywidualna dusza posiada tę zdolność, ponieważ jest częścią Duszy świata⁸⁷.

⁸¹ Por. tamże, I, 12, 10, s. 73.

⁸² Por. P l a t o n, *Menon*, 81 d-e, 85 d; t e n ż e, *Fedon*, 72 e-73 a.

⁸³ Por. P l o t y n, dz. cyt., IV, 3, 26.

⁸⁴ Por. *Macrobius Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 12, 13-16, s. 74.

⁸⁵ Por. tamże, I, 12, 15, s. 74.

⁸⁶ Por. tamże, I, 12, 16-17, s. 74.

⁸⁷ Por. tamże, I, 14, 9, s. 81.

W kosmologicznym kontekście osadzone są nie tylko rozważania Makrobiusza na temat przechodzenia duszy ze sfery gwiazd stałych do rejonów podksiężycowych, lecz także podejmowane przez niego zagadnienia związane z pochodzeniem duszy. Te zaś związane są z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, czym jest życie, a czym śmierć. Zdaniem tego rzymskiego pisarza przebywanie duszy na ziemi można porównać do Słońca, które czasem zsyła nam swoje promienie, a czasem je ukrywa. Tak jak i Słońce, dusza nie pochodzi z tego świata, ale ma swe źródło w niebie; na Ziemi, gdzie przybywa tylko przez pewien czas, zachowuje się jak gość⁸⁸. Jej właściwym miejscem pobytu, jej mieszkaniem (łac. *habitaculum*) jest gwieździste niebo, w nim wiedzie szczęśliwe życie⁸⁹. Życie duszy jest więc dla Makrobiusza tożsame z przebywaniem w tym, co wyższe, jej śmiercią staje się zejście w dół, do piekieł⁹⁰. Dochodzi do tego wtedy, gdy duszę opanuje tajemnicza tęsknota za ziemskim ciałem. Gdy już je przywdzieje, zostaje obciążona zmysłowymi odczuciami i spada z rejonów ponadziemskich w ziemskie, schodzi do świata podksiężycowego. Wówczas nastaje kres jej szczęśliwego stanu, a jej dalsze życie jest tożsame ze śmiercią, znalazła się bowiem w piekle⁹¹.

Referując poglądy tych, którzy uważają się za następców Pitagorasa i Platona, Makrobiusz pisze, że podobnie jak ich mistrzowie w filozofii wyróżniają oni dwa rodzaje śmierci: śmierć duszy (łac. *mors animae*) i śmierć zwierzęcą (łac. *mors animalis*) lub naturalną. Śmierć naturalna następuje wtedy, gdy dusza opuszcza ciało i powraca do swego właściwego królestwa, śmierć duszy zaś wówczas, gdy dusza łączy się z ciałem i dzieli z nim życie ziemskie, gdy się rozprasza w przestrzeni ciała, aby je ożywić⁹².

W celu jak najlepszego wyjaśnienia, na czym polega śmierć duszy, Makrobiusz przytacza różne znane mu poglądy dotyczące pojęcia piekła. On sam piekłem – albo doliną gwałtu i przemocy – nazywa ciało; pisze, że dusza znajdująca się w ciele cierpi, niczym w ciemnym grobie. Przedstawia też symboliczną interpretację kolejnych etapów drogi, jaką przebywa dusza, schodząc z gwieździstego nieba w zaświaty, a poprzez kosmiczne przestrzenie zaświatów – do piekła. Pisze, że w zaświatach dusza zanurza się w wodach pięciu rzek, które płyną w Hadesie. Leta, rzeka zapomnienia, oznacza błąd, jaki popełnia dusza, zapominając o swym właściwym pochodzeniu; Phlegethon symbolizuje ogień gniewu i żądzę; Acheron jest symbolem obezwładniającego bólu i żalu

⁸⁸ Por. tamże, I, 21, 34, dz. cyt. s. 125; P l o t y n, dz. cyt., IV, 8, 4.

⁸⁹ Por. *Macrobia Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 9, 10, s. 63; P l o t y n, dz. cyt., III, 4, 6.

⁹⁰ Por. *Macrobia Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 10-11, s. 65.

⁹¹ Por. tamże, I, 9, 10, s. 65.

⁹² Por. tamże, I, 11, 1-2, s. 67-68; P l o t y n, dz. cyt., I, 8, 1-4.

z powodu grzesznych słów i zachowań; Kokytos to symbol smutku i lamentu; ostatnia rzeka, Styks, oznacza odmet nienawiści i wstrętu, w którym tak często nurza się ludzki duch⁹³.

Na marginesie można dodać, że w podobny sposób interpretuje Makrobiusz mity ukazujące kary piekielne, których doznają przebywający w Hadesie. Sęp rozszarpujący wciąż odrastającą wątrobę Prometeusza to symbol sumienia, które bezlitośnie dręczy człowieka przy każdym występku. Cierpienia Tantala są symbolem zgryzoty ludzi, którzy z powodu wciąż rosnącego pragnienia, by posiadać coraz więcej, nie potrafią cieszyć się nawet z nadmiaru. Ixion przykuty do szprychy stale obracającego się koła symbolizuje tych, którzy bez rozwagi poddają się prowadzącym do nikąd kaprysom ślepego przypadku. Głaz, który Syzyf daremnie próbuje wtoczyć na wysoką górę, to symbol wielkich, a przy tym daremnych wysiłków. Każdy, kto podejmuje w swym życiu wielki trud, czyli nad którego głową zawisa taki wielki kamienny ciężar, musi w końcu zasłabnąć, i może zostać zmiażdżony. Syzyf symbolizuje więc także i tyranów, którzy znajdując się u szczytu władzy, nie myślą swoim powołaniu i o darach losu, lecz nienawidzą swoich poddanych⁹⁴.

Aby przedstawić średniowieczny obraz świata, należy uwzględnić udział w jego powstawaniu uczonych, filozofów i teologów, poetów i malarzy, i zgodnie z tym omówić budowę wszechświata, różnorodność istot, które w nim mieszkają, a nawet system ówczesnych nauk. Dopiero to pozwala na przybliżenie tej skomplikowanej, rozbudowanej i pięknej w sensie estetycznym konstrukcji. Przykładem takiego opracowania jest cytowana w tym artykule książka Lewisa *Odrzucony obraz*, która taki całościowy model prezentuje.

Niniejszy artykuł przedstawia zaledwie kilka wybranych motywów rozważań dotyczących przestrzeni, nawiązujących najsilniej do platońskiej koncepcji rzeczywistości. Współistniała ona z arystotelesowską wizją świata materialnego i trwała dzięki przekazywanej przez długie stulecia, nieprzerwanej tradycji, stanowiąc fundament średniowiecznego „modelu świata”.

⁹³ Por. *Macrobia Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 10, 7-12, s. 65.

⁹⁴ Por. tamże, I, 10, 13-16, s. 66.

Błażej MATUSIAK OP

MUZYCZNA ŚWIĄTYNIA

Nie tylko ci, którzy codziennie odmawiają liturgię godzin, ale i uczestnicy niedzielnej mszy wielokrotnie modlą się słowami, które zapisano jako ślad czyjegoś bolesnego doświadczenia, a które wypowiada się w oderwaniu od własnych bieżących przeżyć, za to solidarnie z kimś, kto woła „z głębokości”. Psalmy zdają się prowadzić modlących się w miejsca, do których nikt sam by się nie wybrał, tam gdzie człowiek woła ostatkiem sił: „Wybaw mnie, Boże, bo woda mi sięga po szyję”.

Przestrzeń sakralna w muzyce albo sakralizacja przestrzeni przez muzykę: taki temat czy raczej krąg tematów zasugerowała Redakcja. Co tu kryć: temat-rzeka, temat-morze, temat-ocean. Pierwsze skojarzenia, jakie przyszły mi na myśl, to muzyczne przestrzenie kościołów: stalle mnichów, galerie, z których rozbrzmiewała muzyka polichóralna, nawy, którymi szły procesje, ale i mury, które w pewnych świątyniach potrafią przemienić jednogłosowy śpiew w wielogłos. Do tych wątków dołączyły się następne, niepokojąco liczne. Wśród nich dzieje wędrownych melodii, równie pięknych jako pieśni nabożne i świeckie; porywająca epopeja barokowej muzyki misyjnej – przykład zabarwienia sztuki europejskiej indiańskim temperamentem; chorał jako śpiew Kościoła powszechnego, ale i bogaty w lokalne odmiany. W końcu: niezwykle opowieści – o liturgicznym znaczeniu kościelnych labiryntów czy wielkanocnym tańcu z piłką przy śpiewie sekwencji *Victimae paschali laudes*¹.

Dwie rzeczy były pewne: z braku kompetencji oraz z powodu rozległości tematu artykuł nie miał być wykładem; starałem się też uniknąć pokusy nagromadzenia faktów, aby nie powstał jakiś gabinet osobliwości. To, co czytelnik znajdzie poniżej, to po prostu spojrzenie na bliską mojemu sercu muzykę religijną, głównie liturgiczną, od strony zadanego tematu, a więc w związku z przestrzenią, przy czym będzie mowa nie tylko o wnętrzu kościoła, ale i o innych miejscach, które są niejako włączone w krąg sacrum. Zasadniczo zatrzymamy się w kręgu muzyki chrześcijańskiego Zachodu. Z wątków pobocznych pozwoliłem sobie zachować jeden, dotyczący przygód pewnej melodii. Pod

¹ Zainteresowanego czytelnika odsyłam do pasjonującej książki Craiga Wrighta poświęconej muzycznym i symbolicznym znaczeniom i zastosowaniom labiryntu w ciągu dziejów (Zob. C. W r i g h t, *The Maze and the Warrior: Symbols in Architecture, Theology, and Music*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 2001). Wspomnianym zwyczajom poświęcony jest rozdział piąty.

koniec, zamiast przedstawić wnioski, podzielę się intuicją, która przyszła sama i pozwoliła spojrzeć na muzykę kościelną w świetle najmocniejszym z możliwych. A na sam koniec – niespodzianka. Ale skoro mówimy tu o przestrzeni, to czas opuścić przedsionek i wejść do świątyni.

MUZYKA ŚWIĄTYNI

Jeszcze zanim ktokolwiek wejdzie do kościoła i zacznie w nim grać czy śpiewać, muzyka już tam jest. I nie mam na myśli obcowania świętych, tego, że w jakiś mistyczny sposób świątynie wypełnia modlitwa tych, którzy w nich oddawali cześć Bogu. Nie chodzi też o dzwony, organy, carillon i co tam jeszcze może znajdować się w kościelnym wnętrzu czy wieży, oczekując na kogoś, kto wydobędzie dźwięk. Chodzi o zupełnie inny rodzaj muzyki. Ale skoro już zadarliśmy głowę, żeby spojrzeć na organy, zobaczmy, co przedstawiają rzeźby na organowym prospekcie. Oto wyobrażenie muzyki niebiańskiej – król Dawid z harfą oraz aniołowie ze skrzypcami, wiolami, cymbałami, fletami, cynkami, trąbkami, puzonami... Również wnętrza barokowych kopuł pełne są muzykujących aniołów. Te figury i malowidła nie sugerują, że po niebie przechadzają się skrzydlaci młodzieńcy (czy dziewczęta) albo pulchne (i również skrzydlate) bobasy będące wirtuozami czy choćby sprawnymi członkami orkiestry. To próba unaocznienia *musica coelestis*, niebiańskiej liturgii, której opisy w Apokalipsie (por. np. Ap 4, 1-5, 16) zapierają dech. Św. Hildegarda, doktor Kościoła i kompozytorka, ukazywała aniołów jako pograżonych we wpatrywaniu się w Boga, a zarazem nieprzerwanie wychwalających śpiewem wszelkie Jego dzieła. By użyć krótkiego a dobitnego cytatu: „Anioł, będąc pozbawiony ciężaru ziemskiego ciała, jest jasnym i czystym wojownikiem niebieskiej harmonii, trwającym w widzeniu Boga”².

Musica coelestis rozumiana jako anielski śpiew, zasadniczo duchowy i niesłyszalny (choć nie brak świadectw tych, którzy go słyszeli), to późniejszy dodatek do Boecjuszowego trójpodziału muzyki na *mundana*, *humana* i *instrumentalis*³. Najważniejsza w tym podziale jest harmonia świata – *musica mundana*, harmonia *mundi*. Odnajdujemy ją w kościołach, zwłaszcza średniowiecznych, bo przecież właśnie świątynie stanowiły – a i dziś nieraz stanowią – obraz kosmosu. Harmonia *mundi* jest w kościele uobecniona najpierw na sposób symboliczny, niekiedy przechodzący w czytelne wyobrażenia plastycz-

² *Hildegardis Bingensis Scivias*, ks. III, visio 2, rozdz. 19, red. A. Fürkötter, A. Carlevaris, w: *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, Turnholt, Brepols 1978, t. 43 A, s. 365. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – B.M.

³ B o e t h i u s *De institutione musica*, ks. I, rozdz. 2, Wydawnictwo G. Friedlein, Leipzig 1966, s. 187-189.

ne. Rzecz to dobrze znana, więc tylko w skrócie zauważmy, że kościoły bywają odzwierciedleniem świata, ze sklepieniem jak niebo (nieraz z wymalowanymi gwiazdami), z kolumnami niczym drzewa, a nawet z monstrami, które też mają swoje miejsce we wszechświecie. Całe stworzenie, które zgodnie ze słowami Czwartej modlitwy eucharystycznej chwali Boga przez nasze usta, jest świadectwem mądrości Stwórcy, który uczynił wszystko „według miary i liczby, i wagi” (Mdr 11, 20). Kluczowe znaczenie ma tu pojęcie liczby, przenoszące pojęcie harmonii świata ponad nagromadzenie wizerunków tego, co się na świecie znajduje. Można powiedzieć, że bardziej niż w symbolicznym unaocznieniu, harmonia mundi zawarta jest w misternej geometrii kościoła, w proporcjach, słowem w tym wszystkim, co da się sprowadzić do liczby.

Ponoć Pitagoras słyszał harmonię sfer. A czy da się usłyszeć muzykę ukrytą w proporcjach świątyni? Co najmniej w jednym wypadku – tak. Oddajmy głos Philippe’owi Beaussantowi, który tak oto pisze o florenckiej katedrze i jej muzyce: „Gdy w 1436 roku zapragnięto uroczystie obchodzić poświęcenie katedry Santa Maria del Fiore, owej nieprawdopodobnie śmiałej budowli wzniesionej ponad Florencją przez Brunelleschiego, zamówiono motet u najbardziej uczzonego twórcy struktur dźwiękowych owego czasu, Guillaume’a Dufaya. Tę muzykę, *Nuper rosarum flores*, śpiewano owego dnia, 25 marca roku 1436, a jeżeli nie jest się we Florencji, wystarczy słuchać jej z zamkniętymi oczyma, aby tam się znaleźć. To bowiem, co słyhać, to nie tylko muzyka skomponowana na uroczystą inaugurację Duomo, to jego bliźniaczka. Uczeni z łatwością wskazują, za pomocą liczb, że w tym dziełku (zaledwie kilka minut...) wszystko detalicznie się zgadza: liczba zwrotek, liczba sylab, liczba wersów, liczba nut, sumy, iloczyny i ilorazy powtarzają, w przestrzeni i czasie, proporcje, masy i siły kopuły oraz kościoła Santa Maria del Fiore”⁴.

Ponoć sprawa jest jeszcze bardziej złożona, a motet Dufaya odzwierciedla nie tyle proporcje florenckiej katedry i jej kopuły, ile raczej strukturę świątyni jerozolimskiej. Pewne jest to, że mamy tu do czynienia z muzyką i architekturą, które mają śmiały zamiar objawiania ukrytego porządku wpisanego we wszechświat.

W dalszej części tekstu skupię się na muzyce słyszalnej, *musica instrumentalis*. Tymczasem zastanówmy się nad *musica humana* w kościele. Przede wszystkim, czym ona jest? Najlepiej wyjaśnia to Boecjusz, wskazując na jej trzy poziomy: „Muzykę ludzką rozpozna [...] każdy, kto zajrzy w głąb siebie. Cóż bowiem łączy duszę – tę bezcielesną chyżość myśli – z ciałem, jak nie pewne dopasowanie i jak gdyby wymieszanie dźwięków niskich i wysokich tworzące swoiste współbrzmienie? Cóż innego łączy ze sobą także części samej duszy, która – według Arystotelesa – składa się z części racjonalnej i nie-

⁴ P. Beaussant, *Passages. De la Renaissance au Baroque*, Fayard, Paryż 2006, s. 42.

racjonalnej? Cóż powoduje takie ułożenie części ciała, że zawiera dopasowane do siebie części?”⁵.

Dodajmy, że człowiek, stworzony na obraz Boży, nosi w sobie jednocześnie obraz całego świata, podobnie jak świątynia. Mikrokosmosem jest ludzkie ciało, ale i cały człowiek, z duszą i ciałem. W Chrystusie człowiek powraca do jedności z Bogiem, zgodnie ze słowami z Janowej Ewangelii: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6). Kościoły są często zbudowane na planie krzyża. To znak Zbawiciela, ale i sylwetka człowieka z rozpostartymi ramionami. Modlący się człowiek jednoczy się tu z Ukrzyżowanym, a w Nim – z ludźmi, którzy z obcych stają się braćmi i siostrami. Świątynia jest więc znakiem harmonii kosmicznej i ludzkiej. Kościół jest miejscem integracji człowieka, miejscem, w którym dysharmonia spowodowana grzechem przemienia się w *musica humana*. To tutaj, w sakramentach, człowiek rodzi się do nowego życia, oczyszcza się i uświęca. To tu ciało i dusza chwałą Boga w zgodnej harmonii, w modlitwie duchowo-cieleśnej – klęcząc, stojąc, słuchając, śpiewając...

MUZYKA DOMU BOŻEGO

Pora przejść do muzyki słyszalnej. Nie sposób zacząć inaczej niż od chóralu gregoriańskiego. To muzyka, która nie tylko ogólnie kojarzy się z czymś wzniosłym, uduchowionym, religijnym, ale nieodmiennie przenosi słuchacza do kościelnego wnętrza. Gdy tylko się ją usłyszy, od razu przywołuje w wyobraźni gotyckie sklepienia, woń kadzidel, półmrok, witraże i szeregi modlących się mnichów. Do tego stopnia chorał przywodzi na myśl świątynię, że i piosenki pop mają zyskiwać na wzniosłej tajemniczości, śpiewane smętnie, na modłę niby gregoriańską przez zakapturzone postaci. Że efekt jest groteskowy, to już inna sprawa.

Przez wieki wzbogacany o nowe utwory i poddawany reformom, śpiewany przez liturgiczne schole i koncertowe chóry, przetwarzany przez kompozytorów (amplifikowany, jak mawia Marcel Pérès⁶) i badany przez specjalistów, a w ostatnich dekadach włączony w nurt interpretacji muzyki dawnej, chorał pozostaje przede wszystkim modlitwą liturgiczną, głównie modlitwą mnichów i mniszek. A jest to nade wszystko modlitwa psalmami, tak podczas Mszy Świętej, jak i w liturgii godzin. Patrząc od strony samej muzyki, na przeciwnych biegunach mamy dwie formy: gradual oraz recytację psalmów oficjum. Graduał, śpiew międzylekcyjny, zastąpiony obecnie przez psalm responso-

⁵ Boetius, dz. cyt. ks. I, rozdz. 2, s. 189.

⁶ Z rozmów z Marcelem Pérèsem.

ryjny, to na ogół jeden lub dwa wersety któregoś psalmu. Śpiew z krótkim tekstem, za to kunsztownie zdobiony, czyli melizmatyczny. W ten sposób gradual łączy dwie, zdawałoby się, sprzeczne tendencje: jest medytacyjny (bo skupiony na powolnym wypowiedzeniu krótkiego zdania czy zdań), a zarazem zdobny, co w praktyce oznacza wokalną wirtuozerię. Zapamiętajmy to osobliwe połączenie, do którego jeszcze wrócimy. Chlebem powszednim chorałowej modlitwy, formą występującą tak często, że przewyższa pod tym względem wszystkie inne, jest monotonna recytacja psalmów. Można powiedzieć, że psalmy recytuje się na jednej wysokości (to tak zwany tenor), jedynie zaznaczając prostymi formułami sam początek (initium), połowę wersu (mediantę) i jego koniec (finalis, kadencję).

Monotonna – czy raczej wytrwała i nieustępliwa – recytacja całych psalmów oraz medytacja nad pojedynczym werselem odbywa się w przestrzeni nasyconej treścią, a zarazem przenosi modlących się w jeszcze inne wymiary. O jakie to miejsca chodzi, najlepiej nam powiedzą same psalmy i inne biblijne teksty.

Modląc się w swych stalach, mnisi są jak u siebie w domu, czują się jak u siebie w domu Bożym. „Szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim, Panie, nieustannie wielbiąc Ciebie”⁷ (Ps 84, 5). Niekiedy chór zakonny schowany jest za nastawą ołtarzową, co przywodzi na myśl opiewane przez św. Pawła życie ukryte z Chrystusem w Bogu (por. Kol 3, 3). Dawniej zresztą ta zwane lektorium także odgradzało chór, choćby w wydłużonych prezbiteriach dominikańskich kościołów. „W namiocie swoim mnie ukryje” (Ps 27, 5) – te słowa przywodzą na myśl tułaczkę narodu wybranego na pustyni. „Wobec aniołów psalm zaśpiewam Bogu” (Ps 138, 1) – oto antycypacja niebiańskiego szczęścia, ale i świadomość bliskości niewidzialnych istot; niewidzialnych, ale ukaziwanych nieraz w rzeźbach nad głowami zakonników. Domem Bożym jest każdy kościół. Jednocześnie wieczny dom Boga w niebie to cel pielgrzymowania przez życie, tak jak radosnym celem pielgrzymów była świątynia jerozolimska: „Uradowałem się, gdy mi powiedziano: pójdziemy do domu Pana” (Ps 122, 1).

Co spotyka pielgrzymów u celu ich wędrówki? „Syć się obfitością Twojego domu, poisz ich potokiem Twego szczęścia” (Ps 36, 9). W chrześcijańskiej interpretacji mowa tu o Eucharystii. Dla chrześcijan ołtarz to miejsce dające się opisać na wiele sposobów, niejako mieszczące w sobie wiele miejsc. To centrum świata, jego oś, miejsce, w którym przez ofiarę eucharystyczną uobecnia się ofiara krzyża („Stat Crux, dum volvitur orbis”). Przed Golgotą – Wieczernik, miejsce Ostatniej Wieczerzy, zwanej również wieczną, a zarazem miejsce Zesłania Ducha Świętego. To stół zapowiadający niebiańską ucztę. A kościół

⁷ Cytaty z psalmów za *Liturgią godzin* (Pallottinum, Poznań 1982).

to pałac, w którym dokonują się mistyczne zaślubiny Chrystusa z Kościołem, to komnata godowa, dom Boży i arka płynąca ku zbawieniu, to rajski ogród, przyczółek nieba na ziemi i prześwit, przez który wieczność wchodzi w czas.

Słowa psalmów przenoszą modlącego się nie tylko w górę – do nieba, ku Bogu: „Do Ciebie wznoszę moją duszę, który mieszkasz w niebie” (Ps 25, 1). Ale i w dół, tam gdzie cierpią inni albo my sami: „Między zmarłymi jest moje posłanie, tak jak poległych, którzy leżą w grobach” (Ps 88, 6). Nie tylko ci, którzy codziennie odmawiają liturgię godzin, ale i uczestnicy niedzielnej mszy wielokrotnie modlą się słowami, które zapisano jako ślad czyjegoś bolesnego doświadczenia, a które wypowiada się w oderwaniu od własnych bieżących przeżyć, za to solidarnie z kimś, kto woła „z głębokości” (Ps 130, 1). Psalmi zdają się prowadzić modlących się w miejsca, do których nikt sam by się nie wybrał, tam gdzie człowiek woła ostatkiem sił: „Wybaw mnie, Boże, bo woda mi sięga po szyję” (Ps 69, 1). Przynajmniej w ten sposób, użyczając warg, gardła, języka, oddechu, rozumu i serca do wypowiedzenia cudzych myśli i uczuć, człowiek łączy się z Chrystusem cierpiącym w braciach.

„Wszystko jest w Psalmach”, jak głosi tytuł uroczej książeczki Anny Kamińskiej⁸. Jest więc i przyroda, obecna zresztą w kościele również na sposób opisany wcześniej, gdy mówiliśmy o harmonia mundi. Psalmi wprowadzają do świątyni także szary świat ludzkiej codzienności, podobnie zresztą jak nieraz czynią to obrazy. Średniowieczne obrazy pasyjne wpisują dramat Męki we współczesne realia, a święci bywają przedstawiani w nader powszednich sytuacjach; na freskach kościoła św. Barbary w czeskiej miejscowości Kutná Hora pracują górnicy. To tak jak w psalmach, gdzie pośród spraw wielkiej wagi jest dość miejsca, żeby wspomnieć o kimś, kto pracuje do późna w nocy (por. Ps 127, 2).

Mnisza modlitwa na wiele sposobów wiąże się z przestrzenią. Stałości miejsca monastycznego żywota odpowiada chór, ziemski znak Bożego domu, miejsce włączania się ludzi w liturgię niebiańską, a zarazem dom mnichów i wspomnienie świątyni jerozolimskiej. Procesje są natomiast obrazem życia jako drogi do nieba, swoistą miniaturą pielgrzymki, a zarazem wspomnieniem wędrówek opisywanych w Biblii. A jest ich tak wiele: droga Abrahama do Ziemi Obiecanej, wyjście Izraela z Egiptu, tułaczka na pustyni, wygnanie do Babilonu, ucieczka Świętej Rodziny do Egiptu, szlak Jezusowego nauczania, misyjne podróże św. Pawła... Do tych dramatycznych wędrówek dochodzą pielgrzymki – opisywane w psalmach i ta, podczas której Maryja i Józef odnaleźli Jezusa w świątyni, w domu Ojca. W opowieści o dwunastoletnim Jezusie łączą się wątki pielgrzymki i domu. Z procesji narodził się dramat liturgiczny – istny wehikuł przenoszący w czasie i przestrzeni.

⁸ W drodze, Poznań 1990.

Jest taki psalm, który zawiera w sobie trudne do ogarnięcia wymiary przestrzeni i czasu. Psalm 114, znany pod łacińskim incipitem *In exitu Israel de Aegypto*, to najpierw wspomnienie Wyjścia: „Gdy Izrael wychodził z Egiptu” (Ps 114, 1). W obrębie kilku wersetów następuje przedziwny skrót hebrajskiej epopei, istne zawężenie przestrzeni. Jednym tchem wspomina się o Morzu Czerwonym i o rzece Jordan, nie zważając na czterdzieści lat różnicy między ich przekraczaniem: „Cóż ci jest, morze, że uciekasz? Czemu bieg swój odwracasz, Jordanie?” (Ps 114, 3). Zgodnie z żydowską tradycją każde pokolenie ma się uważać za to, które wyszło z Egiptu. W niewoli babilońskiej prorocy zapowiadali nowy Exodus. Również dla chrześcijan znaczenie opowieści o Wyjściu wykracza poza historię, wskazując drogę ku nowej Ziemi Obiecanej, ku wieczności.

Na tym nie koniec: psalm ten od wieków śpiewano na melodię zwaną tonem pielgrzymim (łac. *tonus peregrinus*). Zdaniem krakowskiego nauczyciela muzyki z pierwszej połowy szesnastego wieku, Jerzego Libana, nazwa ta miała podkreślać, że chodzi o ton rzadko stosowany, inny od pozostałych ośmiu i trudny do zakwalifikowania. Z jednej strony jest on radosny jak pielgrzym zmierzający do celu (i radosny jak Wielkanoc, na którą był przeznaczony), z drugiej – „peregrinus” to także obcy i cudzoziemiec. Tak właśnie Liban ukazuje ten ton w osobliwej scenie dialogu z ośmioma tonami chorałowymi. „Pielgrzym” dopiero na końcu zdobywa zaufanie swoich „braci”, wcześniej przez nich wzgardzony⁹. Ton pielgrzymi, z jego dwoma tenorami (czyli tonami recytacyjnymi)¹⁰, faktycznie wydaje się anomalią na gruncie uporządkowanej gregoriańskiej tonalności. Już w traktacie *Commemoratio brevis* z końca dziewiętnastego wieku został określony jako „tonus novissimus” (co jednak nie musi znaczyć „najnowszy”, ale „ostatni”, mianowicie „ostatni z wymienionych”). Okazuje się jednak, że *tonus peregrinus* daleką odbył pielgrzymkę.

Pozostawiając precyzję specjalistom, ujmując rzecz najostrożniej i powstrzymując się od spekulacji na temat pochodzenia tego tonu, powiedzmy, że melodia ta, przez wielu średniowiecznych teoretyków uważana za późną, jest pokrewna tonowi, na jaki Żydzi z Jemenu od wieków śpiewają właśnie ten psalm. A że jemeńska diaspora wywodzi się z czasów niewoli babilońskiej, można przypuszczać, że mamy tu do czynienia z melodią pamiętającą czasy

⁹ Rozmowę tonów zatytułowaną *De peregrino* w łacińskim oryginale i polskim tłumaczeniu można znaleźć w Jerzego Libana *Pismach o muzyce* (tłum. i oprac. E. Witkowska-Zaremba, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1984, s. 211-220). Jest to część *Mowy na cześć muzyki* (*De musicae laudibus oratio*).

¹⁰ W przeciwieństwie do jednej wysokości recytacji w pozostałych tonach (o czym była mowa), każdą połowę wersetu *tonus peregrinus* śpiewa się na innej wysokości. Ponadto w niektórych wersach druga połowa wersetu ma także swoje initium.

Pierwszej Świątyni¹¹. Oto pieśń – świadek wędrówek starego i nowego Izraela! Dodajmy, że na płycie zespołu Boston Camerata można posłuchać Psalmu 114 w wersji, w której brzmi na zmianę śpiew gregoriański i hebrajski, co sprawia wrażenie, jakby w stalach stanęli mnisi i żydowski kantor¹².

KORZENIE I WĘDRÓWKA

Historia, którą teraz opowiem, przysłała do mnie w ostatnim stadium pisania. Z wielu innych przykładów zrezygnowałem. Ten pozostawiam, bo inaczej niż Psalm 114 pokazuje wędrówkę jednej pieśni i pozwala spojrzeć na wzajemny związek muzyki i przestrzeni od jeszcze innej strony.

Zacznijmy od samego początku, od Psalmu 8. Oto starożytna żydowska modlitwa, pełna zachwytu dla Stwórcy i Jego dzieła, tu w przekładzie Jana Kochanowskiego:

Wszechmocny Panie, wiekuisty Boże,
Kto się Twym sprawom wydziwować może?
Kto rozumowi, którym niezmierzony
Ten świat stworzony?¹³.

Zgodnie ze słowami tego psalmu chwała Boża nie doznaje żadnego uszczerbku ze strony człowieka ani człowiek nie czuje się poniżony tym, że podlega Bogu. Przeciwnie, psalmista nie może się nadziwić godności człowieka, który w imieniu Boga włada światem:

Takeś go uczył i przyochędozył,
Żeś go z anioły telko nie położył;
Postawiłeś go panem nad zacnymi
Czyny swoimi¹⁴.

Człowiek, zamieszkujący ziemię i czyniący ją sobie poddaną, śpiewa pieśń. Przez ileż języków przeszły psalmy! Wśród rozmaitych muzycznych opracowań Psalmu 8 jest i melodia z Psalterza Genewskiego. Melodia anonimowa, przekład francuskiego poety, kalwina Clémenta Marota, z roku 1542. Oto więc psalm zadowiony w jasno określonej tradycji, nie do pomylenia z inną.

¹¹ Na temat pochodzenia tonus peregrinus zob. M.O. Lundberg, *Historiographical Problems of the Tonus Peregrinus*, <http://www.biu.ac.il/hu/mu/min-ad04/PEREGRINE.pdf>.

¹² *The Sacred Bridge*, The Boston Camerata, Joel Cohen, Warner Classics 825646989560, nr 3.

¹³ J. Kochanowski, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, PIW, Warszawa 1989, s. 309n.

¹⁴ Tamże, s. 310.

Wszystko tu świadczy o zakorzenieniu w reformacji: przekład na język narodowy, prosta melodia, podręczny śpiewnik do użycia i w kościele, i w domu. Zauważmy mimochodem, że najstarsze melodie ze śpiewników hugenockich i luteriańskich to po części uproszczone śpiewy chorałowe, a po części opatrzone pobożnymi tekstami piosenki popularne, w myśl zasady Lutra głoszącej, że „diabeł nie powinien zachować dla siebie żadnych pięknych melodii”¹⁵. Zatem już tu, na początku naszej opowieści, napotykamy trzy różne przestrzenie, trzy odmienne środowiska: kościół z mnichami czy scholą katedralną, rynek i dom. Powtórzmy jednak, że mimo swej „prehistorii” Psalterz Genewski jest mocno zakotwiczony w jednej tradycji.

A teraz przenieśmy się w inny czas i miejsce. Stambuł, rok 1665. Oto świat skrajnie odmienny od genewskiego kalwinizmu, choć nie brak i wspólnych elementów, wśród nich odrzucenia obrazów w kulcie religijnym. Łącznikiem między tymi światami okazał się Polak, najprawdopodobniej wychowany w kalwińskiej rodzinie, Wojciech Bobowski. Jego życie, od porwania przez krymskich Tatarów aż po karierę na sułtańskim dworze, to temat na pasjonującą powieść czy film. W skrócie powiedzmy tylko, że wśród dzieł Bobowskiego, który został muzułmaninem i znany jest jako Ali Ufki oraz Ali Bej, znalazł się turecki przekład Biblii i anglikańskiego katechizmu oraz łaciński opis islamskich zasad wiary, a także Mezmurlar, czyli turecka wersja czterestu psalmów z Psalterza Genewskiego. Na czym polegało opracowanie dokonane przez Bobowskiego? Nasz rodak przetłumaczył teksty na turecki, a oryginalne melodie opatrzył oznaczeniem tureckiego modusu, co sprawia, że wskutek subtelnych zmian wysokości dźwięków (takich jak użycie mikrotonów) muzyka uzyskuje orientalną barwę¹⁶.

Dlaczego z Psalterza Genewskiego wybrałem właśnie Psalm 8? Zauważył przypadek, (jeśli był to przypadek). Gdy po powrocie z festiwalu „Pieśń naszych korzeni” w Jarosławiu byłem pod świeżym wrażeniem wykonania tego psalmu Bobowskiego przez zespół Sarband (Psalm 8 zabrzmiał wówczas jako połączenie wersji pierwotnej, śpiewanej tym razem po polsku, oraz tureckiej), wpadła w moje ręce płyta z niemieckim opracowaniem tegoż psalmu. Ale po kolei. W roku 1573 Saksończyk Ambrosius Lobwasser wydał niemiecką wersję Psalterza Genewskiego. Melodia pozostała ta sama, a tekst jest oczywiście niemiecki. Śpiewnik ten nie tylko zadomowił się wśród niemieckich

¹⁵ Tak słowa Lutra przywołuje, bez odnośnika, Albert Schweitzer w swojej monografii Bacha. Zob. A. S c h w e i t z e r, *Jan Sebastian Bach*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1987, s. 26.

¹⁶ Zespół Sarband wykonuje na koncertach ten właśnie psalm, zderzając obie wymienione dotąd wersje i dodając jedno z wielogłosowych opracowań, o czym można się przekonać, słuchając nagrania udostępnionego przez tych artystów: <http://www.youtube.com/watch?v=feNJINHEqq8> albo <http://www.sarband.de/video/SBDortmund/SBDortmund.mov>.

protestantów, ale i wyruszył w daleki świat wraz z osadnikami – w Ameryce Północnej używany jest do dziś przez amiszów i menonitów (w wersji niemieckiej i angielskiej). Atmosferę domowego śpiewania można odnaleźć w wersji Jana Sebastiana Bacha ze śpiewnika Schemellego, w której psalm przemienia się w pieśń wieczorną *Der Tag ist hin, die Sonne gehet nieder* (BWV 447). Muzycznie najciekawsza jest (w każdym razie dla mnie) postać Psalmu 8 opracowana przez Johanna Sommera (ok. 1570-1627) w wersji na głos i koncertujące instrumenty¹⁷. Śpiewak trzy razy wykonuje wolno prostą wersję melodii, bez żadnych ozdób. Przy pierwszym i trzecim przebiegu instrumenty towarzyszą głosowi równie prosto, w homofonicznym opracowaniu. Środkowa strofa zyskała pełną splendoru oprawę dwóch koncertujących cynków budzących skojarzenia z weneckim wczesnym barokiem. Takie koncertowe opracowanie z jednej strony przywodzi na myśl późniejsze postępowanie Bacha z luteranскими pieśniami (czyli chorałami), a z drugiej strony jasno wskazuje na stylistyczny wzór – wenecką muzykę kościelną. A skoro tak jest, to łatwo o zawrót głowy.

Pomyślmy tylko: psalm, czyli żydowska modlitwa przyjęta przez chrześcijan, we francuskiej kalwińskiej postaci został przez sturczonego Polaka przyodziany w orientálną szatę. Natomiast w wersji niemieckiego luteranina pobrzmiewa muzyką katolicką, włoską, rodem z pełnej bizantyjskich śladów Wenecji. Oto przenikanie się tak wielu przestrzeni, że trudno je wyliczyć: protestanckie domy w Szwajcarii, Francji, Niemczech i za oceanem, kościoły dawniej katolickie, później luteranckie, niemieckie wspomnienie weneckiego San Marco, a wreszcie nieznane nam miejsce gromadzenia się użytkowników tureckiego przekładu psalmów, śpiewających, może potajemnie, gdzieś w Stambule, dawnym mieście Konstantyna, cesarza rzymskiego, twórcy Bizancjum. Każde z tych miejsc zasadniczo różni się od pozostałych, w każdym psalm brzmi swojsko; nie da się pozamieniać wersji, nie wywołując kulturowego szoku, a przecież we wszystkich tych odmiennych postaciach pojawiają się te same słowa (w różnych przekładach) i ta sama melodia. Czy można było pominąć tę historię, pisząc o muzyce i przestrzeni?

NA DWORZE KRÓLA NIEBIOS

W wędrówce po muzyczno-świątynnej czasoprzestrzeni nastały czas i miejsce, aby przyjrzeć się religijnej muzyce baroku, godnej uwagi ze względu na

¹⁷ Opracowanie Bacha (ściśle rzecz biorąc, jego autorstwo nie jest pewne) można usłyszeć na płycie wydawnictwa CPO *Schemellis Gesangbuch* (CPO, 999407-2, utwór nr 3 z pierwszej płyty). Z kolei wersję Sommera czytelnik znajdzie na płycie zespołu La Fenice *Jauchzet dem Herren* wydawnictwa Alpha (Alpha, 179, utwór nr 9). W pierwszym z tych nagrań Klaus Mertens subtelnie różnicuje strofy za pomocą ozdób, a w drugim niezrównane są wirtuozowskie kornety.

właściwe jej włączanie elementów wziętych skądinąd w święty krąg. Cały ten rozległy świat musi nam tu z konieczności reprezentować jeden utwór – Nieszpory maryjne (Vespro) Claudia Monteverdiego, pierwsze arcydzieło liturgicznej muzyki nowej epoki. Mogłoby się wydawać, że użycie przymiotnika „liturgiczny” wymaga uzasadnienia wobec często spotykanego rozróżnienia na muzykę (i w ogóle sztukę) sakralną i religijną, przy czym kryteria tego podziału nie zawsze są jasne. Pozostańmy jednak przy fakcie, że dzieła takie jak Nieszpory Monteverdiego były przeznaczone do liturgicznego użytku, zatem to raczej odmówienie im nazwy „muzyka liturgiczna” domaga się uzasadnienia.

Nieszpory Monteverdiego były więc częścią liturgii. By ograniczyć się do samego dźwiękowego jej kształtu, Nieszpory byłyby niepełne bez gregoriańskich antyfon, śpiewanego czytania i słów celebransa. Samo Vespro jest zresztą pełne chorału: gregoriańska melodia występuje w każdym wersecie wszystkich pięciu psalmów oraz Magnificat, kunsztownie wpleciona w wielogłosową fakturę, a hymn *Ave Maris Stella*, w niektórych zwrotkach opracowany na głosy, został wzbogacony towarzyszeniem instrumentów oraz przedzielony instrumentalnym ritornelem (refrenem), zyskał też wyrazisty rytm. Ten rodzaj obecności chorału, to znaczy poddanie gregoriańskich melodii różnym zabiegom kompozytorskim, ma długą historię i nasuwa skojarzenie z architekturą. Nie od rzeczy będzie więc poświęcić teraz parę słów owemu ukrytemu trwaniu śpiewu gregoriańskiego, zwłaszcza że na zasadzie analogii historia muzyki przeplata się tu z dziejami wewnątrz kościelnych.

Architektoniczno-muzyczna analogia, o której mowa, przychodzi mi na myśl niemal zawsze, kiedy spoglądam na okna kościoła, przy którym teraz mieszkam – praskiej świątyni pod wezwaniem św. Idziego. Widziane od wewnątrz, doskonale wpisują się w barokowy charakter świątyni. Wnęki okienne mieszczą w sobie dwa zaokrąglone u góry prostokąty i owal nad nimi, wśród barokowych ozdób. Dopiero widok z zewnątrz ujawnia, że wynika to z barokowego podziału gotyckich ostrołuków. To gotyk barokizowany, ukryty czy może przyswojony. A w muzyce? Podobnie. Oto tylko dwa z wielu sposobów wykorzystania chorału w muzyce późniejszej. Najstarszym z nich jest organa z kręgu paryskiej katedry Notre Dame. Melodia chorałowa spowalnia tu swój bieg niemal do bezruchu, a na tym fundamencie jeden, dwa lub trzy głosy wyśpiewują melizmaty. Z kolei w technice alternatim wersety uroczystych śpiewów są na przemian śpiewane na melodię chorałową oraz w opracowaniu polifonicznym czy też w instrumentalnej wersji, najczęściej organowej¹⁸. Chorał więc trwa, nieraz głęboko ukryty i przekształcony nie do poznania.

¹⁸ Tak opracowywano mszalne części stałe (czyli ordinarium) oraz nieszporne hymny, psalmy i kantyki Magnificat.

Jest zatem w Nieszporach obecny chorał, ale są i nowe elementy, które zdają się zmieniać wewnątrz świątyni w inną, zgoła paradoksalną przestrzeń. Przede wszystkim, mimo że każdy werset psalmów zawiera gregoriański ton recytacyjny, to jakże inaczej te psalmy brzmią. W miejsce niezmiennej recytacji jednostajnej formuły – ciągły ruch i zmienność nastrojów. Zamiast śpiewu jednogłosowego – wielogłos i instrumenty. Muzyka dostojna, archaiczna i niezmienna staje się częścią ekscytującego nowego świata dźwięków. Różnie się określa ten nowy świat: dźwiękowe malarstwo, retoryka muzyczna, efekty dramatyczne, mowa dźwięków... Na przykładach z opracowania Psalmu 113 *Laudate pueri* zobaczmy, w czym rzecz.

Oto sekwencja wydarzeń, zapisana w tekście i odmalowana muzyką: najpierw Bóg „podnosi z prochu nędzarza i dźwiga z gnoju ubogiego” (Ps 113, 7), a trzykrotne „suscitans” pośpiesznie wznosi się w górę, przy czym sylaba „sci” wymawiana z włoską jak gdyby szeleści poszumem skrzydeł. Ożywienie ustępuje zwolnieniu tempa na słowach „ut collocet eum cum principibus” (Ps 113, 8). Tenor, śpiewając na melodii gregoriańską, zdaje się niczym herold oznajmiać szczęśliwą odmianę losu człowieka ubogiego: „by go posadzić wśród książąt”, a pozostałe głosy ilustrują spokojne, powolne opadanie. Oto dotychczasowy nędzarz, szybką interwencją z wysoka podniesiony z niedoli, uroczyście i dostojnie zajmuje należne miejsce. Z kolei ostatni werset, mówiący o radości z potomstwa kobiety dotąd niepłodnej (por. Ps 113, 9), został zobrazowany tanecznym rytmem.

W opracowaniach Monteverdiego ważne jest nie tyle zilustrowanie tekstu psalmów, ile raczej ujawnienie ukrytej w nich energii. Nie brak w jego kompozycjach tak zwanych madrygalizmów, w rodzaju opisanych przed chwilą przykładów oddania linią melodii ruchu, o którym mowa w tekście utworu. Tego typu efekty nie sprawiają jednak wrażenia naiwnych obrazków, ale służą przekazaniu całej obrazowej i emocjonalnej siły wyśpiewywanych słów.

Widzimy tu, w załączku, pomysły zaczerpnięte z muzyki świeckiej, które z biegiem dziesięcioleci zyskują autonomię. Opracowanie nieszpornego psalmu albo mszalnego Gloria lub Credo będzie u Vivaldiego czy Bacha podzielone już nie na odcinki o zmiennym nastroju, ale na osobne części, zmieniające psalm czy Wierzę w rodzaj kantaty złożonej z arii i chórów. Zamiast krótkiego motywu tanecznego postać tańca przybierze cała aria czy chór, na przykład w *Et resurrexit* z *Mszy h-moll* Bacha. Powiększy się orkiestra, ustali repertuar środków muzycznej retoryki oraz symboliczne znaczenie instrumentów. Na nowy sposób powróci motyw, o którym była już mowa przy okazji psalmów: dobór instrumentów, podobnie jak słowa psalterza i obrazy, pozwoli na uobecnienie w świątyni świata przyrody i ludzkich spraw. Stosownie do śpiewanych tekstów zabrzmiały myśliwskie rogi, pasterskie flety, ale i odmalowany muzyką szum fal, gromy, tętent koni, bitewna wrzawa i tykanie zegara.

Wspominałem już o tym, jak muzyka uwydatnia dynamizm uczuć i wydażeń, o których mowa w psalmach. Do tego dochodzi operowanie przestrzenią. Kilkakrotnie w Nieszporach Monteverdiego pojawia się efekt echa, kiedy to jednemu głosowi (tenorowi, skrzypcom czy kornetowi) odpowiada drugi, z oddali. W jednym przypadku efekt muzyczny łączy się z poetyckim. W motecie *Audi coelum* odpowiedzi echa (rymy typu „gaudio”–„audio”, „solamen”–„amen”) są rzeczywiście odpowiedziami na pytania zadawane przez pierwszego śpiewaka. W dwóch psalmach kompozytor podzielił chór na dwie części. Dzięki temu powstaje wrażenie większej przestrzeni, a dwa chóry prowadzą ze sobą ożywiony dialog. Posłuchajmy przy okazji, jak polichóralna muzyka kościelna brzmiała w Rzymie, w roku 1639, a więc po dwudziestu dziewięciu latach od powstania Vespro. Oto słowa francuskiego muzyka André Maugars’a: „Opiszę najślawniejszy i najwspanialszy koncert, jaki usłyszałem w Rzymie w wigilię i w dzień świętego Dominika w kościele [Santa Maria] sopra Minerva. Kościół ten jest dość długi i rozległy; jest w nim dwoje wielkich organów, zbudowanych po dwóch stronach głównego ołtarza. Tam umieszczono dwa chóry muzyczne. Wzdłuż nawy było osiem innych chórów, cztery z jednej, cztery z drugiej strony, ustawione na wzniesionych podestach, wysokich na osiem do dziewięciu stóp [...]. Kontrapunkt utworu był ozdobny, pełen pięknych chórów i przyjemnych ustępów solowych. To sopran pierwszego chóru wykonywał solo, a sopran trzeciego, czwartego i dziesiątego chóru odpowiadały. To śpiewały razem dwa, trzy, cztery i pięć głosów z różnych chórów, a kiedy indziej głosy wszystkich chórów śpiewały po kolei, współzawodnicząc ze sobą. To znowu dwa chóry przeciwstawiały się sobie, po czym odpowiadały dwa inne. To znowu śpiewały trzy, cztery i pięć chórów razem, a potem jeden, dwa, trzy, cztery i pięć głosów solowych, zaś przy *Gloria Patri* wszystkie dziesięć chórów łączyło się razem. Muszę się Panu przyznać, że nigdy nie byłem tak zachwycony”¹⁹.

Podobny zachwyt towarzyszy mi zawsze, gdy słucham motetu *In ecclesiis* Giovanniego Gabrielego. Temu mistrzowi wystarczyły trzy chóry, aby przenieść słuchacza w rozległą przestrzeń i oszołomić potęgą brzmienia. Wspaniale łączy się tutaj muzyka ze słowami, bowiem tekst zaczerpnięty z psalterza zachęca do wychwalania Boga w kościołach („in ecclesiis”, co można także oddać jako „na zgromadzeniach”), ale i na każdym miejscu Jego panowania.

Rozległa przestrzeń przywołująca na myśl bezkres nieba – to doskonale odpowiada muzyce kościelnej. Ale już efekt echa czy motywy taneczne mogłyby się wydawać nie na miejscu. Nie na miejscu, bo przeniesione z innych

¹⁹ Cyt. za: Z.M. Szwejkowski, *Technika polichóralna, jej typy i przemiany w XVII wieku*, w: *Historia muzyki XVII wieku. Muzyka we Włoszech*, red. Z.M. Szwejkowski, Musica Iagellonica, Kraków 2000, t. 2, s. 42. Zob. A. Maugars, *Response faite à un curieux sur le sentiment de la musique d'Italie* [Paris 1639].

miejsz – z dworu i teatru. Zatrzymajmy się chwilę nad tą kwestią, zgodnie z zapowiedzią odnosząc ją nie tylko do Monteverdiego, ale i do późniejszych twórców. Wszak wiadomo, że współcześni Bacha zarzucali mu wprowadzenie do Pasji elementów rodem z opery. Nie da się zaprzeczyć, że podobne zarzuty pod adresem innych twórców bywały trafne. W dokumentach kościelnych znajdujemy zwięzłe stwierdzenie: „Nie wszystko, co znajduje się poza świątynią (profanum), jest jednakowo zdadne do tego, by przekroczyć jej próg”²⁰.

Mówiąc najkrócej, efekty teatralne u Monteverdiego (i innych mistrzów muzyki kościelnej) nie zmieniają świątyni w scenę, ale pozwalają podążać za słowami psalmów – tam, dokąd one prowadzą. Emocjonalność tej muzyki również nie wywodzi się skądinąd, jak właśnie ze śpiewanego tekstu. Muzyka ta jest zmysłowa – zwłaszcza w motetach do słów zaczerpniętych z Pieśni nad Pieśniami – w sposób, który nie jest jakąś degradacją duchowości. To same słowa Oblubieńca i Oblubienicy brzmią tu z całą mocą. Natomiast to, co w muzyce Monteverdiego czy Bacha pochodzi z dworu – a wiadomo, że Jan Sebastian wielokrotnie przerabiał świeckie kantaty na użytek kościelny – jest doskonałą ilustracją sygnatury SDG. Tymi trzema literami, oznaczającymi „Soli Deo Gloria” – „Jedynie Bogu [należy się] chwała”, Bach wieńczył rękopisy swych dzieł religijnych. Trąbki i kotły w kantatach Bacha pełnią tę samą rolę, co bogaty wystrój świątyni: są oddaniem Bogu tego, co najwspanialsze, a zarazem sposobem, by ukazać człowiekowi splendor Bożej chwały. A że splendor miał paść i na panującego, to już inna sprawa. Zresztą i nagrobki wielkich tego świata nieraz zdają się bardziej głosić ich sławę, niż przypominać o modlitwie za ich dusze.

I wreszcie to, co sprawia, że Vespro brzmi wciąż tak świeżo: wpisana w dzieło wirtuozeria, najwyraźniej dochodząca do głosu w partiach tenorów i cynków. Wobec takiej muzyki przypominają się skrupuły św. Augustyna, który wyrzucał sobie, że zachwyt nad śpiewem kantorów przeszkadza mu w skupieniu na istocie przekazywanych słów. Głębokie, wręcz mistyczne znaczenie melizmatycznego śpiewu to temat na osobny artykuł. Trzeba by tam napisać o złotej nici łączącej odległe tradycje wyrafinowanego solowego śpiewu. W centrum rozważań musiałaby się znaleźć scena z *Orfeusza* Monteverdiego, kiedy tytułowy bohater daje dowód swego talentu. Można by przy tej okazji wychwalać zdobny śpiew solowy jako najwznioślejszy wyraz sztuki wokalne, łączący kunszt (panowanie nad oddechem, prowadzenie frazy, znajomość i wysmakowany dobór ozdobników) z ekspresją (emocjami śpiewaka i słuchaczy). Nam niech tu wystarczą dwa argumenty. Najpierw wspomnienie o graduale – formie, która przez wyrafinowanie prowadzi do medytacji. A odpowiedź na zarzut, że wirtuozeria każe zachwycać się artyzmem wykonawcy

²⁰ Jan Paweł II, *List „Mosso dal vivo desiderio” ogłoszony w setną rocznicę motu proprio „Tra le sollecitudini” o muzyce sakralnej*, nr 4, tłum. P. Mikulska, „Ethos”, 19(2006) nr 1-2(73-74), s. 17.

albo czystym pięknem, oderwanym od duchowej treści, niech będzie myśl, że istotnie budzi ona podziw dla czystego piękna, oderwanego od treści, bo wznoszącego się w niepowstrzymanym locie ku niebiosom.

Kluczowym słowem jest tu ekstaza – uniesienie. Nieprzypadkowo najbardziej efektowne, a dla wokalistów najtrudniejsze momenty Nieszporów są zarazem chwilami najbardziej wzniosłymi: motet *Duo seraphim* z wizją musica coelestis oraz doksologia w Magnificat. Motetem *Duo seraphim* Monteverdi przenosi słuchaczy do nieba, nawiązując do Izajaszowej wizji musica coelestis (por. Iz 6, 1-3). W ujęciu Monteverdiego „Święty, Święty, Święty” to śpiew płomienny, wszak wyśpiewują go serafiny – płomienne duchy. Dołączony do słów Izajasza tekst odnoszący trzykrotne „Sanctus” do Trójcy Świętej to kolejny przykład dźwiękowej ilustracji czy raczej muzycznej symboliki. Oto trzy głosy zbiegają się w unisonie zgodnie z przebiegiem słów: „A Ci Trzej są Jedno”. Żywe emocje zostają uspokojone, wirtuozowskie partie znajdują swoje spełnienie w jednym dźwięku, jak gdyby wróciły do źródła. I tu chodzi o coś więcej niż o efekt dźwiękowy. Wyrafinowany kunszt cudownie łączy się tu z głęboką myślą o Bogu jako niewyczerpanym źródle życia, z którego pochodzi cały zróżnicowany świat rzeczy widzialnych i niewidzialnych i do którego wszystko powraca. Ponad światem ludzi i aniołów, ponad słowami i emocjami, Monteverdi przenosi słuchacza na moment do wieczności.

Naszą wędrówkę po kościele w poszukiwaniu muzyki wypełniającej świętą przestrzeń rozpoczęliśmy od spojrzenia na plastyczne wyobrażenie anielskiego koncertu. Popatrzmy teraz, jak połączenie muzyki z architekturą pozwalało unieść się aż do niebios. Oto opis miejsca, z którego rozbrzmiewała muzyka kościelna w pałacowym kościele w Weimarze: „W płaskim sklepieniu (na wysokości około 20 metrów od poziomu posadzki) pozostawiono szeroki prostokątny otwór – o rozmiarach około 4 metrów na 3 metry i otoczony balustradą – otwierający widok na galerię muzyczną, obszerne pomieszczenie nazywane «Capelle». Balustrada, jak zwykle w przypadku galerii muzycznych, musiała być zaprojektowana w ten sposób, by stanowić jednocześnie długi pulpit na nuty, tak, że można było rozmieścić śpiewaków i instrumentalistów – w zależności od wielkości zespołu – wzdłuż dwóch, trzech lub czterech boków otworu. Malowana kopuła wznosząca się w najwyższym punkcie na około cztery i pół metra nad poziomem galerii przedstawiała otwarte niebiosy i chmury z postaciami aniołów i puttami. [...] Muzyka dobiegająca z Capelle ponad sklepieniem, w olśniewającej akustyce wzmocnionej efektem «komory pogłosowej», musiała wiernym wydawać się dźwiękami płynącymi z nieba – na kształt dawnych obrazów przedstawiających koncerty aniołów”²¹.

²¹ Ch. W o l f f, *Johann Sebastian Bach. Muzyk i uczoney*, tłum. B. Świdorska, Lokomobila, Warszawa 2011, ss. 162n.

MUZYKA NA PLANIE KRZYŻA

Tyle już razy pisano o paradoksalnym charakterze muzyki, jej duchowo-materialnej naturze. Jak dosadnie wyraża się szekspirowski Benedick: „Niebiańska melodia! Nic dziwnego, że Claudio ma tak wniebowziętą minę! Czy to nie dziwne, że baranie kiszki potrafią wyciągnąć człowiekowi duszę z ciała?”²². Harmonia muzyki słyszalnej jest więc harmonią przeciwieństw. Muzyka, sama w sobie niosąca kontrast (i połączenie) ducha z materią, porywa się na inny, śmiały paradoks: choć sama trwa i ginie w czasie, próbuje przekazać przecucie wieczności. I żeby działa się to na jeden sposób! O nieskończoności czasu i przestrzeni mówi organum paryskiej Notre Dame, ze spowolnionym do ostateczności ruchem (czy raczej bezruchem) melodii chorałowej i wciąż nowymi melizmatami na jej tle. Wszak wieczność to nie stagnacja, tylko pełnia życia. W jeszcze inny sposób – choć dziwnie pokrewny sztuce organum – o wieczności opowiadają wariacje ostinatowe: passacaglie, ciaccony i inne. Na tle stałej formuły basowej czy harmonicznego rozgrywa się dramat, a to, co niezmiennie i ustalone raz na zawsze, okazuje się bogate we wciąż nowe możliwości. Najbardziej udane wariacje tego typu łączą przeciwieństwa zdawałoby się nie do pogodzenia: zamykają się w logicznej całości, a przy tym zdają się nieskończenie otwarte.

W podobnym napięciu przeciwieństw pozostają słowa psalmów, o których tyle się tu mówiło. Najkrócej rzecz ujmując: głos z głębokości otchłani sięga nieba, a wyznanie win sąsiaduje z nadzieją zbawienia. Muzyczne opracowania psalmów (i innych tekstów liturgicznych) albo podają słowa bez próby przekazywania zawartych w nich uczuć i obrazów, albo dają się poprowadzić tekstowi. W pierwszym przypadku sprawa nie jest taka prosta, jakby się mogło wydawać. Gdybyśmy, trzymając się metafory związanej z przestrzenią, zapytali, skąd dociera do nas głos obiektywnej recytacji, odpowiedź byłaby dwojaka. To głos z domu Bożego, z ziemskiej świątyni, ale i z wieczności. To dlatego jest taki spokojny i obiektywny, to dlatego miarowy bieg niezmiennych frazy nie daje się zakłócić żadnemu wzburzeniu uczuć. Tak odbieramy chorał, zwłaszcza chorałową recytację, oraz średniowieczną i renesansową polifonię (choć każdy z tych repertuarów bywa śpiewany w sposób pełen emocji). Recytacja psalmów bywa jednak czymś zgoła innym – mozolnym, nużącym, nader ziemskim trudem, potwierdzeniem słów Księgi Koheleta o tym, że nic nowego pod słońcem, a ludzki żywot to znój (por. Koh 1, 3.9).

A co się dzieje, kiedy muzyka podąża za słowem? Wiadomo – tak jak to słowo, zstępuje do otchłani bądź sięga nieba. Muzyka ma udział w mocy

²² W. S h a k e s p e a r e, *Wiele hałasu o nic*, akt 2, scena 3, w: tenże, *Komedie*, tłum. S. Barańczak, Znak, Kraków 2012, s. 867.

słowa, razem z nim próbuje patrzeć na zmienny ludzki świat bądź od strony wieczności, bądź zanurzając się w nim, wiernie go odbijając. Muzyka stara się także uczestniczyć w tym, co jest posłannictwem liturgii: chce być przedśmionkiem nieba. W tym celu, podobnie jak cała oprawa liturgii, sięga ona po dostępne środki, po rzeczy tego świata. Jedne z nich są spod znaku splendoru, mogącego kojarzyć się z ziemską chwałą, inne – spod znaku uniesienia. I w liturgii, i w muzyce dla niej przeznaczonej, wciąż krzyżują się sprawy powszednie z wiecznymi, wędrowanie z domem, оголошение z pełnią, błaganie z wychwalaniem, a otchłań z niebem. Niektóre opracowania Pasji (na przykład Jana Sebastiana Bacha) czy Lamentacji (na przykład Emilia de Cavalieriego) kipią od uczuć, inne (jak *Pasja według św. Jana* Arvo Pärta) przemawiają bolesnym оголошением, jeszcze inne (na przykład Giovanniego da Palestriny) są łagodne, jak gdyby chciały otrzeć łzy. Kantaty Bacha pełne są najgłębszego smutku i niepokornionej radości.

Jednym słowem: muzyka kościelna, tak jak i same kościoły – czy są zbudowane na planie krzyża, czy nie – głosi słowo krzyża (por. 1 Kor 1, 18), tę centralną tajemnicę, misterium paschalne – i śmierci, i zmartwychwstania – z którego jak z centrum rozchodzą się inne prawdy wiary: stworzenie, upadek, Wcielenie, powtórne przyjście Pana i przyszła chwała. O tym, jak rozumieć ten krzyż cierpienia i chwały, narzędzie Męki i znak Zmartwychwstania, mówią te oto sławne słowa: „To drzewo rozprzestrzenia się tak szeroko, jak niebios, z ziemi wystrzela ku niebu. Ta nieśmiertelna roślina jest zasadzona pośrodku, między niebem i ziemią. Jest mocną podporą dla świata, więzią łączącą wszystko. Podtrzymuje ziemię zamieszkałą przez ludzi, kosmos cały spaja, zawiera w sobie całe bogactwo ludzkiej natury. Przybity niewidzialnymi gwoździemi Ducha, by nie odchylić się od boskiej miary, wierzchołkiem głowy dotyka niebios, utwierdza ziemię swoimi stopy, a pośrodku świat cały ogarnia ogromnymi rękoma”²³.

Muzyczna świątynia jest zbudowana na planie krzyża, powołana, by głosić – tak jak w hymnie z Listu do Filipian – i uniżenie, i chwałę Boga-Człowieka (por. Flp 2, 5-11). Da się powiedzieć o niej to, co o Wielkanocy mówi Exsultet: łączy się w niej niebo z ziemią, sprawy Boskie ze sprawami ludzkimi.

MUZYKA NIE Z TEGO ŚWIATA

Na koniec przywołajmy ostatnie frazy jednego z arcydzieł muzyki świeckiej. To – ponieważ odwrotny do tego, o czym była mowa przy okazji dworskich

²³ Pseudo-Chryzostom, *Drzewo kosmiczne*, w: H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Znak, Kraków 1988, s. 320.

i teatralnych elementów w muzyce religijnej – przykład utworu świeckiego zawierającego w sobie przesłanie chrześcijańskie.

Oto *Combattimento* – sławny, pionierski madrygał Monteverdiego, odmalowana muzyką scena z *Jerozolimy wyzwolonej* Tassa. Do śmiertelnego pojedynku stają chrześcijański rycerz Tankred i saraceńska wojowniczka Klorynda. Tak ten dramatyczny madrygał opisuje Krzysztof Lipka: „W dziele tym wszystko jest dwoiste i dwuznaczne. Spotyka się dwoje bohaterów, którzy żywią dla siebie wzajem sprzeczne uczucia, miłość i nienawiść; węzeł zostanie bezlitośnie rozcięty przez los: tajemnica odnajdzie wyznanie, a przebranie skończy się odkryciem. Wszystko jednak zbyt późno: ten, kto zwycięży – przegra, zabijając własne uczucie. Umierająca otrzyma chrzest z rąk własnego zabójcy i znajdzie ukojenie dopiero w chwili agonii”²⁴.

Najgłębiej wzruszają ostatnie słowa Kloryndy, śpiewane na prostą wznoszącą się melodię. Muzyka kipiąca od emocji, słynna z zastosowania tak zwanego *stile concitato*, który miał służyć zarówno plastycznemu pokazaniu żywej akcji, jak i odzwierciedleniu emocji, nagle niemal zamiera. „Otwiera się niebo” – Klorynda zdaje się oznajmiać to już stamtąd, prosto z otwartego nieba. Druga część zdania, „Odchodzę w pokój”, to niemal formuła liturgiczna. Monteverdi, który potrafił jak nikt inny oddać potęgę śpiewu w sławnym *Possente spirto*, kiedy to Orfeusz stara się oczarować Charona swym kunsztem, tutaj decyduje się na skrajną prostotę, wręcz ubóstwo. I taka właśnie muzyka, najuboższa – bo sprowadzona do kilku dźwięków – okazuje się niesłychanie bogata, muzycznie wyrafinowana i niosąca wiele treści. Ostatnie, bolesne tchnienie jest tu zarazem głosem z nieba: cierpienie łączy się z ukojeniem, śmierć z życiem, dramat z czystym pięknem. Oto muzyka nie z tego świata, niebiańska i ludzka zarazem, świecka i chrześcijańska.

I tak oto w świeckim madrygale doskonale wyraża się sens muzyki kościelnej, tej, o której powiedziałem, że głosi słowo krzyża. Przypomina się pozdrowienie sióstr franciszkanek z Lasek: „Przez krzyż” – „Do nieba”.

²⁴ K. L i p k a, *Walka Tankreda z Kloryndą*, w: tenże, *Słyszalny krajobraz. Szkice o powiązaniach muzyki i literatury – od Abélarda do Rilkego*, Nowy Świat, Warszawa 2005, s. 62. Inne inspirujące odczytanie madrygału Monteverdiego: por. B e a u s a n t, dz. cyt., s. 113-164.

Dobrosław KOT

MIEJSCA ABRAHAMA

Bóg, który nie pojawia się cieleśnie, który radykalnie zabrania swoim wyznawcom jakichkolwiek przedstawień, nie może wejść do namiotu. To nie namiot jest przestrzenią spotkania. Jednocześnie Abraham podczas spotkania nie opuszcza tego namiotu. Jest on w swoim miejscu na ziemi, lecz spotkanie z Bogiem dokonuje się w innym wymiarze, wymiarze, dla którego namiot i całe otoczenie są nieistotne. Pozaprzestrzenny Bóg spotyka człowieka, który jest w przestrzeni. Co jest miejscem spotkania?

W przejściu pomiędzy dwoma słynnymi biblijnymi scenami, z których jedna pokazuje gościnność Abrahama, druga zaś – targowanie się patriarchy o ocalenie Sodomy i Gomory, pojawia się dyskretny łącznik, łatwy do przeoczenia: „Abraham stał dalej przed Panem. Zbliżywszy się do Niego, Abraham rzekł [...]” (Rdz 18, 22-23)¹.

Zdanie to wydaje się jedynie łącznikiem między dwoma scenami, zawiera jednak w sobie coś, co dla języka biblijnego jest niezwykle charakterystyczne i zarazem tajemnicze. Można bowiem zapytać: Co to znaczy, że Abraham zbliżył się do Pana? Jeśli podszedł bliżej, to gdzie stał i dokąd ruszył? Czy ruch ten dokonał się w fizycznej przestrzeni, gdzieś pod dębami Mamre? A jeśli to jedynie zbliżenie w sensie metaforycznym, to dlaczego spotkanie z Bogiem tak silnie łączone jest z symboliką przestrzeni?

Jest jakieś Tu i jakieś Tam oraz droga między nimi. Między tymi trzema elementami rozgrywa się nie tylko wiele scen biblijnych, lecz pojęcia te organizują także od wieków ludzką przestrzeń w wymiarze fizycznym, duchowym i religijnym. Człowiek zbliża się i oddala, szuka drogi i ją gubi, wędruje albo stoi w miejscu. Słowa te, choć tak często przecież używane do opisu innych niż czysto fizyczne wymiarów życia, wrosły w ludzką mowę tak mocno i trwale, że już nie zadziwiają – choć być może powinny, gdyż przestrzenna organizacja tego, co – jak się wydaje – wydarza się poza przestrzenią, z pewnością powinna dawać do myślenia.

Szkic ten nie należy ani do dziedziny religioznawstwa, ani do dziedziny teologii biblijnej. Jest to filozoficzna próba przemyślenia kilku metafor przestrzennych, w której punktem wyjścia są opowieści biblijne. Perspektywa ta pozwoli być może na odsłonięcie sensu tego, co nazywane jest „miejscem spotkania”.

¹ Wszystkie cytaty biblijne pochodzą z trzeciego, poprawionego wydania Biblii Tysiąclecia (Pallottinum, Warszawa 1980).

MIEJSCE SPOTKANIA

Początek opowieści o ofierze Abrahama jest, w perspektywie myślenia o przestrzeni, równie tajemniczy, jak przytoczone powyżej wersy. „A po tych wydarzeniach Bóg wystawił Abrahama na próbę. Rzekł do niego: «Abrahamie!» A gdy ten odpowiedział «Oto jestem» – powiedział [...]” (Rdz 22,1-2).

„Gdzie znajdują się obaj rozmówcy?”² – pyta Erich Auerbach w swych rozważaniach nad sposobami przedstawiania rzeczywistości w literaturze. Nie wiadomo, gdzie jest Abraham – choć można się domyślać, że to Beer-Szeba w kraju Filistynów, gdyż tam pozostawał przez długi czas. Zapewne przebywa pośród swoich namiotów – może śpi, może przechadza się, odpoczywa, dogląda stad. To zrozumiałe, że autor biblijny nie mówi, gdzie jest Bóg, który spotyka Abrahama. Nie można Go przecież wprost umiejscowić pomiędzy namiotami patriarchy nomadów. Bóg Abrahama nie przechadza się w fizycznej przestrzeni.

Biblijny sposób konstruowania rzeczywistości w opisie literackim jest radykalnie różny od sposobu, który proponuje mniej więcej w tym samym czasie tradycja homerycka, a później cała epicka tradycja Zachodu. Auerbach znakomicie pokazuje te różnice w swoim dziele *Mimesis* – rozdział, z którego pochodzi przywołany cytat, nosi tytuł „Blizna Odysa” i traktuje głównie o epice greckiej. Czytając Homera, wiedzielibyśmy, jak wygląda pomieszczenie, kto się w nim znajduje, jakie stoją tam meble i sprzęty, może nawet poznalibyśmy ze szczegółami któryś z artefaktów. Tu, w opowieści biblijnej, wezwanie i odpowiedź pozbawione zostały tego prozaicznego kontekstu.

Warto chyba zapytać, dlaczego tak się dzieje, czy owa asceza opisu biblijnego jest tylko manierą stylistyczną, czy też zawiera – poprzez to, co pomija i przemilcza – jakieś głębsze, istotne sensy. Bogowie greccy pojawiają się w życiu człowieka cieleśnie, wchodzą w przestrzeń ludzką i do pewnego stopnia przyjmują jej prawa. Skoro zatem Odys spotyka się z Ateną w przestrzeni właściwej dla Odysa, opis miejsca ich spotkania staje się zupełnie naturalny. Sytuacja biblijna jest inna, gdyż Bóg pozostaje zakryty. Przemawia, ale się nie ukazuje. Wydaje się jednak, że można sobie wyobrazić tę samą opowieść osadzoną w realiach opisanych bardziej szczegółowo. Przecież Abraham, jako bohater tej historii, był gdzieś. Gdzieś siedział albo leżał, może szedł, był jakoś odziany i otaczały go jakieś rzeczy. Zajmował jakieś miejsce i najprawdopodobniej miejsce to było urządzone zgodnie z obyczajami plemion wędrownych pasterzy z tamtego okresu i obszaru. Wydaje się ponadto, że przytoczenie tych szczegółów nie zaszkodziłoby samej opowieści. Z drugiej strony jednak

² E. A u e r b a c h, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, tłum. Z. Żabicki, PIW, Warszawa 1968, t. 1, s. 52n.

nadmierny realizm w budowaniu świata przedstawionego definiowałby przestrzeń spotkania Abrahama z Bogiem wedle prawideł świata fizycznego. Bóg musiałby jakoś zejść pomiędzy te namioty – jak weszli pomiędzy nie trzej wędrowcy. Czy jednak można powiedzieć, że miejscem spotkania Abrahama z Bogiem był namiot, nawet jeśli podczas owego wydarzenia Abraham znajdował się właśnie w namiocie?

Bóg, który nie pojawia się cieleśnie, który radykalnie zabrania swoim wyznawcom jakichkolwiek przedstawień, nie może wejść do namiotu. A mówiąc precyzyjniej: to nie namiot jest przestrzenią spotkania. Jednocześnie Abraham, człowiek z krwi i kości, podczas spotkania nie opuszcza tego namiotu. Jest on w swoim miejscu na ziemi, lecz spotkanie z Bogiem dokonuje się w innym wymiarze, wymiarze, dla którego namiot i całe otoczenie są nieistotne. W dwóch przywołanych tu fragmentach z Księgi Rodzaju uwidacznia się jedno z najważniejszych napięć języka i myślenia biblijnego: pozaprzestrzenny Bóg spotyka człowieka, który jest w przestrzeni. Co jest miejscem spotkania? Oczywiście, można tu mówić o sercu, duszy, wnętrzu człowieka, ale nie są to przecież żadne „jednostki przestrzeni”.

MIEJSCE I METAFORA

Można powiedzieć, że sens tej metafory miejsca polega na ścisłym zespoleniu miejsca w przestrzeni fizycznej z owym symbolicznym miejscem, jakim jest wnętrze człowieka. Bóg spotyka człowieka jednocześnie i w jego wnętrzu, i w namiocie, te dwa miejsca zostają nierozzerwalnie związane. Nie chodzi więc o to, by rozumieć wnętrze człowieka jako pewne quasi-miejsce, które wprawdzie miejscem nie jest, ale które – z braku lepszej terminologii – nazywamy miejscem, tylko o wyrażenie głębokiej prawdy, że owo miejsce spotkania jest jednocześnie czymś i symbolicznym, i realnym.

Spotkanie zatem zawsze dokonuje się w miejscu, nawet wtedy, kiedy z człowiekiem spotyka się Ten, który jest poza jakimkolwiek miejscem. Ale przecież spotkania to nie tylko spotkania człowieka z Bogiem. I skoro nawet tego „pozamiejscowego” Boga można spotkać w konkretnej przestrzeni, to co staje się miejscem spotkania człowieka z człowiekiem? Interesującego przykładu dostarcza znany cytat: „Pan ukazał się Abrahamowi pod dębami Mamre, gdzie ten siedział u wejścia do namiotu w najgorętszej porze dnia. Abraham, spojrzawszy, dostrzegł trzech ludzi naprzeciw siebie” (Rdz 18,1-2).

Można się zastanawiać, czy obfitość – w porównaniu do przytoczonych wcześniej fragmentów – opisu scenerii spotkania jest przypadkowa, czy też powiązana ściśle z tym, że Abraham jednocześnie spotyka Pana i trzech wędrowców (niezależnie od ich angelicznego sensu, tak pięknie ujętego w prawo-

ślawnej ikonie Trójcy Świętej)). W przypadku spotkania z Bogiem okoliczności nie są istotne: czy dokonało się ono pod drzewem, czy w namiocie – nie to jest ważne. Ale już przestrzeń spotkań międzyludzkich jest nieodwołalnie naznaczona okolicznościami zewnętrznymi. Dla spotkania Abrahama z samym Bogiem nie ma znaczenia, czy było gorąco. Dla trzech wędrowców to ważna sprawa, czas i miejsce uruchamiają tu bowiem całą gościnność Abrahama.

Czy jednak ma to oznaczać, że miejsca spotkań międzyludzkich są ograniczone tylko do dosłownego, fizycznego sensu miejsca? To nie jest chyba właściwy trop. Można przecież powiedzieć, że spotkanie człowieka z Bogiem, choć unikalne i wyjątkowe, staje się wzorcem dla wszelkich spotkań. Miejscem spotkania jest to szczególne połączenie dwu przestrzeni: fizycznej i metaforycznej, bez których współistnienia spotkanie nie jest spotkaniem. W jakim miejscu jest Abraham pod dębami Mamre? Jako gospodarz jest u siebie w domu. Wie, gdzie znajduje się woda, i może nią dysponować. Wie, gdzie są zwierzęta, i są one jego własnością, może z nich przyrządzić jedzenie. W jakim miejscu są wędrowcy? Oni nie są u siebie, są w drodze. Woda nie należy do nich, nie należy do nich jedzenie. Pod dębami Mamre stają zatem ludzie i miejscem ich spotkania jest gościnność Abrahama. Podobnie jak w spotkaniach Abrahama z Bogiem miejscem tym była gotowość: „oto jestem” – tu jestem, jestem gotowy, by odpowiedzieć na wezwanie, jestem gotowy, by spełnić powinność. Każda osoba, zajmując określone miejsce w przestrzeni, jest jednocześnie w innym miejscu. Abraham jest w miejscu gospodarza, wędrowcy są w miejscu gości. Te dwa porządki – fizyczny i metaforyczny – nakładają się na siebie. Musi być miejsce w przestrzeni, w którym dochodzi do spotkania. Bez nich Abraham nikogo by nie spotkał i nie mógłby być gościnnym gospodarzem. Wędrowcy, którzy nie dotarliby do dębów Mamre, nie napotkaliby Abrahama i nie mogliby skorzystać z jego gościnności. Jednocześnie miniecie się tych ludzi w konkretnym miejscu niekoniecznie musi być spotkaniem. Niegościnnie Abraham i niegotowi na zatrzymanie się u niego wędrowcy minęliby się tylko: we wspólnej przestrzeni fizycznej nie doszłoby do spotkania.

Aby spotkanie stało się możliwe, potrzeba czegoś więcej niż tylko wspólnej przestrzeni. Dwie kule bilardowe, uderzając o siebie na stole, nie spotykają się, choć potoczny język może tak owo wydarzenie opisać. Skoro więc o spotkaniu nie decydują wyłącznie prawa przestrzeni fizycznej (bliskość, odległość), to przestrzeń spotkania musi być czymś innym niż wycinkiem przestrzeni fizycznej. Relacja tych dwóch rodzajów przestrzeni nie jest oczywista. Nie wystarczy powiedzieć, że pozostają one w jakimś związku. Nie są bowiem obok siebie, nie są do końca od siebie zależne i być może nie wpływają na siebie w stopniu, jaki sugeruje język potoczny.

Z pozoru może się wydawać, że spotkanie tylko dodaje do fizycznej przestrzeni jakiś sens, wzbogaca ją o jakiś nieobecny wcześniej element. Martin

Buber pokazuje jednak, że relacja między tymi dwoma wymiarami przestrzeni jest bardziej skomplikowana. Píše, że świat Ty nie jest spójny w przestrzeni³. Świat spotkań nie stanowi więc metaforycznej sieci nałożonej na świat fizyczny. Spotkanie wywraca wszystko, co dane w zwykłym doświadczeniu. Buber pisze enigmatycznie, że ofiara nie jest w przestrzeni, ale przestrzeń jest w ofierze⁴. Ta sama przemiana dotyka też czasu. Oznacza to, że coś, co w świecie fizycznym stanowi tło zdarzeń (przestrzeń i czas), w spotkaniu staje się samą jego tkanką, substancją. Nie tylko pojęcie przestrzeni zmienia radykalnie swoje znaczenie, ale zmienia się przede wszystkim rola przestrzeni. Przed spotkaniem drugi dany był w przestrzeni jako pewien jej element obok innych elementów. W spotkaniu Ty wypełnia horyzont: „Nie żeby nic poza nim nie istniało: wszystko inne jednak żyje w jego świetle”⁵.

W ujęciu tym różnica między spotkaniem z Ty a zwykłym doświadczeniem świata (w tym kontekście odniesione do relacji przestrzeni spotkania i przestrzeni fizycznej) jest tak radykalna, że pojawia się ryzyko, iż spotkanie niszczy przestrzeń. Gdyby tak było, mówienie o miejscach spotkań i przestrzeni spotkania stałoby się niemożliwe. Spotkanie dokonuje się wówczas poza przestrzenią, namiot i miejsca Abrahama tracą jakiegokolwiek znaczenie. Według Bubera jednak relacja Ja–Ty nie wyobcowuje człowieka ze świata, nie wyrwa go z tego, co fizyczne i materialne. Buber wpisuje się tu w biblijną tradycję myślenia o spotkaniu: przemiana przestrzeni w relacji Ja–Ty niczego nie niszczy⁶. Przestrzeń fizyczna i przestrzeń spotkania nie są jednak różnymi modi tej samej przestrzeni, nie są różnymi aspektami tego samego. Przemiana przestrzeni w spotkaniu sięga głębiej, zmienia samą rolę miejsca.

PRZESTRZEŃ SPOTKANIA

Podobną drogą podąża myślenie Józefa Tischnera, doprowadza jednak do innych rozstrzygnięć. W jego tekstach można znaleźć dwa podejścia do przestrzeni spotkania.

Pierwsze z nich jest silnie powiązane z tradycją fenomenologiczną. Za-uważamy w języku Tischnera podejście metaforyczne: słowa wzięte z języka opisującego rozmaite relacje przestrzenne w świecie fizycznym stają się pojęciami filozoficznymi. Metafora pełni tu funkcje pomocnicze, jest jedynie formą wyrazu językowego: pewne istotowe momenty doświadczenia spotkania

³ Por. M. B u b e r, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Pax, Warszawa 1992, s. 59n.

⁴ Por. tamże, s. 43.

⁵ Tamże.

⁶ Por. tamże, s. 102n.

zostają w szczególny sposób zmetaforyzowane, tworząc quasi-przestrzenną strukturę spotkania. Coś, co się wydarza niezależnie od przestrzeni fizycznej, zostaje opisane językiem „nowej przestrzeni”, przestrzeni obcowania. Píše więc Tischner o h o r y z o n c i e imiennym sensu, który zakreśla zbiór wszelkich możliwych form relacji człowieka z człowiekiem⁷; o m i e j s c u jako nie-rozciągłej p r z e s t r z e n i sensu; o u p r z e s t r z e n n i e n i u siebie⁸; o znaczeniowym o b s z a r z e wzajemności⁹.

Ten pobieżny przegląd zwrotów powiązanych z metaforą przestrzeni pokazuje, że dla Tischnera niezwykle istotne jest wskazanie, iż spotkanie i jego przestrzeń należą do zupełnie innego porządku niż zdarzenia dokonujące się w przestrzeni fizycznej i fizyczna przestrzeń. Jednocześnie ta gotowa metafora (przestrzeń, obszary, horyzont, miejsce) staje się poręcznym narzędziem do opisywania doświadczeń, których sens leży poza tym, co fizyczne.

Może zatem należy traktować biblijne opisy w językowej warstwie ich odniesień do przestrzeni jako czysto metaforyczne? Gdyby tak było, to pytanie o „gdzie?” i „dokąd?” Abrahama zupełnie utraciłoby sens. Takie podejście oznaczałoby bowiem całkowite zerwanie ze światem fizycznym, wyrwanie człowieka z jego tu i teraz. W opowieściach biblijnych to się nie dokonuje. Abraham przebywa pod dębami Mamre i jednocześnie spotyka Boga, który przecież nie zasiada w przestrzeni fizycznej w cieniu drzew.

W późniejszych tekstach Tischnera, na przykład w *Filozofii dramatu*, pojawia się nieco inne podejście. Opisuje on wnikliwie szczególne miejsca w życiu człowieka, budując tym samym oryginalną topografię ludzkiego doświadczenia Innego. Píše o domu jako przestrzeni najbliższej, o warsztacie pracy, cmentarzu i świątyni¹⁰. Wszystkie te miejsca znajdują się w przestrzeni fizycznej, a jednocześnie są w szczególnym sensie miejscami spotkań. Różnice między miejscami to zarazem różnice między rodzajami spotkań. Każde z tych miejsc to przestrzeń innego dialogu: dialogu miłości, dialogu pracy, dialogu ze zmarłymi i dialogu z Bogiem. Dokonuje się tu metaforyzacja innego rodzaju niż we wcześniejszych tekstach. Uwidacznia się to w samej poetyce: pojęcia d o m czy w a r s z t a t pochodzą z innej stylistyki niż h o r y z o n t czy p r z e s t r z e n n o ś ć, są bardziej swojskie, codzienne, mniej abstrakcyjne. Różnica ta ukazuje więc wyraźnie tendencję Tischnera do zbliżania kategorii spotkania do tego, co codzienne i bliskie człowiekowi.

Metaforyzacja, której w *Filozofii dramatu* dokonuje Tischner, może jednak sugerować, że dalej mamy do czynienia z sensem oderwanym od przestrzeni

⁷ Por. J. T i s c h n e r, *Przestrzeń obcowania z drugim*, „Analecta Cracoviensia” 9(1977), s. 73.

⁸ Tamże, s. 75.

⁹ Tamże, s. 79n.

¹⁰ Por. t e n ż e, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 1998, s. 228n.

fizycznej. Jeśli bowiem dom jest budowany przez wzajemność dwojga ludzi¹¹, to mówiąc o nim, znów odnosimy się do czegoś pozaprzestrzennego. Jednak Tischner stara się połączyć te dwa sensory. Dom jest wzajemnością, ale jest też budowlą. Domowi zagraża zatem nie tylko odmowa wzajemności, ale też powódź czy pożar, rozumiane już zupełnie dosłownie¹². To wyraźne osadzenie spotkania w przestrzeni fizycznej jest fundamentalne dla całej filozofii dramatu, gdyż dramat zawsze rozgrywa się w świecie, czyli na scenie. Wprawdzie to spotkania są dla dramatu kluczowe, ale odbywają się one zawsze w jakimś tu i teraz: wzajemność potrafi przemienić budynek w dom, ale dom nadal stoi twardo na ziemi.

W takim ujęciu metafora dodaje coś do tego, co fizyczne i konkretne, wzbogaca świat przestrzenny o sensory pochodzące ze spotkań. Dokonuje się tu jednak pewien proces abstrahowania. Sens domu zostaje oderwany od konkretnego budynku. Jeśli bowiem wzajemność dwojga ludzi przetrwa pożar, to dom nie zginie. Przeprowadzka w przestrzeni fizycznej nie narusza przestrzeni dialogu, gdyż wzajemność nie jest zbudowana z cegieł czy betonu.

Metafora służy u Tischnera wyrażeniu pewnej fundamentalnej intuicji: perspektywa czysto fizyczna nie pozwala nam zrozumieć wszystkiego tego, co wydarza się pomiędzy człowiekiem a człowiekiem¹³. Metafora nie jest tu tylko środkiem wyrazu językowego i nie pełni funkcji pomocniczych, lecz wyraża pewien pogląd na rzeczywistość i sposoby jej dostępności dla człowieka¹⁴.

GLĘBIA METAFORY

Warunkami spotkania są zatem i miejsce w przestrzeni, i miejsce w sensie metaforycznym. Aby zrozumieć ich wzajemne powiązanie, trzeba zastanowić się nad sensem używanych metafor. Symbol i metafora nie są przecież prostym odwzorowaniem rzeczywistości w jakimś zewnętrznym, jednoznacznym języku. Metaforyzacja to nie szyfrowanie, to nie zamiana dosłowności na symbol, którą można później odwrócić. Symbol i metafora – zwłaszcza w języku biblijnym – uczestniczą w tym, co symbolizują. Co więcej, głębia metafory i nieprzejrzystość symbolu wskazują na nieoczywistość samej rzeczywistości

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. tamże, s. 229.

¹³ Por. t e n ż e, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 490n.

¹⁴ Warto dodać na marginesie, że Tischner zachowuje obydwa podejścia do przestrzeni. W *Filozofii dramatu*, obok opisów domu czy warsztatu pracy, znajdują się też niemal niezmienione w stosunku do wersji z roku 1979 analizy przestrzeni obcowania. Por. t e n ż e, *Filozofia dramatu*, s. 267n.

spotkania¹⁵. Rzeczywistość przestrzeni spotkania nie jest jasna, dlatego domaga się metafory, a nie pojęcia.

Można rozumieć owo miejsce metaforyczne na trzy sposoby. Po pierwsze, miejsce jako wnętrze Abrahama – miejsce, w którym słyszy on głos Boga. Po drugie, miejsce jako sytuacja osoby – gotowość, gościnność, wezwanie, prośba. Po trzecie wreszcie, miejsce można tu rozumieć jako jakieś szczególne, bliżej nieokreślone *P o m i ę d z y*, które nie mieści się ani w sytuacji osoby napotkanej, ani w jej wnętrzu.

Ten trzeci sens nie został do tej pory omówiony. Owo miejsce było właśnie przestrzenią spotkania, tym, dzięki czemu osoby będące w sytuacji i w miejscu w przestrzeni mogą spotkać się naprawdę, a nie tylko się minąć. Ten sens jest najbardziej tajemniczy, ale być może pomocna w jego rozświetleniu będzie inna scena ze Starego Testamentu. Oto Mojżesz, wypasając stada swego teścia, dociera w pobliże góry Horeb. Tam ukazuje mu się Bóg w gorejącym krzewie. Kiedy Mojżesz odpowiada na wezwanie i chce podejść bliżej, słyszy głos Boga: „Nie zbliżaj się tu! Zdejm sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą” (Wj 3,5).

Zapewne owego kawałka ziemi nic szczególnego nie wyróżnia spośród innych miejsc w okolicy. Nie jest on ziemią świętą ze względu na swoje obiektywne właściwości, ale przez to, że stał się miejscem obecności Boga, miejscem spotkania człowieka z Bogiem. Miejsce zostaje przemienione w ziemię świętą. Zastanawiające jest to, że obecność Boga wydarza się w spotkaniu z człowiekiem i dopiero poprzez owo spotkanie przemienia ziemię. Bóg przecież, jak pokazują liczne teksty biblijne, towarzyszy człowiekowi cały czas, nie wypuszcza go ze swych rąk. Jest więc zawsze przy człowieku, a jednak nie każde miejsce, gdzie jest człowiek (a przy nim Bóg), staje się ziemią świętą. Dochodzi do owej przemiany wtedy, gdy wydarza się spotkanie. To właśnie spotkanie z Bogiem każe Mojżeszowi zzuć sandały, to spotkanie każe Hagar nadać imię studni, przy której spotkała Boga (por. Rdz 16, 13-14), a Abrahamowi wznieść ołtarze przy dębach Mamre (por. Rdz 13, 18) i dębie More (por. Rdz 12, 8).

Jednocześnie jednak miejsce w przestrzeni, choć pozostaje pamiątką spotkania, nie może być obiektywnie ziemią świętą przez kolejne wieki, bo spotkanie było wydarzeniem – kawał skały pod Horebem nadal będzie skałą. Czy miejsce dawnego spotkania jest dalej tym miejscem, skoro przeminęło spotkanie i nie ma w nim jego uczestników? Czy wspomnienie spotkania wystarczy, by miejsce nadal pozostało przemienione? Wydaje się, że dla języka biblijnego kluczowy jest ów symboliczny sens miejsca, nadbudowany nad miejscem fizycznym, lecz niezakotwiczony w żadnych fizycznych właściwo-

¹⁵ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Pax, Warszawa 1986, s. 17n.

ściach. W opowieściach biblijnych na ogół ten wymiar miejsca symbolicznego jest pierwszoplanowy, stąd zapewne marginalizacja tła, miejsca realnego, osadzonego w przestrzeni. Historie biblijne to zatem dzieje spotkań, które wprawdzie dokonują się w świecie, ale jednocześnie w szczególny sposób ten świat przemieniają i przekraczają. Spotkania na chwilę przemieniają ziemię, która po zakończeniu spotkania staje się na powrót zwykłą przestrzenią. Może być wspomnieniem, pamiątką po spotkaniu, świadectwem, że człowiek spotyka Boga.

KULT MIEJSCA

Według Emmanuela Lévinasa uznanie trwałej świętości miejsca spotkania byłoby bałwochwalstwem. Co więcej, w tym braku przywiązania do miejsc widzi on szczególny rys judaizmu, który przeciwstawia wszystkim religiom pogańskim z ich świętymi gajami i licznymi świątyniami, na trwałe usurpującymi sobie prawo do bycia miejscami świętymi. Co istotne, według Lévinasa chrześcijaństwo staje tu po stronie pogaństwa. Przywiązanie chrześcijaństwa do miejsc kultu, wyrażające się w pielgrzymkach do nich i otaczaniu ich czcią, nie jest dziedzictwem świata biblijnego, tylko religii pogańskich¹⁶. Ten rys pogański ma jednak szerszy zasięg, wykraczający poza aspekt czysto religijny, gdyż kult miejsca – niekoniecznie miejsca spotkania z Bogiem – to kult zakorzenienia. Być zakorzenionym to uznawać jakieś miejsce za swoje, nadawać miejscom szczególne znaczenie. Zdaniem Lévinasa współczesnym autorem takiej doktryny jest Martin Heidegger¹⁷. Przeciwnieństwem zakorzenienia jest wygnanie. Wygnanie to życie poza miejscami, to życie w drodze.

Łatwo zrozumieć stawkę tej gry, wszak zakorzenienie jest bliższe człowiekowi. Znaleźć trwałe miejsce w świecie to zakończyć tułaczkę. Zamieszkać to zrozumieć siebie jako osadzonego w przestrzeni. Heidegger chce odejść od przeciwstawienia człowieka i przestrzeni¹⁸. Przestrzeń nie jest czymś naprzeciwko człowieka, co dopiero może połączyć z nim jakaś relacja, tylko człowiek jest w przestrzeni. „Związek człowieka z miejscami, a poprzez nie z przestrzeniami, polega na zamieszkiwaniu. Stosunek człowieka i przestrzeni nie jest czym innym jak istotowo myślanym zamieszkiwaniem”¹⁹.

¹⁶ Por. E. L é v i n a s, *Heidegger, Gagarin i my*, w: tenże, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, J. Migasiński, Wydawnictwo Atext, Gdynia 1991, s. 248.

¹⁷ Por. tamże, s. 247n.

¹⁸ Por. M. H e i d e g g e r, *Budować, mieszkać, myśleć*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 138.

¹⁹ Tamże, s. 139.

Takie podejście Lévinas nazywa kultem miejsca. Kult miejsca jest według niego groźny, gdyż koncentruje się na rzeczach, a nie na ludziach – zamieszkiwanie to zakorzenienie w tym, co nie-ludzkie: pejzażu, budynku, oswojonych sprzętach. W konsekwencji własne miejsce, wyodrębnione spośród innych punktów przestrzeni, wprowadza podział na swoich i obcych. Człowiek jest rozumiany i rozpoznawany poprzez to, czy przynależy do miejsca, czy nie. Naturalnie Lévinas nie nawołuje, aby porzucić osiedla i powrócić – w imię poszukiwania człowieka – do życia nomadów. Chodzi o to, by zobaczyć człowieka poza tym, co go zewnętrznie określa, poza miejscem. Jest to droga do spotkania z twarzą drugiego człowieka: „Od wsi i drzew Sokrates wołał miasto, gdzie spotyka się ludzi”²⁰.

Wydaje się, że przeciwieństwem zamieszkiwania jest wygnanie. Takie przeciwstawienie nie ma jednak charakteru uniwersalnego, sprawdza się jedynie w języku zakorzenienia, tak bliskim Heideggerowi. Lévinas wyraźnie zaznacza, że wędrówka Abrahama nie jest wygnaniem. Abraham opuszcza miejsce zamieszkiwania, ale nie staje się wygnańcem. Pragnienie metafizyczne, które go prowadzi, nie szuka powrotu²¹. Lévinas przeciwstawia Abrahama Odysowi²². Dla Odysa, żyjącego w paradygmacie zakorzenienia, bycie poza domem jest wygnaniem, a droga ciągłym powrotem. Abraham nie chce wracać, jest w drodze. Gdyby tęsknił, oznaczałoby to, że w jego myśleniu nic się nie zmieniło, byłby nadal pozbawionym domu „człowiekiem zakorzenienia”. Przestrzeń zostaje więc ujęta na dwa sposoby: zakorzenienia i wędrówki. W każdym z nich inaczej rozumie się rolę miejsca. Zakorzenienie akcentuje miejsce i – według Lévinasa – zamyka na drugiego człowieka; dopiero wędrówka i porzucenie miejsca to otwarcie na Innego²³. Jednak porzucenie miejsca ma swoją cenę: według Sørensa Kierkegaarda, bodaj najwnikliwszego badacza sytuacji Abrahama, patriarcha w ziemi obiecanej staje się obcy²⁴ – albowiem wraz z domem porzuca ziemskie rozumienie i pozostaje mu wiara. To ona czyni go obcym w nowej przestrzeni.

Omawiane wyżej podejście Józefa Tischnera jest ciekawą próbą połączenia tych dwóch stanowisk czy też raczej próbą przezwyciężenia rodzących się w tym sporze aporii. Człowiek zamieszkuje na ziemi, jest w istotny sposób powiązany z miejscami w przestrzeni. Jednakże zamieszkiwanie w sensie czy-

²⁰ L é v i n a s, dz. cyt., s. 248.

²¹ Por. t e n ż e, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 19.

²² Por. t e n ż e, *Ślad Innego*, tłum. B. Baran, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Znak, Kraków 1991, s. 217.

²³ Por. t e n ż e, *Całość i nieskończoność*, s. 19.

²⁴ Por. S. K i e r k e g a r d, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaskiewicz, PWN, Warszawa 1969, s. 15n.

sto fizycznym nie zawsze jest zakorzeniemiem, byciem u siebie. Tak jest tylko wtedy, kiedy człowiek uznaje, że żyje na ziemi obiecanej; wtedy może zbudować dom²⁵. Kiedy jednak jego podstawowe rozstrzygnięcie co do świata jest inne, ziemia staje się ziemią odmowy, a dom kryjówką, gdzie trzeba schronić się przed wrogami. Inny staje się nieprzyjacielem, obcym²⁶.

TU, TAM, POMIĘDZY

Spór Lévinasa z Heideggerem pokazuje, jak złożona jest problematyka miejsca i jego związków z człowiekiem. Miejsce to nie tylko miejsce spotkania, to także z jednej strony szansa na zakorzenie, z drugiej – być może ryzyko zamknięcia na Innego, na każdego, kto przychodzi do naszego domu z innych miejsc. Zapewne nie bez znaczenia jest fakt, że myślenie Heideggera o miejscu i przestrzeni wyrastało na podglebiu wielowiekowego osadnictwa. W eseju *Budować, mieszkać, myśleć* sięga on przecież do staroniemieckich znaczeń słów, a więc sensów wyrosłych wśród ludzi osiadłych. Z drugiej strony myślenie biblijne, zwłaszcza opowieści o pierwszych patriarchach, to myślenie koczowników, dla których wędrówka i przemieszczanie się były rzeczywistością powszednią. Ta fundamentalna różnica ujawnia się nie tylko w podejściu do przestrzeni, ale też w postawie wobec domu, rzeczy, całego dobytku. Warto dodać, że stosunek do miejsca uległ w judaizmie zmianie wraz ze zmianą trybu życia – ostatecznie w Jerozolimie król Salomon kazał wznieść świątynię, która była trwałym miejscem obecności Boga (por. 2 Krn 1, 18-7, 11).

Gdyby jednak problem miejsca i przestrzeni dał się sprowadzić do warunków życiowych, przywoływane tu opowieści biblijne nie zawierałyby w sobie uniwersalnych intuicji, a jedynie perspektywę pustynnego nomady. Ostatecznie jednak zakorzenie i wędrówka to dwie fundamentalne kategorie rozumienia człowieka w świecie.

Aby wyraźniej zobaczyć ten sposób rozumienia człowieka, który akcentuje wędrówkę, trzeba wrócić do Abrahama i jego miejsc. O pierwszym wiadomo niewiele. Kiedy poznajemy Abrahama w Księdze Rodzaju, jest on nieumiejscowiony – jak w wielu późniejszych chwilach swojego życia, przywołanych już w tym szkicu. Za każdym razem Abraham zostaje w pewnym sensie zaskoczony przez Boga, Bóg zjawia się nagle i przemawia do swego sługi znienacka. Narrator tekstu być może właśnie dlatego nie opisuje dokładnie scenerii, w której dojdzie do spotkania, bo to sceneria dynamiczna, a nie stałe miejsce, w którym Abraham czeka na spotkanie Boga. Abraham żyje i nagle, z zasko-

²⁵ Por. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 220n.

²⁶ Por. tamże, s. 234n.

czenia pojawia się Bóg. Wiadomo, że Abraham – jeszcze jako Abram – przebywa w Charanie. Jego ojciec Terach wyruszył z Ur chaldejskiego w stronę Kanaan, lecz zatrzymał się w drodze (por. Rdz 11, 31). Czy Abram jest w namiocie, czy pośród stad – tego nie wiemy. Bóg nagle się odzywa i nakazuje mu wyjść z ziemi rodzinnej. I Abram rusza (por. Rdz 12, 1-4) w stronę ziemi obiecanej.

Z perspektywy myślenia o przestrzeni w opowieści o Abrahamie istotne są trzy elementy. Pierwszy to Tu – miejsce, z którego rusza, nazwane miejscem rodzinnym. Można zapewne mówić o pewnym zakorzenieniu Abrahama, z dalszych rozdziałów Księgi Rodzaju wynika, że jego plemię ma liczne stada, i można podejrzewać, że okolice Charanu były im przyjazne. Drugi element to bycie Pomiędzy – porzucenie owego miejsca i droga. Droga ta nie jest wygnaniem, Abraham nie ucieka. Porzuca swój dom, gdyż zawierzył obietnicy, że dostanie na własność wspaniałe ziemie. Jest więc i trzeci element, Tam – miejsce obietnicy, które nie tylko ma być ziemią urodzajną, ale też miejscem, gdzie z bezdzietnego w chwili wezwania Abrahama narodzi się nowy naród: liczny, silny i otoczony opieką Pana. Jest więc dom rodzinny, droga i ziemia obietnicy. Abraham nie wybiera zatem tułaczki, permanentnego i dobrowolnego bycia poza miejscami, lecz zmierza w kierunku miejsca. Nie odrzuca perspektywy zakorzenienia, co więcej, perspektywa ta jest właśnie przedmiotem obietnicy. Miejsca są dla niego istotne, na pamiątkę kolejnych spotkań z Bogiem stawia ołtarze, utrwała świętość miejsca spotkania. W opowieści biblijnej wszystkie te punkty w przestrzeni są jednak nieważne, są tylko scenerią spotkań.

Jednocześnie przestrzeń – ta fizyczna, nieprzemieniona jeszcze w metaforyczne miejsce spotkania – zajmuje w historii Abrahama szczególną pozycję. Albowiem droga Abrahama to w pierwszej kolejności droga między miejscami: domem rodzinnym i ziemią obiecaną. Abraham zostaje przez Boga wezwany najpierw do odbycia drogi w przestrzeni, z miejsca na miejsce, obietnica zaś jest jak najbardziej „ziemską”: Bóg obiecuje patriarsze miejsce lepsze niż dotychczasowe. Dopiero później na tę drogę w przestrzeni nakłada się droga przemiany wewnętrznej, przypieczętowana przymierzem. Również droga do kraju Moria jest zarazem drogą w przestrzeni – Abraham z Izaakiem wędrują trzy dni – ale też drogą Abrahama do absolutnej wierności, nawet wbrew osobistej korzyści. Ta droga jest oczyszczeniem, o ile bowiem wcześniejsze drogi Abrahama miały w sobie coś z wymiany – u celu czekała obiecana korzyść, o tyle w tym przypadku Abraham wędruje, by stracić, a nie zyskać. Przymierze Abrahama i wierność Abrahama są w swej istocie pozaprzestrzenne. Ale prowadzi do nich droga, która nie jest tylko wędrówką ducha, lecz żmudnym pokonywaniem kolejnych połaci pustyni, tej fizycznej i tej realnej. Owo nałożenie się dwóch perspektyw, fizycznej i metaforycznej, miejsca i drogi rozumianych na te dwa sposoby, staje się w myśleniu biblijnym czymś nie-

rozerwalnym. Przestrzeń fizyczna jest zredukowana, ascetyczna i prosta. Jest jednak miejscem i drogą, na której rozgrywa się całe – w tym też duchowe – życie Abrahama.

Abraham jest zatem *P o m i ę d z y*, w drodze ku obietnicy zamieszkania, zakorzenienia. Jego zakorzenienie nie ma w sobie nic z tego, co Lévinas nazywałby kultem miejsca. Abraham żyje wprawdzie w świecie podzielonym na Tu i Tam, ale Tam nie jest obszarem wrogi, lecz ziemią obietnicy. Tu jest miejscem, które należy bez sentymentów porzucić, by wyruszyć Tam. Podział na Tu i Tam nie jest też podziałem na swoich i obcych. Obcy nie są wrogami, którzy mogą tylko zaszkodzić domowi. Obcy mogą być posłańcami dobrej nowiny, która dzięki gościnności Abrahama może do niego dotrzeć. W przywołanej już historii gościnności Abrahama widać bardzo subtelną dialektykę, która rządzi przestrzenią i miejscami w Biblii. Abraham jest u siebie, jest już zakorzeniony pod dębami Mamre. Z oddali pojawiają się trzej wędrowcy. Przychodzą z jakiegoś Tam i wchodzą w przestrzeń Tu. Nie są jednak wrogami, choć można przecież sobie wyobrazić, że jakiś inny gospodarz miejsca przyjmuje ich podejrzliwie. Są wędrowcami, którzy potrzebują chwili odpoczynku i pożywienia. Jest najgorętsza pora dnia, wokoło pustka, śmiertelna pustynia Beer-Szeby, gdzie niewiele później błędzić będzie Hagar z małym Izmaelem. Wędrowcy przychodzą więc nie jako zagrożenie dla Abrahama, ale jako proszący o pomoc. Abraham okazuje gościnność i przyjmuje ich. Wędrowcy są wprawdzie zdani na jego łaskę, ale potrafią się odwdziżyć. On ofiaruje im schronienie i stawę, oni zaś przynoszą mu obietnicę potomstwa.

Gdzie zatem jest miejsce spotkania? Myślę, że metaforyka miejsca, choć do pewnego stopnia odsłania istotę spotkania i pozwala ją zrozumieć, jednocześnie samą sobą owo spotkanie zasłania. Abraham jest w jakimś miejscu i wędrowcy są w jakimś miejscu – w sensie dosłownym i metaforycznym miejsca te są różne. Spotkanie potrzebuje przestrzeni pomiędzy tymi miejscami. By doszło do spotkania, coś musi się wydarzyć pomiędzy miejscem Abrahama a miejscem wędrowców, pomiędzy ich oczekiwaniem a jego gościnnością, pomiędzy jego dobrocią a ich wdzięcznością. I w tym sensie trudno mówić o miejscu, a lepiej o *P o m i ę d z y*. W miejscu jest osoba, jednostka, rzecz. Inna osoba jest w innym miejscu. Pozorna bliskość w przestrzeni fizycznej jeszcze nie buduje przestrzeni spotkania. To nowe „miejsce” – poza owymi jednostkowymi miejscami – jest relacją; to *P o m i ę d z y*, które w ścisłym sensie miejscem nie jest. *P o m i ę d z y* jest przestrzenią, gdzie mogą się spotkać nie tylko ludzie, ale też ich miejsca – gościnność, życzliwość, potrzeba, pragnienie.

Być może właśnie dlatego opowieści biblijne nie opisują miejsca, w którym jest Abraham, kiedy spotyka Boga. Miejsce to bowiem – posłanie, wnętrze namiotu, cień dębów Mamre – to miejsce Abrahama, a nie miejsce spotka-

nia. Bóg jest gdzie indziej – w swoim, Boskim i pozaprzestrzennym miejscu. Ale swoim pytaniem „Gdzie jesteś?” stwarza ową nić *P o m i ę d z y*, miejsce święte. Podobnie w relacjach między ludźmi: Abraham spotyka wprawdzie wędrowców pod dębami Mamre, ale jednocześnie przestrzeń owego spotkania, owo *P o m i ę d z y*, gdzie następuje rozmowa, jest od dębów Mamre zupełnie odrębna. Mówienie o miejscu spotkania byłoby zatem pewnym zaciemnieniem, zredukowaniem tego, co relacyjne, do tego, co nierelacyjne, niezależnie od relacji i spotkań. Miejsca są, spotkania dokonują się *P o m i ę d z y*: nie tylko *P o m i ę d z y* ludźmi lub ludźmi a Bogiem, ale też pomiędzy miejscami. Być może tego właśnie dotyczyła najgłębsza intuicja Emmanuela Lévinasa, krytykującego kult miejsca: miejsca zawsze należą do świata rzeczy, nie do świata relacji międzyludzkich.

P o m i ę d z y, myślane jako przestrzeń spotkania, nie jest miejscem; jest „miejscem pomiędzy miejscami”, czymś wymykającym się prostym ujęciom językowym. Nie da się sprowadzić *P o m i ę d z y* do miejsca w przestrzeni fizycznej, nie da się też od tej przestrzeni zupełnie oderwać. W tym sensie owo *P o m i ę d z y* jest pomiędzy przestrzenią fizyczną a duchową, pomiędzy człowiekiem a człowiekiem (człowiekiem a Bogiem), ale także pomiędzy tym, co dosłowne, a tym, co metaforyczne. Sprowadzenie *P o m i ę d z y* do któregośkolwiek z tych biegunów sprawia, że spotkanie staje się niezrozumiałe.

Jan F. JACKO

NIMB AKSJOLOGICZNY

Uwagi o etycznych aspektach przestrzeni osobistej

W doświadczeniu bezpośrednim fizyczne i psychiczne aspekty przestrzeni osobistej są dane zarazem jako różne i tożsame ze sobą, gdyż w przeżyciu lokalizujemy ją jednocześnie w fizycznym, jak i w znaczeniowych układach odniesienia. Doświadczamy jej jednocześnie jako czegoś fizycznego i niefizycznego – jako znaczenia. Skoro zatem przestrzeń osobista jest zjawiskiem psychofizycznym, to należy ją badać zarówno w aspekcie fizycznym, jako metryczną cechę ludzkiego ciała, jak i psychicznym, jako sens nabudowany na tej przestrzeni.

Przestrzeń osobista (ang. personal space) jest obszarem najbliższym ciału, porównywanym do niewidzialnej „proksemicznej bańki” (ang. proxemic bubble¹) otaczającej człowieka i przemieszczającej się wraz z nim². Jej funkcje zostały przebadane w ramach powstałej w połowie dwudziestego wieku interdyscyplinarnej nauki z pogranicza psychologii, socjologii, antropologii kulturowej i filozofii, nazwanej proksemiką. Zaobserwowano między innymi, że przestrzeń osobista stanowi swoisty bufor zabezpieczający przed zagrożeniem emocjonalnym i fizycznym (na przykład przed nadmierną stymulacją, stresującym pobudzeniem czy fizycznym atakiem ze strony innych osób) oraz reguluje stopień i rodzaj zaangażowania zmysłów w komunikacji interpersonalnej³.

¹ Por. M. Andersen, H. Taylor, *Sociology: Understanding a Diverse Society*, Cengage Learning, Belmont 2007, s. 125.

² Zob. I. Altman, *The Environment and Social Behavior*, Brooks/Cole Publishing Company, Monterey 1975. Por. też: R. Sommer, *Studies in Personal Space*, „Sociometry” 22(1959) nr 3, s. 248.

³ Zob. Sommer, dz. cyt., s. 247-260. Zob. też: J.R. Aie llo, *Human Spatial Behavior*, w: *Handbook of Environmental Psychology*, red. D. Stokols, I. Altman, John Wiley & Sons, New York 1987, s. 359-504; I. Altman, M. Chermers, *Culture and Environment*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; I. Altman, A.M. Vinsel, *Personal Space: An Analysis of E.T. Hall's Proxemic Framework*, w: *Human Behavior and Environment*, red. I. Altman, J.F. Wohlwill, Plenum, New York 1977, t. 2, s. 181-259; M. Argyle, *Bodily Communication*, Methuen, London 1974; M. Argyle, J. Dean, *Eye Contact, Distance and Affiliation*, „Sociometry” 28(1965) nr 3, s. 289-304; *Behavior and Environment: The Use of Space by Animals and Men*, red. A.H. Esser, Plenum, London–New York 1971; J.C. Baxter, *Interpersonal Spacing in Natural Settings*, „Sociometry” 33(1970) nr 4, s. 444–456; J.K. Burgoon, *A Communication Model of Personal Space Violation: Explications and an Initial Test*, „Human Communication Research” 1978, t. 4, nr 2, s. 129-142; J.K. Burgoon, B.A. Le Poire, *Effects of Communication Expectancies, Actual Communication, and Expectancy Disconfirmation on Evaluations of Communicators and Their Communication*

Problematyka etyczna wyłaniająca się z badań proksemiki nie została jak dotąd systematycznie opracowana, choć wspomina się o niej między innymi w analizie źródeł konfliktów terytorialnych, przy uzasadnianiu ocen dotyczących zachowań inwazyjnych oraz zasad aranżacji przestrzeni. Etyczne zagadnienia dotyczące przestrzeni osobistej są sygnalizowane na przykład w koncepcjach prywatności, zwłaszcza przy określaniu jej natury i granic oraz w analizie przestrzennych aspektów nękania, molestowania bądź mobbingu⁴.

Niniejsza praca określa związek z przestrzenią osobistą przykładowych norm określanych jako powszechne prawa człowieka, ochraniających jego godność, wolność, integralność psychofizyczną i niektóre więzi społeczne. Sformułowania tych norm zostaną zaczerpnięte z Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Naro-

Behavior, „Human Communication Research” 1993, t. 20, nr 1, s. 67-96; J.K. B u r g o o n, B.A. L e P o i r e, R. R o s e n t h a l, *Effects of Preinteraction Expectancies and Target Communication on Perceiver Reciprocity and Compensation in Dyadic Interaction*, „Journal of Experimental Social Psychology” 31(1995) nr 4, s. 287-321; A.H. E s s e r, *Experiences of Crowding: Illustration of a Paradigm for Man-Environment Relations*, „Representative Research in Social Psychology” 4(1973), s. 207-218; G. E v a n s, R. H o w a r d, *Personal Space*, „Psychological Bulletin” 1973, t. 80, nr 4, s. 334-344; N.J. F e l i p e, R. S o m m e r, *Invasions of Personal Space*, „Social Problems” 14(1966) nr 2, s. 206-214; E.T. H a l l, *Bezgrośny język*, tłum. R. Zimand, A. Skarbińska, PIW, Warszawa 1987; t e n ż e, *Proxemics – the Study of Man’s Spatial Relations*, w: *Man’s Image in Medicine and Anthropology*, red. I. Galdston, International Universities Press, New York 1963, s. 422-445; t e n ż e, *Ukryty wymiar*, tłum. T. Hołówka, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 1976; t e n ż e, *Poza kulturą*, tłum. E. Goździak, PWN, Warszawa 1984; t e n ż e, *Proxemics*, w: *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, red. S.M. Low, D. Lawrence-Zúñiga, Blackwell Publishing, Malden–Oxford–Calton 2007, s. 51-73; M.L. P a t t e r s o n, *Compensation in Nonverbal Immediacy Behaviors: A Review*, „Sociometry” 36(1973) nr 2, s. 237-252; t e n ż e, *A Sequential Functional Model of Nonverbal Exchange*, „Psychological Review” 89(1982) nr 3, s. 231-249; t e n ż e, *Nonverbal Behavior: A Functional Perspective*, Springer, New York 1983; M.S. P a t t e r s o n, E.R. M a h o n e y, *Compensatory Reactions to Spatial Intrusions: An Examination of Contradictory Findings*, „Sociometry” 38(1975) nr 3, s. 420-427; R. S o m m e r, *Personal Space: The Behavioral Basis of Design*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1969; t e n ż e, *From Personal Space to Cyberspace*, „Textos de Psicología Ambiental” 1(2002), s. 1-10, <http://www.psi-ambiental.net/pdf/01Cyberspace.pdf>; A. V i d l e r, *Spatial Violence*, „Assemblage” 20(1993), s. 84n.

⁴ Zob. A l t m a n, V i n s e l, dz. cyt.; V.F. B i r k e n b i h l, *Sygnały ciała*, tłum. K. Ciołkosz, Wydawnictwo Astrum, Wrocław 1998; J. D e C e w, *Privacy*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/privacy/>; J.A. C h e y n e, M.G. E f r a n, *The Effect of Spatial and Interpersonal Variables on the Invasion of Group Controlled Territories*, „Sociometry” 35(1972) nr 3, s. 477-489; J. C o a k l e y, *The Territorial Management of Ethnic Conflict*, Frank Cass, London 2003; A. E t z i o n i, *The Limits of Privacy*, Basic Books, New York 1999; F e l i p e, S o m m e r, dz. cyt.; *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*; P a t t e r s o n, M a h o n e y, dz. cyt.; L.G. R i v l i n, *The Ethical Imperative*, w: *Handbook of Environmental Psychology*, red. R.B. Bechtel, A. Churchman, John P. Wiley & Sons, New York 2002, s. 15-27; V i d l e r, dz. cyt.

dów Zjednoczonych 10 grudnia 1948 roku⁵. W zaprezentowanych tu analizach pełnić będą rolę przykładu. Deklaracja nie określa praw człowieka związanych z przestrzenią osobistą. Praca ma pokazać możliwość uszczegółowienia powszechnych praw człowieka za pomocą norm dotyczących przestrzeni osobistej.

W punkcie wyjścia pracy podejmę próbę ontologiczno-fenomenologicznej analizy związków zachodzących między osobą a jej przestrzenią osobistą. Następnie zreferuję niektóre wyniki badań proksemiki dotyczące przeżyć i ocen związanych z przestrzenią osobistą. W końcowych częściach pracy okreśłę sposób, w jaki powszechne prawa odnoszą się do osobistej przestrzeni ludzi oraz wskażę wybrane perspektywy dalszych badań dotyczących jej etycznych aspektów.

OSOBA A JEJ OSOBISTA PRZESTRZEŃ

Przestrzeń osobista to przestrzeń obejmująca ludzkie ciało i znajdująca się w jego wnętrzu. Związek osoby z tą przestrzenią jest szczególnym przypadkiem zależności między przestrzenią a ciałem. Każdy fizyczny obiekt istnieje w unikalnej, specyficznej dla niego przestrzeni, która określa jego ontyczną tożsamość. Dlatego doskonale identyczne ciała nie są tym samym bytem, jeśli zajmują inne miejsca w przestrzeni.

Związek między osobą a jej przestrzenią osobistą jest wzajemnie jednoznaczny. Przestrzenie osobiste ludzi mogą się spotykać, mieć część wspólną, a nawet zawierać się w sobie, każdy człowiek jednak ma inną przestrzeń osobistą. Stanowi ona jeden z czynników indywidualizujących osobę i określających jej ontyczną tożsamość, czyli to, dzięki czemu ktoś jest tą, a nie inną osobą.

Byty nieosobowe są indywidualizowane przez przestrzeń inaczej niż byty osobowe. W przypadku tych pierwszych stanowi ona swoistą cechę fizyczną przedmiotu, którą można dostrzec zmysłowo, zmierzyć, określić ilościowo, zlokalizować w kartezjańskim lub innym fizycznym układzie odniesienia. Przestrzeń osobista jest natomiast zjawiskiem psychofizycznym – z jednej strony stanowi ona fizyczną cechę ludzkiego ciała, z drugiej zaś – coś psychicznego.

Psychofizyczna dwoistość przestrzeni osobistej daje o sobie znać na przykład przy określaniu jej granic. Mają one do pewnego stopnia fizyczną charakterystykę, bo chodzi o przestrzeń zawierającą się w ciele człowieka i otaczającą je. Są też czymś psychicznym, bo zależą od tego, jak konkretny człowiek rozumie i przeżywa siebie oraz jak go rozumieją i przeżywają inni. Naskórek okrywający ciało człowieka nie jest jedyną granicą jego przestrzeni,

⁵ Zob. Zgromadzenie Ogólne ONZ, Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, http://www.un.org.un.org.pl/prawa_czlowieka/dok_powszechna_deklaracja.php.

lecz jedną z granic możliwych. W bezpośrednim przeżyciu granica przestrzeni osobistej dana jest jako nieostra, stanowiąca kontinuum: obszar jakby „nasycony” obecnością człowieka. Nasycenie to jest stopniowalne i zmienne. Na przykład, gdy ktoś kieruje wyrażając emocję spojrzenie w stronę innej osoby, to jego obecność w otaczającej go przestrzeni intensyfikuje się kierunkowo – ku osobie, do której skierowana jest ekspresja. Wtedy też granica jego przestrzeni osobistej jakby „przesuwa się” w tę stronę. Gdy zapanuje obojętność, granica owa niejako „cofa się” ku jego ciału.

Granica przestrzeni osobistej ujawnia się w przeżyciu⁶. Dlatego na pytanie, gdzie ta granica przebiega, zwykle trudno odpowiedzieć bez przeprowadzenia jakiegoś eksperymentu. Doświadczamy jej w interakcjach, na przykład w przeżyciu inwazji, gdy ktoś wkracza w naszą przestrzeń osobistą bez naszej zgody, lub w relacjach intymnych, gdy życzymy sobie, by ktoś się znajdował w naszej przestrzeni osobistej. Dopiero w tego rodzaju doświadczeniach ujawniają się określone kontekstowo, kulturowo i indywidualnie granice tej przestrzeni.

Kryteria pozwalające rozpoznać i określić granicę przestrzeni osobistej są określone w literaturze przedmiotu do pewnego stopnia arbitralnie. Wyznacza się je zależnie od tego, jakie jej funkcje są przedmiotem zainteresowania badaczy. Na przykład w badaniach nad inwazją i przegęszczeniem granicą przestrzeni osobistej jest odległość między osobami, której zmniejszenie wywołuje u jednej lub obu z nich znaczny stres, lub odległość społecznie uznaną za taką, której zmniejszenie budzi wspomnianą reakcję⁷. W badaniach dotyczących relacji intymnych przestrzeń osobista może być wyznaczona dystansem, po którego zmniejszeniu dochodzi do swoistego dla tych relacji pobudzenia⁸, natomiast w badaniach dotyczących związku więzi społecznych z dystansem, przestrzeń osobistą określa się jako typową dla więzi osobistych odległość między osobami. Przedmiotem badań w zakresie kodów kulturowych są zwykle społecznie uznane normy wyznaczające odległości między osobami, badań psychologicznych zaś – reakcje, które wyznaczają granicę przestrzeni osobistych⁹. Rodzaje przestrzeni osobistej określane są w zależności od zmysłów, którymi jest ona postrzegana, wyróżnia się na przykład wzrokową, dotykową czy węchową przestrzeń osobistą¹⁰.

W każdym z powyższych ujęć przestrzeń osobista jest tym obszarem wokół ciała osoby, w którym szczególnie silnie przeżywa ona obecność innej osoby.

⁶ Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 117-167, 310-316, 408-411.

⁷ Zob. np.: C h e y n e, E f r a n, dz. cyt.; F e l i p e, S o m m e r, dz. cyt.

⁸ Zob. R. G i f f o r d, B. O ' C o n n o r, *Nonverbal Intimacy: Clarifying the Role of Seating Distance and Orientation*, „Journal of Nonverbal Behavior” 10(1986) nr 4, s. 207-214.

⁹ Por. H a l l, *Proxemics – the Study of Man's Spatial Relations*.

¹⁰ Por. t e n ż e, *Ukryty wymiar*, s. 76-116.

Wejście w przestrzeń osobistą innego człowieka wywołuje w nim silnie pobudzenie emocjonalne.

Pobudzeniowa funkcja przestrzeni osobistej przeanalizowana została między innymi w ramach badań z zakresu proksemiki dotyczących inwazji. W niniejszej pracy termin „inwazja” oznaczać będzie wtargnięcie w przestrzeń osobistą osoby bez jej zgody. W literaturze proksemicznej termin ten jest wieloznaczny i może odnosić się też do innych zjawisk, między innymi do silnie stresującego pomniejszenia dystansu interakcyjnego, wtargnięcia na terytorium, które ktoś uważa za swoje, dotyku, korzystania z cudzego terytorium inaczej, niż życzy sobie tego osoba uważająca się za jego właściciela (w tym sensie inwazją może być na przykład niezgodne z wolą danej osoby uporczywe wpatrywanie się w nią lub jej podglądanie czy używanie należących do niej przedmiotów wbrew jej woli) oraz zaznaczania cudzego terytorium własnymi znacznikami terytorialnym.

Badania prowadzone w ramach proksemiki pokazują, że ludzie zwykle reagują na inwazję negatywnymi emocjami: stresem, pobudzeniem, napięciem emocjonalnym, poczuciem psychicznego dyskomfortu, agresją lub lękiem. Granica inwazji może przebiegać w różnych odległościach od różnych części ciała: zwykle jest bardziej oddalona od części bardziej wrażliwych na pobudzenie¹¹.

Nie jest inwazją w powyższym sensie wejście w przestrzeń osobistą innej osoby, jeśli ta sobie tego życzy. Skutkuje ono silnym pobudzeniem, które zwykle (o ile nie wiąże się z niespełnieniem oczekiwań) polega na pozytywnych i przyjemnych emocjach. Na przykład bliskość rodziców może budzić u dziecka poczucie bezpieczeństwa (jest to przypadek ogólniejszej zależności: w sytuacjach zagrożenia zbliżenie się do osoby, do której mamy zaufanie, może nam przywracać poczucie bezpieczeństwa i pewności siebie), w relacjach przyjaźni dzielenie się przestrzenią osobistą może wywoływać emocje i postawę życzliwości (łac. *benevolentia*), a w interakcjach intymnych wejście w przestrzeń osobistą może skutkować podnieceniem¹².

Człowiek rozumiejąco przeżywa swoją tożsamość i jej elementy, interpretuje także swoją przestrzeń osobistą. Czyni to w ramach wyznaczonych

¹¹ Por. Evans, Howard, dz. cyt., s. 341.

¹² Na temat badań dotyczących funkcji pomniejszania dystansu zob. Burgoon, dz. cyt.; Burgoon, Le Poire, dz. cyt.; Burgoon, Le Poire, Rosenthal, dz. cyt.; G. Evans, W. Eichelman, *Preliminary Models of Conceptual Linkages Among Proxemic Variables*, „Environment and Behaviors” 8(1976), s. 87-116; J.F. Jacko, *Taktyki negocjacyjne w kontekście proksemiki. Analiza metodologiczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012; B. Janda - Dębek, *Dystans interakcyjny w wybranych sytuacjach społecznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003; Patterson, *Compensation in Nonverbal Immediacy behaviors: A Review*; tenże, *A Sequential Functional Model of Nonverbal Exchange*; tenże, *Nonverbal Behavior: A Functional Perspective*; Patterson, Mahoney, dz. cyt.; A. Szejnberg, T. Jasiński, *Proksemika w komunikacji społecznej*, Wydawnictwo Naukowe Novum, Płock 2007.

jej fizycznym aspektem, który jest czymś obiektywnym i przedmiotowym, niezależnym od tej interpretacji.

W doświadczeniu bezpośrednim fizyczne i psychiczne aspekty przestrzeni osobistej są dane zarazem jako różne i tożsame ze sobą, gdyż w przeżyciu lokalizujemy ją jednocześnie w fizycznym, jak i w znaczeniowych układach odniesienia. Doświadczamy jej jednocześnie jako czegoś fizycznego i нефizycznego – jako znaczenia. Wykazuje tu ona podobieństwo do zjawisk znakowych, które łączą w sobie aspekt materialny i niematerialny (znaczeniowy)¹³. Skoro zatem przestrzeń osobista jest zjawiskiem psychofizycznym, to aby uniknąć redukcjonizmu, należy ją badać zarówno w aspekcie fizycznym, jako mierzalną cechę ludzkiego ciała, jak i psychicznym, jako sens nabudowany na tej przestrzeni.

PRZESTRZEŃ OSOBISTA A GODNOŚĆ OSOBY

Termin „kultura” jest wieloznaczny. W niniejszej pracy oznacza on: (a) uznany przez dane społeczeństwo (stosowany lub tylko deklarowany, mniej lub bardziej uporządkowany) system reguł spełniania aktów (na przykład postępowania, przeżywania, interpretowania, wartościowania, oceniania), (b) akty, które zostały spełnione zgodnie z powyższymi regułami, oraz (c) niektóre skutki tych aktów (na przykład dzieła sztuki). Powyższe określenie jest bliskie semiotycznemu podejściu do kultury. Uniwersalia kulturowe to reguły wspólne wszystkim znanym lub przebadanym w ramach danej nauki kulturom¹⁴.

W teoriach proksemiki prywatność kojarzona jest z poszanowaniem przez ludzi własnej przestrzeni osobistej i ochranianiem jej przed inwazją¹⁵. Badania międzykulturowe pokazują, że zjawisko prywatności jest wspólne różnym kulturom. Co prawda nie wszystkie kultury wypracowały konsensus dotyczący ochraniania ludzkiej prywatności, tak jak to się stało w kulturze Zachodu¹⁶, ale ludzie cenią własną prywatność nawet tam, gdzie nie chronią jej uznane społecznie normy. Dlatego na przykład Irvin Altman i Martin Chemers zjawisko prywatności zaliczają do uniwersaliów kulturowych¹⁷.

¹³ Zob. R. Buttiglione, *Ciało jako język*, tłum. K. Borowczyk, P. Mikulska, „Ethos” 4(1991) nr 3-4(15-16), s. 70-81.

¹⁴ Zob. C. Kluckhohn, A.L. Kroeber, A.G. Meyer, W. Untereiner, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Peabody Museum, Cambridge 1952; *Semiotics. A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, red. R. Posner, K. Robering, Th.A. Sebeok, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1997.

¹⁵ Por. Altman, dz. cyt., s. 17.

¹⁶ Zob. A. Etzioni, *The Limits of Privacy*, Basic Books, New York 1999.

¹⁷ Por. Altman, Chemers, dz. cyt., s. 84-100, 119.

W ramach proksemiki powszechność zjawiska prywatności wyjaśnia się instynktem samozachowawczym, wspólnym różnym gatunkom zwierząt. U ludzi przyjmuje on bardzo wyrafinowane i różnorodne, zależne od kontekstu kulturowego postaci, ale ogólne zasady jego funkcjonowania są powszechne. Sprawiają one, że ludzie unikają tego, co postrzegają jako zagrożenie. Szczególnie niebezpieczna jest utrata kontroli nad własną przestrzenią osobistą (nad własnym ciałem i obszarem wokół niego), dlatego też przestrzeń ta podlega powszechnej ochronie, między innymi poprzez normy społeczne zakazujące inwazji¹⁸.

Powszechność chronienia własnej przestrzeni osobistej przed inwazją tłumaczy na gruncie proksemiki także teoria instynktu terytorialnego oraz sposobu funkcjonowania ludzkich zmysłów. Ponieważ zaspokojenie ludzkich potrzeb wymaga dysponowania pewnymi terytoriami, a zwłaszcza kontrolowania przestrzeni najbliższej ciała, instynkt terytorialny motywuje ludzi do przeciwdziałania inwazji. Inny czynnik motywujący to nieprzyjemne pobudzenie wywoływane przez inwazję¹⁹.

Zaobserwowano też wspólną różnym kulturom tendencję – stwierdzono, że im bardziej ktoś siebie ceni, tym łatwiej jest mu decydować o dystansie względem rozmówcy i bronić się przed inwazją z jego strony. Wraz z zanikaniem poczucia własnej wartości słabną w człowieku reakcje obronne na inwazję²⁰. Analogicznie, społeczne zakazy inwazji są tym bardziej restrykcyjnie stosowane, im wyżej ceni się ochraniających nimi ludzi, a inwazja względem ludzi uznawanych za bezwartościowych lub antywartościowych (złych, niemoralnych) może nie podlegać społecznie uznanym zakazom. Chociaż zasada ta wskazuje jedynie na tendencję i dopuszcza wyjątki, powszechnie stosuje się ją przy wyrażaniu szacunku (przez zachowanie respektu dla przestrzeni osobistej innych osób) lub jego braku (przez zachowania inwazyjne). W ramach kodów kulturowych powstają konwencje znaczeniowe nabudowane na związku zachodzącym między osobą a jej przestrzenią osobistą. Przykładowo poklepanie po plecach jest w naszej kulturze znakiem poparcia, ale w określonych okolicznościach lub wskutek określonej modyfikacji tego znaku, może zacząć

¹⁸ Zob. E s s e r, *Behavior and Environment*, t e n ż e, *Experiences of Crowding*; G. W. E v a n s, S. J. L e p o r e, K. M. A l l e n, *Cross-cultural Differences in Tolerance for Crowding: Fact or Fiction?*, „Journal of Personality and Social Psychology” 79(2000) nr 2, s. 204-210; M. L. K n a p p, *Nonverbal Communication in Human Interaction*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1972; D. M o r r i s, *Zwierzę zwane człowiekiem*, tłum. Z. Uhrynowska, Prima, Warszawa 1997.

¹⁹ Zob. E s s e r, dz. cyt.; E v a n s, E i c h e l m a n, dz. cyt.; E v a n s, L e p o r e, A l l e n, dz. cyt.; K n a p p, dz. cyt.; M o r r i s, dz. cyt.

²⁰ Zob. A l t m a n, dz. cyt.; S o m m e r, *Studies in Personal Space*; t e n ż e, *Personal Space: The Behavioral Basis of Design*; t e n ż e, *From Personal Space to Cyberspace*; L. O. S t r a t t o n, D. J. T e k i p p e, G. L. F l i c k, *Personal Space and Self-concept*, „Sociometry” 36(1973) nr 3, s. 424-429.

wyrażać lekceważenie albo zwierzchność. Dzieje się tak, gdy dotknięcie należące do tego gestu jest inwazją lub jest za nią uważane²¹.

W świetle powyższych spostrzeżeń tendencja do respektowania własnej przestrzeni osobistej i przestrzeni osobistej cenionych osób wydaje się powszechna i wspólna wielu kulturom, mimo że różnią się one co do sposobu regulowania tej tendencji, nie uznając na przykład wartości niektórych osób bądź ustalając specyficzne rytualne sposoby respektowania przestrzeni osobistej.

Proksemika posługuje się metodami statystycznymi i uwzględnia ograniczoną liczbę kultur, jej wyniki nie wykluczają zatem wyjątków, mających zwykle swe źródło w specyficznych okolicznościach. Na przykład zakaz zbliżania się do przedstawicieli najniższej klasy społecznej dalitów (pariasów, „niedotykalnych”) w dawnych Indiach wypływał ze specyficznego dla tej kultury sposobu pojmowania niskiej wartości i rozumienia znaczenia dotyku – był następstwem przekonania, że niską wartością można się zarazić od innej osoby przez dotyk²². Podobnie praktyka niektórych organizacji, w których zakazy inwazji stosuje się najbardziej restrykcyjnie w stosunku do osób zajmujących wyższą pozycję, ma źródło w polityce zapobiegania nadużywaniu władzy i zjawiskom takim, jak mobbing, nękanie czy molestowanie podwładnych przez zwierzchników.

Powszechność zasady nie oznacza jej słuszności (takie wnioskiowane byłoby obarczone błędem naturalizmu, na co zwrócił uwagę między innymi David Hume). Dlatego obserwacje potwierdzające uniwersalną tendencję do ochrania własnej przestrzeni osobistej przed inwazją lub powszechność uznawania w danej grupie zakazów inwazji względem wszystkich lub niektórych osób nie stanowią wystarczającego uzasadnienia przekonania o słuszności tych tendencji lub zakazów. Uzasadnianie takie wymaga wykazania, że stoją one na straży jakiejś wysokiej wartości.

W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka kwestię wartości rozstrzygnięto, przyjmując założenie o powszechnej godności osób. Z założenia tego „wynikają” podstawowe prawa człowieka²³. Aby określić sposób owego „wy-

²¹ Zob. Aiello, dz. cyt.; Altman, Vinsel, dz. cyt.; Birkenbihl, dz. cyt.; G. Hofstede, *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*, Sage Publications, Beverly Hills 1984; tenże, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, tłum. M. Durska, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2007; E.S. Knodel, *Boundaries Around Group Interaction*, „Journal of Personality and Social Psychology” 26(1973) nr 3, s. 327-332; A. Mehrabian, *Silent Messages: Implicit Communication of Emotions and Attitudes*, Wadsworth, Belmont 1981; H. Rühle, *Mowa ciała dla menedżerów*, tłum. T. Doróbka, Wydawnictwo Astrum, Wrocław 2001.

²² Zob. R. O'Hanlon, „A Tyranny Against Nature”: *The Untouchables in Western India*, „History Today” 32(1982) nr 5, s. 22-27.

²³ Zob. P. G. Carozza, *Human Dignity*, w: *The Oxford Handbook of International Human Rights Law*, red. D. Shelton, Oxford 2013, DOI: 10.1093/law/9780199640133.003.0015; Por. też: J. Hołda, Z. Hołda, D. Ostrowska, J.A. Rybczyńska, *Prawa człowieka. Zarys wykładu*, Oficyna a Wolters Kluwer business, Warszawa 2008, s. 12.

nikania”, należy przypomnieć genezę i sens pojęcia osoby i jej godności, do których nawiązuje Deklaracja.

Termin „osoba” pochodzi od łacińskiego słowa „persona”, to zaś od greckiego „prosopon”, oznaczających najpierw wyrażającą rolę postaci maskę teatralną, a następnie wartość osoby związaną z jej rolą i pozycją społeczną. Wartość ta będzie dalej nazywana godnością społeczną. Jest ona funkcją umowy między ludźmi, może być nadana lub odebrana osobie przez wspólnotę lub jakiś respektowany przez nią organizacyjny autorytet (podobnie jak rolę teatralną przydziela aktorom twórca spektaklu). Godność społeczna wyraża się w tym, że osoba jest chroniona prawami nadanymi i strzeżonymi przez państwo. Tak rozumiana godność jest stopniowalna w zależności od tego, czy obejmuje wszystkie, czy tylko niektóre prawa obywatelskie. Na przykład obywatele antycznych państw greckich lub starożytnego Rzymu mieli jej więcej niż przybysze, w najmniejszym zaś stopniu tak pojmowana godność przysługiwała niewolnikom, których prawa obywatelskie przenoszono na ich właścicieli. W czasach antycznych uważano, że godność społeczna jest wynikiem godności osobowościowej (własnej), czyli wysoko cenionych cech osoby (na przykład jej cnót, talentów, mądrości, umiejętności bądź wykształcenia). Był to postulat, bo wyższa godność osobowościowa nie zawsze skutkowała wyższą godnością społeczną²⁴. W okresie nowożytnym od godności społecznej i osobowościowej zaczęto odróżniać godność podstawową (osobową, przyrodzoną) rozumianą jako niezbywalna i wewnętrzna (wsobna) wartość osoby, wartość, która nie może być nadana ani nabyta, przysługuje bowiem osobie ze względu na fakt bycia osobą. Tak rozumiana godność nie podlega stopniowaniu i ma ją każdy człowiek niezależnie od swojej godności społecznej i osobowościowej²⁵.

Do pojęcia godności podstawowej nawiązuje Powszechna Deklaracja Praw Człowieka oraz inspirowane nią konstytucje i akty prawne wielu krajów. Deklaracja nie rozstrzyga, na jakiej zasadzie godność wiąże się z osobą, nie określa też metateorii pozwalającej uzasadnić założenie o powszechnej godności ludzi, dlatego daje możliwość różnych, nawet wykluczających się interpretacji praw w niej zawartych²⁶. Określa ona jedynie w bardzo ogólnym zarysie „du-

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże. Por. też: C. M c C r u d d e n, *Human Dignity and Juridical Interpretation of Human Rights*. New York University School of Law, New York 2008, s. 1n.; P. J. R h o d e s, *Civic Ideology and Citizenship*, w: *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, red. R. K. Ballot, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, s. 57-70; J. O b e r, *Three Kinds of Dignity*, „Athens Dialogues” 2012, <http://athensdialogues.chs.harvard.edu/cgi-bin/WebObjects/athensdialogues.woa/wa/dist?dis=22>; T. S t y c z e Ń, *Urodziłeś się, by kochać*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 217-219; t e n ż e, *Wprowadzenie do etyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 202-206.

²⁶ „Trzeba od razu powiedzieć, że przepisy prawa międzynarodowego czy krajowego nie definiują pojęcia godności człowieka. To zadanie spoczywa na etykach.” H o ł d a, H o ł d a, O s t r o w s k a, R y b c z y Ń s k a, dz. cyt., s. 12.

cha prawa”, czyli założenia aksjologiczne, którymi należy się kierować w tworzeniu prawa i w orzecznictwie. Deklaracja mówi o tym, jakie warunki musi spełnić państwo lub jednostka, by okazać respekt dla podstawowej godności osoby. Powszechne prawa człowieka „wynikają” z założenia o powszechnej godności ludzi w tym sensie, że przestrzeganie tych praw stanowi konieczny warunek respektowania ludzkiej godności. Innymi słowy: nie da się szanować osoby, naruszając jej podstawowe prawa, na przykład do wolności, do życia, do edukacji, do integralności psychofizycznej czy do tworzenia podstawowych więzi społecznych. W niniejszej pracy staram się pokazać, że listę tę należałoby poszerzyć o prawa dotyczące przestrzeni osobistej.

Zarysowane tu rozumienie idei podstawowych praw człowieka jest bliskie koncepcji „antropologii negatywnej” Theodora W. Adorna, która została twórczo rozwinięta przez Rocca Buttiglione²⁷. Nawiązuje ona do sposobu myślenia przyjętego w teologii negatywnej. Tak jak w teologii napotykamy na trudność określenia natury Boga, tak w antropologii pojawia się trudność określenia natury osoby, na co zwrócili uwagę między innymi przedstawiciele egzystencjalizmu (teoria „uprzedmiotawia” osobę). Ze względu na pierwszą ze wskazanych wyżej trudności w teologii podjęto próbę określenia istoty Boga przez zaprzeczenia wskazujące na warunki konieczne, które musi spełnić myśl o Bogu, by mogła Go dotyczyć. Ich spełnienie nie daje gwarancji tego, że myśl odnosi się do Boga, myśl jednak, która tych warunków nie spełnia, z pewnością Boga nie dotyczy. Podobnie w antropologii negatywnej nie tworzy się teorii osoby, lecz jedynie określa jej minimum niezbędne, by wskazać konieczne warunki respektowania ludzkiej godności (w intencji lub wyrażającym ją działaniu).

WŁASNOŚĆ ONTYCZNA A WŁASNOŚĆ LEGALNA

Ze względu ontyczny związek człowieka z jego przestrzenią osobistą przestrzeń ta należy do niego inaczej niż obszary i obiekty, które nie tworzą jego ontycznie rozumianej tożsamości. Osoba posiada przestrzeń osobistą z racji swojego istnienia. Na podobnej zasadzie posiada na przykład swe ciało. Ciało i przestrzeń osobista są ontyczną własnością osoby w tym sensie, że – wraz innymi elementami człowieczeństwa – współtworzą jej ontyczną tożsamość.

Własność w sensie ontycznym należy odróżnić od własności w sensie legalnym. W sensie legalnym posiadać można wszystko, na posiadanie cze-

²⁷ Por. R. Buttiglione, *Ku antropologii adekwatnej*, tłum. J. Merecki SDS, w: *Rocco Buttiglione. Doktorat honoris causa KUL. 18 maja 1994*, red. J. Merecki, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1994, s. 30-41.

go pozwala obowiązujące prawo. W sensie ontycznym osoba posiada siebie i to, co tworzy jej tożsamość niezależnie od obowiązującego prawa. Z tego powodu ontycznej własności nie można skutecznie zbyć ani nabyć. Chociaż zatem można używać komuś swojej przestrzeni osobistej bezinteresownie lub w ramach jakiejś umowy, a nawet pobierać za to opłaty, jest to jednak możliwe pod warunkiem, że wciąż (w sensie ontycznym) należy ona do osoby, która tej przestrzeni używa. System prawny i umowy społeczne nie mogą skutecznie uchylić lub nadać posiadania w sensie ontycznym. Nawet gdyby ktoś nabył prawo użytkowania cudzej przestrzeni osobistej lub dysponowania nią, nie będzie jej posiadał w sensie ontycznym, a osoba, która zbyła w ten sposób swoją przestrzeń osobistą nie przestanie jej posiadać w sensie ontycznym. Ten stan rzeczy odzwierciedla się w języku potocznym. Nie umiemy opisać tego rodzaju umowy w sposób pozwalający uniknąć paradoksu polegającego na tym, że stwierdzając zbycie tej przestrzeni, musimy również uznać, że nadal należy ona do tego, kto ją zbył. Mówimy na przykład, że ktoś nabył prawo do używania przestrzeni osobistej, która należy do innej osoby, używa cudzej przestrzeni osobistej czy też posiadał czyjąś przestrzeń osobistą. W powyższych określeniach słowa „należy”, „cudza”, „czyjaś” oznaczają ontyczny stan posiadania. Sygnalizują fikcję polegającą na tym, że w wyniku takiej umowy, ktoś posiada w sensie legalnym coś, czego nie ma w sensie ontycznym.

Nie sposób chronić osoby, nie chroniąc tego, kim ona jest. Dlatego założenie o powszechnej godności ludzi pozwala przejść od konstatacji tego, że posiadanie własnej przestrzeni osobistej jest elementem ich ontycznej tożsamości, do wniosku (normy), że mają oni prawo do jej posiadania, z czego domyślnie (dzięki utrwalonemu w zachodnim prawodawstwie rozumieniu posiadania) wynikają ich prawa do jej używania i dysponowania nią. Podobna zależność zachodzi między posiadaniem ciała przez osobę a prawem do posiadania przez nią swego ciała²⁸.

Prawo, o którym tu mowa nie ustaje ani nie ulega ograniczeniu w następstwie dobrowolnego dzielenia się własną przestrzenią osobistą z innymi. Na przykład pozawerbalna ekspresja przyjaźni i miłości, zwłaszcza w sferze erotyki, opiera się na symbolice łączenia przestrzeni osobistych. W zachowaniach tych panuje zasada dobrowolności, gdyż nawet w najgłębszym zbliżeniu osoba nie traci prawa do swej przestrzeni osobistej. Powyższa konstatacja nie wyklucza przypadków wymuszonego dzielenia się przestrzenią osobistą, które jest moralnie dopuszczalne, o czym będzie mowa w ostatniej części pracy.

²⁸ Zob. M. Gatens, *Politicizing the Body: Property, Contract, and Rights*, w: *The Oxford Handbook of Political Theory*, red. J. Dryzek, B. Honig, A. Phillips, Oxford University Press, Oxford 2008, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199548439.003.0037.

WOLNOŚĆ A PRZESTRZEŃ OSOBISTA

Powszechne prawa człowieka chroniące jego wolności (wyrażone na przykład w artykule 3, 4, 12, 13, 18 i 19 Deklaracji) można uszczegółowić w wskazach takiego dysponowania przestrzenią osobistą ludzi, którego oni sobie nie życzą lub które jest rodzajem manipulacji.

Przykładem naruszenia praw wolnościowych jest dysponowanie bez zgody innej osoby tym, co stanowi jej ontyczną tożsamość, potocznie nazywane przemocą. Jeśli przyjmiemy, że ciało ludzkie jest elementem ontycznej tożsamości człowieka, to rodzajem przemocy jest na przykład celowy dotyk, na który nie zgadza się jedna ze stron interakcji. Jeśli nawet inwazja nie wiąże się z dotykiem, może być ona rodzajem przemocy, gdy ktoś wykorzystuje przestrzeń osobistą innej osoby w sposób niezgodny z jej wolą.

Możliwa jest też przemoc symboliczna polegająca na wykorzystaniu przestrzeni osobistej do utworzenia znaku, z którego sensem nie zgadza się osoba, do której ta przestrzeń należy²⁹. Jak pokazały badania przeprowadzone między innymi przez Edwarda T. Halla, dystans między osobami jest znakiem więzi społecznych³⁰. Na przykład w określonych okolicznościach zbliżenie się kogoś do innej osoby na bardzo bliską odległość może kodować (wyrażać, oznaczać) intymną więź między tymi osobami (w kodzie kulturowym, w odbiorze strony lub stron interakcji). Może się więc zdarzyć, że ktoś dobrowolnie dzieli się swą przestrzenią osobistą z inną osobą, ale nie zgadza się na sens znaku, który w ten sposób powstaje. Wejście w jej przestrzeń osobistą nie jest wtedy wprawdzie inwazją, lecz stanowi akt przemocy, gdyż w efekcie tego zachowania powstaje znak, z którego sensem dana osoba się nie zgadza, a powstaje on między innymi z jej przestrzeni osobistej. Z podobną sytuacją mamy do czynienia, gdy ktoś dobrowolnie dzieli się swą osobistą przestrzenią, ale nie życzy sobie wywołanego tym pobudzenia.

Typowym przypadkiem pogwałcenia wolnościowych praw osoby jest manipulacja, rozumiana tutaj jako celowy wpływ na inną osobę, który w znaczącym stopniu ogranicza jej wolność. Pomniejszanie dystansu może stać się manipulacją poprzez jego funkcję pobudzeniową lub informacyjną³¹. W pierwszym przypadku wejście w obszar przestrzeni osobistej wpływa na emocje osoby w ten sposób, że ogranicza jej swobodę w podejmowaniu decyzji. Ponieważ inwazja wywołuje stres, może być wykorzystywana w taktykach wywierania

²⁹ Pojęcie używane w tej pracy różni się od pojęcia wprowadzonego między innymi przez Pierre'a Bourdieu.

³⁰ Zob. Hall, *Bezgłośny język*; t e n ż e, *Proxemics – the Study of Man's Spatial Relations*; t e n ż e, *Ukryty wymiar*; t e n ż e, *Poza kulturą*, dz. cyt.; t e n ż e, *Proxemics*, dz. cyt., s. 51-73.

³¹ Zob. Birkenbihl, dz. cyt.; Rückle, dz. cyt.; Jacko, dz. cyt.

wpływu, na przykład po to, by zmniejszyć odporność psychiczną osoby, która mu podlega, wywołać jej irytację lub agresję bądź sprowokować do błędu.

W przypadku drugim zachowania przestrzenne stają się manipulacją, gdy dezinformują. Zmniejszanie dystansu może wyrażać pozytywne emocje, zainteresowanie czy przychylność bądź też emocje negatywne, na przykład agresję. Za pomocą zachowań zmniejszających dystans można zatem kłamać, wyrażając nieistniejące postawy i emocje. Osoba wprowadzona w błąd ma ograniczoną wolność wyboru.

UTYLITARNE ASPEKTY INWAZJI

W związku z tym, że inwazja jest zwykle szkodliwa, względy użyteczne (pożytek społeczny lub indywidualny) mogą stanowić uzasadnienie jej zakazywania. Na przykład powtarzająca się przez dłuższy czas w miejscu pracy inwazja względem kogoś może być uznana za mobbing, jeśli wywołuje w tej osobie stres, który jest szkodliwy dla niej, dla firmy czy dla społeczeństwa. Inwazja nie zawsze ma szkodliwe skutki, ale wiąże się z ich ryzykiem. Dlatego zakazy inwazji można uzasadniać metodą użyteczności reguł, wskazując, że ich wprowadzenie zapobiega inwazji, zwiększa poczucie bezpieczeństwa w interakcjach, a także ich jakość³². Prawa zawarte w *Deklaracji* chronią między innymi życie, zdrowie, bezpieczeństwo i dobrobyt ludzi (art. 3, 25) i stanowią mogą kryterium użytecznej oceny zjawisk.

WIĘZI SPOŁECZNE A PRZESTRZEŃ OSOBISTA

Badania z zakresu proksemiki pokazują, że kompetencje interpersonalne wymagają umiejętności respektowania przestrzeni osobistej innych osób i dostosowywania dystansu interakcyjnego do więzi społecznej i emocjonalnej dynamiki interakcji³³. Kompetencje te są formowane między innymi przez pobudzenie, do którego dochodzi w przestrzeni osobistej³⁴. Brak odpowiedniego kontaktu fizycznego (z rodzicami czy rówieśnikami) lub nieprawidłowo-

³² Por. Rü c k l e, dz. cyt., s. 328. Zob. też: B a l d a s s a r e, dz. cyt.; V i d l e r, dz. cyt.

³³ Por. A r g y l e, D e a n, dz. cyt.; A r g y l e, dz. cyt.; H a l l, *Proxemics – the Study of Man's Spatial Relations*; t e n ż e, *Ukryty wymiar*; t e n ż e, *Poza kulturą*; t e n ż e, *Proxemics*; P a t t e r s o n, *Compensation in Nonverbal Immediacy Behaviors*; t e n ż e, *A Sequential Functional Model of Nonverbal Exchange*; t e n ż e, *Nonverbal Behavior: A Functional Perspective*.

³⁴ Zob. A r g y l e, D e a n, dz. cyt.; A r g y l e, dz. cyt.; P a t t e r s o n, *Compensation in Nonverbal Immediacy Behaviors*; t e n ż e, *A Sequential Functional Model of Nonverbal Exchange*; t e n ż e, *Nonverbal Behavior: A Functional Perspective*.

we pobudzenie (na przykład „zły dotyk”) w tym obszarze może być źródłem urazów lub nawyków, które utrudniają lub uniemożliwiają nawiązanie prawidłowych relacji społecznych w przyszłości. Dlatego powszechne prawo do tworzenia określonych więzi społecznych przez ludzi (określone artykułami 16 i 20 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka) domyślnie zakłada ochronę ich wrażliwości, która sprzyja tworzeniu, pogłębianiu i satysfakcjonującemu przeżywaniu tych więzi. Dotyczy to zwłaszcza początkowego okresu ludzkiego życia (dzieciństwa i młodości), gdy wrażliwość i kompetencje, o których tu mowa, kształtują się najbardziej intensywnie.

RYZIKO LEGALIZMU A PERSPEKTYWA BADAŃ FENOMENOLOGICZNYCH

Obowiązywanie zakazów inwazji ograniczane jest przez normy nadrzędne i równorzędne w danym systemie norm etycznych lub prawnych. Zachowanie inwazyjne może być etycznie usprawiedliwione, gdy jest jedynym możliwym sposobem ratowania wysokiej wartości, na przykład, gdy dopuszcza się inwazji lekarz, by ratować czyjeś życie (przy założeniu, że to inwazja konieczna). W tym przypadku inwazja jest usprawiedliwiona zasadą chroniącą życie. Inwazja bywa też dopuszczalna ze względu na domyślny konsensus między osobami. Na przykład podczas szkoleń lub brania miary u krawca może zaistnieć domyślna zgoda na niezamierzoną inwazję, o ile jest ona konieczna dla realizacji celu przyjętego przez strony interakcji. Także sytuacyjny kontekst ocenianego zjawiska przesądza niekiedy o jej etycznej wartości: osoby wchodzące do zatłoczonej windy dopuszczają się inwazji, ale jest ona usprawiedliwiona i nie podlega ocenie etycznej. Różnice kulturowe mogą w niektórych sytuacjach usprawiedliwiać inwazję będącą ich wynikiem. To, co dla kogoś jest inwazją, w odczuciu innej osoby może być właściwym sposobem zachowania. Dlatego zanim się wypowie negatywną ocenę etyczną jakiejś inwazji, warto sprawdzić, na ile oceniane zachowanie jest wyrazem czyjejś tożsamości kulturowej³⁵.

Oceny, które nie uwzględniają (podmiotowych, sytuacyjnych, kulturowych, ponadkulturowych) okoliczności ocenianego zjawiska bywają niesprawiedliwe i krzywdzące. Prowadzą do „złego legalizmu”, który może przyjąć w etyce lub prawie dwie przeciwstawne postaci: Jedna z nich polega na dogmatycznym (niemającym odpowiedniego uzasadnienia) uniwersalizmie, druga – na dogmatycznym relatywizmie. Na przykład zakaz dotykania w sytuacjach oficjalnych można legalistycznie absolutyzować, zakładając, że dotykanie zawsze

³⁵ Zob. E s s e r, *Behavior and Environment*; t e n ż e, *Experiences of Crowding*.

jest złe, można też legalistycznie relatywizować – zakładając, że jego ocena jest zawsze sprawą względną. Obie te skrajne interpretacje mogą okazać się krzywdzące: pierwsza – prowadząc do niesłusznego potępienia lub karania za niewinny przyjacielski gest, druga – do „przymykania oczu” na łamanie podstawowych praw człowieka. „Zły legalizm” należy odróżnić od „dobrego legalizmu”, który polega na respektowaniu obowiązującego prawa.

Przykładem dogmatycznego uniwersalizmu jest przekonanie, że normy jakiejś „lokalnej etykiety” stanowią kryteria oceny działania we wszystkich możliwych kontekstach kulturowych i sytuacyjnych. Dogmatyczny uniwersalizm może też polegać na uznaniu rozwiązania, które jest właściwe w jednego typu sytuacjach, za trafne we wszystkich sytuacjach pewnego rodzaju. Przejawem takiego sposobu myślenia będzie przekonanie, że przed inwazją wolno się nam bronić wszelkimi dostępnymi środkami, tak jakby prawo posiadania prywatnej przestrzeni uprawniało jej właściciela do czynienia krzywdy ludziom, którzy się w niej znaleźli. Jest to błędne uogólnienie, bo tylko w wyjątkowych sytuacjach drastyczne środki obrony przed inwazją są dopuszczalne względem jej sprawcy: gdy jest ona przezeń zawiniona, stanowi z dużym prawdopodobieństwem poważne zagrożenie życia i zdrowia jej ofiary oraz gdy nie istnieją inne sposoby, by się przed nią uchronić. Na przykład niezawiniona inwazja ograniczająca jedynie czyjś komfort życia takich środków nie usprawiedliwia. (Problematyka obrony koniecznej została opracowana już w prawie rzymskim, a potem w etyce scholastycznej, gdzie dla rozstrzygania o dopuszczalności środków opracowano metody ocen takie, jak zasada podwójnego skutku czy zasada tutiorizmu.)

Przykład dogmatycznego relatywizmu stanowi przekonanie, że inwazja wynikała z różnic kulturowych zawsze jest nimi usprawiedliwiona. Również to uogólnienie jest błędne, z tego bowiem, że w niektórych przypadkach kulturowe stereotypy lub normy zachowania usprawiedliwiają inwazję, wnioskuje się tu, że jest tak w każdym przypadku. Etyczną granicę dopuszczalności inwazji wyznacza między innymi ogólna zasada poszanowania podstawowych praw człowieka: należy je respektować o tyle, o ile nie ograniczają one podstawowych praw innych ludzi³⁶. Na przykład, jeśli ktoś wbrew woli drugiej osoby i pomimo jej prośb, by tego nie czynić, ze względu na swoje przyzwyczajenia nie zaprzestaje naruszania jej przestrzeni osobistej, to jego zachowanie łamie powyższą zasadę. Odmienność kulturowa, która motywuje kogoś do tego zachowania, nie usprawiedliwia go we wskazanej tu sytuacji.

³⁶ „W korzystaniu ze swych praw i wolności każdy człowiek podlega jedynie takim ograniczeniom, które są ustalone przez prawo wyłącznie w celu zapewnienia odpowiedniego uznania i poszanowania praw i wolności innych i w celu uczynienia zadość słusznym wymogom moralności, porządku publicznego i powszechnego dobrobytu demokratycznego społeczeństwa”. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 29, p. 2.

Dogmatyczny relatywizm może też wyrażać się w tym, że ktoś interpretuje sytuację w świetle praw preferowanych przez jakąś grupę społeczną z pominięciem pozostałych praw człowieka, broniąc na przykład prawa do wolności i marginalizując prawa chroniące zdrowie i życie ludzi lub chroniąc zdrowie obywateli z naruszeniem ich praw wolnościowych. Powszechne prawa obowiązują łącznie. Przy ocenie konkretnego przypadku należy brać pod uwagę wszystkie prawa człowieka, gdyż wzajemnie się one „interpretują”, co oznacza, że obowiązywanie i praktyczny sens każdego z tych praw w konkretnej sytuacji zależy od pozostałych praw człowieka, które jej dotyczą.

Jednym z teoretycznych źródeł „złego legalizmu” jest nieodróżnianie lub nieprecyzyjne odróżnianie związków uniwersalnych (zachodzących zarówno między normami, jak i oraz między normami a działaniem człowieka) od tych, które są zależne od kodu kulturowego i konkretnej sytuacji. Brak tego odróżnienia nie pozwala określić sytuacyjnych i kulturowych uwarunkowań obowiązywania norm i może łatwo doprowadzić do pomylenia reguły z wyjątkiem od niej, opisu z normą czy też opinii z opisem stanu rzeczy. W powyższej konstatacji kryje się jednak paradoks: stwierdza się w niej bowiem, że konsekwentny relatywizm kulturowy wymaga przyjęcia zasad, które od kultury nie zależą, bo określają właśnie sposób, w jaki normy są od kultury zależne, a konsekwentny relatywizm sytuacyjny (na przykład sytuacjonizm w etyce) musi się oprzeć na zasadach określających sposób, w jaki obowiązywanie norm zależy od ocenianej za ich pomocą sytuacji i przyjąć, że treść i obowiązywanie tych zasad od żadnej sytuacji nie zależy³⁷.

Zasady, o których tu mowa, badane są różnymi metodami. Na przykład w ramach antropologii kulturowej (opisowej) przez zestawianie opisów kultur wyodrębnia się zjawiska pojawiające się w każdej z nich. W drodze analizy semiotycznej można również analizować i wyjaśniać strukturę oraz funkcje tych zjawisk. Ustalone tymi metodami uniwersalia kulturowe (zjawiska, które powtarzają się w różnych kulturach) można poddać analizie fenomenologicznej.

W proksemice wykorzystano głównie pierwszą ze wspomnianych wyżej metod. Dyscyplina ta zgromadziła znaczną wiedzę opisową o podobieństwach i różnicach kulturowych. Metoda nie jest jednak wystarczająca, by zapobiec „złemu legalizmowi”, bo nie prowadzi ona do rozstrzygnięć dotyczących granic obowiązywania norm.

Analizy Davida Hume’a pokazały, że normy nie wynikają ze zdań opisowych. Dlatego norma naczelna etyki, na przykład norma poszanowania ludzkiej godności, musi albo zostać przyjęta arbitralnie mocą indywidualnej lub zbiorowej (w postaci jakiegoś konsensusu) decyzji, albo uzasadniona inaczej

³⁷ Zob. B.A. Ackerly, *Universal Human Rights in a World of Difference*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

niż przez wyprowadzenie jej ze zdań opisowych. Od Platona i Arystotelesa, przez George'a E. Moore'a, aż do współczesnych fenomenologów filozofowie poszukują możliwości bezpośredniego uzasadnienia norm. Na przykład badania fenomenologiczne pokazały możliwość wykorzystania w nauce odpowiedniej analizy wewnętrznego doświadczenia³⁸. W etyce i psychologii korzysta się z metod introspekcyjnych – pomimo znanych związanych z nimi trudności – między innymi dlatego, że właśnie te metody dają poznawczy dostęp do bezpośredniego doświadczenia wartości. To źródło wiedzy jest stosunkowo mało wykorzystywane w proksemice, która powstawała pod wpływem neopozytywizmu i behawioryzmu ceniącego najwyżej metody ekstraspekcyjne i ilościowe.

Przeżycie wartości w obszarze przestrzeni osobistej jest predestynowane do badań metodami fenomenologicznymi, gdyż przestrzeń ta w różnych kulturach ma podobne własności: Jest ona jakby nimbem aksjologicznym obejmującym i otaczającym człowieka, miejscem, w którym szczególnie intensywnie doświadczamy obecności (bytu) osoby i jej wartości. Przestrzeń osobista jest powszechnie przeżywana jako obszar, do którego dostęp p o w i n i e n mieć tylko jego właściciel i ten, kto uzyska od niego zgodę, a inwazja przeżywana jest przez jej ofiarę, a czasem też przez jej obserwatorów i osobę, która inwazji się dopuszcza, jako coś, czego n i e p o w i n n o b y ć. Terminy „powinien”, „nie powinno” wskazują, że przeżycia te dotyczą wartości³⁹.

Max Scheler zwrócił uwagę, że doświadczenie pogwałcenia lub ginięcia wartości stanowi jedno ze źródeł bezpośredniej wiedzy o nich, źródło, z którego czerpią między innymi fenomenologia i etyka⁴⁰. W związku z tym, że inwazja jest powszechnie przeżywana jako pogwałcenie wartości, jej doświadczenie może stać się punktem wyjścia badań fenomenologicznych dotyczących wartości uobecniających się w przestrzeni osobistej. Obiektem tych badań mogą być na przykład treść przeżyć lęku i agresji towarzyszących inwazji oraz intencjonalna struktura typowych i wspólnych różnym kulturom reakcji na inwazję⁴¹. Te emocje i reakcje stanowią pierwotne (przedfilozoficzne, przednaukowe) sposoby przeżywania wartości „kryjących się” w przestrzeni osobistej, z których można i warto skorzystać w etyce. Zwykle nie są one na

³⁸ Zob. A.L. T h o m a s s o n, *Introspection and Phenomenological Method* „Phenomenology and the Cognitive Science” 2(2003), s. 239-254.

³⁹ Por. A l t m a n, C h e m e r s, dz. cyt., s. 77. Zob. też: A l t m a n, V i n s e l, dz. cyt.; Birkenbihl, dz. cyt.; C h e y n e, E f r a n, dz. cyt.; F e l i p e, S o m m e r, dz. cyt.; P a t t e r s o n, M a h o n e y, dz. cyt.

⁴⁰ Zob. A. W i e r z b i c k i, *The Ethics of Struggle and Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1992.

⁴¹ Zob. B u r g o o n, dz. cyt.; B u r g o o n, P o i r e, dz. cyt.; B u r g o o n, P o i r e, R o s e n t h a l, dz. cyt.; E v a n s, H o w a r d, dz. cyt.

tyle skryształizowane w świadomości doświadczającej ich osoby, by mogła ona dać im wyraz w postaci stwierdzeń spostrzeżeńiowych lub norm. Odpowiednia analiza fenomenologiczna może jednak wydobyć etyczny potencjał kryjący się w tym doświadczeniu.

Analizy przedstawione w niniejszej pracy dotyczyły kontekstu uzasadniania. Poddano w niej analizie założenie o powszechnej godności osób i związek osoby z jej przestrzenią osobistą, by określić sposób, w jaki powszechne prawa człowieka odnoszą się to tej przestrzeni. W kontekście odkrycia porządek analiz może być odwrotny: doświadczenie wartości danych w bezpośrednim doświadczeniu przestrzeni osobistej może stanowić punkt wyjścia do ukazywania osoby i jej godności.

PRZESTRZENIE CZŁOWIEKA

Maciej RAJEWSKI

GRA PRZESTRZENI

O strukturze i dynamice preindustrialnego miasta muzułmańskiego

Dążenie do zachowania prywatności, będące konsekwencją społecznych obyczajów, nakazujących jak najdalsze wycofanie kobiety z życia publicznego, zdecydowało o konstrukcji okien i dachów, która przeciwdziałała naruszaniu intymności życia rodzinnego. Drzwi w stojących naprzeciwko siebie domach nie mogły być usytuowane równoległe do siebie. Zachowaniu intymności sprzyjały nawet wąskie ulice, które umożliwiały kobietom szybkie pokonywanie odległości między budynkami.

I powiedziano im:

„Osiedlcie się w tym mieście
i jedźcie tam, co zechcecie,
i mówcie: «Przebaczenie!»

Wchodźcie do bramy, wybijając pokłony,
a My przebaczymy wam wasze grzechy.
I damy więcej tym, którzy czynią dobro”.

Koran, sura 7, werset 161

tłum. J. Bielawski

Militarna i religijna ekspansja islamu w siódmym i na początku ósmego wieku naszej ery przyczyniła się do powstania na obszarach Starego Świata – od Maroka na Zachodzie po Indie na Wschodzie – nowej cywilizacji preindustrialnej. Nie była ona jednak jednolita pod względem kulturowym: w jej obrębie pojawiło się wiele lokalnych odmian, będących rezultatem różnego rodzaju oddziaływań ze strony podbitych przez islam społeczeństw, które należały do starszych kultur i cywilizacji. Przykład imperium rzymskiego wskazuje, że utrwalaniu wpływów cywilizacyjnych sprzyjała polityka urbanizacyjna nosicieli dominującej cywilizacji. Na opanowanych przez siebie obszarach muzułmanie założyli liczne nowe miasta, a już istniejące przekształcili zgodnie ze swoim światopoglądem i interesem. Wiele z nich, jak na przykład Kordoba i Sewilla na Półwyspie Iberyjskim, Fez, Al-Kajrawan, Tunis i Kair w północnej Afryce czy też Bagdad i Isfahan na Bliskim Wschodzie, czekała świetna przyszłość wielkich – jak na ówczesne czasy – metropolii, słynnych dzięki swojemu bogactwu, życiu politycznemu i kulturalnemu¹.

¹ Por. A. Sothall, *The City in Time and Space*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 190-207.

Według Alberta H. Houraniego fizyczny kształt preindustrialnego miasta muzułmańskiego nie jest jedynie wyrazem struktury społecznej zamieszkującej go społeczności. Nie jest też jedynie symbolicznym odbiciem instytucji społecznych funkcjonujących na danym obszarze ani po prostu odzwierciedleniem panującego na nim systemu religijnego i etycznego. Oprócz środowiskowych uwarunkowań na kształt miasta ma bowiem wpływ wręcz niezliczona liczba indywidualnych działań jego mieszkańców². Mimo to jednak większość preindustrialnych miast muzułmańskich, które rozwijały się na przestrzeni Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu w okresie od powstania kalifatu umajjadzkiego w siódmym wieku naszej ery aż do początku okresu dominacji potęg europejskich na tym obszarze w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku, podzielała cały szereg podobnych cech fizycznych. Inaczej mówiąc, chociaż każde miasto ma swój niepowtarzalny charakter, będący wynikiem jego szczególnego historycznego dziedzictwa oraz wpływu wielu czynników lokalnych i środowiskowych, wykazuje ono również cały szereg podobieństw do miast należących do tego samego kręgu kulturowego lub cywilizacyjnego. Strukturę i dynamikę preindustrialnego miasta muzułmańskiego, a także reguły rządzące jego rozwojem i funkcjonowaniem, ukryte za rzucającymi się w oczy anachronicznymi kontrastami i nieregularnym układem ulic, starało się uchwycić wielu badaczy, w tym Gustave E. von Grunebaum, Janet L. Abu-Lughod, Aidan Southall, Albert H. Hourani czy Richard G. Fox³. Trudność związana z prowadzeniem tego rodzaju badań polega na tym, że w środowisku miejskim przenikają się liczne dynamiczne procesy społeczno-kulturowe, mające swoje źródło w ludzkich światopoglądach, wierzeniach i zachowaniach. Nie bez znaczenia są przy tym warunki naturalne funkcjonowania miasta. Jego architektura, rozplanowanie przestrzenne oraz wygląd ulic nigdy nie tworzą statycznego układu. Stare miasto muzułmańskie w porównaniu z żywołowo rozwijającym się europejskim miastem przemysłowym, a nawet znanym z przekazów historycznych i zabytków europejskim miastem średniowiecznym, mogłoby się wydawać niepodatną na zmiany, wręcz skostniałą strukturą, w ramach której życie społeczne toczy się

² Por. A.H. Hourani, *Introduction: The Islamic City in the Light of Recent Research*, w: *The Islamic City: A Colloquium*, red. A.H. Hourani, S.M. Stern, Bruno Cassirer—University of Pennsylvania Press, Oxford—Philadelphia 1970, s. 20n.

³ Zob. G.E. von Grunebaum, *The Structure of the Muslim Town*, w: tenże, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, The American Anthropologist—The American Anthropological Association, b.m.w., 1955, s. 141-158; por. też: J.L. Abu-Lughod, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1971 s. 13-79; Southall, dz. cyt., s. 207-238; Hourani, dz. cyt., s. 9-24; tenże, *Historia Arabów*, tłum. J. Danecki, Marabut, Gdańsk 1995, s. 116-135; R.G. Fox, *Urban Anthropology: Cities in Their Cultural Settings*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1977, s. 58-67, 69-76, 83-91. Prace te stanowią podstawę prezentacji zjawiska preindustrialnego miasta muzułmańskiego w niniejszym artykule.

wolnym rytmem, usankcjonowanym przez zastaną, konserwatywną tradycję i ograniczonym przez uciążliwe na ogół warunki środowiskowe. Tymczasem pod skorupą fizycznej struktury miasta muzułmańskiego, pozornie nieziennej, kryjącej w okresach pokoju czy spokoju społecznego regularne cykle zdarzeń składających się na rutynę codziennego życia mieszkańców, przebiegały również intensywne procesy społeczno-kulturowe, mające wpływ na zmianę zarówno funkcjonowania, jak i fizycznego kształtu przestrzeni miejskiej.

Celem niniejszych rozważań jest zatem przedstawienie – w oparciu o literaturę przedmiotu – fizycznego opisu typowego preindustrialnego miasta muzułmańskiego. Opis taki mieści się nurcie idealtypologicznego ujmowania miasta, zapoczątkowanym przez Gideona Sjoberga w jego pracy *The Preindustrial City, Past and Present*⁴. W swoim czasie studium to zostało uznane za krok w kierunku międzykulturowej analizy szeroko rozpowszechnionego zjawiska społeczno-kulturowego, którym jest miasto. Sjoberg chciał bowiem wykroczyć poza etnocentryczną i historyczną klasyfikację miast. Poszukując jak najszerszej podstawy klasyfikacyjnej, umożliwiającej porównywanie miast pochodzących z różnych cywilizacji, za kryterium ich podziału przyjął poziom rozwoju technologicznego, wyróżniając miasta preindustrialne i industrialne. Miasta preindustrialne charakteryzuje więc przede wszystkim brak rozwoju technologii opartych na wykorzystaniu maszyn. W produkcji ekonomicznej podstawową siłę roboczą stanowią w nich ludzie i zwierzęta, a wykorzystywane źródła energii to wiatr czy woda. W miastach industrialnych, będących wytworem rewolucji przemysłowej, podstawę produkcji stanowią natomiast maszyny napędzane paliwami kopalnymi, a obecnie energią elektryczną pochodzącą z elektrowni atomowych. Ponadto miasta preindustrialne charakteryzują się ściślejszą niż miasta przemysłowe integracją społeczną, której źródłem są więzi etniczne, lojalność grupowa oraz silnie rozwinięte więzi rodzinne. Głównymi punktami odniesienia społecznego i moralnego pozostają w średniowiecznych miastach Europy dominujące nad budynkami mieszkalnymi kościoły oraz takie budynki, jak na przykład ratusz czy domy gildii kupieckich, natomiast w miastach muzułmańskich meczety, siedziba sędziego (kadiego) czy szkoły (medresy). Integracji sprzyjają też uświęcone przez tradycję i podzielane przez mieszkańców przekonania dotyczące miejsca ich zamieszkania. Jeden z zarzutów wobec takiego podziału miast dotyczył

⁴ Zob. G. S j o b e r g, *The Preindustrial City. Past and Present*, Free Press, Glencoe, Illinois 1960; zob. też: R. G. F o x, hasło „Urban Culture”, w: *Encyclopaedia Britannica*, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/619432/urban-culture>. O różnych paradygmatach w badaniach socjologicznych miast piszą Marek Szczepański i Barbara Kozielska (zob. M. S z c z e p a Ń s k i, B. K o z i e l s k a, *Miasto jako przedmiot badań socjologii*, w: *Miasto jako przedmiot badań naukowych w początkach XXI wieku*, red. B. Jałowicki, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008, s. 135-157).

zbyt ogólnego zakresu przyjętej przez Sjoberga kategorii miasta preindustrialnego, która obejmowała nie tylko miasta starożytnych imperiów czy późniejszych okresów historycznych w Europie i na świecie aż do czasu rewolucji przemysłowej, ale również wiele współcześnie istniejących miast na świecie. Podkreślano ponadto, że nawet miasta preindustrialne różniły się od siebie pod wieloma względami, w tym również stopniem, w jakim podlegały władzy państwowej. W średniowiecznej Europie istniały wolne miasta, wyraźnie różniące się od zarządzanych przez centralną władzę miast preindustrialnych niemal reszty świata. Zaletą podejścia Sjoberga było jednak wyodrębnienie pewnych wspólnych cech miast, charakterystycznych dla przedprzemysłowej fazy rozwoju społecznego⁵.

Celem obecnej charakterystyki preindustrialnych miast muzułmańskich Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej w okresie od siódmego do osiemnastego, a nawet dziewiętnastego wieku naszej ery jest bardziej szczegółowe nakreślenie cech charakterystycznych tych miast zarówno w wymiarze strukturalnym, jak i procesualnym, ukazujące społeczne i kulturowe źródła tych cech oraz pewien model typowego miasta tego kręgu i okresu cywilizacyjnego. Obok czynników kulturowych, do których należały religia oraz rozwój prawa, zaprezentowana zostanie również analiza wpływu warunków naturalnych, technologicznych, społeczno-politycznych oraz prawnych na wygląd fizyczny, proces rozwoju i funkcjonowanie preindustrialnego miasta muzułmańskiego⁶.

STRUKTURA PREINDUSTRIALNEGO MIASTA MUZUŁMAŃSKIEGO

Miasta odgrywały w życiu muzułmanów ważną rolę. Ponieważ celem wierzącego była właściwa, mająca zapewnić zbawienie służba Bogu, miasto z meczetem piątkowym uważane było za jedyne miejsce, które umożliwia urzeczywistnienie muzułmańskich obowiązków religijnych oraz ideałów społecznych. Chociaż przepisy prawa muzułmańskiego zezwalały na odbywanie obowiązkowych modlitw na otwartej przestrzeni, nie określając minimalnej liczby uczestniczących w nich wiernych, która pozwalałaby uznać je za ważne, w przypadku świątecznych modlitw piątkowych sprawa przedstawiała się inaczej. Można je było odprawiać jedynie w stałej osadzie, mającej określoną liczbę mieszkańców, w obecności co najmniej czterdziestu zdolnych do ponoszenia odpowiedzialności prawnej mężczyzn. Później muzułmańscy uczeni w Koranie i w prawie islamskim – alimowie

⁵ Zob. Fox, hasło „Urban Culture”.

⁶ Na temat różnych podejść badawczych do analizy miasta zob. *Miasto jako przedmiot badań naukowych w początkach XXI wieku*. Por. też: B. J a ł o w i e c k i, M.S. S z c z e p a ń s k i, *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002, s. 13-167.

– doszli do zgody, że przy modlitwach tego rodzaju niezbędny jest zadaszony i otoczony ze wszystkich stron murem meczet. Ponieważ wymogi te wyłączały z pełnego uczestnictwa w rytuałach islamu nomadów, można powiedzieć, że islam jest właściwie religią mieszkańców miast, w ten charakterystyczny sposób uprzywilejowuje bowiem życie osiadłe wobec koczowniczego⁷.

Trzynastowieczny arabski geograf Jakut twierdził, że prawdziwe miasto muzułmańskie powinno posiadać dwa ważne miejsca publiczne. Pierwszym z nich był meczet piątkowy (arab. dżami), drugim zaś stały targ zwany sukiem. Za mniej istotny Jakut uznawał trzeci charakterystyczny element miasta muzułmańskiego, którym była łaźnia publiczna (arab. hammam)⁸. Opis ten był jednak niepełny, istniały bowiem również inne elementy fizycznej struktury miasta muzułmańskiego, które odgrywały ważną rolę w jego funkcjonowaniu, na przykład cytadela wraz z dzielnicą władcy (lub gubernatora) zarządzającego również okolicznymi ziemiami. Ta druga struktura mogła być wbudowana we wcześniej istniejący miejski kompleks bądź też mogła stanowić ośrodek, wokół którego rozwijało się później właściwe miasto. W jej skład wchodziły zwykle: rezydencja władcy (gubernatora, zarządcy), urzędy administracyjne oraz kwatery gwardii przybocznej i wojska. Możliwości rozwoju takiej jednostki zależały od relacji, jakie łączyły jej mieszkańców ze wspólnotą miejską pozostającą poza jej granicami. W okresach prosperity i pełnej kontroli społeczności przez władcę (gubernatora) struktura ta mogła zajmować znaczny obszar, wykraczając poza granice cytadeli, w okresach społecznych niepokojów zaś, czy też podczas wojny, obszar ten mógł ulegać znacznej redukcji i czasami nie przekraczał granic cytadeli⁹.

Właściwe miasto stanowił kompleks zabudowań w obrębie murów miejskich, a jego główną budowlą był meczet piątkowy¹⁰, do którego często przylegały szkoły religijne. W ten sposób z czasem przy słynnych meczetach powstawały wyższe uczelnie, na przykład Al-Azhar w Kairze czy Al-Karawijjin w Fezie. Do meczetu przylegał główny targ miejski – suk, podzielony przestrzennie między poszczególne grupy rzemieślników i handlarzy. Tworzące go sklepy, magazyny czy biura mogły, sąsiadując ze sobą, tworzyć prostokąt ulic biegnących równolegle lub przecinających się bądź też przyjmować postać zwartej sieci budynków. W obrębie tego głównego kompleksu miejskiego często sąsiadowały ze sobą domy bogatych kupców i miejscowej elity religijnej. Sąsiedztwo to wytłuma-

⁷ Por. Grunebaum, dz. cyt., s. 142.

⁸ Por. tamże, s. 141.

⁹ Por. Hourani, *Introduction: The Islamic City in the Light of Recent Research*, s. 21; tenże, *Historia Arabów*, s. 131.

¹⁰ W wielkich preindustrialnych miastach islamskich mogło znajdować się nawet kilka meczetów piątkowych, na przykład w Basrze w dziewiątym wieku było ich trzy, a jedenastowieczny Kair oraz dwunastowieczny Bagdad liczyły po jedenaście takich budowli. Por. A. Mez, *Renesans islamu*, tłum. J. Danecki, PIW, Warszawa 1994, s. 384.

czyć można bliskimi relacjami między kupcami a alimami – uczonymi w Koranie i prawie islamskim: obie grupy społeczne stanowiły bowiem wierzchołek społeczeństwa miejskiego¹¹.

Znaczenie meczetów piątkowych można porównać do znaczenia katedr w miastach średniowiecznej Europy. Podobnie jak każdy meczet, również meczet piątkowy składał się z sali modłów, dziedzińca otoczonego podcieniami dającymi schronienie przed słońcem, miejsca, w którym dokonywano rytualnych ablucji przed modłami, oraz minaretu (lub kilku minaretów), czyli wieżyczek, z których muezin pięć razy w ciągu doby nawoływał wiernych do modłów (il. 1, 2, 3). Meczet ten jednak stanowił jedyne miejsce, gdzie odbywano modły piątkowe, a symbolem tej jego ważnej funkcji była kazalnica (arab. minbar) dla przewodniczącego modłom imama. Meczet piątkowy stanowił centrum życia religijnego w mieście i zwykle położony był wzdłuż głównej ulicy lub też na placu powstałym na przecięciu dwóch głównych ulic. W pobliżu meczetu piątkowego czasami znajdował się budynek sądu lub dom kadiego – głównego sędziego w mieście. Podobnie jak inne meczety, meczet piątkowy nie służył wspólnocie wyłącznie do celów religijnych. Często spotykali się w nim alimowie w celu przedyskutowania różnych problemów; tam też nauczali oni studentów. Ponadto w meczecie znajdowali schronienie podróżni, żebracy oraz ludzie bezdomni. Przychodzono tam również po to, by spotkać się z przyjaciółmi, pogawędzić, skomentować najświeższe wiadomości czy nawet pograć w szachy. W meczecie piątkowym gromadzono się też, by wysłuchać najnowszych rozporządzeń władcy, czemu często towarzyszyło okazywanie akceptacji lub niezadowolenia. W każdy piątek imam wypraszał w meczecie błogosławieństwo dla władcy, a fakt niewypowiedzenia przez imama formuły tego błogosławieństwa stanowić mógł dla wiernych informację o pozbawieniu władcy tronu. Tak więc meczet piątkowy, będący centrum życia religijnego miasta, bywał również ważnym ośrodkiem życia społecznego, intelektualnego i politycznego¹².

Grunebaum wskazuje, że główny targ – suk – miał niemal identyczną strukturę we wszystkich miastach muzułmańskich (il. 4). Stanowiska wytwórców tego samego towaru oraz nim handlujących z reguły ze sobą sąsiadowały. Z czasem każda z ulic targowych przekształcała się w miejsce należące do określonej

¹¹ Por. H o u r a n i, *Introduction: The Islamic City in the Light of Recent Research*, s. 21n.; t e n z e, *Historia Arabów*, s. 121n., 129.

¹² Por. A. M a z a h é r i, *Życie codzienne muzułmanów w średniowieczu (wiek X-XIII)*, tłum. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1972, s. 9; G r u n e b a u m, dz. cyt., s. 145n.; H o u r a n i, *Historia Arabów*, s. 128n.; O. G r a b a r, *The Mosque*, w: *Islam: Art and Architecture*, red. M. Hattstein, P. Delius, Könemann, Cologne 2000, s. 44n.; M e z, dz. cyt., s. 383n. W Polsce interesujące studia z dziedziny architektury muzułmańskiej przeprowadził Józef T. Frazik. Zob. J.T. F r a z i k, *Średniowieczna architektura krajów Bliskiego Wschodu: Arabii, Syrii, Palestyny, Iraku i Egiptu*, PK, Kraków 1991; t e n z e, *Arabska architektura Tunezji, Algierii, Maroka oraz mauretańskiej Hiszpanii*, PK, Kraków 1993.



1. Meczet piątkowy w Susie (Tunezja) – widoczne są: sala modłów, dziedziniec, krużganki i jeden z czterech minaretów (fot. M. Rajewski).



2. Dziedziniec meczetu piątkowego w Al-Kajrawanie (Tunezja) z zegarem słonecznym oraz miejscem do rytualnych ablucji (fot. M. Rajewski).



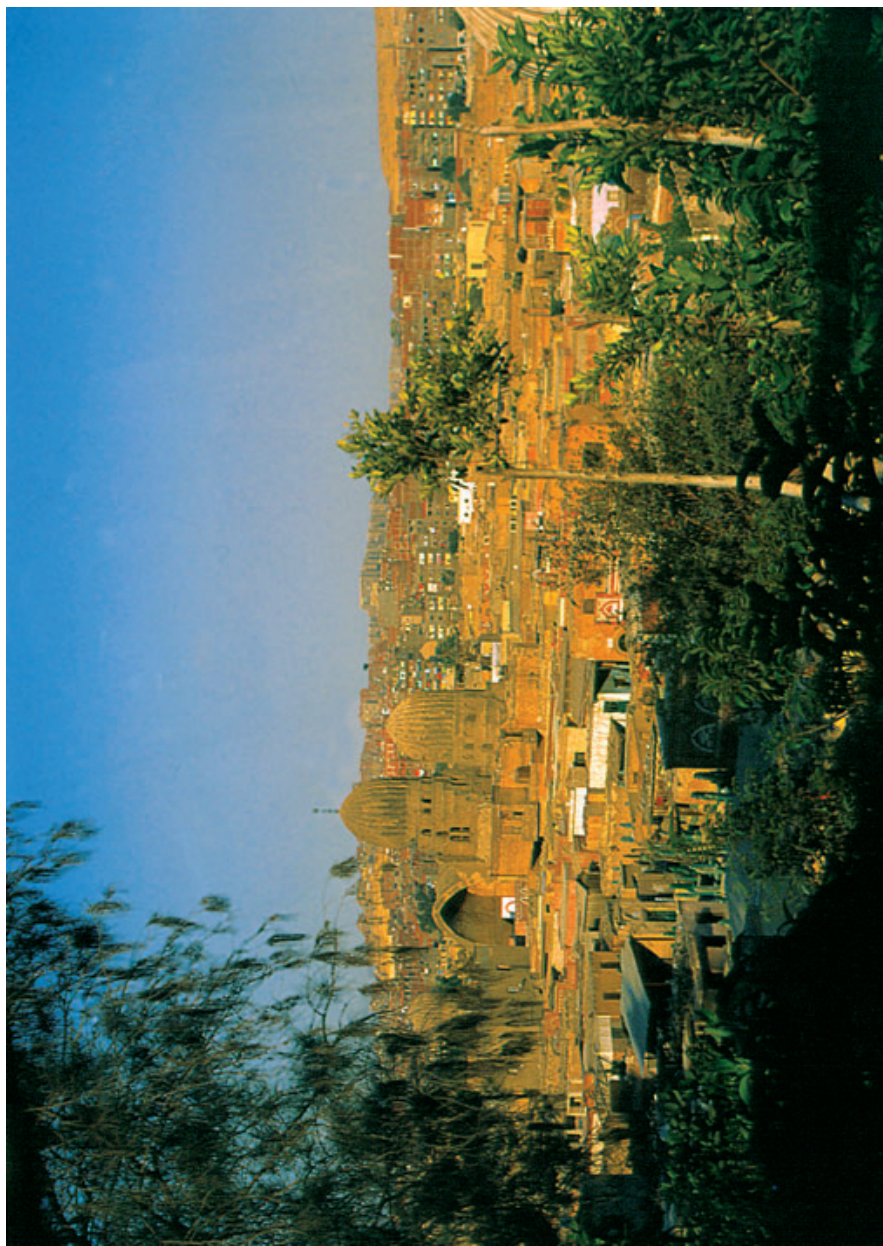
3. Meczet Al-Azhar w Kairze (Egipt) – to z nim powiązane jest powstanie najsłynniejszej i prawdopodobnie najstarszej w świecie islamskim wyższej uczelni (fot. M. Rajewski).



4. Wąska główna ulica suku z zadaszeniami w Susie (fot. M. Rajewski).



5. Kajsarija – kryty suk w Tunisie (Tunezja) (fot. M. Rajewski).



6. Miasto umarłych – największy cmentarz w Kairze (fot. M. Rajewski).



7. Miasto umarłych – świadectwo działalności gospodarczej i handlowej zamieszkujących je ludzi, wraz z drogą przecinającą ten cmentarz (fot. M. Rajewski).



8. Wąska uliczka w Kordobie (Hiszpania) – pozostałość po gęstej zabudowie z muzułmańskiej fazy rozwoju miasta (fot. M. Rajewski).



9. Panorama medyny, starego miasta w Susie, z fortecą będącą w przeszłości siedzibą zarządcy miasta – widoczny jest brak wyraźnego rozplanowania miasta, a także perspektywy, wynikający z gęstej zabudowy mieszkalnej (fot. M. Rajewski).



10. Panorama Conwy, średniowiecznego miasta w Walii – widok z zamku, odzwierciedlający dawny, spontaniczny rozwój urbanistyczny; w porównaniu z miastem muzułmańskim zauważa się brak gęstej zabudowy i wynikające stąd wyraźniejsze rozplanowanie miasta, a także wyraźniejszą perspektywę (fot. M. Rajewski).

gałęzi handlu. Początek głównego targu miejskiego usytuowany był bezpośrednio przy meczecie piątkowym i stopniowo przechodził w głąb miasta. W pobliżu tego meczetu mieściły się stoiska zaopatrujących go handlarzy, na przykład sprzedawców świec, kadzidła oraz innych wonnych substancji i przedmiotów związanych z kultem. Ponieważ meczet piątkowy stanowił ważne centrum życia intelektualnego, w jego pobliżu znajdowały się również stanowiska sprzedawców książek oraz intrologatorów. W niewielkim oddaleniu od meczetu leżał obszar zajmowany przez sklepy należące do handlarzy wyrobami skórzanymi i kapciami. Kolejny obszar mogła zajmować kajsarijja – kryta, zadaszona część suku, w której handlowano tekstyliami (il. 5). Jej ważną pozycję na centralnym targu miasta wyjaśniał fakt, że w okresie preindustrialnym wytwórczość tekstylna stanowiła dominującą gałąź produkcji. Ponieważ kajsarijję często zamykano na noc i była ona strzeżona, gromadzono w niej również drogocenne metale – tam też nimi handlowano. Pełniła ona także rolę magazynu towarów sprzedawanych w chrześcijańskiej Europie i na Dalekim Wschodzie, poza granicami świata muzułmańskiego. Za kajsarijją znajdowały się stoiska cieśli, ślusarzy oraz wytwórców naczyń miedzianych. Bliżej bram miejskich ulokowane były natomiast stoiska wytwórców siodeł i juków, a także gospody (karawanseraje), których klientelę stanowili zwykle przyjezdni kupcy i mieszkańcy prowincji. Ci ostatni, wspólnie z wytwórcami koszy i sprzedawcami przędzy, czasami tworzyli poza bramą miasta targ, na którym sprzedawano artykuły spożywcze i zwierzęta. Stanowiska przedstawicieli wytwórczości wymagających bardziej rozległej przestrzeni, a także tych, których sąsiedztwo nie było pożądane (ze względu na hałas, dym czy przykre zapachy), na przykład kowali, garbarzy, farbiarzy, rzeźników czy wytwórców naczyń glinianych, lokowano na peryferiach miasta bądź poza jego bramami. Targi znajdujące się poza murami miejskimi były z kolei dogodne dla karawan ze względu na przestrzeń potrzebną do rozładowania lub załadowania towarów. Życie gospodarcze i handlowe miasta wykraczało zatem poza bramy miejskie¹³.

W poszczególnych dzielnicach zamieszkiwały połączone silną wewnętrzną więzią społeczności lokalne. Wzmacnianiu tych więzi sprzyjało zróżnicowanie etniczne i religijne miasta, respektowany przez jego zarządców stan względnego odseparowania i autonomii każdej dzielnicy bądź grupy dzielnic, a także częste w mieście zagrożenie bezpieczeństwa. Można powiedzieć, że w jednej dzielnicy zamieszkiwali zwykle ludzie pochodzący z tego samego regionu, należący do tej samej grupy etnicznej, wykonujący ten sam zawód, będący wyznawcami

¹³ Por. G r u n e b a u m, dz. cyt., s. 146n.; H o u r a n i, *Introduction: The Islamic City in the Light of Recent Research*, s. 21n.; t e n ż e, *Historia Arabów*, s. 132. Aidan Southall twierdzi natomiast, że status wielu zawodów i gałęzi handlu w istocie zależał od lokalnych uwarunkowań (por. S o u t h a l l, dz. cyt., s. 230).

tej samej religii czy też połączeni więzami pokrewieństwa. Miasto było więc zbiorem luźno powiązanych ze sobą dzielnic zlokalizowanych w obrębie jego murów i zależnych od niewielkiej liczby centralnych udogodnień, jak meczety, związane z nimi szkoły czy siedziba kadiego. Układowi temu odpowiadała lokalna koncentracja poszczególnych gałęzi handlu, rzemiosła, zawodów czy usług. Potrzeba porządku ruchu w mieście, dostaw wody czy usuwania śmieci przyczyniała się z kolei do kooperacji między mieszkańcami poszczególnych dzielnic; z tych też względów w mieście muzułmańskim niemożliwa była ich pełna izolacja mimo tendencji do separowania się, którą wykazywały między innymi ze względu na częsty brak bezpieczeństwa. Tendencja do „zamykania” się dzielnic miała jednak wyraźny wpływ na fizyczny wygląd miasta. Istniało w nim wiele wąskich ulic i uliczek ze ślepyimi zaułkami i bramami, które co noc zamykano, a ściany peryferyjnych domów były mocniej zbudowane i nie miały drzwi ani okien¹⁴. Każda dzielnica muzułmańska miała swój własny, lokalny meczet (podobnie jak dzielnica chrześcijańska – kościół, a żydowska – synagogę), targ, który był źródłem artykułów codziennego użytku, kafejkę, a czasami jedną lub kilka małych łaźni publicznych, będących ważnym miejscem spotkań. Dzielnica tego rodzaju, zamieszkała przez kupców, rzemieślników i biedotę, była jakby małym miasteczkiem w obrębie miasta. O jej bezpieczeństwo dbali mieszkańcy. Jednocześnie stanowiła ona jednostkę podatkową. Według Houraniego bardzo korzystna dla władzy była sytuacja, w której wspólnota mieszkańców miała własnego szejka, mianowanego przez władcę (gubernatora) i odpowiedzialnego za płacenie podatków oraz za świadczenie innych wymaganych czy wymuszanych przez władzę usług, przy istnieniu kolektywnej odpowiedzialności mieszkańców za wszelkie niedociągnięcia w tych sprawach. Na podstawie analizy źródeł historycznych wielu badaczy podkreśla, że separacja dzielnic i wzmacnianie jej pozycji narastały w okresach osłabienia władzy państwowej¹⁵.

Obok murów miejskich lub poza nimi istniały przedmieścia i dzielnice peryferyjne, w których często mieszkali imigranci. W obrębie tych peryferyjnych dzielnic przygotowywano do drogi karawany, handlowano zwierzętami, tam też lokowały się wspomniane wyżej „nieczyste” czy też hałaśliwe zawody. Zdarzało się, że przedmieścia leżały poza jurysdykcją i tak słabo rozbudowanych

¹⁴ Por. Southall, dz. cyt., s. 229n.; Abu-Lughod, dz. cyt., s. 67.

Według Southalla opinia, że charakterystyczną cechą preindustrialnych miast muzułmańskich są niskie budynki, jest mylna, w niemal wszystkich bowiem tych miastach budynki miały dwa piętra lub więcej, inaczej niż w miastach chińskich, charakteryzujących się przewagą budynków jednopiętrowych. Por. Southall, dz. cyt., s. 226.

¹⁵ Por. Hourani, *Historia Arabów*, dz. cyt., s. 129n.; tenże, *Introduction: The Islamic City in the Light of Recent Research*, s. 22; Southall, dz. cyt., s. 231n.; Abu-Lughod, dz. cyt., s. 14.

władz miejskich, często stając się miejscem zamieszkania ludzi wyjętych spod prawa¹⁶.

Poza murami miejskimi lokowane były również cmentarze. Fizycznie co prawda odgraniczane od miasta, mogły one jednak pełnić różne funkcje z nim związane. Na cmentarzach preindustrialnego Kairu, obok monumentalnych grobowców sułtanów, książniczek, dworzan i urzędników mameluckich oraz całego szeregu mniejszych grobowców, wznoszono również szkoły i kaplice należące do różnych stowarzyszeń religijnych i mistycznych. Wiele tych szkół i kaplic służyło jako darmowe schroniska dla wędrownych uczonych oraz podróżników. Ponadto obyczaj nakazywał, aby w piątki wierni oddawali cześć zmarłym, a zatem groby zamożniejszych osób budowano w taki sposób, by posiadały one podwórza i wiaty, wykorzystywane później przez odwiedzających cmentarz krewnych. Obiekty te były zamieszkiwane przez ludzi odpowiedzialnych za ich pilnowanie i opiekę nad nimi. Do rosnącej w ten sposób populacji osób zamieszkujących cmentarz dołączali jego inni czasowi bądź stali mieszkańcy, między innymi rzemieślnicy i handlarze oferujący różne towary i usługi, a także ludzie wyjęci spod prawa. Ponadto cmentarz był dla ludności miejskiej miejscem spacerów oraz różnych uroczystości¹⁷ (il. 6, 7).

UKŁAD ULIC

Religijno-etniczne podziały ludności w miastach muzułmańskich były znacznie silniejsze niż w miastach europejskich, w odróżnieniu bowiem od średniowiecznej Europy, imperium muzułmańskie zamieszkiwały liczne grupy etniczne, z których część wyznawała inne religie niż islam. Rozmieszczenie populacji mieszkańców w obrębie miasta według zasady etniczno-religijnej łączyło się nie tylko z powstawaniem licznych odseparowanych od siebie dzielnic, ale też z pojawianiem się mniejszych obszarów miejskich zamieszkiwały bądź przez muzułmanów należących do różnych grup etnicznych i zawodowych, bądź też przez religijne mniejszości, jak na przykład (w Egipcie) Koptowie, chrześcijanie syryjscy, Ormianie, prawosławni Grecy czy Żydzi. Sytuacja ta uniemożliwiała podział mieszkańców ze względu na poziom dochodu, przyczyniając się jednocześnie do rozwoju kolejnego zjawiska charakterystycznego dla preindu-

¹⁶ Por. Hourani, *Historia Arabów*, dz. cyt., s. 129n.; tenże, *Introduction: The Islamic City in the Light of Recent Research*, s. 22n.

¹⁷ Por. Abu-Lughod, dz. cyt., s. 58-63; Hourani, *Introduction: The Islamic City in the Light of Recent Research*, s. 22; tenże, *Historia Arabów*, s. 129n.; Southall, dz. cyt., s. 226. Szacuje się, że obecnie w wielkich nekropoliach leżących poza murami Kairu mieszka około sześciuset tysięcy ludzi (por. F. Bourbon, A. Attini, *Wczoraj i dziś. Egipt. Litografie i dziennik Davida Robertsa*, tłum. J. Turlejska, B. Gutowska-Nowak, G. Siwek, Muza, Warszawa 1998, s. 208).

strialnych miast muzułmańskich, a mianowicie tak zwanego przemieszanego sposobu wykorzystywania ziemi (ang. land use mixture)¹⁸. Uniwersalną cechą miast preindustrialnych był względny brak podziału zamieszkanego obszaru według sposobu wykorzystywania ziemi. Inaczej jest we współczesnych miastach przemysłowych, które charakteryzuje wyraźny podział obszaru miejskiego, wywołany wysokim zróżnicowaniem sposobu wykorzystywania terenu. Ta znacząca specjalizacja w użytkowaniu ziemi jest rezultatem zaawansowania technologicznego i współczesnej organizacji ekonomicznej. W ten sposób na obszarze współczesnego miasta przemysłowego można wyodrębnić jego części zajęte przez zakłady przemysłowe, osiedla mieszkaniowe czy też centra handlowe¹⁹.

Należy jednak zauważyć, że preindustrialne miasta muzułmańskie charakteryzowały się bardzo wyraźnym rozdziałem wielu dziedzin życia mieszkańców. Cytadela z budynkami mieszczącymi rządowe urzędy administracyjne, cmentarze umiejscowione poza murami miasta czy też warsztaty rzemieślnicze, których obecność uznawano za uciążliwą, stanowiły przykłady struktur przestrzennych zajmujących określone obszary w obrębie kompleksu miejskiego. Za przykład radykalnej specjalizacji można uznać sposób przestrzennego uporządkowania głównych zajęć handlowych na terenie suku względem meczetu piątkowego. W miastach preindustrialnych, inaczej niż we współczesnych, transport opierał się na wykorzystaniu energii ludzkiej i zwierzęcej. Stan taki uniemożliwiał szybkie masowe przemieszczanie surowców i towarów na duże odległości, pojawiło się więc zjawisko łączenia warsztatu pracy z miejscem sprzedaży towarów, co wykluczało sztywny podział ludności według dochodu. Tak więc ulicę czy dzielnicę, w obrębie której zajmowano się określonym rodzajem wytwórczości rzemieślniczej i handlowej, zamieszkiwali zarówno dobrze prosperujący kupcy, mistrzowie rzemieślnicy, jak i biedni pracownicy. Współczesne miasto przemysłowe charakteryzuje się zaś rozdziałem miejsc zamieszkania ludności i miejsc pracy oraz miejsc produkcji i miejsc sprzedaży, dlatego też tego rodzaju przemieszanie funkcji mieszkalnych, rzemieślniczych oraz handlowych w każdej dzielnicy miasta muzułmańskiego – będące zarówno wynikiem łączenia pochodzenia etnicznego ze statusem zawodowym, jak i niskiego poziomu rozwoju technicznego, sprzyjającego głównie przedsięwzięciom o małej skali i zezwalającego na minimalne wykorzystywanie transportu – uważać należy za przykład przemieszanego sposobu wykorzystania ziemi²⁰. Wykorzystanie ziemi wpływało zaś na kształt i układ ulic w preindustrialnym mieście muzułmańskim. Ulice i place były nadzwyczaj nieregularne, krótkie, wąskie, zakończone

¹⁸ Por. M e z, dz. cyt., s. 58; A b u - L u g h o d, dz. cyt., s. 59n., 62, 69.

¹⁹ Por. S j o b e r g, dz. cyt., s. 98-103; A b u - L u g h o d, dz. cyt., s. 59-69.

²⁰ Por. A b u - L u g h o d, dz. cyt., s. 59-65; S j o b e r g, dz. cyt., s. 91-103.

ślepych zaułkami (il. 8). W konsekwencji skomplikowana struktura miejskiego interioru uniemożliwiała zarówno prostą znajomość topografii całego miasta, jak i rozciągnięcie nad nim efektywnej kontroli wojskowo-policyjnej. Ów tradycyjny układ ulic był przede wszystkim wynikiem pieszego przemieszczania się ludzi oraz wykorzystywania w transporcie takich zwierząt, jak osły, konie czy wielbłądy. Tego rodzaju sposoby przemieszczania się i transportu nie wymagają ani szerokich alei, ani szczegółowo określonej organizacji ruchu ulicznego. Ze względu na jego niewielkie natężenie i wolne tempo nie istniał ani wymóg prostego ukierunkowania ulic, ani zapewnienia ich twardego podłoża czy równej nawierzchni. Niski poziom techniczny transportu określał więc warunki komunikacyjne w mieście: skracanie drogi dla wygody odbywało się kosztem innych sposobów wykorzystywania ziemi. Czynniki, które przeciwdziałały tej tendencji i sprzyjały konstruowaniu długich i szerokich alei, była konieczność chociażby minimalnego połączenia ze sobą wspólnot zamieszkujących miasto oraz potrzeba zapewnienia szerokiej drogi, która demonstrowałaby potęgę władzy i byłaby wykorzystywana podczas uroczystych prezentacji wojskowych. W metropolii takiej, jaką był wówczas Kair, do realizacji tych celów wystarczyło kilka istniejących alei, a skoro bodźców sprzyjających modernizacji arterii komunikacyjnych w tym mieście było niewiele, większość ulic miała tam postać raczej dróg dojazdowych niż komunikacyjnych²¹.

Ze względu na przewagę wąskich i krętych ulic w preindustrialnym mieście muzułmańskim można by sądzić, że przypominało ono miasta europejskie o podobnym zaawansowaniu technicznym. W miastach europejskich istniał jednak ruch kołowy (wykorzystywano wozy), który nie występował w miastach muzułmańskich²², a dominujący w nich bardziej otwarty układ ulic był nieporównywalny do labiryntu ulic charakteryzującego miasto muzułmańskie. Do powstania tak skomplikowanego układu ulic w miastach muzułmańskich przyczyniły się, poza uwarunkowaniami technologicznymi, również trzy inne czynniki – naturalny (uwarunkowania klimatyczne), społeczno-polityczny i prawny²³.

Charakterystyczne dla szerokości geograficznej Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu uwarunkowania klimatyczne, przede wszystkim silne nasłonecznienie oraz długie lato, wymuszały na ludziach konstruowanie sztucznego zacienienia. Wąskie uliczki były więc zadaszane wyplatany matami i drewnianymi dachami oraz dającymi cień balkonami, niemal przylegającymi do podobnych elementów architektonicznych po przeciwnej stronie ulicy (il. 4). Same budynki też często przylegały do siebie w taki sposób, że umożliwiały przechodzenie

²¹ Por. A b u - L u g h o d, dz. cyt., s. 65n.

²² Por. W. K u b i a k, *Nowe badania Aleksandrii w zakresie archeologii islamu (szkic)*, „Światowit” 41(1998) fasc. A, s. 16.

²³ Por. A b u - L u g h o d, dz. cyt., s. 65n.

z jednego do drugiego bez konieczności wychodzenia na ulicę, bądź też konstruowano je tak, że ich wyższe partie były zarazem szersze, co zapewniało ochronę przed słońcem w ciągu dnia. Chociaż w miastach europejskich również tworzone struktury chroniące przed słońcem, wiatrem czy deszczem, to wyraźnie widoczna w nich jest tendencja do zachowania otwartego układu ulic. Można zatem powtórzyć za badaczką Kairu Janet L. Abu-Lughod, że wąskie ulice w miastach muzułmańskich były naturalnym rezultatem zarówno ich ograniczonej funkcji jako dróg dostępu, jak i wysoce funkcjonalnej adaptacji do wymagań klimatycznych²⁴.

Zdaniem Abu-Lughod system ulic był ponadto kształtowany przez uwarunkowania społeczno-polityczne i pozostawał funkcjonalny również pod tym względem. Wskutek często pojawiającego się zagrożenia wewnętrznego (powodowanego konfliktami w mieście) lub zewnętrznego (wojen bądź rebelii) mieszkańcy chronili swoje dzielnice, ograniczając do nich dostęp przez wznoszenie wąskich, łatwych do obrony bram wejściowych oraz solidnie zbudowanych ścian peryferyjnych budynków dzielnicy. Skomplikowany układ ulic stwarzał lepsze warunki obronne w obrębie samej dzielnicy. Oddzieleniu od siebie dzielnic i celom obronnym służyło też wznoszenie barykad. Wszystkie te rozwiązania konstrukcyjne są świadectwem braku poczucia bezpieczeństwa mieszkańców poszczególnych dzielnic, wywołanego istnieniem zagrożenia ze strony innych, często wrogo nastawionych grup ludności zamieszkujących miasto, brakiem bezpieczeństwa na ulicach, który był między innymi rezultatem nieistnienia autonomicznej i wiarygodnej municypalnej administracji czy dobrze rozwiniętych sił policyjnych, czego świadectwem była z kolei działalność gangów miejskich. Zagrożenie dla mieszkańców miasta mogły stanowić również słabo opłacane i skłonne do niesubordynacji wojska władcy (gubernatora), które w okresach kryzysu mogły siłą przejmować majątki mieszkańców²⁵. Działanie wszystkich czynników naturalnych, technologicznych i społeczno-politycznych, przy braku autonomicznego, silnego zarządu municypalnego, który nastawiony byłby na realizację wspólnego dobra mieszkańców, czyniło zatem planowany rozwój miasta muzułmańskiego zadaniem trudnym do realizacji lub wręcz niemożliwym.

Również istniejący system prawny sprzyjał przekształcaniu ulic muzułmańskiego miasta w swoisty labirynt. Prawo islamskie uznawało nienaruszalność przestrzeni dróg publicznych, jednakże przestrzeganie tej zasady było bardzo trudne zarówno dla władcy (gubernatora), jak i dla mieszkańców miasta. Ci ostatni byli odpowiedzialni za utrzymanie przejść oraz dróg przejazdu i mieli przeciwdziałać ich zabudowywaniu. Prawo islamskie wprawdzie zakazywało

²⁴ Por. tamże, s. 66n.

²⁵ Por. tamże.

zawłaszczania przestrzeni publicznej, zakaz ten odnosił się jednak tylko do tych przypadków, w których uważano, że zawłaszczenie tego rodzaju ingerowałoby w prawa innych. Jeśli zatem konstrukcja ograniczająca przestrzeń ulicy przez dłuższy czas w praktyce nie budziła sprzeciwu mieszkańców, uzyskiwała prawo do istnienia. Jedynym sposobem utrzymania dostępności dróg publicznych okazywała się więc stała czujność zarówno mieszkańców miasta, jak i władzy państwowej. W przypadku złamania zasady nienaruszalności dróg publicznych władca mógł zarządzić zniszczenie postawionych konstrukcji. Władze państwowe nie przyjmowały jednak trwałej polityki zapobiegania nielegalnym zawłaszczeniom lub karania za ich dokonywanie. Wszelkie inicjatywy podejmowane przez władców czy gubernatorów miast w celu usprawnienia dróg przejazdu miały z reguły arbitralny i czasowy charakter²⁶. W europejskich miastach okresu średniowiecza nie byłoby to możliwe, ponieważ panująca w nich prężna i wszechogarniająca regulacja prawna precyzyjnie określała zasady, którym podlegać miał budowany obiekt. Ponadto regulacja ta wyraźnie podkreślała ochronę własności prywatnej, chroniąc zarazem prawo wspólnoty mieszkańców do ziemi i dróg publicznych²⁷ (il. 9, 10).

Do odmiennego niż w średniowiecznym mieście europejskim wyglądu ulic w mieście muzułmańskim przyczynił się też kształt budynków mieszkalnych. Były one zwykle usytuowane tyłem do ulicy, a światło padało na nie od strony wewnętrznego podwórza. Cały kompleks mieszkalny miał za zadanie zapewnić rodzinie muzułmańskiej maksimum prywatności. Dążenie do zachowania prywatności, będące po części konsekwencją społecznych obyczajów, nakazujących jak najdalsze wycofanie kobiety z życia publicznego, zdecydowało o konstrukcji okien i dachów, która przeciwdziałała naruszaniu intymności życia rodzinnego. Z tego samego powodu drzwi w stojących naprzeciwko siebie domach nie mogły być usytuowane równolegle do siebie. Zachowaniu intymności sprzyjały nawet wąskie ulice, które umożliwiały kobietom szybkie pokonywanie odległości między budynkami bądź też – gdy zabudowa miała charakter ścisły – przechodzenie po płaskich dachach do sąsiednich budynków bez ryzyka wychodzenia na ulicę²⁸.

Podsumowując, można powiedzieć, że w mieście muzułmańskim zachodziły inicjowane przez mieszkańców, cząstkowe procesy zmiany wyglądu i układu ulic. Zdarzało się, że po upływie dostatecznie długiego okresu prowadziło to do dużych zmian w wyglądzie miasta. Na jego fizyczny kształt miasta wpływał jednak jeszcze jeden czynnik, a mianowicie władza państwowa, która inicjo-

²⁶ Por. tamże, s. 67n.

²⁷ Por. L. B e n e v o l o, *Miasto w dziejach Europy*, tłum. H. Cieśla, Wydawnictwo Krąg-Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1995, s. 53n.

²⁸ Por. G r u n e b a u m, dz. cyt., s. 147n.; S o u t h a l l, dz. cyt., s. 230.

wała różnego rodzaju procesy społeczno-kulturowe i ekonomiczne w jego obrębie.

MIASTO MUZULMAŃSKIE A WŁADZA PAŃSTWOWA

Miasta muzulmańskie można zaliczyć do kategorii tak zwanych preindustrialnych miast administracyjnych. Zamieszkiwane przez elitę danego państwa, stanowiły przedłużenie centralnej władzy politycznej, a na ich obszarze dokonywano ważnych rytuałów. Ideologiczny wymiar miasta administracyjnego odzwierciedlały kosztowne przedsięwzięcia urbanistyczne, na przykład pałace, świątynie, mury miejskie i mauzolea. Mimo to miasta tego rodzaju nie pełniły wyłącznie funkcji ideologicznych. Jako ośrodki władzy politycznej, mogły one również odgrywać rolę centrów komunikacyjno-transportowych i ekonomicznych, skupiając handel, rzemiosła i inne specjalizacje zawodowe. Zarówno wymienione funkcje miasta, jak i jego złożona organizacja społeczna, na którą składały się różne warstwy, klasy i instytucje niezbędne do utrzymania w nim porządku, w połączeniu z monumentalną architekturą i gęstą zabudową wyraźnie odróżniały je od jego otoczenia wiejskiego. Z racji zamieszkiwania w nim elity intelektualnej różniło się ono od obszarów wiejskich również z powodu występowania w nim bardziej złożonych obyczajów oraz jego wysokiej kultury umysłowej²⁹.

Miasta administracyjne funkcjonowały w systemie gospodarki, w którym rządząca elita zagarniała plody rolne, aby następnie znaczną ich część – dzięki wykorzystaniu warstwy kupieckiej – wymienić na złoto, srebro lub towary luksusowe. Elita rządząca starała się również kontrolować każde źródło bogactwa w mieście: zarówno wytwórczość rzemieślniczą, jak i działalność kupiecką. Można więc powiedzieć, że relacje łączące miasto administracyjne ze społeczeństwem poddanym władzy państwowej zdominowane były przez dwa rodzaje działalności elity władzy miejskiej – przez konsumpcję kapitału nagromadzonego z eksploatacji obszarów wiejskich oraz kontrolę bogactwa kupców i rzemieślników zamieszkujących miasto³⁰.

Specyficzne cechy władzy państwowej oraz muzulmańskich instytucji społecznych są, zdaniem badaczy, skutkiem istnienia fundamentalnego paradoksu w islamie. Otóż w religii tej nie ma żadnej podstawy do nierównego traktowania wiernych posiadających zdolność prawną, których najważniejszym celem życia jest służba Bogu. Symbolem takiego ujęcia równości są pokłony wszystkich wiernych w trakcie modlitwy do wszechmocnego Boga. Istota paradoksu leży

²⁹ Por. F o x, dz. cyt., s. 61n.

³⁰ Por. tamże, s. 63.

w tym, że wskutek wymogu absolutnej równości wiernych islam de facto nie sprzyjał systematycznemu wykształcaniu się wyspecjalizowanych instytucji, które służyłyby ulepszaniu organizacji społecznej miasta, zapewnianiu jego mieszkańcom bezpieczeństwa czy pomyślnego rozwoju materialnego³¹. Według Southalla fragment Koranu dotyczący relacji między wiernymi a władzą ma charakter autorytatywny, chociaż jest on niezbyt jasny:

Słuchajcie Boga!
Słuchajcie Posłańca!
I słuchajcie tych spośród was,
Którzy mają moc rozkazywania!
Koran, sura IV, w. 59³².

Przy dosłownej interpretacji tego nakazu bowiem w islamie nie powinny istnieć żadne instytucje religijne, rządzące czy prawne ani nawet organizacje rzemieślnicze bądź handlowe. Instytucje takie pojawiały się jednak, ponieważ życie wymagało ciągłego wypełniania próżni politycznej i społecznej³³. Konsekwencją wymogu absolutnej równości wiernych było jednak to, że w islamie nie wypracowano wyraźnych i nienaruszalnych granic między sferą publiczną a prywatną. Prawu koranicznemu (szariatowi) towarzyszyło wprawdzie zawsze prawo zwyczajowe oraz państwowe, lecz – zdaniem Michaela A. Caseya – w jego obrębie nie pojawiło się pojęcie osobowości prawnej w odniesieniu do instytucji, chociaż byłoby ono bardzo pomocne w wyraźnym określeniu granic życia publicznego oraz w rozwoju wolności zarówno politycznej, jak i ekonomicznej³⁴.

Antyinstytucjonalne nastawienie islamu nie zapobiegło zatem pojawianiu się różnorodnych instytucji, u źródeł których często leżały konieczność i improvisacja. Przypadkowy w znacznej mierze charakter procesu instytucjonalizacji przy braku wyraźnego określenia granic życia publicznego niejednokrotnie sprawiał, że władza państwowa przejmowała właściwie wszystkie obowiązki w sferze publicznej, stając się tym samym nadmiernie silna, co ze względu na jej nieokreśloną strukturę i niejasne granice było dość niebezpieczne³⁵.

Kolejny paradoks islamu polegał na tym, że skoro zarówno życie jednostki, jak i całego społeczeństwa powinno być prowadzone według wskazań Koranu, nauki proroka Mahometa i szariatu, państwo muzułmańskie musiało mieć cha-

³¹ Por. G r u n e b a u m, *Government in Islam*, w: tenże, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, s. 128-136; H o u r a n i, *Historia Arabów*, s. 154; S o u t h a l l, dz. cyt., s. 207n.

³² *Koran*, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986, s. 103n.; por. S o u t h a l l, dz. cyt., s. 207.

³³ Por. S o u t h a l l, dz. cyt., s. 207n.

³⁴ Por. M. A. C a s e y, *Jak zrozumieć globalizację*, tłum. D. Chabrajaska, „Ethos” 15(2002), nr 3-4(59-60), s. 227n.

³⁵ Por. S o u t h a l l, dz. cyt., s. 208.

rakter religijny. Zdaniem Southalla w rzeczywistości miało ono jednak charakter zasadniczo świecki, ponieważ islam, nie uznając istnienia żadnego pośrednika między Bogiem a wiernymi, pozbawiał miasto wymiaru symbolicznego czy rytualnego, który był istotnym elementem miast starożytnej Grecji czy Rzymu³⁶. „Sfera ideowa islamu pozostawiała jednostkę, szczególnie zaś mieszkańca miasta, na łasce arbitralnej władzy absolutnej” – pisze Southall – a wśród społecznych rezultatów tego faktu można wymienić „nie tylko brak formalnych instytucji, ale i płynność ról społecznych, które były wysoce uogólnione, nakładały się na siebie wzajemnie i pozostawały zamienne”³⁷. Ponieważ moralna kontrola władzy przez obywateli przy braku pośrednich ogniw kontrolnych jest z konieczności nieskuteczna, islam stwarzał możliwości niepojętowanego rozprzestrzeniania się autokracji i otwierał drogi do stosowania przez władzę arbitralnej przemocy. Chociaż absolutna władza panującego nigdy nie rozciągała się efektywnie na cały obszar państwa, w miastach – siedzibach władzy – miała ona w istocie charakter dominujący. Tak więc miasto było w tym sensie niejako tożsame z państwem³⁸.

Wielu rządzących, namiestników prowincji i dowódców wojskowych, korzystając ze swojej olbrzymiej władzy, nie tylko rozbudowywało, lecz również zakładało liczne miasta na obszarach muzułmańskiego imperium. Ten ostatni fakt stał się podstawą podziału miast muzułmańskich na „spontaniczne”, czyli te, które przez długi okres rozwijały się, wykorzystując żyzność swojego zaplecza rolniczego i sprzyjające naturalne uwarunkowania komunikacyjne, bądź też dzięki zdolnościom i gospodarności swoich mieszkańców, i „założone”, a więc powstałe w wyniku rozmyślnego działania władcy lub całych dynastii. Podział ten okazuje się jednak pozorny, ponieważ wszystkie miasta, aby przetrwać, muszą pełnić pewne trwałe funkcje ekonomiczne i społeczne. Wiele ze zbudowanych przez władców czy namiestników kompleksów rezydencyjnych, których przykładami są między innymi Samarra Abbasydów, Madinat as-Sahra Umajjadów hiszpańskich czy Rakkada Aghlabidów w Tunezji, nie zdołało przetrwać po opuszczeniu ich przez rządzących, ponieważ opuścili je również

³⁶ Por. Southall, dz. cyt., s. 208n.; Casey, dz. cyt., s. 227n.

³⁷ Southall, dz. cyt., s. 209. (O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.R.).

³⁸ Por. tamże. Por. też: Casey, dz. cyt., s. 228. Inaczej było w przypadku miast europejskich, których rozwojowi we wczesnym średniowieczu sprzyjała ówczesna sytuacja polityczna. Leonardo Benevolo pisze: „Począwszy od XI wieku miasta [europejskie – M.R.] zaczynają w różny sposób zdobywać autonomię, uniezależniając się od słabej i często odległej władzy centralnej. Niezależność staje się źródłem charakteru i żywotności miast europejskich, jest cechą zasadniczą cywilizacji naszego kontynentu, stanowi o pozycji Europy w świecie, w przeciwieństwie do obszarów arabskich i w ogóle wschodnich” (Benevolo, dz. cyt., s. 39).

mieszkańcy³⁹. Istniały jednak kompleksy pałacowe, na przykład regularnie zabudowany Kair Fatymidów czy „okrągłe miasto” kalifa w Bagdadzie, które po pewnym czasie zostały przejęte przez ludność miejską i zabudowane w charakterystyczny, chaotyczny i nieregularny sposób. W wypadkach tych ujawnił się ten sam mechanizm niekontrolowanej zabudowy miejskiej, oparty na zawłaszczaniu przestrzeni publicznej, który wcześniej zadziałał już w takich zdobytych miastach antycznych Bliskiego Wschodu, jak Damaszek i Aleppo⁴⁰. Inne miasta, na przykład Al-Fustat, Basra, Al-Kufa, Al-Kajrawan czy Marrakesz, rozwinęły się z arabskich obozów wojskowych. Żołnierze należący do określonej grupy etnicznej czy beduińskiego plemienia tworzyli wówczas podstawę późniejszej dzielnicy miejskiej, której etniczny charakter utrzymywał się w trakcie dalszego rozwoju miasta już jako wyraz specjalizacji zawodowej, nie zaś jako kontynuacja funkcjonowania odrębnej jednostki wojskowej. Przy zakładaniu Samarry do budowy pałaców, meczetów, baraków wojskowych i oficjalnych budynków rządowych wykorzystywano przymusową pracę poddanych. Kalifowie traktowali miejską populację przedmiotowo, widząc w niej jedynie materiał do zaludnienia nowo zabudowanych przestrzeni⁴¹. Można jednak powiedzieć, że chociaż z czasem zarówno obozy wojskowe, jak i kompleksy pałacowe stawały się przedmiotem gruntownej transformacji urbanistycznej⁴², to jednak wносиły one również poważny wkład do podstawowej struktury wielu miast muzułmańskich⁴³.

Dzięki przewadze militarnej i finansowej władza państwowa mogła inicjować wiele procesów społeczno-kulturowych w obrębie miast. Dowodami jej bogactwa i siły, dzięki którym potrafiła w krótkim czasie mobilizować znaczące zasoby ludzkie i materialne, były: budowa wspaniale zdobionych meczetów, pałaców, szkół, szpitali i mauzoleów, zakładanie nowych targowisk miejskich (przykładem jest wielki targ Chan al-Chalili w Kairze), zasiedlanie i utrzymywanie specjalizacji w obrębie dzielnic, a także budowa i renowacja murów miejskich, bram czy alei⁴⁴. Inicjatywy budowlane władzy – pod względem finansowego zaangażowania przewyższające przedsięwzięcia tego rodzaju podejmowane przez inne grupy społeczne, przede wszystkim przez alimów i kupców – w znaczącym stopniu wpływały na wielkość, wygląd, obronność i kształt miasta.

Przykładu relacji między władzą państwową a miastami w świecie muzułmańskim dostarczają rządy mameluckie. Początki władzy mameluckiej na ob-

³⁹ Por. Grunebaum, *The Structure of the Muslim Town*, s. 144n.; Hourani, *Introduction: The Islamic City in the Light of Recent Research*, s. 9n.

⁴⁰ Por. Southall, dz. cyt., s. 212-215.

⁴¹ Por. tamże, s. 215, 229.

⁴² Podobnie było w wypadku podbitych przez islam wielu miast innych cywilizacji.

⁴³ Por. Southall, dz. cyt., s. 213.

⁴⁴ Por. tamże, s. 212.

szarach Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu datuje się na okres panowania dynastii kalifów abbasydzkich, którzy na szeroką skalę rozwinęli siły zbrojne, wykorzystując sprowadzanych w tym celu niewolników zwanych mamelukami. Zakupywani w młodym wieku przez władcę bądź przez przedstawicieli rządzącej oligarchii, mamelucy poddawani byli surowemu szkoleniu militarnemu. Darzyli oni swoich dobroczyńców głęboką lojalnością, tworząc trzon sił zbrojnych, który okazał się niezbędny w okresie podboju Azji Środkowej, gdy pojawiło się zapotrzebowanie na zawodową armię, potrafiącą zastąpić siły wolnych, a przez to nie w pełni dyspozycyjnych Beduinów. Zaletami mameluków były więc ich oddanie i dyspozycyjność. Władcy starali się izolować ich od lokalnej populacji, uważali bowiem, że proces asymilacji mógłby doprowadzić do załamania się ich morale, solidarności grupowej i lojalności. Separacja od lokalnej społeczności była oczywiście łatwiejsza w przypadku niewolników aniżeli wolnych Beduinów. Po długim przeszkoleniu mamelucy byli wyzwalani przez właściciela i stawali się jego ścisłą gwardią, a później – po przejęciu przez niego władzy – stanowili grupę jego najbliższych współpracowników. Władcy starali się wytworzyć w mamelukach poczucie dumy z ich elitarnego statusu, co zwykle prowadziło do pojawiania się u tej grupy postawy arogancji wobec ludności poddanej. Z czasem mamelucy utworzyli elitę wybierającą i usuwającą władców. Ponieważ wiedza i kompetencje mameluków w różnych dziedzinach poza działalnością militarną, takich jak rolnictwo, handel czy gospodarka, były bardzo ograniczone, sprawowanie przez nich władzy za pośrednictwem wybieranych przez nich sułtanów czy pełnienie przez nich funkcji gubernatorskich w miastach bądź na prowincji nierzadko wywierało hamujący wpływ na działalność handlową poddanych i rozwój gospodarczy⁴⁵.

Podczas gdy średniowiecznym miastom europejskim wskutek słabości władzy państwowej udało się wywalczyć szeroki zakres wolności i autonomii, rządzone przez mameluków miasta muzułmańskie napotykały w trakcie swojego rozwoju liczne i trudne do pokonania bariery. Pierwszą z nich stanowili sami mamelucy, tworzący elitę państwową odizolowaną od reszty mieszkańców pod względem etnicznym czy politycznym, militarnym i ekonomicznym. Ich uprzywilejowana pozycja wynikała z posiadania przez nich monopolu w tych trzech sferach. Mamelucy administrowali majątkami ziemskimi i eksploatowali miasta, ponieważ nie miały one innego statusu prawnego niż otaczające je obszary. W miastach nie rozwijał samorząd lokalny, gdyż mamelucy zarządzali obszarami miejskimi w podobny sposób, jak wiejskimi⁴⁶.

⁴⁵ Por. C.F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1981, s. 15-17; Southall, dz. cyt., s. 233.

⁴⁶ Por. I.M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1967, s. 188; Abu-Lughod, dz. cyt., s. 70; Petry, dz. cyt., s. 15-17.

Sytuacja ta miała daleko idące konsekwencje. Mieszkańcy miast, którzy nie mieli żadnej możliwości, aby wziąć w swoje ręce odpowiedzialność za rozwój miasta jako całości, pozostawali w obrębie podstawowych jednostek identyfikacji, jak wspólnoty religijne, grupy pokrewieństwa, grupy zawodowe, etniczne i sąsiedzkie. Również sam zakres publicznej działalności mieszkańców miast był bardzo wąski, ograniczał się bowiem do osiągnięcia stanu względnego bezpieczeństwa wobec eksploatującego ich systemu władzy. Ten „komórkowy” charakter miast muzułmańskich częściowo wyjaśnia, dlaczego brak w nich było takich instytucji życia społecznego, jak „świeckie” place publiczne (w rodzaju greckiej agory czy rzymskiego forum), na których rozwijałoby się życie polityczne, czy też choćby ratusz miejski (w sensie miejsca obrad patrycjatu), w średniowiecznej Europie będący symbolem samorządu i wolności miasta⁴⁷. Wykorzystując alimów i bogatych kupców do administrowania miastami, mamelucy starali się jednocześnie kontrolować resztę mieszkańców, w tym margines społeczny. Ta kontrola polityczna nad miastem stanowiła poważną barierę dla formowania się w nim niezależnych ośrodków życia społecznego⁴⁸.

Drugą przeszkodą na drodze rozwoju miast muzułmańskich był dominujący wśród alimów pogląd na temat statusu miasta, który w efekcie wzmacniał mamelucką władzę nad miastami: ponieważ prawo islamskie nie uznawało istnienia stowarzyszeń, akceptując jedynie istnienie jednostki i niepodzielnej wspólnoty wiernych, alimowie odmawiali miastu i wszelkim instytucjom miejskim jakiegokolwiek szczególnego statusu. Wobec zajmowania przez alimów ważnej pozycji społecznej zrosła się stąd potrzeba w mieście jakichkolwiek wspólnot czy stowarzyszeń, które mogłyby sięgnąć w nim po władzę. Jeżeli w mieście muzułmańskim istniały stowarzyszenia rzemieślników czy kupców, to jedynym ich celem była lepsza kontrola tych środowisk, której towarzyszyło efektywniejsze ściąganie z nich podatków przez władzę państwową⁴⁹. Sytuacja była więc zupełnie inna niż w średniowiecznych miastach europejskich.

Sami alimowie – podobnie zresztą jak inne grupy społeczne – tworzyli w mieście niejasno zdefiniowane środowisko. Do grona alimów zaliczano właściwie wszystkich tych, którzy wyróżniali się pod względem pobożności i wiedzy. Nie będąc zorganizowani w sensie formalnym, alimowie nie posiadali też znaczącej własności ani szczególnych miejsc spotkań, ale przez mieszkańców miast uznawani byli za niekwestionowane autorytety w dziedzinie religii i prawa. Z tego też powodu mogli stanowić przeciwwagę dla władzy państwowej.

⁴⁷ Por. A b u - L u g h o d, dz. cyt., s. 70n.; P e t r y, dz. cyt., s. 29-34; B e n e v o l o, dz. cyt., s. 53-55.

⁴⁸ Por. L a p i d u s, dz. cyt., s. 187-191; P e t r y, dz. cyt., s. 19-25.

⁴⁹ Por. G r u n e b a u m, *Government in Islam*, s. 129-131; *The Structure of the Muslim Town*, s. 152; H o u r a n i, *Introduction: The Islamic City in the Light of Recent Research*, s. 20.

Z drugiej strony jednak władza wykorzystywała ich do pełnienia większości funkcji w mieście i w administracji państwowej⁵⁰.

Brak wyspecjalizowanych, autonomicznych instytucji municypalnych był powodem niekompetencji urzędników miejskich, którzy pochodzili głównie ze środowisk alimów i kupców i dysponowali jedynie ograniczonymi możliwościami rozwiązywania problemów, szczególnie w zakresie obrony miasta i utrzymania w nim porządku. W odróżnieniu od miast europejskich, których mieszkańcy mogli posiadać broń i organizować się w celu obrony miasta, w mieście muzułmańskim grupy alimów i kupców nie miały możliwości dysponowania żadnymi siłami zbrojnymi. Fakty te tłumaczą długą tradycję „opiekuńczych” rządów mameluckich oraz późniejszych tureckich nad miastami Egiptu i Bliskiego Wschodu⁵¹.

Zdaniem Iry M. Lapidusa odzwierciedleniem niewielkiego stopnia zróżnicowania społecznego w preindustrialnym mieście muzułmańskim była nie tylko niewielka liczba niewyspecjalizowanych, a zatem również nieefektywnych urzędów miejskich, lecz także „bezkształtność” (ang. *shapelessness*) suku, czyli jego „wyraźnie płynna, kręta i amorficzna struktura”⁵². Ponieważ szariat faktycznie rozciągał się na wszystkie sektory życia społecznego, niemal wszystkie ważne funkcje w mieście: polityczne, gospodarcze, kulturalne, religijne i społeczne, skupione były w rękach administrującej grupy religijnych i handlowych notabli. Stanowi temu towarzyszyła względnie łatwa mobilność społeczna, która umożliwiała alimom komunikację z różnymi warstwami społecznymi w mieście. Wpływali oni zatem na mieszkańców przez nieformalne kręgi, system klienteli czy szkoły prawa. Żadna dziedzina życia w mieście nie była więc zorganizowana w sposób, który pozwoliłby na wyodrębnienie się jej wyraźnego zakresu na tle szerszych relacji społecznych, a tym samym na ustanowienie wyspecjalizowanych instytucji miejskich. W bezkształtności targowisk Lapidus dostrzega odzwierciedlenie braku ścisłej hierarchii społecznej w mieście muzułmańskim. Pewne uporządkowanie położenia sklepów nie eliminowało bowiem wzajemnego przemieszania wszystkich instytucji: sklepów, meczetów czy miejsc pracy lokalnych urzędników. Sytuacja taka zaspokajała potrzebę dostępności różnych usług i ciągłej zmiany aktywności przez ludzi, którzy przechodzili na przykład od handlu do nauczania czy od modlitwy do administrowania. Lapidus podkreśla, że jedynie w społeczeństwach, w których funkcje społeczne są wyraźnie od siebie oddzielone, istnieje konsekwentne zróżnicowanie fizycznego otoczenia, umożliwiające pełnienie tych funkcji. Fizyczny kształt targowiska w mieście

⁵⁰ Por. Southall, dz. cyt., s. 224.

⁵¹ Por. Lapidus, dz. cyt., s. 189-191; Hourani, *Introduction: The Islamic City in the Light of Recent Research*, s. 20.

⁵² Lapidus, dz. cyt., s. 114.

muzułmańskim współgrał zatem z jego ogólną bezkształtnością. „Miasto muzulmańskie miało fizyczną formę bazaru, która odpowiadała płynnemu wzorcowi wymiany społecznej i codziennego życia”⁵³. Nawet poszczególne dzielnice charakteryzowała podobna amorficzność wskutek ścisłej zabudowy i zacieśnienia przestrzeni publicznej (ulic czy placów) wynikłego z potrzeby zachowania prywatności przez mieszkańców, z ich potrzeby izolacji i bezpieczeństwa, a także z ich braku zainteresowania sprawami publicznymi i przewagi zaangażowania w problemy rodzinne⁵⁴. Uwagi Lapidusa współgrają z opinią Southalla, który twierdzi, że stare miasto muzulmańskie mimo dużej liczby wspnianych budynków, na przykład potężnych meczetów, imponujących murów i bram miejskich oraz szkół i szpitali, wskutek przestrzennej dominacji gęstej zabudowy wywołuje wrażenie płynności (ang. looseness) i braku majestatyczności, inaczej mówiąc braku wyraźnego rozplanowania i perspektywy⁵⁵ (il. 9, 10).

Do owej bezkształtności miast z pewnością przyczyniał się również szeroki zakres tak zwanej pozalegalnej działalności ich mieszkańców. Ekonomista peruwiański Hernando de Soto twierdzi, że pozalegalne układy powstają wówczas, gdy prawo przestaje spełniać oczekiwania ludzi, inaczej mówiąc, gdy koszty posłuszeństwa wobec prawa (władzy) zaczynają przeważać nad płynącymi z niego korzyściami⁵⁶. Opisywana przez de Soto sytuacja była z pewnością charakterystyczna dla preindustrialnego miasta muzulmańskiego. Strefa działań pozalegalnych niewątpliwie pozostawała w nim rozbudowana, ponieważ miasto jako źródło dochodów traktowane było przez pozostającą poza kontrolą mieszkańców władzę państwową instrumentalnie⁵⁷. Funkcjonowanie układów pozalegalnych, widoczne między innymi w szeroko rozpowszechnionym zjawisku zawłaszczania przestrzeni publicznej przez mieszkańców miasta czy też w istnieniu gangów „ochraniających” poszczególne dzielnice, miało swoją stronę negatywną. Według de Soto ludzie, którzy nie mogą jawnie działać w granicach prawa, nie mogą też efektywnie zarządzać swoją własnością ani egzekwować umów za pośrednictwem sądów. Wszelka wymiana mienia zaistniałego dzięki działaniom pozalegalnym zostaje tym samym ograniczona do

⁵³ Tamże. Por. Southall, dz. cyt., s. 229-231.

⁵⁴ Por. Lapidus, dz. cyt., s. 114n.

⁵⁵ Por. Southall, dz. cyt., s. 229n.

⁵⁶ Por. H. de Soto, *Tajemnica kapitału. Dlaczego kapitalizm triumfuje na Zachodzie, a zawodzi gdzie indziej*, tłum. S. Czarnik, Fijor Publishing, Chicago–Warszawa 2002, s. 105-110.

⁵⁷ De Soto wskazuje, że zakres pozalegalnej działalności w społeczeństwie może osiągać olbrzymie rozmiary. W badanym przez niego współczesnym Egipcie (sprzed roku 2000) nieruchomości będące martwym kapitałem, do których ludzie nie posiadają legalnych praw własności, stanowiły 92% ogółu nieruchomości miejskich oraz 83% nieruchomości położonych na wsi. Tego rodzaju system własności nie sprzyja powstaniu ujednoliconego rynku kapitałowego, jaki leży u podstaw wysokiej efektywności gospodarczej Zachodu. Por. tamże, s. 54. Por. też: Southall, dz. cyt., s. 233-235.

zamkniętego kręgu kontrahentów, co sprawia, że zasoby pozalegalnych właścicieli nie mogą wejść w obieg na szerszym rynku. System pozalegalnych układów nie prowadzi jednak do nieporządku, zwykle bowiem oparty jest na zasadach wyprowadzonych z oficjalnego systemu prawnego bądź na swoistej improwizacji, która może dać początek nowym sposobom regulowania relacji własności, a także na obyczajach przyniesionych przez imigrantów lub powstałych lokalnie. Chociaż z jednej strony istnienie pozalegalnego systemu układów bardzo ogranicza szerszy przepływ kapitału, to jednak z drugiej strony w wielu społeczeństwach pełni ono rolę pewnego rodzaju umowy społecznej, w oparciu o którą ludzie mogą przetrwać i pracować w obrębie nieprzyjaznego im systemu prawnego i politycznego. Pozalegalny system układów dostarcza im po prostu podstawowej infrastruktury prawnej⁵⁸.

Podobny system, będący rezultatem sytuacji politycznej preindustrialnego miasta muzułmańskiego, przyczyniał się również do bezkształtności dzielnic miejskich, w ramach których przebiegała znaczna liczba pozalegalnych kontraktów. Istnienie tego systemu uniemożliwiało wszelką racjonalną przebudowę miasta, a także rzeczywistą ocenę jego bogactwa i możliwości ekonomicznego rozwoju. System pozalegalnych kontraktów odzwierciedlał też istnienie w mieście muzułmańskim całego szeregu częściowych procesów społeczno-ekonomicznych, nad którymi nie sposób zapanować i których całościowy wynik jedynie w niewielkim stopniu widoczny był w zróżnicowaniu fizycznym miasta. Wydaje się więc, że na obraz fizyczny preindustrialnego miasta muzułmańskiego wpływ miały dwa zasadnicze przebiegające w nim procesy społeczno-ekonomiczne. Pierwszy z nich obejmował zwykłą, codzienną aktywność jego mieszkańców, zarówno w prawdopodobnie szerszej, pozalegalnej, jak i w węższej, legalnej sferze. Drugi zaś miał charakter nieciągły, inicjowany był bowiem przez różnego rodzaju interwencje władzy państwowej w życie miasta, na przykład wprowadzanie monumentalnych rozwiązań architektonicznych czy też budowa instytucji użyteczności publicznej (na przykład szpitali bądź łaźni).

Odrodzenie się miast europejskich w wieku jedenastym przygotowało grunt pod ich dalszą ewolucję w kierunku wprowadzenia porządku ekonomicznego opartego na wolnej inicjatywie i kontrakcie. Mieszkańcy miast w Europie wyrobili w sobie szczególny typ mentalności, który był przeciwieństwem umysłowości charakterystycznej dla świata feudalnego i ostatecznie przyczynił się do powstania całkowicie nowego nastawienia do życia. Istotnym elementem tej nowej mentalności było przekonanie, że czas to pieniądz. Mechaniczne zegary miejskie, które pojawiały się w miastach europejskich w wieku czternastym, umożliwiające dokładny pomiar czasu pracy, stanowiły nie tylko dowód istnie-

⁵⁸ Por. de Soto, dz. cyt., s. 110-113, 200.

nia intensywnego życia gospodarczego w tych miastach, lecz również wyraz tego nowego podejścia: czas naturalny i czas Kościoła zostały wzbogacone przez regularny i wymierny czas kupca⁵⁹. Na obszarze islamu od dawna konstruowane były skomplikowane mechanizmy zegarowe. Tradycja konstruowania zegarów mechanicznych i wodnych, będących arcydziełami mechaniki, znana była już w Iranie Sasanidów, podbitym przez muzułmanów w połowie siódmego wieku. Około połowy dziewiątego wieku można było podziwiać olbrzymi zegar mechaniczny przed pałacem obserwatorium w Samarze, inny zegar – także arcydzieło mechaniki – zdobił meczet Umajjadów w Damaszku, od dziesiątego wieku zaś zegar wodny był już szeroko rozpowszechniony i używany w miastach zachodniej części imperium islamskiego, na obszarze dzisiejszej Hiszpanii. A jednak mimo istnienia przyrządów dokładnie mierzących upływający czas życie w tradycyjnych miastach muzułmańskich toczyło się zgodnie z religijnym jego podziałem, to jest zgodnie z przedziałami dnia wyznaczanymi przez godziny modlitwy. Można więc wysunąć przypuszczenie, że fakt ten świadczy o wystarczalności „czasu meczetu” – sygnalizowanego nawoływaniami muezina do modlitwy – do pomiaru czasu pracy oraz do prowadzenia działalności gospodarczej i handlowej w mieście muzułmańskim. Jednocześnie fakt ten może wskazywać na mniej wydajną i mniej dynamiczną organizację społeczno-gospodarczą tych miast w porównaniu do ówczesnych gospodarek średniowiecznych miast europejskich, w coraz większym stopniu operujących w ramach dokładniej mierzalnego, świeckiego „czasu kupca”⁶⁰.

*

Wiele preindustrialnych miast muzułmańskich osiągnęło sławę wielkich i bogatych metropolii. Kordoba – stolica Umajjadów hiszpańskich – w okresie swojej świetności w dziewiątym wieku naszej ery miała bieżącą wodę, kanalizację, brukowane i oświetlane ulice, promenady i fontanny. Historycy szacują, że było w niej około osiemdziesięciu tysięcy sklepów, sześćdziesięciu tysięcy domów, tysiąca sześciuset meczetów, dziewięćset publicznych łaźni i siedemdziesięciu bibliotek. Pod względem wielkości przewyższał ją Bagdad Abbasydów, posiadający w tym samym czasie około czterdziestu pięciu tysięcy miejsc modlitwy i – prawdopodobnie jest to liczba zawyżona – sześćdziesięciu

⁵⁹ Zob. J. L e G o f f, *Czas Kościoła i czas kupca*, tłum. A. Frybes, w: *Czas w kulturze*, red. A. Zajęczkowski, PIW, Warszawa 1988, s. 331-355; t e n ż e, *Od czasu średniowiecznego do czasu nowożytnego*, tłum. A. Frybes, w: *Czas w kulturze*, s. 357-374; F. B r a u d e l, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm, XV-XVIII wiek. Struktury codzienności*, tłum. M. Ochab, P. Graff, PIW, Warszawa 1992, t. 1, s. 428.

⁶⁰ Por. M a z a h é r i, dz. cyt., s. 208n.; A. M e z i a n e, *Empiryczne postrzeganie czasu u ludów maghrebińskich*, tłum. B.R. Zagórski, w: *Czas w kulturze*, s. 183n., 192n.

tysięcy łaźni. Wielką metropolią był również Kair⁶¹. Nawet jednak największe miasta obszaru islamu charakteryzowały się przewagą gęstej zabudowy z krętymi wąskimi uliczkami, odseparowanymi od siebie dzielnicami oraz brakiem autonomii i samorządu.

Na podstawie powyższych rozważań można stwierdzić, że fizyczny kształt miasta muzułmańskiego uwarunkowany był obecnością i aktywnością władzy państwowej, dla której obszarami szczególnej pieczy były cytadela, dzielnica władcy, mury i bramy miejskie. Ponieważ pod względem funkcjonalnym (utrzymania porządku społecznego oraz obrony przed nieprzyjacielem zewnętrznym) siły wojskowe były niezbędne miastu, cytadelę oraz dzielnicę władcy (gubernatora), w których stacjonowały, należy uznać za ważny funkcjonalny element miasta muzułmańskiego. Inicjatywy władzy dotyczące rozbudowy miasta, jego umocnień czy też likwidacji struktur będących wynikiem procesu zawłaszczenia przestrzeni publicznej wpływały zarówno na jego wygląd, jak i na kierunki oraz tempo dalszego rozwoju przestrzennego. Ponieważ mieszkańcy obawiali się zarówno pozostającej poza ich kontrolą władzy państwowej, jak i konfliktów z sąsiadami, ich dzielnice przyjmowały z reguły „ufortyfikowany” wygląd.

Pomimo utrzymujących się w mieście podziałów funkcjonowała w nim wspólna dla większości dzielnic podstawa normatywna, nadająca mu pewną jedność. Podstawę tę stanowiła wspólna większości mieszkańców wiara muzułmańska, na której wskazaniach opierali oni swoje życie codzienne. Wskazania te dotyczyły między innymi równości wiernych, celu istnienia wspólnoty oraz właściwych sposobów działania. Spójność społeczną opartą na wspólnym porządku normatywnym umacniały działania alimów, odpowiedzialnych za interpretowanie, opracowywanie i zachowywanie wartości w obrębie wspólnoty wiernych⁶². Symbolami miasta muzułmańskiego stały się meczety, a szczególnie najważniejszy spośród nich meczet piątkowy. W preindustrialnych miastach muzułmańskich wznoszono również wiele wspaniałych budowli publicznych, istotnych dla codziennego życia mieszkańców, na przykład szkoły, łaźnie, czy szpitale. Większą część miasta zajmowały jednak gęsto zabudowane dzielnice mieszkalne z własnymi lokalnymi targami oraz labiryntem uliczek, które powstały wskutek oddziaływań czynników technologicznych, klimatycznych, prawnych i społeczno-politycznych. Wydaje się więc, że jedną z najważniejszych cech wyróżniających miasto muzułmańskie jest właśnie brak wyraźnego

⁶¹ Por. J.L. S w e r d l o w, *Tale of Three Cities*, „National Geographic” 1999, nr 8, s. 49; M e z, dz. cyt., s. 383n., 386.

⁶² Por. I.M. L a p i d u s, *Muslim Urban Society in Mamluk Syria*, w: *The Islamic City: A Colloquium*, s. 203.

porządku przestrzennego, tak charakterystycznego dla miast europejskich⁶³. Stan ten wynikał z opisanych powyżej uwarunkowań kształtujących układ ulic, w tym z sytuacji politycznej charakteryzującej miasto, u podłoża której leżały istnienie arbitralnej władzy państwowej oraz brak niezależnych od tej władzy, wyspecjalizowanych instytucji miejskich, mających na celu podejmowanie działań na rzecz i dla dobra całego miasta.

⁶³ Por. Hourani, *Introduction: The Islamic City in the Light of Recent Research*, s. 12n.; Southall, dz. cyt., s. 229; Benevolo, dz. cyt., s. 54n.

Joanna HAÑDEREK

LABORATORIA PRZESTRZENI KULTURY Esej o wielokulturowości miasta

Cierpienie dotyczy obu stron: cierpią zarówno ci, którzy nie są u siebie, w swoim mieście, i wskutek pobytu na emigracji czują się wykorzeni, jak i ci, którzy przestali czuć się u siebie i uważają, że napływ nowych sąsiadów, pracowników i obywateli stanowi dla nich zagrożenie, a ich miasto przestaje do nich należeć. Nastawienia tego nie zmienia nawet fakt, że wszyscy byliśmy kiedyś emigrantami, że człowiek jest „istotą w podróży”. Wykorzenie staje się jednym z największych problemów współczesności.

W niniejszym eseju zaprezentowany zostanie splot problemów wyra-
stających z wieloaspektowości kulturowej współczesnego miasta, z jego
wielokulturowości oraz multikulturalizmu. Przyjmując za punkt wyjścia roz-
ważań Amsterdam i analizując sytuację kulturową innego wielkiego miasta,
Nowego Jorku, można będzie zrekonstruować sposób, w jaki w przestrzeni
społecznej kształtuje się dziś różnorodność kulturowa. Zarysowane zostaną
też charakterystyczne dla niej napięcia i ścieranie się poglądów, jak również
pojawiające na tym tle zjawisko antagonizmów i towarzyszące mu problemy
asymilacji oraz integracji. Wreszcie, można też będzie wskazać na podstawy
tworzenia się nowych formacji społecznych i politycznych w mieście. Am-
sterdam, obraz jego miejskiej rzeczywistości, ukazujący problemy społeczne
i egzystencjalne współczesnego człowieka, będzie zatem w niniejszym tekście
miastem-metaforą, której rozwinięcie pozwoli głębiej poznać istotę wielo-
kulturowości charakteryzującej współczesne wielkie miasta Zachodu, stojące
przed koniecznością prowadzenia polityki multikulturalizmu. Odniesienie do
trudności i konfliktów, jakich wskutek swojej wielokulturowości doświadcza
Nowy Jork, pozwoli z kolei ukazać uniwersalność problemów, które niczym
w laboratorium życia społecznego ujawniają się w Amsterdamie.

MIASTO-METAFORA

Amsterdam jest z jednej strony przykładem miasta wielokulturowego
i multikulturowego, w którym kultura rodzima spotyka się z kulturą imigracji
lub mniejszości kulturowych, a z drugiej strony stanowi przykład swoistej

hermeneutyczności miasta¹. Historia od dawna splata się w nim z teraźniejszością, już bowiem w osiemnastym wieku Amsterdam był miastem emigrantów i miastem wolnej myśli, w którym ani cenzura, ani prześladowania mniejszości nie miały tak represyjnego charakteru, jak gdzie indziej w Europie. Tym samym można powiedzieć, że już od kilku stuleci w Amsterdamie funkcjonuje polityka multikulturowości w sensie społecznej świadomości różnic kulturowych, której towarzyszą próby budowania relacji między odmiennymi kulturowo grupami². Amsterdam ukazuje wielokulturowość rozumianą jako spotkanie odmienności zachowań i kulturowych wzorców zachowań – można nawet powiedzieć, że wielokulturowość stała się codziennością tego miasta³. Współczesność Amsterdamu to równoczesność wielokulturowości jako pewnego stanu świadomości różnic i splatania się postaw oraz multikulturowości jako próby przepracowania problemów społecznych, etnicznych czy etycznych w debacie społecznej oraz w instytucjach politycznych⁴. W obecnych rozważaniach istotne jest to, że zarówno wielokulturowość, jak i multikulturalizm stanowią główny spłot semantycznej płaszczyzny tego miasta, a ich efektem jest wielość jego wymiarów i znaczeń. Śledząc znaczenia i sensy, które niesie w sobie Amsterdam jako miasto-metafora, można dotrzeć do funkcjonujących w nim, ukrytych symboli, a przede wszystkim zrozumieć to miasto jako przestrzeń kształtowania się ludzkiej świadomości, jako swoistą scenę kształtującą egzystencję człowieka, wpływającą na jego wybory i dającą mu przestrzeń wyrazu – tak też Amsterdam będzie rozumiany w niniejszym eseju.

Zacznijmy jednak analizę od zdarzenia, które wstrząsnęło nie tylko Amsterdamem, ale i całą Holandią, i wywarło wpływ na rozumienie na rozumieniu multikulturalizmu we współczesnej Europie; zdarzenia, które każe zatrzymać się nad problemem roli miasta w kształtowaniu się relacji społecznych funkcjonujących w jego tkance, formujących zarówno życie jednostki, jak i wpływających na całokształt życia społecznego. 2 listopada 2004 roku nad ranem zamordowany został przez Mohammeda Bouyeriego Theo van Gogh. Zabójstwo to wywołało w społeczeństwie holenderskim debatę na temat granic tolerancji i funkcjonowania sprawnego liberalizmu. Theo van Gogh był reżyserem, dziennikarzem, publicystą i animatorem życia kulturalnego. Rankiem

¹ Na gruncie naszej rodzimej kultury fenomenem takim może być Gdańsk. Zob. *Miasto jako fenomen społeczny i kulturowy. Zbiór studiów*, red. C. Kardasz, J. Możdżeń, M. Spychaj, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.

² Por. B. P a r e k h, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000, s. 28n.

³ Por. J.T. L e v y, *The Multiculturalism of Fear*, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 19n.

⁴ Por. C. B i n i f a z i, M. O k ó l s k i, J. S c h o o r l s, P. S i m o n, *International Migration in Europe*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2008, s. 18n.

dnia, w którym został zabity, jechał do studia telewizyjnego dokończyć swój film poświęcony zamordowanemu wcześniej Pimowi Fortuynowi. Mohammed Bouyeri był natomiast urzędnikiem marokańskiego pochodzenia, w dzieciństwie sprowadzonym do Holandii przez ojca, tam też wychowanym i wyedukowanym, mieszkającym w dzielnicy, w której znajdowało się też mieszkanie Thea van Gogha. Zabójstwo van Gogha było przerażające, przede wszystkim ze względu na rytualny charakter tego czynu. Mohammed Bouyeri najpierw strzelił do swojej ofiary, później maczetą podciął van Goghowi gardło, a na koniec wbił mu maczetę w brzuch. Niektórzy dziennikarze podkreślali, że van Gogh został „zaszlachtowany” niczym zwierzę. Bouyeri dokonał tego mordu, nie przejmując się ani świadkami jego czynu, ani błaganiami zaatakowanego artysty o litość. Aresztowany, nie wyraził skruchy i butnie podkreślał, że wkrótce należy oczekiwać wielu podobnych aktów. Dla tego człowieka w momencie zamordowania van Gogha rozpoczął się dżihad⁵.

Łatwo można przedstawić tę sprawę następująco: oto fanatyk religijny, jeszcze jeden opętany islamem muzułmanin, wypowiedział dżihad zepsutemu Zachodowi. W istocie wiele komentarzy obciążało za czyn Bouyeriego Al-Kaidę oraz skrajne środowiska fanatyków religijnych. Sprawa komplikuje się jednak, gdy uświadomimy sobie, że Bouyeri działał sam. Nie znał arabskiego, wyjechał z Maroka jako mały chłopiec i nie miał kontaktu ze swoją marokańską rodziną. Fragmenty Koranu, na które się powoływał, jak również samo pojęcie dżihadu znał z tłumaczenia angielskiego, jakie znalazł w Internecie. Nie stała za nim żadna organizacja ani jakikolwiek imam nawołujący do wojny z niewiernymi. Do momentu popełnienia przestępstwa był zwykłym obywatelem Holandii pochodzenia marokańskiego. Gdy jednak postaci Mohammeda Bouyeriego przyjrzeć się bliżej, natrafiamy na zupełnie inny aspekt całej sprawy.

Trzeba jednak zacząć od samego zabitego – Thea van Gogha. Pochodzący z holenderskiej rodziny o bogatych tradycjach – był prawnukiem brata malarza Vincenta van Gogha, a synem działaczy i społeczników lewicowych (jego matka pochodziła jednak z arystokratycznej rodziny) – Theo odziedziczył duszę zarówno artysty, jak i społecznika; czuł się też pełnowartościowym Holendrem i amsterdamszym. Niepokorna to była dusza i skora do buntu, co przejawiało się w całej, zarówno artystycznej, jak i publicystycznej działalności Thea van Gogha. Przeciwno czemu stawał do boju? Otóż ostrze swojej polemiki i krytyki nakierowywał na wszystkich tych, którzy jego zdaniem zagrażali demokracji i liberalizmowi. Głównym wrogiem van Gogha stali się islamisci oraz imigranci pochodzący z krajów muzułmańskich.

⁵ Zob. I. B u r u m a, *Śmierć w Amsterdamie. Zabójstwo Theo van Gogha i granice tolerancji*, tłum. A. Lipszyc, Universitas, Kraków 2008.

W tym miejscu dochodzimy do istoty problemu. W swoich częstych publicznych wypowiedziach Theo van Gogh krytykował islam jako religię wojny i nienawiści, często podkreślając, że wzrastająca w Holandii przestępczość jest skutkiem demoralizacji młodzieży z rodzin imigrantów. Islam i to, co arabskie, van Gogh utożsamiał z ciemnotą, zacofaniem i bezkrytycznym oddaniem się w ręce przywódców religijnych. Na jednym z bankietów zorganizowanych przez van Gogha ustawiono makietę kozy, a sam van Gogh zapraszał Arabów do uczynienia z niej takiego użytku, jaki jego mniemaniu chcieliby z niej uczynić jako zoofile. Tego typu działania van Gogha miały miejsce wielokrotnie. Jego ostatni film dokumentalny, który właśnie montował, poświęcony był Pimowi Fortuynowi, politykowi i publicyście o skrajnych poglądach, który nie tylko chętnie zamknąłby granice Holandii dla imigrantów, ale również sprzeciwiał się ekologii, w której nie dostrzegał żadnej wartości. Polityk ten słyszał z wyjątkowo kontrowersyjnych wypowiedzi oraz świadomego odrzucania politycznej poprawności.

Van Gogh chciał bronić tego, co kochał: wolności i wolnomyślicielskiego oblicza Holandii, którą – jak sądził – należy postrzegać jako symbol liberalizmu w Europie. W ludziach innych, obcych, nieradzących sobie z wielokulturowością, a tym samym odrzucających tradycję Amsterdamu, widział zagrożenie. Problem polega na tym, że tak naprawdę nie znał i nie rozumiał tego, co krytykował. Obce mu były reguły islamu, nie wiedział dokładnie, czym jest dżihad (po ataku z 11 września 2001 roku często mylnie utożsamiany ze świętą wojną wobec niewiernych), nie znał też problemów ani specyfiki imigracji. „Na oślep” atakował grupę społeczną, która jego zdaniem zagrażała istniejącej rzeczywistości i porządkowi kulturowemu, który szanował.

Sprawa zabójstwa van Gogha ujawnia trzy kluczowe problemy: (1) imigracji i emigracji (kim są „inni” i jak pojmują oni swoje życie w nowej ojczyźnie), (2) autochtonów (kim jesteśmy „my”) oraz (3) poznania (czym jest islam, czym jest liberalizm, jaka jest tradycja Amsterdamu i jak wyglądał rozwój tego miasta). Każdy z tych problemów odnosi się w jakimś sensie do kwestii tożsamości. W ten sposób narracja, w której często pojawiał się będzie właśnie Amsterdam, pozwoli rozważyć te trzy podstawowe problemy, które nieustannie powracają w świecie współczesnego miasta z jego multietniczną, wielokulturową i wielobarwną strukturą. Na tych problemach też skupią się niniejsze rozważania.

INNI – OBCY?

W latach dwudziestych dwudziestego wieku Robert Ezra Park w klasyczny już dziś sposób opisał etapy przystosowania się imigrantów do nowej ojczyzny. Swoje badania opierał na analizach, które – nie bez przyczyny – prowa-

dził w mieście, uznawszy, że to właśnie miasto stanowi przestrzeń najpełniej ukazującą problemy związane z wielokulturowością. Badania te koncentrowały się na Chicago, na takich grupach emigrantów, jak Włosi, Polacy czy Grecy, a także przybysze z Indii. Pierwszy z wyodrębnionych przez Parka etapów „drogi imigranta” to etap nieufności i zagubienia: nowo przybyli nie radzą sobie z rzeczywistością i zamykają się w swoich dzielnicach, enklawach językowych czy religijnych. Na tym etapie bardzo często intensyfikują się zachowania religijne, którym towarzyszy frustracja wobec niespełnionych oczekiwań. Drugim etapem jest asymilacja czy też integracja. Tej najczęściej ulegają dzieci emigrantów, które wraz z pójściem do szkoły zaczynają włączać się w grupę rówieśniczą zasiedziałej ludności. Na tym etapie dochodzi do wyparcia starej kultury, krytycznego na nią spojrzenia oraz budowania nowej tożsamości. Trzeci etap, najczęściej dotyczący już pokolenia wnuków, rozpoczyna się wtedy, gdy dana grupa etniczna przestaje być postrzegana jako imigranci i zaczyna stanowić konkurencję w zawodach uważanych za prestiżowe. Na trzecim etapie zatem nowo przybyli przestają żyć w zamkniętych dzielnicach czy gettach, często też nie znają już języka swoich dziadków. Jak zauważył Park, wszystkie trzy etapy rzadko obecne są w życiu jednego człowieka, często obejmują bowiem całe pokolenia, które muszą przepracować swoją kondycję⁶.

Model Parka okazuje się niezwykle pomocny w próbie zrozumienia kondycji współczesnych emigrantów. Egzystencjalny dramat emigranta podkreśla też Paul Scheffer, przyjmując za punkt wyjścia swoich analiz właśnie badania Parka i opierając się między innymi na sytuacji Holandii i samego Amsterdamu. Przede wszystkim – twierdzi Scheffer – należy uświadomić sobie przyczyny emigracji. Ludzie, którzy opuszczają swój dom, swoją ojczyznę często są zdesperowani, wygnały ich bowiem warunki polityczne, ekonomiczne, wojna, rewolucja czy terror. Ludzie ci często doświadczyli już w swoim życiu sytuacji skrajnych i na emigrację trafiają z bagażem traumy, a jeśli nawet wyjeżdżali ze swojego kraju tylko z przyczyn ekonomicznych (jak wielu Marokańczyków, którzy przybyli do Holandii), to natrafili w nowym kraju na ogromną barierę kulturową. Nowy język, szokujące zwyczaje i zupełnie nowe możliwości, zamiast otwierać, mogą przytłaczać i przerażać. Scheffer wskazuje na jeszcze jeden bardzo ważny aspekt sytuacji emigrantów: ludzie ci wierzą, że wrócą do swojej ojczyzny. Jeśli nawet ze względów politycznych czy religijnych nie jest to możliwe, to przekonanie, że coś się zmieni, że pozostaną w nowym kraju tylko „przez chwilę”, że są w nim jedynie przejściowo, osłabia ich możliwości integracji kulturowej. Park podkreślał, że na pierwszym etapie emigracji

⁶ Por. U. H a n n e r z, *Odkrywanie miasta*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 33-44.

nasilają się postawy religijne. Scheffer tłumaczy, iż jest to związane z niepewnością i odrzuceniem, których doświadczają uchodźcy. Fanatyzm religijny czy postawy fundamentalistyczne najczęściej rodzą się w drugiej ojczyźnie, gdyż stanowią skuteczną odpowiedź na niezrozumiały i niosący zagrożenie nowy świat. Religia konsoliduje, a przychodzenie do kościoła czy meczetu może ułatwić spotkania z ludźmi z utraconego kraju rodzinnego. W ten sposób nawet w tolerancyjnym religijnie Amsterdamie mogą pojawić się fanatycy religijni, a strach i niepewność, poczucie odrzucenia i wykluczenia, pozbawienia wielu możliwości w życiu społecznym, stają się codziennym doświadczeniem przybyłych do tego miasta imigrantów⁷.

W świecie współczesnym, który przyjmuje imigrantów, do opisanej przez Scheffera sytuacji przyczynia się strach przed przybywającymi i ich obcością⁸, najpełniej ukazany w pracy *Strach przed mniejszościami*⁹ Arjuna Appaduraia. „Inny” kojarzony jest z terrorem, rozbiciem tradycji i wartości, a tym samym imigracja często zostaje „z góry” napiętnowana jako niosąca zagrożenie społeczne. Scheffer pokazuje też drugą stronę tej sytuacji, a mianowicie zaburzenia w samej społeczności uchodźców czy sezonowych robotników. W rodzinach muzułmańskich na przykład w zetknięciu z Zachodem gwałtownie załamują się wzorce kulturowe. Chociaż wydawałoby się, że dotyczy to przede wszystkim bardzo drobnych aspektów codzienności, to jednak z czasem konsekwencje tych zmian mogą okazać się znaczące. Jako przykład Scheffer przywołuje sytuację, gdy ojciec rodziny (w kulturze muzułmańskiej przyzwyczajony do pełnienia nadrzędnej roli) nie zna języka nowego kraju i traci pracę, a jego małe dziecko musi stać się jego tłumaczem i przewodnikiem, pomaga mu robić zakupy, wybiera lekarstwa w aptece, tłumaczy, co jest napisane w ulotce. Podczas gdy przeciętny Europejczyk zapewne ucieszyłby się w takiej sytuacji z zaradności i zdolności językowych swojego dziecka, dla muzułmanina jest ona upokarzająca, gdyż będąc dorosłym mężczyzną, który powinien zarabiać i dbać o swoją rodzinę, stał się zależny w najprostszych sprawach od swojego dziecka, co w destrukcyjny sposób zmienia rolę społeczną, którą powinien pełnić¹⁰. Z drugiej strony, jak pisze Scheffer, młodzież wychowana w kulturze dominacji i hierarchii nie miała okazji wyrobić w sobie zdolności

⁷ Por. P. S c h e f f e r, *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, tłum. E. Jusewicz-Kalter, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010, s. 313n.

⁸ Na uwagę zasługują też współczesne prace socjologów polskich. Problem obecnej emigracji analizowali m.in. Krystyna Slany, Agnieszka Chwieduk czy Michał Garapich. Zob. *Młoda polska emigracja w UE jako przedmiot badań psychologicznych, socjologicznych i kulturowych*, red. D. Prasałowicz, M. Łuźniak-Piecha, J. Kulpińska, Kraków 2013 (<http://www.euroemigranci.pl/dokumentacja.html>).

⁹ Zob. A. A p p a d u r a i, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, tłum. M. Bucholc, PWN, Warszawa 2009.

¹⁰ Por. S c h e f f e r, dz. cyt., 28-32.

do pertraktacji ani też nie rozumie, że jest ona potrzebna podczas wyrażania swojego stanowiska czy prezentowania poglądów. Stąd też częsty u młodych imigrantów brak zrozumienia czy nawet brak szacunku dla instytucji kultury Zachodu, przejawiający się chociażby w postawie pogardy wobec policji, która wystrzega się stosowania przemocy i zamiast aresztować za wykroczenia, poucza ich sprawców czy też każe im płacić mandaty.

Współcześni imigranci, co zauważył Arjun Appadurai, często żyją na rozdrożu: z jednej strony muszą nauczyć się życia w nowym kraju, poznać jego język, zasady postępowania, z drugiej strony jednak – dzięki Internetowi, połączeniom telefonicznym i telewizji satelitarnej – często utrzymują stałe kontakty ze swoją ojczyzną i na co dzień żyją sprawami swojego kraju. W ten sposób powoli przestają gdziekolwiek czuć się „u siebie”. Ponadto niektóre państwa, na przykład Maroko, nie pozwalają swoim obywatelom zrzec się w prosty sposób obywatelstwa i tym samym zmuszają ludzi, którzy wyemigrowali z tego państwa i legalnie pracują za granicą, do płacenia podatków w również w Maroku, co dodatkowo wiąże tych emigrantów z miejscem, które opuścili. W ten sposób w tak zwanych dzielnicach talerzy (nazwa ta pochodzi od licznych czasz anten satelitarnych widocznych w dzielnicach muzułmańskich w Holandii) panuje wieczna nostalgia za utraconą ojczyzną i wielka nieufność wobec nowego świata, w jakim emigrantom przyszło żyć¹¹.

Problem ów podsumowała pochodząca z Iranu polityk, zasiadająca swego czasu w parlamencie holenderskim, Farah Karimi: „Zdecydowanie można mówić o dramacie multikulturowym. Rozgrywa się on przede wszystkim w mieszkaniach rodzin należących do mniejszości narodowych”¹². Scheffer dodaje zaś do tej diagnozy: „Mowa tu o fundamentalnym konflikcie między tradycyjnymi i nowoczesnymi poglądami na temat stosunków między mężczyznami a kobietami, rodzicami a dziećmi, wierzącymi a niewierzącymi. [...] Niełatwo znaleźć kompromis pomiędzy kulturą stojącą pod znakiem przeznaczenia a kulturą, która próbuje nadać pierwszeństwo swobodom indywidualnym”¹³. Kompromis ten trudno jest uzyskać, zwłaszcza gdy żadna ze stron się o niego nie stara. Clifford Geertz, który broni różnorodności kulturowej i wskazuje na wzbogacający charakter wielokulturowości, zakłada jednak, że zjawiskom tym towarzyszy pragnienie zrozumienia drugiego człowieka i otwarcie na inne kultury. Dialog – wedle Geertza – zakłada chęć współpracy, niechęć wobec pochopnych i powierzchownych ocen, szacunek do tego, co nieznanne i niezrozumiałe, oraz próbę jak najgłębszego wniknięcia w kody

¹¹ Por. A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 9n.

¹² Cyt. za: Scheffer, dz. cyt., s. 27.

¹³ Tamże, s. 27.

innej kultury¹⁴. Sam Geertz wiedział jednak bardzo dobrze, że postawa taka jest niezwykle trudna i łączy się z niebezpieczeństwem fałszywych interpretacji. Gayatri Chakravorty Spivak w podobnym duchu zauważa, że w świecie, w którym coraz bliższe i coraz bardziej intensywne stają się kontakty między poszczególnymi kulturami, pozostaje jedno: wzajemne otwarcie się na inność, szacunek i odpowiedzialność, budujące świadomą politykę multikulturalizmu. Odpowiedzialność, wedle Spivak, to odpowiadanie na obecność drugiego człowieka, reagowanie na jego inność, traktowanie tej obecności jako ważnej i danej nam jako zobowiązanie¹⁵.

Dramat emigrantów opisany przez Farah Karimi to dramat rodzin uwiecznionych w swojej tradycji i równocześnie postawionych w nowej, nieznanej im rzeczywistości kulturowej. Hierarchia w rodzinie, posłuszeństwo członków rodziny najstarszemu mężczyźnie, dominacja mężczyzn nad kobietami, decydowanie rodziny o losie dzieci, przynależność kastowa, rodowa, plemienna czy religijna tworzą ramy funkcjonowania emigrantów. Równocześnie ci sami ludzie wkraczają w świat, w którym funkcjonujący w uznany przez nich sposób porządek społeczny postrzegany jest jako dyskryminacja słabszych, młodszych, dyskryminacja genderowa czy religijna. W kulturze Zachodu kategoryzacja wartości, którą niosą z sobą imigranci, uderza w poczucie wolności i godności osoby. W Amsterdamie, mieście otwarcia i wolności, kategoryzacja ta staje się zaprzeczeniem wszelkich wartości, które zostały tam wypracowane. Problem leży w tym, że kultura arabska – jak zauważa Martin Sökefeld – opiera się na modelu socjocentrycznym, a kultura Zachodu na modelu egocentrycznym. Socjocentryczny model osobowości nastawiony jest na określanie świadomości człowieka poprzez jego pozycję społeczną i rolę pełnioną we wspólnocie. Z kolei model egocentryczny zakłada, że człowiek jest istotą autonomiczną i samodzielną, rozwijającą swoją osobowość niezależnie od rzeczywistości społecznej. Socjocentryczny model zakłada warunkowanie kulturowe, czyniąc z niego źródło osobowości, podczas gdy model egocentryczny zakłada możliwość swobodnego budowania własnej osobowości przez jednostkę niezależnie od uwarunkowań kulturowych¹⁶.

Mówiąc o dwóch przeciwstawnych modelach kultury, Farah Karimi wskazuje na ścieranie się modeli budowania osobowości. Jest ono szczególnie niebezpieczne, gdy dochodzi do konfrontacji osobowości socjocentrycznej z egocentryczną. Powstają wówczas bardzo silne napięcia: rodziny emigrantów z kręgu kultury muzułmańskiej, dążąc do zachowania tradycyjnego dla nich modelu osobowości, wywierają presję na swoich członków, odbierając

¹⁴ Por. C. G e e r t z, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003, s. 89n.

¹⁵ Zob. G. C h a k r a v o r t y S p i v a k, *Responsibility*, „Boundary” 21(1994) nr 3, s. 19-64.

¹⁶ Por. M. S ö k e f e l d, *Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology*, w: „Current Anthropology” 40(1999) nr 4, s. 417n.

im możliwość integracji kulturowej. Z kolei świat, w którym przyszło im żyć, przyczynia się do powstania kolejnego napięcia, oczekując takiej integracji z ich strony. W ten sposób dwa żywioły, dwie kultury i ich wzory, oddziałują na ludzi próbujących odnaleźć się w tej samej rzeczywistości miejskiej. Jest tak w Amsterdamie, a także w każdej innej przestrzeni wielokulturowej.

Anil Ramdas, pisarz z Surinamu, wskazuje na dwuznaczność kondycji emigranta, podkreślając, że wiąże się ona przede wszystkim z poczuciem pustki. Jest to pustka, która pozostaje po domu i rodzinie. Pustka ta – twierdzi – może jednak stać się pełna możliwości, lecz ich dostrzeżenie, dostrzeżenie sposobności, by uczynić coś nowego ze swoim życiem, może też prowadzić do poczucia winy wobec starego, „domowego” porządku kultury. „Brutalny interes” emigranta, opisywany przez Anila Ramdasa w kategoriach gry z własną przeszłością i przyszłością, komentuje Sheffer: „Człowiek traci coś drogiego, lecz jednocześnie zyskuje dostęp do innej kultury. Aby wywalczyć sobie miejsce w nowym kraju, często dopuszcza się zdrady tradycji rodzinnych. Na przykład opanowanie nowego języka stopniowo oddala wielu emigrantów, krok po kroku, od rodzinnego domu”¹⁷. Owo albo-albo ma w sobie coś z dylematu Kierkegaarda, który mało optymistycznie zauważa, że bez względu na to, którą możliwość wybierzemy, i tak będziemy tego wyboru żałować. Dylemat ów daje nam obraz sytuacji emigranta, polegającej na poczuciu wykorzenienia i niespełnionej próbie bycia u siebie.

Sytuację imigrantów utrudniają ponadto wszelkie mity i kulturowe modele dotyczące inności i przybyszów z innych krajów: imigranci często postrzegani są jako konkurencja na rynku pracy, mimo że na ogół (choć oczywiście zawsze są od tego wyjątki) pracują w najmniej opłacalnych, nie zaś prestiżowych zawodach. Mit przejęcia „naszej” kultury przez imigrantów i wprowadzenia ich na „nasze” miejsca sprawia, że nie bierze się pod uwagę trudnej integracji kulturowej imigrantów, ich poczucia niższości i zagubienia. Mitowi temu często towarzyszy piętnujące nowo przybyłych przekonanie o ich prymitywności oraz intelektualnym ograniczeniu, mające jeszcze kolonialny rodowód. Dodatkowo na negatywną samoocenę imigrantów mogą wpływać stres i niepewność, co prowadzi do napięć w relacjach interpersonalnych z przedstawicielami kultury kraju ich przyjmującego¹⁸. Wszystkie te mity znajdują swoją teoretyczną podbudowę chociażby w stworzonej przez Samuela Huntingtona koncepcji zderzenia cywilizacji. Huntington analizuje różnice kulturowe między Wschodem a Zachodem, pokazując, że rozwijająca

¹⁷ S c h e f f e r, dz. cyt., s. 23n.

¹⁸ O problemach współczesnej emigracji polskiej interesująco piszą Izabela Grabowska-Lusińska i Marek Okólski. Zob. I. G r a b o w s k a - L u s i ń s k a, M. O k ó ł s k i, *Emigracja ostatnia*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa, 2009.

się na Zachodzie demokracja odrzuca charakterystyczne dla Wschodu myślenie o charakterze konserwatywnym i fundamentalistycznym¹⁹. Problem leży jednak w tym, że nie ma – jak ujął to w jednym ze swoich ostatnich wykładów Edward Said – „Wschodu” i „Zachodu”, a kolonialne kategoryzowanie stosowane przez Huntingtona prowadzi po prostu do różnic i podziałów, stąd zaś już tylko mały krok do politycznego nakreślenia „osi zła”, rozdzielania świata na złych i dobrych czy cywilizowanych i dzikich. Zarówno w swoich wykładach, jak i książkach Said pokazuje bardzo wyraźnie, że wszelkie generalizacje tego typu „zamykają” myślenie i blokują porozumienie. Utożsamienie jakiegokolwiek kultury z jednym jej aspektem czy przejawem zawsze grozi niezrozumieniem i wypaczeniem poznania²⁰.

Pojawiając się w nowym kraju, emigranci często muszą nie tylko stawiać czoła konieczności zdobycia nowych umiejętności (choćby językowych czy zawodowych), przekwalifikować się, „przepracować” swoje poczucie godności i zmienić swój status społeczny (przebywającym na emigracji Polakom, zwłaszcza w pierwszej połowie dwudziestego wieku, nieobce też były takie właśnie determinanty, zmuszające do podjęcia pracy poniżej nabytych w kraju kwalifikacji zawodowych). Imigranci bowiem bardzo często muszą zmagać się ze stereotypami myślowymi i mitami narosłymi wokół ich kultury oraz z powierzchownymi ocenami, jakie zwykli ferować przeciętni obywatele. W ten sposób nowo przybyli muszą nieustannie walczyć o swoją godność i o bycie sobą.

Imigranci nie przybywają jednak do pustych miast o wyludnionych ulicach. Zawsze natrafiają na ludzi, którzy mogą powiedzieć: jesteśmy amsterdamczykami, paryżanami, prawdziwymi obywatelami Chicago czy Tokio. Każde miejsce ma już swoich „osiadłych” mieszkańców, od pokoleń rezydujących w danej dzielnicy, w domu czy państwie. Scheffer pokazuje, że ludzie zasiedziali w określonym miejscu bardzo często odczuwają strach lub konsternację w kontaktach z nowo przybyłymi. Nawet w Amsterdamie, z całą jego wielokulturowością i tradycją imigracji, można zaobserwować powstawanie kulturowych napięć i konfliktów.

Bardzo dobrymi obrazami tych napięć są przejęte z ludowej tradycji przez Piotra Kuncewicza metafory wartościujące ludzi w dwóch kategoriach: krzaków i pniaków²¹, do których dodałabym używaną w moich rodzinnych stronach metaforę ptaków, która również wiele wnosi do obrazu współczesnej kondycji człowieka. „Pniaki” to oczywiście ludzie, którzy „już-tu-byli”, a więc mogą pochwalić się długim rodowodem i przynależnością do zajmowanej ziemi.

¹⁹ Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2012.

²⁰ Zob. E. Said, *The Myth of the „Clash of Civilizations”*, <https://www.youtube.com/watch?v=aPS-pONiEG8>.

²¹ Por. P. Kuncewicz, *Legenda Europy*, Muza, Warszawa 2005, s. 134n.

„Krzaki” to ludzie przesadzeni z innych regionów państwa albo nawet świata – nowo przybyli. „Ptaki” zaś to ci wszyscy, którzy nie mają stałego miejsca zamieszkania i cały czas krążą: w poszukiwaniu sezonowej pracy, wykształcenia czy nowych możliwości, nigdzie nie zatrzymując się na dłużej i nigdzie nie będąc u siebie. Co istotne, w tej ludowej kategoryzacji obecne jest bardzo silne wartościowanie. „Pniaki” postrzegane są jako kategoria ludzi posiadających prawo do ziemi. Będąc z dziada pradziada na jednym miejscu, poprzez historię i tradycję otrzymują legitymizację do posiadania danego obszaru. Co ważne, rodzi to przekonanie, że nikomu nie muszą się z niczego tłumaczyć ani nie muszą dążyć do integracji kulturowej, bo są tam, gdzie jest ich miejsce i gdzie przestrzeń należy do nich (to jest „ich” miasto). „Krzaki” to kategoria ludzi gorszych, dopiero przybyłych, którzy mają się podporządkować istniejącej już tradycji. Przestrzeń, którą zajmują, nie jest w ten sam sposób „ich”, jak tych, których ojcowie i dziadowie mieszkali w danym miejscu (nie było to „ich” miasto). Z tego właśnie powodu integracja kulturowa ma charakter jednostronny. „Ptaki” z kolei to kategoria najmniej poważana, dotyczy ludzi bez zakorzenienia, bez ziemi, bez tradycji, a więc postrzeganych jako dziwni, co najmniej podejrzani i mało lojalni wobec fundamentalnych wartości wyznawanych przez zasiedziane w jednym miejscu osoby („oni” nie przynależą do żadnego miasta).

Ludowa metaforyka wykorzystywana przez Kuncewicza ukazuje mentalność ludzi, którzy ją stosowali i dobrze oddaje „kłopoty z imigrantami”, jakich doświadcza ludność zasiedziła w danym mieście czy w danej przestrzeni kulturowej. Wyrażna niechęć do nowo przybyłych i postrzeganie ludzi będących od pokoleń w jednym miejscu jako wartościowych odsłania kompleks człowieka nie tylko jednak współczesnego. Zdaniem Kuncewicza warto pamiętać, że nie tylko należymy do gatunku istot stadnych (stąd miasto łatwo staje się laboratorium kultury), ale też jesteśmy gatunkiem będącym w nieustannej podróży. Od kiedy *Homo sapiens* wyszedł ze swojej kolebki w Afryce, poprzez Bliski Wschód, Europę, Azję czy Ameryki przemierza świat. Już w siedemnastym stuleciu Johann G. Herder zauważył, że człowiek jest istotą naznaczoną brakiem, a więc nie w pełni przystosowaną do środowiska. Nie ma jednej stałej niszy ekologicznej, od której byłby uzależniony. Dlatego też nie ma w zasadzie miejsca, w którym człowiek – w mniej lub bardziej heroiczny sposób – by się nie osiedlił. Zmiany atmosferyczne, napięcia historyczne czy wewnętrzne zatargi w społecznościach powodują, że wszyscy pochodzimy od tułaczy, wędrowców, obywateli świata czy właśnie imigrantów. Wedle Kuncewicza głęboko zakorzeniona i – jak sędzę – nieraz skrywana niechęć do nowo przybyłych wiąże się właśnie z naszą antropologiczną kondycją *homo viator*. Ci, którzy przybyli, przypominają nam naszą przeszłość. Naruszone zostaje wówczas nasze poczucie zdomowienia, pewność, że posiadamy prawo do

ziemi czy miasta, które zamieszkujemy; swoją obecnością imigranci przypominają nam, że kiedyś to nasi przodkowie, tak jak oni dzisiaj, przemierzali ziemię w poszukiwaniu nowego domu. Niechęć do nowo przybyłych może zatem skrywać kompleks i niepewność²².

Kompleksowi temu towarzyszą też znacznie poważniejsze obawy. Cudzoziemcy zawsze zmuszają autochtonów do konfrontacji z nowymi wzorami postępowania, z nowym modelem życia i rozumienia świata. Jak zawsze w takich sytuacjach dochodzi do zderzenia kulturowych wzorów, paradygmatów myślenia, języków i stylów życia, tak też w Amsterdamie doszło do zderzenia liberalizmu i tradycji wolnomyślicielskich z fundamentalizmem, Scheffer pisze w tym kontekście o „tolerancji pod presją”²³. Emmanuel Lévinas twierdził, że imigrant powinien budzić poczucie odpowiedzialności za jego tragiczny los oraz pragnienie udzielenia mu pomocy²⁴. Scheffer tymczasem zauważa, że imigrant w pierwszym momencie wzbudza w nas nieufność i strach, swoją obecnością bowiem wprowadza do naszego życia nowe aspekty, zagrażając zastanemu porządkowi kulturowemu. Dostrzeżenie jego niedoli czy tragicznej sytuacji, wbrew optymistycznym koncepcjom Lévinasa, nie przychodzi nam łatwo.

MARGINALIZACJA CZY KONFRONTACJA?

Jak wiadomo, emigracja nie jest nowym fenomenem. W siedemnastym wieku połowę mieszkańców Amsterdamu stanowili emigranci, którzy przybywali wówczas do Holandii niemal z całej Europy. Na wiek siedemnasty przypada też złoty okres rozwoju Amsterdamu, który został wówczas znacznie rozbudowany i w którym pojawiła się wtedy nowa linia sieci kanałów. W tym też stuleciu kanały rozbudowano na tyle, że miasto zyskało bezpośrednie połączenie z portem morskim, co uczyniło je jeszcze bardziej atrakcyjnym handlowo. Ten rozwój infrastruktury, dzielnic, a także gospodarki, Amsterdam zawdzięczał swoim nowym mieszkańcom. Kto jednak zasiadał w ławach jego rady miejskiej? Byli to obywatele, którzy urodzili się w tym mieście i mogli się pochwalić wielopokoleniową do niego przynależnością. A zatem wygrywało myślenie plemienne, podpowiadające, że ziemia zasiedzana staje się „naszą” ziemią, a nowo przybyli nie mają do niej takiego samego prawa. Uderzające jest, że w sytuacji tej żadnego znaczenia nie miał ani wkład, który imigranci

²² Por. tamże.

²³ S c h e f f e r, dz. cyt., s. 27n.

²⁴ Por. E. L é v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Homini, Kraków 2009, s. 199n.

wnieśli w rozwój miasta, ani kapitał, który ze sobą przynieśli. Pozostali obcy tylko dlatego, że pojawili się później niż rodowici amsterdamczycy²⁵.

Erika Kuijpers mówi w tym kontekście o „niezliczonej” i „niewidzialnej” imigracji, a więc o nowo przybyłych marginalizowanych w życiu społecznym, pozostających z dala od jego centrum. Jeśli nawet w siedemnastowiecznym Amsterdamie pozwalano im wykonywać dowolne zawody, to i tak nie byli traktowani z takim szacunkiem i powagą, jak ci, którzy mieszkali w tym mieście wcześniej. Jedyny ślad po „niezliczonych” i „niewidzialnych” z tamtego okresu to piękne fasady budynków, bogate dzielnice lub – w wypadku imigrantów biednych, nieposiadających kapitału i niepotrafiących dorobić się majątku – czyste ulice. Taki stan rzeczy, według badaczki, trwał w Amsterdamie do pierwszej połowy dwudziestego wieku²⁶. Wiek dwudziesty przyniósł rozwój praw człowieka, powstanie szeregu organizacji międzynarodowych i ponadpaństwowych organizacji społecznych, charytatywnych czy ekonomicznych, instytucji prawa międzynarodowego, Banku Światowego, Organizacji Narodów Zjednoczonych i UNICEF-u, a także rozwój świadomości obywatelskiej na niespotykaną wcześniej skalę. W tym kontekście zmieniła się też świadomość miejska i obywatelska, a imigranci przestali być niewidoczni. Nie są już traktowani jak ludzie żyjący „na marginesie”, a zaczynają być obywatelami, pełnoprawnymi mieszkańcami miasta. Wciąż być może postrzegani są jako „inni”, ale obejmuje ich równość wobec prawa. Zmiana ta nie okazuje się jednak do końca pozytywna. Nawet respektowanie praw człowieka nie jest w stanie podważyć myślenia w kategoriach mitów i stereotypów, które znacznie pogłębiło się po przełomie roku 1989, kiedy to zmienił się obraz polityczny i geograficzny Europy, a później wraz ze zmianą polityki międzynarodowej po 11 września 2001 roku²⁷.

Rok 1989 uwolnił demony nacjonalizmu. Wraz z rozbiciem starego porządku Europy, obejmującego świat komunizmu i liberalizmu, pojawił się cały szereg nowych państw poszukujących własnej tożsamości, co przyczyniło się do nakreślenia mocnych granic między wspólnotami odrębnymi pod względem etnicznym i religijnym. Dlatego też wojnę na Bałkanach cechowała tak wielka agresja, a ogrom spowodowanego wówczas zniszczenia przeraża po dziś dzień. Jej motorem było przekonanie, że mniejszości narodowe, jak również etniczne czy religijne, są źródłem fundamentalnych różnic o znaczeniu moralnym i społecznym²⁸. Arjun Appadurai, podobnie jak wcześniej Hannah

²⁵ E. K u i j p e r s, *Migrantenstad: immigratie en sociale verhoudingen in 17e-eeuws Amsterdam*, Uitgeverij Verloren, Utrecht 2005, s. 48n.

²⁶ Por. tamże,

²⁷ Por. L. V a r a d a r a j a n, *The Domestic Abroad: Diasporas in International Relations*, Oxford University Press, Oxford 2010, s. 3n.

²⁸ Por. A p p a d u r a i, *Strach przed mniejszościami*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo PWN, Warszawa, 2009, s. 117n.

Arendt, podkreśla, że tego rodzaju skupienie agresji na „innych” przynosi najmocniejszą konsolidację i jedność społeczną²⁹. Wspólny wróg umacnia.

Ataki z 11 września 2001 roku spowodowały kolejną falę nietolerancji wobec kultur i przedstawicieli krajów arabskich i muzułmańskich. Znamienny jest fakt, że 11 września 2001 roku zaatakowany został Nowy Jork, miasto określane przez Neila Postmana jako symbol wielokulturowości, „Wielkie Jabłko”, łączące różnorodne grupy społeczne, etniczne i wyznaniowe – miasto wielości³⁰. Atak na Twin Towers w Nowym Jorku symbolicznie rozpoczyna nową debatę na temat różnorodności kulturowej, uświadamiając wagę dyskusji na temat charakteru, jaki przybierają obecnie społeczne przemiany. Prowadzą one do strachu przed imigrantami, którzy postrzegani są jako źródło nowego zagrożenia, oraz do niechęci wobec tego, co inne, nowe. Po 11 września 2001 roku w szczególności wzrosła niechęć do imigrantów z krajów muzułmańskich. Często nie rozróżniając poszczególnych narodowości ani nie widząc różnic między odmianami islamu, obywatele pochodzenia europejskiego traktują muzułmanów jako wrogów i wyznawców agresywnej religii³¹. Dobrym odzwierciedleniem tej sytuacji był skandal, który w roku 2010 wywołali swoim pomysłem autorzy projektu stworzenia centrum kultury islamskiej w Nowym Jorku.

Nowy Jork, miasto wielu kultur, nacji i religii, od dziewiętnastego wieku przyjmuje, jakkolwiek nie zawsze gościnnie, kolejne pokolenia emigrantów z całego świata. W tym też miejscu zaczęły się rozwijać pierwsze koncepcje eugeniki, kiedy na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku „praworządni” obywatele, a więc ci, którzy, nie bacząc na swój angielski i holenderski rodowód, uważali się za Amerykanów, wpadli na pomysł selekcjonowania emigrantów, aby uchronić swoją ojczyznę przed niepożądanymi wpływami. Podobnie było w roku 2010. Gdy zaczęto stawiać fundamenty centrum kultury islamskiej z planowanym meczetem i salami wykładowymi oraz wystawowymi, przybliżającego kulturę islamu i otwartego dla wszystkich – centrum, na budowę którego rok wcześniej radni miejscy wydali pozwolenie – rozpętał się ogólnonarodowy spór. Pierwsze głosy oburzenia wskazywały na zbyt bliską lokalizację centrum w stosunku do Ground Zero, co wedle krytyków pomysłu miałoby upokarzać ofiary zamachu na World Trade Center. Pojawiły się nawet plakaty przedstawiające dwie wieże minaretów wznoszące się nad ruinami dwóch wież World Trade Center. Protesty mieszkańców Nowego Jorku wywołały cały szereg działań popieranych również przez mieszkańców innych

²⁹ Zob. H. A r e n d t, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1-2, tłum. M. Szawiel i D. Grinberg, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

³⁰ Por. N. P o s t m a n, *Zabawić się na śmierć*, tłum. L. Niedzielski, Muza, Warszawa 2002, s. 37n.

³¹ Por. A p p a d u r a i, *Strach przed mniejszościami*, s. 26n.

miast Ameryki. Głosy protestu i oburzenia nie milkły w trakcie miesięcy walki o centrum. Ostatecznie jego pomysłodawcy nie tylko zrezygnowali ze swojej inwestycji, ale musieli też wyjechać z Nowego Jorku. Okrutną ironią jest, że centrum planowane było jako miejsce pojednania islamu z kulturami i religiami nieislamskimi, a pomysłodawcy wzniesienia tego budynku byli muzułmanami urodzonymi i wychowanymi w Nowym Jorku. Miasto wielu kultur i tradycji, „Wielkie Jabłko”, które nigdy nie zasypia i w którym zawsze coś się dzieje, nie przetrwało burzy ksenofobii i traumy ataku. Pozostaje nadzieja, że czas leczy rany, a nowi radni oraz nowi obywatele inaczej spojrzą na plany związane z tą ideą.

LEK I NADZIEJA

Opisany przypadek dobrze ilustruje tezę Appaduraia, że strach może tak silnie blokować ludzkie myślenie i postawy, że człowiek nie jest w stanie go przezwyciężyć. Wzmaga on uprzedzenia i nie pozwala na postawę dialogu. Jego źródłem mogą zaś być zarówno tragiczne wydarzenia o ogromnej skali, jak atak z 11 września 2001 roku, jak i małe, codzienne sprawy, na przykład obecność inaczej ubranego człowieka mówiącego innym językiem i modlącego się w inny sposób do innego boga. Scheffer pisze o niepewności, której źródłem był dla mieszkańców miast amerykańskich stały napływ emigrantów, i przytacza spostrzeżenie Oscara Handlina na ich temat: „Mieli później stwierdzić, że wszystko w otoczeniu było bardzo przyjemne, aż do chwili, gdy przybyli inni. Przynieśli ze sobą dziwaczne zwyczaje, niezrozumiały język, obce ubrania i dziwne pożywienie, byli biedni, pracowali ciężko i płacili wyższe komorne za gorsze mieszkania”³². Zmieniając swoją obecnością pejzaż miejski i wprowadzając nowe elementy do jego rzeczywistości, imigranci – jak ujmuje to Scheffer – wykorzeniają obywateli, którzy zamieszkiwali miasto wcześniej. W ten sposób za sprawą imigracji mogą pojawić się „obcy we własnym kraju”³³; imigracja przywodzi do miasta „cały świat”³⁴, a wraz z jej przybyciem rdzenna ludność wyrusza w podróż, zostaje zmuszona do przemyślenia własnych postaw, kodów zachowań i wartości.

Spostrzeżenie Appaduraia, że po 11 września 2001 roku zmienia się dyskurs o różnorodności kulturowej oraz nastawienie wobec odmiennych grup etnicznych i religijnych, jest pomocne w uchwyceniu jeszcze jednego fenomenu. Jak zauważa Scheffer, kultura Zachodu nastawiona jest na postęp³⁵. Moim

³² O. Handlin, *Uprooted*, cyt. za: Scheffer, dz. cyt., s. 18.

³³ Scheffer, dz. cyt., s. 19.

³⁴ Tamże.

³⁵ Por. tamże, s. 46n.

zdaniem ten bieg ku przyszłości można zaobserwować już przy narodzinach nowożytnej Europy – jego zapowiedź daje się zauważyć w myśli takich filozofów, jak Francis Bacon, głoszących, że nauka ma zmieniać świat, a człowiek żyje po to, by się rozwijać. Owa potrzeba rozwoju i samorozwoju w istocie wpisana jest w myślenie Zachodu. Zdaniem Scheffera zachodnie społeczeństwo widzi w imigracji zagrożenie dla tego postępu, przejawiające się w podważaniu wolności słowa, wolności wykonywania zawodu, zdobywania majątku, wolności religijnej, w ograniczaniu laicyzacji życia społecznego i politycznego i w przeciwstawianiu się równouprawnieniu kobiet czy równym prawom dla wszystkich ludzi.

Tymczasem Amsterdam otwarty był na uciekinierów z całej Europy już w siedemnastym stuleciu, w wieku dziewiętnastym zaś w Hyde Parku w Londynie pojawiło się miejsce zwane Speakers' Corner, w którym każdy mógł głosić nawet najbardziej szalone poglądy. Od siedemnastego wieku dynamicznie rozwijają się w Europie gazety, a już w wieku osiemnastym własną gazetę posiadało każde większe miasto Europy. Już wówczas dziennikarze tropili afery społeczne, towarzyskie i polityczne, przyzwyczajając społeczeństwo do otwartej debaty i wolności słowa. Wraz z upadkiem feudalizmu w Europie zaczęły pojawiać się całe generacje buntowników, wolnomyślicieli i niezależnych duchów. Wiek dwudziesty jedynie przypieczętował tę sytuację, a rewolta lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych jeszcze bardziej umocniła postawy wolnościowe. Dlatego właśnie – jak podkreśla Scheffer – szokiem była seria rozpraw sądowych wytoczonych przez muzułmanów gazetom holenderskim za obrażanie ich uczuć religijnych. Europejczycy przyzwyczajeni są od dawna do funkcjonowania karykatur (sławetny „Punch” nie uznawał żadnych świętości ani tabu) czy wyśmiewania się ze wszystkiego, co otaczane jest czcią i szacunkiem (wystarczy wspomnieć fenomen Monty Pythona). Wielkim szokiem było więc dla nich również potępienie i wydanie wyroku śmierci na Salmana Rushdiego czy ogłoszenie „polowania” na Ayaan Hirsi Ali.

Religia, choć w sposób zdystansowany, jest w zlaicyzowanej Europie obecna. Problem krzyży w szkołach i sądach włoskich, w miejscach publicznych w Polsce, kwestia podatku kościelnego Niemczech i Danii czy szkół wyznaniowych i stosunku Kościoła do państwa w wielu krajach Europy są wciąż żywe. Jak zauważa Scheffer, „jedynie na podstawie ponownej oceny stosunków między Kościołem a państwem można odnieść się do kwestii nadejścia islamu”³⁶. Choć chrześcijan czy ateistów oburza nałożona na Rushdiego fatwa, nie oznacza to jednak, że nie mają oni własnych problemów z tradycją chrześcijańską. W ten sposób imigranci muzułmańscy do starych problemów dokładają nowe, zmuszając Europejczyków do ponownego przepracowania ukrytych lub – wydawałoby się – już rozwiązanych kwestii.

³⁶ Tamże, s. 46.

Dodatkowe napięcia między tubylcami a nowo przybyłymi powodował model państwa opiekuńczego, od którego Europa powoli dziś odchodzi. W systemach państwa opiekuńczego pod ochronę trafiał każdy, kto tracił pracę lub nie potrafił jej znaleźć. System taki może jednak mieć charakter demoralizujący, a jego ofiarami padają zarówno rdzenni mieszkańcy Europy, którzy przyzwyczajają się, że państwo ponosi za ich los odpowiedzialność, jak i imigranci, których system ten oducza samodzielności. Tymczasem konkurencyjność na rynku pracy, obok mobilności i kreatywności, jest jedną z ważniejszych jakości w rzeczywistości wolnorynkowej. Państwo opiekuńcze często osłabia właśnie te cechy pracowników, które są pożądane w systemie wolnorynkowym, a imigranci stają się wówczas zagrożeniem dla rdzennych mieszkańców, gdyż zostają kolejnymi beneficjentami systemu opiekuńczego. Część ludzi martwi się zatem, że imigranci zabiorą im pracę, inni z kolei narzekają, że przez imigrantów zmniejszą się ich zapomogi. Tak czy inaczej, imigrant okazuje się zagrożeniem ekonomicznym, które należy zwalczać. Stąd prosta już droga do fobii, rasizmu i konfliktów społecznych.

Oczywiście piszę tu o postawach skrajnych, ale to one właśnie wiążą się z najpoważniejszym zagrożeniem. One też ukazują, że cierpienie dotyczy obu stron: cierpią zarówno ci, którzy nie są u siebie, w swoim mieście, i wskutek pobytu na emigracji czują się wykorzenieni, jak i ci, którzy przestali czuć się u siebie i uważają, że napływ nowych sąsiadów, pracowników i obywateli stanowi dla nich zagrożenie, a ich miasto przestaje do nich należeć. Co ciekawe, nastawienia tego nie zmienia nawet fakt, że wszyscy byliśmy kiedyś emigrantami, że człowiek jest „istotą w podróży”. Wykorzenienie staje się jednym z największych problemów współczesności.

EWOLUCJA TOŻSAMOŚCI

Jak dotąd, wnioski, do których prowadziły niniejsze rozważania mogły – wskutek swojego czarno-białego charakteru – wydawać się nieco uproszczone. Życie pełne jest bowiem światłocienia, nie zaś wyrazistych barw i kategorii. W tym kontekście warto przytoczyć słowa Jamesa Clifforda, który pisał, że to kultura zawsze jest w podróży, i podkreślał, że w kulturowym świecie zawsze „coś nowego się wytwarza”³⁷. Dlatego też pomiędzy imigracją a tubylcami, pomiędzy wielobarwnością odcieni i aspektów życia, które towarzyszą tym dwóm grupom społecznym, pojawia się *o s o b o w o ś ć h y b r y d a l n a*. Jest ona charakterystyczna dla wielkiego miasta, miasta multikulturowego, gdzie

³⁷ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak i in., Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 9n.

każdy zarazem jest i nie jest u siebie. Można ją dostrzec przede wszystkim w laboratoriach kultury, jakimi są miasta Amsterdam i Nowy Jork, ale także w każdej innej przestrzeni wielokulturowej.

Wielokulturowości nie da się bowiem ująć poznawczo w jednoznacznym podziale na swoich i obcych, jasno zakreślającym dzielnice i odpowiadające im zróżnicowanie etniczne czy religijne. Wydaje się, że Huntingtonowskie zderzenie cywilizacji zakłada upraszczającą wizję jakiegoś „jednego” Zachodu i „jednego” Wschodu. Tak naprawdę jednak ludzie protestujący na ulicach Nowego Jorku przeciwko powstaniu centrum kultury islamskiej byli wieloetniczni i wielokulturowi. Zapewne można by znaleźć wśród nich zarówno potomków Afroamerykanów, jak i rdzennych Amerykanów, a także wielu innych nacji i grup etnicznych. W *Kłopotach z kulturą* James Clifford bardzo wyraźnie ukazuje, że każda kultura stanowi swoistą hybrydę, w której przemieszczają się geny i memy, gdzie wytwarzają się nowe jakości i wartości. Dla Clifforda istotny jest fakt, że sam człowiek jest istotą nieustannie ewoluującą i kulturotwórczą. Stajemy się dziedzicami kultury, w której zostaliśmy wychowani, szybko jednak pojawiają się przed nami okna na świat innych kulturowych wzorów i zachowań, aż stajemy przed wyborem, co jest nam bliższe, co jest dla nas ważniejsze, aż zaczynamy, w odpowiedzi na otaczające nas tradycje, „rezonować” i wytwarzać własną wersję tego, co nas otacza. Dlatego w świecie kultury cały czas coś nowego się wytwarza. Tym czymś jest w ujęciu Clifforda przede wszystkim nasza własna świadomość, są to nasze indywidualne konstrukty zastanych form kulturowych³⁸.

Nie powinien zatem dziwić fakt, że w miastach wielokulturowość przejawia się na różne sposoby: od integracji kulturowej po antagonizm, od kooperacji po alienację i wrogość. „Wielokulturowość miast – szczególnie metropolii – jest czynnikiem sprzyjającym twórczości. Różne elementy w ramach jakiejś większej całości od dawna bywają twórcze [...]. Współczesne wielokulturowe metropolie (Nowy Jork, Paryż, Rzym, Londyn) są jednocześnie miejscami najbardziej żywych wzajemnych oddziaływań, inspiracji i edukacji dotyczącej innowacji i twórczości artystycznej, technicznej, naukowej i ideowej”³⁹. Pomimo konfliktów czy powstających w mieście gett duże skupiska ludzi ułatwiają działanie anonimowe, a więc ucieczkę od jednego schematu postępowania. Promują też zachowania kreatywne. Dlatego cały czas coś nowego się wytwarza. Clifford twierdzi, że w miastach wielokulturowych – niezależnie od napięcia pozytywnego czy negatywnego – uwolnione zostają twórczość i działanie poza opresyjną normatywnością⁴⁰. Fenomen wielokulturowych miast i ich

³⁸ Por. tamże, s. 205n.

³⁹ M. G o l k a, *Imiona wielokulturowości*, Warszawa, Muza, 2010, s. 151.

⁴⁰ Por. C l i f f o r d, dz. cyt., s. 205n.

wielowarstwowości pozwala wyjaśnić sens hybrydalnej świadomości, jaka się rodzi w człowieku, gdy przestaje on być zarówno imigrantem, jak i obywatelem jednego miejsca na świecie. Wraz z tą hybrydalnością pojawiają się jednak nowe obowiązki, jak przestrzegał bowiem Clifford Geertz, korzystanie z wielu tradycji oznacza zarówno wiele dróg rozwoju, jak i odpowiedzialność na wielu poziomach⁴¹.

Funkcjonowanie mentalności hybrydalnej jest dobrze widoczne na przykładzie twórczości i wypowiedzi francusko-libańskiego pisarza Amina Maaloufa. Zapytany o to, z jakim krajem się utożsamia, czy po dwudziestu latach mieszkania we Francji czuje się Francuzem, czy też może – jak to niektórzy ujmują – w głębi duszy wciąż pozostaje Libańczykiem, niezmiennie odpowiada, że nie czuje się ani jednym, ani drugim. Twierdzi, że nie ma uczucia „w głębi duszy” przekształcającego go sekretnie we Francuza czy w Libańczyka. Jego tożsamość, przynależność, jest jednolita i jasno określona, a przy tym właśnie hybrydalna. Sam mówi o sobie, że jest równocześnie Libańczykiem i Francuzem, Francuzem i Libańczykiem. Każda z tych dwóch kultur zaś dała mu coś innego, odmienny bagaż doświadczeń i kulturowych wzorów. Sytuacja życiowa Maaloufa była już od początku wyjątkowa. Podkreśla on, że należy do rodziny „wywodzącej się z arabskiego południa, osiedlonej od wieków w górach Libanu, która, wskutek kolejnych emigracji, rozsiała się po wszystkich zakątkach świata, od Egiptu po Brazylię, od Kuby po Australię. Szczyciła się ona zawsze tym, że zawsze była jednocześnie arabska i chrześcijańska”⁴². Tak więc jego tożsamość jest „od zawsze” wielokulturowa. Jak pisze, jest Arabem, a zatem to święty język Koranu jest jego językiem ojczystym. Równocześnie jednak sam nie jest wyznawcą Koranu, a religii wobec islamu konkurencyjnej. Od swojej wielobarwnej rodziny przejął poczucie dumy, pracowitość i odporność na zmienne okoliczności losu. Porozumiewając się językiem religii muzułmańskiej, wyznaje religię chrześcijańską. W wieku dwudziestu lat wyemigrował do Francji, by znaleźć tam spokój i normalne warunki do życia, z dala od wojen religijnych i politycznych, marząc, by spokojnie wychować swoje dzieci. Pisze głównie po francusku, studiował we Francji i pracuje w niej przez całe swoje dorosłe życie. A zatem doświadczenie, które ukształtowało go jako dojrzałego mężczyznę, dokonało się właśnie w Europie.

Pytany o swoją tożsamość, Maalouf zawsze podkreśla jej hybrydalny charakter, powtarzając, że nie byłby sobą bez któregośkolwiek jej elementu: arabskiego, chrześcijańskiego, libańskiego czy francuskiego. Pytania o to, co naprawdę czuje, co go w najgłębszy sposób definiuje i z czym naprawdę się utożsamia, traktuje jako wyraz uprzedzenia, niezrozumienia czy wręcz pewne-

⁴¹ Por. C. Geertz, dz. cyt., s. 89n.

⁴² A. Maalouf, *Zabójcze tożsamości*, tłum. H. Lisowska-Chehab, PIW, Warszawa 2002, s. 23.

go kulturowego zamknięcia. Tłumaczy, że ktoś, kto oczekuje przynależności tylko do jednego narodu, jednej etniczności czy jednego wyznania, zakłada równocześnie, że taki stan rzeczy jest nie tylko możliwy, ale i słuszny. Być może taki człowiek zgodziłby się z ludowym podziałem na „pniaki” i „krzaki” i zaliczył Maaloufa do kategorii ludzi przesiedlonych, pozbawionych właściwego miejsca zamieszkania, odciętych od korzeni i gościnnie przebywających we Francji. Maalouf nie jest jednak „krzakiem”, tak jak nie jest nim nikt inny. Nie jest on też „pniakiem” – tak jak i nikt inny nim nie jest. Każdy człowiek ma bowiem swoją historię – historię swojego życia, swojej rodziny, plemienia czy wspólnoty. Życie każdego zbudowane zostało też z wielu elementów. To, że Maalouf przybył do Francji w wieku lat dwudziestu, nie ma żadnego wpływu na stopień, w jakim jest on Francuzem. Nie został bowiem „przesadzony” i nie utracił swej tożsamości. Jak sam o sobie pisze, zyskał po prostu nowe możliwości i stał się kimś więcej. Splot wszystkich elementów, takich jak urodzenie, wiara, zawód, przekonania, ojczyzna, w której się mieszka, i ojczyzna, w której się żyje duchem, stanowi jedność. Nic nie można tu zgubić, zaciemniłoby się bowiem obraz tego, kim naprawdę się jest. Zdaniem Maaloufa, ci, którzy upierają się, że jednak w głębi duszy można być albo tylko Francuzem, albo tylko Libańczykiem, stawiają na mitologię czystości rasy czy krwi, to zaś nie pozwala zrozumieć wielokulturowości i zamyka na multikulturową politykę⁴³.

Z przedstawionego rozumienia tożsamości wyłania się istotna koncepcja integracji kulturowej, którą przeciwstawić trzeba wcześniejszym koncepcjom asymilacji. Jak zauważył Marian Golka, to właśnie w mieście, przestrzeni, w której integracja kulturowa może przebiegać zarówno w sposób agresywny, jak i łagodny, ma ona zawsze charakter twórczy⁴⁴. Miasto bowiem jest też przestrzenią pozwalającą równocześnie zachowywać anonimowość i wchodzić w wielość interakcji oraz relacji społecznych, co umożliwia budowanie dystansu zarówno wobec własnej kultury, jak i wobec tej, z którą dokonuje się integracja. Duże skupisko ludzkie, jakim jest miasto, pozostawia wolność wyboru co do tego, którymi wzorami kultury zechcemy się posługiwać, a które modyfikować czy odrzucać. Stąd też asymilacja wcale nie musi oznaczać zatracenia jakiegokolwiek aspektu własnej osobowości, może dokonywać się z nią w zgodzie, czego dobrym przykładem jest postać Maaloufa. Hybrydalna tożsamość tego pisarza jest wyrazem takiego właśnie, twórczego przepracowania zarówno kultury rodzimej, jak i nowo nabywanej. Wskutek tej postawy, postawy bycia równocześnie Francuzem i Libańczykiem, łączącej się z konkretnymi decyzjami, działaniami, a przede wszystkim z twórczością,

⁴³ Por. tamże, s. 23-29.

⁴⁴ Por. G o l k a, dz. cyt., s. 159-163.

która jest elementem spajającym światopogląd pisarza, dochodzi do powstania nowej wizji obu modeli kulturowych. Maalouf niczego nie przyjmuje biernie, a wszystko przepracowuje i przekłada na swoje bycie-w-świecie. Zastrzeżenia Maaloufa i jego gorzkie uwagi w odpowiedzi na pytanie o tożsamość pokazują bardzo ważny element układanki „my–oni”, „miejscowi–przyjezdni”, stanowiącej pejzaż wielokulturowości miasta.

KU INTEGRACJI

Założenie, że przynależymy do jednego porządku kulturowego lub, co więcej, pragniemy do jednego kulturowego porządku przynależeć, wskazuje na mniej lub bardziej uświadamiane bariery, jakie napotykamy w kontakcie z ludźmi, którzy są w jakiś sposób inni. Myśl ta pozwala nam powrócić do kwestii Amsterdamu i wydarzenia z 2 listopada 2004 roku. Pamiętajmy, że zbrodnia na Theo van Goghu dokonana została w mieście wyjątkowym, można powiedzieć, że od początku swojej historii wielokulturowym, do którego już w siedemnastym stuleciu nieustannie ciągnęły tłumy wygnańców z całej Europy: Żydów, protestantów, heretyków, banitów i wszelkich „szaleńców” niemieszczących się w ramach kulturowego porządku. W wieku dwudziestym Amsterdam nadal pozostaje ziemią obiecaną wolnomyślicieli oraz rajem dla miłośników marihuany. Amsterdam to również jednak miasto prostytucji, handlu żywym towarem i równoległe miasto jubilerów i kwiatów. Dla jednych jest ono ucieleśnieniem grzechu i zepsucia liberalnego Zachodu, dla innych rajem, a dla jeszcze innych to po prostu miasto normalności (zdecydowanie podpisuję się pod tym trzecim poglądem). I w tym mieście jednak, w jego tkance społecznej, znajdziemy sprzeczności i niebezpieczne dwuznaczności. Śmierć Thea van Gogha stanowi przypieczętowanie absurdu niezrozumienia multikulturowości, traktowania jej w kategoriach obojętności wobec tego, co inne, bądź postrzegania jej jako generatora napięć między przedstawicielami poszczególnych kultur. Politykę obojętności, którą liberalna Holandia prowadziła wobec emigrantów, wobec różnorodności etnicznej i religijnej, wobec różnych subkultur i wszelkiego rodzaju różnic, opisał Ian Buruma⁴⁵. Postawę, która była konsekwencją tej polityki, najprościej można by oddać słowami: „Dobrze, jesteście obok nas, żyjecie po swojemu. My nie wtrącamy się do waszego stylu życia, a wy nie wtrącajcie się do naszego”. W postawie tej z pozorów nie ma nic złego. Jeśli żyjemy obok siebie, dobrze jest stosować zasadę, którą Erving Goffman bardzo trafnie nazwał uprzejmym niezauważaniem. W przypadku imigrantów postawa ta rodzi jednak swoistego rodzaju dwu-

⁴⁵ Por. I. B u r u m a, dz. cyt., s. 138n.

znaczność. Powstaje proste pytanie: Jak człowiek, który spędził dwadzieścia lat swego życia w małej wiosce i zajmował się jedynie wypasaniem owiec, może odnaleźć się w wielkim mieście? Zapomoga czy świadczenia socjalne nie rozwiązują problemu, nie czynią z niego ani pracownika, ani osoby świadomej. W przypadku, gdy imigranci są ubodzy, niewykształceni i nieprzygotowani do wolnorynkowej gospodarki, zasada uprzejmego niezauważania może okazać się niebezpieczna, gdyż sprzyja pojawianiu się coraz większej liczby osób nieprzystosowanych społecznie, sfrustrowanych i przez to zagrażających sobie lub innym.

Z drugiej strony brak zainteresowania innymi kulturami, niezrozumienie religii i zasad postępowania emigrantów może prowadzić do dwuznacznych sytuacji i niepotrzebnych nieporozumień. Niezrozumienie czy powierzchowna wiedza na temat obcej kultury wypaczają jej obraz i tę jego zniekształconą postać dalej przekazują. Bardzo łatwo wówczas o strach przed tą kulturą czy o nadawanie obraźliwych etykiet. Postawa taka często wiąże się z przekonaniem, że każdy człowiek może być obywatelem tylko jednego państwa, posiadać monolityczną tożsamość i czerpać z jednej tradycji. Mohammed Bouyeri przybył do Amsterdamu jako mały chłopiec. Tam chodził do szkoły, tam też dostał się na studia. Był urzędnikiem, cichym, spokojnym człowiekiem, lubianym przez swoich sąsiadów. Nie mógł jednak awansować w pracy, ponieważ na przeszkodzie stało jego arabskie pochodzenie, które po 11 września 2001 roku budziło swoiste zastrzeżenia i obawy, wyrażane zwłaszcza przez organy administracji. Chociaż tolerowano go, nie był rozumiany ani przez Holendrów, ani przez otaczających go Marokańczyków. I jedni, i drudzy oczekiwali od niego określonej tożsamości: bycia właśnie Marokańczykiem, muzułmaninem. Mohammed skończył jednak szkołę i studia, chciał pracować i najwyraźniej rozwijać się w nowej kulturze. Być może byłaby to jego droga do hybrydalnej tożsamości. Społeczeństwo zepchnęło go jednak do psychicznego getta, a rodzina nie dała mu wsparcia. Szykany, przybierające na sile po 11 września, obudziły w nim kompleksy, a to wywołało jego agresję. Jej ofiarą padł człowiek nienawidzący wszystkiego, co arabskie i muzułmańskie, a równocześnie niemający pojęcia o kulturze i ludziach, których tak głęboko nienawidził. Theo van Gogh obrażał, prowokował i sprzeciwiał się jakiegokolwiek formie integracji kulturowej. Chciał, by Arabowie bezwzględnie i z pokorą podporządkowali się kulturze europejskiej, by zapomnieli o swoich korzeniach. Tragedia, do której doszło, okazała się zatem wynikiem zarówno sytuacji Thea van Gogha, jak i sytuacji osamotnionego Mohammeda Bouyeriego. Pierwszy z nich nie potrafił zrozumieć inności, nie widział, jak wielkie możliwości otwiera różnorodność, i zamykał się na wszelki dialog. Drugi zaś czuł się wykorzeniony i przez to gorszy, pozbawiony ojczyzny i własnej tożsamości; dlatego poszukując siły, wszedł na drogę fanatyzmu. Sprawa Thea van Gogha i Mohammeda

Bouyeriego to zatem sprawa zmarnowanych szans multikulturalizmu i efekt braku dialogu.

Ta smutna historia, która zdarzyła się w Amsterdamie, ukazuje, że wielokulturowość i multikulturalizm wraz z problemami, które towarzyszą tym zjawiskom, są w pewnym sensie nieuniknione, emigrantów bowiem przybywa na całym świecie. Pokazuje ona jednak również bardzo wyraźnie, że stajemy obecnie przed coraz większym wyzwaniem zrozumienia drugiego człowieka i nauczenia się kooperacji nawet w tych przestrzeniach, w których wydaje się to całkowicie niemożliwe.

Miasto jako laboratorium kultury niejako wpisuje się w dwie przestrzenie: wewnętrznego konfliktu, jakiego doświadcza wielokulturowy Amsterdam, i konfliktu znacznie szerszego, który kulminował w postaci ataku na miasto będące symbolem wielokulturowości – Nowy Jork. Najnowsze doświadczenia obu tych miast znacznie poszerzają nasz obraz tego, co znaczy być człowiekiem we współczesnym świecie.

Bartłomiej GUTOWSKI

MIASTO IDEALNE NA DZISIEJSZE CZASY

U podstaw kształtowania miast idealnych, zarówno projektowanych w nowożytności, jak i powstających w pierwszej połowie wieku dwudziestego, leży przekonanie, że odpowiednie ukształtowanie przestrzeni, wynikające z przekroczenia przypadkowości i chaosu, przyczyni się do formułowania nowych, lepszych modeli życia. Porządek, który w sferze materialnej wprowadza miasto idealne, staje się istotnym elementem budowania ładu społecznego i moralnego, mającego zapewnić ludziom szczęście.

Nie jest możliwe zbudowanie uniwersalnej koncepcji miasta idealnego współczesności, która nie byłaby kolejną urbanistyczną lub społeczną (czy też urbanistyczną i społeczną) utopią. Wydaje się, że pomimo różnorodności i oryginalności rozwiązań stosowanych współcześnie¹ w realizowanych lub projektowanych koncepcjach układów miejskich i w czysto studyjnych modelach odnaleźć można wspólne elementy. Dają się one zasadniczo sprowadzić do kilku punktów. Ich zestawienie nie przyniesie prostej wizji miasta doskonałego, może jednak wskazać, oprócz konkretnych rozwiązań, wartości kluczowe dla współczesnego myślenia o mieście. Dla przybliżenia zagadnienia miast idealnych współczesności istotne jest odróżnienie „twardych” projektów budowy nowej struktury miasta od ich „miękkich” odpowiedników, skupiających się na wybranej dziedzinie i mających na celu stworzenie warunków umożliwiających poprawę jakości życia. Te pierwsze stanowią całościową utopijną wizję. Te drugie wpisane są właściwie we wszystkie projekty architektoniczne i urbanistyczne, ale też i społeczne. Wydaje się, że „twarde” projekty nie mogą doprowadzić do ukształtowania idealnego miasta we współczesnym świecie, tak jak nie zdołały tego dokonać w przeszłości.

W punkcie wyjścia rozważań nad podjętą w tym artykule problematyką należy sprecyzować rozumienie terminu „miasto idealne” oraz wskazać powody niepowodzeń prób realizacji takich miast jako projektów utopijnych. Pozwoli to ustalić, czym ma być miasto idealne dla współczesności². Zadaniu temu poświęcona będzie pierwsza część tekstu. W drugiej przedstawione zostaną kluczowe, zdaniem autora, modele myślenia o mieście współczesnym oraz wybrane

¹ Pojęcie współczesności jest mało precyzyjne, na potrzeby niniejszego tekstu ograniczymy jego zakres do przemian dokonujących się od lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku.

² Problem z terminem „miasto idealne” wydaje się podobny do problemu z pojęciem utopii. Szczególnie od wieku dziewiętnastego podobieństwo utopii i teoretycznych modeli rozwiązań państwowotwórczych, które były przeznaczone do realizacji, prowadzi – szczególnie w języku potocznym – do zamiennego stosowania terminów „utopia” i „model teoretyczny”.

rozwiązania alternatywne. We współczesnym świecie niewystarczające staje się myślenie o rozwoju urbanistycznym jedynie w perspektywie pojedynczego miasta, regionu, państwa czy nawet kontynentu. Poszczególne koncepcje bowiem przenikają się, a podobne modele mogą być przyjmowane zarówno w Stambule czy Moskwie, jak i w Shenzhen. Dlatego też, poszukując kluczowych trendów, należy przyjąć perspektywę globalną. W tle prowadzonego dyskursu musi stać kwestia jakości życia w mieście. Podejmując problematykę funkcjonowania miasta idealnego, nie można ograniczyć się do krytycznej analizy poszczególnych rozwiązań, lecz należy dążyć do sformułowania – na podstawie tej analizy – odpowiedzi na pytanie o znaczenie modeli takiego miasta we współczesnym świecie. Wydaje się, że jeśli wizja miasta idealnego, sama w sobie utopijna i niemożliwa do realizacji, nie jest traktowana dogmatycznie, może przyczynić się do wprowadzania wielu poprawiających jakość życia rozwiązań. W niniejszym tekście przyjmuję założenie badawcze, że marzenie o mieście idealnym, pomimo rozwoju wiedzy i technologii, pozostaje projektem utopijnym, a próby jego realizacji w rzeczywistości skazane są na niepowodzenie.

Obecnie miasto stało się przestrzenią życia dla większości ludzi na świecie. Z perspektywy europejskiej, gdzie model kultury miejskiej jest dominujący, może wydawać się to oczywiste. Wskutek diametralnej zmiany modeli ekonomicznych w skali globalnej nastąpiła szybka urbanizacja, która spowodowała, że w roku 2010 większość obywateli świata mieszkała już w miastach³. W świetle danych statystycznych pytanie o to, jak kształtować przestrzeń miejską, okazuje się jednym z kluczowych pytań współczesnego świata. Aby podjąć próbę odpowiedzi na nie, należy zrozumieć, czym są współczesne miasta i w jakim stopniu różnią się od organizmów miejskich sprzed stu czy nawet pięćdziesięciu lat. Wiedza ta musi wykraczać poza szczegółowe ujęcia poszczególnych dyscyplin badawczych, może być jednak formułowana wyłączenie na ich gruncie.

MIASTA IDEALNE OD RENESANSU DO PIERWSZEJ POŁOWY DWUDZIESTEGO WIEKU

Marzenie o mieście doskonałym znalazło wyraz w piętnastym wieku w koncepcji miast idealnych, będących odrębnymi założeniami urbanistycznymi. Z dzisiejszej perspektywy możemy je określić jako sytuujące się między

³ Sto lat temu jedynie co piąta osoba na świecie była mieszkańcem miasta. Do roku 1990 mniej niż 40% światowej populacji mieszkało w mieście, od roku 2010 ponad połowa wszystkich ludzi zamieszkuje obszary miejskie, a według prognoz w roku 2050 będzie to aż 70%. Obecnie około 5% populacji stanowią mieszkańcy megalopolis, czyli miast, których liczba mieszkańców przekracza dziesięć milionów. Por. *Urban Population Growth* (raport na stronie WHO *Global Health Observatory*, http://www.who.int/gho/urban_health/situation_trends/urban_population_growth_text/en).

utopią a heterotopią, będące jednocześnie modelem, alternatywą, jak i swoistym teatrum. Sposób myślenia, który legł u ich podstaw, niewątpliwie bliski był rozważaniom utopijnym Tomasza Morusa czy Tomasza Campanelli, a w szerszym kontekście – starożytnej, poplatońskiej koncepcji państwa idealnego. Już w utopii Tomasza Morusa, chociaż szczegółowym rozwiązaniom urbanistycznym poświęca on niewiele uwagi, układ miasta stanowił odbicie istniejącego porządku społecznego. Możemy też przypuszczać, że miał się przyczyniać do kształtowania tego porządku. Miasta idealne zazwyczaj były projektami teoretycznymi (jak na przykład Sforzinda Filaretego). Niemniej Palmanova, Brielle czy Zamość od początku zaplanowane zostały jako fizycznie istniejące założenia, utrzymane w nowym porządku architektoniczno-urbanistycznym, a przede wszystkim ideowym⁴. Nie tylko prezentują one renesansowe koncepcje urbanistyczne, ale stanowią też wyraz nowego modelu myślenia o człowieku, zmieniając dotychczasowy sposób jego postrzegania. Umieszczenie tych przemian w szerokiej przestrzeni humanizmu jest dość oczywiste, badacze nie są jednak zgodni co do bezpośrednich powodów ukształtowania się projektów utopijnych. Jednym z tych powodów była konieczność przeprowadzenia reformy przestrzeni miejskiej, wynikająca z coraz liczniejszych problemów, jakie niosło życie w mieście średniowiecznym, przeludnionym, chaotycznym i generującym nowe zagrożenia (co w połowie czternastego wieku wyraźnie pokazała epidemia tak zwanej „czarnej śmierci”). Na owe czysto praktyczne powody nałożyły się również przyczyny o charakterze artystycznym i estetycznym, a także politycznym, przede wszystkim zaś zmieniający się obraz świata. Założenia urbanistyczne podporządkowane były nie tyle szczęściu mieszkańców, ile potrzebom i ambicjom politycznym władzy. Czytelny, geometryczny układ miast nie tylko stanowił wyraz humanistycznej wiary w możliwość kształtowania rzeczywistości zgodnie z prawami rozumu, ale też zapewniał właścicielom lepsze kontrolowanie miasta. Nie przypadkiem zresztą owe wspańiale wyglądające w teorii projekty nie spotykały się z dobrym przyjęciem ze strony samych mieszkańców. Jedno z najbardziej znanych miast idealnych, Palmanova, właśnie ze względu na niechęć ludności do zamieszkania w niej zasiedlone zostało przez ułaskawionych przestępców i ich rodziny. Palmanova powstała zresztą przede wszystkim jako forteca mająca chronić Wenecję przed Imperium Osmańskim. Projekt w większym stopniu służyć miał celom militarnym niż społecznym. Miasto zbudowane zostało na planie centralnym. Struktura taka wynikała ze zmian związanych z techniką wojenną i z konieczności obrony miasta przed ostrzałem artyleryjskim (stąd wykorzystanie enneagonu przy formowaniu obwarowań). Rozwiązanie to miało jednak nie tylko praktycz-

⁴ Por. B. Gutowski, *Przestrzeń marzycieli. Miasto jako projekt utopijny*, Instytut Historii Sztuki UKSW, Warszawa 2006, s. 57n.

ne uwarunkowania. Geometryczny, zazwyczaj centralny układ miast stanowił odzwierciedlenie harmonii porządku kosmicznego. W tej perspektywie miasto stawało się elementem naturalnego układu wszechświata.

Chcąc zachować terminologiczną ścisłość, należałoby zakres terminu „miasto idealne” ograniczyć do owych renesansowych miejskich konstrukcji⁵. Jeśli przyjąć szersze znaczenie tego pojęcia, trzeba uwzględnić też liczne późniejsze kontynuacje tych koncepcji. Współczesne koncepcje miast doskonałych mają swoje bezpośrednie źródła w wieku dziewiętnastym. W wieku dwudziestym podobny sposób myślenia o mieście prezentowali moderniści z Le Corbusierem na czele. Kreując nową architekturę, a przede wszystkim nowy model miasta, chcieli oni kształtować „lepszy świat”. Projekty przez nich opracowywane, mniej lub bardziej realistyczne, wyrastały z utopijnej wiary w możliwość radykalnej zmiany świata i entuzjazmu dla tego przedsięwzięcia. Postawa taka typowa była dla czasów, gdy ideologiczna jednomyślność stawała się obowiązującym prawem. Doświadczenie totalitaryzmów przyniosło konieczność rewizji takiego podejścia do myślenia o przestrzeni miejskiej. Modernistyczna unifikacja świata, chociaż już w mniej radykalnej wersji, przetrwała długo (a właściwie możemy mówić o jej ciągłej obecności), okazała się jednak niewystarczająca. Przełamanie modernistycznej jedności, której symbolem może być tak zwany styl międzynarodowy, nastąpiło jeszcze w ramach samej tradycji modernistycznej. Niemniej ogłoszony przez Charlesa Jencksa – na pewno przedwcześnie – koniec epoki modernizmu przyniósł szereg zmian, które z dużym uproszczeniem określa się dzisiaj mianem postmodernizmu.

U podstaw kształtowania miast idealnych, zarówno projektowanych w nowożytności, jak i powstających w pierwszej połowie wieku dwudziestego, leży przekonanie, że odpowiednie ukształtowanie przestrzeni, wynikające z przekroczenia przypadkowości i chaosu, przyczyni się do formułowania nowych, lepszych modeli życia. Porządek, który w sferze materialnej wprowadza miasto idealne, staje się istotnym elementem budowania ładu społecznego i moralnego, mającego zapewnić ludziom szczęście. Do tego celu prowadzi bądź eliminacja czynników negatywnych, bądź wprowadzenie takich rozwiązań, które uczynią je społecznie akceptowalnymi. Przykładowo uciążliwości związane z transportem lokalnym mogą prowadzić do podejmowania prób realizacji projektów, w których zostaną one wyeliminowane albo przez zastąpienie transportu lokalnego publicznym, albo przez ukształtowanie odpowiednich sfer mieszkania, pracy, rozrywki i kultu, które ograniczą konieczność przemieszczania się. Z drugiej strony zaś uciążliwości związane z transportem mogą być niwelowane przez wprowadzanie takich rozwiązań, jak na przykład

⁵ Na ten temat por. Z. P a s z k o w s k i, *Miasto idealne w perspektywie europejskiej i jego związki z urbanistyką współczesną*, Universitas, Kraków 2011, s. 16n.

sieć bezkolizyjnych (podziemnych lub nadziemnych) arterii. Są to rozwiązania szczegółowe, ale też prowadzące do bardziej uniwersalnego przekonania, że celem, jaki ma być realizowany w państwie, jest szczęście obywateli. Ono zaś wynika wprost z dobrobytu materialnego lub jest jego pochodną. Niektóre projekty zasadniczo ograniczają się do tego założenia – tworzona jest możliwie najlepsza przestrzeń do życia, by w efekcie otrzymać szczęśliwą społeczność. Inne, na przykład te tworzone przez Le Corbusiera, sięgają dalej. Materialność staje się podstawą kształtowania właściwych (w rozumieniu autora projektu) zachowań społecznych, te zaś w konsekwencji mają prowadzić do bardziej moralnego postępowania, przede wszystkim w wymiarze społecznym, ale również prywatnym. Jak wiadomo, właśnie ten społeczny element projektów Le Corbusiera okazał się zarówno niemożliwy do zrealizowania w makroskali, jak i niefunkcjonalny w mikroskali poszczególnych realizacji. Przykładem mogą być *unités d'habitation* (jednostki mieszkaniowe) stanowiące część *Cité Radieuse* (miasta promienistego). Niewątpliwie miały one niezwykle istotne znaczenie w historii architektury, nie udało się jednak zrealizować projektu społecznego, który był ich istotą. Podobny los spotkał inną nośną koncepcję – dwudziestowieczne miasta-ogrody. Zakładanie miast-ogrodów było szczególnie modne w okresie dwudziestolecia międzywojennego, a od lat osiemdziesiątych nastąpił ich renesans. Z idei Ebenezera Howarda, autora tej koncepcji, który postulował całościowy projekt przemian społecznych, niewiele przetrwało. Miasto-ogród stało się po prostu modelem podmiejskiego osiedla. Projekt Howarda wynikał z dążenia do zastąpienia wielkich organizmów miejskich stosunkowo niewielkimi, samowystarczalnymi strukturami. Współcześnie zaś te egalitarne struktury stają się często elitarnymi przestrzeniami dla wybranych.

Model Howarda wykazuje pewną cechę wspólną ze współczesnymi miastami – jest nią właśnie decentralizacja struktury miasta. Brytyjski urbanista podzielał przekonanie wielu ówczesnych teoretyków, że gwałtowność rozwoju i stopień przeludnienia, a także koncentracja budowli w metropoliach sprawiają, iż życie w nich staje się niemożliwe. Za największe społeczne zagrożenie uważał tłumność miast. Jako rozwiązanie tej sytuacji proponował stworzenie miasta społecznego w oparciu o ideę odpowiednio planowej decentralizacji przestrzeni i zbudowanie systemu powiązanych organizmów miejskich⁶. Nowy system miejski miał być zanurzony w naturze, miasta miały być otoczone pasami zieleni. Kontynuację tego myślenia odnajdujemy w *Broadacre City*, projekcie amerykańskiego architekta Franka L. Wrighta z lat trzydziestych⁷.

⁶ Por. A. C z y ż e w s k i, *Trzewia Lewiatana. Antropologiczna interpretacja utopii miasta-ogrodu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 112-114.

⁷ O nośności tego projektu może świadczyć stworzenie przez studentów Columbia University w roku 1997 komputerowej symulacji miasta idealnego – Usonii. Na temat modernistycznych kon-

W jego koncepcji miasto staje się wielką przestrzenią zurbanizowaną, składającą się z wolnostojących budynków połączonych siecią szybkich autostrad, które stają się kluczowym elementem definiującym nową miejskość. Zanika podział na poszczególne okręgi czy dzielnice, miasto jest wszędzie i nigdzie. W istocie oznacza to koniec miejskości. Broadacre City stanowi raczej wizję przyszłości rozwoju urbanistyki niż miasto idealne.

Przedstawione tu wybrane zagadnienia dotyczące podstaw kształtowania się koncepcji miast idealnych, pozwalają dostrzec, że ten sposób myślenia trudny jest do jednoznacznej oceny. Realizowane projekty miast idealnych nie były w stanie rozwiązać problemów społecznych, a przeciwnie, często je generowały. Prowadziły do kształtowania pozornie doskonałych, ale wyizolowanych przestrzeni, nadmiernie unifikowały różnorodne potrzeby społeczne. Niektóre z zastosowanych w tych projektach rozwiązań wchodziły do masowej produkcji lub zaczynają być masowo stosowane, poprawiając jakość życia w mieście. W ten sposób miasto idealne staje się jednak jedynie urbanistyczno-architektonicznym lub społecznym eksperymentem, nie wprowadza realnej zmiany. Chociaż możliwe jest odtworzenie struktury materialnej zgodnej z założeniami miasta idealnego, to nie zapewnia ona realizacji doskonałego porządku społecznego. W większości przypadków zresztą założenia te były i miały pozostać projektami teoretycznymi. Charakterystyczne dla myślenia utopijnego jest wyraźne określenie celu (zazwyczaj szczęścia ogółu mieszkańców lub wybranej grupy społecznej), jaki ma być realizowany w mieście, i przyjęcie jednolitej drogi prowadzącej do realizacji tego celu. Jak się wydaje, praktyka przeczy możliwości rozwoju miast ukierunkowanego na jednoznacznie określony cel, przede wszystkim zaś świadczy o niemożliwości jego realizacji przez formułowanie uniwersalnego modelu urbanistycznego.

MODELE MIAST WSPÓŁCZESNOŚCI

Czy we współczesnym myśleniu o mieście całkowicie wyzbyliśmy się utopii? Czyż nie są utopijne powtarzane często postulaty uznania znaczenia różnorodności, równoważenia różnic w mieście, fragmentaryzowania przestrzeni⁸? W koncepcjach miasta przyszłości akcentowane są przemiany społeczne, ekologiczne i ekonomiczne, które wymagają zmian urbanistycznych, umożliwiających zapewnienie harmonijnego rozwoju. Zrównoważone modele

cepcji urbanistycznych zob. R. F i s h m a n, *Urban Utopias in the Twentieth Century: Ebenezer Howard, Frank Lloyd Wright, Le Corbusier*, MIT Press, London 1999.

⁸ Por. E. R e w e r s, *Od miejskiego Genius Loci do miejskich Oligopticonów*, w: *Genius Loci. Tożsamość miejsca w kontekście historycznym i współczesnym*, red. B. Gutowski, Muzeum Pałac w Wilanowie, Warszawa 2009, s. 25.

zabudowy i rozwoju mają niwelować nadmierne różnice między strefami elitarnymi a pozostałymi strefami miast, realizując w ten sposób postulat egalitarnego społeczeństwa. To jeden z utopijnych elementów, wciąż obecnych w wielu koncepcjach rozwoju miasta, zwłaszcza tych nastawionych na cele społeczne. Chociaż postulat ten nie może być zrealizowany w sposób kompletny, stanowi on niewątpliwie niezwykle istotne wyzwanie dla współczesnej urbanistyki. Innym postulatem, który w wielu dyskusjach dotyczących miasta powraca w różnorodnych formach, jest wypracowanie rozwiązań pozwalających na wspólnotowe zagospodarowanie przestrzeni i aktywizację obywateli, a to oznacza rozwiązanie problemów transportu, rozwój ekonomiczny i zrównoważony rozwój społeczny i ekologiczny. Wśród propozycji rozwiązań owych problemów dość często podnoszony jest problem skali: niewielkie idealne miasto powstaje w konfrontacji z „wielkim bratem” – megalopolis.

We współczesnym myśleniu o mieście idealnym pojawia się tendencja do przechodzenia od myślenia utopijnego ku Foucaultowskiej heterotopii. Miejsce postulatów unifikującej jedności zajęło mniej czy bardziej wyraźne przyzwolenie na różnorodność. Z perspektywy europejskiej można zauważyć, że coraz częściej w myśleniu o mieście zamiast wykrzyknika (Tak ma być!) pojawia się znak zapytania (Jak ma być?). Dyskusja o współczesnej przestrzeni zaczyna mieć charakter dialogu. Narzucanie własnego modelu jest oczywiście nadal obecne w debacie urbanistycznej, różnorodność stanowisk wymusza jednak często, zwłaszcza w krajach europejskich, bardziej otwarty i elastyczny sposób myślenia o przestrzeni miasta. Myśląc o mieście, musimy uwzględniać różnorodność trudnych do precyzyjnego określenia potrzeb i oczekiwań. W tym kontekście wydawać by się mogło, że w poszukiwaniu miasta idealnego odchodzi się od myślenia o charakterze totalitarnym.

Przyglądając się antycznym planom uporządkowania starożytnego Miletu (notabene krytykowanym już przez Arystotelesa), opisom projektów Witruwiusza, propozycjom renesansowych miast idealnych, Georges’a E. Haussmanna słynnym projektem przebudowy Paryża, wyobrażeniom miast spod znaku Le Corbusiera czy formom ciągłym Oskara Hansena, dostrzegamy w nich próbę zbudowania doskonałego modelu, który poprzez racjonalizację przestrzeni, wprowadzi w nią porządek i umożliwi właściwie funkcjonowanie miasta. Szczególnie, rzecz jasna, widoczne jest to w projektach teoretycznych, ale echa tego myślenia odnajdziemy i w konkretnych realizacjach. Wielokrotnie zresztą właśnie owe śmiałe wizje, nieliczące się z partykularnym i doraźnym interesem, okazywały się w dłuższej perspektywie czynnikiem rzeczywistego rozwoju.

Jeszcze trzydzieści lat temu, patrząc na centra metropolii – szczególnie zachodniej Europy – można było odnieść wrażenie, że nic istotnego w dziedzinie projektowania miast nie może się już wydarzyć. Dominująca tendencja do rozszerzania się przestrzeni miejskich, a jednocześnie coraz ściślej zabudowy

centrum, wydawała się elementem harmonijnego, liniowego rozwoju. Zachodzące obecnie w wymiarze globalnym zmiany obrazu świata przeczą jednak temu przekonaniu. Może nie jest to jeszcze całkiem oczywiste w Europie, gdzie status quo historycznych centrów miast zachodniej Europy pozornie pozostaje naruszone. Pojawiają się jednak nowe, alternatywne centra – na przykład dzielnice biznesowe, takie jak La Défense w Paryżu (powstające od lat pięćdziesiątych) czy londyńskie Canary Wharf (powstające od końca lat osiemdziesiątych) – zmieniające układ miasta. Może wyraźniej ulegają przekształceniom miasta dawnych krajów postkomunistycznych: Moskwa, Warszawa czy Wilno. Symbolem radykalności przemian w Europie może być Berlin. Jego rozwój jest specyficzny, wynika bowiem z „uwolnienia” terenów w centrum miasta i świadomie kształtowanego procesu scalania miejskiej tożsamości. Radykalne zmiany obserwujemy obecnie poza Europą: przykładem może być niezwykle szybki rozwój Szanghaju, Panamy, Tokio, a zwłaszcza Shenzhen w Chinach czy Dubaju w Zjednoczonych Emiratach Arabskich. Shenzhen i Dubaj stały się w ciągu trzydziestu lat potężnymi wielomilionowymi obszarami zurbanizowanymi. Wielowiekowe procesy rozwojowe w ich przypadku sprowadzone zostały do naprawdę krótkiego okresu czasu. Miasta te stały się polem eksperymentów urbanistycznych. Chociaż różny jest ich charakter, a co za tym idzie, zastosowano w nich odmienne rozwiązania, w obydwu pojawia się ten sam zasadniczy problem – problem tożsamości obszaru miejskiego. W Shenzhen brak jest jakiegokolwiek centrum, a przecież w dziejach urbanistyki to właśnie centralny układ istotnie określał tożsamość miasta.

Podobne zjawisko możemy obserwować i w innych miastach. Centrum – którym w europejskiej urbanistyce był najpierw rynek, a później dzielnica śródmiejska – ulega zatarciu. Coraz trudniej jednoznacznie uchwycić centralny układ zabudowy. Miasta podlegają procesom, które określić możemy jako decentralizację. Powstają otwarte struktury nieposiadające wyraźnej dominanty. Czy zmiany te doprowadzą do stworzenia nowych, idealnych przestrzeni?

Przykładem myślenia w wielkiej skali i jednocześnie ukierunkowania na rozwój technologiczny, ale z uwzględnieniem czynników ekologicznych, mogą być zmiany zachodzące we wspomnianym już Dubaju. Projekt tego miasta trudno uznać za utopijny – jest on realizowany, nie stanowi też alternatywy wobec działań mainstreamowych. Obecnie jest to jedna z najbardziej dynamicznie rozwijających się światowych metropolii. Przyciąga uwagę rozmachem, technologicznym zaawansowaniem i śmiałością realizowanych wizji. Chociaż pozycja Dubaju konsekwentnie budowana jest od lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku, to popularność miasta to zdobyło dzięki odważnym inwestycjom architektonicznym i urbanistycznym podejmowanym od około roku 2000. Obecnie Dubaj stał się jednym z globalnych centrów biznesowych, coraz chętniej odwiedzany przez turystów. Rozbudowa miasta jest wynikiem uwarunkowań

politycznych i ekonomicznych, ale też i koncepcji kształtowania pozycji państwa, która nie będzie uzależniona od wydobycia ropy. Projekty realizowane są przez tanią siłę roboczą, w dużej części sprowadzaną z Azji, kierują nimi międzynarodowe zespoły, a koncepcje rodzą się w globalnych pracowniach gwiazd międzynarodowej architektury. Pod względem dynamiki rozwoju Dubaj nieco przypomina Las Vegas – w tym kontekście można krytycznie spojrzeć na jego gwałtowną rozbudowę. Czy pojawiająca się w Dubaju manierystyczna, kaskadniczna, gwiazdorska architektura oraz stosowane tam – starzejące się dzisiaj tak szybko – technologie wytrzymają próbę czasu? Czy podobnie jak Las Vegas miasto to stanie się kolejnym symbolem kiczu? Czy kreowany sztucznie, politycznie sterowany rozwój (mający przecież historyczne podstawy w wydobyciu ropy, które dzisiaj jest już tylko jednym z sektorów gospodarki, opartej przede wszystkim na systemie bankowym i w coraz większym stopniu na turystyce) przetrwa potencjalne przesilenie polityczne i zmiany w gospodarce światowej? Przede wszystkim zaś – w dalszej perspektywie – czy Dubaj okaże się ekonomicznie samowystarczalny, gdy nastąpi przewidywane wyczerpanie się źródeł ropy naftowej? Oszalałymi realizacjami architektonicznymi, jak Burdż Chalifa – mierzący osiemset dwadzieścia dziewięć metrów najwyższy budynek świata⁹, przypuszczalnie stracą na atrakcyjności, gdy w innych regionach powstaną wyższe i bardziej imponujące (już dzisiaj pojawiają się takie plany). Czy projekty takie, jak Dubaj staną się realizacją snów o doskonałym mieście współczesności i podstawą długotrwałej ekonomicznej prosperity, czy raczej okażą się kolejną utopijną wydmuszką i wyrazem megalomanii? Odpowiedz poznamy z czasem. Już dzisiaj jednak na idealnym obrazie Dubaju, powielanym przez agencje turystyczne, pojawiają się liczne pęknięcia. Niewątpliwie dla budowania pozycji Zjednoczonych Emiratów Arabskich w świecie miasto to ma istotne znaczenie, ale bywa poddawane krytyce, uważane za parodię nowoczesnego miasta. Zarzuca się, że oparte zostało na segregacji: wysoko rozwinięte przestrzenie zostały oddzielone od kształtujących je najemnych robotników, często przybyłych z odległych zakątków świata. Przeznaczono dla nich niewielkie osiedla z labiryntem uliczek i domów, chaotyczne i skromne, znacząco odbiegające od wielkiej wizji idealnego miasta. Rodzi się zatem pytanie o autentyczność przestrzeni miejskiej Dubaju. Miasta takie, jak Dubaj otwarte są tylko na wybrane grupy społeczne. Niemniej jego rozwój jest niewątpliwie symptomatyczny dla jednego z nurtów nowoczesnego myślenia o mieście, nurtu eksponującego przede wszystkim rozwiązania technologiczne, które mają zwiększyć komfort i atrakcyjność przebywania w przestrzeni miejskiej.

⁹ Notabene, najwyższy budynek znajdujący się w Europie, mający trzysta trzydzieści dziewięć metrów rosyjski Mercury City Tower, oficjalnie jeszcze nieotwarty, będzie prawdopodobnie trzydziesty pierwszy pod względem wysokości na świecie.

Podobnie jak przypadku Dubaju, tak i w chińskim Shenzhen zwraca uwagę potężna skala i nowoczesność miasta. Jest to zresztą charakterystyczne dla wielu dynamicznie rozwijających się ośrodków, które deprecjonują to, co stare, na rzecz dogmatycznie traktowanej nowoczesności. W przypadku miast takich jak Shenzhen mamy do czynienia raczej z przestrzenią zurbanizowaną, niż z miastem (przynajmniej rozumianym w sposób dotychczasowy) – występuje w nich zdecentralizowany układ poszczególnych dzielnic. Podobne rozwiązania obserwujemy w Lingang New City, które z jednej strony jest częścią Szanghaju, a z drugiej odrębnym organizmem miejskim. Jego koncentryczny układ, w którym odczytać możemy echo dawnych miast idealnych, jest częścią wielkiej zurbanizowanej przestrzeni regionu. Nie stanowi ono żadnej autonomicznej struktury i nie jest – jak może się to pozornie wydawać, gdy spojrzymy na jego plan – jakąś alternatywą w myśleniu o mieście; jego podobieństwo do miasta idealnego ogranicza się bowiem do układu przestrzennego. Koszt powstania miasta czy raczej dzielnicy (a właściwie jej „szkieletu”, który ma zostać wypełniony budowlami wznoszonymi przez niezależnych inwestorów) dla ośmiuset tysięcy mieszkańców to dwa miliardy osiemset milionów dolarów. Koszty wzniesienia są budynków natomiast szacowane na około piętnaście miliardów dolarów (budowa miałaby trwać około dwudziestu lat). Miasto ma być podzielone na pięć części funkcjonalnych: strefę centralną, obszar przemysłu ciężkiego, obszar logistyki, obszar przemysłowy i obszar o różnorodnym użytkowaniu¹⁰, i ma służyć jako platforma sześciu przemysłowych baz produkcyjnych: samochodów, maszyn budowlanych, sprzęt logistycznego, sprzętu lotniczego i elektroniki. Jednocześnie jest częścią wielkiego planu urbanistycznego noszącego nazwę „1966”, obejmującego jedno miasto centralne, dziewięć nowych miast (Jiading, Songjiang, Lingang, Minhang, Baoshan, Qingpu, Jinshan, Fengxian South Bridge i Chongmingcheng Bridge), sześćdziesiąt mniejszych miast i sześćset ośrodków określanych jako zcentralizowanej osady central villages (ang.). Zmiany demograficzne i ekonomiczne powodują, że dokonywane są modyfikacje projektu. Inna koncepcja, o nazwie „17266” zakłada jedno centrum, siedem nowych obszarów miejskich, około dwudziestu podmiejskich (ang. suburbia), około sześćdziesięciu nowych miast i około sześciuset scentralizowanych osad. Ogólnie rzecz biorąc, w systemie miejskim rozmiary populacji warstw składających się na obszar miejski to dziesięć milionów w ośrodku centralnym, milion w nowych miastach, ćwierć miliona w obszarach podmiejskich oraz pięćdziesiąt tysięcy w osadach scentralizowanych¹¹. Ośrodków tych nie należy

¹⁰ Por. R. Zhang, *Shanghai's Lingang New City Open for Investment*, <http://china.org.cn/english/2006/Mar/164148.htm>.

¹¹ Por. Z. Xu i J. Lin, *Advice on Urbanization of Shanghai*, <http://english.sass.org.cn:8012/commentary/1351.jhtml>.

postrzegać jako odrębnych założeń, stanowią bowiem wspólny zurbanizowany region.

Miasta te oferują liczne udogodnienia dla wybranych, których na nie stać, dla zdecydowanej większości są raczej wyrazem niemożliwego do osiągnięcia poziomu życia, w ich sytuacji ekonomicznej – właściwie abstrakcyjnego. Różnorodne rozwiązania, jak chociażby tunele dla pieszych (dające de facto pierwszeństwo komunikacji samochodowej) są w istocie elementem zarządzania ruchem pieszych. Trudno mówić w przypadku takich miast o budowaniu wspólnoty. Postulowane, szczególnie w Europie, kształtowanie przestrzeni o charakterze wspólnotowym, skonfrontowane z jednej strony z decentralizacją, a z drugiej z gettowością miast, wydaje się utopijne. Zdecentralizowany układ jest wyrazem tendencji do zacierania się miejskości wynikającej z centralnego charakteru przestrzeni miejskich. Dominacja mediów we współczesnej kulturze doprowadziła do jej nie tylko symbolicznej, ale również materialnej decentralizacji. Decyduje o tym z jednej strony coraz szersze przenoszenie naszej aktywności do przestrzeni Internetu – nie tylko zakupów, rozrywki czy życia społecznego, ale też pracy i obecności w kulturze, z drugiej zaś rozwój infrastruktury. Pojęcie centrum i prowincji, miasta i wsi, ośrodka miejskiego i podmiejskiego nie jest już tak wyraziste, jak jeszcze kilkadziesiąt lat temu. Miasta zaczynają przekształcać się w przestrzenie zdecentralizowane, pozbawione jednolitej narracji i hierarchii. To czyni utopię – przynajmniej w tradycyjnym jej rozumieniu – niemożliwą. Odwołuje się ona bowiem do jednolitej, unifikującej, narzuconej narracji. Szukając odpowiedzi na pytanie o miasto idealne współczesności, trzeba zatem wskazać na takie, w którym zachowana jest gotowość do dialogu, do uwzględnienia głosu zarówno mniejszości, jak i większości. Tego rodzaju postulaty nie są nową utopią, nowym ideałem miejskości – chyba nikt nie oczekuje, że rozwój taki może stać się płynny i harmonijny. Przeciwnie, miasto takie będzie skazane na konflikty. Nie narzuca się za ich pomocą unifikującej narracji, ale wskazuje wielość rozwiązań.

Potężna skala i szybkość rozwoju prowadzą w przypadku miasta takiego, jak na przykład Dubaj, do kreowania przestrzeni sztucznej, która może być postrzegana jako pozbawiona znaczenia. Przeciwnieństwem tego mogłoby być miasto Masdar, a właściwie studyjny projekt, powstający niejako w cieniu Dubaju. W założeniu ma to być całkowicie ekologiczny i samowystarczalny układ miejski funkcjonujący zgodnie z zasadą maksymalnego oszczędzania naturalnych źródeł (energia ma pochodzić między innymi z paneli słonecznych i geotermii) i nieemitowania zanieczyszczeń¹². Projekt Masdar możemy uznać za jedną z nielicznych prób realizacji idealnego miasta współczesnego świata

¹² A. L. a u, *Masdar City: A Model of Urban Environmental Sustainability*, „SURJ – Stanford Undergraduate Research Journal” 11(2012), s. 77.

– wyizolowanej w przestrzeni fizycznej, ale przede wszystkim społecznej. Dostępne byłoby ono tylko dla garstki wybranych i ściśle kontrolowane przez władze. Podobnie jak w wizjach utopistów z dziewiętnastego i początku dwudziestego wieku, nie jest to megapolis, a niewielkie założenie liczące około czterdziestu tysięcy mieszkańców. Nie jest to też utopia, powstaje bowiem w konkretnej przestrzeni. Niemniej bardziej niż przez nią, warunkowane jest współczesnymi potrzebami, możliwościami i oczekiwaniami wobec miasta zrównoważonego rozwoju. Założenia te są jednak przyjmowane z góry, na podstawie analiz, nie są efektem procesów społecznych. Masdar, stanowiące próbę nadania nowego charakteru przestrzeni miejskiej, staje się współczesną heterotopią, przestrzenią mediacji odmiennych potrzeb cywilizacyjnych i dążeń do przekroczenia ograniczeń dzisiejszego świata. Jest to zarazem konkretna realizacja i teoretyczno-abstrakcyjny model studyjny. Chociaż w sferze materialnej pozostaje wciąż w fazie kreacji, to znane jest właśnie jako studyjny projekt. W odróżnieniu od Dubaju, który ma globalny charakter, Masdar uwikłane jest w lokalne konteksty. Projektanci, działający pod kierunkiem sir Normana Fostera (w ramach firmy Foster & Partners), starają się nawiązać do tradycji regionu, a jednocześnie odpowiedzieć na potrzebę tworzenia przestrzeni prywatnej. Dążą do zintegrowania tego, co odczytują jako lokalne, z globalnym poszukiwaniem „ekologicznej urbanistyki” opartej na nowych technologiach umożliwiających oszczędzanie zasobów naturalnych. Aby dostać się do miasta, położonego na skraju metropolii, przybywający muszą przejść swoisty rytuał oczyszczenia – zostawić swoje samochody i przesiąść się do ekologicznych kapsuł, czyli szybkich osobistych pojazdów tranzytowych (należących do systemu Personal Rapid Transit). Jedynie przez chwilę są narażeni na przebywanie w trudnych warunkach pustynnych. Miasto otacza mający chronić od wiatru mur, który służy też społecznej izolacji. Istotnym elementem projektu jest nawiązanie do architektury i urbanistyki arabskiej. Uporządkowany plan oparty został na układzie szachownicowym, przerywanym przekątnie usytuowanymi ciągami komunikacyjnymi. W mieście nie ma ruchu samochodowego, istnieje natomiast specjalny system tuneli dla pojazdów elektrycznych i rozbudowana sieć komunikacji wewnętrznej. Ze swoim kulturowym zakorzenieniem, niewielką skalą i podporządkowaną ekologii technologią Masdar jest alternatywą sąsiadujących z nim wielkich ośrodków miejskich, czy wręcz ich przeciwieństwem, a zarazem stanowi ich uzupełnienie. Z jednej strony staje się miejscem eksperymentu z nowymi technologiami, z drugiej zaś wpisuje się w niepokojący nurt współczesnej urbanistyki – tworzenie miast-zabawek, które wywołują oszałamiające wrażenie i zapewniają kilkudniową rozrywkę, ale nie kreują przestrzeni idealnej. Ekotopia, jaką jest Masdar, ma być możliwa do zaadaptowania (ale nie prostego przeniesienia) do dowolnego miejsca na świecie. Miasto to stanowi projekt społeczny, dostępny jednak jedynie dla

najbogatszych. Narzuca określony styl życia. Ma być miastem wzorcowym, ukazującym możliwość połączenia rozwoju technologicznego z ekologią.

Czy Masdar ma szanse być czymś więcej niż tylko eksperymentalnym ośrodkiem nowych technologii? Zapewne niewielkie – jego funkcjonowanie zbytnio odbiega od funkcjonowania współczesnych miast i jest zbyt kosztowne. Być może znajdzie naśladowców, trudno jednak oczekiwać, że stanie się wzorcem dla przyszłej urbanistyki. Prawdopodobnie projekt ten podzieli los miast-ogrodów Howarda. Jak już mówiliśmy, stanowiący istotę projektu postulat ich samodzielności i samowystarczalności ekonomicznej, który w konsekwencji miał prowadzić do daleko idących przemian społecznych, okazał się niemożliwy do realizacji, przetrwały jednak pewne rozwiązania dotyczące decentralizacji. Podobnie Masdar może przyczynić się do zaszczepienia proekologicznych sposobów myślenia, a nawet inspirować niektórymi konkretnymi rozwiązaniami. Nie jest on zresztą jedyną rozwijaną obecnie koncepcją miasta ekologicznego. Projekt ten powstaje z perspektywy odgórznej, a zapewne bardziej interesujące są sytuacje odwrotne.

W ramach realizacji projektów Eco-city pojawia się dążenie do osiągnięcia przez obywateli odpowiedniego poziomu życia poprzez realizację wypracowanych przez samą społeczność założeń zrównoważonego rozwoju¹³. Dotyczy to zarządzania wodą oraz energią w sposób jak najbardziej efektywny, a także sięgania po surowce wtórne w celu maksymalnego ograniczenia degradacji środowiska. Idea ta rozwijana jest przy jednoczesnej trosce o ekonomiczny, edukacyjny, przemysłowy, informacyjny i społeczny rozwój mieszkańców. Istotną rolę odgrywa w tym także odpowiednie planowanie przestrzeni. Jego celem jest nie tylko wygodne funkcjonowanie, ale również kształtowanie pożądanych wartości społecznych. Jedną z nich jest bycie we wspólnocie. Budowanie jej ma polegać na tworzeniu relacji sąsiedzkich i unikaniu rozproszenia społeczności. Do założeń Eco-city należy też uczestnictwo w globalnym rozwoju gospodarczym. Wysoki poziom społecznego rozwoju ma zostać osiągnięty nie przez negację dotychczasowych struktur społecznych (jak przewidywała większość dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych koncepcji), lecz przez świadome w nich uczestnictwo przy jednoczesnej trosce o zachowanie społecznych wartości. Oczywiście szczegółowe rozwiązania różnią się w znacznym stopniu od siebie. Świadczy o tym przykład jednego z miast – Cleveland, a właściwie projektu Eco-city Cleveland. Najważniejsze założenia koncepcji tego miasta można zawrzeć w ośmiu punktach:

1. Należy rozwijać alternatywną komunikację – po stworzeniu linii szybkiej komunikacji łączącej miasto wokół stacji powinien rozwinąć się transport

¹³ Koncepcja ta przedstawiona została również w mojej pracy *Przestrzeń marzycieli. Miasto jako projekt utopijny* (por. s. 110-118). Por. też: P a s z k o w s k i, dz. cyt., s. 206-218.

lokalny, przy czym należy promować ruch pieszy, rowerowy i komunikację autobusową.

2. Osiedle powinno rozwijać się wokół stacji szybkiej kolei.

3. Centra powinny składać się z mieszkań i biur ciągnących się wzdłuż głównych osi osiedla i skupiać się wokół stacji.

4. Ruch pieszy i rowerowy powinien być traktowany priorytetowo, należy też ograniczyć dozwoloną prędkość ruchu samochodowego, aby zapewnić bezpieczeństwo mieszkańcom.

5. Eco-city powinno stać się miejscem bezustannej nauki, należy tworzyć miejscowe szkoły i programy nauczania recyklingu, ogrodnictwa, sadzenia drzew i zapobiegania zanieczyszczeniu. Systemy zaopatrywania w energię i wodę powinny być zakładane w widocznych miejscach.

6. Eco-city powinno nawiązywać do natury poprzez rozwój małych parków i ciągów zieleni.

7. Należy zachować i propagować ekonomiczną i etniczną różnorodność, między innymi przez tworzenie sąsiadujących ze sobą domów o różnym standardzie, przy czym nie powinno się przemieszczać dotychczasowych mieszkańców.

8. Osiedle ma nawiązywać do tradycji miejsca i dzięki niej odróżniać się od innych¹⁴.

Wszystkie wymienione punkty wskazują zatem na wartości, które mają być realizowane w przestrzeni miejskiej. Pierwsze dwa odnoszą się do oszczędności czasu, kolejne dwa do funkcjonalności i bezpieczeństwa, piąty i szósty do związków z naturą, przy czym szósty uwzględnia także wymiar estetyczny (harmonijne połączenie świata natury i kultury). Ostatnie dwa punkty, siódmy i ósmy, przywołują wartości bardzo ważne we współczesnych miastach: tolerancję i lokalne tradycje kulturowe. Realizacji powyższych wartości służyć ma wiele środków. I tak, istotne jest wykorzystanie źródeł energii uważanych dzisiaj za alternatywne (jak energia słoneczna czy wiatr), a także wtórne wykorzystanie surowców, w tym również części użytkowanej wody, zapewniające ochronę środowiska i oszczędność ekonomiczną. Budynki powinny być projektowane z materiałów ekologicznych i nieszkodliwych dla zdrowia. Należy dążyć do redukcji kosztów budowania i utrzymania osiedli, aby nie stały się one enklawą dostępną jedynie dla bogatych mieszkańców miast. W projektach poszczególnych budynków konieczne jest uwzględnienie możliwości rozbudowy i unowocześniania wraz z pojawianiem się nowych technologii, a także

¹⁴ Zob. *Green Principles for Ecovillage Development* (<http://www.gcbl.org/files/resources/greenprinciplesecovillage.pdf>); *Origins of the EcoVillage project* (<http://www.gcbl.org/files/resources/originsecovillage.pdf>). Zob. też: *What is the Cleveland EcoVillage* (https://webpace.utexas.edu/ejm1209/crp385/temp_folder/Cleveland%20Docs/Cleveland_EcoVillage.pdf).

zachowanie równowagi między przestrzenią publiczną a prywatną. Akcentuje się, że budynki powinny mieć tradycyjne portyki i okna otwierające się na ulicę. Całość projektu powinna zapewniać poczucie bezpieczeństwa, tworzenie się więzi łączących lokalne społeczności oraz rozwój lokalnej przedsiębiorczości i handlu. Koncepcja ta ma charakter otwarty – zakłada nawarstwianie się przestrzeni poczynając od budynku, przez ulicę, osiedle, dzielnicę, miasto, aż po region – a wspólnota staje się w niej wartością¹⁵.

Projekt Eco-city wpisuje się neotradycjonalistyczną koncepcję miast określaną jako New Urbanism¹⁶. U jej podstaw leży między innymi potrzeba włączenia przedmieść w strukturę tradycyjnego miasta¹⁷. Tendencja ta charakterystyczna jest dla postmodernistycznych standardów przemian w mieście. New Urbanism wywodzi się ze Stanów Zjednoczonych, gdzie występują olbrzymie przestrzenie przedmieść o silnie ograniczonych funkcjach społecznych. New Urbanism powstał w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku, za sprawą Andresa Duany'ego, Elizabeth Plater-Zyberk i Petera Calthorpe'a¹⁸. Charakterystyczne dla tego nurtu są: powrót do przestrzeni kształtowanej przez niewielkie miasta, do jej lokalnego wymiaru, nastawienie na wartości społeczne i związane z tym dostosowanie miasta do potrzeb jego mieszkańców, kreowanie miejskich centrów oraz promowanie lokalnego handlu¹⁹. Propozycje te nie są czymś zupełnie nowym, oznaczają raczej powrót do tradycji i poddanie jej reinterpretacji. Pozwalają na poziomie aksjologicznym na powiązanie osiągnięć cywilizacji z potrzebami jednostek. W celu popularyzacji tej koncepcji powołany został w 1993 roku Congress for the New Urbanism.

Innym alternatywnym projektem, który w jakimś stopniu możemy postrzegać jako miasto idealne, jest New Radiant City. Projekt ten, stworzony przez zespół kierowany przez Yunga Ho Changa, stanowi przykład odejścia od współczesnych trendów myślenia o mieście w skali makro, rezygnację z kształtowania wielkich obszarów urbanistycznych na rzecz oddzielnych ośrodków miejskich. Taki charakter ma nowa miejscowość założona na obrzeżach Shenzhen, której koncepcja odwołuje się do tradycyjnego modelu miejskości, ale dostosowuje go do współczesnego świata. Autorzy projektu rezygnują z klasycznego centralnego układu na rzecz rozproszonych sfer roz-

¹⁵ Por. *Principles of Urbanism*, <http://www.newurbanism.org/newurbanism/principles.html>.

¹⁶ Por. K.F. A l - H i n d i, K.E. T i l l, *Placing the New Urbanism Debates. Towards an Inter-disciplinary Research Agenda*, „Urban Geography”, 22(2001) nr 3, s. 189.

¹⁷ Por. S.V. W a r d, *Planning the Twentieth-Century City. The Advanced Capitalist World*, John Wiley & Sons Ltd., Chichester 2002, s. 348.

¹⁸ P. C a l t h o r p e, *The Region*, w: *The New Urbanism*, red. P. Katz, McGraw-Hill, New York 1994, s. XII. Koncepcja New Urbanism doczekała się bogatej literatury – por. A l - H i n d i, T i l l, dz. cyt., s. 192n.

¹⁹ Por. A l - H i n d i, T i l l, dz. cyt., s. 191.

dzielonych przestrzeni niezabudowaną o funkcjach rolniczych, krajobrazowych i turystycznych²⁰. Przestrzeń ta jest istotnym elementem postulowanej przez autorów ekologicznej rewolucji – polegającej nie na stawianiu nowoczesnych „ekologicznych” wieżowców (jakie znajdziemy w Shenzhen czy w Dubaju) czy wprowadzeniu elektrycznego transportu (jak w Masdar), ale na umożliwieniu mieszkańcom kontaktu z naturą.

Wartym uwagi projektem miasta (opracowanym w holenderskim studium OMA) jest RAK Gateway w Zjednoczonych Emiratach Arabskich, przeznaczone dla stu pięćdziesięciu tysięcy mieszkańców²¹.

Miasto realne coraz częściej przeplata się z otwartą strukturą przestrzeni wirtualnej. W ową technologiczną wizję rozwoju wpisuje się również idea technopolis, w Polsce bardziej rozpowszechniona pod nazwą „park technologiczny”. Parki technologiczne, obejmujące ośrodki badawcze i edukacyjne oraz centra biznesowe nastawione na nowoczesne technologie, funkcjonują na styku partnerstwa publicznego i prywatnego. Określenie „parki” może być nieco mylące. Najstynniejsze technopolis, czyli Dolina Krzemowa w okolicach San Francisco czy też hrabstwo Orange w Kalifornii, obejmują bowiem obszar nawet kilkunastu miast i stanowią gigantyczne kompleksy, w których nie tylko prowadzone są badania naukowe czy realizowane strategie biznesowe, ale też toczy się życie prywatne. Zazwyczaj jednak są to stosunkowo niewielkie fragmenty miast, jak na przykład technopolis w Delft. Początkowo tego typu realizacje miast przemysłowych stały w opozycji do projektów o charakterze ekologicznym. We współczesnym świecie, gdzie przeciwstawienie techniki naturze przestaje być tak wyraźne, a za nasze naturalne środowisko należałoby raczej uznać właśnie przestrzeń miejską, te dwie sfery coraz wyraźniej się ze sobą przeplatają. Można to dostrzec na przykładzie niektórych realizacji Dubaju.

*

Nadal popularne jest tworzenie quasi-idealnych projektów miast przez poszczególnych urbanistów, zespoły badawcze czy biura projektowe; jak zauważył Zbigniew Paszkowski są one jednak raczej tylko popisami erudycji i architektonicznego krasomówstwa²². Jedna osoba czy jeden zespół osób nie może posiadać pełnej wiedzy o tym, co jest pożądane w mieście. W naszym myśleniu powinniśmy przezwyciężyć utopię miasta idealnego. Nie jest moż-

²⁰ Por. M. Jarzombek, A. D'Hooghe, Y.H. Chang, S. Dunbar, M. Hwang, *Guanming: New Radiant City*, „Thresholds”, t. 33 (2007), s. 18.

²¹ Zob. E. Szpakowska, *Zagadnienia miast idealnych i koncepcyjnych w XIX-XXI wieku*, „Przestrzeń i Forma” 2012, nr 18, s. 91-114.

²² Por. Paszkowski, dz. cyt., s. 170.

liwe stworzenie modelu miasta doskonałego ani w wymiarze globalnym, zbyt różnorodne są bowiem konteksty funkcjonowania miast, ani nawet dla konkretnego miejsca. Wynika to przede wszystkim z różnorodności potrzeb i ich zmienności w przestrzeni miasta.

Poszukiwanie równowagi między technologią a ekologią czy dążenie do stworzenia lokalnej wspólnoty to niewątpliwie ważne aspekty kształtowania struktury miejskiej, w której dominujące stały się cztery elementy: osiedle, centrum handlowe, biurowiec i park technologiczno-przemysłowy. Istotne jest też takie przekształcenie przestrzeni, które zapewni lepsze w niej funkcjonowanie. Problem polega na tym, że w obecnej różnorodności miasta trudno jest wskazać, jakie właściwie cele (i jakimi środkami) mają być realizowane. Wśród postulatów stawianych przez mieszkańców często pojawiają się kwestie związane z zaspokojeniem różnych jednostkowych potrzeb – zbudowanie lub niebudowanie drogi, parku, szkoły... Obecnie miasto staje się kulturowym tygłem generującym różnorodność potrzeb i postaw. Wydaje się więc, że właśnie otwartość na odmiennosć i kształtowanie przestrzeni dialogu stanowi największe wyzwanie dla współczesnego miasta. W tej perspektywie tworzone winny być w nim warunki (a rozwiązania przestrzenne są tu tylko jednym z elementów) do powstawania nowych wspólnot, które przy różnorodności postaw i tradycji kulturowych będą pozwalały nie tylko bezkonfliktowo egzystować obok siebie, ale również przekraczać indywidualne interesy i otwierać się na dobro wspólne. Potrzebne wydaje się formowanie postaw nieantagonizujących społeczności, lecz nastawionych na wspólnotowe działanie. Wymaga ono umiejętności otwarcia się na odmiennosć przy zachowaniu własnej tożsamości. Nie chodzi zatem o unifikację postaw, ale o akceptację odmiennych potrzeb drugiego.

Nowoczesne „miasta idealne”, przynajmniej z perspektywy europejskiej, muszą uwzględniać wiele różnorodnych czynników. Ich projektowanie winno wynikać z kontrastowania i kontekstualizacji współczesnego świata. Zmienia się skala – obserwujemy przejście od myślenia o mieście do myślenia o regionie. Nie można również pomijać aspektów rozwoju technologicznego i wzrostu świadomości ekologicznej. Przy całym bogactwie kultury, możliwości technologicznych, przy odmiennosciach historycznych nie można ograniczyć się do jednoznacznej narracji. Konieczne jest formułowanie różnorodnych modeli. Rozproszenie przestrzeni miejskiej mogłoby stanowić jej siłę, w praktyce jednak prowadzi do kreowania przestrzeni uprzywilejowanych, braku wspólnoty, fragmentaryzacji i separacji – a więc do dezorganizacji miasta. Kluczowy problem myślenia o mieście idealnym – rozdźwięk między teoretycznym projektem zakładającym pewne zachowania społeczne a rzeczywistą różnorodnością postaw – pozostaje nierozwiązany, co prowadzić może do dehumanizacji, segregacji społecznej oraz wykluczenia pewnych grup mieszkań-

ców. Współczesne miasto, pomimo rozwoju technologicznego i ekologicznego oraz wzrostu wiedzy w dziedzinach kluczowych dla jego funkcjonowania: socjologii, urbanistyki, architektury, psychologii, geografii i wielu innych, a także pomimo prowadzenia odrębnych studiów miejskich, nie stanowi realnej odpowiedzi na wiele wyzwań społecznych współczesnego świata. Jako projekt społeczny kształtowane jest właściwie poza wymiarem etycznym. Rozwój wielkich miast nie realizuje głównych założeń modeli teoretycznych. Generuje to różnorodne zagrożenia; jednym z nich jest wyzbycie się kluczowego elementu miejskiej struktury – jej tożsamości. Następuje zanik miasta na rzecz obszaru zurbanizowanego. Miasto idealne pozostaje projektem utopijnym, studyjnym modelem lub urbanistycznym eksperymentem, dostępnym dla nielicznych i raczej pogłębiającym niż niwelującym społeczne podziały.

Sebastian BERNAT

TOPOFONOFILIA W poszukiwaniu harmonii krajobrazu dźwiękowego

Warto odpowiedzieć na pytanie, czy możliwe jest odzyskanie harmonii krajobrazu akustycznego, rozumianej jako równowaga między dźwiękami przyrodniczymi a kulturowymi (w tym technologicznymi) w krajobrazie, a także jako sposób współwystępowania dźwięków odbierany przez słuchacza jako przyjazny, najwłaściwszy, zgodny z charakterem krajobrazu i oczekiwaniami społecznymi, odpowiadający akceptowanym wzorcom i ideałom, a także korzystnie oddziałujący.

Na początku było Słowo [...]. Wszystko przez nie się stało. (J 1, 1.3)

Na całym świecie obserwujemy obecnie rozwój inicjatyw w zakresie badań krajobrazów (pejzaży) dźwiękowych (ang. soundscape). Badania te nawiązują do koncepcji kanadyjskiego muzykologa i kompozytora Raymonda Murray'a Schafera opracowanej na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku. Na początku lat dziewięćdziesiątych stała się ona punktem wyjścia dla ekologii dźwiękowej (akustycznej) – interdyscyplinarnego kierunku badawczego analizującego w aspekcie percepcyjnym i historyczno-społecznym zależności, jakie człowiek nawiązuje ze swoim otoczeniem za pośrednictwem dźwięków.

Według Schafera współczesny krajobraz dźwiękowy zanieczyszczony jest hałasem, czego przyczynę stanowi nie tylko rozwój motoryzacji. Ludzie nie uważnie słuchają dźwięków i lekceważą skażenia akustyczne. Taki stan rzeczy jest konsekwencją prymatu wizualności w kulturze zachodniej, który prowadzi do zahamowania wrażliwej reakcji na dźwięk¹. Aby odzyskać utraconą równowagę akustyczną, konieczne jest zatem projektowanie unikalnych krajobrazów dźwiękowych oparte na akustycznej dokumentacji różnych miejsc i regionów.

Przez wieki Bóg pojmowany był jako dźwięk lub wibracja². Według Księgi Rodzaju głos Boga stworzył światło, a następnie cały świat: Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. [...] Wtedy Bóg rzekł: „Niechaj się stanie światłość! I stała się światłość. [...] A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre (Rdz 1, 1.3.31). Przywołując siedemnastowieczny drzeworyt Roberta Fludda *Strojenie świata*, na którym ręka Boga stroi olbrzymi monochord (in-

¹ Zob. R. M. S c h a f e r, *Muzyka środowiska*, tłum. D. Gwizdalanka, „Res Facta” 1982, nr 9, s. 289-315.

² Por. tamże, s. 295.

strument muzyczny i przyrząd mierniczy służący do określania stosunku długości struny do wysokości dźwięku) rozpostarty nad całym Wszechświatem³, Schafer podkreśla, że świat stworzony charakteryzowała harmonia⁴, a Boga-Stwórcę nazywa pierwszorzędnym inżynierem akustycznym⁵.

Według Hildegardy z Bingen cały otaczający świat, zarówno rzeczywistość widzialna (ziemską) i niewidzialna (niebieska) to dźwięczący nieustannie, na wielorakie sposoby i w różnorodnych tonach instrument⁶. Każdy element świata, każda rzecz i żywa istota mają właściwy sobie ton, który współgra w wielkiej symfonii stworzenia. Twórcą zasad owej harmonii jest Bóg, który – mocą swojego głosu obdarzając życiem – włącza w nią każdy byt. Głosem rozbrzmiewającym niczym grzmot Bóg porusza ziemski krąg, stworzenie zaś wspólnie wyśpiewuje Mu chwałę. Stwórca ustanowił zasady harmonii panującej we wszechświecie, jest ona zatem odbiciem i wyrazem Boskiego porządku. Złe duchy, według wizjonerki, chcą symfonię skomponowaną przez Boga doprowadzić do stanu totalnej dysharmonii. Zadaniem człowieka, którego upadek zapoczątkował zaburzenie harmonii jest przywrócenie pełnej jedności i współbrzmienia symfonii wszechświata. Realizuje się to w dziejach, które są historią procesu przywracania harmonii. Odkąd nastąpiła utrata łączności z Bogiem, przejawiająca się w utracie zdolności rozumienia mowy Boga, a następnie

³ Por. M. K a p e l a ń s k i, *Specyfika badań nad historycznym „pejzażem dźwiękowym” (soundscape) w „The Tuning of the World” i „Voices of Tyranny, Temples of Silence” R. Murraya Schafera*, „Muzyka” 53(2008) nr 4(211), s. 122.

⁴ Według Dietricha Bartelsa harmonia może być pojmowana jako czysto estetyczny aspekt krajobrazu (naturalnej scenarii), stopień doskonałości i zrównoważenia mechanizmów samoregulacji systemów geograficznych bądź szerzej, jako wzajemne dopasowanie środowiska przyrodniczego i sposobu jego wykorzystania lub zagospodarowania przez człowieka (zob. D. B a r t e l s, *Die Harmonie Begriff in der Geographie*, „Die Erde” 1969, t. 100, nr 2-4, s. 124-137). Krzysztof H. Wojciechowski określa harmonię krajobrazu jako sposób współwystępowania określonych jego elementów, który jest przez obserwatora uznany za najwłaściwszy, odpowiadający akceptowanym przez niego wzorcom i ideałom oraz korzystnie oddziałujący na całokształt oglądanej scenarii. Na harmonię będącą atrybutem krajobrazu składa się harmonia treści, harmonia form i proporcji, a także harmonia barw i faktury. Harmonijne w krajobrazie jest to, co zostało uświęcone długą tradycją współwystępowania (zob. K. H. W o j c i e c h o w s k i, *Problemy percepcji i oceny estetycznej krajobrazu*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986). Harmonijny krajobraz jest środowiskiem regeneracyjnym człowieka, sprzyja harmonii społecznej, wywołuje reakcje prowadzące do zakorzenienia, przywiązania do miejsca, dodatnio wpływa na poziom aktywności społecznej i poczucie tożsamości. Satysfakcja z życia w harmonijnym krajobrazie może być istotnym czynnikiem kształtującym pozytywne relacje między ludźmi (zob. P. W o l s k i, *Szkic do polityki kształtowania krajobrazu*, „Ochrona krajobrazu przyrodniczego i kulturowego a rozwój cywilizacyjny. Biuletyn Forum Debaty Publicznej” 2011, nr 3, s.18n.).

⁵ Zob. R. M. S c h a f e r, *The New Soundscape*, w: t e n ż e, *The Thinking Ear: Complete Writings on Music Education*, Arcana Editions, Toronto 1986, s. 93-169. Por. też: t e n ż e, *Muzyka środowiska*, s. 312.

⁶ Zob. M. K o w a l e w s k a, *Ku symfonii chwały. Rola muzyki w myśli Hildegardy z Bingen*, „Ethos” 19(2006) nr 1-2(73-74), s.103-117.

w całkowitym ustaniu głosów pozaziemskich, człowiek stara się ponownie nawiązywać kontakt ze Stwórcą. Przez wieki na różne sposoby ludzie próbowali skłonić go do słuchania: śpiewając pieśni czy grając na różnych instrumentach, a także poprzez dźwięk dzwonów⁷. Brzmienie dzwonów wyróżniało się w krajobrazie, nadawało mu charakter, jednoczyło społeczności i sprzyjało więzi człowieka z miejscem. Pomimo znacznej głośności, jako rodzaj „świętego hałasu” dźwięki te były tolerowane i traktowane jak akustyczne źródło jedności. Dopiero w wyniku rewolucji przemysłowej zostały zagłuszone przez gwizdki fabryczne, syreny alarmowe i szum pojazdów.

Według Schafera harmonia jest podstawą kształtowania przyjaznego środowiska dźwiękowego, w którym panuje równowaga brzmienia i dynamiki, równowaga między dźwiękami naturalnymi a technologicznymi, między głosem natury a głosem człowieka. W konsekwencji przemian cywilizacyjnych obserwujemy szybkie zanikanie obszarów cichych oraz tradycyjnych krajobrazów dźwiękowych charakterystycznych dla konkretnych miejsc. Krajobrazy te tracą swą niepowtarzalność. Różne odgłosy krzyżują się w nich, włączając się w szum o monotonnej linii brzmieniowej. Początkowo dźwięki były autentyczne, jedyne w swoim rodzaju, związane z miejscem i wytwarzającymi je mechanizmami. Możliwości techniczne pozwalają obecnie na wzmocnienie dźwięku lub jego przeniesienie przez nagranie czy transmisję radiową – stosowanie tych technik prowadzi do rozluźnienia więzi między przestrzenią, człowiekiem i dźwiękiem. Schafer zauważa, że oddzieliliśmy dźwięk od wytwarzającego go źródła, odarliśmy dźwięki z ich naturalnej oprawy, dając im spotęgowaną i niezależną egzystencję⁸. Zjawisko to nazywa schizofonią. Następuje również istotny spadek znaczenia dźwięków-symboli, który według kanadyjskiego muzykologa jest początkiem procesu dezintegracji społecznej, rozpadu lokalnych środowisk ludzkich⁹, wyznaczonych akustycznie dźwiękami dzwonów kościelnych, hejnału miasta, nawoływań strażników. Obserwuje się także narastanie przemocy dźwiękowej, polegającej na przymusie słuchania niechcianej muzyki (dźwięków) w przestrzeni publicznej (zawłaszczanej między innymi poprzez reklamy dźwiękowe). Zaznaczyć należy, że na przemoc dźwiękową zwrócił uwagę już w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku polski kompozytor Witold Lutosławski, który był także inicjatorem uchwały UNESCO z roku 1969 potępiającej pogwałcenie wolności osobistej i prawa każdego człowieka do ciszy. Kompozytor podkreślał, że wielogodzinna ekspozycja na

⁷ Zob. R.M. K a p e l a ń s k i, *Kategorie głębokie w zachodniej kulturze akustycznej w ujęciu R.M. Schafera. Zarys badań porównawczych*, „Przegląd Muzykologiczny” 2011, t. 8, s.175-188.

⁸ Por. tamże, s. 300n.

⁹ Por. tamże, s. 309

pseudomuzykę, której jesteśmy poddawani wbrew naszej woli, stępią naszą wrażliwość, a nawet wyrabia w człowieku „dźwiękowstręt”¹⁰.

Warto zatem odpowiedzieć na pytanie, czy możliwe jest odzyskanie harmonii krajobrazu akustycznego, rozumianej jako równowaga pomiędzy dźwiękami przyrodniczymi a kulturowymi (w tym technologicznymi) w krajobrazie, a także jako sposób współwystępowania dźwięków odbierany przez słuchacza jako przyjazny, najwłaściwszy, zgodny z charakterem krajobrazu (jego formą, treścią i funkcją) i oczekiwaniami społecznymi, odpowiadający akceptowanym wzorcom i ideałom, a także korzystnie oddziałujący na całościowy odbiór krajobrazu. Jeśli tak, to należy się zastanowić, jakie działania powinny zostać podjęte, by harmonię tę osiągnąć.

W opinii autora artykułu drogą do odzyskania harmonii jest topofonofilia, rozumiana jako więź z krajobrazem dźwiękowym, wrażliwość na bodźce słuchowe konkretnego miejsca. Termin „topofonofilia” wprowadzony został przez Johna L. Drevera na określenie relacji między miejscem, społeczeństwem i dźwiękiem¹¹. Podstawą rozważań o topofonofilii jest rozpoznanie roli dźwięku w identyfikacji człowieka z miejscem, cech i elementów krajobrazu dźwiękowego sprzyjających więzi z miejscem, a także czynników decydujących o jego przyjazności lub nieprzyjazności dźwiękowej. Poszukując odpowiedzi na postawione pytania badawcze, odwołano się do literatury naukowej i pięknej, stron internetowych oraz badań ankietowych. W oparciu o przedstawione źródła, pozwalające na uzyskanie komplementarnych danych, przeanalizowano zagadnienie doświadczania dźwięku w krajobrazie, a także wskazano miejsca (krajobrazy) przyjazne bądź nieprzyjazne dźwiękowo.

DOŚWIADCZANIE DŹWIĘKÓW W KRAJOBRAZIE ELEMENTEM DOZNAŃ GEOGRAFICZNYCH

Edward Relph zauważa, że „doznanie geograficzne rozpoczyna się w miejscach i sięga poprzez przestrzeń do krajobrazów i regionów egzystencji”¹². Miejsce jest centrum świata konkretnego człowieka, przestrzenią indywidualnie doświadczaną przez człowieka, zorganizowanym światem znaczeń. Miej-

¹⁰ Zob. Fundacja Muzyka Jest Dla Wszystkich, *Lutosławski 2013 Manifest. O równowagę dźwięków i ciszy*, <http://www.muzykajest.pl/lutoslawski-2013-manifest-o-rownowage-dzwiekow-i-ciszy/>.

¹¹ Por. J.L. D r e v e r, *Topophonophilia: A Study on the Relationship Between the Sounds of Dartmoor and the People Who Live There*, w: *Autumn Leaves: Sound and the Environment in Artistic Practice*, red. A. Carlyle, Double Entendre & CRISAP, London 2007, s. 98-100.

¹² E. R e l p h, *Doznania geograficzne a bycie w świecie. Fenomenologiczne pochodzenie geografii*, tłum. B. Ściborowska, „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej” 1989, nr 2, s. 70.

sce powstaje w ciągłym procesie doświadczania przestrzeni. Doświadczanie miejsca stanowi konstytutywny element procesu prowadzącego do zakorzenienia w nim. Być zakorzenionym w miejscu to posiadać bezpieczny punkt wyjścia do poznawania i obserwacji zewnętrznego świata. Mocne przywiązanie do niektórych miejsc określane jest jako topofilia, zaś awersja do innych to topofobia¹³. Uczuciowa więź między ludźmi a miejscami może pojawiać się wraz z upływem czasu jako efekt nagromadzenia w pamięci ludzkiej różnorodnych pozytywnych doświadczeń i skojarzeń. Wskutek rozwoju indywidualnych potrzeb, a także zmian zagospodarowania i organizacji przestrzeni więzi te również mogą się zmieniać. O identyfikacji człowieka z miejscem decydują często swoiste cechy krajobrazu. Budują one tożsamość miejsca, czyli najgłębszą zależność zachodzącą między człowiekiem a otoczeniem wraz z jego historycznie nawarstwionymi elementami: treścią, czyli kulturą i tradycją miejsca, oraz formą – kanonem miejsca, rozumianym jako zespół czynników składających się na formę jego krajobrazu, decydujących o jego wyrazie i mających swoją aktualną lub źródłowo udokumentowaną postać percypowaną przez człowieka¹⁴. Według Magdaleny Żmudzińskiej-Nowak najistotniejszymi rodzajami doświadczenia charakteru miejsca są: doświadczenie formy (czytelność), doświadczenie ładu i swojskości, doświadczenie estetyczne, doświadczenie sensu miejsca oraz doświadczenie jego granicy¹⁵.

Według Christiana Norberga-Schulza przestrzeń to mały kosmos zawierający system miejsc pełnych znaczeń¹⁶. Przestrzeń i miejsce, dopełniając się wzajemnie, tworzą spójny świat codziennego życia: przestrzeń, którą odczuwamy jako dobrze znaną, staje się dla nas miejscem. Doświadczenie przestrzeni to proces obejmujący nie tylko jej percepcję i ocenę, ale także kształtowanie, użytkowanie i gospodarowanie¹⁷.

Relph rozumie krajobraz jako wizualną postać regionu, która nieodłącznie towarzyszy egzystencji człowieka, tworząc rodzaj tła: jest zawsze obecna, widoczna, chociaż umykająca uwadze, i stanowi nieodłączny aspekt naszego bycia-w-świecie¹⁸. Krajobraz zatem zawsze związany jest z konkretnym miejscem (zlokalizowany). W świetle Europejskiej Konwencji Krajobrazowej

¹³ Por. R e l p h, dz. cyt., s. 71.

¹⁴ Por. Z. M y c z k o w s k i, *Tożsamość miejsca w krajobrazie*, w: *Fenomen genius loci. Tożsamość miejsca w kontekście historycznym i współczesnym*, red. B. Gutowski, Muzeum Pałac w Wilanowie–Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 155.

¹⁵ Por. M. Ż m u d z i Ń s k a - N o w a k, *Miejsce. Tożsamość i zmiana*, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice 2010, s. 72.

¹⁶ Por. Ch. N o r b e r g - S c h u l z, *Architecture: Meaning and Place*, Electa–Rizzoli, New York 1988, za: Ż m u d z i Ń s k a - N o w a k, dz. cyt., s. 40.

¹⁷ Por. Ż m u d z i Ń s k a - N o w a k, dz. cyt., s. 42.

¹⁸ Por. R e l p h, dz. cyt., s. 65.

krajobraz to obszar postrzegany przez ludzi, którego charakter stanowi wynik interakcji czynników przyrodniczych i (lub) ludzkich¹⁹. Jest doświadczany powszechnie, wpływa zatem na jakość życia ludzi wszędzie, gdzie przebywają: w mieście, na wsi, w obszarach cennych przyrodniczo i zdegradowanych, pięknych i zwyczajnych – „codziennych”. Jego walory estetyczne mają istotne znaczenie dla kształtowania się więzi człowieka z miejscem. Można też mówić o swojskości krajobrazu – jest to jakość przysługującej przestrzeniom postrzeganym jako bezpieczne, dające poczucie komfortu. U podstaw takiego pojmowania swojskości leży przekonanie, że między człowiekiem a miejscem może zaistnieć szczególnie emocjonalny związek przynależności lub posiadania²⁰. Krajobrazy miejsc rodzinnych kształtują w człowieku nawyki percepcyjne, „pryzmat”, przez który postrzegamy rzeczywistość. Określone wyobrażenie swojskości towarzyszy nam przez całe życie, z takim zapisanym w pamięci obrazem przemierzamy się i „oswajamy” nowe miejsca.

Doświadczanie krajobrazu jest zwykle multisensoryczne, lecz przeważa w nim percepcja wzrokowa. W określonych jednak warunkach może być ono zdominowane przez inny zmysł (na przykład przy dużym natężeniu hałasu przez słuch, a przy nieprzyjemnym zapachu przez węch). Obok bodźców wizualnych dużą rolę w postrzeganiu krajobrazu odgrywają bodźce dźwiękowe²¹. W świetle jednego z raportów uzupełniających Europejskiej Konwencji Krajobrazowej dźwięk i zapach, a nawet dotyk i smak, przyczyniają się do pozytywnej lub negatywnej oceny krajobrazów²². Według fińskiego geografa Johanneses Granö na świat postrzegany i odczuwany składa się zarówno najbliższe otoczenie, jak i krajobraz (strefa dalekiego widoku). W strefie dalekiego widoku (tła) odbieramy prawie wyłącznie bodźce wzrokowe. W strefie najbliższego otoczenia dociera do nas natomiast większość bodźców słuchowych i zapachowych. Wewnątrz tej strefy odczuwamy też temperaturę powietrza i podłoża, ich wilgotność, fakturę podłoża oraz bodźce smakowe. Elementy te stanowią środowiskową składową poczucia miejsca i mogą zostać przetworzone w odczucie „ducha miejsca”. Tak rozumiane najbliższe otoczenie tworzy kontekst percepcji krajobrazu²³. Zjawiska dźwiękowe (ang. audi-

¹⁹ Por. Europejska Konwencja Krajobrazowa, 2000 (Dz.U. z dnia 29 stycznia 2006 r., nr 14, poz. 98).

²⁰ Zob. K. P a w ł o w s k a, *Idea swojskości krajobrazu kulturowego*, w: *Krajobraz kulturowy. Idee, problemy, wyzwania*, red. U. Myga-Piątek, Wydział Nauk o Ziemi Uniwersytetu Śląskiego, Sosnowiec, s. 95-101.

²¹ Zob. np.: J.L. C a r l e s, I.L. B a r r i o, J.V. D e L u c i o, *Sound Influence on Landscape Values*, „Landscape and Urban Planning” 1999, t. 43, nr 4, s. 191-200.

²² Zob. *Landscape and Individual and Social Well-being. European Landscape Convention: Report on Theme of the 2003 Workshop*, Council of Europe, Strasbourg 2003, http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/heritage/landscape/reunionconf/3conference/TFLOR-2004-3_en.pdf.

²³ Por. W o j c i e c h o w s k i, dz. cyt., s. 93.

tory phenomena) są bardzo istotnym czynnikiem w strefie bliskiego kontaktu i tworzą pole słyszenia, na które składają się: tony, dźwięki, hałasy, harmonie bądź dysharmonie²⁴.

Yi-Fu Tuan zauważa, że organizacja ludzkiej przestrzeni zależy prawie wyłącznie od zmysłu wzroku, a przestrzeń wizualna ze względu na jej jasność i rozmiary różni się uderzająco od rozproszonych przestrzeni: słuchowej, dotykowej i ruchowej²⁵. Przedmiot lub miejsce zyskuje konkretną realność, jeśli doświadczamy go w sposób totalny, czyli wszystkimi zmysłami oraz aktywną, refleksyjną myślą. Oznacza to, że inne zmysły rozszerzają i wzbogacają przestrzeń wizualną: dźwięk wzmacnia poczucie przestrzeni, rozszerzając ją o to, czego nie możemy zobaczyć, a także uduchowienie doświadczanie przestrzeni.

Dźwięk jest integralnie związany z przestrzenią geograficzną. Dynamizuje przestrzeń, która bez niego wydaje się martwa, i opisuje ją, równocześnie zaś przestrzeń stanowi nieodzowny aspekt doświadczania dźwięku²⁶ i służy jego uobecnianiu, nadając mu głębię i bogactwo. Dźwięki charakteryzujemy zatem między innymi za pomocą wielkości związanych z przestrzenią: wysokości, gęstości, rozciągłości, objętości. Przestrzeń umożliwia odkrycie barwy dźwięku czy też jego akustycznego potencjału wyrażonego pogłosem, echem. Rozchodzenie się dźwięku zależne jest od ukształtowania terenu, jego pokrycia oraz warunków meteorologicznych.

Dźwięk występuje w przestrzeni geograficznej zarówno w postaci naturalnej, jak i kulturowej (w tym jako muzyka, stanowiąca efekt artystycznych intencji człowieka). Przybiera formy zarówno subtelnych, kojących melodii, jak i niepożądanego hałasu, może być akcydentalny, występować jednorazowo, bądź też zostać trwale wpisany w przestrzeń. Ogromna większość przedmiotów i zjawisk ma również cechy akustyczne, stanowiące ich istotny element, charakteryzujący ich funkcje. Każdy dźwięk jawi się nie tylko w określonej przestrzeni geograficznej (przyrodniczej i kulturowej), ale także w określonym czasie wyznaczonym cyklami dobowymi i rocznymi. Doświadczenie dźwięku zależy od miejsca i czasu obserwacji.

Pełne ujęcie „obrazu świata” nie jest możliwe bez uchwycenia czynnika akustycznego. Dźwięk określonego obszaru może wyrażać tożsamość danej społeczności do tego stopnia, że zamieszkane tereny mogą być rozpoznawane i charakteryzowane za pomocą swych krajobrazów dźwiękowych. „Kod

²⁴ Por. J.G. G r a n ö, *Pure Geography*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997, s. 125n.

²⁵ Por. Y.F. T u a n, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 28.

²⁶ Zob. R. L o s i a k, *Słuchanie i wołanie. Przestrzeń w doświadczeniu fonicznym*, „Tematy z Szewskiej” 2011, nr 1(5), s. 111-115.

dźwiękowy” pozwala jednoznacznie zidentyfikować miejsce. Jak zauważa Joseph Amato, każde miejsce ma swoje specyficzne odgłosy, które organizują życie społeczności lub są wyrazem jego specyfiki²⁷.

Wielu autorów podejmowało temat wyjątkowości dźwięku²⁸. Wskazywali oni między innymi, że dźwięk stanowi bogate źródło informacji. Informacja dźwiękowa pojawia się jednak nagle i bardzo szybko znika, co utrudnia analizowanie jej treści. Postrzegany za pomocą słuchu dźwięk jednocy, otacza i wlewa się w słuchacza, w przeciwieństwie do ujmowanego wzrokiem obrazu, który wyodrębnia i różnicuje²⁹. Słuchając, znajdujemy się jakby we wnętrzu rejestrowanych zjawisk. Perspektywa audialna nie jest linearna, lecz wielokierunkowa, nawet kiedy słyszymy tylko jednym uchem. Dźwięk jest dynamiczny, stanowi jeden z najbardziej zdarzeniowych postrzeganych przez nas fenomenów, nie można go zatrzymać ani rozpatrywać w oderwaniu od źródła i siły, która go wytworzyła.

Ważny jest również kontekst dźwięku. Odbiór dźwięku stanowi ważny składnik naszych doznań emocjonalnych i przeżyć estetycznych, może wprowadzać do naszej interpretacji rzeczywistości nowe sensory, zmuszając do jej zmodyfikowania. Z drugiej strony doświadczenie dźwięku, podobnie jak doświadczenie czasu, zależy od ludzkich umiejętności porządkowania oraz interpretowania zjawisk³⁰.

Analizowanie, kojarzenie i interpretowanie bodźców słuchowych wymaga większej niż w przypadku bodźców wzrokowych koncentracji, dłuższego czasu i większego wysiłku intelektualnego. Dźwięk pozwala zlokalizować swoje źródło, scharakteryzować jego ruch, cechy przedmiotu wydającego dźwięk (jego wielkość, sprężystość, masę) oraz zmiany, jakie zachodzą w nim i w jego otoczeniu³¹. Informacji o krajobrazie dostarczają także dźwięki odbite.

Nieodłącznym dopełnieniem dźwięku jest cisza. O ile dźwięk świadczy o aktywności i obecności ruchliwych istot, o tyle cisza może oznaczać zagrożenie egzystencji. Nieobecność pewnych dźwięków może jednak również sprawić, że słuch wydobędzie ukrytą warstwę dźwiękową. Stąd cisza może

²⁷ Zob. J. A. m a t o, *Rethinking Home: a Case for Writing Local History*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 2002.

²⁸ Zob. m.in.: W. J. O n g, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992; P. R o d a w a y, *Sensuous Geographies: Body, Sense and Place*, Routledge, London 1994.

²⁹ Por. O n g, dz. cyt., s. 105.

³⁰ Por. E. S c h r e i b e r, *Muzyka wobec doświadczeń przestrzeni i ruchu – między metaforą pojęciową a percepcją*, „Sztuka i Filozofia” 2012, nr 40, s. 111.

³¹ Zob. A. T a l u k d e r, *Wykorzystanie binauralnych nagrań dźwięku w nauce orientacji przestrzennej*, http://www.abcd.edu.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=105:wykorzystanie-binauralnych-nagrań-dźwięku-w-nauce-orientacji-przestrzennej&catid=2:dla-osob-z-dysfunkcji-wzroku&Itemid=17.

nie tylko budzić negatywne skojarzenia – jako pustka, zjawisko niepożądane, zagrożenie – ale także być odbierana jako obecność dźwięków delikatnych, źródło umysłowego i duchowego spokoju.

Polscy badacze, chcąc określić zjawiska związane z dźwiękiem w przestrzeni, posługują się określeniami takimi, jak: „audiosfera”, „fonosfera”, „melosfera”, „sonosfera”³², „słuchokrąg”, „dźwiękosfera”, „krajobraz dźwiękowy”, „pejzaż dźwiękowy”, „krajobraz akustyczny”, „pejzaż akustyczny”, „przestrzeń dźwiękowa”, „przestrzeń akustyczna”, „przestrzeń foniczna”, „warstwa dźwiękowa krajobrazu” czy „klimat akustyczny”³³. Pierwsze cztery pojęcia łączy człon „sfera”, co oznacza rozpościerającą się wokół odbiorcy przestrzeń sferyczną z wyraźnie zaznaczonymi centrum i peryferiami. Przedrostki „fono”, „audio”, „melo” „sono” wskazują na związek z dźwiękiem i aktywnością słuchową. Według Marii Gołaszewskiej audiosfera to środowisko dźwiękowe rozpatrywane przez pryzmat zdolności percepcyjnych człowieka. Wyróżniamy zatem audiosferę potoczną (całokształt dźwięków najbliższego, oswojonego otoczenia, przewidywalnego pod względem akustycznym), audiosferę zorganizowaną (zespół różnorodnych odgłosów otoczenia odbierany przez słuchacza jako harmonijny) i audiosferę wyspecjalizowaną (dźwięki i odgłosy stanowiące o specyfice określonej przestrzeni, charakterystyczne dla danego środowiska)³⁴. Termin „sonosfera” odnosi się natomiast do jakości brzmieniowych, „melosfera” – muzycznych, zaś „fonosfera” zaś – głosowych³⁵.

Krajobraz dźwiękowy (ang. soundscape) definiowany jest w słowniku ekologii akustycznej jako środowisko dźwiękowe, w którego opisie szczególnie uwzględnia się sposób, w jaki jest ono postrzegane przez jednostkę i (lub) społeczeństwo³⁶. Schafer podkreśla natomiast, że krajobraz dźwiękowy stanowi całościową i w znacznym stopniu nieprzypadkową konstrukcję poddającą się świadomemu i twórczemu kształtowaniu, a każde źródło dźwięku traktuje jak instrument. Za pomocą kategorii krajobrazu dźwiękowego określa środowisko akustyczne konkretnego miejsca, regionu a także zdarzenia lub sytuacji. W po-

³² Terminy: „fonosfera”, „melosfera” i „sonosfera” zaproponował Maciej Gołąb, aby uporządkować pojęciowy zamęt w obrębie problematyki audiosfery (por. R. L o s i a k, *Muzyka przestrzeni publicznej miasta. Z badań nad pejzażem dźwiękowym Wrocławia*, Komisja Krajobrazu Kulturowego Polskiego Towarzystwa Geograficznego, Sosnowiec 2008, s. 253-264).

³³ Zob. *Dźwięk w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*, red. S. Bernat, Instytut Nauk o Ziemi UMCS–Komisja Krajobrazu Kulturowego Polskiego Towarzystwa Geograficznego, Lublin 2008; T. M i s i a k, *Estetyczne konteksty audiosfery*, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa, Poznań 2009.

³⁴ Por. M. G o ł a s z e w s k a, *Estetyka pięciu zmysłów*, PWN, Warszawa–Kraków 1997, s.78-80.

³⁵ Por. M i s i a k, dz. cyt., s. 32-34.

³⁶ Zob. hasło „Soundscape”, *Handbook for Acoustic Ecology. CD ROM Version*, red. B. T r u a x, Cambridge Street Records, Burnaby, British Columbia, 1999, <http://www.sfu.ca/sonic-studio/handbook/Soundscape.html>.

jęciu krajobrazu dźwiękowego ma się zawierać nie tylko odniesienie doświadczenia audytywnego do konkretnego miejsca-środowiska, ale także wzgląd na indywidualne, emocjonalne przeżycie audiosfery³⁷. Zdaniem kanadyjskiego muzykologa krajobraz dźwiękowy, postrzegany jako „zdarzenie akustyczne”, wytwarzany jest poprzez nakładanie się na siebie i wzajemne przenikanie wielu zróżnicowanych pól dźwiękowych, z których każde ma jakieś pojedyncze źródło. „Zdarzeniom dźwiękowym” (ang. sound event) określona społeczność może przypisywać pewne znaczenia, dlatego też niektóre z tych zdarzeń mogą stanowić „dźwięki rozpoznawcze” (ang. soundmarks)³⁸. Krajobraz dźwiękowy może posiadać jedną z dwóch jakości określonych terminami „hi-fi” i „lo-fi”. W pierwszym przypadku dźwięki są wyraźnie słyszalne (ang. clear), nie nakładają się na siebie (ang. crowding) ani nie maskują jedne drugich, cechuje je różnorodność, harmonia i związek z miejscem. W drugim – dźwięki nakładają się na siebie, w wyniku czego następuje ich maskowanie, brak im wyrazistości i perspektywy, a krajobraz dźwiękowy zostaje zuniformizowany.

Krajobraz dźwiękowy w ujęciu geograficznym, reprezentowanym przez autora tego artykułu, można określić jako kompleks elementów przyrodniczych oraz elementów wprowadzonych przez człowieka na naturalnie ograniczonym wycinku ziemi, będący źródłem aktualnie postrzeganych dźwięków, reprezentujących określone cechy estetyczne i uzupełniających widok o określone informacje³⁹. Krajobraz dźwiękowy to zatem krajobraz pojmowany kompleksowo, ale wyodrębniany na podstawie zróżnicowania dźwięków. Harmonijny krajobraz dźwiękowy wynika często z harmonii krajobrazu pojmowanego kompleksowo. W takim krajobrazie „zdarzenia dźwiękowe” (zarówno przyrodnicze, jak i kulturowe) uwydatniają jego charakter i są akceptowane przez społeczeństwo (jak na przykład dźwięki dzwonów rozbrzmiewające z kościołów – dominant krajobrazowych).

Podstawowym elementem koncepcji krajobrazu dźwiękowego jest pojęcie „społeczności akustycznej” (ang. acoustic community), definiowanej jako społeczność, w której życiu informacja akustyczna odgrywa ważną rolę⁴⁰. Przedmiotem badań z zakresu ekologii dźwiękowej są interakcje między społeczeństwem a jego środowiskiem dźwiękowym. Krajobraz dźwiękowy nie tylko odzwierciedla charakter społeczności, jej potrzeb i preferencji jej członków,

³⁷ Por. L o s i a k, *Miejskie pejzaże dźwiękowe*, s. 241.

³⁸ Por. R. M. S c h a f e r, *The Tuning of the World*, McClelland and Stewart, Toronto 1977, s. 274.

³⁹ Zob. S. B e r n a t, *Krajobraz dźwiękowy doliny Bugu*, „Annales UMCS” 54(1999) sec. B, s. 297-309.

⁴⁰ Zob. M. K a p e ł a ŋ s k i, *Koncepcja „pejzażu dźwiękowego” (soundscape) w pismach R. Murray’a Schafera*, Instytut Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1999, <http://static.square-space.com/static/50b19a2ae4b01c11f0ef421b/t/51439234e4b0d8ae42620f76/1363382836313/M.%20Kapelanski%20-%20Pisma%20Schafera.pdf>.

lecz także przyczynia się do regulowania jej działalności. Społeczność zatem i jej środowisko akustyczne tworzą system, co znaczy, że zmiana jednego z elementów w jakimkolwiek aspekcie pociąga określoną zmianę w drugim. Funkcjonowanie społeczności akustycznej według Kojiego Nagahaty wymaga dźwięku, który powinien być słyszalny w jej obrębie, nawet jeśli będzie to uciążliwy w naszym odczuciu dźwięk syreny alarmowej⁴¹. Akustyczna informacja odgrywa bowiem pozytywną rolę w życiu mieszkańców. Członków społeczności łączy często także sentyment dźwiękowy (pamięć o przemijających dźwiękach życia codziennego).

KRAJOBRAZY PRZYJAZNE I NIEPRZYJAZNE DŹWIĘKOWO

W ostatnim dziesięcioleciu powstało szereg projektów uwrażliwiających na brzmienie miejsc, a także ukazujących związek krajobrazów dźwiękowych z miejscem. Niektóre z nich mają charakter międzynarodowy, jak na przykład: „Soundcities”, „Sonic Postcards”, „Save Your Sounds”, „Sounds of Europe”, „Sound Tourism” czy „The Sound of Place”. Inne dotyczą określonych miejsc: „Sounds of New York”, „Favourite Manchester Sounds”, stanowiący element projektu „Positive Soundscapes”, oraz projekt „London Sound Survey”, ukazujący zmiany krajobrazu dźwiękowego Londynu wraz z rozwojem cywilizacyjnym. Rezultatem akcji edukacyjnej „The Sound of Place” ogłoszonej przez Stowarzyszenie National Geographic w Stanach Zjednoczonych w roku 2004 było zgromadzenie opisów i nagrań dźwięków znaczących, ilustrujących interakcje człowiek–środowisko oraz zmiany w krajobrazach dźwiękowych, a także opracowanie multimedialnej mapy Stanów Zjednoczonych⁴². Projekt ten zachęcał do postrzegania świata za pomocą słuchu, rozpoznawania dźwięków, które czynią miejsce unikalnym oraz odkrywania sposobów, w jaki miejsce odzwierciedlane jest przez dźwięki wytwarzane przez daną społeczność. Podobne zadanie spełnia program edukacyjny „Sonic Postcards” („Pocztówki dźwiękowe”) wprowadzony w Wielkiej Brytanii przez organizację Sonic Arts Network⁴³. W jego ramach uczniowie w wieku od dziewięciu do czternastu lat samodzielnie wyszukują atrakcyjne krajobrazy dźwiękowe, rejestrują je, a następnie za pomocą technik cyfrowych tworzą pocztówkę dźwiękową. Ważnym narzędziem wykorzystanym w projekcie jest Internet umożliwiający komunikowanie się i wymianę informacji (pocztówek dźwiękowych) między

⁴¹ Zob. K. N a g a h a t a, *On the Relationship Between Acoustic Communities and Issues Regarding Public Announcement Systems*, „Sandscape: Journal of the Soundscape Association of Japan” 3(2001), s. 31-36.

⁴² Zob. <http://www.nationalgeographic.com/geography-action/cultures.html>.

⁴³ Zob. <http://www.soundandmusic.org/projects/sonic-postcards>.

uczniami różnych szkół, ułatwiający poznawanie i porównywanie odmiennych krajobrazów dźwiękowych. W Finlandii i Japonii stworzone zostały kolekcje krajobrazów dźwiękowych, obejmujące nagrania i opisy głównie dźwięków charakterystycznych i sygnałów dźwiękowych związanych z konkretnym miejscem (regionem), na przykład „100 Finnish Soundscapes” czy „100 Soundscapes of Japan”. Również w Polsce liczne projekty artystyczne (między innymi: „Dźwięki Małopolski”, „Pocztówki dźwiękowe z Opactwa Benedyktynów w Tyńcu”, „Tonopolis”, „Dźwiękospacery” czy „Pocztówki dźwiękowe z Bytomia”) umożliwiają dostrzeżenie wyjątkowości dźwiękowej niektórych miejsc i regionów. W roku 2010 ukazała się książka *Ucho na świat*, stanowiąca zbiór wywiadów ze znanymi osobami. Celem tej publikacji było zaprezentowanie czytelnikowi różnych miejsc w Polsce i na świecie poprzez opisy związanych z nimi dźwięków. Dowiadujemy się z niej, jakie odgłosy charakterystyczne są dla Afryki, a jakie dla biegunów, jakie dźwięki kojarzą się z Italią, Turcją, Danią, Stanami Zjednoczonymi, Australią i innymi krajami, jak brzmią morza, oceany, jeziora, pustynie i dżungle. Poprzez opisy czytelnik odkrywa dźwięki niezwykłe i zwyczajne, towarzyszące nam na co dzień, na które nie zwracamy uwagi. Jak mówi w jednym z wywiadów Wojciech Mann, „dźwiękowa podróż kryje w sobie jakąś magiczną, nieuchwytną tajemnicę”⁴⁴.

Na ogół doświadczenie słuchania pozostaje niewypowiedziane bądź niezapisane, a tym samym niedostępne dla innych. Stąd – według Roberta Losiaka – dla badacza audiosfery opisy dźwiękowe stanowią źródło nie tyle zobiektywizowanej wiedzy o środowisku fonicznym, ile zapis osobistego, niepowtarzalnego sposobu jej słyszenia⁴⁵. Zawarty w opisach obraz rzeczywistości jest niekiedy wyrazem uchwycenia, odczucia nastroju, jaki przywołuje miejsce, chwila, sytuacja; ów opis, sprowokowany doświadczeniem fonicznym, odwołuje się do wrażliwości przekraczającej ogląd estetyczny, zawiera odniesienia do doświadczeń egzystencjalnych, do sposobu odczuwania świata i siebie w świecie. Adekwatne wyrażenie doświadczenia audiosfery może jednak zostać uniemożliwione przez barierę, którą jest konwencjonalność języka.

Warto zwrócić uwagę, że relacje z podróży Aleksandra von Humboldta z początku dziewiętnastego wieku uwzględniają opis świata dźwięków stanowiących integralną częścią każdego przedstawianego kraju i regionu. W obserwacjach geografów odkryte zostają relacje między człowiekiem a przyrodą oraz między członkami określonej społeczności. Odwołuje się on też do pamięci dźwiękowej. Szczególną zaś rolę przypisuje ciszy, która dostarcza przeżyć

⁴⁴ *Ucho na świat. Wywiady Katarzyny i Krzysztofa Świdraków*, Carta Blanca, Warszawa 2010, s. 120.

⁴⁵ Zob. R. Losiak, *O opisach pejzaży dźwiękowych*, w: *Nowy idiografizm*, red. K. Łukasiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, s. 224-232.

estetycznych i uwrażliwia na dźwięki subtelne. Dźwięki ujmuje von Humboldt jako element całości środowiska geograficznego, funkcjonujący w powiązaniu z jego pozostałymi elementami⁴⁶.

Wyjątkowość brzmienia krajobrazu – nie tylko w egzotycznych regionach świata, ale także w zwyczajnych krajobrazach naszego kraju – dostrzegał Ryszard Kapuściński: „Gdy się idzie przez pola z Nałęczowa do Wąwolnicy, słyszeć, jak ziemia śpiewa. I nie jest to tak, że gdzieś rozlegnie się jakiś samotny głos, a gdzieś później, w innym miejscu – inny. Śpiew słyszeć zewsząd – z pól, ze wzgórz, z mijanych zagajników. Ziemia śpiewa głosami ptaków, ale ptaków nie widać, bo świeci słońce, jest upał i kryją się one w cieniu miedz, moszczą w bruzdach, buszują w wysokich zbożach. Ten śpiew nie milknie ani na sekundę. Z obu stron drogi dobiegają nas świergoty i trele, soprały i alty, nucenia, szczebiotania. Przez cały czas z ziemi unosi się donośna muzyka – wielostrunna, wielogłosowa kantata na ptasi chór i orkiestrę, która uprzyjemnia nam wędrówkę”⁴⁷.

Dla Kapuścińskiego szczególną wartość dźwiękową reprezentuje las. Pisarz zachęca, aby „wyrwać się z rozpedzonej kolumny samochodów, przystanąć na skraju szosy, wyłączyć silnik, odpiąć pasy, otworzyć drzwi, przeskoczyć przydrożny rów i wejść do lasu”⁴⁸. Pisz: „Momentalnie – inny świat! Tam pęd, szum, huk, napięcie, pośpiech, gorączka – tu, o krok, o kilka metrów, obejmuje nas i pogrąża w sobie cisza, spokój, misterium lasu. Las – nad nami wyniosłe, ciemnozielone sklepienie. Promienie słońca, przenikające witraże gałęzi i liści, tną skośnie powietrze i toną w puszystym mchu. Milczenie, zupełne, niezmacone milczenie. Czasem tylko gdzieś jakiś ptak. Gdzieś jakiś szelest. Gałązka? Liść? Brzęczenie owadów? Tajemniczość tego miejsca. Jego istnienie jakby poza czasem. Jego osobność. To, że samo sobie wystarcza. Że pozostanie w tym samym miejscu, odrębne i zamknięte, niezależnie, czy szosą będą pędzić samochody, dokąd i z jaką szybkością. Stojąc tu, wśród nieruchomych drzew, ów świat szosy wydaje się nagle odległy, pozbawiony znaczenia, przypadkowy, sztuczny, przemijający”⁴⁹.

Na wyjątkowe brzmienie lasu zwrócił uwagę także ks. prof. Włodzimierz Sedlak, opisując Puszcę Jodłową na Świętym Krzyżu: „Puszcza mówi do tych, którzy rozumieją jej mowę. To warto zapamiętać. Ona mówi. [...] Ona jest ciągle rozgadana, od sierpnia do późnej jesieni puszcza huczy wyraźnie i trochę lekliwie się robi na jej wichrową pogwarke nocą. [...] Czasami idąc w absolutnej ciszy popołudniem, coś zawieje w koronach drzew, zew jakiś

⁴⁶ Zob. A. H u m b o l d t, *Podróże po Ameryce podzwrotnikowej*, red. B. Olszewicz, tłum. J. Babicz, J. Petryszyn, Książka i Wiedza, Warszawa 1959.

⁴⁷ R. K a p u ś c i ń s k i, *Lapidarium III*, Czytelnik, Warszawa 1997, s.168.

⁴⁸ T e n ż e, *Lapidaria IV-VI*, Biblioteka Gazety Wyborczej, Warszawa 2008, s. 53n.

⁴⁹ Tamże.

idzie jodłami. [...] W pogodne dni w koronach drzew miliardy skrzydeł owadzich wiedzie rozgwarki nieustannym hukiem jak omywającej fali targanej po ostrym skalnym wybrzeżu. W słonecznych zaś partiach zajętych przez gąszcz bylin i zielsk, jak i zresztą na Świętym Krzyżu, koncerty prowadzą koniki polne. [...] Puszcza ma swój oddech, swój klimat i czar, który pojmuje się po długim z nią obcowaniu. Puszcza mówi”⁵⁰.

Henry D. Thoreau wyznaje natomiast, że poprzez nasłuchiwanie brzmienia lasu nad stawem Walden, swoistej mowy natury, wibrującego poszumu, odnalazł swoje miejsce w świecie: „Zamieszkałem w lesie, albowiem chciałem żyć świadomie, stawać w życiu wyłącznie przed najbardziej ważkimi kwestiami, przekonać się, czy potrafię przyswoić sobie to, czego może mnie życie nauczyć, abym w godzinie śmierci nie odkrył, że nie żyłem”⁵¹. W przytoczonych opisach las jawi się jako miejsce, gdzie można zaczerpnąć ciszy i wsłuchać się w dźwięki przyrody, gdzie można odnaleźć siebie.

W latach 2009-2012 przeprowadzono badania ankietowe dotyczące krajobrazów dźwiękowych Lublina⁵², Lubelszczyzny⁵³ oraz polskich parków narodowych⁵⁴. Celem badań była identyfikacja miejsc przyjemnych i nieprzyjemnych dźwiękowo. Pierwsze z nich najczęściej wiązano z obecnością dźwięków przyrody (wymieniano parki, las, doliny rzeczne i zbiorniki wodne), drugie zaś ze słyszalnością hałasu komunikacyjnego (sąsiedztwem dróg).

Na początku roku 2013 przeprowadzono kolejne badania ankietowe; uczestniczyli w nich studenci Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (głównie kierunków geografia oraz turystyka i rekreacja). Zebrano 208 ankiet wypełnionych przez 126 kobiet i 82 mężczyzn zamieszkałych w Lublinie (82 osoby), w innych miastach województwa lubelskiego (39 osób) oraz w obszarach wiejskich tego województwa (51 osób). Jako miejsca przyjazne dźwiękowo najczęściej wskazywano lasy (124 osoby), łąki (45 osób), morze i plaże nadmorskie (39 osób), parki (28 osób), góry (26 osób), rzeki i doliny rzeczne (16 osób), wieś (16 osób), własny pokój lub dom (14 osób) i jeziora (10 osób). W uzasadnieniu powyższych odpowiedzi zwrócono uwagę, że w wymienionych miejscach występują: cisza, spokojne, delikatne, łagodne dźwięki (83 osoby), dźwięki przyrody (48 osób), śpiew ptaków (83 osoby), szum drzew

⁵⁰ W. S e d l a k, *Człowiek i Góry Świętokrzyskie*. „Książka i Wiedza” Warszawa 1993, s.72n.

⁵¹ H.D. T h o r e a u, *Walden, czyli życie w lesie*, tłum. H. Cieplińska, PIW, Warszawa 1991, s. 121n.

⁵² Zob. S. B e r n a t, *Zarządzanie krajobrazem dźwiękowym miast*, w: *Audiosfera miasta*, red. R. Losiak, R. Tańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012, s.19-30.

⁵³ Zob. t e n ż e, *Percepcja a planowanie krajobrazu wiejskiego*, „Acta Scientiarum Polonorum. Administratio Locorum” (11)2012 nr 2, s. 29-39.

⁵⁴ Zob. t e n ż e, *Atrakcyjność dźwiękowa polskich parków narodowych*, „Studia i Materiały Centrum Edukacji Przyrodniczo-Leśnej” 13(2011) z. 3(28), s. 83-88.

(42 osoby), szum morza i szum wiatru (28 osób), szelest liści (15 osób), odgłosy zwierząt (24 osoby), odgłosy wody (37 osób). Wskazywano, że dźwięki w tych miejscach są przyjemne (13 osób), uspokajają (19 osób), sprzyjają odpoczynkowi (9 osób), utrzymują harmonię, przywołują wspomnienia i stwarzają miłą atmosferę, a także, że nie słyszeć tam samochodów, poziom dźwięku jest umiarkowany, nie jest za głośno ani za cicho, ani nie ma hałasu.

Wskazania miejsc nieprzyjaznych dźwiękowo nie były tak zróżnicowane. Najczęściej wymieniano aglomeracje, centra dużych miast (79 osób), ulice, drogi, autostrady i obszary sąsiadujące (63 osoby), tereny przemysłowe, fabryki i hale produkcyjne (27 osób), tereny budowy (10 osób), stacje kolejowe i dworce (12 osób), środki transportu miejskiego (9 osób), targowiska (8 osób) oraz sklepy (8 osób). W uzasadnieniu powyższych wskazań podkreślano, że występuje tam hałas, szum, zgiełk uliczny, jazgot, huk, łomot, ryk (100 osób), odgłosy samochodów (warkot, klaksony, piski opon, klekot) (90 osób), ludzkie głosy (39 osób), w tym krzyki i gwar. Dźwięki te określane są jako głośne (31 osób), o wysokim poziomie (10 osób), dużym natężeniu (14 osób), oceniane na osiem punktów w skali 1-10 (12 osób), odbierane jako drażniące, męczące, nieprzyjemne, agresywne, denerwujące, niechciane, przerażające, negatywne emocjonalnie, nieprzyjemne, zagłuszające myśli, uniemożliwiające skupienie się, pogorszające samopoczucie, ostre, piskliwe, ciężkie, przekazujące irytujące treści, długotrwałe, sztuczne, nakładające się, pochodzące z różnych źródeł, skumulowane, nasilające się, o gwałtownym wzroście natężenia, odzwierciedlające wszechobecny chaos, a także wywierające zły wpływ na środowisko.

Dla większości badanych dźwięki okazały się ważne (116 osób), a nawet bardzo ważne (68 osób) w doświadczaniu krajobrazu. Za krajobrazy przyjazne dźwiękowo ankietowani uznali przede wszystkim krajobrazy miejsc o funkcji wypoczynkowo-turystycznej (53 osoby), krajobrazy leśne (43 osoby), górskie (31 osób), nadmorskie (31 osób), wiejskie i małomiasteczkowe (22 osoby), strefy ciszy (30 osób). Jako nieprzyjemne dźwiękowo badani wskazywali przede wszystkim krajobrazy miejskie (52 osoby), krajobrazy z dominującą funkcją komunikacyjną (drogi, ulice) (65 osób) oraz funkcją przemysłową (33 osoby).

Odpowiedzi udzielone przez ankietowanych wskazują, że krajobraz dźwiękowy jest ważnym elementem doświadczania miejsca. Nie powinno zatem dziwić, że większość ankietowanych (130 osób) uważa, iż krajobrazy dźwiękowe powinny być przedmiotem ochrony i projektowania pod względem akustycznym.

*

Harmonia krajobrazu dźwiękowego jest możliwa do osiągnięcia. Kluczową rolę w jej odzyskaniu odgrywają więzi mieszkańców z miejscem i dźwięka-

mi tam obecnymi. Poczucie związku z określonym krajobrazem dźwiękowym często pozostaje dla nas samych ukryte; ujawnia się natomiast, gdy dochodzi do konfrontacji z obcym, nieznanym krajobrazem dźwiękowym⁵⁵. Rozwój turystyki dźwiękowej polegającej na podróżowaniu do miejsc charakteryzujących się wyjątkowością akustyczną lub występowaniem unikalnych krajobrazów dźwiękowych wskazuje na poszukiwanie nowych sposobów przeżywania świata. Zainteresowanie zyskuje też forma turystyki kontemplacyjnej, czyli aktywność związana z porzuceniem swego miejsca zamieszkania oraz trybu życia, przemieszczeniem się do nowego środowiska w celu regeneracji sił fizycznych, psychicznych i duchowych, odzyskania motywacji do działania oraz poszukiwania odpowiedzi na pytania związane z człowieczeństwem⁵⁶. Czynnikiem sprzyjającym rozwojowi tej formy turystyki jest potrzeba doświadczania ciszy.

Doświadczanie krajobrazu dźwiękowego jest częścią doznania geograficznego. Rozpoczyna się ono w określonych miejscach, dlatego w przywoływanych badaniach prawie wszyscy ankietowani wymieniają przykłady miejsc przyjaznych bądź nieprzyjaznych dźwiękowo. Wiedza na temat takich miejsc pozwala stworzyć katalogi toponofonii i toponofobii. Można też wyróżnić dźwięki charakterystyczne dla określonych miejsc (wyrazistość dźwiękową miejsc), które są często bardzo ważnym składnikiem ich tożsamości i sprzyjają zaistnieniu więzi człowieka z miejscem. Wśród nich szczególną rolę odgrywają dźwięki przyrody, zwłaszcza śpiew ptaków i cisza. Stąd jako miejsce przyjazne dźwiękowo (harmonijne) najczęściej wskazywano las. Miejscem nieprzyjaznym dźwiękowo jest natomiast przede wszystkim miasto, kojarzone z hałasem, zgiełkiem ulicznym i odgłosami samochodów.

Identyfikacja miejsc przyjaznych i nieprzyjaznych dźwiękowo może dostarczać ważnych wskazówek dla projektowania akustycznego nazywanego przez Schafera „strojeniem świata” (ang. tuning of the world). Wymaga ono dowartościowania roli środowiska akustycznego w kontekście ludzkim. Według kanadyjskiego muzykologa podstawowymi modułami, czyli wskaźnikami miary dla ludzkiego środowiska akustycznego, które winny być uwzględnione w projektowaniu akustycznym, są słuch i głos człowieka⁵⁷. Projektowanie akustyczne powinno zmierzać do ukształtowania krajobrazu dźwiękowego przyjaznego dla człowieka, powrót do wartości prezentowanych przez ciszę i wyrazisty, pięknie brzmiący dźwięk związany z konkretnym miejscem. W projektowaniu tym należy zatem dążyć do odzyskania oaz i okresów ciszy, a także do eksponowania dźwięków przez wieki stanowiących integralny

⁵⁵ Por. L o s i a k, *O opisach pejzaży dźwiękowych*, s. 226.

⁵⁶ Zob. M. M a r k o w i c z, *Turystyka kontemplacyjna a produkt turystyczny*, http://flitengo.pl/Artykuly_prezentowane_na_konferencji/p2_articleid/47 (dostęp: lipiec 2012).

⁵⁷ Por. S c h a f e r, *Muzyka środowiska*, s. 312.

element krajobrazu (jak na przykład dźwięki dzwonów, które przekazywały pewne treści i mogły wzmacniać odczucie sacrum).

Odkrycie relacji między człowiekiem a krajobrazem dźwiękowym rodzi potrzebę projektowania i ochrony krajobrazów dźwiękowych. Dostrzeganie wartości oraz znaczenia dźwięku w krajobrazie przyczynia się do właściwego kształtowania środowiska człowieka. Wsłuchiwanie się zaś w harmonijne krajobrazy dźwiękowe kształtuje w nas wrażliwość estetyczną. Człowiek wrażliwy chroni harmonijny krajobraz, a on dostarcza mu przeżyć estetycznych pozwalających kształtować ową wrażliwość – pomaga w tym dźwięk. Dlatego też ważne jest zachęcanie do słuchania dźwięków w krajobrazie z większą krytyczną uwagą. Warto słuchać uważnie, by móc usłyszeć bogactwo brzmień i zachwycić się nimi. Wschłuchiwanie się w krajobrazy dźwiękowe pozwala na odkrywanie niezwykłości w tym, co zwyczajne i codzienne.

W *Tuning of the World* Schafer pisał: „Kiedyś spokój był cenną ustawą w niespisanym kodeksie praw człowieka. Człowiek utrzymywał rezerwuary spokoju, by móc regenerować swój metabolizm duchowy. Nawet w sercach miast znajdowały się ciemne, spokojne sklepienia kościołów i bibliotek, intymność biblioteki domowej i pokoju sypialnego. Poza zasięgiem głośnego tętna miast, dostępny był krajobraz wraz z jego łagodzącym obrotem dźwięków natury. Istniały też spokojne okresy czasu. Dni świąteczne były spokojniejsze, zanim stały się dniami wolnymi. W Północnej Ameryce niedziela była najcichszym z dni tygodnia, zanim stała się dniem zabawy. Znaczenie tych cichych zakątków i czasów daleko przekraczało określone cele, dla których były przeznaczone. Dopiero teraz, gdy je zatraciliśmy, możemy to zrozumieć”⁵⁸. Zdaniem kanadyjskiego muzykologa nieustannie rozbrzmiewa wokół nas fascynująca, makrokosmiczna symfonia krajobrazu dźwiękowego świata, której jesteśmy jednocześnie słuchaczami, wykonawcami i kompozytorami⁵⁹. Dlatego powinniśmy budzić świadomość, że wszyscy wpływamy na kształt krajobrazu dźwiękowego przez nasze codzienne wybory i świadomie decydować, które dźwięki chcemy zachować, pomnożyć, a które wyeliminować. Odpowiedzialność za jakość krajobrazów dźwiękowych może być inwestycją dalekowzroczną, pozwalającą człowiekowi odnaleźć swoje miejsce w świecie.

⁵⁸ Cyt. za: K a p e l a ŋ s k i, R. *Murray’a Schafera historia w formie sonatowej*, „Kultura i Historia”, 2005, nr 9, <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/page/156?s>.

⁵⁹ Zob. t e n ż e, *Koncepcja „pejzażu dźwiękowego” (soundscape) w pismach R. Murray’a Schafera*.

Krzysztof LOSKA

WIELOKULTUROWA PRZESTRZEŃ MIEJSKA W „KINIE BLOKOWISK” (CINÉMA DE BANLIEUE)

Wyrośnię na przedmieściach blokowiska stały się jednym z motywów przewodnich w dyskusji na temat tożsamości narodowej, wskazywano je jako przykład przestrzeni negatywnej, naznaczonej przemocą. Z upływem czasu w społeczeństwie francuskim narastało przekonanie, że przedmieścia są obcymi terytoriami; ucieleśniały one zagrożenie dla wspólnoty narodowej, stając się źródłem „moralnej paniki”.

Podstawowe pytanie, jakie należy zadać na wstępie, dotyczy zasadności debaty nad wielokulturowością w sytuacji, gdy coraz częściej pisze się o synkryzmie kulturowym lub transkulturowości. Wątpliwość ta wynika między innymi ze wzmożonych ruchów migracyjnych, przepływu ludzi i wartości, mieszania się kultur¹. Niektórzy badacze wychodzą z założenia, że mówienie o wielokulturowości w ogóle nie ma sensu, gdyż pod wpływem procesów globalizacyjnych wszystko uległo ujednoliceniu, inni zaś – jak Pascal Bruckner – uważają, że wielokulturowość rozumiana jako szacunek dla różnic kulturowych oznacza w istocie zamknięcie się w etnicznych i rasowych gettach, przywiązanie do przeszłości i tradycyjnego sposobu życia². Czy jednak w istocie przenikanie się kultur prowadzi do zaniku zróżnicowanych tożsamości, czy tylko do sytuacji, w której kultury przestają być postrzegane jako jednorodne i spójne?³

Czy można wreszcie zgodzić się z przeciwnikami wielokulturowości, którzy głoszą, że polityka tożsamości jest sprzeczna z zasadą równości, gdyż zmierza do podtrzymywania różnic? Wydaje się raczej, że świadomość różnicy odgrywa coraz większą rolę we współczesnym świecie, o czym świadczy sytuacja polityczna w krajach zachodnich. Andrzej Szahaj w swoich licznych publikacjach na ten temat zmierzał do „sformułowania argumentów na rzecz wielokulturowości pojmowanej jako sytuacja, w której na tym samym terytorium żyją obok siebie ludzie reprezentujący odmienne systemy prze-

¹ Por. A. Szahaj, *Wielokulturowość: za i przeciw (kilka uwag)*, w: tenże, *Liberalizm, wspólnotowość, równość*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 169.

² Por. P. Bruckner, *The Tyranny of Guilt: An Essay on Western Masochism*, Princeton University Press, Princeton 2010, s. 145.

³ Por. U. Hannerz, *Świat skreolizowany*, tłum. J. Giebułtowski, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, PWN, Warszawa 2004, s. 289.

konań o charakterze poznawczym oraz – co ważniejsze – aksjologicznym (światopoglądowym, obyczajowym, etycznym oraz estetycznym)”⁴. Zgodnie z koncepcją Charlesa Taylora zasadniczą wartością współczesnej demokracji jest uznanie inności oraz przekonanie, że istnieją sposoby życia odmienne od naszego i na swój sposób wartościowe. Uznanie powinno zostać oparte na akceptacji tożsamości grup, które mogą się swobodnie określać, przez co egalitaryzm w tym rozumieniu nie polegałby na eliminowaniu różnic, ale na uznaniu wyjątkowości ludzi lub grup⁵. Należy zauważyć, że przeciwnicy takiego podejścia utrzymują, iż kultura zachodnia znajduje się „w stanie obłędu, nękana atakami obcości, pragnącej dokonać na niej, na jej normach i wartościach, kulturowego ludobójstwa”⁶.

We współczesnym kinie europejskim coraz częściej powraca problem mniejszości etnicznych żyjących w wielokulturowym społeczeństwie, grup poddanych opresji i naciskom politycznym, zachęcanych do asymilacji lub spychanych na margines. Przykładem może być kinematografia francuska ostatniego dwudziestolecia, pokazująca naród w stanie kryzysu. Sztuka filmowa stała się odzwierciedleniem sytuacji politycznej, pogłębiających się nierówności społecznych, alienacji młodego pokolenia i poczucia wykluczenia. Od roku 1994 krytycy piszą o „kinie blokowisk” (franc. *cinéma de banlieue*) – utworach młodych reżyserów opisujących życie w podmiejskich osiedlach, pokazujących przepaść między centrum a peryferiami oraz konsekwencje nieświadomie prowadzonej polityki segregacji⁷. W tym samym czasie na ekranach kin wyświetlono filmy: Mathieu Kassovitza, Jeana-François Richeta, Thomasa Gilou, Merzaka Allouache’a i Malika Chibane’a, które powstały w wyniku zachodzących wówczas przemian w życiu społecznym⁸.

Marginalizacja i poczucie bezsilności jako formy opresji zostały w tych filmach przedstawione za pomocą metafor przestrzennych, służących jednocześnie ukazaniu problemów związanych z wykluczeniem. Wieloetniczny pejzaż paryskich przedmieść, na terenie których rozgrywa się akcja większości dzieł, zdominowany jest przez betonowe wieżowce, swoisty odprysk projektu

⁴ S z a h a j, dz. cyt., s. 171.

⁵ Por. Ch. T a y l o r, *Politics of Recognition*, w: tenże, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1992, s. 25-73.

⁶ T. R a c h w a ł, *Dylematy wielokulturowości*, w: *Wielokulturowość: postulat i praktyka*, red. W. Kalaga, L. Drąg, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 14.

⁷ W roku 1994 ukazał się monograficzny numer czasopisma „Cahiers de la Cinémathèque” (1994, nr 59-60) poświęcony „kinu blokowisk”. Rok później Thierry Jousse opublikował artykuł *Le banlieue-film existe-t-il?* („Cahiers du Cinéma” 1995, nr 492, s. 37-39).

⁸ W roku 1993 wybory wygrała partia prawicowa, ministrem spraw wewnętrznych został Charles Pasqua, który zainicjował szereg reform prowadzących do zaostrzenia prawa wobec imigrantów. W roku 1995 wszedł w życie zatwierdzony przez Jacques’a Chiraca plan integracji narodowej, który ułatwiał deportację cudzoziemców.

modernizacyjnego, uboczny skutek utopii w duchu Le Corbusiera. Po wojnie na obrzeżach Paryża miały powstać osiedla robotnicze, otoczone zielenią, położone w pobliżu fabryk, jednak z upływem czasu, po zamknięciu zakładów przemysłowych, dzielnice te upodobniły się do getta, a ich mieszkańców zaczęto postrzegać jako zagrożenie i kojarzyć z gangami młodzieżowymi. Stopniowej degradacji środowiska miejskiego towarzyszyło rosnące ubóstwo i poczucie zamknięcia⁹.

Wyrośłe na przedmieściach blokowiska stały się jednym z motywów przewodnich w dyskusji na temat tożsamości narodowej, wskazywano je jako przykład przestrzeni negatywnej, naznaczonej przemocą. W ostatnich latach politycy z przekonaniem mówili o klęsce idei wielokulturowości (między innymi Nicolas Sarkozy i Angela Merkel), zmienili przy tym język opisu rzeczywistości, swój stosunek do kwestii rasowych i mniejszości etnicznych, podkreślali konieczność wprowadzenia nowych regulacji prawnych¹⁰. Z upływem czasu w społeczeństwie francuskim narastało przekonanie, że przedmieścia są obcymi terytoriami; ucieleśniały one zagrożenie dla wspólnoty narodowej, stając się źródłem „moralnej paniki”. Przyczyniały się do tego również media, podtrzymujące wyobrażenie o podmiejskich osiedlach położonych w osławionym departamencie Seine-Saint-Denis jako „wydzielonych strefach, barbarzyńskich enklawach, całkowicie różnych od kultury narodu”¹¹.

Twórcy filmowi konsekwentnie uczestniczą w tej debacie, pokazują społeczeństwo w stadium anomii, wskazują na przepaść między centrum miasta a jego obrzeżami (nawet jeśli rzeczywista odległość między nimi jest znacznie mniejsza niż się wydaje). Banlieues przedstawiane są przez nich jako peryferyjne nie tyle ze względu na lokalizację przestrzenną, ile na status społeczny ich mieszkańców. Bohaterami są najczęściej bezrobotni młodzi ludzie, pochodzący z imigranckich rodzin, świadomi niskiego statusu, braku perspektyw i możliwości zmiany na lepsze. Azouz Begag, francuski pisarz, socjolog i polityk, posłużył się terminem „młodzi etnicy” (franc. *jeunes ethniques*) na określenie grup mniejszościowych, których przedstawiciele urodzili się we

⁹ Należy zwrócić uwagę, że sceneria przedmieść pojawiła się w filmach francuskich już w latach trzydziestych, później zaś, w nieco innym kontekście, w dziełach nowofalowych, między innymi u Jeana-Luca Godarda (*Kobieta zameżna*, 1964; *Dwie lub trzy rzeczy, które o niej wiem*, 1966). Zob. J. B a l d i z z o n e, *Villes et banlieus dans le cinéma français*, „Cahiers de la Cinémathèque” 1994, nr 59-60, s. 75-80; por. G. V i n c e n d e a u, *Designs on the Banlieue: Matthieu Kassovitz „La Haine”* (1995), w: *French Film: Texts and Contexts*, red. S. Hayward, G. Vincendeau, Routledge, London 2000, s. 312.

¹⁰ Por. D. T h o m a s, *Africa and France: Postcolonial Cultures, Migration, and Racism*, Indiana University Press, Bloomington 2013, s. 61-63.

¹¹ B. L e v a s s e u r, *De-essentializing the Banlieues, Reframing the Nation: Documentary Cinema in France in the Late 1990s*, „New Cinemas: Journal of Contemporary Film” 6(2008) nr 2, s. 104. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – K.L.

Francji, poddani zostali naciskom integracyjnym, następnie pozbawieni korzeni i wydziedziczeni z tradycji¹². Drugie pokolenie imigrantów wychowało się w otoczeniu blokowisk, w miejskich gettach, wyrosło w przekonaniu o niesprawiedliwości systemu, który tylko z pozoru gwarantuje wszystkim równość. Młodzi ludzie nie czuli się związani z kulturą dominującą, zamiast niej wybierali strategię „nie-przynależności” (franc. *departhenance*), polegającą na odrzuceniu przymusu jednoznacznego określenia tożsamości¹³. Konstrukcja przestrzeni filmowej odzwierciedla sytuację życiową bohaterów, ich społeczne wykluczenie i uwięzienie w pułapce bez wyjścia. Dotyczy to zarówno obszarów otwartych, czyli ulic i placów między blokami, jak i zamkniętych, zwłaszcza budynków szkolnych, symbolizujących proces akulturacji.

Należy zaznaczyć, że przedmieścia nie są bynajmniej jednolite, cechuje je wewnętrzne zróżnicowanie, mieszkańcy nie tworzą wspólnoty rasowej, pochodzą z różnych regionów Afryki, Ameryki Środkowej i Azji Południowo-Wschodniej. Kultura przedmieść wyraża się w języku, stroju, muzyce czy sztuce ulicy, jednak reżyserzy – mniej lub bardziej świadomie – podkreślają czynniki negatywne, zwłaszcza naznaczenie przestrzeni miejskiej przemocą, utrwalając tym samym stereotypowe wyobrażenia. Najsłynniejszym przykładem jest niewątpliwie *Nienawiść*¹⁴ Mathieu Kassovitza, przez część francuskich krytyków odczytywana jako dowód potwierdzający nieskuteczność polityki asymilacji. Bohaterami są trzej młodzi mężczyźni – Żyd Vinz (w tej roli Vincent Cassel), Arab Saïd (Saïd Taghmaoui) i Afrykanin Hubert (Hubert Koundé) – skłonni do agresywnego zachowania, mówiący slangiem i spędzający czas na wałęsaniu się po mieście.

Zdjęcia kręcono na osiedlu Cité de la Noé, położonym w gminie Chanteloup-les-Vignes, na którym mieszkało wówczas siedem tysięcy ludzi pochodzących z sześćdziesięciu czterech grup etnicznych¹⁵. Francuskiego reżysera mniej jednak interesowały kwestie etniczne, bardziej zaś nierówności ekonomiczne, przepaść między centrum a obrzeżami. Od początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku narastały bowiem niepokoje społeczne, które stopniowo przebrały się w regularne bitwy ze służbami porządkowymi na przedmieściach Paryża, Marsylii i Lyonu. Pesymistyczna diagnoza rzeczywistości wyrastała

¹² Por. A. B e g a g, *Ethnicity and Equality: France in the Balance*, University of Nebraska Press, Lincoln 2007, s. 23n.

¹³ Określenie „*departhenance*” jest neologizmem powstałym ze zbitki francuskich słów „*départ*” (odejście) i „*appartenance*” (przynależność). Por. M. R o s e l l o, R. B j o r n s o n, *The „Beur Nation”: Toward a Theory of Departenance*, „*Research in African Literatures*” 24(1993) nr 3, s. 23.

¹⁴ *La Haine*, 1995; Francja; premiera polska 1996; scenariusz M. Kassovitz; zdjęcia P. Aïm; muzyka Assassin.

¹⁵ Por. C. T a r r, *Reframing Difference: Beur and Banlieue Filmmaking in France*, Manchester University Press, Manchester 2005, s. 68.

także z negatywnej oceny nowych regulacji prawnych, podważających ideę *solidarité*, oraz ogłoszonego przez Jacques'a Chiraca planu integracji narodowej, który przyczynił się do wzrostu nastrojów antyimigranckich. Zróżnicowanie przestrzenne podkreślane jest w *Nienawiści* za pomocą środków stylistycznych – sceny rozgrywane na przedmieściach filmowane są z dużą głębią ostrości, sekwencje śródmiejskie kręcone są zaś przy użyciu obiektywów z dłuższą ogniskową, co wpływa na kompozycję plastyczną kadru¹⁶. Nie chodzi bynajmniej o przeciwstawienie swojskości i obcości, gdyż miejsca odwiedzane przez trójkę bohaterów wydają się w równym stopniu nieprzyjemne, co znane im okolice imigranckiego osiedla.

O ile dzieło Kassovitza odczytywano jako przykład estetyzacji przemocy, i to pomimo sekwencji inicjalnej, wykorzystującej archiwalne zdjęcia przedstawiające starcia młodzieży z policją, o tyle *Moja dzielnica spleonie*¹⁷ Jeana-François Richeta stanowi skrajnie negatywny przykład reprezentacji młodzieży z blokowisk, stając się poniekąd prefiguracją zamieszek, do jakich doszło na przedmieściach Paryża w roku 2005. Agresja młodych ludzi, wynikająca z braku uznania i marginalizacji, znajduje ujście w niszczeniu obiektów położonych w przestrzeni publicznej oraz w starciach z policją, traktowaną jako symbol opresyjnego państwa. Frustracja i gniew przeradzają się najpierw w gwałtowny sprzeciw, później w rewolucję na przedmieściach. Zasadnicze przesłanie filmu wyraża przywołany w końcowych fragmentach artykuł 35. Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela: „Gdy rząd gwałci prawa ludu, powstanie jest dla ludu i dla każdej części ludu najświętszym prawem, a zarazem najpilniejszym obowiązkiem”¹⁸.

W przeciwieństwie do *Nienawiści* film ten nie ukazuje zindywidualizowanych postaci, ale portret zbiorowości, która czuje się całkowicie wyalienowana. Instytucje publiczne postrzegane są jako zagrożenie, młodzi przeciwstawiają się wszystkiemu, co kojarzy się z systemem (szkole, urzędowi państwowemu), niszczą symbole władzy (nawet budki telefoniczne) i atakują jej przedstawicieli. Osiedle nie jest dla nich przestrzenią integracji, ale walki o wpływy, toczzonej także między reprezentantami poszczególnych grup etnicznych. Akcja rozgrywa się na ulicach, przy stacji metra, na parkingu przed supermarketem i w szkole, fabuła pozbawiona jest ciągłości przyczynowo-skutkowej i dramatycznego rozwoju. Wszystkie elementy podporządkowane są logice przemocy,

¹⁶ Kassovitz planował początkowo nakręcenie pierwszej części filmu w kolorze, drugiej zaś na taśmie czarno-białej, zrezygnował jednak z tego na rzecz zróżnicowania środków formalnych, a także wprowadzenia odmiennych sposobów zapisu ścieżki dźwiękowej (stereo i mono). Por. M. Konstantarakos, *What Mapping of the City? „La Haine” and the Cinema of Banlieue*, w: *French Cinema in the 1990s: Continuity and Difference*, red. P. Powrie, Oxford University Press, New York 1999, s. 163.

¹⁷ *Ma 6-T va crack-er*, 1997; Francja; scenariusz A. Descat C., J.F. Richet; zdjęcia V. Le Gurun; muzyka White & Spirit.

¹⁸ www.w.linux.media.pl/teksty/page113.html.

o czym przekonują końcowe sekwencje filmu, wypełnione wystrzałami z broni palnej, wybuchami koktajli Mołotowa, eksplozjami płonących samochodów oraz muzyką rapową i hip-hopową.

Ten ostatni składnik stał się jednym z wyróżników „kina blokowisk” – określa zresztą nie tylko warstwę akustyczną, ale wpływa na sposób przedstawiania i montaż, na wymowę ideologiczną i zasadnicze przesłanie dzieła. Hip-hop pojawił się we Francji w latach osiemdziesiątych, łącząc różne style muzyczne, zwłaszcza rap i reggae. W zasadzie nie jest związany z przemocą i agresją, obecną w różnych odmianach „gangsta rapu”, jako że wykonawcy piosenek podkreślają, iż ich bronią są słowa, a walczą jedynie o uznanie i szacunek dla innych¹⁹. W filmie Richeta kultura hip-hopowa wykorzystana została przede wszystkim na poziomie wizualnym, poprzez przywołanie sztuki ulicy oraz obecność charakterystycznych atrybutów wyrażających się w stroju i zachowaniu bohaterów. Na ścieżce dźwiękowej dominuje jednak rap niebędący wyrazem pacyfistycznej postawy, ale manifestacją buntu, co potwierdzają teksty utworów rozbrzmiewających na ścieżce dźwiękowej (wykonywanych między innymi przez Assassin, 2 Bal, Mystik), zwłaszcza utworu *La sédition*, z którego pochodzi tytuł filmu. Protest songi przekonują o niewspółmierności dwóch światów – oficjalnego, związanego z dominującym systemem, i nieoficjalnego, wyrażającego światopogląd mniejszości.

We Francji przeważa pogląd, że społeczeństwo nie może rozwijać się stabilnie, jeśli cudzoziemcy nie zasymilują się w pełni z kulturą narodu przyjmującego, można wszelako zauważyć, że owa wizja jednolitego państwa stopniowo stawała się iluzją. Współczesna tożsamość ma bowiem charakter transnarodowy, „nie pokrywa się ani z klasyczną tożsamością imigranta w różnym stopniu zintegrowanego, ani z tożsamością związaną z miejscem pochodzenia”²⁰. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na różnice między modelem opartym na pełnej asymilacji (wariant francuski) a modelem integracyjnym (wariant brytyjski). W pierwszym z nich interesy partykularne poszczególnych grup podporządkowane są wartościom uniwersalnym, w drugim mogą współistnieć na równych prawach. Asymilacja jest najczęściej procesem jednokierunkowym i o jego niepowodzenie obwinia się zwykle imigrantów, będących przyczyną napięć społecznych, a w czasach kryzysu – obiektem jawnej niechęci czy wręcz wrogości²¹.

¹⁹ Zob. D. Blüher, *Hip-Hop Cinema in France*, „Camera Obscura” 2001, t. 17, nr 4, s. 77-97. W 1995 roku ukazała się książka Huguesa Bazina *La culture hip-hop* (Desclée de Brouwer, Paris 1995).

²⁰ P. S a v i d a n, *Wielokulturowość*, tłum. E. Kozłowska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 13.

²¹ Model asymilacyjny wyrósł na gruncie wcześniejszej misji cywilizacyjnej polegającej na włączaniu podbitych ludów we francuską kulturę narodową. Rozpoczął się na dobre w koloniach pod koniec dziewiętnastego wieku.

Twórcy filmowi – podobnie jak socjologowie – podkreślają, że mniejszym problemem jest rasizm, większym zaś nierówności ekonomiczne, gdyż to one prowadzą do wykluczenia społecznego²². Przykładem jest chociażby wspomniana segregacja przestrzenna, czyli zamykanie imigrantów w enklawach etnicznych, co prowadzi do reprodukcji ubóstwa i utrwalania negatywnych stereotypów, które następnie ulegają uwewnętrznieniu, przekształcając się w kompleks niższości. Nierzadko jedyną strategią oporu przeciw polityce asymilacji okazuje się separacja, czyli odrzucenie proponowanego modelu przez zamanifestowanie własnej odrębności (ubioru, języka, religii).

Wiele filmów z ostatniego dwudziestolecia wpisuje się w trwającą debatę na temat asymilacji. Ale czy integracja jest możliwa wyłącznie dzięki odcięciu się od własnych korzeni, jak sugeruje Thomas Gilou w *Ukrytej tożsamości*²³, czy też przedstawiciele mniejszości powinni posiadać prawo do zachowania odmienności etnicznej? Merzak Allouache w *Witaj kuzynie*²⁴ pokazuje kontrast między dwoma młodymi mężczyznami o podobnych korzeniach, z których jeden jest zasymilowany, posługuje się bardzo dobrą francuszczyzną, marzy o karierze piosenkarskiej, drugi zaś przyjechał z algierskiej prowincji i mówi z wyraźnym akcentem. Reżyserowi nie chodzi wszak o uproszczoną opozycję, lecz o podważenie stereotypowych wyobrażeń, obnażenie paradoksów gościnności, stosunku państwa do imigrantów i mniejszości etnicznych, ale też o ukazanie niezdolności niektórych do postępowania zgodnie z ustalonymi zasadami. Zamiast poszukiwania tożsamości w granicach kultury dominującej, trzeba szukać trzeciej drogi, która nie prowadziłaby ani do pełnej integracji, ani do zamknięcia się w obrębie własnej grupy etnicznej.

Przykładem takiego podejścia jest wizja społeczeństwa przedstawiona przez Malika Chibane'a, twórcę cinéma urbain, który wspólnie z bratem napisał manifest kina politycznie zaangażowanego *Le cinéma post-colonial des banlieues renoue avec le cinéma politique*. Akcja jego filmów rozgrywa się w zamkniętych osiedlach, między wieżowcami będącymi mikrokosmosem francuskiego społeczeństwa, wśród ludzi pochodzących z różnych stron świata. Nie chodzi w tych filmach wyłącznie o jeszcze jeden przykład stereotypowego obrazu bezrobotnych imigrantów, ale o coś więcej, o wizerunek młodych kobiet cierpiących podwójną opresję: ze strony białej większości i struktur

²² We Francji tylko 15% imigrantów z Maghrebu ma ukończone wyższe studia, znaczna część (40%) pracuje za najniższą stawkę w zawodach niewymagających szczególnych kwalifikacji, jednak blisko połowa czuje się związana z francuskim społeczeństwem. Por. K. G ó r a k - S o s n o w s k a, *Muzułmańska kultura konsumpcyjna*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2011, s. 69, 72.

²³ *Michou d'Auber*, 2007; Francja; scenariusz T. Gilou, J. Cosmos, M. Hattau; zdjęcia: R. Alazraki; muzyka A. Desplat, J.M. Bernard.

²⁴ *Salut cousin!*, 1996; Belgia–Francja–Luksemburg–Algieria; scenariusz M. Allouache; C. Thivel; zdjęcia G. Diane, P. Aïm; muzyka S. Boutella.

patriarchalnych własnej grupy etnicznej; czasami wykluczonych z przestrzeni publicznej, częściej – przekraczających ograniczenia.

Malik Chibane włącza się do ogólnonarodowej debaty na temat chust noszonych przez kobiety z rodzin muzułmańskich, przekonuje przy tym, że nie jest to kwestia religijna, ale kulturowa. Spór o chusty rozgorzał w roku 1989 po wyrzuceniu z podparyskiej szkoły trzech uczennic; kilka lat później minister edukacji wydał rozporządzenie zakazujące noszenia symboli religijnych w szkołach. Farida (Fadila Belkebla), bohaterka *Douce France*²⁵, stara się o pracę w lokalnym centrum kulturalnym, jej potencjalni przełożeni sugerują, że noszenie chusty może być poważną przeszkodą w otrzymaniu pracy (pomimo świetnego wykształcenia), gdyż jest sprzeczne z zasadami państwa świeckiego. Młoda kobieta jednak nie rezygnuje, odwołuje się do argumentacji prawnej i historycznej, by przekonać ich, że zakaz noszenia hidżabu jest naruszeniem swobód obywatelskich. Chusta jest dla niej znakiem politycznym i ideologicznym, a nie religijnym, dlatego przez cały czas walczy, by zostać zaakceptowana przez społeczeństwo bez konieczności odrzucenia własnych korzeni²⁶.

W „trylogii miejskiej”²⁷ Chibane stara się pokazać etniczne enklawy nie tylko jako siedlisko przestępczości i zdegradowanej przestrzeni miejskiej, ale jako miejsce powstawania więzi wspólnotowych. Młode pokolenie szuka możliwości samorealizacji, nie ogranicza się do ślepej walki z systemem i nie angażuje w starcia z policją. Akcja *Sąsiadów*²⁸ rozgrywa się w wielkim wieżowcu nazwanym „Bâtiment F”, którego mieszkańcy nie czują potrzeby włączania się do kultury głównego nurtu, pragną raczej zbudować małą wspólnotę na własnym osiedlu. Raper Moussa (Insa), główny bohater, a zarazem narrator filmowej opowieści, utrzymuje przyjacielskie stosunki ze wszystkimi sąsiadami: mieszanym małżeństwem muzułmańsko-żydowskim, imigrantem z Algierii, Hiszpanem Paco czy słabo mówiącym po francusku Pakistańczykiem.

Nieco inny wariant więzi wspólnotowych pokazuje Karin Albou w *Małym Jeruzalem*²⁹. Akcja rozgrywa się w żydowskiej enklawie, na osiedlu Sarcelles, wybudowanym na obrzeżach Paryża na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku dla imigrantów z Maghrebu. Niewielki obszar wyznaczony przez kilka przecznic zamieszkuje piętnaście tysięcy członków

²⁵ *Douce France*, 1995; Francja; scenariusz: M. Chibane; muzyka R. Serra.

²⁶ W roku 2004 wprowadzono zakaz demonstrowania symboli religijnych w przestrzeni publicznej, środki masowego przekazu utwierdzały zaś negatywny obraz mniejszości etnicznych jako zagrożenia dla państwa demokratycznego.

²⁷ Na „trylogię miejską” (La trilogie urbaine) składają się filmy: *Hexagone* (1994), *Douce France* (1995) i *Voisins, voisines* (2005).

²⁸ *Voisins, voisines*, Francja; scenariusz M. Chibane, J. Berroyer; zdjęcia G. Lechaptois.

²⁹ *Le Petite Jérusalem*, 2005; Francja; scenariusz K. Albou; zdjęcia L. Brunet.

diaspory, mających ograniczony kontakt z resztą społeczeństwa. Tworzą oni zamkniętą przestrzeń, całkowicie samowystarczalną, choć przecież położoną w sąsiedztwie dzielnicy arabskiej. Mimo że w filmie młodsze pokolenie często buntuje się przeciw tradycyjnym normom (jedna z bohaterek romansuje z Arabem), to jednak podtrzymuje on obraz kraju podzielonego na małe wspólnoty etniczne, których reprezentanci nie respektują „uniwersalnych wartości republikańskich”³⁰. Nie znaczy to jednak, że stanowią zagrożenie dla jedności narodowej czy porządku publicznego, to raczej oni stają się obiektem agresji i rasistowskich ataków w przestrzeni publicznej (w scenie podpalenia synagogi).

Niechęć większości wobec przedstawicieli grup etnicznych nie ma wyłącznie podłoża rasowego – jest to ogólna niechęć wobec imigrantów, wynikająca z faktu, że mniejszość domaga się *le droit à la différence*, prawa do różnienia się, nawet bez posiadania dodatkowych przywilejów. Francuska ideologia „wspólnej kultury” nie pozwala jednak na realizację wariantu wielokulturowego. W zwrocie „*e pluribus unum*” nacisk położono bowiem na drugi człon, czyli jedność. Młodzież z etnicznych blokowisk zauważa sprzeczność między głoszonym przez władzę abstrakcyjnym uniwersalizmem, który neguje kwestię różnicy rasowej, a codziennym życiem w dyskryminacji. Najlepszym przykładem jest francuski system edukacji, będący wybornym narzędziem akulturacji, przyswajania norm społecznych i wspólnych wartości, ale już dawno temu Pierre Bourdieu zauważył, że szkoła reprodukuje społeczne wykluczenie i utrzymuje podziały klasowe, ukrywa przy tym charakter tego procesu³¹.

W ostatnich kilku latach temat modelu edukacji powracał wielokrotnie we francuskich filmach opowiadających o mniejszościach etnicznych. Szkoła jako sceneria wydarzeń fabularnych pojawiała się zresztą we wcześniejszych utworach należących do *cinéma de banlieue*. Pragnę skupić się jedynie na trzech współczesnych przykładach ukazujących różne oblicza tego problemu: *Klasa*³² Laurenta Canteta, *Pokolenie nienawiści*³³ Jean-Paula Lilienfelda i *Unik*³⁴, Abdellatifa Kechiche’a. Dwa z nich rozgrywają się niemal w całości na terenie szkoły, ich bohaterami są nauczyciele języka francuskiego: François

³⁰ C. T a r r, *Gendering Diaspora: The Work of Diasporic Women Film-Makers in Western Europe*, w: *European Cinema in Motion: Migrant and Diasporic Film in Contemporary Europe*, red. D. Berghahn, C. Sternberg, Palgrave Macmillan, London 2010, s. 181.

³¹ Zob. P. B o u r d i e u, J. C. P a s s e r o n, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, tłum. E. Neyman, PWN, Warszawa 2006.

³² *Entre les murs*, 2008; Francja; premiera polska 2008; scenariusz L. Cantet, R. Campillo, F. Bégaudeau; zdjęcia P. Milon.

³³ *La journée de la jupe*, 2008; Belgia–Francja; scenariusz J.P. Lilienfeld; zdjęcia P. Rabaud; muzyka Kohann.

³⁴ *L’esquive*, 2003; Francja; premiera polska 2005; scenariusz G. Lacroix, A. Kechiche; zdjęcia L. Bakchev.

Marin (François Bégaudeau) w *Klasie* i Sonia Bergerac (Isabelle Adjani) w *Pokoleniu nienawiści*.

Pierwszy z filmów powstał na podstawie autobiograficznej książki François Bégaudeau opisującej kilka miesięcy jego pracy z licealną młodzieżą pochodzącą z różnych grup etnicznych i narodowościowych (nie tylko z krajów Maghrebu, ale również Afryki Zachodniej, Azji i Wysp Karaibskich). Niektóre sceny rozgrywające się w sali lekcyjnej sugerują, że szkoła może stać się miejscem negocjowania tożsamości kulturowej, wyrażania własnych poglądów, a nie tylko przyswajania kultury dominującej, inne jednak ujawniają istniejące napięcia między uczniami pochodzącymi z byłych kolonii, pokazują też, że próby porozumienia podejmowane przez młodego nauczyciela nie zawsze są skuteczne, że istnieje nieuchronna przepaść między wymogami programowymi narzuconymi przez pakt edukacyjny (franc. les zones d'éducation prioritaires), mający stworzyć lepsze warunki do integracji, a jego skutkami ubocznymi w postaci procesu wykorzenienia.

Mimo wspomnianych ograniczeń szkoła w filmie Canteta nie jest przedstawiana jako przestrzeń opresyjna, naznaczona przemocą, jak ma to miejsce w *Pokoleniu nienawiści*, które przez krytyków postrzegane było jako antyteza *Klasy* ze względu na jednoznacznie negatywny obraz środowiska imigrantów, posługiwanie się stereotypami i manipulowanie mechanizmem identyfikacji (widzowie utożsamiają się z nauczycielką, która świadomie wybrała „misję cywilizacyjną”)³⁵. Bohaterka w czasie lekcji francuskiego odbiera jednemu z uczniów pistolet i terroryzuje nim całą klasę, zmuszając do skonfrontowania się z przesadami rasowymi, płciowymi i religijnymi. Twórcy konsekwentnie podtrzymują spolaryzowaną wizję społeczeństwa opartą na wyraźnych opozycjach między dobrem a złem, białym a czarnym, kulturą a barbarzyństwem. Sonia Bergerac ubrana jest w jasny żakiet i białą bluzkę, uczniowie noszą ciemne stroje, od początku zachowują się agresywnie i prowokują nauczycielkę, jak w kolonialnym stereotypie opisanym niegdyś przez Frantza Fanona, zgodnie z którym „kolorowi” mają naturalną skłonność do przemocy, są porwoczy i ulegają prymitywnym instynktom³⁶. Poczucie zagrożenia wzmacnia jeszcze konstrukcja przestrzeni filmowej, bohaterowie są bowiem uwięzieni w sali bez okien, na zewnątrz zaś trwają przygotowania do wkroczenia oddziału antyterrorystycznego.

Obraz szkoły w *Pokoleniu nienawiści* jest zaskakująco konserwatywny, filozofia nauczania opiera się na systemie nadzoru i kar, wymuszaniu posłu-

³⁵ Por. G. S e l l i e r, *Don't Touch the White Woman: La journée de la jupe or Feminism at the Service of Islamophobia*, w: *Screening Integration: Recasting Maghrebi Immigration in Contemporary France*, red. S. Durmelat, V. Swamy, University of Nebraska Press, Lincoln 2011, s. 146-148.

³⁶ Por. F. F a n o n, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985, s. 202-204.

szeństwa i prezentowaniu jedynie słusznych poglądów. Nie ma tu miejsca na międzykulturową wymianę, jedynie na promowanie republikańskich wartości świeckiego społeczeństwa. Niejednoznaczność wprowadza końcowy monolog bohaterki, skierowany nie tylko do uczniów, ale i do widzów, wyrażający przekonanie, że model wychowania i edukacji ignorujący uwarunkowania społeczne i kulturowe, ślepy na pochodzenie etniczne, może prowadzić do przemocy i rodzić zachowania niepożądane³⁷.

Kechiche, przystępując do realizacji *Uniku*, postanowił podważyć dominujący, czyli negatywny stereotyp postrzegania młodzieży pochodzącej z mniejszości etnicznych i pesymistyczny wizerunek blokowisk jako siedliska przemocy. Bohaterami nie są nauczyciele, lecz uczniowie, którzy w ramach lekcji języka francuskiego przygotowują się do wystawienia osiemnastowiecznej sztuki Pierre'a de Marivaux *Igraszki trafu i miłości* (*Le jeu de l'amour et du hasard*) z postaciami wywodzącymi się z *commedia dell'arte* i klasycznym pomysłem fabularnym polegającym na zamianie miejsc między panem i sługą.

Większość scen rozgrywa się nie w sali lekcyjnej, ale w przestrzeni otwartej, przed klatką schodową i na placu między blokami, gdzie zbierają się uczniowie mający wystąpić w spektaklu. Pierwsze ujęcia prezentują pejzaż miejski zdominowany przez wieżowce oraz młodych ludzi pochodzących z Maghrebu i Afryki Zachodniej, którzy ani nie czują się ofiarami systemu, ani nie uważają za wykluczonych. Kechiche podważa charakterystyczną dla *cinéma de banlieue* opozycję między centrum a peryferiami, odwraca sytuację i pokazuje, jak kultura wysoka (centrum) wkracza na osiedla imigranckie (obrzeża), dzięki czemu przedstawiciele mniejszości etnicznych mogą się z nią zmierzyć na własnych warunkach. Przekonuje o tym zwłaszcza warstwa słowna, gdyż slang młodzieżowy miesza się z klasyczną francuszczyzną, choć – jak zauważył Vinay Swamy – osiemnastowieczni krytycy teatralni podkreślali, że sztuka Marivaux naruszała normy językowe ze względu na dużą ilość neologizmów³⁸.

Nie oznacza to, że reżyser opowiada o świecie, w którym udało się urzeczywistnić ideał wielokulturowości oparty na uznaniu i szacunku dla inności. Wybór sztuki nie jest przypadkowy, jako że tematem filmu jest problem integracji. Nauczycielka nadal pozostaje więźniem modelu pedagogicznego opartego na autorytecie – jej zadaniem jest przekazanie prawidłowej interpretacji tekstu i wyjaśnienie przesłania ideologicznego, zgodnie z którym wszyscy ludzie

³⁷ Niejednoznaczność wypowiedzi podkreśla też fakt, że twórcy postanowili obsadzić w roli nauczycielki Isabelle Adjani, aktorkę o arabskich korzeniach (jej ojciec był Algierczykiem), która uchodziła za symbol sukcesu integracyjnego. Nigdy jednak nie eksponowała swojego pochodzenia etnicznego, raczej ukrywała je, podobnie jak bohaterka *Pokolenia nienawiści*, która zerwała kontakty z rodziną, wyszła za mąż za Francuza i wyrzekła się muzułmańskiej religii.

³⁸ Por. V. S w a m y, *Marivaux in the Suburbs: Reframing Language in Kechiche's „L'Esquive”* (2003), „Studies in French Cinema” 7(2007), nr 1, s. 60.

są ograniczeni przez odgrywane role społeczne, mogą się przebrać i udawać kogoś innego, ale zawsze zdradzi ich mowa, odzwierciedlająca pochodzenie lub status ekonomiczny. Szkoła tylko z początku wydaje się miejscem udanej integracji, w finale dochodzi do usunięcia z obsady głównego bohatera filmu (odgrywającego w przedstawieniu rolę Arlekina), a we wcześniejszej scenie policjanci zatrzymują grupę uczniów.

Wielu twórców pochodzących z Maghrebu zastanawia się nad tym, jak ustosunkować się do wizji jednolitego społeczeństwa obywatelskiego, jak odnieść się do monolitycznej koncepcji narodu i stereotypowych wyobrażeń na temat mniejszości. W jakim stopniu ich filmy są w stanie podważyć eurocentryczne spojrzenie białej większości? Niekoniecznie nawet dotyczy to dzieł kręconych przez przedstawicieli mniejszości etnicznych, gdyż wystarczy wymienić Jeana-François Richeta, Fabrice’a Genestala, Coline’a Serreau czy André Téchiné, by przekonać się, że problem życia w wielokulturowym społeczeństwie dotyczy dziś każdego, niezależnie od pochodzenia. Charles Taylor stwierdza: „Wszystkie społeczeństwa stają się coraz bardziej wielokulturowe, a tym samym coraz bardziej porowate. Ich porowatość oznacza, że muszą otworzyć się na wielonarodowe migracje, pogodzić z faktem, że większość ich członków będzie żyła życiem diaspory, której centrum jest gdzieś indziej”³⁹. Podążając za myślą kanadyjskiego filozofa, możemy przyjąć, że „wielokulturowość to wyraz zerwania z praktyką zniewolenia, opresji i podporządkowania powszechnie stosowaną w dziejach przez dominującą większość wobec różnego rodzaju mniejszości, a także z ideologią i praktyką asymilacjonizmu, która była niesprawiedliwa wobec grup zmuszanych do asymilacji”⁴⁰.

³⁹ T a y l o r, dz. cyt., s. 63.

⁴⁰ S z a h a j, dz. cyt., s. 171.

Marek KAZIMIERCZAK

PODRÓŻ JAKO OSWAJANIE PRZESTRZENI

Dzięki turystycznym podróżom i związanym z nimi niezwykajnym doświadczeniom turysta-podróżnik staje się uczestnikiem dwóch jednoczesnych, komplementarnych względem siebie światów – realnego i imaginacyjnego. Doświadczenie ze sfery mythos, z rzadka będące udziałem współczesnego turysty, opisywane w kategoriach rytuału przejścia, symbolicznego przeniesienia, daje poczucie odsłonięcia sensu ludzkiej egzystencji, oderwania od własnego czasu i przestrzeni, a więc bliskie jest zdobywaniu filozoficznej samowiedzy.

W opisie kondycji człowieka ponowoczesnego, dokonującego niejednoznacznych wyborów dróg wyznaczających alternatywne sposoby przebywania i wędrówki w świecie, kategoria „podróży” i towarzyszące jej nieodłącznie pojęcie przestrzeni (z jego semantyczną pojemnością) odzwierciedlają niekończący się proces przekraczania i odkrywania tego, co jest poza i ponad fizycznością materialnego wymiaru życia. Pojęcie przestrzeni powiązane ze słowem „oswajanie” (i jego pochodnymi) wskazuje na ludzką aktywność o charakterze wartościującym, z zawartym w niej aksjologicznym założeniem o współtworzącej sens ludzkiego bytowania otwartości na drugiego człowieka i możliwości prowadzenia z nim dialogu. O kształcie tego dialogu decydują kulturowe kompetencje jego uczestników, ich wiedza i umiejętności bycia we wzajemnych relacjach, tworzących społeczny i zarazem humanistyczny wymiar podróżowania.

W próbie uchwycenia społeczno-kulturowego potencjału zawartego w doświadczaniu świata podczas podróży, dotarcia pod powierzchnię turystyczno-podróżniczych doświadczeń i ujęcia tego, co odnosi się do sensu indywidualnych i zbiorowych doznań, kategoria osvajania ma szczególne znaczenie. Będzie przez nas rozumiana komplementarnie do pojęcia przyswojenia (niem. Aneignung). To ostatnie, jako filozoficzna kategoria sięgająca czasów niemieckiej filozofii pokantowskiej, opisuje specyficzny stosunek między „ja” a światem, między jednostką a przedmiotami natury materialnej bądź też duchowej. Przyswojenie, rozumiane jako aktywne „przeniknięcie”, „asymilacja”, „wcielenie”, „uduchowienie” i „przetworzenie” tego, co przyswajane, oznacza transformację obydwu stron tego procesu, a więc nie pozostaje bez wpływu na tego, kto przyswaja¹.

¹ Zob. R. J a e g g i, *Aneignung braucht Fremdheit*, „Texte zur Kunst”, nr 46, June 2002, s. 62.

W odniesieniu do przestrzeni społeczno-turystycznej Hartmut Kapteina wyróżnia cztery typy idealne form przyswojenia (w praktyce jednak krzyżujące się ze sobą): (1) przyswojenie p r a k t y c z n e, czyli „działanie w sferze przedmiotowej, ukierunkowane na wykorzystanie rzeczywistości według własnych potrzeb”²; (2) przyswojenie t e o r e t y c z n e, czyli „rozpoznanie rzeczywistości za pomocą oznak semantycznych”³; (3) przyswojenie e s t e t y c z n e, będące „aktywnością zmysłową i duchową wspartą na znakach estetycznych”⁴, oraz (4) przyswojenie e t y c z n e, „ukształtowane normatywnymi kryteriami określającymi związki człowieka z jego własnym środowiskiem”⁵. Wszystkie te formy przyswojenia tworzą rzeczywistość społeczno-kulturową przestrzeni społecznej. Powstające w jej ramach praktyki turystyczne dadzą się odnieść do trzech – opisywanych z kolei przez Zygmunta Bauman – kluczowych obszarów: (1) przestrzeni p o z n a w c z e j, którą „buduje się intelektualnie w toku gromadzenia i rozdzielania wiedzy”⁶; (2) przestrzeni e s t e t y c z n e j, którą „konstruuje uwaga kierowana zainteresowaniem, ciekawością czy dążeniem do emocjonalnej intensywności przeżyć”⁷, oraz (3) przestrzeni m o r a l n e j, którą „tworzy nierówny podział odczuwanej intuicyjnie czy świadomie podejmowanej odpowiedzialności”⁸. Wydaje się, że w tego rodzaju przestrzeniach ruchliwość i wieloznaczność dominują nad stałością i niezmiennymi drogowskazami wyznaczającymi ludzką egzystencję, co znajduje swoje naturalne odzwierciedlenie w sferze podróży turystycznych. Już od dawna są one ważnymi figurami różnych dyskursów, których tematem jest pytanie o człowieka, jego psychofizyczną kondycję i stopień, w jakim zdołał osiągnąć pożądany standard życia. Przyjmując w niniejszym artykule perspektywę humanistyczną, odwołuję się do zarysowanej przez Zygmunta Bauman koncepcji płynnej nowoczesności⁹, a w szczególności do idei indywidualizacji, opisującej społeczną kondycję człowieka, także człowieka w podróży. Postulowane przez Bauman przekształcenie ludzkiej tożsamości z danej w zadaną w konsekwencji oznacza przyjęcie przez jednostkę odpowiedzialności za własne wybory i decyzje podejmowane w zgodzie z własnym sumieniem.

² H. K a p t e i n a, *Ästhetische Aneignung als Selbstverwirklichung des Individuums*, w: *Ästhetik und Kommunikation heute: Beiträge zu einem Studienfach und seinen Teilbereichen*, red. M. Peter, Gesamthochschule, Siegen 1998, s. 3 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.K.).

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Z. B a u m a n, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 224.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Zob. Z. B a u m a n, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

W pierwszej części artykułu, poświęconej podróży jako praktyce symbolicznej, odwołuję się do sensu indywidualnych i zbiorowych doświadczeń usytuowanych w paradygmacie ponowoczesnej kultury mobilności. Zamierzam odsłonić egzystencjalny wymiar podróżowania, które wpisuje się w strategię ludzkiego bycia w świecie. Opis takiej strategii odnaleźć można w pracach Baumana, gdzie podróż ma wydźwięk globalny i jest metaforą życia człowieka. Bauman rozróżnia w tym kontekście dwa odległe od siebie typy podróżowania, z których jeden określa postawę turysty – nieszukającego stałości, ciągłości i stabilizacji, a drugi postawę włóczęgi – niepotrafiącego nadać swej wędrówce sensu, znaczenia, celowości¹⁰. Oba tym postawom towarzyszy fragmentaryzacja życia, jego efemeryczność, poznawczy i etyczny relatywizm oraz postępująca dezintegracja przestrzeni społecznej. Analizy wzorców osobowych i typów zachowań mobilnych jednostek i zbiorowości, wynikających z ich własnego wyboru lub z konieczności, wskazują na niezwykle różnorodność sposobów przetrwania w świecie, zmierzających do odnalezienia satysfakcjonującej odpowiedzi na dręczące pytanie: Co tak naprawdę znaczy uczynić przestrzeń zdatną do życia? Znalezienie odpowiedzi na to pytanie wydaje się szczególnie frapujące w kontekście interesującej nas przestrzeni turystycznej, w której aktywność turystyczna coraz natężniej i ekspansywniej ujawnia swe niejednoznaczne oblicze.

Wymienione tu formy przyswojenia przestrzeni turystycznej będą poddane bliższej charakterystyce w oparciu o założenie, że rozwój i internalizacja przedstawień przestrzeni postępuje zgodnie z rozwojem społeczno-kulturowych struktur społecznych. Można formy te określić mianem modelowania przestrzeni, przy czym w owym modelowaniu niebagatelną rolę odgrywa „nośność estetyczna” turysty, wyrażająca się w „jego ciekawości, jego pragnieniu rozrywki, jego potrzebie doznawania wrażeń, nowych wciążyć przeżyć”¹¹. O tym, że w świecie, w którym człowiek ponowoczesny doświadcza niespójności i fragmentaryczności życia, za drogowskaz posłużyć może projekt „kultury autentyczności”, oparty na wartościach mających swoje podstawy w autonomii jednostki poszukującej aksjologicznych uzasadnień, przekonywał Charles Taylor¹². Projekt „kultury autentyczności” na płaszczyźnie społecznej przyznawał prymat dwóm zasadom: zasadzie bezstronności, „która domaga się równych szans rozwoju dla każdego, co oznacza powszechne uznanie odmienności pod każdym względem, a tym samym i potwierdzenie równej wartości odmiennych

¹⁰ Por. T e n Ź e, *Globalizacja. I co z tego wynika*, tłum. E. Klekot, PWN, Warszawa 2000, s. 108-111.

¹¹ T e n Ź e, *Etyka ponowoczesna*, s. 373.

¹² Zob. Ch. T a y l o r, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1996.

stylów życia”¹³, oraz zasadzie samorealizacji, „która wspiera moralny ideał wierności samemu sobie, w nowoczesnym rozumieniu tego terminu”¹⁴.

Różnice między oswajaniem przestrzeni turystycznej a oswajaniem przestrzeni, które nie są naznaczone podróżą, znajdują odzwierciedlenie w postawach turystów i ich zachowaniach. Postawy turystów, którzy muszą radzić sobie w środowisku wcześniej nieznanym, zakładają aktywną uwagę, wyostrzenie zmysłów i refleksyjność. Sprzyja to samopoznaniu, może jednak przybrać postać ambiwalentną, gdy poznawanie obcych kultur i społeczności jest powierzchowne, jedynie utrwalające stereotypy. Akcentowanie w niniejszym artykule antropologicznego wymiaru podróży turystycznych wiąże się z praktycznym opowiedzeniem się za spotkaniem z drugim człowiekiem, za wyjściem naprzeciw potrzebie porozumienia się z drugim, który jest inny, obcy. A to oznacza również wzięcie za niego odpowiedzialności. W konsekwencji pytamy o wartości wzbogacające relacje między ludźmi, powodujące ich duchową przemianę. To, jak mogą się różnicować owe sposoby przyswojenia przestrzeni turystycznej w odniesieniu do turystów, którzy wychodząc poza turystyczne enklawy, przyjmują rolę zwiaźdowców, za którymi ruszą potem inni, żądni turystycznych atrakcji, w niemałym stopniu zależy od pobudzającej ich wyobraźnię wiary w autentyczność turystycznego doświadczenia. W niniejszym artykule przedstawię projekt podróży nakierowanej na realizację autentyczności w formie i stopniu, jaki wydaje się możliwy. W ostatniej części artykułu zaakcentowany zostanie etyczny wątek osvajania przestrzeni turystycznej, wątek przywracania pierwotnego, głębszego sensu zapomnianej już sztuce podróżowania.

PODRÓŻ JAKO SPOSÓB NA ŻYCIE POZA CODZIENNOŚCIĄ

Namysł nad rolą i znaczeniem podróży w opisie doświadczenia świata w przestrzeni turystycznej z punktu widzenia poruszanej w artykule problematyki oparty jest na przekonaniu o konstytutywnym znaczeniu wyrażen metaforycznych i ich istotnym wpływie na sposób postrzegania, myślenia i działania w sferze praktyk podróżniczo-turystycznych. Metafory nie można ograniczyć do obszaru języka werbalnego. Według Umberta Eca metaforę powinno się rozumieć jako „kognitywne narzędzie”¹⁵, które nie jest środkiem zastępczym, lecz dodatkowym instrumentem wiedzy. Tak jak w filozoficznym opisie kon-

¹³ Tamże, s. 33.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ U. Eco, *Semiotik und Philosophie der Sprache*, tłum. Ch. Trabant-Rommel, J. Trabant, Wilhelm Fink Verlag, München 1985, s. 135.

dycji człowieka zanurzonego w świecie naznaczonym mobilnością nie sposób obejść się bez metafory, tak i w procesie myślowego ujmowania fizycznego przemieszczania się w czasie i przestrzeni, które osiąga status podróży, jest ona nieodzowna. Metafora może tworzyć nowe znaczenia i w ten sposób definiować rzeczywistość podróży w sensie szerszym, pogłębiającym, nadającym inny wymiar zespolonej z podróżą przestrzeni, jakże różnej od przestrzeni „fizycznej”, „obiektywnej”, „jako takiej”.

Podróż oznacza myślowe wnikanie w porządek świata, intelektualną eksplorację. Metaforyka wzbogaca, rozszerza różnorodność znaczeń i interpretacyjnych odniesień, pogłębiając nasze rozumienie tego, co kryje się za podróżniczymi praktykami czy też może być z nimi kojarzone. Podróżować możemy nie tylko fizycznie, przemieszczając się w przestrzeni i czasie, ale także mentalnie, oddając się marzeniom lub wtapiając się w świat bohaterów literackich. Istnieją silne związki między podróżą w znaczeniu fizyczno-geograficznym a duchową podróżą jako podróżą metaforyczną, co widać na przykładzie podróży turystycznych, które rozwijają się w kierunku podróży o nastawieniu duchowym¹⁶. Jako wyprawa intelektualna podróż jest sprawą wyobraźni – prowadzi nie tylko przez różnorodne światy, ale także w głąb nas samych. Przede wszystkim jednak oznacza przekraczanie i doświadczanie innych przestrzeni. Jej rodzajowa odmienność od „normalnego”, oswojonego świata, w którym na co dzień przebywamy, wzrasta dla udającego się w nią człowieka (na przykład turysty) między innymi wskutek odwiedzania lokalnych miejsc kulturowych i oglądania krajobrazów mniej lub bardziej odległych od codzienności. Podróż stwarza możliwość zanurzenia się w świat do tej pory nieznany, w którym rzeczy tracą swój jedynie użytkowy charakter. Dzięki turystycznym podróżom i związanym z nimi niezwykłym doświadczeniom turysta-podróżnik staje się uczestnikiem dwóch jednoczesnych, komplementarnych względem siebie światów – realnego i imaginacyjnego. Doświadczenie ze sfery mythos, z rzadka będące udziałem współczesnego turysty, opisywane w kategoriach rytuału przejścia, symbolicznego przeniesienia, daje poczucie odsłonięcia sensu ludzkiej egzystencji, oderwania od własnego czasu i przestrzeni¹⁷, a więc bliskie jest zdobywaniu filozoficznej samowiedzy. O istniejących paralelach i wzajemnych związkach między podróżowaniem i filozofowaniem pisał w swojej książce *Sztuka podróżowania*¹⁸ znany podróżnik-filozof Alain de Botton, podając liczne przykłady kształtowa-

¹⁶ Zob. M. K a z i m i e r c z a k, *Duchowy wymiar podróżowania, czyli o spirytualizmie w turystyce*, „Folia Turistica” 2012, nr 27, s. 5-21.

¹⁷ Zob. W. Z a g ó r s k a, *Uczestnictwo młodych dorosłych w rzeczywistości wykreowanej kulturowo. Doświadczenie, funkcje psychologiczne*, Universitas, Warszawa 1994.

¹⁸ Zob. A. D e B o t t o n, *Sztuka podróżowania*, tłum. H. Pustuła, Czuły Barbarzyńca Press, Warszawa 2010.

nia się samoświadomości podróżniczej i zarazem filozoficznej. Jego zdaniem powszechnie ignorowany jest filozoficzny charakter podróży, na który wskazują choćby nasze wyobrażenia o tym, co – oprócz przymusu pracy i walki o przetrwanie – składa się na sens życia: „Jesteśmy zalewani poradami, dokąd podróżować; mało kto mówi nam, dlaczego i jak to robić – choć sztuka podróżowania z natury rzeczy wiąże się z licznymi pytaniami, które nie są ani proste, ani trywialne i których zbadanie mogłoby wnieść skromny przyczynek do zrozumienia tego, co greccy filozofowie tak pięknie nazywali eudajmonią lub rozkwitem osobowości”¹⁹.

Próba uchwycenia tego, co kryje się pod powierzchnią turystyczno-podróżniczych doświadczeń, odsłonięcia egzystencjalnego wymiaru podróżowania, który wpisuje się w strategię ludzkiego życia, generuje szereg pytań, kumulujących się w tym jednym, kluczowym z punktu widzenia filozofii podróży: Czym jest dla ponowoczesnego człowieka podróż? Historia podróżowania wskazuje na szereg wzorów, które w całej różnorodności społecznie ukształtowanych ról i odmian: pielgrzymów, badaczy podróżników, misjonarzy, odkrywców, kolonizatorów, wędrownych nauczycieli, nomadów, imigrantów, azylantów, poszukiwaczy przygód, dziennikarzy i tych, których określa się dzisiaj mianem postturystów, odzwierciedlają różnorodność realizowanych przez nich celów.

Dualistyczny model turysty i podróżnika, oparty na krytycznym rozróżnieniu między podróżą a turystyką, zapowiada różnorodne formy praktykowania podróży. Nie zawsze są to formy alternatywne w stosunku do modelu jednostronnej konsumpcji, zawsze jednak są ukierunkowane na jakości podróżniczego doświadczenia. „Podróżnik [...] pracował nad czymś, turysta natomiast to poszukiwacz przyjemności. Podróżnik był aktywny; wyruszał w drogę, z zapałem poszukując ludzi, przygód, doznań. Turysta jest bierny; oczekuje, że ciekawe rzeczy zdarzą się same. Idzie, «ogłędając widoki» [...]. Spodziewa się, że wszystko będzie przygotowane dla niego i ze względu na niego”²⁰ – pisze Daniel J. Boorstin w książce *The Image*.

Między podróżami w ogólności i podróżami turystycznymi występują istotne różnice. Podróż turystyczna nie ma żadnego pragmatycznego czy zbiorowego celu (jak na przykład handel czy wojna). Jej pierwszorzędnym celem jest świadoma zmiana siebie, czyli samego podróżującego, i to zarówno w obszarze cielesno-fizycznym, duchowo-emocjonalnym, jak i intelektualno-duchowym czy nawet religijnym²¹. Ponadto podróż turystyczna ma charakter

¹⁹ Tamże, s. 15.

²⁰ Cyt za: D. M a c C a n n e l l, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, tłum. E. Klekot, A. Wiczorkiewicz, Muza SA, Warszawa 2002, s. 162. Por. D.J. B o o r s t i n, *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, Harper & Row, New York 1961, s. 85.

²¹ Por. S. K ö b, *Reisephilosophie. Neue Ziele für Touristen oder Über die Selbstveränderung in alternativen Welten*, Focus Verlag, Giessen 2005, s. 43.

dobrowolny: „Każda podróż aby sprawiać przyjemność, musi być dobrowolna, [...] Jeśli podróż jest wymuszona albo jest aktywnością zawodową, nie jest podróżą [w sensie podróży turystycznej – M.K.]”²².

Zdaniem Susanne Kõb warunki możliwości uprawiania prawdziwej podróży turystycznej wynikają z sześciu jej cech strukturalnych: (1) jest ona czasowo ograniczoną, aktywnie podejmowaną albo przynajmniej zamierzoną, dobrowolną, zaplanowaną i mającą motyw zmianą miejsca, która zakłada powrót do punktu wyjścia i (2) jest podejmowana przez przynajmniej jeden ludzki podmiot, (3) w celu bezpośredniej i indywidualnej zmiany siebie. (4) Przekroczenie i pokonanie przynajmniej jednej granicy względnie dystansu prowadzi przy tym do (5) zapoznania się z tym, co nieznane. (6) Aby w pojedynczym przypadku móc ustalić, czy podejmowana aktywność jest podróżą, konieczna jest subiektywnie zwrotna pewność, że wystąpiły wszystkie pozostałe warunki zaistnienia podróży²³. Wzajemny stosunek czterech atrybutów podróży turystycznej: (1) ruchu człowieka, (2) zmiany siebie, (3) przekroczenia granicy i (4) zapoznania się z tym, co nieznane, powinien być zrównoważony.

Odczytanie podróży dotyczy tego, co da się w niej zobaczyć w następujących po sobie fazach: wyruszenia w drogę, bycia w drodze (ang. passage), przybycia na miejsce i powrotu, nie obejmuje natomiast tego, co w niej samej jest niewidoczne. Zdaniem Jeana-Didiera Urbeina, współczesny podróżnik bardziej przypomina „wynalazcę” niż „odkrywcę”. W istocie jest on zmuszony raczej coś odnaleźć niż odkryć, ponieważ na mapach nie ma już białych plam. Podróżowanie, będące obrazem i stanem ducha, samo sobie wystarcza, nie musi mieć konkretnego zadania i jasno określonego celu²⁴. „Wynaleźć” w odniesieniu do podróży oznacza: urzeczywistnić jakieś nowe jej użycie, inne niż te, które są już znane, czyli – wynaleźć nowe jej zastosowanie. Zanim w ogóle podróż stanie się czynem, jest teorią, hipotezą, projekcją i komunikatem, co pozwala nam myśleć o świecie, o życiu i śmierci, o innych i o nas samych²⁵.

Autorzy opisujący fenomen współczesnych podróży turystycznych prezentują dwie zorientowane krytycznie postawy. Jedni, dostrzegając sprzeczności i paradoksy, jakie turystyka generuje, oraz realia, które nią rządzą, opowiadają się za alternatywnymi, „miękkimi” ekologicznie i społecznie zrównoważonymi formami jej rozwoju. Dostrzegają pozytywne strony jej istnienia, na przykład to, że bez turystyki wiele regionów zostałoby pozbawionych dużej liczby miejsc pracy, co prowadziłoby do stagnacji gospodarczej i wyludnienia

²² Cyt. za: K õ b, dz. cyt., s. 44. Por. E. B l o c h, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, s. 430.

²³ Por. K õ b, dz. cyt., s. 47.

²⁴ Por. J.D. U r b a i n, *Auf der Suche nach dem Homo Viator. Überlegungen zu einer Anthropologie des Reisens*, „Voyage. Jahrbuch für Reise- & Tourismusforschung” 1997, s. 26.

²⁵ Por. tamże, s. 27.

wskutek emigracji zarobkowej. Inni, bardziej krytyczni i radykalni, upatrują w podróżach turystycznych zamaskowaną formę imperializmu i urzeczywistnianego wyrafinowanymi sposobami neokolonializmu, całkowicie pomijającego problemy strukturalne zawłaszczanych terytoriów i społeczności je zamieszkujących, a więc generującego jedynie nowe problemy. Obawy co do tego, że międzynarodowy przemysł turystyczny za pomocą swego potencjału finansowego, możliwości inwestowania i kontrolowania krajów ubogich na różne sposoby utrwała w tych przestrzeniach nierówności, są równie zasadne, jak te, że w imię maksymalizacji zysków może on doprowadzić do ekologicznej, społecznej i kulturowej degradacji miejsc swej ekspansji, do utrwalania postaw paternalistycznych, a nawet do rozprzestrzeniania chorób²⁶.

Wśród podróżujących przedstawicieli społeczeństw zachodnich są i tacy, którzy wyjeżdżają, by gdzie indziej odnaleźć to, czego im w codziennym bytowaniu brakuje, by urzeczywistnić swoje pragnienia, zwykle będące przejawami kultury konsumpcyjnej (charakteryzującej nie tylko zachodni styl życia i myślenia). Tym jawnym motywem niekiedy towarzyszą i inne, nieujawniane wprost – ludzie ci podróżują, „by umocnić swój społeczny status i uciszyć społeczny niepokój, by zrealizować sekretne fantazje o erotycznej wolności i przede wszystkim, by czerpać ukrytą przyjemność z tymczasowego pozowania na członka klasy społecznej wyższej od własnej, grając rolę klienta wydającego pieniądze, którego życie staje się pełne znaczenia i emocji jedynie w chwili, gdy wykorzystuje on swoją moc decydowania o tym, co zakupić”²⁷.

Krytycy „późnokapitalistycznej” kultury masowej oskarżają ją, zresztą nie bez racji, o to, że: „przestała być działaniem – doświadczeniem, przedsięwzięciem – a stała się towarem”²⁸, że miast być wyrazem formy życia, która pozostawia za sobą walkę o materialne jego zabezpieczenie, rozplynęła się w papce turystycznej komercji i została zastąpiona tanim spektaklem.

W kulturowej sferze ponowoczesności zachowania i postawy turysty kojarzone z działaniami twórczymi i oryginalnymi, z samoświadomym odkrywaniem i przeżywaniem świata, nie są dominujące. Ważnymi aspektami turystycznych doświadczeń są głębokość i prawdziwość kontaktu z szeroko rozumianą naturą i kulturą, co zależy nie tylko od zdolności i kulturowych kompetencji podmiotów uczestniczących w podróżach, ale i od tego, co na szlaku podróży zostało jeszcze zachowane.

Bywa, że podróż jest czymś więcej niż jedynie iluzorycznym uwolnieniem się „od czegoś”. Tak się dzieje, kiedy wzrasta ona „ku czemuś”, co staje się

²⁶ Por. M. M o w f o r t h, I. M u n t, *Tourism and Sustainability: Development, Globalization and New Tourism in the Third World*, Routledge, London 2008, s. 10.

²⁷ J. C u l l e r, *Semiotyka turystyki*, tłum. H. Baczewska, „Panoptikum” 2009, nr 8(15), s. 13.

²⁸ D.J. B o o r s t i n, *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, Harper & Row, New York 1961, s. 85.

nowym rodzajem duchowego doświadczenia, które nie dokonuje się jedynie przez kontemplację i introspekcję, lecz przez spotkanie, wyjście naprzeciw, porozumienie, „ułożenie się” ze światem. Wówczas jest już nie tylko poszukiwaniem samego siebie, ale rodzajem transformacji osobowości podróżniczej. Podróż jest aktywnością stwarzającą okazję wypróbowania innych życiowych alternatyw, odmiennych od tego, co niesie z sobą proza życia. Gdy aktywność ta wykracza poza rutynowe relacje uczestników turystycznych zdarzeń, podporządkowanych wypełnianiu społecznie akceptowanych wzorów zachowań, staje się podróżą refleksyjną i prowadzi do dekonstrukcji wyobrażeń o sobie i innych. To jedna z przesłanek pozbywania się poczucia bycia obcym, gdy ma się poczucie bycia w podróży. Jej rodzajowa odmienność w stosunku do „normalnego” świata życia wyrasta z lokalnego kolorytu kultur i krajobrazów, na ogół odległych od miejsc, w których turysta na co dzień przebywa.

Projekt podróży nakierowanej na cele realizujące życie autentyczne w formie i stopniu, jaki wydaje się możliwy, oznacza w gruncie rzeczy przywracanie pierwotnego, głębszego sensu zapomnianej już sztuce podróżowania. Każda z form turystyki, która przybliży jej uczestników do ponadczasowej wartości piękna zawartego w środowisku przyrodniczym i kulturowym, zasługuje w najwyższym stopniu na miano sztuki podróżowania. Chociaż dawna sztuka podróży odeszła dziś w zapomnienie, to przecież istnieją poważne przesłanki na rzecz jej przywrócenia. W gruncie rzeczy sztuka ta polega na dochodzeniu do pewnej równowagi między wyznaczonym sobie celem „bycia więcej” w sensie pełniejszego doświadczenia świata, a wyzwalającą przyjemnością czerpaną z przeżywania chwil „tu i teraz”.

PRZESTRZEŃ TURYSTYCZNA JAKO PRODUKT ZBIOROWEJ I INDYWIDUALNEJ WYOBRAŹNI

Od kiedy w świecie „płynnej nowoczesności” przestrzeń zaczęto „przetwarzać, ześrodkowywać, organizować, normalizować”²⁹, jej przedstawienia tracą na jednoznaczności. Abstrahując od rozważań nad podróżą, która w swym wymiarze fizycznym i duchowym odwołuje się do różnych wyobrażeń przestrzeni, przypomnijmy, że na tę niejednoznaczność wskazują choćby przeciwstawne sposoby myślenia o niej, sięgające filozoficznych (ontologicznych) założeń, przyjmowanych już w czasach starożytnych. Tak więc z jednej strony mamy Arystotelesowskie wyobrażenie absolutnej przestrzeni, w której ciało zamieszkuje niczym w „kontenerze”, neutralnym wobec zachodzących w nim ludzkich interakcji, z drugiej zaś strony – Gottfrieda Wilhelma Leibniza wy-

²⁹ B a u m a n, *Globalizacja*, s. 23.

obrażenie relatywnej przestrzeni jako medium pośredniczącego, zależnego od międzyosobniczych interakcji. Tego rodzaju ujęcie odnaleźć można w koncepcji Henriego Lefebvre'a, zakładającej, że przestrzeń nie istnieje po prostu, lecz powstaje na skutek społecznej praktyki³⁰. W podobnym duchu wypowiada się Michael Foucault, według którego przestrzeń tworzą świadectwa materialne, a przede wszystkim ludzie: „Przestrzeń, w której żyjemy, która wyprowadza nas z nas samych, w której następuje erozja naszego życia, naszego czasu i naszej historii, przestrzeń, która draży nas i żłobi, jest też, sama w sobie, przestrzenią heterogeniczną. Innymi słowy, nie żyjemy w jakiejś pustce, wewnątrz której można by sytuować jednostki i rzeczy. Nie żyjemy wewnątrz pustki zabarwiającej się różnymi refleksami światła, żyjemy w sieci relacji, wyznaczających miejsca (emplacements) wzajemnie do siebie nieredukowalne i absolutnie nie dające się jedno na drugie nakładać”³¹.

W społecznej przestrzeni jednostki rozwijają – w ramach procesów socjalizacji i w zależności od wspólnotowych i osobistych doświadczeń – zdolności postrzegania i interpretacji. Interpretacja ta jest podwójnie warunkowana: z jednej strony poprzez społeczne i instytucjonalne zapośredniczenie, a z drugiej zaś przez subiektywny wymiar zdolności interpretacyjnych jednostki, zależnych od takich czynników, jak wiek, płeć, przynależność etniczna, materialne i społeczno-kulturowe zasoby. Także przestrzeń turystyczna, będąca fragmentem przestrzeni społecznej, nie istnieje per se. Zdaniem Deana MacCannella: „Obecny rozwój strukturalny społeczeństwa charakteryzuje się wszechobecnym pojawianiem się przestrzeni turystycznej. Przestrzeń tę można nazwać *scenerią turystyczną*, *scenografią* lub po prostu *inscenizacją*, zależnie od tego, jak dalece ów pokaz nastawiony jest na turystów”³². Przestrzeń turystyczna jest miejscem, gdzie odbywa się swoisty „spektakl”. Składa się ona ze „sceny” (wraz z dekoracjami i rekwizytami), na której rozgrywa się zasadnicza część spektaklu, oraz „kulis” przeznaczonych wyłącznie dla jego organizatorów, turystycznych specjalistów; kulis z zasady są one niedostępne dla publiczności, która może nawet nie wiedzieć o ich istnieniu. Dean MacCannell, nawiązując do Goffmanowskiej dychotomii sceny i kulis³³, postrzega aranżowanie dekoracji turystycznej jako continuum, w którym wyróżnia sześć stadiów: „Stadium pierwsze, [...] strefa sceny lub strefa fasadowa; jest to ten rodzaj przestrzeni, którą turyści chcą przekroczyć, próbując dostać się poza nią. Stadium drugie:

³⁰ Por. H. L e f e b v r e, *Die Produktion des Raums*, w: *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, red. J. Dünne, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, s. 331.

³¹ M. F o u c a u l t, *Inne przestrzenie*, tłum. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie” 2005, nr 6, s. 119.

³² M a c C a n n e l l, dz. cyt., s. 156.

³³ Zob. E. G o f f m a n, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, PIW, Warszawa 1977.

turystyczna strefa sceny z dekoracją, która w pewnych detalach przypominać ma obszar kulis, [...] pod względem funkcjonalnym nadal jest (i zawsze było) wyłącznie strefą sceny – powierzchownie upiękzone motywami przywołującymi na myśl działania zakulisowe [...]. Stadium trzecie: strefę sceny w całości urządzono tak, by wyglądała na kulisy [...]. Stadium czwarte: strefę kulis otwiera się dla ludzi z zewnątrz [...]. Stadium piąte: strefa kulis jest uprzątnięta lub w ogóle jakoś zmieniona przez wzgląd na to, że turystom wolno tu czasem zajrzeć [...]. Stadium szóste: Goffmanowska strefa kulis; ten rodzaj przestrzeni społecznej, który działa na świadomość turystyczną³⁴. W „aranżowaniu” przestrzeni, które odbywa się na turystycznej scenie, kluczową rolę odgrywa zarządzanie znaczeniami i symbolami, oraz wytwarzanie i reprodukowanie tego, co społeczne. W procesie owego wytwarzania i reprodukowania, tworzenia wizerunku miejsc, rozpoznawania turystycznych atrakcji i wchodzenia w międzyosobnicze interakcje, istotną rolę odgrywają sposoby wartościowania przestrzeni, które po stronie turysty przybierają postać dopełniających się wzajemnie form przyswajania, będących w artykule przedmiotem analizy.

Praktyki podróżnicze turystów nie zawsze przebiegają w przyjaznych im, „gościnnych” przestrzeniach, w których radzenie sobie w sytuacji konieczności „zmierzenia się z innością innego”³⁵ wymaga stosowania szeregu strategii, a więc „zaangażowania środków «nadzwyczajnych»”³⁶. Dostępne, choć niebędące celem podróży, „publiczne, lecz nie-gościnne”, zazwyczaj miejskie przestrzenie, z którymi każdy turysta musi się zetknąć, istnieją jako „nie-miejsca”³⁷. Swym zasięgiem obejmują lotniska, autostrady, anonimowe pokoje hotelowe czy środki transportu publicznego. „Nie-miejsca”, które zajmują coraz więcej „przestrzeni”, kolonizując obszary sfery publicznej i przekształcając je na „własny obraz i podobieństwo”³⁸, pozbawione są symbolicznych form wyrazu tożsamości, relacji i historii. W obliczu ekspansji turystyki, globalnej migracji i światowych sieci komunikacyjnych stają się konstytutywnym składnikiem współczesnego światowego porządku.

OSWAJANIE PRZESTRZENI TURYSTYCZNEJ

Ukryty sens podróżowania, wynikający z potrzeby wydostania się poza alienującą codzienność i znalezienia się w przyjaznej dla człowieka prze-

³⁴ M a c C a n n e l l, dz. cyt., s. 157n.

³⁵ B a u m a n, *Płynna nowoczesność*, s. 156.

³⁶ Tamże, s. 158.

³⁷ Tamże. Zob. też: M. A u g é, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, PWN, Warszawa 2013.

³⁸ B a u m a n, *Płynna nowoczesność*, s. 159.

strzeni, oznacza wejście w interakcje z miejscami i ludźmi. Taka aktywność „oswajająca” uwarunkowana jest czynnikami biologicznymi, społecznymi, kulturowymi, całym kontekstem sytuacyjnym wcześniejszych doświadczeń, nagromadzoną wiedzą i umiejętnościami praktycznymi podróżującego. Przestrzeń, która zaczyna być odczuwana jako dobrze znana, staje się miejscem, czyli przestrzenią oswojoną. Mamy tu do czynienia z procesem polegającym na swoistym uczeniu się przestrzeni, na jej „opanowywaniu”, aby stała się „swojskim miejscem” – „enklawą bezpieczeństwa” o ustalonych regułach i wartościach. Taki rodzaj przyswojenia charakteryzuje, interesujące z punktu widzenia doświadczeń turysty, napięcie między tym, co jest w dyspozycji przyswajającego a tym, co podlega ukształtowaniu, między podmiotową suwerennością a zależnością. Kategoria „przyswojenia” oddaje ambiwalentny charakter procesów zachodzących w przestrzeni turystycznej. Widać to na przykładzie masowej turystyki, kiedy ta zamienia się w „podbój”, „zawłaszczanie”, ujawniając swą moc samoniszczącą. Z perspektywy przyjmujących turystów mieszkańców krajów Trzeciego Świata proces ekspansji przemysłu turystycznego prowadzi do umiędzynarodowienia branży turystycznej, przenosząc w rejonu recepcyjne określone style życia i wzory, a to oznacza nie tylko polepszenie warunków życia, ale także zaostrzenie istniejących zależności i dysproporcji, nierzadko także niszczenie naturalnych podstaw życia. Przeciwwstawienie się standaryzacji stylów życia i wzorom konsumenckim jest nad wyraz trudne. Społecznościom lokalnym nie pozostaje często nic innego, jak się dostosować, przyjąć obce i niechciane wzorce zachowań po to, by przeżyć na peryferiach rynku turystycznego. Procesów globalizacji w sferze turystyki masowej i podróżowania nie da się zrozumieć bez uwzględnienia wzorów konsumpcyjnych, stylów życia, czy norm kulturowych, które promuje rynek turystyczny, wikłając swych uczestników w coraz to nowe paradoksy.

Problem przyswojenia przestrzeni turystycznej rozważany w kontekście doświadczenia turysty obejmuje kwestię poszukiwania autentyczności, będącego siłą napędową działań turystycznych, a także ważnym kryterium ciągłego uatrakcyjniania oferty. Autentyczność jako motyw i cel podróży, pozostając składnikiem turystycznego doświadczenia, określa status turysty. Samo pojęcie autentyczności jest kojarzone z działaniami twórczymi i oryginalnymi, z samoświadomym odkrywaniem i przeżywaniem świata natury i kultury. Autentyczność wchodzi w skład systemu wartości, które nadają sens międzyludzkim relacjom. Jest to kategoria głęboko zakorzeniona w refleksji filozoficznej nad sytuacją człowieka w świecie naznaczonym piętnem gry, przyjmowanych masek, sztuczności i wyobcowania.

Podróże turystyczne nastawione na rozwijanie wiedzy o kulturowym dziedzictwie, na poznanie lub doświadczenie różnych sposobów życia odzwierciedlających obyczaje społeczne, tradycje religijne, dziedzictwo intelektualne

i współczesną kulturę – rozumiane zatem w kategorii spotkań ludzi, idei i poglądów – wydają się szczególnie predestynowane do pogłębiania doświadczenia autentyczności. Należy tu odróżnić „autentyzm doświadczenia”, czyli doświadczenie przeżywania w sposób prawdziwy, szczerzy, wiarygodny, od „doświadczenia autentyczności”, czyli doświadczenia czegoś, co jest uznane za oryginalne, pierwotne, prawdziwe. Jeden i drugi rodzaj doświadczenia wzajemnie się warunkują, a przynajmniej są od siebie zależne. Pierwszy zakłada procedurę odnajdywania autentyczności w sposobie przeżywania przez turystę treści rzeczywistości, jaka ujawnia się w doświadczeniu turystycznym. W tym wypadku niebagatelną rolę odgrywa kapitał kulturowy, w jaki wyposażony jest turysta. Drugi, odkrywa autentyczność w sferze przedmiotowej, odnoszącej się zarówno do substancji materialnej dziedzictwa kulturowego (w tym przypadku wyrażeniu „autentyczny” najbliższe znaczeniowo są „oryginalny”, „prawdziwy”), jak i – a może przede wszystkim – do ich znaczenia, symboliki owego dziedzictwa, które niesie z sobą wartości i sensy. Te właśnie wartości (estetyczne, historyczne, kulturowe, etyczne) odkrywane w historycznym i współczesnym dziedzictwie kulturowym przybliżają do uchwycenia tego, co stanowi kwintesencję autentyczności w turystyce kulturowej, co odsyła do jej aksjologicznego wymiaru, wykracza poza samą relację podmiot-przedmiot i odnosi się do trudno uchwytneho, idealnego, ale obiektywnie istniejącego świata wartości. W zaproponowanym tu ujęciu, słowo „autentyczny” oznacza „wzbogacający o wartość”, „odkrywający wartości”³⁹.

Zdaniem Johna Urry’ego to spojrzenie turysty (ang. tourist gaze) porządkuje i reguluje relacje między doświadczeniami zmysłowymi w podróży, odszukując pośród nich niezwykłości. W takim ujęciu procesu doświadczania świata „spojrzenie oznacza, że zarówno stronę patrzącą, jak i stronę oglądaną należy rozumieć jako ciągły i uporządkowany zbiór relacji społecznych i fizycznych. Te relacje są dyskursywnie porządkowane przez licznych specjalistów: fotografów, autorów książek podróżniczych i przewodników turystycznych, samorządy lokalne, ekspertów od «dziedzictwa kulturowego», pracowników biur podróży, hotelarzy, projektantów, organizatorów wycieczek, telewizyjne programy podróżnicze, urzędników od spraw turystyki, architektów, specjalistów od spraw rozwoju, badaczy turystyki itd. Współczesna turystyka łączy te techniczne, semiotyczne i organizacyjne dyskursy, «konstruuje» atrakcje turystyczne”⁴⁰. Na znaczenie – w kontekście autentyczności turystycznego doświadczenia – relacji między tym, co widzi turysta, a rzeczywistym zna-

³⁹ Zob. M. K a z i m i e r c z a k, *W poszukiwaniu autentyczności turystyki kulturowej*, w: *Człowiek w podróży*, red. Z. Krawczyk, E. Lewandowska-Tarasiuk, J.W. Sienkiewicz, Almamer, Warszawa 2009, s. 41-59.

⁴⁰ J. U r r y, *Spojrzenie turysty*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2007, s. 230.

zeniem oglądanego obiektu zwrócił szczególną uwagę Dean MacCannell, uznając, że „najczęściej pierwszy kontakt zwiedzającego z danym obiektem turystycznym nie polega na zetknięciu się z nim samym, lecz z jakimś jego przedstawieniem”⁴¹. To zdrowy rozsądek turysty oddziela informacje dotyczące obiektu od samego obiektu (oznacznik od widoku). Przy dokładniejszym badaniu można jednak stwierdzić, że „jeśli wprowadza się rozróżnienie pomiędzy oznaczniikiem i widokiem, to stoi za tym nowoczesna cywilizacja”⁴².

Za jakość turystycznych doświadczeń odpowiadają ci, którzy bezpośrednio ich doznają. Nie musi to oznaczać, że w kwestii autentyczności liczy się jedynie subiektywny punkt widzenia. Mówiąc o autentyczności przeżywania czegoś, mamy świadomość, że zależy ona od wielu czynników, na przykład od otoczenia, które może rozpraszać i utrudniać odbiór przeżywanych treści, czy od samego nastawienia turysty. Spostrzeganie otaczającej rzeczywistości, uwarunkowane cechami indywidualnymi turysty, jego wiedzą czy stanem emocjonalnym, a także cechami odwiedzanego środowiska, zmienia się w zależności od tego, czy mamy do czynienia ze „strefą sceny” (przestrzenią dla turystów) czy ze „strefą kulis” (terytorium mieszkańców).

John Urry zauważa, że autentyczność w turystyce nie dla wszystkich jest wartością, dobrem poszukiwanym: „Niektórzy turyści [...] niemal pławią się w nieautentyczności doświadczenia turystycznego. «Postturyści» z radością oddają się rozmaitym turystycznym grom. Wiedzą, że nic takiego jak autentyczne doświadczenie nie istnieje, że jest tylko szereg gier lub scenariuszy do odegrania”⁴³. Podobne przekonanie wyrażał Philip Parce, dowodząc, że nieautentyczne doświadczenia niekoniecznie wywołują niezadowolnienie. Jego zdaniem autentyczność (bądź nieautentyczność) nie jest jakąś uprzednio daną własnością turystycznej sytuacji, lecz stanowi kategorię postrzeżeniową, a zatem zależy od potrzeb, oczekiwań i doświadczeń postrzegającego⁴⁴. Problem wart jest rozwinięcia z uwagi na rozróżnienie zaproponowane przez Erika Cohena. Uwzględniało ono turystę działającego w trybie rekreacji, odmiany, doświadczenia, eksperymentowania i w trybie egzystencjalnym⁴⁵. Anna Wierzchowska tak opisuje te odmiany turystów: „Turysta rekreacyjny ze swym ludycznym stosunkiem do otoczenia skłonny jest stosować liberalne kryteria akceptowania rzeczy nieprawdziwych. Nie psuje mu zabawy podej-

⁴¹ MacCannell, dz. cyt., s. 172.

⁴² Tamże, s. 184.

⁴³ Urry, dz. cyt., s. 30.

⁴⁴ Por. H.G. Vester, *Authentizität*, w: *Tourismuspsychologie und Tourismussoziologie. Ein Handbuch zur Tourismuswissenschaft*, red. H. Hahn, H.J. Kagelmann, Quintessenz, München 1992, s. 122-124.

⁴⁵ Zob. E. Cohen, *Authenticity and Commoditization in Tourism*, „Annals of Tourism Research” 1988, t. 15, nr 3, s. 371-386.

rzenie sztucznej aranżacji oglądanych zdarzeń. [...] Prawdziwa ma być błogość wakacyjnego świętowania. [...] Od wakacyjnego świata nie wymaga się autentyczności. [...] Turysta działający w trybie odmiany nie interesuje się w zasadzie problemem autentyczności oglądanych obiektów; nie szuka też autentyzmu przeżycia. Natomiast dla turysty egzystencjalnego i eksperymentującego są to kwestie zasadnicze. Pragną bowiem oni doznań głębokich, wywołanych czymś, co nie będzie mrzonką, fikcją czy ułudą. Ważna jest tu autentyczność jako cecha zarówno oglądanego świata, jak i własnych doznań. Turyście eksperymentującemu trudno byłoby podejmować próby alternatywnych sposobów życia, gdyby wiedział, że są one tylko inscenizacją. Natomiast dla turystów egzystencjalnych autentyczność świata, to warunek sine qua non całego przedsięwzięcia [podejmowania prób alternatywnych sposobów życia – M. K.]⁴⁶.

Anna Wieczorkiewicz w swojej pracy *Apetyt turysty* zwraca też uwagę na dominujące w turystycznej metaforze wątki inkorporacji, wchłaniania i przetwarzania poznawanej kultury: „Turysta preferujący kanibalistyczny tryb poznania chce wchłonąć odmienność, odczuć jej smaki, nacieszyć się różnorodnością jej odcieni – a określając siłę swego doznania, określić stopień jego autentyczności”⁴⁷. Jednakże tego rodzaju zachowaniom nie powinniśmy się dać zwieść: „Kontakt z tubylcami jest chwilowy, czysto zewnętrzny, oparty na obustronnej konwencji «spotkania». Podróżnicy nie są odpowiedzialni za biedę, głód i przestępczość panującą w ubogich krajach; nie mogą natomiast dać się oszukać, okraść, zabić. Muszą być jednocześnie czujni i przyjaźni; otwarci na kontakty, lecz także niezależni finansowo i emocjonalnie od spotkanych ludzi. Najłatwiej osiągnąć to, zajmując postawę obserwatora – typową dla zachowań turystycznych, a konstytuującą się poza obszarem zobowiązań moralnych”⁴⁸. Współczesny turysta – „konsument-kolekcjoner” przeżyć jest żywym świadectwem tego, iż w procesie przyswajania przestrzeni turystycznej, wymiar etyczny, odnoszący się do budowania międzyludzkich relacji, ulega procesowi marginalizacji: „Turysta płaci za wolność: prawo do ignorowania tubylczych uczuć i trosk, do otaczania się własną siecią znaczeń nabywa on w trybie transakcji handlowej. [...]. Świat istnieje po to, aby czerpać zeń przyjemność; możliwość czerpania przyjemności nadaje światu sens. Gdy o turystę idzie, ów walor estetyczny jest jedynym, jakiego świat potrzebuje i jaki może udźwignąć”⁴⁹.

⁴⁶ A. W i e c z o r k i e w i c z, *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży*, Universitas, Kraków 2008, s. 87n.

⁴⁷ Tamże, s. 352.

⁴⁸ Tamże, s. 206n.

⁴⁹ B a u m a n, *Etyka ponowoczesna*, s. 373n.

Etyczne przyswajanie przestrzeni, rozpatrywane z perspektywy społeczno-kulturowej praktyki podróżniczej, należałoby rozumieć jako proces wzbogacający związki człowieka z jego otoczeniem o wartości odpowiedzialności i solidarności, troski i opiekuńczości, spolegliwości i gościnności, urzeczywistniane w międzyludzkich relacjach, w szczególności zaś w spotkaniach z obcym. Obcy domaga się dostrzeżenia jego obecności i wzięcia odpowiedzialności za niego, a według Zygmunta Baumana to właśnie stanowi najważniejszy cel i wyzwanie współczesności. „Odpowiedzialność moralna jest najbardziej osobistą i niezbywalną z ludzkich wolności oraz najcenniejszym z ludzkich praw. Nie można jej człowiekowi odebrać, nie można podzielić się nią z drugim człowiekiem, nie można przekazać jej innemu, oddać w zastaw lub na przechowanie”⁵⁰.

Wzajemne relacje uczestników turystycznych podróży: turystów, touroperatorów, mieszkańców destynacji przyjmujących turystów, nierzadko należących do różnych kulturowo i cywilizacyjnie światów, zwykle nie spełniają oczekiwań co do ich etycznej jakości. „Uetycznieniu” nie sprzyja jednostronność ujęć rzeczywistości turystycznej, stereotypowe postrzeganie „obcego”, brak zrozumienia kulturowych standardów. Podczas gdy turyści korzystają z czasu wolnego, mieszkańcy są zajęci codziennością życia zawodowego. Ci pierwsi przybywają z całym pakietem oczekiwań, podczas gdy drudzy często nie zdają sobie z nich sprawy lub nie wiedzą, jak je zaspokoić. Relacje są płynne, niepowtarzalne i asymetryczne. Większość wybiera z psychologicznego punktu widzenia najłatwiejszy dla obu stron sposób postępowania, to znaczy rezygnację z jakiegokolwiek próby zrozumienia siebie nawzajem, i pozostaje w wyznaczonych przez konwencje i obowiązujące standardy rolach. O „obcych” wiedzą bowiem zbyt mało, by wejść z nimi w stosunki niepowierzchowne i niezdawkowe. Współprzebywanie z „obcymi” sprowadza się głównie do starannego unikania kontaktu. „Obcy jest bliski fizycznie, ale duchowo odległy”⁵¹.

Ci, którzy próbują zrozumieć społeczne zawłości współczesnego życia, wciąż natrafiają na kulturowe paradoksy późnej nowoczesności. Pewną nadzieję może wnieść w ich duchowe rozterki, a i dać im do myślenia, następujące zdanie z ostatniej książki Deana MacCannella, poświęconej etycznym aspektom turystycznego zwiedzania: „Zwiedzanie (sightseeing) jest jednym z najbardziej zindywidualizowanych, intymnych i skutecznych sposobów uchwycenia i zrozumienia sensu świata i naszego w nim miejsca”⁵². Zwiedzanie (które – dodajmy – kształtowane jest według zaprojektowanych atrak-

⁵⁰ Tamże, s. 388.

⁵¹ Tamże, s. 236.

⁵² D. MacCannell, *The Ethics of Sightseeing*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles–London 2011, s. 6.

cji mających wywołać, najczęściej zmistyfikowaną, przyjemność) stanowi, zdaniem MacCannella, jeden z najlepszych etycznych testów, jakie ludzie dla siebie wymyślili. Może ono być przeżywane w sposób głęboko osobisty i prywatny, jego wpływ obejmuje całą osobę, umysł i ciało. Domeną zwiedzania jest sumienie i charakter, a kluczową siłą etyki zwiedzania – wyobraźnia, potrzebna do „świeżego” uchwycenia doświadczenia turystycznego⁵³.

Etyczność podróżowania budowana na miarę „realiów”, w których przyszło funkcjonować jej głównym interesariuszom, nie jest współmierna do wyzwań, przed jakimi staje zglobalizowany świat, do coraz bardziej mobilnej rzeczywistości. Da się ją sprowadzić do techniki rozwiązywania konfliktów w sposób generujący możliwie najmniejsze koszty, czyli tak, aby jak najwięcej problemów usunąć, nie doprowadzając jednocześnie do powstania zbyt wielu nowych. Narzędziem do tego rodzaju „etycznego osławiania” są kodeksy etyczne, za pomocą których próbuje się podreperować nieco nadszarpnięte „zdrowie” branży turystycznej. Jest to jednak narzędzie dalekie od doskonałości. Rzecz jednak w tym, że mimo starań o właściwe standardy etyczne, w realnym działaniu wartości pragmatyczne, użytecznościowe i prakseologiczne biorą górę nad etycznymi. Nie oznacza to jednak, że etyka w turystyce ma być zredukowana jedynie do krytyki komercyjnego myślenia o korzyściach. Etyczna turystyka, która ceni pluralizm i stawia na indywidualną wrażliwość moralną, wydaje się interesującą alternatywą dla dominującego sposobu rozumienia świata i bycia w świecie, polegającego na odrzuceniu i rywalizacji, na bezmyślnym dążeniu do maksymalizacji turystycznej konsumpcji za wszelką cenę. Choć etyka turystyki nie może stanowić panaceum na zachowania wykazujące brak wrażliwości moralnej, daje jednak nadzieję na zmiany. Jej rzecznicy stają w obronie jednostkowych prawd i wskazują na potrzebę odpowiedzialności za drugiego człowieka. Relacje ludzkie, których nawiązywaniu sprzyja etyczna turystyka, mogą stać się podstawą pewnego rodzaju ludzkiej solidarności. Jak pisze MacCannell w „Epilogu” do *Turysty*: „Trzeba tylko dbać o drugiego człowieka i o przedmiot, który wspólnie otacza się szacunkiem, lecz którego nigdy się w pełni nie posiada”⁵⁴. Cóż trafniej oddaje całościowy sens etyki turystyki jako teorii i praktyki realizującej projekt dobrego życia niż te słowa?

*

„Przyswajanie przestrzeni w podróży” można odczytać jako wzbogacające osobowość podróżnika-turysty wydobywanie wartości, które niesie „bycie w drodze”. Turyści jednak nie zawsze spełniają wysokie standardy kulturowe

⁵³ Por. tamże, s. 42.

⁵⁴ T e n ż e, *Turysta*, s. 309.

i często nie są świadomi wyższości etyki nad realiami życia społecznego. Rodzi się pytanie, na ile próby „naprawy” turystycznych relacji, opartych na spełnianiu pragnień konsumentów w wolnych od ograniczeń warunkach, mogą być skuteczne. Problem w tym, że panujący w cywilizowanym świecie etyczny konsensus opiera się na próbach zdiagnozowania istniejącego zła, a już w mniejszym stopniu na dążeniu do rozpoznania tego, co to zło rzeczywiście wywołuje. Jak zauważa w swej *Etyce* Alain Badiou, „tym, co się nam [...] zaleca, a co legitymizuje etyka, jest w rzeczywistości zachowanie przez tzw. Zachód jego obecnego stanu posiadania”⁵⁵. Nasz globalnie nie-zrównoważony sposób życia nie sprowadza się jedynie do wymiaru ekologicznego. Obecnie mamy do czynienia z przekształcaniem zasobów kultury w płatne doświadczenia i rozrywkę⁵⁶. Choć reguły rządzące procesem przyswajania przestrzeni turystycznej pozostają pod presją komercjalizujących trendów, to nie należy ustawać w wysiłku rozwijania zbiorowej i indywidualnej wyobraźni oraz budzenia odpowiedzialności. Podróże bowiem zmieniają perspektywę i rozszerzają horyzont doświadczanego przez nas świata.

⁵⁵ A. B a d i o u, *Etyka. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 32.

⁵⁶ Zob. J. R i f k i n, *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, tłum. E. Kania, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2003.

Bartosz FILIP

BUDOWANIE ŚWIĘTEJ PRZESTRZENI O kilku kadrach filmowych z Powstania Warszawskiego

Przemilczanie w powojennym polskim kinie rzeczywistego, istotnego znaczenia religii dla żołnierzy Armii Krajowej było jednym z elementów ideologicznych silnie zafałszowujących wizerunek tej formacji powszechnie funkcjonujący w okresie powojennym. Utrwalona na taśmie filmowej w sierpniu 1944 roku, silnie nasycona pierwiastkiem sacrum scena z kościoła Świętego Krzyża zasługuje na omówienie, zwłaszcza w kontekście szczególnej roli, jaką pełniła religia katolicka w życiu i walce członków Armii Krajowej.

Dwudziestego sierpnia 1944 roku żołnierze Armii Krajowej przeprowadzili jedną z najbardziej spektakularnych akcji zbrojnych Powstania Warszawskiego, skierowaną przeciwko ważnemu ośrodkowi oporu Niemców w północnej części śródmieścia stolicy. Około dwustu pięćdziesięciu żołnierzy nacierało na kościół Świętego Krzyża, sąsiedni budynek komendy głównej „granatowej” policji (Krakowskie Przedmieście 1) oraz kompleks gmachów przedwojenne-go Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Równoczesna akcja trzech grup powstańczych, rozpoczęta o godzinie 4:00, po kilkugodzinnej walce zakończona została pełnym sukcesem. Strategiczne gmachy przeszły we władanie powstańców, przynosząc między innymi zysk w postaci dużej ilości broni i amunicji przejętej od Niemców. Wróg stracił około trzydziestu żołnierzy, do niewoli wzięto około stu osób, oswobodzono także około sześćdziesięciu cywilnych zakładników¹. Ten znaczący sukces został także wykorzystany propagandowo. Działający w powstaniu pod komendą Antoniego Bohdziewicz filmowcy, wchodzący w skład Biura Informacji i Propagandy Komendy Głównej Armii Krajowej, odtworzyli (!) przed kamerą zajścia w kościele Świętego Krzyża; materiał ten został następnie zaprezentowany publicznie w działającym przez kilka sierpniowych tygodni w śródmieściu Warszawy kinie Palladium jako główna atrakcja i centralny punkt kompozycyjny trzeciej edycji powstańczej kroniki filmowej². Tak relacjonował ten pokaz jeden z widzów z kina: „Po

¹ Por. W. Bartoszewski, *Dni walczącej stolicy. Kronika Powstania Warszawskiego*, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1989, s. 122-125.

² Wnikliwą analizę działalności powstańczych filmowców i jej ekranowych plonów odnaleźć można w następujących opracowaniach: S. Ozimek, *Kamery na barykadach. Dzieje kronik filmowych Powstania Warszawskiego*, „Kino” 1969, nr 5, s. 39-48; tenże, *Film polski w wojennej potrzebie*, PIW, Warszawa 1974; W. Jewsiewicki, *Powstanie Warszawskie 1944 okiem polskiej*

chwili ruchliwe oko kamery przenosi nas do mrocznej nawy świątyni. Przez ciemne witraże sączy się mdłe światło. Powoli, ostrożnie wsuwają się powstańcy na teren kościoła. Szybkie, ciche kroki... Spod wejścia, od strony organów, pada seria strzałów. Mroczną głębię przeszywają nagle błyski. Walki toczą się w głównej nawie... Tych kilka scen wywołuje wstrząsające wrażenie. Przez cały czas, razem z kamerą operatora, jesteśmy w ogniu walk. Chłopcy z drużyny filmowej szli w pierwszych liniach, nie chowali się za karabiny kolegów. Wszystkie zdjęcia wyraźne, efektowne kompozycyjnie, nie znamionują niczym prowizorium powstańczego”³.

Uczestnik pokazu w zacytowanej powyżej relacji podkreśla kunszt realizacji sekwencji starcia w kościele, mówi także o wstrząsie wywołanym obcowaniem z obrazem bezpośredniej walki. Notabene, opisywana przez niego scena została bardzo wyolbrzymiona – na ekranie wyglądała zupełnie inaczej (ale o tym nieco później). Sekwencja zarejestrowana w kościele Świętego Krzyża oglądana dzisiaj przykuwa uwagę przede wszystkim ze względu na jej silnie zmetaforyzowany kształt, kierujący myśli odbiorcy ku pojęciu sacrum. Istotne znaczenie ma też nadana jej przez członków akowskiego Biura Informacji i Propagandy ściśle określona funkcja⁴.

Czas ujawnić motywy podjęcia przeze mnie namysłu nad obrazami z warszawskiego kościoła. Otóż kiedy zastanawiałem się nad filmowym wizerunkiem Powstania Warszawskiego prezentowanym w polskim kinie w ciągu ponad siedemdziesięciu lat, uderzyła mnie różnica w sposobie przedstawiania scen o charakterze religijnym i funkcji pełnionych przez wątki i motywy religijne w kronikach powstańczych i w późniejszych filmach fabularnych ukazujących czy też raczej interpretujących Powstanie. W najważniejszych powojennych produkcjach fabularnych tematycznie związanych z tym bohaterskim zrywem zbrojnym, takich jak: *Zakazane piosenki* Leonarda Buczkowskiego (1947), *Kanał* Andrzeja Wajdy (1957), *Eroica* Andrzeja Munka (1958), *Kolumbowie* Janusza Morgensterna (1970), *Godzina W* tegoż reżysera (1979) czy wreszcie *Urodziny młodego warszawiaka* Ewy i Czesława Petelskich (1980), da się zauważyć dwudzielny schemat: wątki religijne są właściwie nieobecne albo – tutaj trzeba wymienić szczególnie *Kanał* i *Kolumbów* – ukazywane w per-

kamery, Wydawnictwo Interpress, Warszawa 1989; S. O z i m e k, *O Antonim Bohdziewicz – „Wiktorze”*, „Kwartalnik Filmowy” 2007, nr 57-58, s. 24-39.

³ Cyt. za: O z i m e k, *Kamery na barykadach*, s. 45.

⁴ Materiały wizualne z Powstania Warszawskiego przeanalizuję w interesującym mnie kontekście zawartości treści i motywów religijnych na podstawie dwóch źródeł: filmu dokumentalnego Stefana Bagińskiego *Warszawa walczy!* (1989), będącego rekonstrukcją trzech kronik filmowych z Powstania wyświetlanych w kinie Palladium w sierpniu 1944 roku, a także zachowanych do dziś materiałów filmowych z Powstania, udostępnionych mi przez Muzeum Powstania Warszawskiego i Filmołkę Narodową.

spektywie doświadczanej przez powstańców utraty zdolności do religijnego odczuwania rzeczywistości. Przyjęcie takiej optyki wynika nie tyle z historycznych realiów roku 1944, ile z ideologii panującej w czasach powstawania owych produkcji⁵.

Uważam, że przemilczanie w powojennym polskim kinie rzeczywistego, istotnego znaczenia religii dla żołnierzy Armii Krajowej było jednym z elementów ideologicznych silnie zafałszowujących wizerunek tej formacji powszechnie funkcjonujący w okresie powojennym. Utrwalona na taśmie filmowej w sierpniu 1944 roku, silnie nasyciona pierwiastkiem sacrum scena z kościoła Świętego Krzyża zasługuje zatem na omówienie, zwłaszcza w kontekście szczególnej roli, jaką pełniła religia katolicka w życiu i walce członków Armii Krajowej.

ARMIA KRAJOWA WOBEC RELIGII KATOLICKIEJ

Wielokrotnie już w różnych publikacjach wskazywano na chrześcijański rodowód ethosu Armii Krajowej⁶. O ethosie tym wiele mówią słowa przysięgi składanej przez osoby wstępujące do AK: „W obliczu Boga Wszechmogącego i Najświętszej Marii, Królowej Korony Polskiej, kładę rękę na ten święty krzyż, znak męki i zbawienia, i przysięgam, że będę wiernie i nieugięcie stać na straży honoru Polski i o wyzwolenie Jej z niewoli walczyć będę zawsze ze wszystkich sił moich, aż do ofiary z mojego życia. Wszystkim rozkazom będę posłuszny a tajemnicy niezłomnie dochowam, cokolwiek by mnie spotkać miało”⁷.

Religia katolicka była dla pokolenia żyjącego i wzrastającego w realiach II Rzeczypospolitej jednym z kluczowych „budulców” światopoglądu. Horyzonty ideowe przyszłych powstańców zwięźle i celnie – chociaż zapewne po części stereotypowo – charakteryzuje triada haseł: „Bóg, Honor i Ojczyzna”⁸. W ramach tego studium chciałbym naszkicować pokrótce sposób funkcjonowania religii katolickiej w realiach okupacyjnej oraz powstańczej Warszawy.

Kościół i religia spełniały podczas okupacji istotną rolę w zakresie rozszerzania strefy wiary i nadziei na odmianę losu. Jak pisze Tomasz Szarota, wzrost

⁵ Zob. K. Kornacki, „Szkoła polska” wobec katolicyzmu i Kościoła katolickiego (*rekonesans*), w: *Poszukiwanie i degradowanie sacrum w kinie*, red. M. Przyłipiak, K. Kornacki, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2002, s. 92-109; a przede wszystkim: *tenże*, *Kino polskie wobec katolicyzmu (1945-1970)*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 117-208.

⁶ Por. np. T. Strzembos z, *Refleksje o Polsce i podziemiu 1939-1945*, Agencja Omnipress, Warszawa 1990, s. 67-69; A. Wajda, *Kino i reszta świata. Autobiografia*, Znak, Kraków 2000, s. 6, 26; K. Kornacki, *Kino polskie wobec katolicyzmu*, s. 184-198.

⁷ Cyt. za: Wajda, dz. cyt., s. 26.

⁸ Tak wspomina Wajda: „Kto mnie wychował? Rodzice – wojskowe tradycje honoru i obowiązku, ojciec w mundurze zawsze zapiętym pod szyję. Szkoła – gimnazjum klasyczne, kultura Grecji i Rzymu. Kościół katolicki – prawa boskie” (tamże, s. 6).

religijności społeczeństwa polskiego, kulminujący w latach 1943-1944 niemal „religijną ekstazą”, jest bezsporny⁹. Modlitwa i praktyki religijne nie tylko przynosiły wówczas ukojenie, ale praktykowane publicznie, stawały się zarazem manifestacją patriotyczną i wyrazem solidarności w oporze. Doniosłą rolę wiary i religijności zauważał także okupant, podejmując szereg działań mających na celu ich osłabienie. Zakazano obchodzenia pewnych świąt kościelnych przypadających w robocze dni tygodnia, zabroniono także odprawiania uroczystych nabożeństw w szczególnie ważne dla kształtowania polskiego patriotyzmu dni świąt narodowych: upamiętniające uchwalenie konstytucji, „cud nad Wisłą” czy odzyskanie niepodległości. Prześladowano księży (w Gestapo istniał osobny dział – Gruppe IV B – powołany do rozpracowywania opozycji, zajmujący się sprawami wiary religijnej, Kościoła rzymskokatolickiego, a między innymi także masonerią i kwestiami żydowskimi); próbowano nawet ingerować w treść modlitw, które zdaniem hitlerowskich propagandystów nie odpowiadały warunkom okupacyjnym. Odpowiedź Polaków – zarówno na poziomie działań spontanicznych, jak i instytucjonalnych – była równie zdecydowana, jak restrykcje okupanta: na podwórkach Warszawy zaroilo się od kapliczek i ołtarzy, a jednym ze sposobów manifestowania patriotyzmu stało się odwiedzanie symbolicznych grobów wielkanocnych w kościele św. Anny. Co więcej, Kościół katolicki miał swoich reprezentantów w strukturach Państwa Podziemnego (przedstawiciela duchowieństwa w Radzie Jedności Narodowej czy Komisję Księży w Kierownictwie Walki Cywilnej).

Powstanie Warszawskie w jeszcze większym stopniu ujawniło szczególną rolę wiary i religii w wojennej rzeczywistości. Na łamach powstańczych gazet – „Biuletynu Informacyjnego” i „Rzeczpospolitej Polskiej” – oraz w relacjach polowych sprawozdawców wojskowych (PSW), działających w ramach Biura Informacji i Propagandy, często pojawia się zarówno tematyka religijna, jak i retoryka związana ze sferą sacrum. Wspominano wielokrotnie o rozbrzmiewającej niemal wszędzie pieśni *Boże coś Polskę...*, będącej przez sześćdziesiąt trzy dni Powstania nieomal hymnem narodowym, a także o głębokim przekonaniu walczących, że Bóg wspiera Polaków. „Cud nad Wisłą powtarza się, bo istotnie cudu trzeba, by żołnierze Okręgu mieli siły do walki, nie wypoczywając od dwóch tygodni. Bóg nam błogosławi w sposób wyraźny” – czytamy w notce *Święto żołnierza polskiego. Rozkaz Komendanta Montera*¹⁰. Udział w nabożeństwach daje powstańcom wiarę w sukces i siłę do dalszych zmagania:

⁹ Por. T. Szarota, *Okupowanej Warszawy dzień powszedni. Studium historyczne*, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 519-523.

¹⁰ „Biuletyn Informacyjny” z 15 VIII 1944, s. 1.

„Powaga i spokój spływa na nasze szeregi, czujemy się jacyś lepsi, pokrzepieni, silniejsi...”¹¹.

Bogate życie religijne w trakcie insurekcji wpisuje się w obecny w prasie z tamtego czasu, ale także w komunikacie zawartym w powstańczych kronikach filmowych, paradygmat prezentacji sprawnego działania organizmu społeczeństwa – choć trawionego gorączką, to jednak wytrwałego i zdyscyplinowanego. Symbole sakralne w materiałach prasowych powstających wówczas w Warszawie służą także do budowania szczególnej metafory. Spójrzmy na fragment relacji sprawozdawcy z Biura Informacji i Propagandy, obserwującego przysięgę składaną przez ochotników wstępujących do AK: „Jest coś wielkiego w tym wszystkim, w tym ubożuchnym misterium. W tej powstańczej prostocie stawania się Ciała i Krwi Pańskiej nad drewnianym zydelkiem i pod okopconą belką i w tej prostocie stawania się rekruta – żołnierzem. Na odgłos trzykrotnego strzału za ścianą żołnierze klękają a ksiądz podnosi hostię. W świetle pochylonej flagi – hostia wygląda jak opaska AK – biało-czerwona”¹².

Z zacytowanego fragmentu wyłania się czytelne przesłanie – przysięga budzi doznanie niemal religijne; rekruci wstępują w komunię ze Stwórcą i Narodem. Tajemnica wiary uobecnia się zarówno w przestrzeni religijnej, jak i patriotycznej.

Do metaforyki religijnej nawiązują także określenia odnoszące się do wroga: pacyfikujący powstanie hitlerowcy, ze szczególną pasją atakujący (co powstańcza prasa silnie akcentuje) kościoły, to „współcześni jaskiniowcy”, „poskromione zwierzęta”, a starcie powstańców z Niemcami to starcie „człowieka i bestii”, walczącej pod znakiem „czarnych bluźnierczych krzyży”, przy użyciu „diabelskich goliatów”. W tej perspektywie akowcy lokują się po stronie jasności, sacrum, a okupant po stronie mroku, profanum. Kiedy płoną kościoły, „Warszawa odprawia nabożeństwa w katakumbach”¹³ – powstańcza stolica, jak pierwsi chrześcijanie, schodzi do podziemi. Symboliczne znaczenie mają także groby poległych: „Warszawa czci te mogiły, jak największą swoją świętość. [...] Niepodległa Polska, te ścięte przedwcześnie kwiaty, te nieśmiertelne duchy bohaterów sierpniowej walki, wzniesione z prochu i poniżenia, ku wielkiej chwale i na ołtarzu Ojczyzny [...]”¹⁴.

Insurekcyjna retoryka religijna wybrzmiewa także w dwóch tekstach „pożegnalnych”, puentujących sześćdziesiąt trzy dni walki. Oto fragment tekstu

¹¹ „K o r w i n”, *Migawki z frontu. Podniosła uroczystość*, Archiwum Muzeum Powstania Warszawskiego, sygn. A-P_2712-2.

¹² PSW „B ł a ż e j a”, *Zaprzysiężenie*, Archiwum Muzeum Powstania Warszawskiego, sygn. A-P_2829-4.

¹³ *Płoną kościoły*, „Rzeczpospolita Polska” z 19 VIII 1944, s. 2.

¹⁴ PSW „W o j n i c z”, *Groby*, Archiwum Muzeum Powstania Warszawskiego, sygn. A-P_2710_11.

z ostatniego powstańczego numeru „Biuletynu Informacyjnego”, datowanego na 4 października 1944 roku: „Dziś – przerywamy pracę. Wznovimy ją, Bóg da, w niepodległym państwie”¹⁵. „Rzeczpospolita Polska” w numerze z 5 października 1944 roku: zamieszcza notatkę zatytułowaną *Żałoba Armii Polskiej*: „Minister Obrony Narodowej gen. M. Kukiel zarządził, poczynając od dnia 2 bm., dwutygodniową żałobę we wszystkich jednostkach Wojsk Polskich oraz odprawienie nabożeństw żałobnych za poległych obrońców Warszawy”¹⁶.

Czy materiały filmowe powstające w czasie Powstania były nasycone tematyką i metaforą religijną w podobnym stopniu?

FILMY Z POWSTANIA

W tekście *Dlaczego w filmie o Powstaniu Warszawskim nie ma zdjęć z bojowych akcji*, opublikowanym na łamach „Filmu” w roku 1956 z okazji publicznej projekcji materiałów filmowych z Powstania Jerzy Zarzycki stawia zastanawiającą tezę: „W żadnym [...] stopniu nie daje to wszystko pojęcia o klimacie owych dziwnych dwóch miesięcy”¹⁷.

Kiedy patrzę dziś na zachowane ujęcia filmowe z owego czasu, zdeponowane w Muzeum Powstania Warszawskiego, wydają mi się one jednak – jako surowy, „nieoszlifowany” materiał – najbardziej autentycznym świadectwem tamtych dni. Oglądane spontanicznie, bez uporządkowania wykraczającego poza charakter „zdarzeniowy”, pozwalają uchwycić ówczesną rzeczywistość in statu nascendi. Z drugiej jednak strony należy pamiętać, że wybór filmowanych obiektów nie jest przypadkowy, decyduje o nim wstępne założenie twórcy – mamy tu do czynienia nie tyle z obserwacją prowadzoną przez „cierpliwe oko” filmowca, ile z precyzyjnym, sfunkcjonalizowanym konstruktem wizualnym, uwidaczniającym doskonale zorganizowane działanie „organizmu powstańczego państwa”. Powstańcze kroniki filmowe powstawały w ściśle określonym celu, dając podwójny przekaz propagandowy. Po pierwsze, sam fakt rejestracji zdjęć, montowania z nich kronik i prezentowania ich w ogarniętej gorączką powstania stolicy na regularnych pokazach w wypełnionym po brzegi kinie Palladium świadczył o doskonałej organizacji podziemnej armii. Po drugie, filmy te pokazywały społeczeństwo silne, zdeterminowane, radzące sobie w dramatycznej sytuacji i odnoszące sukcesy – był to przekaz przestworowany, aczkolwiek w pełni uzasadniony.

¹⁵ Cyt. za: „Biuletyn Informacyjny” z 4 X 1944, s. 1.

¹⁶ Cyt. za: *Żałoba Armii Polskiej*, „Rzeczpospolita Polska” z 5 X 1944, s. 1.

¹⁷ J. Zarzycki, *Dlaczego w filmie o Powstaniu Warszawskim nie ma zdjęć z bojowych akcji*, „Film” 1956 nr 43, s. 6.

Cz_13_MF_03-82 633084.dpx



1. Kadr z kronik filmowych Powstania Warszawskiego, Filmoteka Narodowa, sygn. MF-03.

Cz_13_MF_03-82 630065.dpx



2. Kadr z kronik filmowych Powstania Warszawskiego, FilMOTEKA Narodowa, sygn. MF-03.

Cz_13_MF_03-82 632728.dpx



3. Kadr z kronik filmowych Powstania Warszawskiego, FilMOTEKA Narodowa, sygn. MF-03.

Cz_13_MF_03-82 632561.dpx



4. Kadr z kronik filmowych Powstania Warszawskiego, FilMOTEKA Narodowa, sygn. MF-03.

W nieuporządkowanych materiałach filmowych, które zachowały się do dziś, ujęcia odnoszące się w jakikolwiek sposób do sfery sacrum nie są reprezentowane zbyt obficie. W materiałach tych odnaleźć można wiele ujęć ukazujących powstańcze groby i cmentarze, sporo nagrań dokumentujących Msze Święte i pogrzeby, jedną scenę ślubu, kilka ujęć figury Chrystusa z krzyżem sprzed kościoła Świętego Krzyża i wreszcie obszerny – w porównaniu z innymi materiałami tego typu – materiał filmowy z akcji bojowej w tym kościele, zawierający między innymi ujęcie upadającego krzyża, płonącego na tle nieba o zmierzchu. Na podstawie tego nieuporządkowanego zbioru filmowych obserwacji można wyciągnąć dwa wnioski natury ogólnej. Po pierwsze, podczas Powstania istniało normalne życie religijne, wpisujące się w obraz całego bogactwa funkcjonowania organizmu powstańczego miasta – wiara i religia pełniły w nim zauważalną i istotną rolę. Po drugie, ujęcia filmowe ukazujące sferę sacrum każą doszukiwać się w nich drugiego dna – przedstawione zdarzenia lub rekwizyty związane z wiarą i religią mają w sobie pewien naddatek, który buduje znaczenia wykraczające poza reportaż z życia powstańczej Warszawy. Aby to uwidocznić, pokażę, jak ujęcia te funkcjonowały w kronikach filmowych prezentowanych widzom w sierpniu 1944 roku w kinie Palladium. Dokonam także semantycznej analizy sekwencji, dla których tłem była sceneria kościoła Świętego Krzyża – w moim przekonaniu ta właśnie sekwencja szczególnie nasycona jest zmetaforyzowanym znaczeniem i w największym stopniu wykazuje ów znaczeniowy naddatek.

Pierwszy odcinek kroniki relacjonuje przebieg wydarzeń, zgodnie ze wspomnianym już schematem ukazując powszechną samoorganizację i chęć walki. Ten mobilizujący przekaz spuentowany zostaje w zakończeniu sceną Mszy Świętej i przyjmowania komunii – powstańcze ciało i duch zjednoczone są wspólnym celem, namaszczone do działania i wspierane przez nadprzyrodzoną siłę. Odcinek drugi zawiera scenę ślubu, przekazującą komunikat, że pomimo wszechobecnego dramatu życie toczy się dalej. Ślub funkcjonuje tu przede wszystkim jako wydarzenie prywatne, ale jednocześnie rzutujące na otoczenie – odbywa się w aurze zacieśniania powstańczej wspólnoty. W tej odsłonie kroniki pojawia się także sekwencja ukazująca Mszę Świętą sprawowaną piętnastego sierpnia z okazji święta zarówno religijnego, jak i narodowego, upamiętniającego „Cud nad Wisłą” – w tym momencie sfera wiary pozostaje w ścisłej relacji ze sferą narodową. W trzeciej i ostatniej odsłonie kroniki centralne miejsce zajmuje scena „walk” w kościele św. Krzyża – scena ta wymaga odrębnej i bardziej wnikliwej analizy.

Jak wspomniałem wcześniej, sekwencja filmowa ukazująca akcję w kościele, oglądana wnikliwie, okazuje się dosyć odległa od opisu przedstawionego przez uczestnika pokazu w kinie Palladium w cytowanej tu relacji. Ten fragment kroniki nie odnosi się (poza miejscem akcji) do zajęć, które miały

miejsce kilka godzin wcześniej – nie ma w nim strzałów, nie ma nawet walki. Jest za to efektowna kompozycja i nadzwyczajne wykorzystanie światła, nie spotykane w innych materiałach filmowych z powstania (il. 1-4).

W planie realistycznym sekwencja ta ukazuje wnętrze kościoła, rozświetlone przez snopy naturalnego światła wpadającego przez okna bądź dziury w ścianach i sklepieniu. W jednym z kadrów żołnierze biegną w stronę światła dobywającego się przez wejście, na tle którego widać figurę Chrystusa niosącego krzyż (w innym formują się w efektowną grupę figuratywną na środku nawy głównej, za czymś, co przypomina resztkę żyrandola). W planie metaforycznym scena ta nasycona jest wieloma znaczeniami. Po pierwsze – powstańcy działają miejscu świętym, wyzwając kościół z rąk wroga. Kościół to przecież nie tylko budynek, to także wspólnota wiernych, a więc żołnierze działają w imieniu i na rzecz wspólnoty. Bronią sacrum przed wrogiem, działają w świętej sprawie.

Na prezentowanych kadrach kościół jest ciemny – wszak jeszcze przed chwilą panował w nim wróg. Na żołnierzy pada jednak silne, naturalne światło. Efekt ten w podstawowym planie oczywiście znajduje uzasadnienie całkowicie racjonalne: w Powstaniu filmowcy nie dysponowali sprzętem oświetleniowym. W planie znaczeń naddanych światło symbolizuje dobro, życie, objawienie, wiedzę, ducha, świętość, a wreszcie boskość. W scenie zarejestrowanej w kościele Świętego Krzyża powstańcy reprezentują zatem siły dobra; oświeceni przez Boga, obdarzeni wiarą, ale i wiedzą, są bliscy świętości, są błogosławieni, wspierani Boskim spojrzeniem. Żołnierze zmierzają w stronę wyjścia – także wypełnionego światłem – a kierują się w stronę figury Chrystusa z krzyżem. Obrońcy Chrystusa, milites Christi, zmierzają ku Zbawcy, aby Go bronić, ale także naśladować. Na cokole figury Chrystusa widnieje bowiem napis „Sursum corda” – w górę serca – apel dodający odwagi, ale także zapowiadający ofiarę. W tym precyzyjnym, choć umykającym w pobieżnym odbiorze obrazu konstrukcie myślowym silnie zaznacza się pierwiastek mesjanistyczny, obecny w kulturze polskiej od epoki romantycznej.

Swego rodzaju komentarzem do działań powstańców są znaczące elementy scenografii. W jednym z ujęć za grupą żołnierzy widać główny ołtarz – w starożytności ołtarze oznaczały miejsca przeżyć transcendentnych, w tym także tych związanych ze składaniem ofiar bogom. W religii katolickiej ołtarz jest najważniejszym miejscem w świątyni, tym, w którym dokonuje się ofiara Chrystusa. Na pamiątkę pierwszych chrześcijan, którzy odprawiali msze na grobach męczenników, umieszczano dawniej w ołtarzach relikwie świętych. Podążając tym tropem interpretacji, można uznać, że żołnierze filmowani od strony wejścia do kościoła na tle ołtarza – „drugiej Golgoty” – niejako stają się symbolem ofiary. Intuicję tę potwierdza także sposób wyeksponowania figury Chrystusa sprzed kościoła, będącej czytelnym symbolem poświęcenia

aż do ofiary życia. W materiale filmowym (podobnie jak na łamach omawianej wcześniej prasy) powstańcy ukazani są nie tylko jako wspierani przez Boga obrońcy wiary, ale – jak się wydaje – również jako męczennicy.

W trzecim (ostatnim) wydaniu kroniki filmowej Powstania Warszawskiego wyświetlanej w kinie Palladium oprócz sekwencji ukazującej walkę o kościół Świętego Krzyża, a wymiarze metaforycznym ewokującej symbolikę ofiary, znalazł się również znaczący epizod odwołujący się do skojarzeń o charakterze świeckim. Otóż montażysta umieścił w strukturze kroniki także scenę zdobywania przez powstańców pożywienia, w której przedstawione są konie idące na rzeź, a następnie rzeźnik ćwiartujący mięso. Nietrudno odczytać symbolikę tej sceny na planie metaforycznym. Niecałe dwadzieścia lat wcześniej podobny zabieg zastosował w swoim filmie *Strajk* Siergiej Eisenstein. W filmie tym ujęcia szlachtowania bydła montowane są naprzemiennie z ujęciami masakrowanych przez carskich żołnierzy robotników. Montażyści kroniki filmowej Powstania nie stosują tak dosłownych i brutalnych środków wyrazu, echo pomysłu twórcy *Pancernika Potiomkina* brzmi w niej jednak donośnie. Ale to bardziej rozbudowana scena w kościele dominuje w trzecim wydaniu kroniki powstańczej.

Jak widać, tematyka i symbolika religijna jest obecna w materiałach filmowych z Powstania Warszawskiego w sposób zauważalny i pełni w nich istotną funkcję, odzwierciedlając dużą wagę, jaką powstańcy przywiązywali do wiary i religii. Połączenie metaforyki religijnej i narodowej świadczy zarazem o źródłach inspiracji wyobraźni twórczej. Metaforyka ta nawet w zmienionych powojennych realiach przetrwała w kulturze (choć raczej nie w polskich filmach traktujących o Powstaniu). Nawiązał do niej także papież Jan Paweł II podczas pierwszej pielgrzymki do Polski, kiedy przywołał obraz posągu sprzed kościoła Świętego Krzyża: „Nie sposób zrozumieć dziejów Narodu polskiego – tej wielkiej tysiącletniej wspólnoty, która tak głęboko stanowi o mnie, o każdym z nas – bez Chrystusa. Jeślibyśmy odrzucili ten klucz dla zrozumienia naszego Narodu, narazilibyśmy się na zasadnicze nieporozumienie. Nie rozumielibyśmy samych siebie. Nie sposób zrozumieć tego Narodu, który miał przeszłość tak wspaniałą, ale zarazem tak straszliwie trudną – bez Chrystusa. Nie sposób zrozumieć tego miasta, Warszawy, stolicy Polski, która w roku 1944 zdecydowała się na nierówną walkę z najeżdżcą, na walkę, w której została opuszczona przez sprzymierzone potęgi, na walkę, w której legła pod własnymi gruzami, jeśli się nie pamięta, że pod tymi samymi gruzami legł również Chrystus-Zbawiciel ze swoim krzyżem sprzed kościoła na Krakowskim Przedmieściu”¹⁸.

¹⁸ Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (homilia podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 VI 1979), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroń SAC, t. 2 (1979), cz.1, Pallottinum, Poznań 1990, s. 600.

Bartłomiej STRUZIŁ

SZTUKA KONTEKSTU

Dydaktyka projektowania architektoniczno-rzeźbiarskiego
na Wydziale Rzeźby Akademii Sztuk Pięknych im. Jana Matejki w Krakowie¹

POWSTANIE KATEDRY PROJEKTOWANIA ARCHITEKTONICZNO-RZEŹBIARSKIEGO W KRAKOWSKIEJ ASP

Początki funkcjonowania samodzielnej Katedry Projektowania Architektoniczno-Rzeźbiarskiego na Wydziale Rzeźby Akademii Sztuk Pięknych im. Jana Matejki w Krakowie oraz pierwsze próby definiowania interdyscyplinarnego programu dydaktycznego w tym zakresie przypadają na początek lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Poszukiwanie nowych rozwiązań wykorzystujących potencjał wyrazowy rzeźby oraz próby poszerzania dydaktyki artystycznej były naturalną reakcją na intensywne przemiany w sztuce drugiej połowy dwudziestego wieku oraz stanowiły rezultat ożywionego dyskursu w krakowskim środowisku plastycznym. Prof. Andrzej Getter w liście otwartym z 20 lipca

2012 roku tak ujmuje rolę Wydziału Rzeźby krakowskiej ASP w ukształtowaniu i rozwoju projektowania architektoniczno-rzeźbiarskiego: „Specyficzne rozumienie roli przestrzeni architektonicznej w kreacji rzeźbiarskiej na naszym Wydziale ma najdłuższą tradycję spośród wszystkich uczelni plastycznych w kraju. Projektowanie architektoniczno-rzeźbiarskie jako pojęcie adekwatne do działań interdyscyplinarnych powstało na ASP w Krakowie i tylko tu zyskało rangę Katedry oraz tak istotny walor dydaktyczny”². Od początku rozwój programu dydaktycznego Katedry związany był z indywidualnymi predyspozycjami oraz szczegółowymi kierunkami zainteresowań dydaktyków tej jednostki: doc. Jana Kruga, prof. Józefa Sękowskiego, prof. Andrzeja Gettera i prof. Krystyny Orzech. Również wykładowcy: architekt Jacek Budyn, Andrzej Peller i prof. Wojciech Firek, który jeszcze jako adiunkt pracował przez pewien czas w Katedrze, pozostawili wymierny ślad swojej wrażliwości plastycznej i profesjonalnych kompetencji w jej programach dydaktycznych.

¹ Prezentowane wyniki badań zrealizowane zostały w ramach tematu: *Program archiwizacji materiału wizualnego w celu przeprowadzenia analizy studialnej oraz upowszechnianie dorobku Katedry Projektowania Architektoniczno-Rzeźbiarskiego Wydziału Rzeźby ASP w Krakowie w zakresie metod i koncepcji*. Fotografie wykonano w ramach projektu badawczego dofinansowanego przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

² List otwarty prof. Andrzeja Gettera z 20 lipca 2012 skierowany do Rady Wydziału Rzeźby ASP w Krakowie, rkps w archiwum Wydziału Rzeźby.

Oni wszyscy przyczynili się do zrozumienia przez kolejne pokolenia studentów Wydziału Rzeźby złożonych relacji i zjawisk przestrzennych w układach architektonicznych i urbanistycznych.

Niewątpliwie do zdefiniowania domeny projektowania architektoniczno-rzeźbiarskiego jako autonomicznej dyscypliny sztuk plastycznych najbardziej przyczynił się prof. Andrzej Getter. On też nadał charakterystyczny rys programowy Katedrze Projektowania Architektoniczno-Rzeźbiarskiego. Pełniąc w latach 1990-2010 funkcję jej kierownika, łączył doświadczenie czynnego architekta z pogłębioną i nieustannie rozwijaną świadomością wielowymiarowego zjawiska rzeźby. Zaslugą Profesora jest koncepcja utworzenia nowego kierunku studiów w zakresie projektowania architektoniczno-rzeźbiarskiego oraz jasne zdefiniowanie kluczowych elementów dydaktyki w tym zakresie poprzez odwołanie się do fundamentalnego doświadczenia rzeźby. Aktualnie prace nad utworzeniem nowego kierunku studiów prowadzi zespół w składzie: prof. Krystyna Orzech, prof. Andrzej Getter oraz adiunkt dr Bartłomiej Struzik.

RZEŻBA JAKO PUNKT ODNIESIENIA W PROJEKTOWANIU ARCHITEKTONICZNO-RZEŻBIARSKIM

Fundamentalnym doświadczeniem plastycznym, które stanowi stały punkt odniesienia we wszelkich działaniach w zakresie projektowania architektoniczno-rzeźbiarskiego, jest doświadczenie przestrzeni rzeźbiarskiej. Przez „doświadczenie przestrzeni rzeźbiarskiej” rozumiem tu subiektywną, nasyconą zaangażowaniem emocjonalnym sferę doznań odnoszących się do zjawiska formy czasoprzestrzennej. O unikatowym charakterze tego doświadczenia decydują takie czynniki, jak wewnętrzne napięcie, intuicja i indywidualna wrażliwość plastyczna. One też – w konsekwencji – stano-

wią nieodzowne elementy jednostkowych koncepcji plastycznych w projektowaniu architektoniczno-rzeźbiarskim. W kształceniu projektowym, obok rozwijania subiektywnych cech wrażliwości plastycznej, istotne jest zdobywanie profesjonalnego doświadczenia rzeźbiarskiego, u którego podstaw leży rozpoznanie możliwości wyrazowych i metaforycznego charakteru języka rzeźby, znaczeniowego potencjału i emocjonalnego aspektu realizacji rzeźbiarskich w trwałych materiałach (jak kamień, drewno, brąz czy ceramika) oraz poznanie obiektywnych zasad i związków przestrzennych w budowaniu przestrzennych układów kompozycyjnych. Osadzenie dydaktyki w zakresie projektowania architektoniczno-rzeźbiarskiego w strukturach organizacyjnych Wydziału Rzeźby ma zatem fundamentalne znaczenie – wszelkie inicjatywy zmierzające do wyodrębnienia nowej, autonomicznej dyscypliny sztuk plastycznych z niezachwianą konsekwencją wskazują na nieodzowność doświadczenia rzeźbiarskiego w procesie kształcenia i budowania dojrzałości projektowej. W pejzażu sztuk plastycznych dziedzina rzeźby, ze względu na otwarty i bogaty potencjał wyrazowy oraz odrębny charakter procesu twórczego, obarczonego przysłowiowym zmaganiem z materią, jest nieustannie niezwykle żywotnym polem działań plastycznych. Eksperymenty twórcze wyrastające z doświadczenia rzeźby otworzyły wiele interesujących perspektyw rozwoju sztuki współczesnej i wciąż rodzą nowe impulsy w tym zakresie.

DYDAKTYKA W ZAKRESIE PROJEKTOWANIA ARCHITEKTONICZNO-RZEŻBIARSKIEGO W KRAKOWSKIEJ ASP

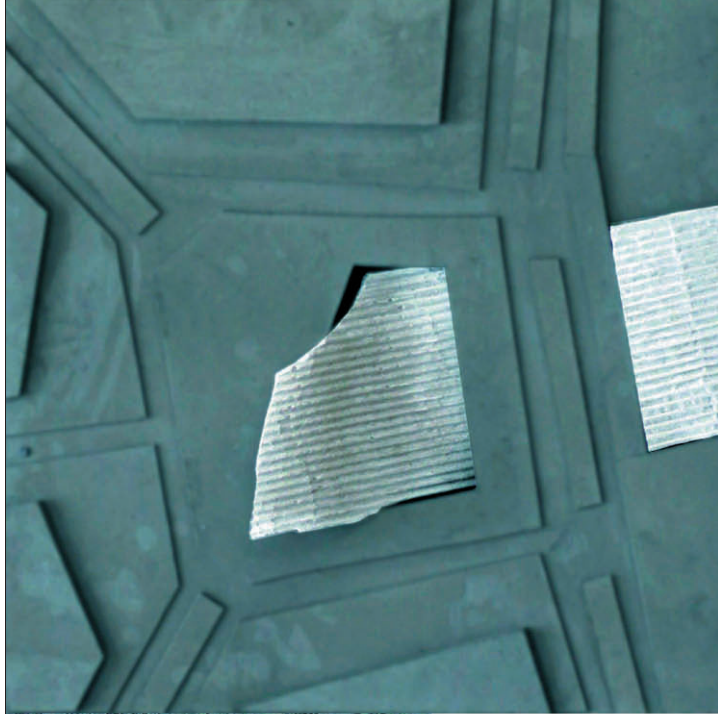
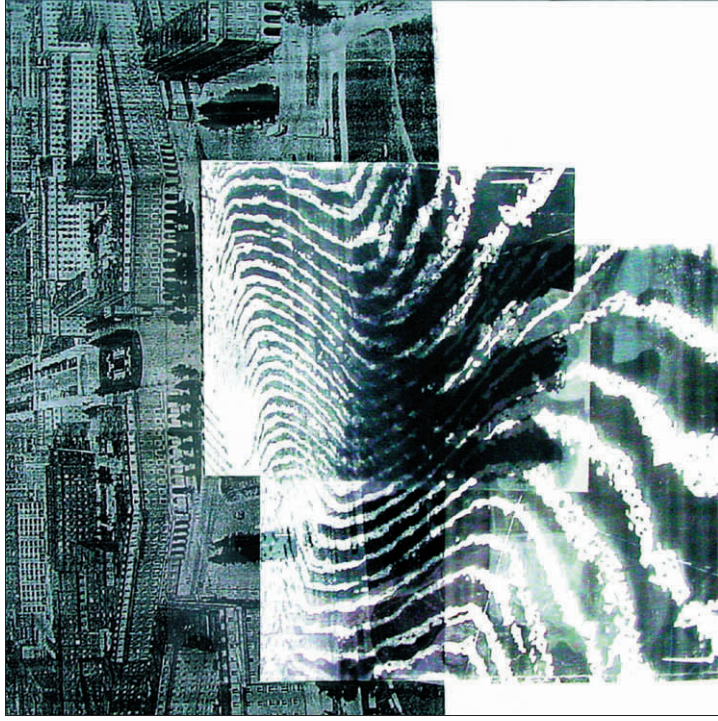
Od momentu utworzenia w ramach Wydziału Rzeźby samodzielnej Katedry Projektowania Architektoniczno-Rzeźbiarskiego jej program dydaktyczny ulegał



1. Irena Żywtohołowa, praca studencka, temat: *Autonomiczna kompozycja rzeźbiarska inspirowana formą natury „Słoję Drewna”* (rok akad. 2010-2011, opiekun dydaktyczny: ad. dr Bartłomiej Struzik).



2. Łukasz Bałos, praca studencka, temat: *Przestrzenna interpretacja wybranego hasła „Dylemat”* (rok akad. 2012-2013, opiekun dydaktyczny: ad. dr Bartłomiej Struzik).



3. Barbara Dymek, praca studencka, temat: *Działania przestrzenne w przestrzeni publicznej z kontekstem i przekazem treściowo-znaczeniowym jako element autorskiego dzieła sztuki* (rok akad. 2002-2003, opiekun dydaktyczny: st. wykł. mgr inż. arch. Jacek Budyn, asyst. mgr Bartłomiej Struzik).



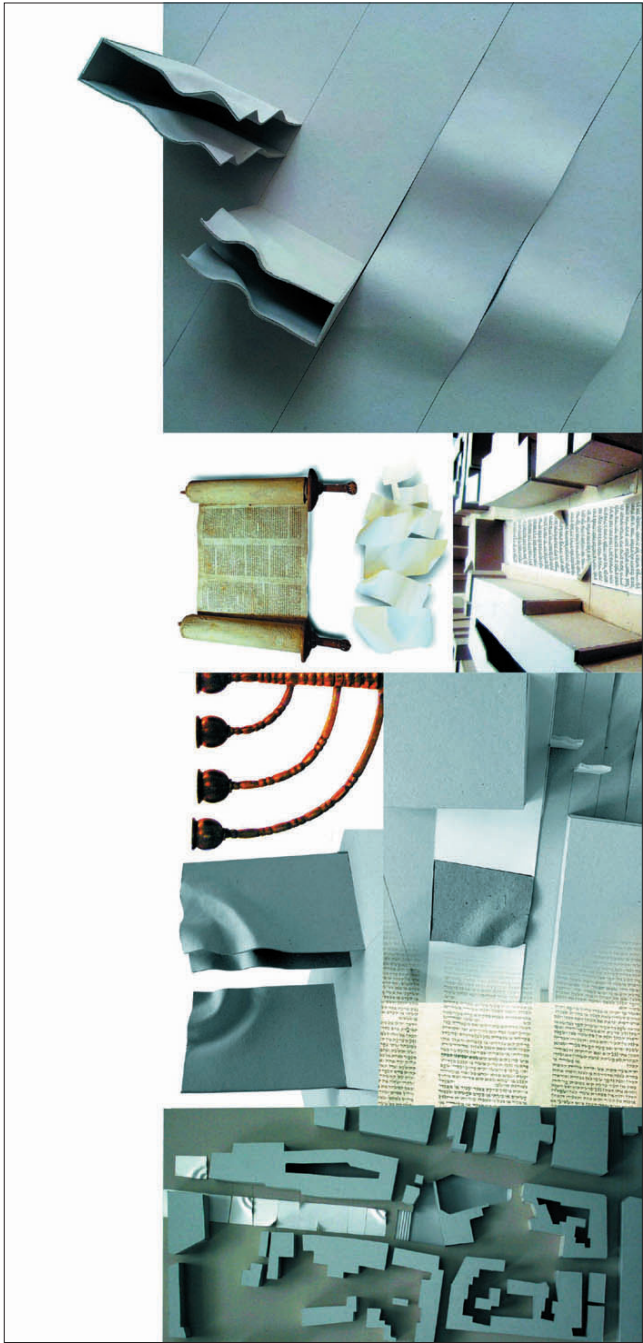
4. Jakub Tomczak, praca studencka, temat: *Działania przestrzenne w przestrzeni publicznej z kontekstem i przekazem treściowo-znaczeniowym jako element autorskiego dzieła sztuki* (rok akad. 2012-2013, opiekun dydaktyczny: prof. Andrzej Getter, asyst. mgr Michał Dąbek).



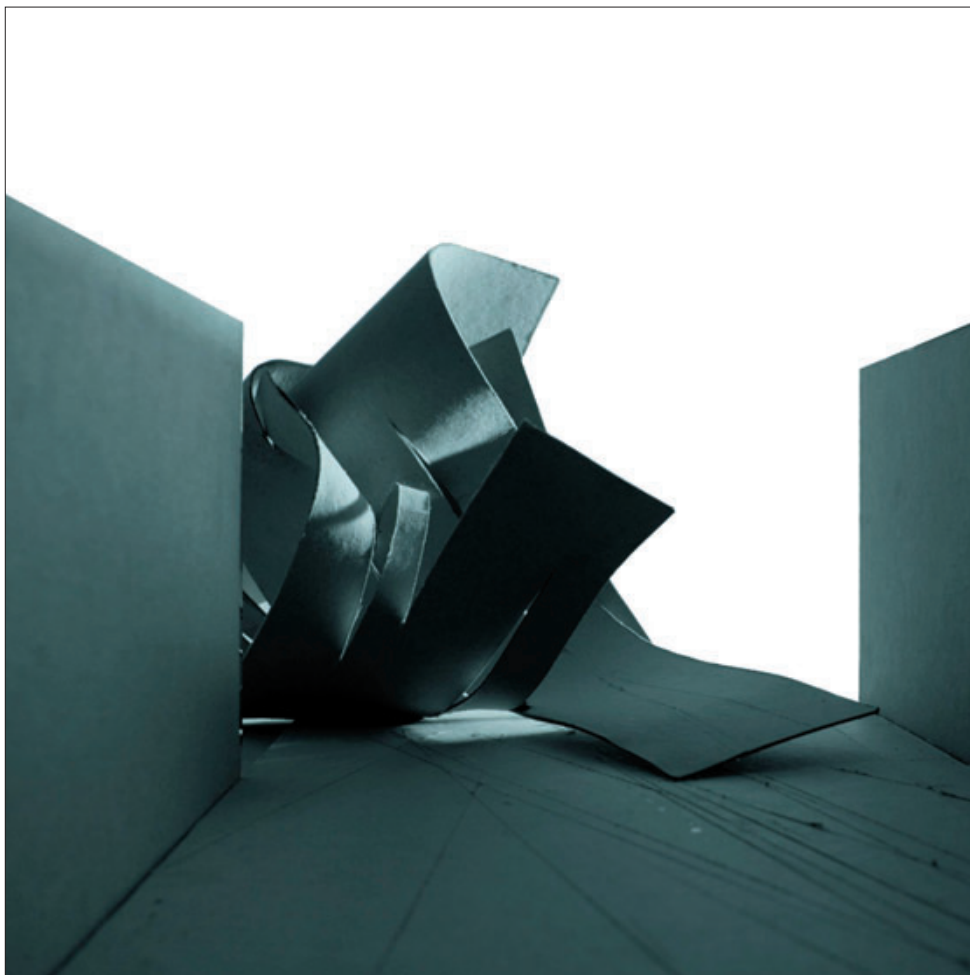
5. Monika Fronc, praca studencka, temat: *Działania przestrzenne w przestrzeni publicznej z kontekstem i przekazem treściowo-znaczeniowym jako element autorskiego dzieła sztuki* (rok akad. 2012-2013, opiekun dydaktyczny: prof. Andrzej Getter, asyst. mgr Michał Dąbek).



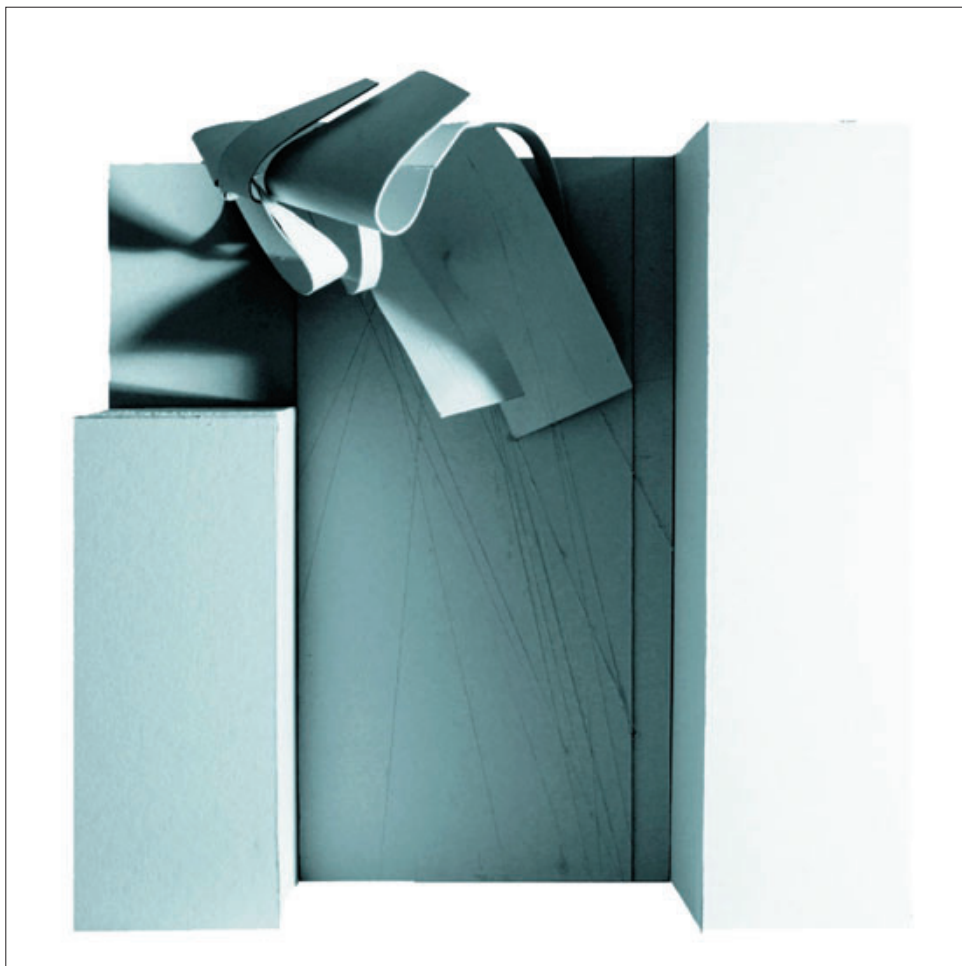
6. Monika Frone, praca studencka, temat: *Działania przestrzenne w przestrzeni publicznej z kontekstem i przekazem treściowo-znaczeniowym jako element autorskiego dzieła sztuki* (rok akad. 2012-2013, opiekun dydaktyczny: prof. Andrzej Getter, asyst. mgr Michał Dąbek).



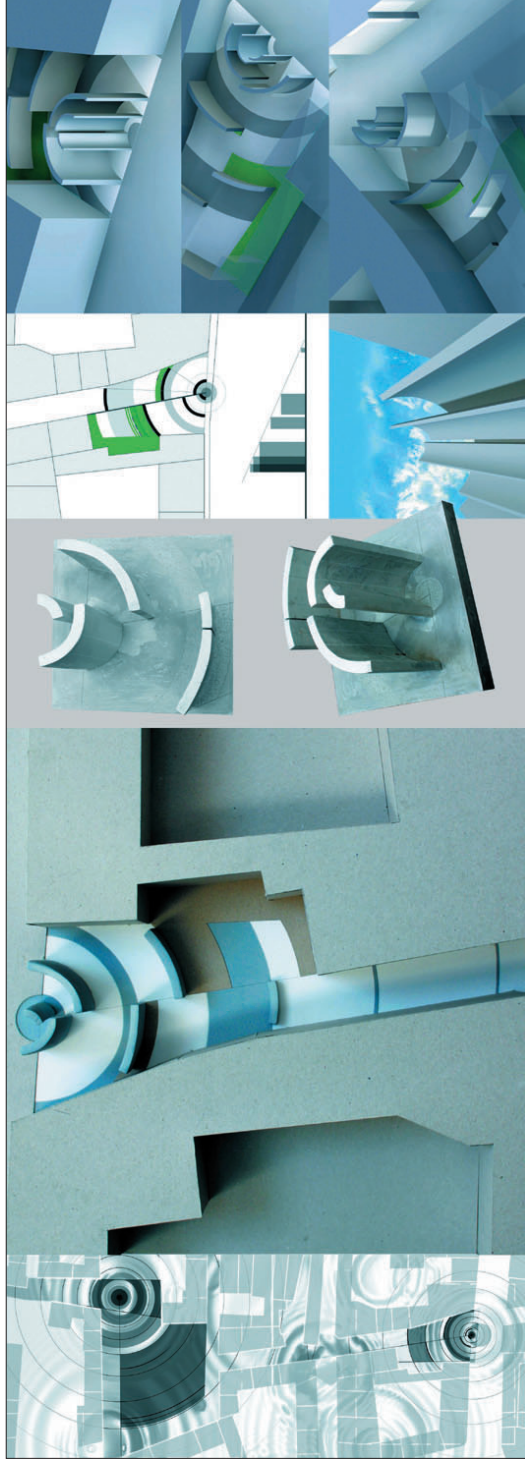
7. Anna Krowińska, praca studencka, temat: *Działania przestrzenne w przestrzeni publicznej z kontekstem i przekazem treściowo-znaczeniowym jako element autorskiego dzieła sztuki* (rok akad. 2012-2013, opiekun dydaktyczny: prof. Andrzej Getter, asyst. mgr Michał Dąbek).



8. Monika Piowowarczyk-Grzesicka, praca studencka, temat: *Projekt przestrzeni kameralnych wewnątrz urbanistycznych z wykorzystaniem własnych kompozycji rzeźbiarskich* (rok akad. 2012-2013, opiekun dydaktyczny: ad. dr Bartłomiej Struzik).



9. Monika Piowowarczyk-Grzesicka, praca studencka, temat: *Projekt przestrzeni kameralnych wnętrz urbanistycznych z wykorzystaniem własnych kompozycji rzeźbiarskich* (rok akad. 2012-2013, opiekun dydaktyczny: ad. dr Bartłomiej Struzik).



10. Adrianna Paśkiewicz, praca studencka, temat: *Plastyczne rozwiązanie przestrzeni urbanistycznej z uwzględnieniem funkcji, formy elementów rzeźbiarskich i specyfiki wybranego miejsca.* (rok akad. 2012-2013, opiekun dydaktyczny: prof. Andrzej Getter, asyst. mgr Michał Dąbek).

naturalnym procesom ewolucyjnym, konsekwentnie budując świadomość autonomii podejmowanych problemów plastycznych oraz interdyscyplinarnego obszaru prac badawczych. Wybitne osobowości twórcze, które przez lata decydowały o charakterze dydaktyki jednostki, przyczyniły się do ukształtowania unikatowego modelu kształcenia, który jest aktualnie realizowany.

Propedeutyka działań architektoniczno-rzeźbiarskich obejmuje zespół ćwiczeń tematycznych ukierunkowanych na rozpoznawanie w obrębie plastycznego języka rzeźby elementarnych zasad kształtowania układów przestrzennych. Na tym etapie dydaktyki realizowane są ćwiczenia projektowe odwołujące się do autonomii zjawiska przestrzennego, zbudowanego na relacjach brył, płaszczyzn oraz ciężarów i kierunków kompozycji. Następnie podejmowane są zagadnienia dotyczące relacji między formą a treścią dzieła plastycznego, metaforycznego charakteru języka rzeźby oraz rozpoznania znaczeniowego potencjału materii rzeźbiarskiej. Uzupełniający charakter ma nauczanie rysunku odrębnego jako narzędzia komunikacji oraz rzetelna szkoła perspektywy i geometrii wykreślnej w wymiarze niezbędnym do pracy projektowej. Podsumowaniem zdobytego doświadczenia i równocześnie próbą weryfikacji umiejętności nabytych na tym etapie kształcenia jest realizacja przez studenta autonomicznej kompozycji przestrzennej inspirowanej formami natury (il. 1) oraz realizacja kompozycji przestrzennej jako plastycznej interpretacji obranej idei, hasła lub pojęcia (il. 2).

Celem kształcenia na dalszym etapie studiów jest podjęcie próby redefinicji formy rzeźbiarskiej w odniesieniu do autonomicznego układu strukturalnych walorów plastycznych oraz uświadomienie studentowi kluczowych dla projektowania architektoniczno-rzeźbiarskiego problemów skali i szeroko rozumianych kontekstów. Pozostałymi zagadnieniami poruszonymi

w trakcie realizacji procesu nauczania są: zarówno bezpośrednie i pośrednie konteksty czasoprzestrzenne (architektura i urbanistyka), jak też uwarunkowania kulturowe, historyczne i subiektywne aspekty emocjonalno-znaczeniowe budowania rozwiązań przestrzennych. Szczególną uwagę zwraca się na kwestie związane z kluczowym pojęciem „genius loci” – nadrzędnej, wielowymiarowej i autonomicznej wartości budującej tożsamość i wyodrębniającej z niedookreślonej domeny przestrzeni sferę nasyconej emocjonalnie i znaczeniowo tkanki nazywanej „miejscem”³.

PRZYKŁADY PROJEKTÓW ARCHITEKTONICZNO-RZEŹBIARSKICH ZWIĄZANYCH Z OBSZAREM MIEJSKIM KRAKOWA

W ramach opracowań projektowych realizowanych w Katedrze Projektowania Architektoniczno-Rzeźbiarskiego podejmowane są tematy dotyczące kameralnych przestrzeni miejskich w skali małej architektury: fragmenty ciągów komunikacyjnych, dziedzińce (patio), akcenty rzeźbiarskie wejść do obiektów użyteczności publicznej, oraz złożone zagadnienia związane z organizacją przestrzeni na skalę urbanistyczną: place i skwery miejskie, strefy natężonej komunikacji pieszej (dworce), założenia przestrzenne w kontekście krajobrazu oraz rozwiązania pomników. Każdorazowo organizacja architektoniczno-rzeźbiarskiej przestrzeni znaczeniowej jest rozumiana jako proces twórczy zmierzający do zaistnienia autonomicznego dzieła sztuki.

W ostatnich latach do najciekawszych rezultatów doprowadziły kompleksowe opracowania projektowe przestrzeni miejskiej o unikatowych walorach urbanistycz-

³ Zob. Y.F. T u a n, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, PIW, Warszawa 1987.

nych, kontekście historycznym i uwarunkowaniach społecznych i kulturowych – krakowskiego Kazimierza oraz osiedla Nowa Huta wraz z kompleksem przemysłowym. Wśród motywów i inspiracji plastycznych leżących u podstaw opracowań projektowych dla Nowej Huty znalazły się przede wszystkim rolniczy charakter terenów, na których w latach 1950-1954 wniesiono hutę imienia Lenina (obecnie Huta im. Tadeusza Sendzimira), oraz tkanka miejska według socrealistycznych założeń urbanistycznych. Podejmowane projekty miały na celu humanizację przestrzeni miejskiej oraz przywrócenie komfortowej i przyjaznej relacji między mieszkańcami a strukturą miasta. Wykorzystane zostały rozwiązania formalne inspirowane nasyconym spokojem krajobrazem podkrakowskiej wsi, graficzne formy upraw rolniczych oraz idylliczne wyobrażenia delikatnie falujących łąk i łąków zbóż (il. 3, 4). Oswajaniu przestrzeni socrealistycznego molocha służyć miało także odwołanie się do ironii i metaforycznego potencjału zjawiska przestrzennego. Wśród opracowań projektowych pojawiły się rozwiązania przypominające porzucony plac budowy (il. 5) czy symboliczny, pośmiertny pomnik socjalistycznych idei w postaci „nieobecnego” monumentu Lenina na anty-cokole, zagłębionym pod powierzchnią Alei Róż – jednej z głównych ulic Nowej Huty (il. 6).

Wśród propozycji projektowych dotyczących przestrzeni krakowskiego Kazimierza dominujące okazały się trzy kierunki: kulturowo-obrzędowy – nawiązujący wprost do symboliki judaistycznej (il. 7), metaforyczny – ukazujący rozwój tkanki miejskiej Kazimierza jako symbolicznej i rzeczywistej przestrzeni koegzystencji kultur oraz próbę odbudowania wielokulturowego charakteru dzielnicy (il. 8, 9), i martyrologiczny – skoncentrowany na upamiętnianiu w formie miejsc-pomników tragicznych losów kazimierskich Żydów (il. 10).

Szczególnie interesujące okazały się opracowania projektowe prezentujące propozycje pomników – rozwiązań przestrzennych podniesionych do rangi monumentu w rezultacie emocjonalnego dialogu między autorem opracowania a kontekstem miejsca (na etapie projektowym), a następnie dialogu między zorganizowaną przestrzenią monumentu a odbiorcą tej przestrzeni.

PROJEKTOWANIE ARCHITEKTONICZNO-RZEŹBIARSKIE JAKO NOWY KIERUNEK STUDIÓW

Szeroki zakres problemów ujawniających się w opracowywaniu rozwiązań architektoniczno-rzeźbiarskich w sposób jednoznaczny lokuje tę domenę projektowania w obszarze działań interdyscyplinarnych. Pierwszoplanową rolę w tym obszarze odgrywają: rzeźba, architektura i urbanistyka oraz intermedia. Rozwijanie projektowania architektoniczno-rzeźbiarskiego jako autonomicznej dyscypliny sztuki oznacza konieczność podjęcia refleksji socjologicznej, analizy wątków historycznych i kulturowych oraz szerszego dyskursu na gruncie filozofii i teorii sztuki. Obok conceptualnego, plastycznego i emocjonalnego aspektu projektowania architektoniczno-rzeźbiarskiego oraz spekulatywnych rozważań skupionych wokół tej dyscypliny nieodzowne jest uwzględnienie wiedzy i praktycznych umiejętności o charakterze warsztatowym. Techniki prezentacji, techniczne podstawy projektowania przestrzennego, umiejętność cyfrowej rejestracji i obróbki materiału wizualnego czy obsługa urządzeń do szybkiego prototypowania detali architektoniczno-rzeźbiarskich – to ważne elementy warsztatu projektowego, które uzupełniają pulę niezbędnych kompetencji w tym zakresie.

Projektowanie architektoniczno-rzeźbiarskie jako autonomiczna dyscyplina sztuk plastycznych, odwołująca się do do-

świadczenia interdyscyplinarnego, stanowi atrakcyjny obszar eksploracji twórczej, badań naukowych oraz refleksji teoretycznej. Łączy w ramach złożonego procesu twórczego jednostkowe przeżycie emocjonalne

w zakresie plastycznej inspiracji z metodą projektowo-studialną ukierunkowaną na rozpoznanie relacji i kontekstów przestrzennych i angażuje szeroki zakres profesjonalnego doświadczenia warsztatowego.

Maciej T. KOCIUBA

PERSPECTIVA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA

Krzysztof Gućzalski to badacz, który prowadzi swe poszukiwania w niezwykle rozległych dziedzinach. Jego zainteresowania przekraczają schematycznie wyznaczone granice filozoficznych subdyscyplin. Pozostając w obrębie estetyki, sięga do teorii znaczenia. Pozostając teoretykiem i filozofem muzyki¹, sięga do teorii przedstawienia obrazowego. Świadczy to o erudycji i otwartości umysłu nieczęsto spotykanej w czasach specjalizacji. Prace Nelsona Goodmana i Umberto Eco kwestionujące rolę podobieństwa w przedstawieniu obrazowym i uznające przedstawienia – przez analogię do znaków językowych – za konwencjonalne skierowały jego uwagę na pytanie o status perspektywy. W omawianej tu książce podjął wysiłek odpowiedzi na pytanie, czy zasady perspektywy wynikają z praw ludzkiego widzenia, czy też są uwarunkowane kulturowo i w jakimś stopniu relatywne.

Na okładce dzieła zatytułowanego *Perspektywa. Forma symboliczna czy naturalna?*² można by umieścić ostrzeżenie dla czytelnika podobne do tego, które wid-

niało na portyku w Akademii: „Niech nie wchodzi tu nikt, kto nie zna geometrii!”. Trawestując zaś tytuł słynnego filozoficznego dzieła z innej epoki, można by też jego pracy nadać miano „*Perspectiva ordine geometrico demonstrata*”³. Wydaje się, że taki tytuł adekwatnie oddawałby treść książki. W istocie, rozstrzygając tytułowy dylemat, autor angażuje aparat pojęciowy optyki Euklidesa i narzędzia geometrii wykreślnej. Gdy jednak przywołuję traktat Spinozy, chodzi mi także o analogię uwypuklającą metodę i sposób prowadzenia rozumowań, mamy tu bowiem do czynienia z takim poziomem ścisłości i skrupulatności, jaki charakteryzuje dowody matematyczne.

We wprowadzeniu cel rozważań został zdefiniowany jako próba rozstrzygnięcia sporu o to, czy budowanie przedstawień z zachowaniem reguł perspektywy, tak jak one zostały określone w renesansie i były stosowane w malarstwie do przełomu dzie-
więtnastego i dwudziestego wieku, jest rodzajem kulturowo i historycznie uwarunkowanej konwencji, czy też reguły owe są naturalne w sensie zgodności z naszym faktycznym postrzeganiem świata i naturalnym widzeniem rzeczywistości. Autor od pierwszych zdań – i konsekwentnie do ostatnich akapitów – swej obszernej, bo

¹ K. Gućzalski, *Znaczenie muzyki. Znaczenia w muzyce. Próba ogólnej teorii na tle estetyki* Susanne Langer, Musica Iagellonica, Kraków 2002.

² Krzysztof Gućzalski, *Perspektywa. Forma symboliczna czy naturalna?*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2012, ss. 399.

³ Zob. B. De Spinoza, *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, Nabu Press, 2010.

liczącej blisko czterysta stron rozprawy, opowiada się za tezą drugą i uzasadnia to. Twierdzi, że przedstawienia w perspektywie nie są konwencjonalne, lecz konieczne, choć zarazem podkreśla, że „kwestią arbitralnego wyboru jest decyzja, czy obraz ma przedstawiać w sposób w jaki widzimy” (s. 36). Celnie zauważa: „Problem perspektywy w ogóle się nie pojawia, dopóki cel obrazów nie jest określony jako [...] przedstawianie świata tak, jak go naturalnie widzimy. Dopiero gdy cel taki zostanie wyznaczony, powstaje pytanie, czy perspektywa klasyczna właściwie go realizuje” (tamże).

Guczalski z determinacją i cierpliwością uzasadnia w swym dziele tezę, którą formułuje *expressis verbis* już w rozdziale drugim. Jest przekonany, że nieobecność klasycznej perspektywy w wielu kulturach i przedstawianie świata w inny, niezgodny z jej regułami sposób nie dowodzi wcale, że owe reguły są tylko umowne, konwencjonalne. Przeciwnie, pozostają one w koniecznym związku z prawami, które rządzą naszym naturalnym widzeniem. Argumentując przez analogię, stwierdza, że nieznanomość w jakiejś kulturze praw mechaniki Newtona nie pociąga za sobą uznania ich konwencjonalności. Z faktu, że ich nie znamy i nie formułujemy świadomie, nie wynika jeszcze, że im nie podlegamy. Polemiczne ostrze argumentacji kieruje więc autor odważnie przeciwko „obiegowej, politycznie poprawnej «świadomości relatywizmu kulturowego», która chętnie sądzi o sobie, że jest właśnie pogłębiona i wyzwolona z ciasnych ram kulturowego ograniczenia” (s. 37). Próba relatywizacji perspektywy klasycznej jawi mu się jako efekt zamętu pojęciowego i ukonstytuowania w sporach pozornych opozycji (por. s. 35). Studiując tekst dzieła, rzeczywiście odnosi się wrażenie, że dałoby się uniknąć wielu sporów o perspektywę i wiele dyskusji uznać za pozorne, gdyby jasno określić pojęcia i doprecyzować stanowiska. Roz-

wikłanie tych polemik, tropienie niejednoznaczności oraz niejasności w dyskusjach nad perspektywą to dla autora imperatyw, który motywuje jego refleksję w całym dziele. Z jednej strony, gdy chodzi o kwestie merytoryczne, analizuje fenomen perspektywy tak, jak robił to Guido Hauck czy Kazimierz Bartel i wpisuje się tym samym w wyznaczoną przez nich tradycję, z drugiej, gdy chodzi o sprawy formalne i standardy ścisłości, zdaje się stosować w praktyce radykalne postulaty dotyczące języka nauki, które sformułował Rudolf Carnap.

Książka podzielona została na trzynaście rozdziałów o zróżnicowanej objętości. Całość poprzedza wstęp, a zamyka krótkie zakończenie. Dzieło zawiera bibliografię, spis ilustracji i ich źródeł oraz indeks nazwisk, choć nie ma w nim indeksu rzeczowego – brak zestawienia pojęć i najważniejszych kategorii. Ten ostatni mankament został znacznie złagodzony dużą liczbą odsyłaczy, które pozwalają powracać do miejsc, gdzie określone pojęcie i problem były już omawiane. Jest to szczególnie cenne ze względu na fakt, że tekst zawiera wiele nawrotów do tez wcześniej już sformułowanych, które w dalszych, odległych jego częściach są komentowane i rozszerzane.

Na szczególną uwagę zasługują liczne ilustracje, które wzbogacają wywód i nie są tylko ozdobnikiem o charakterze estetycznym. Można je podzielić na kilka rodzajów. Są to reprodukcje dzieł sztuki (lub reprodukcje ich fragmentów), zdjęcia, poglądowe wykresy i rysunki umożliwiające zrozumienie pojęć z dziedziny geometrii oraz śledzenie trybu argumentacji.

Choć sam autor we wstępie zauważa, że centralną częścią jego dzieła jest rozdział dwunasty („Guido Hauck – perspektywa krzywoliniowa”), prezentujący konsekwentną próbę sformułowania alternatywnej teorii przedstawiania zgodnego z naszym widzeniem, to jednak wydaje się, że w aspekcie teoretycznym kluczo-

wy charakter mają rozważania na temat rzutu środkowego (rozdział szósty) oraz kanonicznego uzasadnienia perspektywy i jej obiektywności (rozdział piąty). Właśnie czytając te fragmenty książki, można najlepiej przekonać się, co jest w istocie przedmiotem podjętego w niej dyskursu. Trzeba bowiem podkreślić, że autor jak rasowy matematyk dokonuje pewnych dość daleko idących idealizacji i zawężających uściśleń, które mają dla całego dzieła ważne konsekwencje. Rzecz w tym, że przedmiotem analizy jest tu ostatecznie „g e o m e t r y c z n y m o d e l w i d z e n i a [podkr. – M.T.K.], na którym opiera się teoria perspektywy” (s. 117). Ów geometryczny model widzenia odwołuje się do własności, które posiada struktura geometryczna zwana rzutem środkowym. Cel, jakiemu ma służyć obraz perspektywiczny, sprowadza autor do „dostarczania do oka takich samych bodźców świetlnych jak przedstawiana scena i w konsekwencji wywoływania tych samych wrażeń postrzeniowych” (s. 114). Zacytowana formuła – w różnych odmianach – zostanie na kartach książki wielokrotnie powtórzona. Często będzie mowa o identycznej wiązce świetlnej docierającej z rzeczywistości („sceny”) i z jej przedstawienia perspektywicznego. W ten sposób określone zostało ostateczne kryterium poprawności przedstawień w perspektywie.

Tak ustalony przez autora tok myślenia powoduje, że praca nabiera charakteru analitycznego w tym znaczeniu, że zasadniczo nie potrzebuje on odwoływać się do zabytków z dziedziny sztuki (jak to czynił na przykład Erwin Panofsky) czy sięgać do różnych koncepcji przedstawienia (choćby do koncepcji Kartezjusza związanej przecież z refleksją nad perspektywą). Nie musi też kłaść nacisku na psychofizjologiczne aspekty przeżywania przestrzeni. Gucałski rezygnuje z tego w pełni świadomie i wielokrotnie powiadamia o swojej decyzji czytelnika, a co za tym idzie, nie

można mu z jej powodu czynić zarzutu. Mimo to pozostaje pewien niedosyt związany z syntetycznym aspektem podjętych rozważań. Okazuje się czasem, że długie i w pełni ściśle wywody potwierdzają na koniec potoczną intuicję.

W ten sposób ujawnia się obiektywna trudność z pokonaniem wąskiego i groźnego przesmyku między Scyllą wiedzy ścisłej i pewnej (analitycznej) a Charybdą wiedzy tylko prawdopodobnej, za to rozszerzającej się (syntetycznej). Wylania się w związku z tym jeszcze jeden trudny do rozstrzygnięcia dylemat: Czy możliwe jest skuteczne prowadzenie polemiki, gdy argumentujemy z różnych poziomów językowej ścisłości? Czy nie pojawia się tu jakiś rodzaj niewspółmierności wynikający z różnie określonych priorytetów poznawczych? Wydaje się, że krytyka poglądów Panofsky’ego zawarta w książce Gucałskiego jest w pewnym stopniu naznaczona taką niewspółmiernością. Z jednej strony owej krytyce nie można odmówić dużej dozy słuszności, a z drugiej – każdy czytelnik Panofsky’ego wie, że gdy jego wizję perspektywy oderwiemy od zakorzenienia w gigantycznym materiale z dziedziny historii sztuki i przejdziemy obojętnie wobec „wielkoskalowej” diachronii jego dzieła, to nieuchronnie utracimy to, co było w jego koncepcji najcenniejsze. Tym wartościowym elementem jest, jak się wydaje, nastawienie indukcyjne, które pozwalało Panofsky’emu wykrywać najogólniejsze charakterystyki całych formacji kulturowych (starożytności, średniowiecza i nowożytności) poprzez śledzenie ogromnej liczby konkretnych dzieł sztuki i konkretnych teorii estetycznych⁴. Nastawienie i metoda Gucałskiego wywodzą się raczej ze wzorców myślenia ukształ-

⁴ Zob. E. P a n o f s k y, *Perspektywa jako „forma symboliczna”*, tłum. G. Jurkowlanec, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.

towanych w naukach dedukcyjnych. Stąd obiektywna trudność. Każdy z nich – tak Panofsky, jak i Guczalski – zdaje się mieć rację w obrębie swojego języka i własnej metody.

Należy podkreślić, że autora recenzowanej tu pracy cechuje godna szacunku staranność i rzetelność badawcza. Z niezwykłą konsekwencją i cierpliwością sprawdza wiele obiegowych twierdzeń na temat perspektywy klasycznej i bezlitośnie ujawnia wiele przekonań powierzchownych i niekonsekwencji w – z pozoru jedynie – oczywistych tezach. Te niezwykle skrupulatne analizy prowadzone są całkowicie samodzielnie i bez zbędnej rewerencji wobec szacownych opracowań, w których zdarzają się kardynalne błędy (por. s. 86, przyp. 8; s. 103, przyp. 7).

Autor pokazuje w wielu miejscach książki, że ma temperament polemisty. To oczywiście zaleta, która wpływa dodatnio na żywiość stylu i dynamikę narracji, choć w niektórych przypadkach może też okazać się wadą, w szczególności tam, gdzie tropione są drobne błędy albo nieścisłości wynikające z określonego nastawienia badacza przy interpretacji referowanego stanowiska. Nie wiadomo też, czy warto było tak często owe nieścisłości śledzić w wydawnictwach o charakterze encyklopedycznym, w których czasem w sposób niezamierzony dochodzi do uproszczeń, będących ceną za popularyzację wiedzy. Nastawienie takie może z poszukiwania własnej prawdy przerodzić się w poszukiwanie cudzego błędu, choćby i niewielkiego. Wtedy jednak stajemy się zakładnikami – wąskich najczęściej – kontekstów polemicznych, które mogą kępować naszą inwencję twórczą. Wydaje się, że autor *Perspektywy* tej subtelnej granicy w zasadzie nie narusza, choć czasem niebezpiecznie się do niej zbliża.

Wielką zaletą omawianej tu książki jest to, że skłania do myślenia i jakby w niezamierzony przez samego autora sposób wyprowadza czytelnika poza horyzont po-

jęć i definicji zawartych w samym dziele. Ograniczę się tylko do jednego przykładu. W „Zakończeniu” jeszcze raz spotykamy formułę, która wcześniej wielokrotnie się już pojawiała. Czytamy tam, że celem perspektywy jest „wysyłanie do oka takiej samej wiązki światła jak przedstawiany obiekt i w efekcie wywoływanie takich samych wrażeń spostrzeniowych jak on” (s. 383). To prawda, choć tylko wtedy, gdy przyjmiemy wyidealizowany model rzutu środkowego. Podchodząc jednak do zagadnienia empirycznie, natrafiamy na trudności opisaną przez Platona w *Kratylosie*⁵. Gdyby owa wiązka była rzeczywiście identyczna i wywoływała identyczne wrażenia, to niemożliwe byłoby w ogóle odróżnienie przedstawienia w perspektywie od samoprezentującej się bez żadnego pośrednictwa rzeczywistości! Gdyby kopia Kratylosa była doskonała, to nie byłoby możliwe określenie, który z Kratylosów jest wzorcem, a który właśnie kopią⁶. W problematyce artystycznych przedstawień w perspektywie fascynujące jest właśnie to, że nie chodzi w nich o proste dublowanie rzeczywistości. Wytwarzają iluzję świata, ale zawsze z jakichś powodów (estetycznych, poznawczych, religijnych czy społecznych) jest on w przedstawieniach częściowo odkształcany. Kto wie, czy – myśląc dalej w duchu Gastona Bachelarda – śledzenie logiki owych odkształceń, „błędów” i „przeszkód epistemologicznych” nie byłoby bardziej pouczające niż badanie kryteriów wierności oryginałowi, czyli światu takiemu, jaki przeżywamy bezpośrednio, a nie poprzez przedstawienia. Ale to oczywiście postulat idący w kierunku jakiejś epistemologii

⁵ Por. P l a t o n, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1990, s. 49.

⁶ Por. M. P. M a r k o w s k i, *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999, s. 169-187.

przestrzeni i jej przedstawiania, a zatem znacznie wykraczający poza ramy, które wyznaczył sobie i których konsekwentnie trzymał się w swoich rozważaniach Gu- czalski.

W książce zatytułowanej *Pragnienie obecności* Michał P. Markowski zamieścił kolorową reprodukcję obrazu René Magritte'a *La condition humaine I*. Obraz przedstawia dość banalny pejzaż – łąkę, drzewo, drogę, zielone zarośla, las i białe chmury na tle błękitu. Nie ma też nic niezwykłego w tym, że spoglądamy na ten widok przez duże okno obramowane przykrótkimi, brązowymi zasłonami, choć tu już możemy mieć do czynienia z jakąś aluzją do Leona B. Albertiego i jego traktatu *O malarstwie*. Osobliwe na płótnie Magritte'a jest jednak to, że przed oknem stoją sztalugi z obrazem przedstawiającym dokładnie to samo, co widzielibyśmy, gdyby malowidła tam nie było! Obraz, a w zasadzie to, co przedstawia, doskonale wtapia się w rzeczywistość za oknem, tak że na pierwszy rzut oka w ogóle nie dostrzegamy jego obecności. Używając formuły Gu- czalskiego, niezależnie od tego, czy ów obraz pozostałby na płótnie Magritte'a, czy też zostałby usunięty, otrzymalibyśmy taki sam widok, gdyż dotarłaby do nas ta sama wiązka światła, widzielibyśmy to samo. Gdyby zamaskować sztalugi i prawą krawędź płótna, iluzja mogłaby być zupełna. Mogłaby – ale na ilustracji w książce lub gdybyśmy oglądali oryginał. Gdy jednak stanęliśmy wewnątrz pokoju i przed oknem, które namalował Magritte, to iluzja nie byłaby możliwa. Wystarczyłby najmniejszy ruch głowy w prawo lub w lewo, abyśmy, dzięki zjawisku paralaksy, rozpoznali, że stoimy przed płótnem, a za nim rozpościera się w rzeczywistości to, co zostało na tym płótnie przedstawione. Oczywiście Gu- czalski nie przyjąłby takiego argumentu,

rzut środkowy zakłada bowiem stały punkt widzenia, choć dopuszcza rotacyjne ruchy oka. Z drugiej strony, paralaksa odgrywa w widzeniu niezwykle ważną rolę, umożliwiając wspomaganie widzenia stereoskopowego, szczególnie u zwierząt mających oczy po obu stronach ciała, takich jak ryby czy ptaki. U człowieka też ma niebagatelne znaczenie, bo pozwala między innymi bezbłędnie odróżniać, co jest przedstawieniem na płótnie, a co obrazem samej rzeczywistości. Przechadzając się po galerii, gdzie zawieszono na ścianach obrazy, nie możemy ich pomylić z oknami otwierającymi się na rzeczywistość, gdyż w przypadku malowideł zmiana kąta widzenia nie powoduje zmiany kadru. Obrazy zachowują stałość, natomiast widoki przez okno w każdym momencie naszego ruchu ukazują inny wycinek świata.

Książka została napisana klarownym językiem. Drobną wadą formalną wydaje się zbyt duża ilość rozbudowanych przypisów tekstowych o charakterze dygresyjnym lub wyjaśniającym (por. np. s. 16, przyp. 11; s. 18, przyp. 12; s. 22, przyp. 20; s. 31, przyp. 40; s. 39, przyp. 9; s. 40, przyp. 11). Tekst wielu z tych przypisów z powodzeniem można było przenieść do tekstu głównego, a z niektórych w ogóle zrezygnować. Zabieg taki ułatwiłby lekturę i tak trudnego, złożonego tekstu.

Autor, odtwarzając „geometryczny model widzenia, na którym opiera się teoria perspektywy” (s. 117), dokonuje skrupulatnych rozróżnień i uściśla terminologicznych, niepokojąco niedoprecyzowany pozostawia jednak często pojawiający się termin, który ma opisywać subiektywną stronę widzenia. Chodzi o tak zwane „wrażenia spostrzeżeniowe”. Jest to dość dziwna zbitka terminologiczna, w wielu podręcznikach psychologii opisujących procesy poznawcze mówi się bowiem zazwyczaj o wrażeniach, które rozumie się jako podstawowy, niezinterpretowany materiał, jakiego dostarczają nam zmysły,

⁷ Por. tamże, s. 200n.

i o spostrzeżeniach jako treściach świadomości, w których owe pierwotne wrażenia zostały już zinterpretowane i jakoś zorganizowane przez aktywny w procesie poznania podmiot⁸. Wydaje się, że „wrażenia spostrzeżeniowe” całkowicie zacierają tę ważną dystynkcję, umożliwiającą wyróżnienie w procesie poznawczym etapu percepcji względnie biernej i etapu percepcji aktywnie strukturalizującej proces poznawczy.

Podsumowując, należy podkreślić, że książka Guczalskiego to przede wszystkim krytyczna i szczegółowa relacja prezentująca stan dyskusji nad perspektywą klasyczną, a w szczególności nad tym jej aspektem, który dotyczy tak zwanej obiektywności. Autor – zgodnie z tym, co w *Wiedzy obiektywnej* postulował Karl R. Popper – przedstawia nam stan dyskusji i stan naukowej argumentacji dotyczących jednego z zagadnień najbardziej kluczowych dla kultury europejskiej, a może w ogóle zachodniej. Należy podkreślić, że problem obiektywności czy też umowności i konwencjonalności perspektywy zbieżnej ma szczególne znaczenie, ponieważ zbiegają się w nim właśnie osiągnięcia wielu dyscyplin nauki, takich jak geometria, optyka, fizjologia widzenia, psychologia poznania, historia kultury, filozofia a nawet biologia ewolucyjna.

W kontekście tej ostatniej dyscypliny fascynujące jest na przykład śledzenie kształtowania się zmysłu wzroku u kręgowców, a w szczególności „wędrówka” oczu do jednej płaszczyzny. Dało to kręgowcom widzenie stereoskopowe, ale pozbawiło wiele gatunków widzenia dookólnego. Gdy oczy są umieszczone po obu stronach ciała (jak u ryb), a więc po dwóch stronach jednej

osi symetrii, to pole widzenia uzyskane bez poruszania głową lub całym ciałem może zbliżyć się do trzystu sześćdziesięciu stopni. Usytuowanie oczu w jednej płaszczyźnie radykalnie ogranicza pole widzenia, daje jednak nowe, niezwykle korzyści. Stwarzając możliwość zbieżnego kierowania oczu na jeden punkt, nie tylko pozwala na widzenie przestrzenne, ale ma też istotne znaczenie dla postrzegania świata jako zespołu dających się wyodrębnić przedmiotów i odczuwania całej rzeczywistości jako zewnętrznej i odrębnej od widzącego, poznającego podmiotu. Tak więc ostatecznie sposób widzenia przekłada się bezpośrednio na sposób budowania wiedzy o świecie. W takiej – nomen omen – optyce renesansowa teoria perspektywy jest możliwa tylko dzięki ewolucyjnie ukształtowanej mechanice i fizjologii widzenia⁹.

Wyjątkowość problemu perspektywy polega też na tym, że nie chodzi tu jedynie o czystą teorię. Dla malarzy, rzeźbiarzy i architektów, tworzących od starożytności, przez renesans aż do dziś, rozstrzygnięcia w tej dziedzinie miały charakter praktyczny, wpływały na kształt przedstawień, które na Zachodzie kwalifikujemy jako dzieła sztuki.

Warto na koniec zaznaczyć, że praca Krzysztofa Guczalskiego, niezależnie od tego, czy przyjmiemy za swoje wszystkie jej tezy, czy też nie, stanowi niezwykle ważny głos w omawianej kwestii, przekazuje nam bowiem o organicznych związkach między sztuką a nauką. Jest to tym istotniejsze, że dziś stopniowo zanika świadomość związku między tymi dziedzinami kultury duchowej. Zdarza się, że są one przeciwstawiane. Nauka ma być ostoją racjonalizmu, a sztuka w swych róż-

⁸ Por. A. F a l k o w s k i, *Spostrzeganie jako mechanizm tworzenia doświadczenia za pomocą zmysłów*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2, *Psychologia ogólna*, red. J. Stre lau, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000, s. 25n.

⁹ Por. M. K o c i u b a, *Antropologia poznania obrazowego. Rola obrazu i dyskursu w poznawczym ujmowaniu świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2010, s. 201-204.

nych przejawach ma stanowić manifestację subiektywnej emocjonalności i irracjonalizmu. To uproszczenie jest niezwykle rozpowszechnione, *Perspektywa* jednak i w tej sprawie idzie pod prąd obiegowych przyzwyczajęń myślowych. Gučzalski niczym renesansowy teoretyk wykreśla nam geometryczne, naukowe podstawy jednej z najważniejszych technik, które były i są nadal stosowane w sztuce.

Grażyna Jurkowlanec w posłowniu do książki Erwina Panofsky'ego *Perspektywa jako „forma symboliczna”* pisze, że sądził on, iż sztuka w każdej epoce jest ściśle po-

wiązana z sumą przemian, jakie dokonują się w nauce, filozofii i ogólnej wizji świata¹⁰. Wpływy mogą być zresztą obustronne. Nauka może wpływać na sztukę, ale prądy artystyczne też pozostawiają swe piętno na pozostałych dziedzinach kultury duchowej. W tym względzie opozycja pomiędzy *Perspektywą*... Panofsky'ego a *Perspektywą* Gučzalskiego nie wydaje się ostra.

¹⁰ Por. G. J u r k o w l a n i e c, *Perspektywa jako forma symboliczna – od Erwina Panofsky'ego (1924) do Hansa Beltinga (2008)*, w: Panofsky, dz. cyt., s. 176.

Krzysztof POLIT

NIEPOKÓJ DWUDZIESTEGO PIERWSZEGO STULECIA CZYLI O PRZESTRZENI AKSJOLOGICZNEJ

Trudno w zwięzłej recenzji opisać i dokładnie scharakteryzować pracę tak różnorodną, jak zredagowane przez Piotra Duchlińskiego i Grzegorza Hołuba *Oblicza doświadczenia aksjologicznego*¹. Dwudziestu siedmiu autorów, reprezentujących różne dziedziny wiedzy dzieli się z czytelnikiem swoimi refleksjami, uwagami i spostrzeżeniami dotyczącymi szeroko rozumianej problematyki aksjologicznej. Szeroko rozumianej, bo mówić o samym doświadczeniu aksjologicznym, jak sugeruje tytuł książki, bez szerszego kontekstu, obejmującego tak samą aksjologię, jak i to, co z nią bezpośrednio związane, to rzecz trudna, a w zasadzie praktycznie niemożliwa.

Wobec tak różnorodnych sposobów ujęcia problematyki aksjologicznej, wobec wielości podejść i punktów widzenia, autor niniejszego tekstu był zmuszony do wyodrębnienia jednego z wątków – wątku, który wydał mu się zarówno ważny z punktu widzenia samej aksjologii, jak i charakterystyczny dla omawianej tutaj książki. Monografia ta, jak piszą jej redaktorzy, wyrasta z przekonania, że „istnieją takie zagadnienia, których jedna nauka nie jest w stanie dostatecznie (zadowalająco)

objaśnić ze względu na strukturalną złożoność tych zagadnień” (s. 13). Wychodząc zatem z założenia, że każda, nawet najbardziej złożona refleksja filozoficzna, o ile nie ma być jedynie popisem intelektualnej błyskotliwości czy wyjątkowej erudycji autora, musi prowadzić bądź to do postawienia pytań będących odzwierciedleniem autentycznych problemów określonej epoki, bądź to do prób odpowiedzi na takie pytania, zdecydowałem się na prześledzenie w prezentowanych tekstach roli i znaczenia przestrzeni aksjologicznej w kulturze Zachodu w wieku dwudziestym. Wiek ten, który z punktu widzenia czasu astronomicznego odszedł już do przeszłości, z perspektywy istnienia i funkcjonowania określonego systemu znaczeń kulturowych pozostaje nadal żywy i obecny; czas, jakim żyje kultura, nie da się bowiem podzielić na wyraźne, odrębne sekwencje, z którymi mamy do czynienia w przypadku czasu astronomicznego. A zatem „wiek dwudziesty” będzie tu oznaczał pewien umowny okres, którego intelektualny profil wyrasta w sposób konieczny i naturalny z koncepcji powstałych w okresach go poprzedzających. Żeby jednak uniknąć cofania się w nieskończoność w śledzeniu poszczególnych wątków myślowych, za Krzysztofem Stachewiczem przyjmijmy linię graniczną, którą dla przyszłych koncepcji aksjologicznych wytyczył David Hume.

¹ *Oblicza doświadczenia aksjologicznego. Studia i rozprawy*, red. nauk. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub, Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, ss. 548.

Hume nadał przestrzeni aksjologicznej jednoznacznie subiektywny charakter, przyjmując, że wartości są jedynie wyrazem naszych osobistych odczuć, upodobań i pragnień, a jako takie mogą mieć sens jedynie „jako owoc refleksji nad tym, co i dla jakich racji obowiązuje, ale co nie istnieje jako rzeczywiste, obiektywne”, jak pisze Antoni Siemianowski (s. 22). Pomysł Hume’a okazał się niezwykle brzemienisty w skutki, szczególnie w kontekście rozwoju nauk szczegółowych w epoce nowożytnej i wzrostu autonomii ludzkiej jednostki, do jakiego doprowadził Kartezjański racjonalizm. Pierwsze z tych zjawisk spowodowało spadek znaczenia filozofii, drugie natomiast zamknięcie się człowieka w jego samowystarczalności. Jedynie zatem nauki pozytywne miały prawo orzekać o tym, co jest, i jedynie wiedza o faktach mogła być uznana za wiedzę prawdziwą. Granica między tym, co faktycznie, czyli prawdziwie istnieje a subiektywnym obszarem impresji, ocen i przekonań oraz tego, czego miały one dotyczyć, została wytyczona bardzo wyraźnie. To, co związane z przestrzenią aksjologiczną uznane zostało nie tylko za względne, bo wywodzące się jedynie z pewnych społecznych konstrukcji i przez nie podtrzymywane („moralność jest wtórna wobec aktualnej sytuacji danego społeczeństwa”, pisze Jarosław Kucharski – s. 162), ale także za nietypowe i dziwaczne (por. s. 163).

Zepchnięcie wartości do sfery czysto subiektywnej, aczkolwiek wydawało się zabiegiem czysto teoretycznym, pociągnęło za sobą poważne konsekwencje w życiu i funkcjonowaniu tych obszarów, które należały do kręgu kultury zachodniej lub były z nim związane. Spowodowało bowiem poważne zamieszanie w sferze sensów, którą tradycyjnie odnoszono właśnie do sfery wartości. Autorzy analizowanych tekstów zgadzają się co do tego, że wszystko, z czym mamy do czynienia w przestrzeni aksjologicznej, a co dotyczy

przede wszystkim wartości wyższych, ma charakter sensotwórczy. „Zwracał na to uwagę Victor Emil Frankl, dla którego pragnienie sensu jest najbardziej fundamentalną strukturą w człowieku. Nie eros, jak chciał Zygmunta Freud, nie potrzeba znaczenia, jak chciał Alfred Adler, lecz sens, wola sensu, według Frankla, leży u podstaw egzystencji człowieka. Frustracja tego pragnienia prowadzi do nerwicy, psychozy, samobójstwa, a podstawowym zadaniem psychoterapii – przybierającej charakter logoterapii – jest doprowadzenie cierpiącego człowieka (homo patiens) na doświadczenie sensu własnej egzystencji, sensu partycypującego w jakimś nad-sensie o charakterze wyrażeniu meta-fizycznym” – czytamy w artykule Krzysztofa Stachewicza (s.45).

Dochodzimy w tym momencie do jednego z najbardziej fundamentalnych dla życia jednostki i całych społeczeństw pytań – pytania dotyczącego autonomii człowieka i granic ludzkiej wolności. Jeśli autonomia ta jest nieograniczona, a granice wolności nie istnieją, to jakiegokolwiek punkty odniesienia nie są potrzebne, a to, czy przestrzeń aksjologiczna i związane z nią systemy wartości mają charakter obiektywny, społeczny czy czysto indywidualny, nie powinno mieć żadnego znaczenia z punktu widzenia ludzkiego indywiduum, jego samopoczucia, działania i funkcjonowania. Człowiekowi zatem powinno być obojętne, czy jego doświadczenia o charakterze aksjologicznym otwierają przed nim przestrzeń metafizyczną i czy są one „nośnikiem owych jakości metafizycznych, otwierających na szeroko rozumianą Transcendencję, na jakiś fundamentalny sens świata i życia” (s. 49). Równie dobrze bowiem w pełni autonomiczny, zamknięty w sobie człowiek może tworzyć w swojej subiektywnej przestrzeni aksjologicznej własne, przez siebie jedynie rozumiane sensory i cele, które tylko on będzie w stanie realizować. Ograniczałyby go wówczas jedynie pewne społeczne uwarunkowania o charakterze czysto

pragmatycznym, oparte na sformułowanej przez Hobbesa zasadzie: rezygnuję z takiego kwantum osobistej wolności, jakie jest mi niezbędne do przetrwania w grupie, która daje mi poczucie bezpieczeństwa.

Autorzy artykułów zawartych w omawianym zbiorze nie poprzestają jednak tylko na postawieniu pytania i zarysowania problemu. Jak zauważy dociekliwy czytelnik, podejmują oni także próby udzielenia odpowiedzi i uporządkowania poruszanych zagadnień. Próby te są wprawdzie uwarunkowane – rzecz to skądinąd naturalna – określonymi poglądami autorów, ale przy dokładnej lekturze tekstów z pewnych ich punktów wspólnych wyłoni się określona, spójna, logiczna całość. Skoro bowiem, jak czytamy w tekście Siemianowskiego, w wieku dwudziestym kulturę europejską zdominował pogląd, w myśl którego „wartości zostały zepchnięte w sferę subiektywną, a w aksjologii mógł panować – jako racjonalnie prawomocny – subiektywizm, relatywizm, sceptycyzm czy nawet nihilizm” (s. 22), to nie należy się dziwić, że z czasem założenie takie musiało doprowadzić do zjawiska określanego mianem „chaosu aksjologicznego” (por. s. 43). Skoro bowiem nauki przyrodnicze mówią o obiektywnych faktach, a aksjologia traktuje jedynie o subiektywnych przeżyciach zamkniętych w sobie niczym Leibnizjańskie monady indywiduów, z których każde samo wyznacza sobie sens swojej własnej egzystencji (uwarunkowany najwyżej jakimiś społecznymi okolicznościami), to wprowadzenie ładu, znalezienie jakiegoś wspólnego ośrodka łączącego te sensory, jest bądź to zupełnie niemożliwe, bądź też dopuszczalne jedynie w obrębie określonego dyskursu, niesprowadzalnego do innych dyskursów i z ich punktu widzenia całkowicie niezrozumiałego.

Decydujące znaczenie ma tu zatem sposób rozumienia natury ludzkiej i związanych z nią potrzeb oraz odpowiedź na pytania o wybory dokonywane przez

człowieka: Czy może on dobrze funkcjonować w chaotycznych okolicznościach niczym nieograniczonej wolności, czy też korzystając z niej i nie napotykając żadnych granic, zaczyna odczuwać niepokój? Lektura książki *Oblicza doświadczenia aksjologicznego* nie pozostawia raczej wątpliwości co do zamysłu jej redaktorów i autorów. Ci pierwsi wyraźnie stwierdzają na wstępie, że człowiek jest istotą na wskroś aksjologiczną. „Człowiek jest nie tylko homo sapiens, homo religiosus, homo socialis czy homo politicus, ale także homo axiologicus. [...] Doświadczenie aksjologiczne jest, w naszym przekonaniu – piszą – integralnym elementem potocznej świadomości każdego człowieka. Poddając badaniu to doświadczenie, nie tworzymy go, lecz zastajemy (napotykamy) w codziennej praktyce moralności” (s. 10). A zatem i przestrzeń aksjologiczna nie stanowi sumy subiektywnych obszarów związanych z poszczególnymi monadami ani nie jest jakimś obszarem subiektywnie powszechnym w rozumieniu Kantowskim. Przestrzeń aksjologiczna i wartości z nią związane mają charakter obiektywny, a jej poznanie, bez względu na to, czy ma charakter potocznego przedrozumienia, czy w pełni rozwiniętej filozoficznej teorii, posiada takim sam walor, jak poznawanie obiektywnych, przyrodniczych faktów. Co więcej, redaktorzy uważają, że teza, iż przestrzeń aksjologiczna, wartości i aksjologiczne doświadczenie może stanowić jedynie przedmiot badań stricte filozoficznych, wymykając się jednocześnie metodom stosowanym w innych, niekiedy z gruntu odmiennych naukach, nie znajduje żadnego uzasadnienia. U podstaw książki *Oblicza doświadczenia aksjologicznego* leży zatem następujące przekonanie metodologiczne: „Istnieją takie zagadnienia, których jedna nauka nie jest w stanie dostatecznie (zadowalająco) wyjaśnić ze względu na strukturalną złożoność tych zagadnień. Kiedy próbuje to czynić

w imię przeważnie maksymalistycznie pojętych roszczeń, to niechybnie popada w jałową jednostronność, a nierzadko też i w dogmatyzm, zamykający jakąkolwiek możliwość dyskusji i konfrontacji ze stanowiskami przeciwnymi” (s. 13n.).

Przyjrzymy się zatem, w jaki sposób autorzy, siłą rzeczy jedynie wybranych artykułów, składających się na omawianą monografię, poprzez wyodrębnienie aksjologicznej przestrzeni próbują uporządkować zamieszanie, które ze sfery wartości przenika do ludzkiego świata, powodując u człowieka współczesnego niepokój i zagubienie. Przede wszystkim wartości nie są tu ograniczone do subiektywnej przestrzeni naszych doznań – nabierają charakteru autonomicznego i absolutnego. Nie są ze świata, ale właśnie dlatego mogą być doświadczane *sub specie aeternitatis* i dzięki temu pozwalają nam patrzeć na świat jako na sensowną całość. Jak pisze Wiesław Wójcik: „Doświadczenie aksjologiczne jest otwieraniem świata wartości (w tym rozumieniu ten świat jest odrębny, niezależny od rzeczywistości skorelowanych z innymi rodzajami doświadczeń). U źródeł wszystkich wartości tkwią trzy podstawowe wartości absolutne: dobro, prawda i piękno. Każda z wartości jest w jednej z tych wartości absolutnych «zanurzona», czerpie z niej swoją «wartość» (wartości absolutne określają się też wzajemnie, ale i tak zachowują swoją autonomię)” (s. 100).

W tym procesie porządkowania przestrzeni aksjologicznej i przyznawania jej należnego miejsca napotykamy spór autorów poszczególnych artykułów, wynikający z różnego rozumienia przez nich roli i charakteru wartości użytecznych. Niektórzy z nich – na przykład są zdania, że „wartości użyteczne, hedoniczne czy witalne nie mogą [...] być przedmiotem doświadczenia aksjologicznego w sensie, jaki mu – w sposób projektujący, ale merytorycznie mający głęboki sens – nadaje-

my” (s. 44). Inni natomiast, jak podkreślają, że przy szerokim rozumieniu wartości użytecznych „stają się one wartościami fundamentalnymi dla sprawnego funkcjonowania człowieka, stają się wartościami domagającymi się wręcz realizacji. Doświadczając wartości użytecznych, fundujemy jednocześnie podstawę dla doświadczania wartości absolutnych, w tym dla doświadczania transcendencji” (s. 80).

W tym kontekście nie sposób nie zwrócić uwagi na protagolistów analizowanych tekstów uznających, że „szczytem uniwersum aksjologicznego jest wartość *Sacrum* będąca źródłem sensu i usprawiedliwienia istnienia bytu” (s. 157), a zarazem dalekich od negowania tej części sfery aksjologicznej, która związana jest z cielesnością człowieka i z prawem do realizacji potrzeb z tą cielesnością związanych. Krzysztof Serafin, omawiając proponowaną przez Józefa Tischnera koncepcję solidaryzacji i desolidaryzacji egotycznej, pisze „Odczucie różnych wartości, a następnie solidaryzacja z nimi, konstytuuje *Ja* somatyczne, *Ja* jako przedmiot poznania oraz *Ja* osobowe. Granicę pomiędzy przestrzenią świata a aksjologiczną przestrzenią człowieka wytycza sposób dania wartości. Egotyczność jest wyznaczona podmiotowymi wartościami ze sfery założeń intencjonalnych, natomiast wartości przedmiotowe oraz wartości pozostające w polu ich promieniowania lub w relacji uzasadniania, wyznaczają aksjologiczną przestrzeń świata” (s. 148).

Analiza koncepcji aksjologicznych Józefa Tischnera i Karola Wojtyły stwarza w omawianym tomie okazję do dotarcia do tej specyficznej przestrzeni aksjologicznej, którą tak bardzo zainteresowano się w ostatnim stuleciu – przestrzeni otwierającej się podczas spotkania i doświadczania Drugiego. To właśnie spotkanie z Innym jest tu miejscem źródłowego doświadczania wartości. „Kluczem do aksjologii jest spotkanie z Drugim. Dopiero

dzięki spotkaniu widzimy ludzi na scenie życia zorganizowanej w hierarchię, preferujemy i rozumiemy preferencję innych” (s. 153).

Widzimy zatem wyraźnie, że *Oblicza doświadczenia aksjologicznego* to książka kierująca się ściśle określoną logiką. Najpierw, poprzez wyprowadzenie wartości ze sfery subiektywnych impresji dokonano tu umieszczenia we właściwym porządku sfery aksjologicznej. Jako obiektywna, stała się ona nie tyle nawet częścią porządkowanego przez nauki przyrodnicze świata faktów, ile wręcz punktem odniesienia dla tego świata, umożliwiającym zaprowadzenie w nim ładu i porządku. Następnie, dzięki koncepcjom dialogików, przewyciężona została druga trudność związana z aksjologicznym subiektywizmem, który – jak się wydaje – prowadzi najpierw do naturalizmu, a w dalszej perspektywie do nihilizmu. W ramach nihilizmu zaś za obiektywne uznaje się jedynie ludzkie potrzeby i dążenia, których realizacji ma służyć właśnie sfera wartości (por. s. 32). W relacji dialogicznej monada zaczyna się otwierać, a Ja monadyczne przekształca się w Ja aksjologiczne. Powstaje swoista przestrzeń, w której być może, jak twierdzi jeden z autorów, nie obowiązują już ani reguły tradycyjnej logiki, ani kategorie tradycyjnej ontologii. „Wartością staje się w ten sposób osoba, której napotkanie w dialogowej perspektywie jest doświadczeniem aksjologicznym [...]. Nie ma tutaj

wyróżnionej przyczyny ani skutku, ponieważ sama relacja dialogowa, w której następuje doświadczenie aksjologiczne, jest jednocześnie przyczyną i skutkiem. Nie ma tutaj również wartości umieszczonej w bycie lub byciu, ponieważ relacja dialogowa ma charakter czysto intencjonalny, a więc czysto podmiotowościowy, co przekracza ramy bytu i bycia, ponieważ jest przed nimi i poza nimi. Sens doświadczenia aksjologicznego jest więc odpowiedzialnością za to, w jaki sposób Ja wezwie Ty (Innego / Drugiego), jawiąc się jemu jako osoba, co jest również odpowiedzią na wezwanie Ty, a sposób osobowego lub nieosobowego jawienia się jest rozróżnieniem dobra i zła, w oparciu o odpowiedzialność wobec Ty” – pisze Bartłomiej Sipiński (s. 206n.).

Mam nadzieję, że dokonana tutaj bardzo skrócowa analiza jednego tylko z wątków książki *Oblicza doświadczenia aksjologicznego* uświadomi potencjalnemu czytelnikowi wagę i znaczenie problemów poruszonych przez grupę autorów, którzy w swoich tekstach podjęli próbę zmierzenia się z zadaniem fundamentalnym w drugiej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku, polegającym na przywróceniu sensu ludzkiej rzeczywistości. Starli się oni odpowiedzieć na pytanie, co spowodowało, że sens ten w epoce nowożytnej, obfitującej wszak w bezprecedensowe wynalazki i osiągnięcia, zaczął się nieoczekiwanie, stopniowo, ale konsekwentnie w oczach jej przedstawicieli zacierać.

Jolanta ZDYBEL

VADEMECUM CZYTAJĄCEGO KATOLIKA?

Racjonalność dzisiejszej epoki nie jest racjonalnością średniowiecza, ma też inny charakter niż racjonalność sprzed stu czy nawet kilkudziesięciu lat. Jak bowiem powiada Carl Becker, każda epoka ma własną racjonalność, którą można wyrazić w kilku charakterystycznych słowach uznawanych w tej epoce za swoiste „klucze” do zrozumienia praw rządzących światem. W średniowieczu takimi słowami-kluczami były: „Bóg”, „grzech”, „łaska”, „zbawienie”, „niebo”; w wieku osiemnastym (wieku oświecenia): „Natura”, „prawo naturalne”, „rozum”, „ludzkość”; w dziewiętnastym: „materia”, „fakt”, „ewolucja”, „postęp”; w dwudziestym zaś: „względność”, „proces”, „funkcja”, „kompleks”, „przystosowanie”¹. Analogicznie można przyjąć, że dziś słowami-kluczami są: „ekonomia”, „rynek pracy”, „technika”, „postęp technologiczny”, „biznes”, „zysk” czy „gospodarczy wzrost”. To właśnie te słowa mają wyrażać poznawczo i egzystencjalnie najważniejsze problemy współczesnego świata, one też stanowią o mentalnym klimacie naszej epoki.

Kiedy bierzemy do ręki najnowszą książkę amerykańskiego filozofa Alasdaira MacIntyre’a *Bóg, filozofia, uniwer-*

*sytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*², której tłumaczenie ukazało się właśnie na polskim rynku, możemy zastanawiać się, czy to studium znajdzie wystarczająco liczne grono czytelników, czy zostanie zauważone i docenione, skoro jego autor bagatelizuje owe współczesne słowa-klucze. Warunkiem zrozumienia zarówno zamysłu napisania i wydania tego typu książki właśnie w dwudziestym pierwszym wieku, jak i adekwatnego odczytania jej przesłania (w tym zawartych w niej nawiązań, odwołań i przykładów) jest przyjrzenie się postaci autora pracy. Można bowiem wstępnie założyć, że dzieło to stanowi dopełnienie, a może nawet podsumowanie intelektualnego rozwoju osiemdziesięcioletniego myśliciela, który – odkąd zainteresował się filozofią (a miało to miejsce już w czasie studiów) – zawsze poszukiwał w niej własnej drogi.

Oryginalność, kontrowersyjność, odkrywczność, przełomowość, rewolucyjność („przewrotowość”), zwroty, świadomo-

¹ Por. C.L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, tłum. J. Ruskowski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1995, s. 39n.

² Alasdair MacIntyre, *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, tłum. A. Łagodźka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2013, ss. 256. Podstawa tłumaczenia: tenże, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2009.

me podążanie „pod prąd” dominujących bądź „modnych” kierunków, trendów lub tendencji filozoficznych – te i podobne im określenia powinny być (i faktycznie były) przywoływane w charakterystykach postawy, poglądów oraz intelektualnych dokonań MacIntyre’a.

Początkowo koncentrował się on bowiem na studiowaniu dzieł Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, nabierając z czasem wobec ich myśli krytycznego dystansu. Interesował się następnie filozofią analityczną, lecz nie trwało to długo, dostrzegł bowiem – między innymi pod wpływem marksizmu oraz poglądów neoheglisty Robina G. Collingwooda – metodologiczną wagę tak zwanego kontekstu historycznego (w tym również kontekstu badań). Poświęcił się więc studiom z zakresu historii filozofii moralności, czego wymiernym efektem była praca *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*³, dzięki której zyskał międzynarodowy rozgłos i uznanie. Jak się okazało, stanowiła ona pierwszą z kilku ważnych publikacji, które zapoczątkowały zwrot w ówczesnych filozoficznych badaniach nad moralnością, społeczeństwem i polityką. Pierwotnie głównym zamierzeniem MacIntyre’a było „adaptowanie” arystotelizmu do potrzeb filozofii współczesnej w celu dostarczenia konceptualnego narzędzia – miała nim być właśnie ta tradycja myślowa – do walki z kryzysem w obrębie filozofii teoretycznej i praktycznej, jak również (a właściwie przede wszystkim) w samej sferze zjawisk moralno-politycznych. MacIntyre czynił to wszystko, mimo że deklarował wysoki stopień nieufności

wobec politycznych programów zakładających możliwość wcielenia w życie idei doskonalszej praktyki społecznej.

Istotnym wydarzeniem w życiu MacIntyre’a (z pochodzenia Szkota) była zmiana środowiska akademickiego. W roku 1970 opuścił on bowiem Wielką Brytanię i na stałe osiedlił się w Stanach Zjednoczonych. Tam napisał bez wątpienia najważniejsze ze swych dzieł, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*⁴. Zawiera ono syntezę dotychczasowych jego poglądów z zakresu filozofii moralności oraz oryginalny program badawczy uwzględniający potrzebę dostarczenia nowej koncepcji „rozumu praktycznego”. W roku 1988 ukazała się kolejna ważna książka MacIntyre’a, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*⁵ Praca ta nie tylko jest polemiką z koncepcją Johna Rawlsa (wyartykułowaną w słynnym studium *Teoria sprawiedliwości*⁶), ale przede wszystkim stanowi kolejny etap konsekwentnie realizowanego programu badawczego. Wspomniane dzieła stanowią ideowe zaplecze aktywnego włączenia się MacIntyre’a w narastający właśnie, bodaj najważniejszy we współczesnej filozofii politycznej, spór między liberałami a komunitarystami (komunitarianami).

⁴ Zob. t e n ż e, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996. Zob. też: t e n ż e, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1981.

⁵ Zob. t e n ż e, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. A. Chmielewski i in., Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007. Zob. też: t e n ż e, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988.

⁶ Zob. J. R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009. Zob. też: t e n ż e, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 1971.

³ Zob. t e n ż e, *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995. Zob. też: t e n ż e, *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Macmillan, New York 1966.

Z czasem zaczęto widzieć w nim głównego przedstawiciela najbardziej radykalnej myśli komunitarystycznej.

W kolejnej pracy, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*⁷, MacIntyre postanowił uzupełniać arystotelizm (a właściwie neoarystotelizm) tomizmem. Nastąpiły wówczas – jak się to określa w krytycznej literaturze poświęconej jego ideowo-intelektualnej drodze – ponowne zbliżenie MacIntyre’a do katolicyzmu oraz powrót do tradycji tomistycznej⁸. Filozof skupił się bowiem na przeformułowaniu wcześniejszych swoich rozstrzygnięć tak, aby stanowiły swego rodzaju nową wersję teologii katolickiej.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że sam MacIntyre sprzeciwia się takiemu spojrzeniu na ewolucję jego poglądów, a zwłaszcza jednoznacznemu jej periodyzowaniu: „To fałsz zarówno biograficznie, jak i pod względem struktury moich przekonań. Do tego, w co wierzę filozoficznie, dosze-

dłem na długo przedtem, zanim uznałem na nowo prawdziwość katolickiego chrześcijaństwa. Byłem tylko zdolny odpowiedzieć na naukę Kościoła, ponieważ wcześniej nauczyłem się od arystotelizmu zarówno o naturze błędów, obecnych w moim wcześniejszym odrzuceniu chrześcijaństwa, jak i właściwym zrozumieniu relacji pomiędzy filozoficzną argumentacją a badaniem teologicznym. Moja filozofia, podobnie jak innych arystotelików, jest teistyczna, ale w swojej treści jest zsekularyzowana jak każda inna”⁹.

Analizując filozofię moralności Sokratesa, Platona, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, MacIntyre szczególną uwagę poświęca następującej kwestii: W jaki sposób ich stanowiska radzą sobie z pytaniami i trudnościami poprzedników, wychodząc tym samym poza to, co oni sami mogliby ewentualnie rozpoznać jako własne ograniczenia? Analogicznie, nabierając dystansu także do własnego rozwoju intelektualnego, stwierdzał: „W *After Virtue* nie wiedziałem jeszcze – w tej mierze, w jakiej wiem to teraz – jak dalece Tomasz z Akwinu wzbogacił i przywrócił tradycję [arystotelizmu – J.Z.] i nadał jej ostateczny kształt”¹⁰. W związku z tym MacIntyre deklarował: „Stoi więc teraz przede mną zadanie napisania tego rodzaju historii filozofii moralnej i politycznej, w której cele te mogą być osiągnięte. Jak dotąd, ważny początek uczyniłem w pracach wstępnych, potrzebnych do tego zadania, w niepublikowanych pismach, ale widzę, że dopóki nie będę w stanie przedstawić historii tego rodzaju na dużą skalę, nie dostarczę moim krytykom zadowalającej odpowiedzi”¹¹.

⁷ Zob. A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*, tłum. M. Filipczuk, red. nauk. J. Zdybel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009. Zob. też: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1990.

⁸ Por. J. Haldań, *Tomistyczne wcielenie MacIntyre’a: I co dalej?*, tłum. P. Gutowski, „Zeszyty Naukowe KUL” 1991, nr 3-4, s. 58. W poetycko zwiezłych słowach przedstawiła ewolucję poglądów MacIntyre’a do roku 1990 Giovanna Borradori: „Student filologii klasycznej [...] wyedukowany przez filozofię analityczną, spędził swoje pierwsze czterdzieści lat życia, próbując rozsupływać nitki intelektualnego kłębka zawierające anglosaskie, liberalne dziedzictwo, marksowską wiarę i w końcu chrześcijańską inspirację wypartą i w różnych wersjach zrehabilitowaną, jak świadczy o tym jego książka *Marxism and Christianity* (1982)” (G. Borradori, *Rozmowy amerykańskie*, tłum. K. Brzechczyn, W drodze, Poznań 1999, s. 161).

⁹ Cyt. za: Borradori, dz. cyt., s. 177.

¹⁰ A. MacIntyre, *A Partial Response to my Critics*, w: *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1995, s. 298 (tłum. fragm. – J.Z.).

¹¹ Tamże (tłum. fragm. – J.Z.).

Można by zatem założyć, że książka *Bóg, filozofia, uniwersytety* stanowi jedynie efekt realizacji tak wyartykułowanych zamierzeń badawczych w celu udzielenia krytykom owej odpowiedzi. Oznaczałoby to zarazem, że skierowana jest ona do stosunkowo niewielkiego grona osób bezpośrednio zainteresowanych twórczością MacIntyre'a, śledzących zarazem przejawy konsekwencji (lub niekonsekwencji) w jego myśleniu. Wskazanie na taki motyw powstania rzeczowej pracy byłoby jednak wielce krzywdzące dla jej autora, który przedmiotem swych rozważań zawsze czynił szeroko pojętą praktykę społeczną, zaś ich odbiorców upatrywał w kreatorach tej praktyki.

W tym przypadku analiza współczesnej praktyki społecznej prowadzi MacIntyre'a do wniosku, że w edukacji osób określanych mianem inteligencji katolickiej występują istotne niedociągnięcia i braki. We „Wstępie” jednoznacznie stwierdza on, że u podstaw omawianej książki leży trzy zasadnicze przekonania: po pierwsze, „wykształceni świeccy katolicy powinni znacznie lepiej rozumieć katolicką myśl filozoficzną, niż to się dzieje obecnie” (s. 5); po drugie, „filozofię katolicką najlepiej rozumieć historycznie, jako trwającą przez stulecia rozmowę, w której ciągle na nowo przystępujemy do dialogu z najważniejszymi głosami z przeszłości, żeby dalej prowadzić tę rozmowę w naszych czasach” (tamże); wreszcie po trzecie, „filozofia nie jest po prostu sprawą twierdzeń, które się przyjmuje albo którym się zaprzecza, i wysuwanych oraz poddawanych krytycznej ocenie argumentów, lecz sprawą filozofów, którzy w określonych sytuacjach społecznych i kulturowych oddziałują na siebie nawzajem, twierdząc coś lub czemuś przecząc i wdając się w walkę na argumenty” (tamże). W takiej sytuacji rola historyka filozofii i filozofa ma wymiar kulturowo niezbywalny.

MacIntyre zdaje sobie sprawę z tego, że zadanie, jakie sobie wyznaczył, czyli

napisanie krótkiej historii katolickiej tradycji filozoficznej, jest przedsięwzięciem trudnym do zrealizowania. Nic dziwnego zatem, że poniekąd się asekuruje, zaznaczając we „Wstępie”: „Nie jest to książka przeznaczona dla naukowców i akademickich specjalistów, lecz wystawia się oczywiście na krytykę z ich strony i spotka się z nią. Mam nadzieję, że nie omyliłem się nigdzie co do faktów, ale doświadczenie powiada, że nie powinienem być nadmiernym optymistą. Z pewnością powstaną spory o moje zasady wyboru, o to, na co położyłem nacisk, a co pominąłem. Jedni będą domagać się więcej miejsca dla Szkota lub Suareza, dla innych książka okaże się zbyt tomistyczna, dla jeszcze innych nie dość tomistyczna. Myślę, że na ogół jest jasne, pod którymi argumentami się podpisuję, a które wnioski odrzucam, jest zaś rzeczą nieuniknioną, że na liczne zagadnienia wiele osób, katolików oraz niekatolików, będzie miało inne zapatrywania” (s. 6). Po takim zastrzeżeniu czytelnik wywodzący się z grona „naukowców i akademickich specjalistów” musi mieć świadomość, że nie on jest głównym adresatem tej pracy, co nie znaczy, że nie powinien zarazem podjąć się ujawniania ewentualnych jej niedoskonałości.

Obiekcje (czy obawy) i zastrzeżenia MacIntyre'a wynikają z faktu, że w pisanej przez niego historii katolickiej tradycji filozoficznej zdecydowanie dominuje myśl Tomasza z Akwinu i Arystotelesa, którzy są najczęściej przywoływanymi przez niego filozofami. Temu drugiemu nie tylko poświęca trzy rozdziały w części odnoszącej się do filozofii średniowiecznej (rozdział dziewiąty „Akwinata – filozofia i nasza wiedza o Bogu”, rozdział dziesiąty „Akwinata – filozofia i życie praktyczne” oraz rozdział jedenasty „Akwinata – Bóg, filozofia, uniwersytety”), ale też permanentnie konfrontuje jego poglądy z innymi analizowanymi stanowiskami. Jak widać, MacIntyre pozostaje nadal w swym

„tomistycznym wcieleniu”¹². Ewentualny zarzut nadmiernego eksponowania myśli Arystotelesa nie jest zatem zasadny, albowiem „być tomistą to zawsze być arystotelikiem, ale też wyjść poza Arystotelesa, tak jak to uczynił Akwinata” (s. 123). Co więcej, w związku z tym MacIntyre zarzuca Étienne’owi Gilsonowi, iż ten „doszedł jednak niestety do błędnego wniosku, że przy określaniu filozoficznych stanowisk Akwinaty należy pominąć jego komentarze do tekstów Arystotelesa, w związku z czym przedstawił nam dziwnie niearystotelesowskiego Akwinatę” (s. 217). MacIntyre jest w pełni świadom nie tylko swego „tomistycznego wcielenia”, ale też niebezpieczeństwa z tym związanego, polegającego na pokusie redukcji filozofii katolickiej do tomizmu: „W połowie dwudziestego wieku lub nawet wcześniej nie można już było popełnić błędu, który zdaje się popełniać Leon XIII w *Aeterni Patris*, utożsamiania filozofii katolickiej z filozofią tomistyczną” (s. 224).

Podstawą krytycznej oceny poglądów Leona XIII oraz innych postaci w dziejach katolickiej tradycji filozoficznej jest historia idei uprawiana przez MacIntyre’a w perspektywie tezy o historycznej zmienności myślenia filozoficznego oraz o jego „narracyjnym” charakterze. Traktuje on zatem poszczególne teorie czy zbiory przekonań właściwe dla danej tradycji, w tym przypadku tradycji tomistycznej, jako elementy określonego ciągu. Jego zdaniem, tradycja myślowa rozwija się poprzez przezwyciężanie trudności i problemów rodzących się w konfrontacji z nowymi sytuacjami społecznymi oraz odmiennymi tradycjami. W procesie tym podawane są w wątpliwość przyjęte uprzednio na jej gruncie podstawowe założenia. Właściwy kierunek najnowszej filozofii katolickiej, zdaniem MacIntyre’a,

wyzначzył Jan Paweł II. Było to możliwe dzięki „wcześniejszemu przygotowaniu zarówno filozoficznemu, jak i teologicznemu” (s. 225) uzyskanemu przez Karola Wojtyłę na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz na Angelicum w Rzymie, a następnie (już w trakcie pracy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim) dzięki realizowanym wspólnie z filozofami lubelskiej uczelni „obliczonym na lata projektem połączenia fenomenologii z tomizmem” (tamże).

Książka, zgodnie z sugestią jej autora, nie jest adresowana do wąskiego grona specjalistów – teologów czy filozofów – lecz do „ogółu wykształconych, czytających ludzi” (s. 6). Można ją potraktować jako swoistą zachętę do poznania katolickiej tradycji filozoficznej, ale także jako vademecum w dyskusjach teistów z ateistami czy agnastykami na temat wiary w Boga i wiedzy o Bogu. Autor zapowiada także, że rozwieje tradycyjną wątpliwość dotyczącą potrzeby znajomości filozofii, czy też historii katolickiej tradycji filozoficznej przez katolików (a więc ludzi wierzących), skoro często „wiera w Boga jawi się jako nie do pogodzenia z normami rządzącymi filozoficznym dociekaniem” (s. 22). Sugeruje mianowicie trzy możliwe odpowiedzi na tę „pozorną sprzeczność”. Chcąc się dowiedzieć, co ma na myśli, i czy jego propozycja jest w tym względzie satysfakcjonująca, należy zapoznać się z jego argumentami oraz rozstrzygnąć kwestię, czy wnoszą one w tej materii coś nowego poza znanymi skądinąd stwierdzeniami w rodzaju: „Częścią daru chrześcijańskiej wiary jest umożliwienie nam trafnego rozpoznania, gdzie przeprowadzić granicę między wiarą i rozumem, tego zaś nie można dokonać z perspektywy rozumu, lecz jedynie wiary. Rozum potrzebuje zatem chrześcijańskiej wiary, jeżeli ma dobrze wykonywać swoją pracę. Rozum bez chrześcijańskiej wiary, to zawsze rozum przeniknięty jakąś inną

¹² Zob. Hal dane, dz. cyt., s. 72n.

wiarą, zazwyczaj nieuświadomioną, wiarą czyniącą swoich zwolenników podatnymi na błąd” (s. 211).

Atutem najnowszej książki MacIntyre’a jest to, że zadawane przez autora pytania oraz udzielane przezeń odpowiedzi autentycznie skłaniają do myślenia i rozbudzają ciekawość poznawczą. Z drugiej strony można powiedzieć, że pod tym względem MacIntyre nie zaskakuje, lecz po raz kolejny utwierdza czytelników jego poprzednich prac w przekonaniu, że „opowiadając historie” o wielkich myślicielach i ich poglądach, jest wyśmienitym narratorem, a także wiarygodnym przewodnikiem dla tych, którzy w intelektualnej przygodzie z filozofią poszukują kompetentnych autorów.

Książka MacIntyre’a to także głos w dyskusji nad miejscem i rolą filozofii oraz uniwersytetów we współczesnej kulturze. Przede wszystkim myśliciel nie zgadza się na fragmentację dociekań naukowych, na promowanie jedynie wyspecjalizowanych i sprofesjonalizowanych dyscyplin, czego przykładem jest praktyka uniwersytetów amerykańskich. Jak wiadomo, jest to cecha znamienita nie tylko dla amerykańskiej rzeczywistości akademickiej. MacIntyre bije na alarm, wskazując, że nie przywiązuje się dzisiaj wagi do całościowego rozumienia natury i porządku rzeczy. W tej sytuacji szczególną rolę powinna odgrywać filozofia w ogóle, a filozofia teistyczna w szczególności (por. s. 25-29). Zdaniem MacIntyre’a filozofia, jako społeczna forma badań oraz jako dyscyplina, która musi czerpać z odkryć i badań innych nauk, ma także dziś bardzo ważną kulturowo rolę do spełnienia. „Ponieważ filozofia spełnia w tradycji katolickiej funkcję scalającą, ponieważ musi uwidocznąć związki między teologią a całym szeregiem świeckich dyscyplin i pomóc je wyjaśnić, filozoficzne dociekanie nie może być uprawiane w izolacji od dociekania prowadzonego w innych dyscyplinach. Z obu tych powodów jej projekty wymagają środowiska,

jakim jest uniwersytet. Lecz struktury współczesnego uniwersytetu badawczego są, jak widzieliśmy, wysoce nieprzyjazne takim projektom” (s. 246). Zagadnieniom tym poświęcony jest rozdział dziewiętnasty, „Uniwersytety, filozofia i Bóg w naszych czasach”, stanowiący jednocześnie podsumowanie całości wywodów MacIntyre’a.

Przyjęty przez autora książki podział zagadnień jest zasadniczo czytelny. Można jednak odnieść wrażenie, że pierwsza część pracy – licząca cztery rozdziały i nosząca taki sam tytuł, jak zamykający ją rozdział czwarty („Bóg, filozofia, uniwersytety”) oraz wspomniany rozdział dziewiętnasty stanowią części poniekąd autonomiczne. Dzieje się tak, gdyż to środkowe partie książki (ponad dwieście stron) – czyli części: „Prolog do katolickiej tradycji filozoficznej” (w jej skład wchodzi rozdziały piąty, szósty, siódmy i ósmy), „Akwinata i późniejsi myśliciele średniowieczni” (rozdziały dziewiąty, dziesiąty, jedenasty i dwunasty), „U progu filozofii nowożytnej” (rozdziały trzynasty i czternasty) oraz większość części „Nowożytność” (rozdziały piętnasty, szesnasty, siedemnasty, osiemnasty i dziewiętnasty) – zawierają treści anonsowane w podtytule książki jako „wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej”.

Bezsprzecznie książka Alasdaira MacIntyre’a jest intrygującą oraz inspirującą krytyczne myślenie pracą klasyka współczesnej filozofii. Nie ulega wątpliwości, że zawiera ona kolejne wskazówki autora, jak należy sobie radzić z „nowym barbarzyństwem”. Już bowiem w studium *Dziełnictwo cnoty* (w okresie fascynacji arystoteлизmem) twierdził: „Na obecnym etapie sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz form życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki barbarzyństwa, które już nadchodzi. [...] Tym razem jednak barbarzyńcy nie gromadzą się u naszych

granic; oni od pewnego czasu sprawują nad nami władzę”¹³.

Cechą szczególną najnowszej książki MacIntyre’a jest wyrażona w niej nadzieja autora, że będzie to lektura nie tylko po prostu „ogółu wykształconych i czytających ludzi”, ale że w tym gronie nie zabraknie wykształconych i czytających katolików. Ostatecznie okazuje się, że publikacja ta

jest skierowana także do filozofów, a więc jednak do „specjalistów”. Któż bowiem, jak nie oni, ma być adresatem słów: „Obecnie jednym z zadań filozofów katolickich musi zatem być zastosowanie się do zalecenia Jana Pawła II z encykliki *Fides et ratio*: filozofować w taki sposób, żeby nie wyrzekając się ścisłości ani głębi, zwracać się ku najgłębszym ludzkim troskom, stanowiącym fundament podstawowych problemów filozoficznych” (s. 241).

¹³ MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 466.

TOMASZ GARBOL

REHABILITACJA LITERATURY

*Wiersze wobec Innego*¹ Wojciecha Kudyby to książka, w której osobista wrażliwość personalistyczna człowieka i poety spotyka się z erudycją i świadomością metodologiczną krytyka i historyka literatury. Osobiste predylekcje autora w tym zakresie być może kiedyś zostaną przez kogoś odsłonięte – na przykład w monografii jego już teraz znaczącej twórczości poetyckiej, wielokrotnie nagradzanej² i dostrzeganej przez krytykę, w tym na przykład przez tak wybrednego krytyka, jak Tomasz Burek³. Stosunkowo łatwiej jest wyeksplikować literaturoznawcze i filozoficzne zaplecze rozważań Kudyby o polskiej poezji. Mieszczą się one w nurcie refleksji nad antropologicznym wymiarem literatury – refleksji zapoczątkowanej przez tak zwany przełom kulturoznawczy w literaturoznawstwie. Najbliższym zaś filozoficznym kontekstem rozważań Kudyby jest filozofia dialogu. Obydwa wymiary omawianej pracy – wymiary osobistego doświadczenia i intelektualnej refleksji – wielokrotnie się zresztą splatają. Czytelnikowi uzmysławia to na przykład nawiasowe przypomnienie,

że autor uczęszczał na wykłady Emmanuela Lévinasa w „szwajcarskim Fribourgu” (s. 6).

Bardziej uszczegółowionym kontekstem uprawianej przez Kudybę w *Wierszach wobec Innego* sztuki interpretacji jest tak zwany „zwrot etyczny” w badaniach literackich. Realizuje się on w literaturoznawczych pracach różnie. Jak zauważył Henryk Markiewicz, w owym „zwrocie” „«etyczne» oznacza zarówno moralność, jak i ideologię czy politykę”⁴. W tym drugim przypadku – statystycznie chyba dzisiaj najczęściej spotykanym, a na pewno budzącym wyjątkowo żywe reakcje odbiorców – literaturoznawca „zwraca” się ku manifestującą się w literaturze różnym rodzajom wykluczenia. Mieszczą się w obrębie zaproponowanej przez Johna Ellisa w krytycznej wobec owego zwrotu książce *Literature Lost*⁵ formuły – triady „rasa-gender-klasa”⁶. Gdy „etyczne” bliższe jest „moralnego”, ów zwrot prowadzi – jak to trafnie ujął Markiewicz – do „rehabilitacji walorów poznawczych

¹ Wojciech K u d y b a, *Wiersze wobec Innego*. Biblioteka „Toposu”, Sopot 2012, ss. 173.

² Wojciech Kudyba jest laureatem między innymi Nagrody im. Józefa Mackiewicza (2008).

³ Por. T. B u r e k: *To, co nas przemienia*, w: tenże, *Niewybaczalne sentymenty*, Iskry, Warszawa 2011 s. 306-308.

⁴ *Przed teorią nie ma ucieczki. Z Henrykiem Markiewiczem rozmawia* Łukasz Tischner, „Znak” 2009, nr 10, s. 46.

⁵ Zob. J.M. E l l i s, *Literature Lost: Social Agendas and the Corruption of the Humanities*, Yale University Press, New Haven–London 1997.

⁶ Zob. tamże.

i ideowych literatury”⁷. „Zwrot etyczny” u Wojciecha Kudyby oznacza właśnie taką rehabilitację. Reinterpretacyjny aspekt ujawniającego się tutaj sposobu czytania poezji nie jest przypadkowy. Kudyba uprawia bowiem sztukę interpretacji, by ocalić pamięć o – nieoczywistej dzisiaj w badaniach literackich – inności dzieła poetyckiego, o jego tajemnicy, domagającej się uszanowania i afirmacji. Autonomiczność dzieła literackiego respektowana jest tutaj w przekonaniu, że istotność poezji obejmuje jej aksjologiczne nacechowanie. W uwrażliwieniu na wartości ewokowane przez literaturę okazuje się Wojciech Kudyba niewątpliwie również kontynuatorem badań Stefana Sawickiego nad tak ujmowaną istotą poezji.

Dokonująca się w interpretacjach rehabilitacja literatury musi mieć zatem również aspekt egzystencjalny – w tym sensie, że wartość domaga się zawsze afirmacji i urzeczywistnienia. Spotkanie z Innym okazuje się rehabilitacją człowieka. Inny – za każdym razem inaczej – przynosi pocieszenie, a nawet nadzieję. To bardzo ważne, ponieważ inność odkrywana jest przez Kudybę niemal zawsze w świecie naznaczonym pustką, beznadzieją, a nierzadko nicością. Pojawiająca się w konkluzji jednego z tekstów – dotyczącego wiersza Łazarz Przemysław Dakowicza – formuła „ponowoczesnego poszukiwacza sensu w jawnym bezsensie” (s. 122) ma walor uniwersalny.

Ów bezsens objawia się w poezji w różnych formach. Obejmuje on sferę różnych zewnętrznych uwarunkowań ludzkiej egzystencji – naznaczających kulturę i społeczne obyczaje. W wierszu Zbigniewa Herberta *Colantonio – S. Gierolamo e il Leone* jest to chaos „idei, stylów, sposobów pisania i rozumienia świata” (s. 20). W wierszu Tadeusza Różewicza *Jest taki*

pomnik miasto stanowiące scenerię przywoływanych sytuacji to krajobraz śmietnika: „stare gazety, puszki po piwie, suchy badył, śmiecie” (s. 32). W liryku ks. Janusza S. Pasierba *Écorché* „wszystkie projektowane przez liryczne «ja» odniesienia zbiorowości mają charakter opresywny” (s. 78). W *Krucjacie dziecięcej II* Wojciecha Gawłowskiego procesja niepełnosprawnych dzieci „porusza się w obszarze społecznym, w którym intensywnie działają procesy tabuizacji niepełnosprawności, spychania jej poza granice tzw. normalnego życia, poza zasięg wzroku” (s. 88). W wierszu Wojciecha Wencla *Deep Inside Aurora Snow* chaos współczesności ukonkretnia się w postaci degradującego człowieczeństwo i kobiecość przemysłu filmów pornograficznych (por. s. 63-69).

„Jawny bezsens”, z którym mocuje się ponowoczesny poszukiwacz sensu, częściej jednak zakorzenia się – w utworach czytanych przez Kudybę – pod powierzchnią kultury i społeczeństwa, w głębiach ludzkiej egzystencji. Tytułowemu bohaterowi wiersza Jarosława Jakubowskiego „melancholiczne poczucie utraty, zaniechania czegoś istotnego, zapomnienia o czymś najbardziej podstawowym” (s. 40) uniemożliwia „wspinanie się ku pełniejszym formom bytowania” (tamże). Adam Zagajewski w *Nienapisanej elegii dla Żydów krakowskich* daje świadectwo traumie, która trawi ludzką egzystencję melancholią, a bywa też paraliżująca (por. s. 93-100). Liryk Miłosza *Późna dojrzałość* wyrasta z doświadczenia żalu z powodu tkwiącego głęboko, a długo nieuświadomionego i unieszczerliwiającego zapomnienia o przynależności do „królewskiego dziedzictwa” (por. s. 160n.). Wiersz Krzysztofa Kuczkowskiego *Ktoś Inny* odczytuje z kolei Kudyba jako zapis iluminacji dokonującej się po jakimś głębokim, niewypowiedzianym zranieniu (por. s. 147-154). Utwór Ewy Lipskiej *Na spotkaniu autorskim* opatruje zaś autor *Wierszy wobec Innego* pyta-

⁷ Por. *Przed teorią nie ma ucieczki*, s. 47.

niem-komentarzem: „Czy jest poetą ten, kto potrafi stać się akuszerem ludzkich emocji i najgłębszych, najbardziej skrywanych potrzeb?” (s. 145). Można to pytanie odnieść do wszystkich interpretacji zebranych w książce. Najgłębszym jego sensem jest bowiem refleksja nad potrzebą spotkania rodzącą się w otchłani zagrożenia śmiercią.

Uczciwość w odsłanianiu ciemnych stron rzeczywistości, w której dochodzi do spotkania Innego, jest ważnym komponentem wiarygodności postawy interpretacyjnej Kudyby, którą określiłem jako rehabilitację literatury – będącą tutaj zawsze równocześnie rehabilitacją człowieka. Chociaż, jak to już zostało powiedziane, ma ona wyraźny rys etyczny, wolna jest od moralizatorstwa. Spotkanie z Innym – to w lekturach Kudyby zwykle ulotny dar, a nie cnota, nie rezultat wypracowanej sprawności.

Czym jest to spotkanie? U Herberta – nadzieją, „że «ty», które stało się częścią nas samych, nie może przestać istnieć” (s. 22). U Różewicza – doświadczeniem wspólnoty z papieżem Janem XXIII, doznaniem umożliwiającym osobie mówiącej w utworze zmianę myślenia o sobie (zob. s. 34n.). W *Miejscach* Julii Hartwig głos wdzięczności wybrzmiewa z wnętrza wyobraźni pozwalającej postrzegać „miejsce swojej obecności wśród innych [...] nie jako zdobyte, lecz jako ofiarowane” (s. 130). Chrześcijański sens tytułowej formuły *Ktoś Inny* w wierszu Kuczkowskiego to jedynie możliwość zupełnie innego rozumienia doświadczeń – zarysowana w dialogu dwóch poetów. Poetyckie świadectwo iluminacji odnalezione w wierszu Miłosza Kudyba opatruje zdroworozsądkowym komentarzem: „Przełom duchowy nie rozwiązuje problemów świata, ale wprowadza nową perspektywę ich pojmowania” (s. 161). Horyzont doświadczeń bohatera wiersza Przemysława Dakowicza *Łazarz* wyznacza „Tajemnica” – w taki jednak sposób, że „akcent pada raczej na bolesne tremen-

dum niż ekstatyczne fascinosum” (s. 122). Nawet w religijnym poemacie Karola Wojtyły *Matka* mistyczne zjednoczenie Maryi z Bogiem ukazane zostało w sposób wolny od uproszczeń i przemilczeń tego, co w człowieczeństwie trudne i ciemne – wniebowzięcie jest zarazem „osuwaniem się ciała, jego wyniszczeniem, obumieraniem, zatrzymywaniem serca” (s. 60). Poetyckie spotkanie z Innym zawsze rekonstruuje Kudyba całościowo – są one w jego interpretacji zdarzeniami, rozbłyśkami sensu w bezsensie codzienności.

Chociaż lektura wierszy zaproponowana w omawianej książce dąży do naukowej precyzji i obiektywności, to zarazem świadczy ona o hermeneutycznym nastawieniu interpretatora, który dyskretnie wtajemnicza czytelnika w świat własnych emocji i intelektualnych przygód towarzyszących obcowaniu z poezją. Na przykład, podsumowując uwagi o wierszu Różewicza *Jest taki pomnik*, Kudyba wyznaje: „Czytałem ten utwór wiele lat. Wiem, że wciąż skrywa on pokłady sensu, do których nie udało mi się dotrzeć. Ale jestem też przekonany, że znalazłem w nim coś, co wciąż wydaje mi się w nim ważne” (s. 35). Z kolei uwagi o wierszu Wojciecha Kassa *Nie żałuj głaskania umierającemu* kończą się solilokwialnie: „Ten, kto mówi w wierszu, nie zwraca się wyłącznie w stronę abstrakcyjnej «przestrzeni kultury», lecz zwraca się do mnie. To właśnie mi każe wejść w sytuację śmierci, to mnie uczy dobrego umierania, to mnie skłania do czułości. Wojciecha Kudybę? Każdego, kto czyta ten tekst?” (s. 111). *Wiersze wobec Innego* są zatem – choćby w sensie sygnalizowanym przez te dwa wyznania – książką umożliwiającą spotkanie z Wojciechem Kudybą.

Wgląd w osobowość interpretatora dają też inne, mniej bezpośrednie jej sygnały. Po pierwsze – sam wybór wierszy świadczy o wytrawnej znajomości współczesnej polskiej poezji. To wybór ory-

ginalny, wydobywający poetyckie perły z głębin i wirów chaotycznego niekiedy życia literackiego. Po drugie – Kudyba daje się poznać czytelnikom jako kunsztowny interpretator. Literacki, poetycki aspekt owego kunsztu ujawnia się w takim na przykład fragmencie: „Może na tym polega magia poezji – że czasami jej frazy wydają się całkowicie zupełne, zupełnie całe – w ostentacyjny sposób przeciwstawiają się częściowości, obiecują syntezę” (s. 131). Nietrudno usłyszeć w tym zdaniu szczerzy podziw. Zdanie dotyczy – no właśnie: wcale nie Herberta, Różewicza czy Miłosza – liryku Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego *Kamień pełen pokarmu*. W poetyckiej grze słów – „całkowicie zupełne, zupełnie całe” – widać kunszt nie tylko czytelnika, ale i pisarza. O literaturoznawczych walo-

rach *Wierszy wobec Innego* świadczą zaś na przykład rozważania dotyczące rytmu w tomie poetyckim Wojciecha Kassa 41. Kudyba podejmuje tutaj próbę oryginalnego opisanie rytmu poetyckiego, którego podstawą byłyby kumulacje podobieństw składniowych (por. s. 103-107), proponując na ich opisanie własny termin „instrumentacja składniowa” (s. 104).

Książka składa się ze wstępu oraz piętnastu tekstów, z których każdy dotyczy jednego wiersza. W takiej jej kompozycji odcisnął się ślad pokory autora wobec tajemnicy pojedynczego utworu i zapisanego w nim świadectwa indywidualnego spotkania z Innym. Ta pokora – mająca w sobie dużo mądrej i uczonej przekory w stosunku do mód i trendów – uwiarygodnia zamiysł rehabilitacji literatury.

Dominik MAINSKI

MUNCH – WIĘKSZY NIŻ NORWEGIA

Wystawa z okazji sto pięćdziesiątej rocznicy urodzin Edvarda Muncha

„Munch 150” – to lapidarne hasło zdominowało ulice Oslo, pojawiając się na szeregu tablic, plakatów czy banerów i ogłaszając obchody sto pięćdziesiątej rocznicy urodzin największego norweskiego malarza Edvarda Muncha (1863-1944). Pośród wielu wydarzeń dedykowanych zeszciorocznemu jubilatowi bezprecedensowy w dziejach norweskiego życia kulturalnego ostatniego stulecia charakter miał wernisaż wystawy „Munch 150”, zorganizowany w auli Uniwersytetu w Oslo pierwszego czerwca, dzień przed otwarciem ekspozycji dla szerokiej publiczności. Rangę wydarzenia podkreślała obecność norweskiego księcia Haakona, polityków, a także zagranicznych dziennikarzy i krytyków sztuki. Oszałamiający okazał się kompleksowy pokaz sztandarowych, ale także mniej rozpoznawalnych prac mistrza ekspresjonizmu znajdujących się w zbiorach instytucji kulturalnych norweskiej metropolii – Galerii Narodowej, będącej częścią Narodowego Muzeum Sztuki, Architektury i Projektowania (gdzie pokazano prace tego twórcy z lat 1882-1903) oraz Muzeum Muncha (gdzie można było zobaczyć dzieła z okresu 1904-1944). Oprócz dzieł malarskich na wystawie znalazły się także grafiki artysty oraz przedstawiające go zdjęcia. Dodatkowo dla szerokiej publiczności otwarto aulę Uniwersytetu w Oslo, którą Munch, jako laureat ogłoszonego w roku 1909 konkursu, przyozdobił obrazami; te największe

w Norwegii monumentalne malowidła, na które składają się między innymi dzieła: *Alma Mater*, *Przebudzenie* czy najślawniejsze i zajmujące przednią ścianę auli *Słońce*, odsłonięte w roku 1916¹. Poza metropolią w ramach ekspozycji „Munch 150” widzowie mogli oglądać również malowidła ścienne w stołówce dawnej Fabryki Czekolady we Freia (wykonane w 1922 roku) czy pracownię mistrza w Ekely, którą zakupił w roku 1916, jak również inne miejsca, z którymi skrzyżowały się losy malarza. Kuratorami pokazu byli Jon-Ove Steihaug, Mai Britt Guleng, Nils Ohlsen i Ingebjørg Ydstie. Wystawie towarzyszył obszerny, wielojęzyczny katalog².

Rozmach przedsięwzięcia nie pozwolił zaprezentować kolekcji w jednym miejscu, jak przeważnie bywa w przypadku wystaw dzieł jednego artysty. Ambicje kuratorów, aby ukazać wielowymiarowość tematyczną, stylistyczną, jak również technologiczną twórczości Muncha wymagały przestrzeni wystawienniczej dla – i tak ograniczonej liczby – około dwustu pięćdziesięciu obrazów. Część prac wypożyczono z innych instytucji lub z kolekcji prywatnych. Na potrzeby retrospektywy sale wystawowe

¹ Omawiane dzieła Edvarda Muncha można zobaczyć na internetowej stronie wystawy: <http://www.munch150.no/>.

² *Munch 150*, red. J.O. Steihaug, M.B. Guleng, Skira, Milano 2013.

Galerii Narodowej zostały opróżnione ze stale eksponowanych tam dzieł, skądinąd wybitnych, na rzecz prezentacji dorobku norweskiego ekspresjonisty.

Podział ekspozycji w Oslo na trzy lokalizacje – Galerię Narodową, Muzeum Muncha i aulę uniwersytecką – burzył ciągłość percepcji widza, który musiał przerywać oglądanie, by kontynuować je w zupełnie innej części miasta. Paradoksalnie okazało się to korzystne. Wyodrębnienie trzech głównych części ekspozycji, zaprojektowanych według klucza chronologiczno-tematycznego, nadało całej wystawie charakter spektaklu teatralnego. Widz, zmuszony zawiesić podróż po świecie norweskiego ekspresjonisty, mógł niejako odpocząć od tego, co już zobaczył. Pokaz przybrał w ten sposób postać trzyaktowego, monumentalnego dzieła teatralnego, sprawnie podzielonego antraktami, w którym porządek wydarzeń wyznaczało bogate życie Edvarda Muncha. Można było dowolnie rozplanować oglądanie, poświęcając na przykład każdej części ekspozycji osobny dzień. Wybierając dowolnie początek zwiedzania, oglądający nie musiał się obawiać, że „pogubi się” w historii rozwoju twórczości Muncha. Malarz bowiem powracał wielokrotnie do podejmowanych wcześniej tematów, przedstawiając je w kilku niekiedy wersjach. Obrazy te można było odnaleźć w różnych częściach retrospektywy „Munch 150”.

Wystawa stanowiła doskonale poprowadzoną opowieść o trudnych kolejach losu artysty, poczynawszy od traumatycznych wydarzeń z dzieciństwa, jak śmierć matki i siostry oraz choroba psychiczna drugiej z sióstr – przeżycia te wywarły ogromny wpływ na jego dzieło. Pokaz zamykały pogodniejsze malowidła z ostatnich lat twórczości, które zdają się potwierdzać, że mistrz umierał z poczuciem spełnienia. Promienne i intensywne kolory obrazu *Autoportret pomiędzy zegarem a łóżkiem* (1940-1942), który żegnał widza w Mu-

zeum Muncha, pozostawiały go w optymistycznym nastroju.

Chronologiczny układ wystawy przerywały części uporządkowane merytorycznie. Miały one postać tematycznych pokoi: „Munch zostaje malarzem”, „Sceny kąpieli”, „Portrety” w Galerii Narodowej oraz „Munch w teatrze”, „Motywy monumentalne” czy „Dynamiczne krajobrazy” w Muzeum Muncha. Segmenty zostały zaaranżowane zgodnie z typowymi regułami sztuki projektowania ekspozycji. Wewnętrzne podziały przestrzeni wystawienniczej, określone przez architekturę budynków oraz przez tymczasowe ściany postawione na czas pokazu, wyznaczyły ścieżkę wędrówki widza między poszczególnymi salami układającą się w historię życia i twórczości Muncha. Problemowy dobór malowideł, zestawienia obrazów z podpisami oraz tablice informujące o treści poszczególnych pokoi zwiększyły czytelność przesłania ekspozycji.

Kuratorzy odeszli od typowego dla większości wystaw sztuki modelu skupiania się na jednym charakterystycznym rysie twórczości danego artysty lub grupy artystów, flagowym stylu, którym w przypadku Muncha jest ekspresjonizm. W kreowanej obrazami narracji o życiu norweskiego artysty udało się im uniknąć banału. Nawet wybór cezury czasowej, według której dokonano podziału wystawy na dwie główne części w Galerii Narodowej i Muzeum Muncha, jest zaskakujący. Punktem przełomowym w życiu mistrza był rok 1909, kiedy po europejskich wояżach powrócił on do ojczyzny. Tymczasem w prezentacji jego prac za datę taką uznano rok 1903, czyli moment wyznaczający połowę życia artysty.

Zaskakująca była również decyzja o umieszczeniu na frontowej ścianie będącej początkiem drogi ekspozycyjnej w Muzeum Muncha mało znanego obrazu *Autoportret przed ścianą domu* (z roku 1926), który pojawił się również na okład-

ce katalogu i we wszystkich towarzyszących wystawie broszurach, folderach czy plakatach, stając się swego rodzaju znakiem rozpoznawczym czy logo pokazu. Można się dziwić, że funkcji tej nie pełniło jedno ze sztandarowych dzieł artysty, jak: *Krzyk*, *Melancholia* czy *Madonna*. Takie odejście od stereotypu zdradza intencję kuratorów, którzy chcieli zaprezentować i przeanalizować także nieznane aspekty sztuki norweskiego mistrza. Twórczość Muncha kojarzy się zwykle z tematami takimi, jak: miłość, choroba, lęk czy samotność; to poświęcone im prace wykreowały artystę na jednego z najwybitniejszych twórców ekspresjonizmu. Zamierzeniem kuratorów – jak wyjaśniła Mai Britt Guleng – było natomiast zwrócenie szczególnej uwagi na najbardziej podstawowy rys życia mistrza, jaki stanowiła nieustanna twórczość³. Dopiero przy przeglądzie dzieł dobranych według tego klucza, dostrzec można, że sam Munch chciał dokumentować trud i radość kreacji malarskiej, także w jej aspekcie technicznym. W szczególności jedną z sal Muzeum Muncha poświęcono tematowi artystycznego tworzenia – ten fragment ekspozycji zatytułowano „Artysta i jego model”. Z kolei w innym pokoju widz miał sposobność przestudiowania przez szkło powiększające techniki malarskiej twórcy. Pozwalało to odczuć, że lejtymotywnym pokazu stał się sam proces kreacji. Wystawa była więc celebracją malarza nie jako ekspresjonisty, lecz jako płodnego artysty, dla którego sztuka i tworzenie okazały się najistotniejsze.

Niewątpliwie niemal każdy zwiedzający retrospektywę norweskiego mistrza

odbiorca oczekiwał chwili, w której ujrzy jego sztandarowe dzieło *Krzyk*, należące – podobnie jak *Mona Lisa* Leonarda da Vinci czy *Słoneczniki* Vincenta van Gogha – do najbardziej rozpoznawalnych dzieł wszechczasów. Norwegia aż dwukrotnie przeżywała narodową traumę wskutek kradzieży różnych wersji tego malowidła. W roku 1994 skradziono obraz pokazywany w Galerii Narodowej (namalowany w roku 1893), a dziesięć lat później złodzieje zuchwale wynieśli drugi *Krzyk* (z roku 1910) z Muzeum Muncha. Przepiękstwa nie pozostały bez wpływu na kształt retrospektywy. *Krzyk* zajmował wprawdzie centralne miejsce w największej sali Galerii Narodowej, w której pokazano dzieła włączone w cykl *Fryz życia* (zaprezentowany przez Muncha na wystawie w Berlinie w 1902 roku), obraz został jednak umieszczony za szybą, pozbawiony ramy i wmontowany, pośród innych dzieł, w strukturę ściany. Jeszcze słabiej wyeksponowano znajdującą się w Muzeum Muncha wersję *Krzyku*, która stanowi część drugiego cyklu *Fryz życia* (z lat 1910-35). (Trzecia wersja *Krzyku*, także przechowywana w Muzeum Muncha, nie była pokazywana). Mimo że obraz został klasycznie powieszony na ścianie, to jednak usytuowano go z boku, w narożniku pomieszczenia, rzucając nań minimalną dawkę rozproszonego światła, które nie zdołało wyostrzyć jasnopomarańczowej kolorystyki dzieła. Odnosiło się wrażenie, że zabiegi te nie były przypadkowe. Rygorystyczne potraktowanie kwestii bezpieczeństwa doprowadziło do zepchnięcia obrazu z centrum ekspozycyjnego sali, z kulminacyjnego miejsca segmentu tematycznego, gdzie skupia się spojrzenie widza, niejako na margines. Wskutek tego zwiedzający mijali arcydzieło bezwiednie, jakby nie wierząc, że mogło zostać w ten sposób „ukryte”. Z drugiej jednak strony, przyćmione oświetlenie, które zwracało uwagę zwłaszcza w sali z *Krzykiem*, współgrało z nastrojem umieszczonych tam prac. Pełny walor ciemnej kolorysty-

³ Por. I. H a b b e s t a d, *Backstage. Når en utstilling skal planlegges må noen tenke / Planning an exhibition requires plenty of thinking*, w: *Munch 150. Jubileumsmagasinet. En feiring av Edvard Munch i 2013 / Anniversary Magazine. A celebration of Edvard Munch in 2013*, red. A. Eckhoff, S.O. Henriksen, tłum. G. Ostling, F. Høifødt, [Oslo 2013], s. 16.

ki i ponurej aury tego depresyjnego cyklu mógł zostać ukazany jedynie dzięki użyciu niewielkiego strumienia światła.

Co ciekawe, w odniesieniu do cykli *Fryz życia*, prezentowanych w obu przestrzeniach wystawienniczych stolicy, zastosowano zróżnicowane sposoby oświetlenia. Podczas gdy w sali Galerii Narodowej dominuje światło wpadające przez półprzezroczyste kasetony szklanego dachu, w Muzeum Muncha wykorzystano sztuczne oświetlenie. W Galerii dzięki naturalnym promieniom stworzono szerokie pole widzenia, z kolei w Muzeum światło pochodzące z lamp punktowych pozwoliło skupić uwagę widza na konkretnych treściach. Wykorzystanie obu typów oświetlenia było wynikiem kompromisu między dwiema ideami wystawienniczymi – zapewnienia widzowi komfortu poprzez wykorzystanie światła naturalnego a ochroną obiektów przed słońcem i kontrolą trybu prezentacji⁴. Zróżnicowane oświetlenie obu wersji *Krzyku* i towarzyszących im obrazów stwarzało też możliwość zupełnie innego odbioru każdej z nich, wychwycenia odrębnych tonacji kolorów i, co najważniejsze, wykreowało odmienny nastrój w obu przestrzeniach.

Nie tylko wspomniane już zabiegi ekspozycyjne podyktowane kwestiami bezpieczeństwa ujemnie wpływały na odbiór dzieł. Zamontowana przy wejściu maszyna stwarzała złudzenie lotniskowej kontroli bezpieczeństwa; irytowało aż nadto widoczne zaangażowanie służb ochrony. Także tumult powodowany przez tłum odwiedzających, z których wielu przychodziło do muzeum z czystej ciekawości, burzył poczucie kameralności i spokój niezbędny do percepcji obrazów. Nie sposób też pominąć pewnego niekorzystnie działa-

jącego niuansu technicznego. Celem organizatorów było – oprócz prezentacji możliwie pełnego zestawu obrazów, które przemawiałyby same przez się – przybliżenie sylwetki i życia Muncha. Każdy więc segment tematyczny wystawy zaopatrzone w dwujęzyczne, norwesko-angielskie wyciągi z biografii artysty, zapisane przeważnie jasnymi literami na płytach pleksiglasu. Światło, padając na odstające nieco od ścian tablice, powodowało odbijanie się napisów na murze. To zdwojenie skądinąd trafnych, skondensowanych i zwyczajnie ciekawych tekstów, sprawiało że miejscami stawały się one całkowicie nieczytelne.

Na wystawie zabrakło jednego, ważnego elementu, a może raczej wybrzmiał on zbyt mało donośnie. Edvard Munch, jako jeden z najwybitniejszych ekspresjonistów, miał wielu kontynuatorów i naśladowców. Zwłaszcza *Krzyk* doczekał się niezliczonych wersji, a także stał się częścią szeroko pojętej popkultury. Można w tym kontekście wspomnieć na przykład film zatytułowany *The Scream* (*Krzyk*) Wesa Cravena (z roku 1996), gdzie zabójca nosi maskę wzorowaną na nienaturalnie wykrzywionej twarzy postaci z obrazu. Oddźwięk, z jakim sztuka Muncha spotkała się w czasach późniejszych, zasługuje na to by poświęcić temu tematowi chociaż jedną odrębną salę. Tymczasem reprodukcje dzieł artystów zainspirowanych twórczością malarza powieszono w rozproszeniu na ścianach pokoju z pamiątkami w Galerii Narodowej.

Ekspozycja „Munch 150” miała wyjątkowe znaczenie dla samych Norwegów. Postać i dzieło artysty są głęboko zakorzenione w ich świadomości narodowej: podobizna artysty widnieje nawet na awersie banknotu o najwyższym obecnie nominale tysiąca koron, na jego rewersie zaś znajduje się jedna z wersji obrazu *Słońce*. Społeczeństwo norweskie było żywo zainteresowane ekspozycją, o czym przekonał się autor niniejszego tekstu podczas rozmów

⁴ Por. J. L. Lorenc, L. Skolnick, C. Berger, *Czym jest projektowanie wystaw? Podręcznik projektowania*, tłum. U. Ruzik-Kulińska, ABE Dom Wydawniczy, Warszawa 2008, s. 120.

z mieszkańcami Bodø – informacje o pokazie dotarły więc aż za koło podbiegunowe. Z drugiej jednak strony Norwegowie – zgodnie z sentencją: „Munch jest większy niż Norwegia” – nie traktują go jedynie jako narodowego artysty, podkreślając uniwersalny wymiar jego twórczości⁵.

⁵ Por. J. S t o n e, *Edvard Munch at 150 celebrated in movie and art exhibits*, „canada.com” z 24 VI 2013, <http://www.canada.com/>

Wystawę „Munch 150” można było oglądać do 13 października 2013 roku. Bez wątpienia była to godna uwagi ekspozycja, tym bardziej, że zorganizowanego z takim rozmachem pokazu Norwegia z pewnością nie doświadczy co najmniej przez najbliższe pięćdziesiąt lat, do kolejnej okrągłej rocznicy urodzin mistrza.

entertainment/Edvard+Munch+celebrated+movie+exhibits/8570912/story.html.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

W kregu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń, red. P. Duchliński, Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, ss. 328.

Tytuł rekomendowanego tu zbioru artykułów może budzić pewne zaskoczenie. Wprawdzie bowiem trzech wymienionych w tytule etyków łączy przynależność do chrześcijańskiej tradycji myślenia o moralności, to jednak ich poglądy i metody istotnie (a w niektórych punktach radykalnie) się różnią. Tadeusz Styczeń SDS budował swoją koncepcję etyczną na gruncie antropologii Karola Wojtyły, ks. Józef Tischner łączył personalizm z filozofią dialogu, Tadeusz Ślipko SJ zaś uprawia etykę w nurcie filozofii klasycznej, nawiązując do personalizmu św. Tomasza z Akwinu. Spory między reprezentantami tych opcji zapisały się w historii najnowszej filozofii polskiej. Jak jednak wyjaśnia we *Wstępie* Piotr Duchliński, to właśnie odmienność hermeneutyk owej „trójcy etycznej” (s. 8) zainspirowała autorów tomu do refleksji nad personalizmem etycznym jako zjawiskiem wielowymiarowym, łączącym różne interpretacje fenomenu moralności. Poprzez „twórczą konfrontację” (s. 11) trzech odmiennych hermeneutyk inicjatorzy całego przedsięwzięcia (planowane są bowiem kolejne publikacje) nie tylko zamierzają ukazać polski personalizm etyczny w różnych jego wariantach, ale przede wszystkim mają nadzieję na zbliżenie się do prawdy o samej moralności. Ich celem jest przewyciężenie swego rodzaju epistemologicznej izolacji, w jakiej – jak twierdzą – działa każda ze szkół myślenia zapoczątkowanych przez trzech wybitnych etyków i podjęcie dyskusji nad pozytywnymi i negatywnymi stronami personalizmu, aby rozwijać to, co w nim wartościowe, i dążyć do przewyciężenia ujawnionych trudności, nie tracąc z oczu człowieka i ducha czasu, w którym żyje.

Autorzy zebranych w tomie artykułów nie przedstawiają poglądów trzech wybitnych etyków w sposób systematyczny, raczej komentują lub rozwijają pewne podejmowane przez nich wątki. Do myśli Stycznia odnoszą się między innymi: Ewa Podrez (w artykule *Personalizm – istota czy interpretacja etyki*), Alfred Wierzbicki (rekonstruujący strukturę jego argumentacji personalistycznej), Piotr Duchliński (analizujący w aspekcie metodologicznym personalizm

jako etykę klasyczną) i Kazimierz Krajewski; do myśli Tischnera zaś: Tadeusz Gadacz (w przeciwstawieniu etyki wartości etyce normatywnej), Krzysztof Serafin (piszący o aksjologicznej tożsamości podmiotu) czy Małgorzata Baranowska (przedstawiająca Tischnerowską krytykę substancjalnej koncepcji osoby); poglądom Ślipki nie poświęcono osobnego tekstu. Ponadto w zbiorze zamieszczono artykuły Adama Jonkisa *Prawdziwość i uzasadnianie sądów etycznych* i Tadeusza Biesagi *Personalizm realistyczny a personalizm transcendentálny w sporze o uzasadnianie norm moralnych* oraz esej Karola Tarnowskiego *Rozważania na temat osoby*.

Cały tom skłania do zastanowienia nie tylko nad problemami stawianymi w poszczególnych tekstach. Czytelnikowi nasuwa się bowiem pytanie o możliwości koniecznego dla podjęcia dialogu przekroczenia granic przyjętej hermeneutyki i o szanse na dokonanie jakiejś quasi-syntezy wyników uzyskanych w ramach różnych strategii badawczych w tak szczególnej dziedzinie, jaką jest etyka (nawet jeśli ograniczyć jej zakres przymiotnikiem „chrześcijańska”).

Omawiana tu książka z wielu względów zasługuje na polecenie. Przede wszystkim dlatego, że zapoczątkowane tą publikacją „spotkanie” trzech szkół etycznego myślenia może przyczynić się do ożywienia dyskursu personalistycznego. Niewątpliwie warta uwagi jest próba uniknięcia skrajności w prezentowaniu personalizmu etycznego, czyli zarówno apologetycznego przedstawiania tej opcji jako „jedynie słusznej”, jak i krytykanckiego zarzucania jej nieadekwatności do problemów moralnych współczesnego świata czy metodologicznych niekonsekwencji. Lektura *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego* pozwala żywić nadzieję, że założenia te będą znajdowały coraz pełniejsze urzeczywistnienie w dalszych tomach planowanej serii studiów inspirowanych myślą trzech wybitnych polskich etyków.

M.Ch.

Zdzisława Specht-Abramiuk, *Słowo i Miecz. Logos i etos dramaturgii Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa 2012, ss. 453.

Książka jest próbą całościowego spojrzenia na dziedzictwo literackie, filozoficzne, teologiczne i duszpasterskie Karola Wojtyły–Jana Pawła II w aspekcie dramaturgii jego biografii i dzieła. Zdzisława Specht-Abramiuk, aktorka i teolog kultury (te dwojake kompetencje mają niewątpliwy wpływ na kształt omawianego tu studium), stara się wykazać, że jako persona dramatis na scenie świata, a zarazem interpretator ludzkiego i Bożego dramatu, jest on współtwórcą dramatyki dziejów Kościoła. W tym celu autorka podejmuje próbę przedstawienia i analizy treści dramatycznych życia, twórczości, nauczania i posługi Papieża Polaka, przyjmując jako klucz interpretacyjny relację logos–ethos. Wychodzi od założenia, że relacja ta stanowi oś dramatu ludzkiej egzystencji, naznaczonej przez konflikt między rozpoznaną przez człowieka prawdą o wartościach a jego działaniem. Do kategorii logosu i ethosu metaforycznie nawiązywać ma też tytuł studium: *Słowo i Miecz*, zaczerpnięty z poematu Karola Wojtyły *Stanisław*.

Praca składa się z trzech części: „Karol Wojtyła–Jan Paweł II w dramacie osoby”, „Człowiek i działanie w dramacie osoby”, „Bóg i człowiek w dramacie osoby”, które kolejno mają służyć rozpoznaniu logosu i ethosu w życiu Papieża Polaka, w jego twórczości literackiej i filozoficznej oraz w przesłaniu teologicznym i pasterskim. W części pierwszej, obejmującej rozdziały: „Doświadczenie ludzkiego losu w dramacie antycznym”, „Piękno w egzystencjalnym doświadczeniu twórcy” i „Dramatyczny wymiar życia i twórczego czynu”, autorka ukazuje w wybranych aspektach lata szkolne, młodość, okres posługi biskupiej i pontyfikat Jana Pawła II. Część druga zawiera dwa rozdziały: W pierwszym, zatytułowanym „Dramatyczny kształt ludzkiej egzystencji”, analizowane są utwory poetyckie i dramaty Karola Wojtyły, w drugim zaś, noszącym tytuł „Personalizm dramaturgiczny i etyczny”, przedstawione zostają jego poglądy antropologiczno-etyczne. W części trzeciej rozdział zatytułowany „Theo-logos ludzkiej egzystencji” poświęcony jest odczytaniu teologicznej interpretacji ludzkiego dramatu zawartej w nauczaniu Papieża, a kolejny, „Etos życia i działania człowieka” omawia egzystencjalne, moralne i eschatologiczne aspekty ludzkich zmaganiań w drodze do pełni osobowej doskonałości. Autorka, jakkolwiek korzysta z literatury przedmiotu, w dużym stopniu odchodzi od tradycyjnej filozoficzno-teologicznej interpretacji myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II, by przedstawić własne ujęcie twórczości Papieża Polaka, które określa jako egzystencjalno-personalistyczne. Ks. prof. Stanisław Warzeszak tak rekomenduje *Słowo i Miecz* w „Przedmowie”: „Książka ta nie jest zwyczajną rozprawą naukową, napisaną suchym, technicznym językiem, lecz owocem twórczej myśli, autentycznym dziełem życia napisanym *con amore*” (s. 15).

M.Ch.

Adam Waga, *Chromając*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013, ss. 55.

Adam Waga (to pseudonim Klemensa Górskiego) opublikował zaledwie dwa tomiki poetyckie, każdy z nich jednak może sprawiać wrażenie pełnej, domkniętej wypowiedzi lirycznej autora, bo – jak stwierdził po ukazaniu się pierwszego z nich, zatytułowanego *Obol*, Michał Szymański – takie wiersze pisze się raz w życiu. Mają one pewien rys ostateczny, jak słowa wypowiedziane w obliczu nadchodzącej śmierci, jak wyrażane wprost przesłanie całego życia. Nawet pytania, które pozostają nierozstrzygnięte, pytania o rzeczy ostateczne, formułowane są radykalnie; są to „pytania bez pytajnika, ale z wykrzyknikiem” (s. 26).

Tytuł tomiku (będący zarazem tytułem wiersza określonego przez autora jako „żart liryczno-teologiczny” – s. 25) odsyła do ludzkiej kondycji: Człowiek jako byt ułomny, niekonieczny, idzie przez życie „chromając”, konfrontuje własną skończoność z nieskończonością („Sama przyjdzie do ciebie / położy się obok / przewrócona ósemką” – s. 22). Waga stawia pytania o Absolut, o Jego sposób istnienia i o sposób istnienia człowieka („Jestem, gdyż mnie stworzyłeś. / Jesteś, gdyż Cię wyznaję” – s. 13; „Jeśli nie wierzysz w Boga, / zabijasz Go.

/ Gdyby Bóg w ciebie nie wierzył, / też by cię zabił” – s. 41). W wierszach padają deklaracje wiary i jednocześnie są one kwestionowane, a ostatecznie pojawia się zalecenie: „Niech ci wystarczy nieskończoność tautologii: / JAM JEST, KTÓRY JEST. / Z nią dojdiesz wszędzie. / Nawet gdy wszędzie może znaczyć donikąd” (s. 14). Cały zbiór można też odczytać jako zapis zmagania z doświadczeniem przemijalności, zmagania – jak walka Jakuba z aniołem, do której nawiązuje tytułowy utwór i reprodukcja na okładce – zarazem bogobojnych i zuchwałych („Dlaczego, / będąc Wszechmocny i Wiekuisty, / nie stworzyłeś nam / nic trwałego, / [...] / Dlaczego!” – s. 26).

Mówiąc o fundamentalnych problemach ludzkiej egzystencji, autor wierszy wykazuje jednak pewien dystans, swoiste poczucie humoru, nie stroni też od autoironii („Nie odrzucaj, Panie, / brudnopisu mojego życia. / Przepiszę je u Ciebie / na czysto” – s. 54). Posługuje się językiem prostym, choć obfitującym w filozoficzno-teologiczne pojęcia, stosuje skromne środki poetyckiego wyrazu. Oszczędna metaforyka Wagi, niekiedy niemal naiwna, czasem daje zaskakujący efekt (na przykład w wierszu *Valeas, Papa*: „Oto on, / ojciec dobry, / trzyma w ramionach bestię świata. / Tuli jak chore niemowlę, / Nuci kołysankę encykliki” – s. 11). Ze względu na prostotę formy i odwagę w podejmowaniu „kwestii ostatecznych” *Chromając* możemy polecić także tym czytelnikom, którzy nie stronią od refleksji nad kondycją człowieka i świata, rzadko jednak sięgają po współczesną poezję.

M.Ch.

Patrycja MIKULSKA

ZACIERANIE GRANIC XVII Międzynarodowe Spotkania Teatrów Tańca Lublin, 6-11 XI 2013

MIEJSCE

W tegorocznej, siedemnastej już edycji lubelskich Spotkań Teatrów Tańca szczególnie rolę odegrało miejsce – odrestaurowany budynek Centrum Kultury, do którego gospodarz festiwalu, Lubelski Teatr Tańca, powrócił tej jesieni po kilku latach spędzonych w tymczasowych siedzibach. Przestrzeń Centrum, ubiegłej jesieni otwartego po renowacji, nie tylko gościła uczestników festiwalu, nie tylko stworzyła dobre warunki do działań artystycznych i do ich odbioru, lecz także stanowiła inspirację dla twórców oraz dostarczała zaskakującego niekiedy komentarza do ich kreacji.

Centrum Kultury mieści się w osiemnastowiecznym budynku, który niegdyś był klasztorem. Renowacja odsłoniła urodę starej architektury – a także inskrypcje na murach wskazujące na jej dawne przeznaczenie – stwarzając jednocześnie nowoczesną przestrzeń, w której łatwo jest przebywać i do której chce się powracać. Stanowiła ona natchnienie szczególnie dla autorów jednego z punktów programu festiwalu: cyklu pięciu akcji performatywnych, które opatrzono wspólnym tytułem „...And We Will Have Danced Together”, realizowanych w różnych pomieszczeniach Centrum, na jego korytarzach, w windzie, w centralnym wirydarzu i na placu sąsia-

dującym z budynkiem¹. Można by powiedzieć, że ta stara-nowa przestrzeń dodatkowo unaoczniała sens jednego z głównych tematów festiwalu, tematu spotkania tradycji i nowoczesności. Sprzyjała również zacieraniu się – i tak podczas tej imprezy lekko tylko zaznaczonej – granicy między widzami a artystami, których można było spotkać nie tylko poprzez ich spektakle, wieczorami bowiem wielu z nich dołączało do festiwalowej publiczności. Komentarza do poczynań artystów dostarczały natomiast napisy na ścianach, nabierające zastanawiającego wydźwięku w kontekście festiwalu, jak na przykład cytaty z pierwszego listu św. Pawła do Koryntian, który odczytywała publiczność czekająca na spektakl pod Salą Czarną (zachowując pisownię oryginalną): „Zostaliście wykupieni wielką zapłatą. Chwalcie y noście Boga w ciałach waszych” (por. 1 Kor 6, 20).

¹ Należy dodać, że artyści wyprowadzili jedną z akcji dalej w przestrzeń publiczną Lublina, na nieodległe od Centrum Kultury ulice. Interesującą recenzję z tych działań napisała Marta Seredyńska (...*And We Will Have Danced Together – o akcjach performatywnych podczas XVII Międzynarodowych Spotkań Teatrów Tańca w Lublinie*, <http://www.taniecpolska.pl/krytyka/199>). Tekstowi towarzyszą liczne fotografie, dobrze oddające również klimat festiwalu.

POCZĄTEK

Festiwal rozpoczął się w pewnym sensie nietypowo: pierwszego dnia publiczność nie obejrzała bowiem efektownego spektaklu, lecz mogła uczestniczyć w wykładzie performatywnym Iwony Olszowskiej (z udziałem tancerzy Eksperymentalnego Studia Tańca, Hurtowni Ruchu i Pracowni Fizycznej) zatytułowanym *Falling after Paxton* [„Upadanie po Paxtonie”]. Artystka wyjaśniała w nim i pokazywała technikę improwizacji tańca, zwanej kontakt improwizacją, zainicjowaną na początku lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku przez Steve’a Paxtona. Wykład uzupełniła projekcja filmów, których wspólnym bohaterem były ten właśnie artysta i jego praktyka, a także teoria kontakt improwizacji: *Upadek po Newtonie* i *Wariacje Goldbergo*. W tym ostatnim zarejestrowano improwizowany taniec do dwóch nagrań utworu Jana Sebastiana Bacha dokonanych przez Glenna Goulda; Paxton za pomocą ruchu starał się oddać różnicę między dwoma wykonaniami.

Temat improwizacji podjęto również w drugim dniu Spotkań, który rozpoczął się prezentacją antologii tekstów *Przyjdźcie, pokażemy Wam, co robimy. O improwizacji tańca*² przez redaktorki tomu Katriinę Słobodę i Sonię Nieśpiałowską-Owczarek. Książka ta, godna osobnego omówienia, łączy wypowiedzi twórców tańca improwizowanego oraz teksty w wysokim stopniu abstrakcyjne, w tym również filozoficzne, i może zainteresować nie tylko osoby zajmujące się praktycznie bądź teoretycznie tańcem, ale również wszystkich, którzy prowadzą namysł nad doświadcze-

niem cielesności. Należy dodać, że antologia zawiera przekłady tekstów w języku polskim dotąd nieogłoszonych (z jednym bodaj wyjątkiem) oraz artykuły napisane specjalnie do tej publikacji.

Wieczorem drugiego dnia festiwalu pokazano również spektakl *Soul Project* wyreżyserowany przez Davida Zembrano i wykonany przez tancerzy Eksperymentalnego Studia Tańca, Hurtowni Ruchu i Pracowni Fizycznej. Składał się on z serii solowych improwizacji, których kolejność i rozmieszczenie w przestrzeni również zostały zaimprovizowane. Publiczność oglądała występ artystów z bardzo bliska, siedząc na podłodze wokół przeznaczonego dla tancerzy miejsca. Widowisko to dopełniało cykl prezentacji dotyczących improwizacji tańca, skłaniając do refleksji również nad trudnościami związanymi z tą formą wyrazu artystycznego. Zdawało się bowiem, że tancerze chwilami nadmiernie ulegali pokusie przypodobania się publiczności.

Takie rozpoczęcie Spotkań, niezbyt głośne i naznaczone refleksją, podkreślało jego edukacyjny i niejako roboczy aspekt. Trzeciego dnia bowiem w programie pojawiły się warsztaty tańca nowoczesnego prowadzone przez zaproszonych na festiwal artystów.

Charakterystyczna dla Spotkań była również nieustająca dyskusja, przybierająca sformalizowaną postać w zamykających każdy dzień festiwalu nocnych rozmowach z artystami, które interesująco prowadziła krytyczka Anna Królicza, a także w festiwalowej gazetce „Piąta Ściana” (teksty w niej zamieszczane ukazywały się również na stronie internetowej³); omówienia kolejnych festiwalowych dni można było też znaleźć w prasie lokalnej (w „Kurierze Lubelskim” publikowano codziennie re-

² Zob. *Przyjdźcie, pokażemy Wam, co robimy. O improwizacji tańca*, red. K. Słoboda, S. Nieśpiałowska-Owczarek, Muzeum Sztuki w Łodzi–Instytut Muzyki i Tańca, Łódź 2013. Książka ukazała się w związku z wystawą o tym samym tytule w Muzeum Sztuki w Łodzi.

³ Zob. <http://www.dancefestival.lublin.pl/index.php?page=prasa>.

cenzie Andrzeja Z. Kowalczyka⁴). Spotkaniami interesowały się również rozgłośnie radiowe i telewizyjne.

SPEKTAKLE I ROZMOWY

Festiwal został zatem opisany „na go-rażo”, dlatego też omawiając spektakle, w pewnym stopniu odchodzę do chronologicznego porządku ich prezentacji i przedstawiam je raczej w kolejności wyznaczonej intensywności wrażenia (pozytywnego bądź negatywnego), jakie pozostawiły.

W tym subiektywnym rankingu przeprowadzonym spontanicznie w pamięci pierwsze miejsce zajął spektakl Klausa Obermeiera *Apparition*, będący swoistym pas de trois na kobietę mężczyznę i interaktywny system komputerowy. Było to niezwykle efektowne wizualnie i dźwiękowo widowisko, w którym ruch tancerzy-choreografów (Desirée Kongerød i Roba Tanniona) wywoływał „reakcję” elektronicznego obrazu. Jednak nie komputerowo generowane efekty ani znakomity skądinąd taniec, ani też harmonia spektaklu, w którym ruch ciała, wizualizacje i muzyka tworzyły organiczną całość, sprawiły, że zostawił on trwały i pozytywny ślad w pamięci, lecz fakt, że był zaskakująco wzruszający – chciałoby się powiedzieć – wbrew wykorzystaniu nowych technologii, pomimo tego, że jednym z tancerzy było zaawansowane oprogramowanie. Okazało się, że ów elektroniczny, niełatwy zapewne partner, nie odbiera człowieczeństwa żywym, czującym artystom, lecz niekiedy przez kontrast je uwydatnia, podkreślając piękno ludzkiego ciała i ekspresyjność ruchu. Podczas nocnego spotkania z publicznością twórcy spektaklu deklarowali,

że nie opowiadali w nim żadnej historii, a ich zamysłem było niejako wprawienie w ruch systemu komputerowego, stworzenie takiej choreografii, która powodowała by interesujące „zachowania” elektroniki. Deklaracje te wywoływały niedowierzanie wielu widzów, którzy dostrzegli w przedstawieniu impresję na określony temat czy wręcz opowieść. Tancerze wyjaśniali, że chociaż ich dzieło nie ma przekazywać ustalonego sensu, nieuchronne – bo związane z ludzką naturą, jest jednak nadawanie mu jako całości, czy też jego elementom, różnych sensów przez odbiorców oraz emocjonalne odczytywanie dzieła. Dlatego też Klaus Obermeier, który wydawał się usatysfakcjonowany odzewem publiczności, nie zgodził się z sugestią, że zamiast ludzi na scenie mogłyby się znaleźć dowolne poruszające się przedmioty. Twierdził, że dzięki obecności żywych ludzkich ciał, ciał konkretnych osób o określonym wyglądzie, w określonym wieku, o takich a nie innych możliwościach ruchowych, jego spektakl, o niczym nie opowiadając, staje się przestrzenią, którą widzowie mogą wypełniać własnymi opowieściami, i broił takiej właśnie koncepcji sztuki, w której odbiorcy stają się współtwórcami.

Drugim spektaklem, w którym wykorzystano osiągnięcia współczesnej technologii, było widowisko *re-mapping the body* Marca Cantalupo i Katarzyny Gdaniec oraz ich Companie Linga. Zamierzeniem artystów było – jak wyjaśniał Cantalupo – usłyszenie ruchu, uczynienie tego, co widzialne, dostępnym dla zmysłu słuchu. W tym celu ciała tancerzy zostały „zmodyfikowane” przez zaopatrzenie ich w czujniki mierzące fizyczne parametry ruchu, a uzyskiwane podczas tańca wyniki pomiarów były komputerowo przekształcane w dźwięk. Spektakl ten, mniej efektowny niż *Apparition*, lecz równie interesująco pomyślany i świetnie wykonany, skłaniał do refleksji nad właściwym sensem dokonanego w nim eksperymentu: występujący w nim „techno-

⁴ Zob. <http://www.kurierlubelski.pl/wyszukiwanie/Spotkania+teatr%C3%B3w+ta%C5%84ca,s.html>.

logiczny” partner stanowił przeciwieństwo zadanie, które człowiek sam sobie postawił, a badanie granic technologii okazywało się badaniem przez człowieka jego własnych granic.

W inny sposób zestawiono tradycję i nowoczesność w entuzjastycznie przyjętym przez publiczność spektaklu *Daphnis é Chloé*. W porównaniu z dziełami Obermaiera oraz duetu Cantalupo-Gdaniec przedstawienie było proste – widzowie zostali skonfrontowani z trójgim tancerzy (świetni Francesca Ziviani, Nicolas Diquet i Sébastien Ledig) i muzyką – stanowiło swobodną interpretację antycznego tematu oraz muzyki Maurice’a Ravela. Twórca baletu i niegdyś jeden z wykonawców, Jean Claude Gallotta, opracował na nowo, z młodymi tancerzami, swoją choreografię z roku 1982. Uzyskał w ten sposób nowoczesną i zarazem uniwersalną opowieść o miłości i rywalizacji, opowieść ujmującą przewrotnym poczuciem humoru.

Z najgorętszym przyjęciem spotkał się jednak spektakl *Joseph* Alessandro Sciarroniego, artysty związanego z europejską siecią Aerowaves, wspierającą młodych tancerzy i performerów⁵. We mnie jednak przedstawienie to wzbudziło sprzeciw. Kulminacyjnym punktem owego pomysłu i sprawnie wykonanego spektaklu było łączenie się na żywo poprzez portal Chatroulette z losowo wybranymi użytkownikami tej strony. Rażąca wydawała mi się nierówność między zgromadzoną w Centrum Kultury widownią a internautami, którzy nie wiedzieli, w czym uczestniczą. Należy powiedzieć, że artysta nie narażał ich na przykre przeżycia; być może znaczący jest również fakt, że korzystające z Chatroulette osoby akceptują związane z tym ryzyko oraz że na pewne ryzyko godzi się również publiczność. Mimo to wesołość, jaką wywoływało wśród widzów zaskoczenie internautów, budziła zakło-

potanie. W programie Spotkań przypisano zamysłowi Sciarroniego głębię: „Twórca spektaklu przybiera imię tego, który zgadza się zostać ojcem człowieka noszącego w sobie Boskość: nie możemy wiedzieć, kim jest Joseph ani gdzie on jest. Nie wiemy, czy jest on mężczyzną na scenie, czy tym, którego nieznane oczy przypadkowo stanowią część systemu reprezentacji”⁶. Trudno jest odnieść te słowa do widowiska włoskiego artysty, które wydało mi się raczej swoistą demaskacją, stworzeniem sytuacji, w której publiczność zbiorowo doświadczyła uczestnictwa w cywilizacji naznaczonej voyeryzmem. Gdyby chcieć przywoływać skojarzenia filozoficzne, to *Joseph* przywodził na myśl Sartre’owski opis uprzedmiotawiającego spojrzenia.

Spektakl *I will try* innego artysty związanego z siecią Aerowaves, Alexandra Andriyashkina, miał charakter interaktywny. Andriyashkin starał się zatrzeć granicę między sceną a widownią i kształtować swój spektakl zależnie od reakcji odbiorców. Tamtego festiwalowego wieczoru ten „ryzykowny eksperyment”⁷ okazał się nie w pełni udany. Część publiczności zdawała się nie dowierzać artyście i odbierać jego zabiegi nie jako zaproszenie do współtworzenia, lecz jako działania nieszczerze, niemal manipulację.

Kolejnym twórcą związanym z Aerowaves był Clément Layes, który zaprezentował (wspólnie z Felixem Marchandem) spektakl *Der grüne Stuhl*. Wypełniła go zabawa z przedmiotem, tytułowym zielonym krzesłem – czy raczej wieloma krzesłami, z których artyści budowali na scenie pomysłów konstrukcje. Przedstawienie to, chociaż oglądało się je z przyjemnością, prowokowało do pytań o granice teatru tańca. Podobnie jak w przypadku

⁶ Program 17. Międzynarodowych Spotkań Teatrów Tańca, Lublin 6-11 XI 2013, s. 11.

⁷ Tamże, s. 10.

⁵ Zob. <http://www.aerowaves.org/>.

występu Sciarronego, w programie sugerowano wysoką wykładnię *Zielonego krzesła*, interpretując spektakl jako kwestionującą obiektywny i ustalony sens rzeczy dyskusję z Platonem. Tymczasem według zasłyszanej wśród publiczności interpretacji spektakl ten stanowił ironiczny komentarz na temat kondycji sztuki współczesnej.

Niektóre prezentowane podczas festiwalu spektakle rozczarowywały być może z powodu wiązanych z nimi dużych oczekiwań. Tak stało się w przypadku *Święta wiosny* Igora Strawińskiego z choreografią Angelina Preljocaja, którą przedstawił Kielecki Teatr Tańca. Być może w odbiorze tego baletu przeszkadzały nieco warunki, w jakich został on pokazany: zbyt ograniczona przestrzeń sali Akademickiego Centrum Kultury „Chatka Żaka” czy dźwięk sugerujący, że głośniki nie są w stanie „unieść” nagrania *Święta...* pod batutą Pierre’a Bouleza. Spektakl ten, nota bene dobrze zatańczony, wart był jednak obejrzenia choćby jako materiał do refleksji porównawczej, do której okazję stwarzało obchodzone w roku 2013 stulecie premiery *Święta wiosny* (na przykład Polski Balet Narodowy uczcił ten jubileusz prezentacją utworu Strawińskiego w trzech choreografiach: Wacława Niżyńskiego, Emanuela Gata i Maurice’a Béjarta).

Niedosyt pozostawił również znany spektakl *Black & White* Baletu Teatru Wielkiego w Poznaniu. Podczas lubelskich spotkań pokazano dwie z trzech jego części: *Kilka krótkich sekwencji* w choreografii Jacka Przybyłowicza do muzyki Marina Marais (wykorzystano nagranie Jordiego Savalla) i z projekcjami Katarzyny Kozyry oraz *Motyle* w choreografii Ramiego Be’era. Ten ostatni balet, wdzięczny drobiazg, nie pozostawał na długo w pamięci. W dużo bardziej interesujących *Sekwencjach*, w których ruch i kostiumy zostały poddane barokowej stylizacji, zdawało się brakować energii i siły przekonywania. Być

może sytuację mogłoby zmienić wykonanie muzyki na żywo, obecność na scenie gambisty, który byłby partnerem tancerzy.

W ostatnim dniu lubelskiego festiwalu pokazano dyplomowy spektakl absolwentów Wydziału Teatru Tańca w Bytomiu Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej im. Ludwika Solskiego w Krakowie, w choreografii i reżyserii Jacka Łumińskiego. Widowisko zatytułowane *Kocham tylko i wyłącznie całym sercem nie-rozłącznie Magdalenę* zostało skonstruowane wokół tematu poszukiwania sensu życia przez współczesnych młodych ludzi, a pierwsze dźwięki muzyki: kantaty Jana Sebastiana Bacha *Ich habe genug* w interpretacji Andresa Scholla, zestawionej później z ostrymi, współczesnymi brzmieniami, zapowiadały interesującą całość. Spektaklowi zabrakło jednak spójności i przejrzystej formy, którą poświęcono na rzecz wielości wątków i pokazaniu możliwości fizycznych i technicznych tancerzy.

W ostatnim dniu festiwalu widzowie mogli niejako powrócić do tematu, od którego Spotkania rozpoczęło: do tematu improwizacji tańca. Ostatnie dwa spektakle zainspirowane zostały twórczością pionierek improwizacji: spektakl *Ciało Oko* Marty Ziółek przywoływał postać Carolee Schneeman, a w performansie *Unisono – re/mix* Anna Halprin Aleksandra Borys i Maria Zimpel wykorzystwały metodę pracy Anny Halprin. Ten ostatni wieczór nie należał do najbardziej udanych. O ile *Ciało Oko* było przedstawieniem atrakcyjnym wizualnie i poruszającym emocjonalnie (choć nie zawsze były to pozytywne emocje), a także miał pewien walor informacyjny (jego częścią był film na temat działalności Schneeman), to występ Borys i Zimpel okazał się trudny w odbiorze. Można by zadedykować artystkom wypowiedź Simone Forti, uczennicy Anny Halprin, zamieszczoną w antologii *Przyjdźcie, pokażemy Wam, co robimy*: „Muszę pytać siebie: Co się

wylania? Czy to jest świeże? Czy to do-
kądś zmierza? Czy publiczność ma do tego
dostęp?”⁸.

*

Siedemnaste Międzynarodowe Spot-
kania Teatrów tańca okazały się bardzo uda-
nym wydarzeniem kulturalnym, w którym
umiejętnie połączono wątek artystyczny
i edukacyjny, a także refleksję i rozmowę
o tańcu. Tegoroczny festiwal, którego pro-
gram skonstruowany został wokół tematów
improvizacji, spotkania tradycji i nowo-
czesności, człowieczeństwa i technologii,
a także granicy między artystą a odbiorcą,
mógł być źródłem inspiracji nie tylko dla
twórców tańca, którzy stanowili znaczą-
cą część publiczności, lecz także dla wszyst-
kich zainteresowanych namysłem nad sen-
sem i granicami człowieczeństwa.

⁸ S. F o r t i, *Ożywione tańczenie. Prakty-
ka improvizacji tańca*, w: *Przyjdźcie, pokażemy
Wam, co robimy*, s. 106.

Chociaż omawiałam poszczególne wy-
darzenia festiwalu, zapamiętałam go jako
całość, która mimo że przemyślana przez
organizatorów, zaprogramowana, pozosta-
ła jednak otwarta na to, czego zaprogramo-
wać się nie da, a publiczność faktycznie ją
współtworzyła – jakby Spotkania same były
złożoną akcją performatywną. Być może
zresztą każde wydarzenie – jako z natury
rzeczy przemijające i niepowtarzalne – uda-
łoby się zmieścić w kategorii performansu:
„Performans żyje tylko w teraźniejszości.
Nie może być zachowany, nagrany czy
w inny sposób uczestniczyć w cyrkulacji re-
prezentacji reprezentacji: wkraczając w nią,
staje się bowiem czymś innym niż perfor-
mans”⁹. Przez to sprawozdanie przyłączam
się zatem do tych, które opisując Spotkania,
tworząc ich reprezentacje, z jednej strony
pomagali je utrwalić, zatrzymać wbrew
upływowi czasu, z drugiej jednak, czyniąc
to, naruszali samą jego istotę.

⁹ P. P h e l a n, *Ontologia performansu.
Reprezentacja bez reprodukcji*, tłum. A. Kowal-
czyk, w: *Przyjdźcie, pokażemy Wam, co robimy*,
s. 267.

Anna STAROŚCIC

HISTORIA FILOZOFII W POLSCE
VI Seminarium Historyków Filozofii Polskiej
„Filozofia a religia. Inspiracje – krytyka”
KUL, Lublin, 23-24 IX 2013

W ostatnich kilkudziesięciu latach obserwuje się coraz większe zainteresowanie filozofią polską. Pełniej dostrzega się stymulującą funkcję filozofii w polskiej kulturze i życiu społeczno-politycznym. Zwraca się także uwagę na jej wartość samostanną: wprawdzie w filozofii polskiej nie ma wielu dokonań szczególnie oryginalnych czy wpływowych, to jednak jest ona zwykle świadectwem solidnego warsztatu filozoficznego, a nade wszystko wszechstronnej znajomości filozofii europejskiej, jej rozmaitych prądów i szkół. Mówi się niekiedy, że ta nieporównywalna z innymi filozofiami narodowymi świadomość obcych dokonań niejako ograniczała oryginalność własną. Nie wyklucza to jednak – na szczęście – respektu dla dokonań rodzimych. Skomplikowane uwarunkowania polskiej kultury filozoficznej rodzą wymóg stałego pogłębiania metodologii badań historycznofilozoficznych podejmujących analizę polskiego dziedzictwa filozoficznego. Zakorzenienie polskich dokonań w tradycji europejskiej wymaga przede wszystkim badań o charakterze komparatystyczno-genetycznym. Ponieważ myśl polska nie lęka się stawiać kwestii fundamentalnych, ujmowanych na wysokim poziomie metodologicznym, studia nad filozofią polską wydają się użyteczne na gruncie tak zwanej filozoficznej historii

filozofii, nierzadko wpisując się w aktualny dyskurs filozoficzny. Z kolei wspomniany wpływ polskiej filozofii na różne wymiary narodowej egzystencji, na świat kultury i polityki, umieszcza analizę jej dokonań w kontekście szeroko pojętej historii kultury intelektualnej.

Współczesnym wymogom formułowanym pod adresem historii filozofii polskiej odpowiadają cykliczne spotkania jej badaczy organizowane w formie Seminarium Historyków Filozofii Polskiej. Zostały one zapoczątkowane w roku 2006 na Uniwersytecie Warszawskim z inicjatywy naukowców skupionych wokół Zakładu Historii Filozofii Polskiej, kierowanego przez prof. Stanisława Pieroga. Dotychczasowe seminaria organizowano na przemian na Uniwersytecie Warszawskim, Uniwersytecie Jagiellońskim oraz Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Poruszano kolejno kwestie: kondycji badań nad historią filozofii polskiej, wychowawczej roli filozofii, umiejscowienia filozofii polskiej w tradycji europejskiej, światopoglądowych odniesień filozofii polskiej oraz roli mitu w wymiarze kulturowo-historycznym. Do celów środowiskowych spotkań historyków filozofii polskiej należą – obok integracji, ułatwiającej realizowanie wspólnych projektów badawczych – ocena stanu badań nad historią

polskiej myśli filozoficznej, doskonalenie warsztatu naukowego, ustalenie miejsca i znaczenia prowadzonych badań w szerszym kontekście zagadnień historii filozofii polskiej oraz europejskiej, a ponadto promocja tematyki rodzimej filozofii jako ważnego „miejsca spotkania” różnorodnych nurtów filozofii europejskiej.

Podczas VI Seminarium Historyków Filozofii Polskiej, które odbyło się na KUL w dniach 23-24 września 2013 roku podjęto – wpisującą się w misję naszego Uniwersytetu – problematykę relacji filozofii i religii. Tegoroczna konferencja – tak jak poprzednia, zorganizowana na KUL przez Katedrę Historii Filozofii w Polsce – koncentrowała refleksję wokół roli religii zarówno w określaniu problemów podejmowanych przez filozofię, jak również w stymulowaniu samego sposobu jej uprawiania. Nawiązywano do obecnych w dziejach filozofii przykładów odwoływania się do wiary jako do jednej z form argumentacji filozoficznej, a także ujęć, które przeciwstawiają racjonalną kulturę filozoficzną religijnemu irracjonalizmowi. Prezentacja wybranych stanowisk uwzględniała różnorodne ujęcia relacji między filozofią a religią należące do określonych kontekstów: społeczno-politycznego, ideologicznego, światopoglądowego, literackiego bądź instytucjonalnego (oświatowego).

Wyrazem zainteresowania bogatą tradycją rodzimej kultury filozoficznej w aspekcie jej związku z religią były referaty przygotowane przez czterdziestu jeden badaczy z dwudziestu polskich ośrodków akademickich. Wystąpienia te zostały wygłoszone podczas dwóch sesji plenarnych oraz ośmiu posiedzeń w sekcjach tematycznych. Wykłady plenarne zaprezentowane przez wielu zasłużonych badaczy filozofii polskiej ukazały metodologiczne i merytoryczne bogactwo polskich koncepcji w długich dziejach rodzimej filozofii. Wykłady w sekcjach skupiały uwagę uczestników

seminarium bądź to na poszczególnych okresach tych dziejów, bądź też na nurtach budzących szczególne zainteresowanie badaczy.

Podczas pierwszej części obrad plenarnych, prowadzonej przez prof. Grażynę Szumerę z Uniwersytetu Śląskiego, poruszano problem wzajemnej relacji filozofii i religii, poczynwszy od wieku szesnastego po współczesność. Prof. Włodzimierz Tyburski, reprezentujący Uniwersytet Adama Mickiewicza, w wykładzie „Etyka i religia w myśli staropolskiej”, podkreślając niekwestionowane powiązanie etyki i religii w omawianym okresie – uważane wówczas za warunek dobrej kondycji moralnej jednostek i społeczeństwa – zwrócił uwagę na trzy zasadnicze interpretacje tej zależności. Według pierwszej z nich w rozważaniach etycznych upatrywano jedynie czynnik wspomagający proces wychowania moralnego (jak w poglądach Stanisława Orzechowskiego, Piotra Skargi czy Szymona Stanisława Makowskiego). Według drugiej przyznawano religii i etyce pozycję równorzędną, wskazywano na ich dopełnianie się w określaniu dobra moralnego (takie stanowisko reprezentowali na przykład Andrzej Frycz Modrzewski, Łukasz Górnicki i Sebastian Petrycy z Pilzna). Trzecie stanowisko wyodrębnione przez profesora Tyburskiego, przypisywane na przykład braciom polskim, Joachimowi Pastoriusowi i Janowi Jonstonowi, wypuklało znaczenie etyki w kształtowaniu moralnym człowieka, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym, religii przypisując istotną, ale tylko wspomagającą rolę.

Prof. Marian Skrzypek z Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk w referacie „Ambiwalencje oświeceniowych pojęć religijnego fanatyzmu, entuzjazmu i tolerancji. Filozofowie oświecenia o Konfederacji Barskiej” zwrócił uwagę, że wymienione w tytule kategorie nie mogą być analizowane atemporalnie, bez uwzględnienia kontek-

stu historycznego, w jakim występowały. Niezrozumienie okoliczności i założeń filozoficznych znajdujących się u podstaw posługiwania się określonymi pojęciami prowadzić może – argumentował profesor Skrzypek, analizując przykład interpretacji stanowiska Konfederatów Barskich – do wypaczenia ich sensu. Szczególnie krytycznie oceniali Konfederację Barską oraz aktywność jej zwolenników reprezentanci polskiego oświecenia skupieni wokół króla Stanisława Augusta Poniatowskiego. W powszechnej wówczas opinii, popularyzowanej w pismach Stanisława Konarskiego, Jana Daniela Janockiego, Stanisława Trembeckiego czy na łamach „Monitora”, ukazującego się przy poparciu Stanisława Augusta, przeważał pogląd, że Konfederacja zainspirowana została fanatyzmem religijnym; nie dostrzegano podkreślanej przez jej zwolenników ścisłej zależności między katolicyzmem a próbą obrony suwerenności narodowej. Analogiczny pogląd o silnie antypolskim wydźwięku prezentowany był w pismach Voltaire’a, a wynikał – zdaniem prelegenta – z pełnej paradoksów doktryny filozoficznej i politycznej francuskiego myśliciela, z obrony tolerancji w dość kontrowersyjnym wydaniu. O tytułowej ambiwalencji świadczą także rozumienie przeżyć religijnych o charakterze zbiorowym, które według Voltaire’a, nazywającego je entuzjazmem, są wyrazem fanatyzmu religijnego. Zdaniem Denisa Diderota natomiast stanowią one przejaw energii natury – stanowisko takie umożliwiło mu potępienie zaborczej polityki wobec Polski. W zależności od przyjętego punktu widzenia można zatem traktować religijny i patriotyczny entuzjazm konfederatów albo jako przejaw ich siły, albo też ujmować opór wobec polityki zaborców jako przejaw fanatyzmu.

Reprezentująca Uniwersytet Warmińsko-Mazurski prof. Ewa Starzyńska-Kościszko dokonała – w podobnym duchu jak profesor Tyburski – wnikliwego roz-

różnienia stanowisk określających relacje filozofii i religii (określiła je jako opozycję, syntezę i „trzecią drogę”). Następnie skupiła się na odpowiedzi na pytanie, czy przedstawiciele polskiej „filozofii narodowej” lat czterdziestych dziewiętnastego wieku (Bronisław Trentowski, August Cieszkowski i Karol Libelt) wypracowali wspólne stanowisko w kwestii relacji filozofia–religia, czy też pomimo podobieństwa poglądów filozoficznych ich stosunek do omawianej tu relacji był odmienny. Próbowala dociec, na ile ówczesna myśl rodzima miała w tym względzie charakter oryginalny, w jakim natomiast stopniu na jej kształt wpływało osadzenie w określonym paradygmacie uprawiania filozofii.

Prof. Jan Skoczyński z Uniwersytetu Jagiellońskiego w swoim referacie dokonał – z perspektywy historii idei – oceny współczesnego wzrostu zainteresowania przedstawicieli młodego pokolenia sarmatyzmem i mesjanizmem. I chociaż, jak podkreślał prelegent, zaciekawienie dziejami narodu i kultury polskiej w zakresie dorobku intelektualnego jest pasją szlachetną, to niepokojące mogą się wydawać próby ideologizacji tego dorobku w odniesieniu do historii najnowszej.

Drugą sesję plenarną, prowadzoną przez prof. Leszka Gawora reprezentującego Uniwersytet Rzeszowski, tworzyły wykłady prof. Stanisława Pieroga z Uniwersytetu Warszawskiego „Marian Massonius i problem agnostycyzmu”, prof. Ryszarda Kleszcza z Uniwersytetu Łódzkiego „Twardowski o filozofii, nauce i religii” oraz – nieobecnego osobiście – prof. Stanisława Borzyma z IFiS PAN „Filozoficzny kontekst religijności Karola Ludwika Konińskiego”. Profesor Pieróg, ukazując agnostycyzm przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku jako zjawisko niejednorodne i wieloaspektowe, podjął próbę zrozumienia i określenia jego natury na przykładzie poglądów Mariana Massoniusa. Zbadanie historycznych okolicz-

ności, w których agnostycyzm europejski powstał i rozwinął się, a także zbadanie warunków, w których ukształtowała się myśl najwybitniejszego, jak sądzi prelegent, polskiego agnostyka tego okresu, ma umożliwić pełniejszą analizę agnostycyzmu europejskiego.

W wykładzie o Kazimierzu Twardowskim, wybitnym założycielu lwowsko-warszawskiej szkoły filozoficznej, prof. Ryszard Kleszcz ukazał dynamikę jego poglądów dotyczących relacji filozofii do nauki i metafizyki (na przykład w odniesieniu do kwestii istnienia Boga). W późniejszym okresie twórczości Twardowski zaczął domagać się separacji sfery wiary i sfery rozumu. W konsekwencji problemy dotyczące Boga, Jego istnienia i atrybutów, przesunięte na płaszczyznę wiary, miały zostać wyłączone ze sfery naukowości i usunięte z kształcenia uniwersyteckiego. Równie ciekawa była podjęta przez profesora Kleszcza próba odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu stanowisko Twardowskiego wpłynęło na poglądy jego bezpośrednich i pośrednich kontynuatorów dotyczące możliwości uprawiania metafizyki i naukowej refleksji nad religią.

Zupełnie inaczej wypadła ocena religii w ujęciu Karola Ludwika Konińskiego, którego poglądy, w zestawieniu z *Wolą wiary* Williama Jamesa i *Dziennikiem* Sorena Kierkegaarda zaprezentował prof. Stanisław Borzym. Koniński podejmował refleksję na temat wiary zarówno w kontekście dziejowym (drugiej wojny światowej), jak i w aspekcie osobistym (nieuleczalnej choroby), co nie tylko zaowocowało podkreśleniem wagi narodowego wymiaru religijności, ale także sprzyjało pełniejszemu sprecyzowaniu osobistego stosunku do wiary.

Kształt rozważań sekcyjnych był uwarunkowany specyfiką zgłoszonych tematów wystąpień. Na ich podstawie organizatorzy konferencji wyznaczyli następujące obszary problemowe: „Religia i etyka w kultu-

rze”, „Tradycja mesjanistyczna”, „Filozofia chrześcijańska?”, „Formy krytyki religii”, „Filozofia staropolska”, „Filozofia akademicka”, „Poszukiwania modelu religijności”, „Filozoficzne odniesienia literatury pięknej”. Obrady w podejmujących te tematy sekcjach moderowane były odpowiednio przez: prof. Jana Skoczyńskiego, prof. Ewę Starzyńską-Kościuszkę, prof. Ryszarda Kleszcza, prof. Mariana Skrzypka, prof. Włodzimierza Tyburskiego, prof. Stanisława Pieroga, prof. Leszka Kopciucha z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej oraz prof. Andrzeja Wawrzynowicza, reprezentującego Uniwersytet Adama Mickiewicza.

W sekcji pierwszej, rozpatrującej kulturowe odniesienia religii i etyki, omówiono przede wszystkim rolę religii chrześcijańskiej w dziejach cywilizacji. Odwoływano się do poglądów Jana Karola Kochanowskiego, Henryka Romanowskiego, Witolda Rubczyńskiego (profesor Szumera), czy Feliksa Konecznego (profesor Szumera, profesor Kopciuch, profesor Robert Piotrowski z Uniwersytetu Zielonogórskiego), którzy podkreślali doniosłość chrześcijaństwa w kształtowaniu społeczeństwa przez wyznaczanie ludzkości zadań istotnych z moralnego i społeczno-kulturowego punktu widzenia. Zauważono jednak, że w omawianym okresie pojawiały się również poglądy przeciwnie, jak na przykład stanowisko Jana Stachniuka. Podjęto także próbę porównania idei Konecznego z poglądami innych teoretyków wielości cywilizacji, między innymi Oskara Spenglera, Arnolda Toynbeego oraz Samuela Huntingtona (profesor Kopciuch), czy odniesienia jego poglądów na relację między cywilizacją a religią do realiów współczesnych (profesor Piotrowski). Powyższy ciąg tematyczny zamknęło wystąpienie profesora Gawora, który zreferował poglądy Leona Winiarskiego z zakresu filozofii społecznej. Prelegent przypomniał, że myśliciel ten dyskutował z ewolucjonistyczno-organicystyczną

interpretacją natury społeczeństwa, która jego zdaniem prowadziła do deprecjacji człowieka.

Obrady w sekcji drugiej dotyczyły wątków mesjanistycznych w myśli rodzimej z przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Profesor Wawrzynowicz wskazał na różnorodność pól badań tej tematyki tak w odniesieniu do dziejów europejskiej myśli nowożytnej, jak też w aspekcie powiązań perspektywy filozoficznej i religijnej (reprezentowanej przez chrześcijaństwo i judaizm). Dr Wiesława Sajdek z KUL skupiła swoje rozważania na koncepcji Józefa Marii Hoene-Wrońskiego. Poglądy tego myśliciela wyznaczało przyjęte przez niego eschatologiczne ujęcie rozwoju rzeczywistości, którego kresem miało być zjednoczenie wszystkiego w Absolutcie. Reprezentujący UJ prof. Piotr Bartula, szukając źródeł mesjanistycznej koncepcji narodu polskiego w ujęciu Augusta Cieszkowskiego, które interpretował w kategoriach „chrześcijańskiego liberalizmu”, wykazał wagę jego refleksji w odniesieniu do polityki czy gospodarki. Poglądy Karola Libelta – także należącego do czołowych przedstawicieli filozofii narodowej – omówił mgr Piotr Gugala z UJ. Prelegent zwrócił uwagę na rolę wierzeń słowiańskich w twórczości tego myśliciela.

Kwestią wciąż aktualną, podejmowaną także przez badaczy deklarujących światopogląd chrześcijański, jest możliwość uprawiania filozofii w ścisłym powiązaniu z religią. W tym aspekcie uczestnicy obrad w sekcji trzeciej przedstawili poglądy polskich myślicieli, których zwykło się zaliczać do tak zwanych filozofów chrześcijańskich. Dr Tomasz Mróz, reprezentujący UZ, analizował dokonania wybranych polskich myślicieli chrześcijańskich, takich jak Feliks Kozłowski, Piotr Semenenko, Jan Adamski i Stefan Morawski, pod kątem zróżnicowanych sposobów interpretacji myśli Platona, ukazując zarazem różne etapy recepcji jego dzieł. Referat na temat

stosunku filozofii do religii w poglądach jezuity Mariana Morawskiego wygłosiła mgr Wanda Pilch z Akademii Ignatianum. Zdaniem prelegentki Morawski nie tylko nie dostrzegał sprzeczności między tymi obszarami, ale też formułował wymóg ich komplementarnego uwzględniania w formułowaniu całościowego obrazu świata.

W referacie ks. dr Rafała Charzyńskiego z KUL ukazane zostało stanowisko ks. Piotra Chojnackiego w kwestii możliwości zbudowania filozofii chrześcijańskiej. Chociaż Chojnacki możliwość taką kwestionował, to jednak podkreślał potrzebę uwzględnienia w dziejach kultury europejskiej realiów historycznokulturowych kształtujących filozofię ściśle powiązaną z chrześcijaństwem. Z kolei prof. Włodzimierz Dłubacz, również reprezentujący KUL, przedstawił specyfikę rozważań s. Zofii J. Zdybickiej z zakresu filozofii Boga i religii, wyrastających z klasycznej (realistycznej) metafizyki i antropologii, akcentując stricte racjonalny (właśnie filozoficzny) charakter tych rozważań.

W dziejach najnowszej filozofii polskiej ujawniły się wszakże poglądy odrzucające możliwość wiązania filozofii z religią. W sekcji czwartej omówiono dokonania filozofów polskich, którzy przeciwstawiali racjonalizm filozofii irracjonalizmowi religii. Według prof. Marka Rembierza z UŚ oraz dr. Piotra Surmy z UW przeciwstawienie to pojawiało się w poglądach uczonych związanych ze szkołą lwowsko-warszawską, postulujących zachowanie wymogu neutralności filozofii wobec przekonań o charakterze światopoglądowym oraz unikanie problemów spekulatywnych. Z kolei stosunek Róży Luksemburg do religii, ujawniony w polityczno-propagandowej rozprawce *Kościół a socjalizm*, omówiła dr Ewa Kochan z Uniwersytetu Szczecińskiego, akcentując kontekst ówczesnej myśli socjalistycznej oraz atmosfery politycznej. Mgr Aleksandra Tykarska z UW ukazała zaś status religii w myśli filozo-

ficznej Józefy Kodisowej, rodzimej przedstawicielki empiriokrytycyzmu, ujmującej światopogląd jako przejaw „myśli przedlogicznej”.

W ramach analizy dziejów filozofii staropolskiej prof. Krzysztof Bochenek, reprezentujący UR, podkreślając wagę religijnego aspektu kultury średniowiecza, obecnego nawet w przyrodoznawstwie, skoncentrował się na analizie schyłkowej scholastyki, w której równowaga między rozumem a wiarą została zachwiana, co skutkowało licznymi przejawami fideizmu oraz podkreśleniem nade wszystko praktycznego charakteru rozważań teologicznych.

Rolę teologicznych odniesień w średniowiecznej antropologii filozoficznej, zwłaszcza w aspekcie specyfiki poznawczych władz duszy (intelektu czynnego i biernego), ukazała na przykładzie krakowskich piętnastowiecznych komentarzy do Arystotelesowskiego traktatu *De anima* prof. Wanda Bajor z KUL. W szczególności szukała ona odpowiedzi na pytanie, czy odwołanie się do obcego myśleniu Stagiryty „światła wiary” inspirowało czy też ograniczało racjonalną refleksję na temat natury ludzkiego intelektu. Ujęcie wskazujące na odwrotny kierunek relacji rozum–wiara pojawiało się w scholastyce na gruncie rozważań teologicznych. Dr Magdalena Płotka z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, analizując powstałe na Uniwersytecie Krakowskim dzieło *Utrum Deus glorio sus*, stanowiące komentarz do „Sentencji” Piotra Lombarda, wskazywała znaczenie dociekań filozoficznych w kwestiach należących do przedmiotu teologii, zwłaszcza dotyczących wszechmocy Boga, a w tym kontekście również wolności człowieka.

Ewolucję kultury filozoficznej w oświeceniowej Polsce przedstawił reprezentujący KUL ks. prof. Stanisław Janeczek. Stwierdził on, że mimo narastających tendencji o charakterze naturalistycznym, wynika-

jących z panującego wówczas skrajnego empiryzmu i racjonalizmu, nie zanikła refleksja nad światopoglądowymi odniesieniami filozofii. O ile jednak w połowie wieku osiemnastego rozwijano filozofię Boga traktowaną jako gałąź metafizyki, to z czasem wzrosło znaczenie analiz historycznokulturowych, najpierw w zakresie uzasadnienia istnienia i natury Boga (w szkołach pijarskich czy jezuickich), a następnie samego zjawiska religii, co zaowocowało ukonstytuowaniem się filozofii religii. Kwestie dotyczące natury Boga stały się natomiast przedmiotem analiz wyłącznie teologicznych, prowadzonych na przykład przez Hugona Kołłątaja.

Obrady sekcji szóstej dotyczyły relacji filozofia-religia uwidaczniającej się w dokonaniach różnych filozofów związanych z ośrodkami uniwersyteckimi, których w dziewiętnastowiecznej Polsce nie było wiele. Dr Piotr Ziemiński z UW omówił poglądy Franciszka Salezego Krupińskiego, który ukazywany jest zazwyczaj jako typowy reprezentant pozytywizmu drugiej połowy dziewiętnastego wieku. Według doktora Ziemińskiego nie jest to postać w tym względzie jednoznaczna, gdyż filozof ten usiłował godzić najbardziej wpływowe nurty filozoficzne dziewiętnastego stulecia ze stanowiskiem teistycznym. Będąc heglistą, oponował jednak przeciw Heglowskiemu panteizmowi, podkreślał znaczenie problematyki osobowego Boga i nieśmiertelności duszy. Później, jako zwolennik pozytywizmu, przekonywał, że kierunek ten nie musi wykluczać myślenia religijnego; odrzucał jednak możliwość sformułowania filozofii katolickiej jako takiej.

Upadek pozytywizmu niechętnego religii zapowiadał Maurycy Straszewski, którego poglądy przedstawiła dr Anna Dziedzic z UW. Straszewski przewidywał odrodzenie refleksji filozoficznej połączonej z katolicyzmem, zwanym przez niego „religią przyszłości”. O znaczeniu religii w myśli filozoficznej Witolda Rubczyńskiego

mówił dr Tomasz Knapik z Akademii Wychowania Fizycznego w Katowicach, koncentrując się na roli religii w kształtowaniu ducha ludzkiego, a w szerszym sensie także kultury. Rekonstrukcji oraz krytycznej analizy poglądów twórcy „polityki prawa” – Leona Petrażyckiego, dokonał dr Ryszard Wójtowicz, reprezentujący UR. Dokonania Petrażyckiego z zakresu teorii prawa, a także problematyki społecznej i etycznej, prelegent umieścił nie tylko we współczesnym temu myślicielowi kontekście historycznym, ale też aspektywnie odniósł je do bieżących dyskusji z zakresu filozofii prawa czy kwestii społeczno-kulturowych. Z kolei dr Magdalena Mruszczyk z UŚ zaproponowała rozważania nad fenomenologią sacrum w fenomenologii życia rozwijanej przez Annę Teresę Tymieniecką, która starała się integrować wielopłaszczyznowość poznawczą człowieka, wyrażającą się w jego twórczości filozoficznej, naukowej czy artystycznej.

Poszukiwania optymalnego modelu religijności, obecne w różnorodnych wymiarach polskiej kultury filozoficznej, stanowiły motyw przewodni cyklu wykładów w następnej sekcji. Katolickie inspiracje w programie ideowym „Tygodnika Warszawskiego” w latach 1945-1948, a następnie ich wpływ na kształt prowadzonych wówczas sporów, na przykład polemiki z marksizmem, przedstawiła prof. Lucyna Wiśniewska-Rutkowska z Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach. Natomiast wystąpienie prof. Dariusza Barbaszyńskiego z UWM poświęcone było ewolucji poglądów filozoficznych Stanisława Brzozowskiego dokonującej się w kontekście ówczesnej duchowości chrześcijańskiej oraz jego osobistych doświadczeń. Niejednoznaczności ujawniające się w modelu religijności Mariana Zdziechowskiego stanowiły przedmiot analiz mgr. Michała Rogalskiego reprezentującego UW. Prelegent przedstawił swoje stanowisko jako wypadkową dys-

kusji reformistów z tradycjonalistami w obrębie ówczesnego katolicyzmu. Postać Henryka Elzenberga, a także inspiracje oraz aktywny i twórczy charakter dokonań tego filozofa, przybliżył dr Mirosław Tyl z UŚ. Wskazał on na filiacje twórczości polskiego myśliciela z poglądami Leconte’a de Lisle’a, zwłaszcza pod względem pesymistycznego spojrzenia na rzeczywistość. Namysł nad problematyką zawartą w Józefa Tischnera filozofii pracy, uznanej za krytyczną kontynuację polskiej myśli romantycznej, wyznaczał refleksję dr Anny Borowicz reprezentującej Uniwersytet Gdański. Koncentrując się na kategoriach pracy i daru, zestawiała ona idee Tischnera z mesjanizmem Augusta Cieszkowskiego, koncepcją „bożoczo-wieczności” Bronisława Trentowskiego oraz twórczością Karola Libelta i Cypriana Kamila Norwida.

Ostatnią grupę tematyczną stanowiły referaty dotyczące filozoficznych odniesień literatury pięknej. Ukazano je najpierw na przykładzie dzieł romantyków. Dr Teresa Zawojka ze Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego podjęła próbę odpowiedzi na pytanie, w jakich kategoriach – filozoficznych, światopoglądowo-kulturowych czy religijnych – należałoby ujmować wyrażony w tych utworach mesjanizm. W tym kontekście mgr Bartosz Maciejewski z UW, opierając się na *Literaturze słowiańskiej* Adama Mickiewicza, ukazał specyfikę jego teizmu. Referent polemizował zwłaszcza z utrwalonym w literaturze przedmiotu obrazem Mickiewicza jako szalonego proroka, widząc w nim raczej świadka i sługę Słowa, oraz akcentował wagę rozległych rozważań, jakie poeta poświęcił związkowi słowa i czynu. Z kolei prof. Artur Jocz, reprezentujący UAM, przedstawił wątek związków filozofii i religii w twórczości Tadeusza Micińskiego, reprezentanta literatury polskiej przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Miciński reinterpretował

kategorii klasycznej metafizyki, swoiście zacierając granice między rzeczywistością duchową a materialną, a niejako nawet materializując sferę ducha. Prof. Jacek Breczko z Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku poruszył zaś kwestię obecności tematów religii i wiary w twórczości Czesława Miłosza, ukazującej napięcia między darwinizmem a chrześcijańską wizją świata. Miłosz sformułował między innymi wizję teizmu ewolucyjnego, a mówiąc precyzyjniej, „katastroficznego panteizmu ewolucyjnego”.

Wykłady i dyskusje podczas ostatniej edycji seminarium Historyków Filozofii Polskiej ukazały swoistość filozofii rodzimej w zakresie relacji filozofia–religia. Dzięki interdyscyplinarnym ujęciom zaprezentowano bogactwo dokonań polskich na tle myśli europejskiej. Tak jak w przypadku dotychczasowych edycji Seminarium, jego pokłosiem będzie konferencyjna publikacja, analogiczna do opublikowanego w Wydawnictwie KUL w roku 2011 tomu *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*.

Dorota CHABRAJSKA

O STYKU PRZESTRZENI PUBLICZNEJ Z PRYWATNĄ

Pojęcia przestrzeni prywatnej i przestrzeni publicznej wydają się w kulturze Zachodu oczywiste. Przestrzeń prywatna to przestrzeń osobista, czyli przestrzeń własna osoby, teren organizacji jej życia przez nią samą. Jako taka, przestrzeń prywatna obejmuje zarówno przestrzeń w sensie fizycznym, jak i przestrzeń myśli. Można powiedzieć, że jest ona warunkiem zarówno rozwoju bytowego osoby (pozwala jej realizować konstytutywne dla niej akty poznania, miłości i wolności), jak i jej psychicznego oraz emocjonalnego bezpieczeństwa. Jest też warunkiem koniecznym wszelkiej twórczości, zapewnia swobodę, pozwala czuć się „u siebie” i umożliwia odpoczynek. Gwarantuje niezbędną człowiekowi izolację od świata zewnętrznego, chociaż pozostawia „drzwi” czy też „korytarz”, przez które może on w każdej chwili do tego świata powrócić. Separuje, lecz nie odcina. Można powiedzieć, że przestrzeń prywatna, własna, to przestrzeń najgłębszej wolności człowieka, przestrzeń, w której dokonuje on najbardziej autentycznych wyborów, nie musząc ich nikomu wyjaśniać ani poddawać zewnętrznej ocenie. „My home is my castle” – mawiają Anglicy. Nie bez przyczyny jedną z najbardziej dotkliwych kar, jakie stosowane są w naszej kulturze, jest odosobnienie, kara więzienia, której najgłębszą istotą jest odebranie człowiekowi właśnie przestrzeni prywatnej i która polega na osadzeniu go w fizycznie ograniczonej przestrzeni wspólnej. Pozbawienie człowieka przestrzeni prywatnej jest w różnym stopniu praktykowane także w przypadku wielorakich form życia zorganizowanego, na przykład w wojsku, a nawet w życiu zakonnym – wszędzie tam, gdzie zakłada się, że życie jednostki służy celowi wyższemu niż jej osobisty komfort.

Przestrzeń prywatna, ów gwarant jednostkowości czy też indywidualności osoby, to jednak nie tylko przestrzeń miejsca i myśli, lecz także przestrzeń obrazu, zapachu, dotyku czy dźwięku. Jej uosobieniem jest właśnie dom w sensie angielskiego „home”, czyli miejsce, gdzie jesteśmy i czujemy się „u siebie”, miejsce, w którym otaczają nas najbliżsi nam ludzie, wybrane przez nas przedmioty, dźwięki i zapachy, wszystko to, co stanowi o naszej prywatności. W tym sensie dramat człowieka bezdomnego polega przede wszystkim na tym, że jego przestrzeń prywatna ogranicza się do przestrzeni myśli. Brak jej zaplecza, miejsca, które byłoby naturalnym środowiskiem jej rozwoju, które przynosiłoby ukojenie.

Przestrzeń publiczna jest natomiast przestrzenią wspólną, przestrzenią ku której wykraczamy, przełamując swoją przestrzeń osobistą: to przestrzeń życia społecznego, debaty i społecznej użyteczności. Dobrze symbolizuje ją kolejne angielskie określenie, a mianowicie „public square”, czy też greckie słowo „agora”. Przestrzeń publiczna pełni przede wszystkim rolę służebną: dostarcza warunków możliwości wspólnoty ludzkiej

i sprzyja integracji. Jest też miejscem ekspresji przekonań i poglądów, co sprawia, że sprzyja refleksji i wymianie myśli. W istocie jest ona przestrzenią spotkania – tak w sensie dosłownym, jak i przenośnym. Stanowi dobro wspólne, co w sposób szczególny uwidacznia krajobraz miejski, gdzie tworzą ją place, parki, ogrody, a także instytucje, kawiarnie czy restauracje. Przestrzeni publicznej nie należy jednak postrzegać jako bezosobowej: tworzą ją ludzie i ludzie są w niej nieustannie obecni. Co więcej, nasz kontakt z przestrzenią publiczną zawsze dokonuje się za sprawą drugiego człowieka, i to bez względu na to, czy jest on w niej w danym momencie fizycznie obecny.

Swoista homeostaza w systemie różnorodnych przestrzeni, czy też równowaga między przestrzenią prywatną a publiczną, wydaje się istotnym warunkiem harmonii życia społecznego – właściwie trudno sobie wyobrazić, że twierdzenie to można by teoretycznie podważyć. Tymczasem rzeczywistość życia i dnia codziennego przynosi zaskakujące przykłady kolizji tych dwóch wymiarów przestrzeni, pojawiające się na ich nieuchronnym styku. Paradoksalnie, najbardziej spektakularne przypadki transgresji łączą się z sytuacjami tak powszechnymi, że skłonni jesteśmy ich nie dostrzegać bądź traktować je jako normalność. Okazuje się, że nasz dom, miejsce będące najgłębiej osobistym, prywatnym zapleczem naszego życia, do którego nawet mile widziani goście z reguły przybywają na zaproszenie, jest zarazem obszarem stale otwartym dla przestrzeni publicznej, która może przyjmować różnorodną postać – choćby dozorczy zjawiającego się, by skontrolować stan wodomierzy czy instalacji grzewczej. Dozorca przy tym śmiało wkracza nawet do najbardziej prywatnych rejonów naszej przestrzeni osobistej, którymi są łazienka czy sypialnia, odzierając je z przysługującej im kwalifikacji pomieszczeń niepublicznych. Podobnie znienacka nawiedzają nas osoby uprawnione do kontroli stanu gniazdek elektrycznych i liczników energii czy też osoby sprawdzające stan instalacji gazowej. W przypadku renowacji balkonów mieszkanie – czy to pokój dzienny, czy to nasz najgłębszy azyl, sypialnia (w zależności od tego, gdzie usytuowany został balkon) – staje się pomieszczeniem przechodnim dla brygady remontowej. Chociaż zajęci praktycznym udźwignięciem takich sytuacji rzadko zdajemy sobie z tego sprawę, nasz dom i nasza przestrzeń prywatna właściwie przestają wówczas być nasze. To, co dla nas najbardziej osobiste, niejako bowiem oddajemy w lenno przedstawicielom przestrzeni publicznej, wyczekując jednocześnie ich oddalenia się. Nierzadko też w podobny sposób wkracza w naszą przestrzeń prywatną przybywający z wizytą duszpasterską ksiądz. W przypadku mieszkań niewielkich – a w takich niestety zwykle mieszkają Polacy – przygotowanie do wizyty duszpasterskiej wiąże się z przeorganizowaniem przestrzeni prywatnej na przykład tak, aby pomieszczenie, które zazwyczaj służy jednocześnie jako miejsce pracy i miejsce spędzania wolnego czasu, spożywania posiłków czy zabawy dzieci, pozbawić któregoś z tych atrybutów i w ten sposób stworzyć przestrzeń godną przyjęcia księdza i odbycia wspólnej modlitwy. Chociaż podobnie zachowujemy się, zapraszając do naszej przestrzeni prywatnej gości, z reguły znamy godzinę, o której przybędą. W przypadku wizyty duszpasterskiej dysponujemy na ogół jedynie szczątkową wiedzą, że to dziś, na przykład „od 15.30”. I tak oto niejednokrotnie przez wiele godzin czekamy na księdza w przestrzeni, która na ten czas właściwie przestaje być naszą przestrzenią prywatną. W sytuacjach tego rodzaju jesteśmy niejako z naszej przestrzeni prywatnej wykorzeniani.

Swoistym, a być może najbardziej dokuczliwym obszarem transgresji jest przestrzeń dźwięku, dla którego trudno ustanowić bariery. Dźwięk często bywa przyczyną kolizji przestrzeni prywatnych, na przykład gdy sąsiad zmusza nas do słuchania głośno odtwarzanej przez cały dzień jednej i tej samej piosenki Elvisa Presleya, a innego dnia

skarży się, że nie przypadła mu do gustu uwertura do opery Wagnera, której słuchaliśmy nie dość cicho. Agresja dźwięku dochodzącego z przestrzeni publicznej narasta jednak, stając się szczególnie dotkliwa, latem, kiedy to – paradoksalnie – pragniemy żyć przy otwartych oknach. W Lublinie, macierzystym mieście „Ethosu”, które jest zarazem miastem studentów, inwazja dźwięku rozpoczyna się w maju, z początkiem Lubelskich Dni Kultury Studenckiej, których stałym i zasadniczym elementem są silnie nagłaśniane koncerty muzyki popularnej, organizowane na wolnym powietrzu i z jakiegoś powodu odbywające się późnym wieczorem, a wręcz późną nocą. Próby zaśnięcia przy otwartym oknie skazane są wówczas na porażkę ze względu na hałas, dudnienie i wibracje, których źródłem jest zapewne nie najlepsza aparatura nagłaśniająca i które odczuwane są w okolicznych dzielnicach. Mieszkańcy miasteczka akademickiego, gdzie koncerty te z reguły mają miejsce, są wówczas dosłownie wypierani ze swojej przestrzeni prywatnej i nierzadko na ten czas po prostu wyjeżdżają.

Nierzadko też zdarza się, że po nieprzespanej przez nas z powodu „muzycznego” hałasu majowej nocy z nastaniem godziny siódmej rano odzywają się kosiarki do trawy, na których uporczywą obecność jesteśmy skazani przez całe lato. Czy można powiedzieć, że dysponujemy swoją przestrzenią prywatną, jeśli za naszym oknem przez sześć, a nawet osiem godzin pracuje jednocześnie kilka kosiarek i dmuchaw, a także urządzenie do mielenia gałęzi? Sytuacja staje się dość dramatyczna, jeśli akurat panują upały, a my mieszkamy tuż pod nagrzanym dachem i ze względu na obezwładniający hałas musimy zamykać okna. Przestrzeń prywatna kurczy się wówczas dotkliwie, żeby nie rzec: znika. Wówczas też kurczy się nasza wrażliwość: okazjonalne nocne marsze amatorów trunków alkoholowych, łączące się hałaśliwymi zaśpiewami i wymianą głośnień, aczkolwiek nie zawsze jasnych myśli tuż pod naszymi oknami, wydają się akceptowanym i naturalnym elementem dźwiękowego krajobrazu naszej prywatnej przestrzeni. Myślimy wówczas o nich równie obojętnie, jak bohater *Mapy i terytorium* Michela Houellebecqa o włóczęgach, którzy od czasu do czasu instalowali się na jego podwórku: „Zazwyczaj wszystko kończyło się tak samo: w nocy rozlegały się agonalne wycia, ktoś zwywał pogotowie i znajdowano jakiegoś faceta w kałuży krwi z naderwanym uchem”¹.

O swoistej, postępującej redukcji swojej przestrzeni prywatnej mogą mówić mieszkańcy zabudowań postawionych przy drogach szybkiego ruchu bądź ulicach, po których nieustannie jeżdżą samochody. Przejmujące studium stopniowego rozpadu emocjonalnego i psychicznego członków rodziny mieszkającej przy trasie szybkiego ruchu przedstawia film *Dom przy autostradzie*².

W naszą przestrzeń prywatną dość często wkracza też agresja zapachu. Wiemy, kiedy sąsiad pali papierosa, co gotuje i czy do smażenia używa tłuszczu dobrej jakości. Nierzadko ugotowany po sąsiedzku bigos czy usmażona ryba pozostają z nami przez cały dzień, mimo iż nie dane nam było tych potraw skosztować.

Przestrzeń publiczna bywa również źródłem transgresji poprzez obraz. Nie wymagamy, by nie otaczała nas brzydota, jesteśmy bowiem niejako przekonani, że gusta ludzkie są różne, a zatem różnią się i upodobania architektów. W tym sensie jesteśmy dla przestrzeni publicznej tolerancyjni. Przyjmujemy też jako smutny fakt jej zanieczyszczenia,

¹ M. H o u e l l e b e c q, *Mapa i terytorium*, tłum. B. Geppert, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2011, s. 23n.

² Belgia – Francja – Szwajcaria, 2008, reż. U. Meier.

które tłumaczymy na przykład brakiem odpowiednich działań ze strony władz miejskich czy choćby faktem, że przestrzeń ta jest w zasadzie przestrzenią niczyją, a zatem w sposób naturalny zaniedbaną. Uderzają nas jednak pewne rzeczy, które nie muszą się w przestrzeni tej znajdować, lecz zostają w niej w sposób przemyślany umieszczone. Są wśród nich reklamy przedmiotów naturalnie należących do sfery przestrzeni osobistej, na przykład bielizny czy produktów higienicznych. Dostrzegając je, nierzadko mamy wrażenie, że na naszej prywatnej przestrzeni wrażliwości, wstydu czy delikatności dokonuje się swoisty gwałt, że zostaje ona odarta z intymności, która jest jej przywilejem. Czujemy wówczas, że coś jest nie w porządku. Podobnie reagujemy na przedstawienia obrazowe, które z tego czy innego powodu uderzają w treść przestrzeni naszej myśli czy żywionych przez nas istotnych przekonań: spektakularne przykłady reakcji tego rodzaju to sprzeciw wobec pewnych reklam firmy Benetton (którym od strony estetycznej trudno było stawiać jakiegokolwiek zarzuty) czy protest wobec jednego z plakatów reklamujących w przestrzeni publicznej kontrowersyjny film *Larry Flynt*³.

Ową trudną dialektykę przestrzeni prywatnej i publicznej można chyba okiełznać jedynie postawą życzliwości, której naturalnymi sojusznikami są wrażliwość, delikatność i uprzejmość. Obserwując życie społeczne w krajach Europy Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych, często z rezerwą wypowiadamy się o postawie, którą z braku lepszego określenia nazwano poprawnością polityczną. Tymczasem okazuje się, że pewne elementy tej postawy, które zresztą z polityką ani z poprawnością nie mają wiele wspólnego, w znacznym stopniu niwelują kolizję między przestrzenią prywatną a publiczną. Do elementów tych na pewno zalicza się respekt dla odrębności i indywidualności drugiego człowieka, poszanowanie jego czasu oraz kierowanie się życiu społecznym dobrą wolą i założeniem, że to jej właśnie należy zaufać w kontaktach międzyludzkich. Jednak, jak pisał Albert Camus, „dobra wola może wyrządzić tyleż szkód co niegodziwość, jeśli nie jest oświecona”⁴, a „zło na świecie płynie niemal zawsze z niewiedzy”⁵. Dobrej woli musi zatem towarzyszyć zrozumienie i próba mentalnego ogarnięcia relacji między prywatnym a publicznym wymiarem życia. Zapewne jest to zadanie przede wszystkim dla tych, którzy poruszają się na styku przestrzeni publicznej z prywatną. Ich mądra wrażliwość może sprawiać, że styk ten mimo swojej ambiwalencji będzie skutkować dobrem.

³ USA, 1996, reż. M. Forman.

⁴ A. Camus, *Dżuma*, tłum. J. Guze, PIW, Warszawa 1966, s. 118.

⁵ Tamże.

NOTY O AUTORACH

Sebastian B e r n a t, doktor, geograf. Urodzony w 1974 r. w Radomiu. Studia z zakresu geografii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

W latach 1998-1999 nauczyciel w Publicznej Szkole Podstawowej nr 4 w Radomiu. Od 1999 r. pracownik UMCS, obecnie adiunkt w Zakładzie Ochrony Środowiska na Wydziale Nauk o Ziemi i Gospodarki Przestrzennej UMCS w Lublinie.

Członek Komisji Krajobrazu Kulturowego Polskiego Towarzystwa Geograficznego (członek zarządu w latach 2009-2012, 2013-2016), Oddziału Lubelskiego Polskiego Towarzystwa Geograficznego, Rady Wydawniczej Prac Komisji Krajobrazu Kulturowego i Rady Biblioteki UMCS. Koordynator wydziałowy Lubelskiego Festiwalu Nauki (od 2007 r.).

Główne obszary badań: geografia krajobrazu (dźwięk w krajobrazie, przemiany krajobrazu kulturowego), turystyka i rekreacja, gospodarka przestrzenna, ochrona środowiska (hałas, rewitalizacja).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dźwięk w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych* (red., 2008); *Niematerialne wartości krajobrazów kulturowych* (red., 2011); *Sacrum w krajobrazie* (współred., 2012); *Obiekty religijne w krajobrazie* (współred., 2013).

Bartosz F i l i p, doktor, animator kultury, filmoznawca. Urodzony w 1983 r. w Gdyni. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Gdańskim.

Od 2008 r. specjalista do spraw literatury, nauki i wydawnictw w Nadbałtyckim Centrum Kultury w Gdańsku. Nauczyciel akademicki na Uniwersytecie Gdańskim.

Członek redakcji pisma naukowego „Panoptikum”.

Główne obszary zainteresowań: historia kina polskiego i światowego, kino popularne.

Autor artykułów z powyższych dziedzin, publikowanych w czasopismach społeczno-kulturowych i wydawnictwach zbiorowych.

Masakatsu F u j i t a, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Ruhr-Universität w Bochum oraz na uniwersytecie w Kyoto (Kyoto University).

W latach 1983-1988 wykładowca na Meijyo University, od 1988 do 1991 r. adiunkt w Kyoto Institute of Technology. Od 1991 pracownik naukowy uniwersytetu w Kyoto: do 1996 r. adiunkt na Wydziale Humanistycznym, a następnie profesor w Instytucie Filozofii na tymże wydziale; obecnie również w Graduate School of Advanced Integrated Studies in Human Survivability.

Członek Forum of Japanese Philosophy, Schelling Association in Japan, Philosophical Association of Japan, Japanese Association for Religious Studies, Association of

Japanese Intellectual History, Association for Studies of Nishida's Philosophy i Fichte Association in Japan.

Główne obszary badań: filozofia, w szczególności idealizm niemiecki i historia filozofii japońskiej, etyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Philosophie und Religion beim jungen Hegel* (1985); *Hegels Kritik an Schelling* (1994).

Jerzy G o ł o s z, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1957 r. w Radomiu. Studia z zakresu fizyki i filozofii na Uniwersytecie Warszawskim, z zakresu filozofii również na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2002 r. adiunkt w Instytucie Filozofii UJ, od 2012 r. zastępca dyrektora Instytutu. Od 2013 r. kierownik Zakładu Filozofii Nauk Przyrodniczych IF UJ.

Główne obszary badań: filozofia nauki i metafizyka.

Autor książek: *Spór o naturę czasu i przestrzeni. Wybrane zagadnienia filozofii czasu i przestrzeni Johna Earmana* (2001); *Uptyw czasu i ontologia* (2011).

Barłomiej G u t o w s k i, doktor, historyk sztuki. Urodzony w 1973 r. w Warszawie. Studia z zakresu historii sztuki na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Od 2006 r. adiunkt w Instytucie Historii Sztuki na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW.

Członek Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Stowarzyszenia Klub Krytyki Artystycznej „Pokaz”, Sekcji Polskiej Stowarzyszenia Krytyki Artystycznej AICA, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Stowarzyszenia „Genius Loci” oraz The International Council of Museums (ICOM).

Główne obszary badań: współczesna kultura wizualna, problematyka staropolskiego portretu, tanatologia, historia i sztuka cmentarzy.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Architektura secesyjna w Galicji* (współautor, 2001); *Cmentarze dawnego powiatu borszczowskiego* (współautor, 2004); *Secesja w architekturze Przemyśla* (2007); *Przestrzeń marzycieli. Miasto jako projekt utopijny* (2007); *Cmentarze dawnego powiatu czortkowskiego* (współautor, 2007); *Dawny cmentarz miejski w Buczaczu* (współautor, 2009).

Joanna H a ń d e r e k, doktor habilitowany, filozof. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2002 r. adiunkt w Zakładzie Filozofii Kultury Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, od 2013 zastępca dyrektora Instytutu Filozofii. Prowadząca projekt badawczy „Kultury wykluczenia”.

Główne obszary badań: filozofia kultury, kulturoznawstwo, filozofia współczesna (szczególnie problemy współczesności w kontekście filozofii i socjologii kultury) oraz historia filozofii (w szczególności egzystencjalizm).

Autorka książek: *Czas i spotkanie. Wokół koncepcji czasu Emmanuela Lévinasa* (2006); *Muzea i metamorfozy* (2010).

Jan F. J a c k o, doktor habilitowany, filozof, aktor teatru pantomimy. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w International Academy for Philosophy w księstwie Liechtenstein. W latach 1997-2000 asystent w IAP. Od 2001 r. adiunkt w Katedrze Negocjacji w Instytucie Ekonomii i Zarządzania na Wydziale Za-

rzządzania i Komunikacji Społecznej UJ. Redaktor sekcji polskiej „Prospettiva Persona. Trimestrale di cultura etica e politica” (Teramo, Włochy).

W latach 1997-2000 aktor i dyrektor artystyczny Pantomime-Rhapsodie Theater „Mimesis” w księstwie Liechtenstein, a w latach 2000-2005 aktor i dyrektor artystyczny Teatru Ekspresji w Krakowie.

Główne obszary badań: etyka biznesu, nauki o komunikacji międzyludzkiej i negocjacjach, semiotyka, antropologia filozoficzna.

Autor książki *Taktyki negocjacyjne w kontekście proksemiki. Analiza metodologiczna* (2012).

Marek K a z i m i e r z a k, doktor habilitowany, profesor AWF, filozof. Urodzony w 1952 r. w Szczecinie. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Od 1982 do 2001 r. pracownik Zakładu Filozofii i Socjologii na Wydziale Wychowania Fizycznego Akademii Wychowania Fizycznego w Poznaniu, od 2001 r. kierownik Zakładu Kulturowych Podstaw Turystyki na Wydziale Turystyki i Rekreacji.

Członek Rady Naukowej do Badań Interdyscyplinarnych Piastowskiego Dziedzictwa Kulturowego, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Międzynarodowego Towarzystwa Nauk Społecznych o Sporcie, Polskiego Stowarzyszenia Naukowego Animacji Rekreacji i Turystyki.

Wyróżniony Złotym Medalem im. Jędrzeja Śniadeckiego i Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Główne obszary badań: filozofia, etyka, filozofia podróży, etyka turystyki, aksjologia turystyki i podróży, w szczególności związki i relacje między turystyką a kulturą, stylem życia i systemem wartości współczesnego człowieka, aksjologiczne podstawy turystyki w nawiązaniu do współczesnych etyk stosowanych, turystyka kulturowa w perspektywie zrównoważonego rozwoju.

Najważniejsze publikacje książkowe: *W poszukiwaniu naukowego charakteru metafizyki. Z dziejów recepcji niemieckiej filozofii pokantowskiej w Polsce* (1998); *Wczesny neokantyzm* (1999); *Współczesne podróże kulturowe* (red., 2010); *Jakość życia w kulturowych przestrzeniach podróżowania* (red., 2012); *Sport i turystyka. Uwarunkowania historyczne i wyzwania współczesności* (współred., 2013). Redaktor naukowy serii „Turystyka w Humanistycznej Perspektywie” (2004-2012).

Dobrosław K o t, doktor, filozof. Urodzony w 1976 r. w Krakowie. Studia filozoficzne na Papieskiej Akademii Teologicznej.

Od 2000 r. pracownik Katedry Filozofii Akademii Ekonomicznej w Krakowie.

Członek Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie (od założenia w 2003 do 2010 r. wicedyrektor do spraw programowych) oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary badań: filozofia dialogu, fenomenologia, filozofia człowieka.

Autor artykułów z powyższych dziedzin i książki *Podmiotowość i utrata* (2009).

Małgorzata K o w a l e w s k a, doktor habilitowany, filozof. Urodzona w 1960 r. w Lublinie. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1986-1990 pracownik Międzywydziałowego Zakładu Historii Kultury w Średniowieczu KUL. Od 1990 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu

Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, w latach 1996-1999 również lubelskiej Akademii Medycznej.

Współpracownik redakcji *Powszechnej encyklopedii filozoficznej* i *Encyklopedii filozofii polskiej*. Członek redakcji naukowej „Acta Mediaevalia”.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Internationaler Bund der Heilige Hildegard von Bingen i Polskiego Towarzystwa Przyjaciół Hildegardy z Bingen.

Główne obszary badań: historia kultury i filozofii średniowiecznej, historia mistyki, filozofia człowieka.

Autorka książki *Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen* (2007) oraz artykułów z powyższych dziedzin.

Krzysztof Ł o s k a, doktor habilitowany, filmoznawca, profesor UJ. Urodzony w 1966 r. w Tychach. Studia z zakresu filmoznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1994 r. pracownik UJ, obecnie dyrektor Instytutu Sztuk Audiowizualnych na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej.

Członek Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego (od 2009 r.).

Główne obszary badań: kultura japońska i historia filmu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dziedzictwo McLuhana. Między nowoczesnością a ponowoczesnością* (2001); *Hitchcock – autor wśród gatunków* (2002); *David Cronenberg: rozpad ciała, rozpad gatunku* (współautor, 2003); *Encyklopedia filmu science fiction* (2004); *Tożsamość i media. O filmach Atoma Egoyana* (2006), *Poetyka filmu japońskiego* (2009); *Kenji Mizoguchi i wyobrażenia melodramatyczna* (2012); *Nowy film japoński* (2013).

Andrzej Ł u k a s i k, doktor habilitowany, profesor UMCS, filozof, fizyk. Urodzony w 1961 r. w Lublinie. Studia z zakresu fizyki i filozofii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 1987 r. pracownik Zakładu Ontologii i Teorii Poznania Instytutu Filozofii UMCS. W latach 1991-2003 również pracownik Katedry Etyki Akademii Medycznej w Lublinie.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary badań: filozofia przyrody i nauk przyrodniczych (głównie filozofia fizyki).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Atom. Od greckiej filozofii przyrody do nauki współczesnej* (2000); *Filozofia atomizmu. Atomistyczny model świata w filozofii przyrody, fizyce klasycznej i współczesnej a problem elementarności* (2006); *Filozofia przyrody współcześnie* (współred., 2010).

Błażej M a t u s i a k OP, magister, teolog, filolog, publicysta, duszpasterz. Urodzony w 1970 r. w Toruniu.

Studia z zakresu filologii klasycznej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, z zakresu teologii na Papieskiej Akademii Teologicznej (Kolegium Filozoficzno-Teologiczne oo. Dominikanów).

Od 1993 do 2004 r. związany z Kwartalnikiem „Canor” (od 1997 r. redaktor działu muzyki średniowiecznej).

W latach 2004-2010 duszpasterz akademicki w Warszawie. Obecnie wikariusz parafii polskiej w Pradze.

Główne obszary zainteresowań: wykonawstwo muzyki dawnej (zwłaszcza średnio-wiecznej), muzyka sakralna.

Autor artykułów z powyższych dziedzin, recenzji muzycznych, audycji m.in. w Radiu Maryja, w II programie Polskiego Radia i w Radiu Józef (cykl audycji *Musica in Ecclesia*) oraz książki *Hildegarda z Bingen. Teologia muzyki* (2003).

Maciej R a j e w s k i, doktor, antropolog kulturowy. Studia z zakresu archeologii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 1992 r. pracownik Zakładu Antropologii Kulturowej Instytutu Filozofii UMCS w Lublinie.

Główne obszary badań: historia i metodologia brytyjskiej antropologii społecznej i amerykańskiej antropologii kulturowej, antropologia mediów, antropologia wsi i miasta, antropologia turystyki.

Współredaktor książek: *Kognitywistyka. Problemy i perspektywy* (2005); *Kognitywistyka. Podobieństwo* (2006); *Media Studies – refleksja nad stanem obecnym* (2008); *Komunikacja i komunikowanie w dawnej Polsce* (2008); *Komunikowanie i komunikacja na ziemiach polskich w latach 1795-1918* (2008); *Komunikowanie i komunikacja w dwudziestoleciu międzywojennym* (2010); *Komunikowanie się Polaków w okresie II wojny światowej* (2011); *Komunikowanie się Polaków w latach 1944-1989* (2011); *Empatia, obrazowanie i kontekst jako kategorie kognitywistyczne* (2012).

THE ETHOS OF SPACE

ABSTRACTS

FROM THE EDITORS – The Proper Place (P.M.)

“A body by its weight tends to move towards its proper place”¹ – writes St. Augustine in Book XIII of his *Confessions*. In his image of the world, weight, or gravity, although universal, as it moves stones and water as well as the human heart, is not the same for all beings: “They are acted on by their respective weights; they seek their own place.”² Gravity can work in various directions, it does not necessarily move things downwards – in the case of human beings, it is the force that makes them ascend “to the peace of Jerusalem,”³ and manifests itself when things are not in their intended places, restlessly striving to return there.

“My weight is my love. Wherever I am carried, my love is carrying me”⁴ – continues Augustine in one the most famous passages of *The Confessions*. This love, although inherent in the nature of man, is simultaneously also God’s grace: “By your gift we are set on fire and carried upwards.”⁵

In this vision inherited from the ancient philosophers, different dimensions of the cosmos: physical and metaphysical, spatiotemporal and eternal, natural and supernatural, form a unity. Such an understanding of the world has not proved an appropriate foundation either for natural sciences or for technology; the presuppositions that enabled man to finally fulfil his dream of physically flying upwards were different (yet the human desire to take off the ground, contradicting our obvious ties with the Earth, does not seem incompatible with the vision of the Bishop of Hippo). However, the image of the reality left to us by Augustine was considered convincing regardless of when his *Confessions* were studied; it remains convincing also today as a metaphorical description of the existential experience of the human being. Also those who would not say that their heart is restless until it rests in God⁶, may recognize in Augustine’s words a reflection of their own condition. The experience of anxiety, the feeling of not

¹ St. Augustine, *Confessions*, trans. and ed. Henry Chadwick (Oxford–New York: Oxford University Press, 2009), 278.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Cf. *ibid.*, 3.

being “at home”, of being thrown out of our proper place, and the hardships of seeking it in vain, are a universal experience. They are present in the lot of a refugee forced out of his homeland and in that of an immigrant who left his country to find better material of spiritual conditions to live, or of a contemporary nomad frequently changing places of work and residence, and perhaps also of a passionate traveller. Such experiences are known to the excluded and to all those who seek their “proper place in life”, as well as those who literally look for somewhere to live for themselves and their families. Examples may be multiplied; their common component seems to be the unity of the physical aspect of space and its psychological and spiritual elements.

The idea of home epitomizes the essence of one of the most important places for the human being: the place where the physical meets the spiritual. John Berger, reflecting on the human condition in the 20th century, which witnessed the “transport of men on an unprecedented scale,”⁷ writes about the understanding of home that the culture of the West has lost (and also about the home many of us have lost): “Home was the center of the world because it was the place where a vertical line crossed with a horizontal one. The vertical line was a path leading upwards to the sky and downwards to the underworld. The horizontal line represented the traffic of the world, all possible roads leading across the earth to other places. Thus, at home, one was nearest to the gods in the sky and to the dead in the underworld. The nearness promised access to both. And at the same time, one was at the starting point and, hopefully, the returning point of all terrestrial journeys.”⁸

The present volume of *Ethos* also attempts to connect various aspects of the category of space by presenting both general discussions of the topic that pertain to metaphysics, philosophy of nature and physics (transcending, in a way, the perspective in which space is conceived of as a place imprinted with human presence), and more particular analyses focusing on the human space, our home, as it were, on the presence of others in it, our giving shape to it and the responsibility for it, and thus on ethical issues. The authors of the articles included in the volume draw on phenomenology, cultural anthropology, psychology and theology; they also address their respective themes referring to musicology, acoustic ecology, architecture, or film studies. In addition, the volume contains the papers concerning the idea of space in cultures other than the Western one: the Japanese culture (an exposition of Kitarō Nishida’s philosophy of place – *basho*) and the Islamic culture (an anthropological analysis of the Islamic city structure and the ways in which it reflects the religious beliefs of its inhabitants).

The question how to create or change spaces so that they become good places for the human being insistently recurs in the presented articles. If we posed this question to the Bishop of Hippo, who argued that he knew the place where man can find peace and happiness, we would probably get little practical advice. It might be surmised, however, that Augustine considered his home, recalled in *The Confessions*, where books could be found, and the garden where he cried under the fig tree (not to mention the famous garden belonging to a neighbour

⁷ John B e r g e r, *And Our Faces, My Heart, Brief as Photos* (New York: Pantheon Books, 1984), 55.

⁸ Ibid., 56.

from which, as a boy, the future saint stole pears), as friendly places. They were also important places: There *Doctor Gratiae* prepared for his numerous terrestrial journeys and from there he set out on them. There he also discovered that although such places are indispensable – and dear to the human heart – they are not man's proper places. Perhaps, paradoxically, it is the awareness that among beings such as stones and water we are not entirely "at home" could help us better shape our earthly places.

JOHN PAUL II – To Broaden the Areas of Faith

By virtue of Christ's universal mandate, the mission *ad gentes* knows no boundaries. Still, it is possible to determine certain parameters within which that mission is exercised, in order to gain a real grasp of the situation.

(a) Territorial limits.

Missionary activity has normally been defined in terms of specific territories. The Second Vatican Council acknowledged the territorial dimension of the mission *ad gentes*,⁹ a dimension which even today remains important for determining responsibilities, competencies and the geographical limits of missionary activity. Certainly, a universal mission implies a universal perspective. Indeed, the Church refuses to allow her missionary presence to be hindered by geographical boundaries or political barriers. But it is also true that missionary activity *ad gentes*, being different from the pastoral care of the faithful and the new evangelization of the non-practicing, is exercised within well-defined territories and groups of people.

The growth in the number of new churches in recent times should not deceive us. Within the territories entrusted to these churches – particularly in Asia, but also in Africa, Latin America and Oceania – there remain vast regions still to be evangelized. In many nations entire peoples and cultural areas of great importance have not yet been reached by the proclamation of the Gospel and the presence of the local church.¹⁰ Even in traditionally Christian countries there are regions that are under the special structures of the mission *ad gentes*, with groups and areas not yet evangelized. Thus, in these countries too there is a need not only for a new evangelization, but also, in some cases, for an initial evangelization.¹¹

Situations are not, however, the same everywhere. While acknowledging that statements about the missionary responsibility of the Church are not credible unless they are backed up by a serious commitment to a new evangelization in the traditionally Christian countries, it does not seem justified to regard as identical the situation of a people which has never known Jesus Christ and that of a people which has known him, accepted him and then rejected him, while continuing to

⁹ Cf. Second Vatican Council, Decree on the Missionary Activity of the Church *Ad Gentes*, Section 6.

¹⁰ Cf. *ibid.*, Section 20.

¹¹ Cf. John Paul II, Address to the members of the Symposium of the Council of the European Episcopal Conferences, October 11, 1985.

live in a culture which in large part has absorbed gospel principles and values. These are two basically different situations with regard to the faith.

Thus the criterion of geography, although somewhat imprecise and always provisional, is still a valid indicator of the frontiers toward which missionary activity must be directed. There are countries and geographical and cultural areas which lack indigenous Christian communities. In other places, these communities are so small as not to be a clear sign of a Christian presence; or they lack the dynamism to evangelize their societies, or belong to a minority population not integrated into the dominant culture of the nation. Particularly in Asia, toward which the Church's mission *ad gentes* ought to be chiefly directed, Christians are a small minority, even though sometimes there are significant numbers of converts and outstanding examples of Christian presence.

(b) New worlds and new social phenomena.

The rapid and profound transformations which characterize today's world, especially in the southern hemisphere, are having a powerful effect on the overall missionary picture. Where before there were stable human and social situations, today everything is in flux. One thinks, for example, of urbanization and the massive growth of cities, especially where demographic pressure is greatest. In not a few countries, over half the population already lives in a few "megapolises," where human problems are often aggravated by the feeling of anonymity experienced by masses of people.

In the modern age, missionary activity has been carried out especially in isolated regions which are far from centers of civilization and which are hard to penetrate because of difficulties of communication, language or climate. Today the image of mission *ad gentes* is perhaps changing: efforts should be concentrated on the big cities, where new customs and styles of living arise together with new forms of culture and communication, which then influence the wider population. It is true that the "option for the neediest" means that we should not overlook the most abandoned and isolated human groups, but it is also true that individual or small groups cannot be evangelized if we neglect the centers where a new humanity, so to speak, is emerging, and where new models of development are taking shape. The future of the younger nations is being shaped in the cities.

Speaking of the future, we cannot forget the young, who in many countries comprise more than half the population. How do we bring the message of Christ to non-Christian young people who represent the future of entire continents? Clearly, the ordinary means of pastoral work are not sufficient: what are needed are associations, institutions, special centers and groups, and cultural and social initiatives for young people. This is a field where modern ecclesial movements have ample room for involvement.

Among the great changes taking place in the contemporary world, migration has produced a new phenomenon: non-Christians are becoming very numerous in traditionally Christian countries, creating fresh opportunities for contacts and cultural exchanges, and calling the Church to hospitality, dialogue, assistance and, in a word, fraternity. Among migrants, refugees occupy a very special place and deserve the greatest attention. Today there are many millions of refugees in the world and their number is constantly increasing. They have fled from conditions of political

oppression and inhuman misery, from famine and drought of catastrophic proportions. The Church must make them part of her overall apostolic concern.

Finally, we may mention the situations of poverty – often on an intolerable scale – which have been created in not a few countries, and which are often the cause of mass migration. The community of believers in Christ is challenged by these inhuman situations: the proclamation of Christ and the kingdom of God must become the means for restoring the human dignity of these people.

(c) Cultural sectors: the modern equivalents of the Areopagus.

After preaching in a number of places, St. Paul arrived in Athens, where he went to the Areopagus and proclaimed the Gospel in language appropriate to and understandable in those surroundings (cf. Acts 17:22-31). At that time the Areopagus represented the cultural center of the learned people of Athens, and today it can be taken as a symbol of the new sectors in which the Gospel must be proclaimed.

The first Areopagus of the modern age is the world of communications, which is unifying humanity and turning it into what is known as a “global village.” The means of social communication have become so important as to be for many the chief means of information and education, of guidance and inspiration in their behavior as individuals, families and within society at large. In particular, the younger generation is growing up in a world conditioned by the mass media. To some degree perhaps this Areopagus has been neglected. Generally, preference has been given to other means of preaching the Gospel and of Christian education, while the mass media are left to the initiative of individuals or small groups and enter into pastoral planning only in a secondary way. Involvement in the mass media, however, is not meant merely to strengthen the preaching of the Gospel. There is a deeper reality involved here: since the very evangelization of modern culture depends to a great extent on the influence of the media, it is not enough to use the media simply to spread the Christian message and the Church’s authentic teaching. It is also necessary to integrate that message into the “new culture” created by modern communications. This is a complex issue, since the “new culture” originates not just from whatever content is eventually expressed, but from the very fact that there exist new ways of communicating, with new languages, new techniques and a new psychology. Pope Paul VI said that “the split between the Gospel and culture is without a doubt the drama of our time,”¹² and the field of communications fully confirms this judgment.

There are many other forms of the “Areopagus” in the modern world toward which the Church’s missionary activity ought to be directed; for example, commitment to peace, development and the liberation of peoples; the rights of individuals and peoples, especially those of minorities; the advancement of women and children; safeguarding the created world. These too are areas which need to be illuminated with the light of the Gospel.

We must also mention the immense “Areopagus” of culture, scientific research, and international relations which promote dialogue and open up new possibilities. We would do well to be attentive to these modern areas of activity and to be involved in them. People sense that they are, as it were, traveling together across life’s sea, and that they are called to ever greater unity and solidarity. Solutions

¹² P a u l VI, Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, Section 20.

to pressing problems must be studied, discussed and worked out with the involvement of all. That is why international organizations and meetings are proving increasingly important in many sectors of human life, from culture to politics, from the economy to research. Christians who live and work in this international sphere must always remember their duty to bear witness to the Gospel.

Our times are both momentous and fascinating. While on the one hand people seem to be pursuing material prosperity and to be sinking ever deeper into consumerism and materialism, on the other hand we are witnessing a desperate search for meaning, the need for an inner life, and a desire to learn new forms and methods of meditation and prayer. Not only in cultures with strong religious elements, but also in secularized societies, the spiritual dimension of life is being sought after as an antidote to dehumanization. This phenomenon – the so-called “religious revival” – is not without ambiguity, but it also represents an opportunity. The Church has an immense spiritual patrimony to offer humankind, a heritage in Christ, who called himself “the way, and the truth, and the life” (Jn 14:6): it is the Christian path to meeting God, to prayer, to asceticism, and to the search for life’s meaning. Here too there is an “Areopagus” to be evangelized

Today missionary activity still represents the greatest challenge for the Church. As the end of the second millennium of the redemption draws near, it is clear that the peoples who have not yet received an initial proclamation of Christ constitute the majority of mankind. The results of missionary activity in modern times are certainly positive. The Church has been established on every continent; indeed today the majority of believers and particular churches is to be found no longer in Europe but on the continents which missionaries have opened up to the faith.

The fact remains however that the “ends of the earth” to which the Gospel must be brought are growing ever more distant. Tertullian’s saying, that the Gospel has been proclaimed to all the earth and to all peoples,¹³ is still very far from being a reality. The mission *ad gentes* is still in its infancy. New peoples appear on the world scene, and they too have a right to receive the proclamation of salvation. Population growth in non-Christian countries of the South and the East is constantly increasing the number of people who remain unaware of Christ’s redemption.

We need therefore to direct our attention toward those geographical areas and cultural settings which still remain uninfluenced by the Gospel. All who believe in Christ should feel, as an integral part of their faith, an apostolic concern to pass on to others its light and joy. This concern must become, as it were, a hunger and thirst to make the Lord known, given the vastness of the non-Christian world.

Keywords: the mission *ad gentes*, missionary presence of the Church, non-Christian world, Gospel proclamation, religious revival, new churches, modern communications, migrations

Extracts (Sections 37-38, 40) from John Paul II’s Encyclical Letter *Redemptoris Missio* on the permanent validity of the Church’s missionary mandate. Reprinted from: *L’Osservatore Romano*, the Polish Edition, 12:1991, No. 1, 17-19.

¹³ Cf. Tertullian, *De praescriptione haereticorum*, XX: CCL, I, 201f.

Abstracts

For the English text see http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_en.html
© Copyright 1990 Libreria Editrice Vaticana

Andrzej ŁUKASIK – On Space in Physics: The Basic Conceptions
DOI 10.12887/26-2013-4-104-03

The objective of the present article is to outline the main conceptions of space worked out since the times of the ancient philosophy of nature till the times of modern physics. The issues thus discussed include the notion of space as void, the ideas that question the concept of empty space, the controversy between the absolutist and relationist conceptions of space, space conceived of as an a priori form of sensibility, as well as the spacetime of particular and general relativity. Additionally, the issue of the relation obtaining between geometry and the qualities of physical space has been analyzed.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: space, vacuum, spacetime, geometry

Contact: Zakład Ontologii i Teorii Poznania, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: lukasik@bacon.umcs.lublin.pl
<http://bacon.umcs.lublin.pl/~lukasik>

Jerzy GOŁOSZ – On Fundamental Differences between Time and Space
DOI 10.12887/26-2013-4-104-04

The paper critically analyses the claim that time is a similar entity to space resulting from the claims that there is no flow of time, a distinguished present does not exist, and things persist by enduring. Namely, it is maintained in the paper that arguments of adherents of such positions, both philosophical and based on the theory of relativity, are not strong enough to overcome either the arguments of their opponents or the conviction based on our everyday experience. The paper also tries to show that dynamic scientific theories, such as for instance the Newtonian theory, the Maxwell theory or the theory of evolution, may be interpreted as theories describing the dynamic becoming of a respective part of the world.

Keywords: presentism, eternalism, spatialising time, flow of time, endurantism, perdurantism, becoming

Contact: Department of the Philosophy of Natural Sciences, Faculty of Philosophy, Institute of Philosophy, Jagiellonian University, ul. Grodzka 52, room 42, 31-044 Cracow, Poland

E-mail: jerzy.golosz@uj.edu.pl

Phone: +48 12 6631741

<http://www.iphils.uj.edu.pl/?l=2&p=4&r=43&s=84>

Masakatsu FUJITA – On the Idea of *basho* in Kitarō Nishida’s Philosophy (trans. Y. Ishihara)

DOI 10.12887/26-2013-4-104-05

DOI 10.12887/26-2013-4-104-06

Kitarō Nishida (1870-1945) is a leading Japanese philosopher who laid the foundations for the so-called “Kyoto School.” His thought underwent considerable change throughout his life. What established his reputation was his theory of *basho* articulated in the mid-period of his philosophical career.

The adoption of Aristotle’s concept of substance was crucial for the formulation of his idea of *basho*. But Nishida did not accept the concept in its original form as it was present in Aristotle. For Nishida, substance is that which sees and knows itself by reflecting itself within itself, and in this sense it is that which transcends and envelops the I. In terms of the subject-predicate relation in a subsumptive judgment, it is seen in the direction of the predicate. It is itself something that never becomes the (grammatical) subject, i.e. never becomes the content of knowledge, and can only be grasped as the *basho*.

The underlying attitude of Nishida’s thought is to comprehend matters not in so far as they are objectified but to grasp the matter in its whole. Alternatively phrased, it is to see matters from reality itself. The theory of *basho* was developed against the backdrop of giving the logical grounds to such an idea.

Translated by *Yuko Ishihara*

Keywords: Kitarō Nishida, *basho* (place), Aristotle, Scotus Eriugena, nothingness

Contact: Graduate School of Advanced Integrated Studies in Human Survivability (GSAIS), Kyoto University, Yoshida Honmachi, Sakyo-ku, Kyoto 606-8501, Japan

E-mail: fujita.masakatsu.4a@kyoto-u.ac.jp

Phone: +81 75 7532723

Małgorzata KOWALEWSKA – “A great subject needs wide space in which to move.”
On the Ancient Roots of the Medieval View of the World

DOI 10.12887/26-2013-4-104-07

The category of space, like those of time, cause, and change, is among the most important concepts that lie at the core of the intellectual system that determines

the world view characteristic of a civilization, culture or historical epoch. The view in question in turn affects the attitudes and conduct of those who have adopted it. The medieval view of the world had ancient roots. The present article discusses selected ancient literary sources, focusing on the views of the categories of material and immaterial spaces as well as on the definitions of space. The paper also provides, based on certain motifs present in works of Cicero and Pliny the Elder, a description of ancient imagery of the outer space, or the cosmos, recounts the journey of the soul through the cosmos as described by Macrobius, and relates the issue of inward space inherent in the mystic experience.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: space, cosmos, journey of the soul, dimensions of God, transformation, world view

Contact: Zakład Filozofii Kultury, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Collegium Humanicum, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: mem.kowalewska@op.pl

Phone: +48 81 5375193

<http://filozofia.umcs.lublin.pl/zaklad-historii-filozofii-starozytniej-i-sredniowiecznej/malgorzata-kowalewska>

Błażej MATUSIAK, OP – A Musical Temple

DOI 10.12887/26-2013-4-104-08

Church music may be conceived of in Boethian terms, as reflecting the proportions inherent in sacred architecture. Sacred music par excellence is the Psalms, sung by way of recurrent recitation with elements of ecclesiastical rhetoric, drama and imagery. Psalms occasionally astonish us by their ability to ‘migrate’ between various languages and religious traditions. The meaning of sacred music is preaching the Paschal mystery. Metaphorically, one might say that music itself is a temple created by sounds and having a cross ground-plan.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: theology of music, theology of the liturgy, Gregorian chant, Boethius, Claudio Monteverdi, Johann Sebastian Bach, Wojciech Bobowski

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: blazmat@dominikanie.pl

Dobrosław KOT – The Places of Abraham

DOI 10.12887/26-2013-4-104-09

The present article attempts a philosophical analysis of selected Old Testament metaphors related to place and space. The starting point is provided by the Biblical stories about the character of Abraham. Thus the main issue addressed by the essay is that of the actual 'place' in which Abraham's encounter with God occurs, of whether it belongs to a physical space, or rather – to use a metaphor – happens in Abraham's inner self? An analysis of selected extracts from the Bible reveals the complexity of the metaphor in question: indeed, the literal and metaphorical denotations of the phrases that evoke space (e.g. place, approach, distance) tend to harmonize. While Abraham's encounters with other Biblical characters occur in particular places in the sense of physical space, they simultaneously belong to the space of metaphor: between 'Here' and 'There,' there is a way 'In-Between' which is open for encounter.

The article refers to the considerations on place, space and Biblical imagery found in the writings of Erich Auerbach, Martin Heidegger and Emmanuel Levinas, thus making it possible to mentally grasp the 'place of encounter' which is the space of dialogue and remains unattainable by our everyday language.

Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: space, place, way, encounter, dialogue, Bible, Here, There, In-Between

Contact: Department of Philosophy, Faculty of Economics and International Relations, Cracow University of Economics, ul. Rakowicka 16, 31-510 Cracow, Poland

E-mail: dobrokot@interia.pl

Phone: +48 12 2937572

<http://nowa.uek.krakow.pl/pl/uczelnia/wydzialy/wydzial-ekonomii-i-stosunkow-miedzynarodowych/wydzial/katedry/katedra-filozofii/pracownicy/dr-dobroslaw-kot.html>

Jan F. JACKO – The Axiological Nimbus: Some Remarks on the Ethical Aspects of Personal Space

DOI 10.12887/26-2013-4-104-10

In the current article I claim that the norms conceived as inalienable human rights, which protect the dignity, freedom, and the mental and physical integrity of a human being as well as some social bonds, are relevant to the consideration of personal space and may be understood much more comprehensively once they incorporate the principles of conduct respectful of personal space.

In the opening part of the paper the ontological relationship between a human person and the person's private space has been determined by way of an ontological and phenomenological analysis. The body of the text comprises

a critical presentation of the results of the relevant research made in the field of proxemics, in particular regarding the experiences and evaluations that appear within personal space. In the concluding part of the considerations the relation of universal human rights to personal space is scrutinized and some new perspectives of the research on the ethical aspects of personal space are delineated.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: human rights, personal space, proxemics, normative ethics, personalism

Contact: Chair of Negotiations, Institute of Economics and Management, Faculty of Management and Social Communication, Jagiellonian University, ul. prof. S. Łojasiewicza 4, room 2.378, 30-348 Cracow, Poland

E-mail: jan.jacko@uj.edu.pl

<http://www.econ.uj.edu.pl/jacko>

http://www.asap.edu.pl/Sylwetka_trenera.pl,coaches,3,2,12.html

Maciej RAJEWSKI – A Play of Spaces: On the Structure and Dynamics of a Preindustrial Islamic City

DOI 10.12887/26-2013-4-104-11

The objective of the present article is to provide a physical description of a typical preindustrial Islamic city within the framework of the ‘ideal city type’ proposed by Gideon Sjöberg in his seminal work *The Preindustrial City: Past and Present*. The reconstruction of a model city thus undertaken is primarily based on works of scholars such as Gustave E. von Grunebaum, Janet L. Abu-Lughod, Aidan Southall, Albert H. Hourani, and Richard G. Fox.

In the opening part of the paper the structure of a typical Islamic city is described with the focus on the citadel, or government district, the Friday Mosque and the market (suq) adjacent to it, as well as the residential districts with their winding streets.

Then, the problem of the influence of the government of the city on its life, growth and development is discussed on the example of the Mamluk rule in Egypt and in the cities of the Near East.

Finally, the problem of measuring the flow of time in a preindustrial Islamic city is considered as an important aspect of the dynamics of urban life. Despite the fact that mechanical clocks were a well-known invention they were not used in Islamic cities of that period. Rather, the flow of time was measured by means of the muezzin’s calls to prayer, which might point to the fact that the economies of those cities were less dynamic than those of their European counterparts.

Keywords: ideal city type, preindustrial city, urban anthropology, urban dynamics, Islamic architecture

Contact: Department of Cultural Anthropology, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy and Sociology, Maria Curie-Skłodowska University, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: maciej_rajewski@yahoo.com
Phone: +48 81 5372700
<http://filozofia.umcs.lublin.pl/zaklad-antropologii-kulturowej/maciej-rajewski>

Joanna HĄDEREK – Laboratories of Cultural Space: An Essay on Urban Multiculturalism

DOI 10.12887/26-2013-4-104-12

The present article is an attempt to analyze the space of culture characteristic of the modern city with the focus on the pressing issues related to its growing multiculturalism and interculturalism. The references to the past and presence of Amsterdam and New York, the cities that function as urban metaphors today, demonstrate that numerous phenomena experienced as generating social problems in modern cities are by no means new and may be actually traced back to their past: they result from the fact that the city is, and has always been, a space of social interactions and cultural transformations.

The mark of the contemporary situation is that many of the problems in question have become intensified, contributing to the opinion that we are witnessing either a cultural chaos or the advent of new cultural formations. Thus urban space, construed as a 'laboratory of culture,' whether in the literal or in the metaphorical sense of this phrase, provides a very good opportunity to analyze the current cultural and social transformations together with the attempts to control them on the part of both native inhabitants of big cities and immigrants.

Translated by *Dorota Chabrajaska*

Keywords: urban space, multiculturalism, interculturalism, immigration, cultural identity, Amsterdam, New York, Theo van Gogh

Contact: Department of the Philosophy of Culture, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, Jagiellonian University, ul. Grodzka 52, room 44, 31-044 Cracow, Poland
E-mail: handerek.joanna@gmail.com
Phone: +48 12 6631744
<http://www.iphils.uj.edu.pl/?l=2&p=4&r=43&s=28>

Bartłomiej GUTOWSKI – The Ideal City for Our Times

DOI 10.12887/26-2013-4-104-13

The dream of creating a better world and a better place to live is a utopia inherent in the nature of the historical process. A particular manifestation of this

dream has been the recurring concept of the ideal city. While the Renaissance actually witnessed conceptions in which urban design was to ensure the perfect functioning of the society, attempts at construing an ideal city had been made already since the ancient times. They were also continued in epochs following the Renaissance and became particularly popular from the mid-19th to the mid-20th centuries. In that period, three principal modernist city models were proposed: Ebenezer Howard's garden city and the ideal cities designed by Le Corbusier and Frank Lloyd Wright. However, none of these architectural conceptions was capable of solving the social problems characteristic of urban space. Contrary to the intentions of their creators, the visions in question only aggravated such issues, since they tended either to create ostensibly perfect yet isolated spaces or to excessively standardize the assessment of social needs.

The second half of the 20th century brought other utopian attempts in the field of urban design. Under the influence of modernism, there appeared a tendency to perceive architectural and urban transformations in relation to social issues. As a result, modern ideal city designs focus either on incorporating particular architectural solutions (as is the case with Masdar City in the United Arab Emirates or with the New Radiant City on the outskirts of Shenzhen) or on triggering a desired social action. In the latter case, urban spatial planning is invariably considered as secondary and subordinated to axiological concepts. Thus on the one hand one may clearly see a transition in architectural design from accepting the already functioning city patterns to projecting them, but on the other hand a converse process is also visible: modern architectural solutions tend to incorporate conceptual visions of their creators rather than result from social agreement. This, in turn, leads to the danger of dehumanization of urban design as well as to actual social segregation and exclusion.

Despite the evident progress in the theory of urban planning and architecture, as well as in sociology and urban studies, accompanied by rapid technological and ecological advances, the contemporary city does not provide a real response to the numerous social challenges of our times.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: city, ideal city, utopia, garden city, ecological city, eco-city, Shenzhen, Dubai, Masdar, Radiant City, Broadacre City, New Urbanism, metropolis, technopolis, urban planning, megapolis, community, segregation

Contact: Katedra Sztuki, Teorii i Muzeologii Współczesnej, Instytut Historii Sztuki, Wydział Nauk Historycznych i Społecznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-001 Warsaw, Poland

E-mail: b.gutowski@uksw.edu.pl

Phone: +48 606488377

<http://www.gutowski.net.pl/>

Sebastian BERNAT – Topophonophilia: In Pursuit of a Harmony of the Acoustic Landscape

DOI 10.12887/26-2013-4-104-14

Among the results of the present civilizational changes is a rapid disappearance of the areas of silence and acoustic landscapes once traditionally associated with particular places. Sounds naturally related to them have been replaced with overlapping and reverberating noises which produce a continuous and monotonous hum.

In the opinion of the author of the current article, a way to restore the lost harmony of the acoustic landscape might be provided by topophonophilia, conceived of as attachment to a given place and sensibility to its natural sonic environment.

The present considerations include a description of the role sounds play in the process of the identification of a human being with a particular place, and point to the elements of the acoustic landscape conducive to the feeling of a bond with a particular place. In the course of the considerations also the factors that determine the acoustic friendliness, or unfriendliness, of a given place are determined.

The presentation of places (landscapes) considered as acoustically friendly is made against the background of both scholarly literature and fiction, as well as selected websites and results of surveys. In the conclusion it is stressed that acoustic tourism and acoustic planning may play a significant role in creating bonds with a place, while the quality of acoustic landscapes forms a special area of human responsibility.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: harmony, acoustic landscape, silence, place

Contact: Zakład Ochrony Środowiska, Wydział Nauk o Ziemi i Gospodarki Przestrzennej UMCS, Al. Kraśnicka 2CD, 20-718 Lublin, Poland
E-mail: sebastian.bernat@poczta.umcs.lublin.pl

Phone: + 48 81 5376803

http://geografia.umcs.lublin.pl/ochrona/index.php?option=com_content&view=article&id=6&Itemid=14

Krzysztof LOSKA – The Multicultural Urban Space of the *cinéma de banlieue*

DOI 10.12887/26-2013-4-104-15

The controversy over the advantages and disadvantages of the policy of multiculturalism has been ongoing since the 1980's. Simultaneously the growing social mobility and migration movements in today's Europe are accompanied by a crisis of the nation-state, or rather, as Patrick Savidan suggests, by a gradual transformation of the political project characteristic of the past and aimed at strengthening the processes of social integration.

The identities of different ethnic and national groups are being shaped either by dialogue or by confrontation: members of various minorities demand respect (as understood by Charles Taylor) not only in the personal sphere, but also in the public one. A good reflection of the debates on multiculturalism is offered by the contemporary French cinema, which, in particular in the films directed by representatives of ethnic minorities, discusses the burning issues of integration, racism, and the heritage of the colonial past. The film art of the *cinéma de banlieue* responds this way to the current political situation, to the deepening social inequalities and to the alienation of the young generation. Social exclusion, or marginalization, accompanied by the feeling of helplessness, is depicted as forms of oppression in films directed by Mathieu Kassovitz, Jean-François Richet, Thomas Gilou, and Malik Chibane. They frequently use spatial metaphors which turn out particularly relevant in showing problems related to exclusion.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: French films, multiculturalism, ethnic minorities, national minorities

Contact: Instytut Sztuk Audiowizualnych, Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Jagielloński, ul. Łojasiewicza 4, 30-348 Cracow, Poland

E-mail: krzysztof.loska@uj.edu.pl

<http://www.film.uj.edu.pl/dr-hab.-krzysztof-loska-prof.-uj>

Marek KAZIMIERCZAK – Traveling, or Taming the Space

DOI 10.12887/26-2013-4-104-16

The present article attempts to capture the socio-cultural potential of experiencing the world during travel, to get under the surface of traveling experience, as well as to grasp the sense of individual and collective tourist experiences. Part one is devoted to travel as the way of life beyond the everyday. Here is exposed the existential dimension of travel, which is a part of the strategy of human life. In the second part, concerning the definition and description of the tourism space as the product of collective and individual imagination, a process of arranging this space is presented. Part three relates to the forms of taming of a tourist space and describes the key issues of tourism assimilation, considered in the context of a tourist experience. This includes the issue of searching for authenticity as the driving force of tourism activities and even an important criterion for continuous enhancing the attractiveness of tourism. The accent here is placed on the ethical assimilation of the space and refers to the relationship between a human being and his or her own environment based on respecting the moral values such as responsibility, solidarity, concern for others or hospitality. The article ends with an ethical and educational call for a spiritual improvement that comes from the message of “being on the way.”

Keywords: ethics, philosophy, travel, space, tourism

Contact: Department of Cultural Foundations of Tourism, Faculty of Tourism and Recreation, Eugeniusz Piasecki University School of Physical Education, ul. Królowej Jadwigi 27/39, 61-871 Poznań, Poland

E-mail: makazim@o2.pl

Phone: +48 61 8355284

<http://www.zkpt.pl/index.php/pracownicy/8-dr-hab-prof-awf-marek-kazimierzczak>

Bartosz FILIP – Creating a Sacred Space: On Some Film Frames from the Warsaw Uprising

DOI 10.12887/26-2013-4-104-17

The text comprises a scrutiny of some documentary film materials made by the Bureau of Information and Propaganda of the Headquarters of the Home Army during the 1944 Warsaw Uprising.

The focus of the discourse is the filming of the battle of the Holy Cross Church in Krakowskie Przedmieście Street, one of the most spectacular actions of the insurgents, and one of the few victorious ones. The materials in question, which carry a deep symbolic appeal, seem, from the perspective of a few decades, to utterly contradict the image of the religiousness, or rather irreligiousness, of the Warsaw insurgents, created in Polish feature films from the period of the People's Republic of Poland.

In the present essay, the author reconstructs the attitude of the insurgents towards the Catholic religion based on extracts from the press published at the time of the uprising, and then provides an aesthetic analysis of the frames in question pointing to their symbolism.

Translated by *Dorota Chabrajaska*

Keywords: Home Army, Warsaw Uprising, Warsaw Uprising newsreels, the sacred, religiousness of the 1944 Warsaw insurgents

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453218

Bartłomiej STRUZIK – The Art of the Context: The Didactic Curriculum of Architectural and Sculptural Design at the Faculty of Sculpture in Jan Matejko Academy of Fine Arts in Cracow

Architectural and sculptural design is an autonomous discipline of fine arts based on interdisciplinary experience. As such, it constitutes an interesting field

of creative exploration as well as an area of research and theoretical reflection. The complex creative process it involves consists in a combination of the foundational individual emotional experience (the source of artistic inspiration) with a design method requiring a deep study and aimed at the recognition of objective spatial relations and contexts, thus demanding a wide professional background. The concept of architectural and sculptural design worked out at the Faculty of Sculpture in Jan Matejko Fine Arts Academy in Cracow is considered as an autonomous discipline of fine arts and remains an indispensable aspect of the didactic curriculum for all students of sculpture.

The experience of sculptural space understood as an area of subjective perception saturated with emotion refers to the phenomenon of spatiotemporal form and as such is a constant point of reference for all the projects concerning architectural and sculptural design. The unique character of the experience in question is determined by inner tension, insight and individual artistic sensibility, which contributes to the uniqueness of the projects thus created. A recognition of the possibilities of sculptural expression and the metaphorical character of the language of sculpture enable the experience of space in the aspect of the potential of the meaning and emotion conveyed by particular architectural and sculptural solutions.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: architectural and sculptural design, sculptural space, spatiotemporal form

Contact: Faculty of Sculpture, Jan Matejko Academy of Fine Arts, pl. Jana Matejki 13, 31-157 Cracow, Poland

E-mail: bstruzik@asp.krakow.pl

www.rzezba.asp.krakow.pl

www.bartstruzik.com

Maciej T. KOCIUBA – *Perspectiva ordine geometrico demonstrata*

Review of Krzysztof. Guczalski's *Perspektywa. Forma symboliczna czy naturalna?* ["The Perspective: A Symbolic or a Natural Form?"] (Kraków: Wydawnictwo Homini, 2012).

Contact: Zakład Filozofii Kultury, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: teodor@poczta.umcs.lublin.pl

Phone: +48 81 5375193

<http://umcs.pl/pl/adres-book-employee,1202.html>

Krzysztof POLIT – The Anxiety That Has Marked the 21st Century, or On the Axiological Space

Review of *Oblicza doświadczenia aksjologicznego. Studia i rozprawy* [“The Facets of the Axiological Experience: Studies and Dissertations”], ed. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub, (Kraków: Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM, 2011).

Contact: Zakład Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: ursz@interia.pl

Phone: +48 81 5372841

<http://filozofia.umcs.lublin.pl/zaklad-etyki/krzysztof-polit>

Jolanta ZDYBEL – A Vademecum of a Catholic Who Enjoys Reading?

Review of Alasdair MacIntyre’s *Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej* [*God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*], trans. Anna Łagodzka (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2013).

Contact: Zakład Historii Myśli Społecznej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4, room 340, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: jzdybel@zdybel.com

Phone: +48 815372862

<http://filozofia.umcs.lublin.pl/zaklad-historii-mysli-spolecznej/jolanta-zdybel>

Tomasz GARBOL – Rehabilitation of Literature

Review of Wojciech Kudyba’s *Wiersze wobec Innego* [Poems Facing the Other] (Sopot: Biblioteka „Toposu” 2012).

Contact: Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

Phone: +48 81 5321139

<http://www.kul.pl/pracownicy,11337.html>

http://www.kul.pl/dr-tomasz-garbol-publicacje,art_10560.html

Dominik MAINSKI – “Munch 150”: The Most Comprehensive Munch Exhibition in History

Review of the Anniversary Exhibition “Munch 150” held on the occasion of the 150th Birthday of Edvard Munch (The Munch Museum – The National Museum, Oslo, Norway).

Contact: Biblioteka Uniwersytecka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, ul. Chopina 27, 20-023 Lublin, Poland
E-mail: <http://pracownik.kul.pl/dominik.mainski/kontakt>
Phone: +48 81 4453149

Books recommended by *Ethos*

W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń [“Inspired by Ethical Personalism: Ślipko – Tischner – Styczeń”], ed. Piotr Duchliński (Kraków: Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM, 2013).
Zdzisława Specht-Abramiuk, *Słowo i Miecz. Logos i etos dramaturgii Karola Wojtyły – Jana Pawła II* [“The Word and the Sword: The Logos and the Ethos of the Plays by Karol Wojtyła–John Paul II”] (Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II–Warszawskie Towarzystwo Teologiczne, 2012).
Adam Waga, *Chromając* [“Limping”] (Kraków: Wydawnictwo Literackie 2013).

Patrycja MIKULSKA – Obliterating the Boundaries

Report on the 17th International Dance Theatres Festival (Lublin, 6-11 Nov. 2013).

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Anna STAROŚCIC – On the History and Method

Report on the 6th Seminar of the Historians of Polish Philosophy, “Philosophy and Religion: The Inspirations and the Criticisms” (KUL, Lublin, 23-24 Sept. 2013).

Contact: Department of the Philosophy of Cosmology, Institute of the Philosophy of Nature and the Natural Sciences, Faculty of Philosophy, room GG-222, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: http://www.kul.pl/contact,art_41024.html
Phone: +48 81 4454222

Dorota CHABRAJSKA – On the Junction Between the Private and Public Spaces

A feuilleton on the ways of violation of the private space in the modern times.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453218

CONTENTS

“Ethos” 26: 2013 No. 4(104)

THE ETHOS OF SPACE

From the Editors – The Proper Place (P.M.)	5
John Paul II – To Broaden the Areas of Faith (extracts from the Encyclical <i>Redemptoris Missio</i> of 7 Dec. 1990)	11

PHILOSOPHY OF SPACE

Andrzej Łukasiński – On Space in Physics: The Basic Conceptions.	19
DOI 10.12887/26-2013-4-104-03	
Jerzy Gołosz – On Fundamental Differences between Time and Space.	46
DOI 10.12887/26-2013-4-104-04	
Masakatsu Fujita – On the Idea of <i>basho</i> in Kitarō Nishida’s Philosophy (trans. Y. Ishihara)	65
DOI 10.12887/26-2013-4-104-05	
Masakatsu Fujita – On the Idea of <i>basho</i> in Kitarō Nishida’s Philosophy (trans. D. Chab- rajska)	78
DOI 10.12887/26-2013-4-104-06	

DIMENSIONS OF SPACE

Małgorzata Kowalewska – “A great subject needs wide space in which to move.” On the Ancient Roots of the Medieval View of the World	97
DOI 10.12887/26-2013-4-104-07	
Błażej Matysiak, OP – A Musical Temple	116
DOI 10.12887/26-2013-4-104-08	
Dobrosław Kot – The Places of Abraham	134
DOI 10.12887/26-2013-4-104-09	

Jan F. J a c k o – The Axiological Nimbus: Some Remarks on the Ethical Aspects of Personal Space	148
DOI 10.12887/26-2013-4-104-10	

HUMAN SPACE

Maciej R a j e w s k i – A Play of Spaces: On the Structure and Dynamics of a Preindustrial Islamic City	169
DOI 10.12887/26-2013-4-104-11	
Joanna H a ń d e r e k – Laboratories of Cultural Space: An Essay on Urban Multiculturalism.	194
DOI 10.12887/26-2013-4-104-12	
Bartłomiej G u t o w s k i – The Ideal City for Our Times	217
DOI 10.12887/26-2013-4-104-13	
Sebastian B e r n a t – Topophonophilia: In Pursuit of a Harmony of the Acoustic Landscape	235
DOI 10.12887/26-2013-4-104-14	

SPACE AS A METAPHOR

Krzysztof L o s k a – The Multicultural Urban Space of the <i>cinéma de banlieue</i>	252
DOI 10.12887/26-2013-4-104-15	
Marek K a z i m i e r c z a k – Traveling, or Taming the Space.	264
DOI 10.12887/26-2013-4-104-16	

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Bartosz F i l i p – Creating a Sacred Space: On Some Film Frames from the Warsaw Uprising	283
DOI 10.12887/26-2013-4-104-17	

NOTES AND REVIEWS

Bartłomiej S t r u z i k – The Art of the Context: The Didactic Curriculum of Architectural and Sculptural Design at the Faculty of Sculpture in Jan Matejko Academy of Fine Arts in Cracow	293
Maciej T. K o c i u b a – <i>Perspectiva ordine geometrico demonstrata</i> (review of K. Gucałski's <i>Perspektywa. Forma symboliczna czy naturalna?</i> , Kraków: Wydawnictwo Homini, 2012)	298

Krzysztof P o l i t – The Anxiety That Has Marked the 21st Century, or On the Axiological Space (review of <i>Oblicza doświadczenia aksjologicznego. Studia i rozprawy</i> , ed. P. Duchliński, G. Hołub, Kraków: Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM, 2011)	305
Jolanta Z d y b e l – A Vademecum of a Catholic Who Enjoys Reading? (review of A. MacIntyre’s <i>Bóg, filozofia, uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej</i> , trans A. Łagodzka, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2013)	310
Tomasz G a r b o l – Rehabilitation of Literature (review of W. Kudyba’s <i>Wiersze wobec Innego</i> , Sopot: Biblioteka “Toposu,” 2012)	317
Dominik M a i ń s k i – “Munch 150”: The Most Comprehensive Munch Exhibition in History, held on the occasion of the 150th Birthday of Edvard Munch	321
Books recommended by <i>Ethos (W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń</i> , ed. P. Duchliński, Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM; Z. Specht-Abramiuk, <i>Słowo i Miecz. Logos i etos dramaturgii Karola Wojtyły –Jana Pawła II</i> , Instytut Papieża Jana Pawła II; A. Waga, <i>Chromając</i> , Wydawnictwo Literackie)	326

REPORTS

Patrycja M i k u l s k a – Obliterating the Boundaries (17th International Dance Theatres Festival, Lublin, 6-11 Nov. 2013)	331
Anna S t a r o ś c i c – On the History and Method (6th Seminar of the Historians of Polish Philosophy, “Philosophy and Religion: The Inspirations and the Criticisms,” KUL, Lublin, 23-24 Sept. 2013)	337

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Dorota C h a b r a j s k a – On the Junction Between the Private and Public Spaces	345
Notes about the Authors	349
Abstracts	355

„ETHOS”

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”

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. Buttiglione, *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.lublin.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – ks. dr hab. Alfred Wierzbicki, prof. KUL), pracownicy oraz kwartalnik „Ethos”.

FUNDACJA JANA PAWŁA II
OŚRODEK DOKUMENTACJI I STUDIUM PONTYFIKATU JANA PAWŁA II
Via Cassia 1200, 00189 Rzym
telefon: +390630365181, faks: +390630310399
E-mail: info@jp2doc.org
<http://www.jp2doc.pl/>

Fundacja Jana Pawła II została ustanowiona dekretem papieskim 16 X 1981 r. w odpowiedzi na wydarzenie o znaczeniu historycznym, jakim był wybór Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Stawia sobie za cel popieranie i realizację inicjatyw o charakterze naukowym, kulturalnym, religijnym i charytatywnym, związanych z pontyfikatem Ojca Świętego Jana Pawła II. Świadoma wielkości daru, jakim dla Kościoła, Ojczyzny i świata pozostają osoba i dzieło Papieża Polaka, błogosławionego Jana Pawła II, Fundacja podejmuje troskę o zachowanie i rozwój tego duchowego dziedzictwa oraz o przekazanie go następnym pokoleniom. Protektorem Fundacji jest metropolita krakowski ks. kard. Stanisław Dziwisz. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy ks. kard. Stanisław Rylko, a administratorem Fundacji jest dr Krzysztof Wieliczko OSPPE.

Warunki**prenumeraty:**

Cena prenumeraty krajowej na rok 2013: rocznie 60,00 zł.
Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w PKO BP II O. Lublin nr 38 1020 3150 0000 3502 0002 8936 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.lublin.pl

W poprzednich numerach:

Cena netto: 20 zł

VAT: 5 %

O twórczości i twórcach (8)
Mickiewicz nasz współczesny (13-14)
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 będę oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)

W najbliższych numerach:

- * Świętość. Ideał i fakt
 - * O przemocy
 - * Wobec utopii
-

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl