

ETHOS

Rok 25
2012 nr 1-2(97-98)

ETHOS SŁOWA

- * Od REDAKCJI – Obietnica prawdy (D.Ch.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – Wielka praca nad mową (Fragment homilii wygłoszonej 6 czerwca 1991 roku podczas Mszy św. w Olsztynie w ramach czwartej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski) **11**
- * Joseph RATZINGER – Duch liturgii – głos ludzki (Fragment *Opera omnia* Josepha Ratzingera, t. 11, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona OP) **15**

SŁOWO WOBEC NAJWYŻSZEGO

- * Kard. Gianfranco RAVASI – Symbol. Między słowem a obrazem (tłum. P. Mikulska) **23**
- * Giovanni SALMERI – Człowiek i jego życie słowem. W nawiązaniu do Prologu Ewangelii według św. Jana (tłum. P. Mikulska) **39**
- * Piotr SIKORA – Słowo, doświadczenie Niewyraźnego i filozofia **54**

SŁOWO I RACJA

- * Jacek JAŚTAL – Retoryka jako etyka praktyczna. O pewnej interpretacji *Retoryki* Arystotelesa **73**
- * Robert PIŁAT – „Częściowo się zgadzam”. O dystrybucji racji w dyskusji na przykładzie *Kwestii o duszy* św. Tomasza z Akwinu **90**
- * Dobrosław KOT – Granice mowy **107**

SŁOWO CODZIENNE

- * Dariusz KOSIŃSKI – Kiedy słowo jest żywe? **123**
- * Ks. Jan SOCHOŃ – Kultura gestu i słowa Jana Pawła II **137**
- * Maria WOJTAK – Homilia jako wartość – wartości w homilii – homiletyczne wartościowanie **151**
- * Ewa BADYDA – Odpowiedzialność za słowo w świetle współczesnego wykorzystywania języka w funkcji perswazyjnej **174**

SŁOWO WOBEC DOBRA

- * Adam POTKAY – Słowo i więź. O etycznym wymiarze poezji topograficznej na podstawie utworów Jamesa Thomsona i Williama Wordswortha (tłum. D. Chabrajska) **193**
- * Agnieszka KOMOROWSKA – *Przed sklepem jubilera* – między filozofią a mistyką **216**

SŁUŻYĆ SŁOWU – SŁUŻYĆ SŁOWEM

- * Maciej NOWAK – Malewska w archiwum. Praktyki pisarskie i obrazy literackie **243**
- * Ryszard ZAJĄCZKOWSKI – Wolne usta poety. Ethos słowa Józefa Wittlina **261**
- * Kazimierz S. OŻÓG – Słowo o Złotoustym. Dziewiętnastowieczna metamorfoza wizerunku Piotra Skargi **279**
- * John F. CROSBY – Słowo przeciwko złu. Dietrich von Hildebrand i filozofia intelektualnego oporu wobec nazizmu (tłum. D. Chabrajska) **292**

ROZMOWY „ETHOSU”

Skazany na niepamięć? Z Marco Patricellim, autorem książki *Ochotnik. O rotmistrzu Witoldzie Pileckim*, rozmawia Grzegorz FERENC **309**

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Józef F. FERT – Książd Styczeń czyta Norwida. *Vade-mecum* jako lektura-inspiracja **321**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Jarosław MERECKI SDS – O sensie filozofowania (rec. A. Półtawski, *Poco filozofować?*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011) **341**
- * Ks. Grzegorz BARTH – O doświadczeniu człowieka jako osoby (rec. A. Scolla, *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*, tłum. P. Mikulska, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010) **345**
- * Paweł SIKORA – Racjonalność i transcendencja (rec. A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011) **351**
- * Antoni ŁUCKI – „Niedosiężna nuta”. Niebywała biografia (rec. A. Franaszek, *Miłosz. Biografia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011) **358**
- * Wojciech KUDYBA – Czytanie księdza Anioła Ślązaka (rec. C. Lipiński, *Poeta poetów. Studia nad polską duchowością religijną na przykładzie recepcji Angelusa Silesiusa*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2011) **367**
- * Agnieszka RESZCZYK – Dar słowa (rec. ks. J. Pasierb, *Słowo Boże między ludźmi*, wybór i oprac. M. Wilczek, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010) **374**
- * Edward FERENC – Pamięć przywrócona (rec. L. Popek, *Ostrówki. Wołyńskie ludobójstwo*, Oficyna Wydawnicza Rytm–Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa–Lublin 2011) **378**
- * Propozycje „Ethosu” (J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 11, *Teologia liturgii*, Wydawnictwo KUL; S. Sawicki, *Rozważania o papieżu i pisarzu*, Norbertinum; *Promieniowanie świętości. Jan Paweł II a literatura*, red. K. Dybciak., S. Pażucha, Civitas Christiana; K. Stachewicz, *Człowiek i jego ethos*, Redakcja Wydawnictw Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza; S. Rosiek, *Władza słowa. Szkice, notatki, świadectwa, słowo/obraz terytoria*) **385**

SPRAWOZDANIA

- * Anna STAROŚCIC – Poszukiwać prawdy o świecie i Bogu (Konferencja „Przyroda – Człowiek – Bóg. Wokół myśli filozoficznej Arcybiskupa Józefa Życińskiego”, KUL, Lublin, 10 II 2012) **393**
- * Marta KACZMARCZYK – Emigracyjne koleje losu i myśli (Konferencja „Kultura literacka emigracji rosyjskiej, ukraińskiej i białoruskiej XX wieku. Konteksty – recepcja – estetyka”, KUL, Lublin, 13-15 X 2011) **399**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Wojciech CHUDY – Borges i filozofia **403**

BIBLIOGRAFIA

* Jan Paweł II i Benedykt XVI o teologicznym i filozoficznym sensie słowa
(oprac. Cezary RITTER) **413**

Noty o autorach **421**

Abstracts **426**

Contents **451**

OD REDAKCJI

OBIETNICA PRAWDY

Słowo jest obietnicą prawdy. To naturalne nastawienie teoriopoznawcze przenika ludzkie życie, umożliwiając jego kulturową ciągłość i powstawanie więzi społecznych, a także nadając sens wszelkiej twórczości. Istotą wpisanej w byt ludzki naturalnej „epistemologii” jest oczekiwanie, że usłyszane słowo, a w istocie każdy komunikat, którego źródłem jest inny człowiek, przekazuje prawdę, informuje o tym, jak faktycznie „rzeczy się mają”, i pozwala na lepszą orientację w świecie we wszystkich jego wymiarach. Człowiek wierzy w obiektywny wymiar słowa, wierzy, że nawet jeśli komunikaty, które do niego docierają, nie są w stanie przekazać mu konkretnej prawdy na jakiś temat, to przynajmniej pozwalają mu się do niej zbliżyć, ustalić, jakie są warunki jej uzyskania, lub ukazać mu, czego nie wie. Nawet gdy natyka się na kłamstwo, także na kłamstwo systematyczne czy wręcz systemowe, jakie przenika systemy totalitarne, pozostaje w przekonaniu, że stanowi ono zaburzenie, że jest czymś, czego być nie powinno, co nie powinno się zdarzyć (notabene nie bez powodu systemy totalitarne starają się przede wszystkim przejąć kontrolę nad słowem). Owa niewzruszoność ludzkiej wiary w słowo objawia się we współczesnym świecie w szczególny sposób chociażby w niezłomności, z jaką ludzie uczestniczą w polityce: mimo powszechnej nieufności wobec słów wypowiedzianych przez polityków, mimo powtarzających się sytuacji, w których zostają przez nich oszukani, mimo swojego oburzenia fałszem w życiu publicznym, ciągle szukają i wybierają tych, w których słowach – jak im się wydaje – jest najwięcej prawdy, nie dopuszczając przy tym myśli, że kłamią wszyscy i że kłamią zawsze. Innym szczególnie rzucającym się w oczy dowodem tej naturalnej ludzkiej ufności wobec słowa jest łatwość, z jaką ulegamy reklamie. Chociaż doskonale wiemy, że wykorzystuje ona techniki perswazyjne, że przemawia do naszych słabości, chociaż podchodzimy do niej z dystansem, doszukujemy się w niej jednak informacji i nierzadko łapiemy się na myśli: A może coś z tego jest prawdą?

Można by powiedzieć, że ta epistemologiczna ufność człowieka wobec słowa jest zarazem jego epistemologiczną naiwnością, swoistą słabością, i że historia kultury, tak Zachodu, jak i Wschodu, wskazuje, że w codziennym życiu należałoby się raczej skłaniać ku bardziej wyrafinowanym postawom teoriopoznawczym, choćby takim, jak sceptycyzm czy metodyczne wątpienie. Nawet jednak najbardziej dopracowane i teoretycznie zaawansowane prace filozofów starających się krzewić większą „dojrzałość” epistemologiczną ostatecznie nie są w stanie złamać naturalnej dla człowieka ufności, że słowo, które słyszy, przekazuje mu prawdę. Nie udało się to nawet słynnym „mistrzom podejrzania”¹ wobec słowa: Freudowi, Marksowi i Nietzschemu. Ich obserwacje wprawdzie poszerzyły wiedzę o rzeczywistości i ukazały nowe sposoby patrzenia na nią, ale nie zdołały podkopać ludzkiej wiary w słowo – co najwyżej odsoniły niedostrzegane wcześniej warunki jego interpretacji. Postmodernizm, który z kolei podjął próbę dekonstrukcji słowa i chciał odczytywać je wyłącznie jako postać narracji, zatrzymał się na poziomie – formułowanych w słowach – teorii.

Zarówno wiara, że nie każde słowo polityka to kłamstwo, jak i przekonanie, że z reklamy można się czegoś dowiedzieć, wskazują, że konsekwencją tego naturalnego ludzkiego nastawienia teoriopoznawczego jest łączenie słowa z pewnym dobrem. W tej perspektywie wydaje się, że „słowo”, jak swoista soczewka, skupia w sobie transcendentalia: byt, prawdę i dobro, a także piękno. Słowo przenika bowiem różne formy ekspresji – często słyszymy, że obrazy czy filmy, dzieła sztuki, z którymi tradycyjnie wiążemy kategorię piękna, „mówią”. „Mówi” także muzyka. Człowiek doszukuje się w nich słów lub pragnie w słowach zawrzeć ich przesłanie, ponieważ słowo jest dla niego podstawową jednostką sensu i narzędziem porządkowania obrazu świata. Chociaż znane szkolne pytanie: „Co poeta chciał przez to powiedzieć?” – pytanie, z odpowiedzią na które od lat zmagają się kolejne pokolenia uczniów, często bywa przedmiotem żartów, u jego spodu kryje się przekonanie o przedmiotowym, intencjonalnym odniesieniu słowa, o tym, że słowo „znaczy”, a przez to komunikuje znaczenie.

Ten obiektywny wymiar słowa, z którego trudno się człowiekowi wyzwolić, nie umniejsza jednak w niczym jego subiektywnego odbioru – nie bez powodu mówi się o potędze metafory, o „miejscach niedookreślonych” w dziełach sztuki, o ich otwarciu na różne interpretacje. Subiektywność słowa pozostaje jednak subiektywnością na tle jego obiektywnego sensu jako znaku. Dlatego wymowne bywają również milczenie i w szczególnych sytuacjach ma ono moc słowa. W Ewangelii Chrystus, do którego przyprowadzono przyłapaną na cudzołóstwie, poni-

¹ Por. P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. Maciej Falski, oprac. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009. s. 42.

żoną przez tłum mężczyzn kobietę, nie posługuje się wyłącznie słowem, ale też czyni na piasku znaki. Nie wiemy, czy były to słowa, co dokładnie znaczyły, ale najpewniej zostały odczytane przez każdego z rozsierdzonych oskarżycieli w kontekście jego własnego życia. Dlatego tłum się rozszedł. I dopiero wtedy Chrystus odezwał się do kobiety (zob. J 8, 1-11).

Wiara w wartość słowa, zawsze będącą jakimś imieniem prawdy, towarzyszy człowiekowi na przekór absurdowi rzeczywistości, który sprawia, że często zderza się ono z niemożliwością jej adekwatnego nazwania. Słowo bywa też bronią w walce ze złem, odsłaniając przy tym osobową godność człowieka. Ks. Tadeusz Styczeń powiedziałaby zapewne, że odsłania ją każda sytuacja, w której człowiek – poprzez swoje „tak” lub „nie” – opowiada się po stronie prawdy i okazuje sprzeciw wobec fałszu². Wagę słowa w tym kontekście dobrze ujmuje wspólny wielu językom zwrot „daję słowo”, czyli: całym sobą zaświadczam, że jest właśnie tak a tak.

Sprzężenie słowa z prawdą w szczególny sposób uwidacznia się w religii – nie przypadkiem wielkie religie świata gromadzą ludzi właśnie wokół słowa i są religiami słowa nazywane, a głoszona przez nie etyka płynie ze „wsłuchiwanie się w słowo”. Religijność jest więc próbą udzielenia odpowiedzi na słowo, które człowiek postrzega jako absolutne. Jedyłą właściwą odpowiedzią okazuje się wówczas odpowiedź życia. Jej istotę, a zarazem ów dialogiczny wymiar religii z niezwykłą wrażliwością uchwycił w obrazie *Zimowy pejzaż* Caspar David Friedrich, umieszczając na tle surowego, zimnego krajobrazu, w którym dominują pustka i cisza, małą sylwetkę kaleki, który porzucił w śniegu swoje kule, by doczołgać się do samotnego krzyża i ofiarować Bogu modlitwę, ufny, że jego cierpienie wpisane jest w sens świata. Chrześcijaństwo, będąc religią słowa, jest bowiem również religią obietnicy, że świat ma sens, że sens mają słowa, jakimi człowiek stara się ten sens wypowiedzieć i że człowiek potrafi te słowa formułować. W Prologu Ewangelii według św. Jana Słowo przychodzi do ludzi i się im powierza, poprzez siebie ukazując im sens świata i pozwalając im przejść o niego troskę.

Słowo odczytuje również granice sensu, wskazując jednocześnie na granice ludzkiej myśli: czego nie da się pomyśleć, tego nie da się wypowiedzieć. Zagadnieniu temu poświęcił swoją pracę na temat „archeologii słowa” Michel Foucault³, zainspirowany jednym z tekstów Borgesa, który przytacza z kolei „pewną encyklopedię chińską”⁴. W owej encyklopedii przedstawiono klasyfikację zwierząt, gdzie w równoległych kategoriach figurują zwierzęta: nale-

² Zob. „Ethos” 24(2011) nr 3(95), „Filozof osoby. Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010)”.

³ Zob. M. F o u c a u l t, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.

⁴ Tamże, s. 5.

żące do cesarza; zabalsamowane; tresowane; prosięta; syreny; fantastyczne; bezpańskie psy; włączone do tej klasyfikacji; miotające się jak szalone; niezliczone; narysowane cienkim pędzelkiem z wielbłądziego włosia; et cetera; które właśnie rozbiły wazon i które z daleka podobne są do much. „Osłupienie ową taksonomią – pisze Foucault – uświadamia nam nagle, że to, co [...] miało uchodzić za egzotyczny urok innego myślenia, jest granicą naszej myśli – czystą niemożliwością myślenia w t a k i s p o s ó b”⁵. Foucault zatem również wyraża przekonanie, że słowo u swych podstaw nazywa ład świata we wszystkich jego modalnościach i że w sposób naturalny jest jego odzwierciedleniem. Domaga się tego ład myśli, bez którego ludzki umysł popada w bezradność i poznawczy chaos. Postulat precyzji słowa, a wręcz precyzji języka na poziomie zdania, w skrajny sposób wyraził austriacki pisarz Karl Kraus, który usłyszawszy – na łożu śmierci – o japońskiej inwazji na Mandżurię, miał powiedzieć: „Nie doszłoby do tych wszystkich katastrof, gdyby ludzie byli bardziej rygorystyczni w posługiwaniu się przecinkiem”⁶.

Czy zepsucie języka może być przyczyną zła? Do odpowiedzi na to pytanie zapraszamy czytelników niniejszego tomu „Ethosu”, w którym zebraliśmy artykuły ujmujące różne wymiary słowa: słowo jako fundament ludzkiej egzystencji, słowo jako „lustro” rzeczywistości, słowo wobec Absolutu, granice, poza którymi słowo staje się bezsilne, słowo w debacie, słowo w homilii i w reklamie, słowo wobec twórczej wyobraźni, słowo, które naucza, i słowo wobec zła. Prezentujemy też sylwetki myślicieli, dla których słowo stało się warsztatem pracy i którzy w swoich tekstach okazywali szczególną wobec niego pokorę w przekonaniu, że służąc słowu, służą prawdzie.

Mamy nadzieję, że lektura artykułów o słowie pozwoli czytelnikom na chwilę przewyciężyć napór obrazów, z którym zmagają się współczesna kultura, i zatęsknić do głębszej obecności w naszym życiu słowa żywego, czystego, trafnego – słowa, które wie, kiedy oddać głos milczeniu, tak jak czyni to w wierszu haiku japoński poeta Taigi:

Popatrz jak pięknie
rozjaśniła się w słońcu
powierzchnia śniegu⁷.

D.Ch.

⁵ Tamże.

⁶ Cyt. za: S. B e l l o w, *Wykłady jeffersonowskie*, w: tenże, *Suma po przemyśleniach. Od niewyraźnej przeszłości do niepewnej przyszłości*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998, s. 157.

⁷ *Haiku*, tłum. A. Żuławska-Umeda, Ossolineum, Wrocław 1983, s. 248.

JAN PAWEŁ II
WIELKA PRACA NAD MOWĄ

JAN PAWEŁ II

WIELKA PRACA NAD MOWĄ*

Moje pielgrzymowanie po ziemi ojczystej związane jest w tym roku z katechezą dziesięciu przykazań. Ósme przykazanie Dekalogu w szczególny sposób wiąże się z prawdą, która obowiązuje człowieka w obcowaniu z innymi ludźmi i w całym życiu społecznym: „Nie mów fałszywego świadectwa”.

Tym przykazaniem Bóg Przymierza szczególnie daje poznać, że człowiek jest stworzony na Jego obraz i podobieństwo. Dlatego właśnie całe ludzkie postępowanie poddane jest wymogom prawdy. Prawda jest dobrem, a kłamstwo, fałsz, zakłamanie jest złem. Doświadczamy tego w różnych wymiarach i w różnych układach.

Przypatrzmy się znaczeniu prawdy w naszym życiu publicznym. W odnowionej Polsce nie ma już urzędu cenzury, różne stanowiska i poglądy mogą być przedstawiane publicznie. Została przywrócona – jakby powiedział Cyprian Norwid – „wolność mowy” (*Rzecz o wolności słowa*, I, *Co znaczyłaby Ludzkość*, w. 53).

Wolność publicznego wyrażenia swoich poglądów jest wielkim dobrem społecznym, ale nie zapewnia ona wolności słowa.

Niewiele daje wolność mówienia, jeśli słowo wypowiedane nie jest wolne. Jeśli jest spętane egocentryzmem, kłamstwem, podstępem, może nawet nienawiścią lub pogardą dla innych – dla tych na przykład, którzy różnią się narodowością, religią albo poglądami. Niewielki będzie pożytek z mówienia i pisania, jeśli słowo będzie używane nie po to, aby szukać prawdy, wyrażać prawdę i dzielić się nią, ale tylko po to, by zwyciężać w dyskusji i obronić swoje – może właśnie błędne – stanowisko.

* Fragment homilii wygłoszonej 6 czerwca 1991 roku podczas Mszy św. w Olsztynie w ramach czwartej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski. Tekst przytaczamy za: Jan Paweł II, *Wielka praca nad mową*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol., numer specjalny 1-9 czerwca 1991, s. 66n.

Słowa mogą czasem wyrażać prawdę w sposób dla niej samej poniżający. Może się zdarzyć, że człowiek mówi jakąś prawdę po to, żeby uzasadnić swoje kłamstwo. Wielki zamęt wprowadza człowiek w nasz ludzki świat, jeśli prawdę próbuje oddać na służbę kłamstwa. Wielu ludziom trudniej wtedy rozpoznać, że ten świat jest Boży.

Prawda zostaje poniżona także wówczas, gdy nie ma w niej miłości do niej samej i do człowieka.

W ogóle nie da się zachować ósmego przykazania – przynajmniej w wymiarze społecznym – jeśli brakować będzie życzliwości, wzajemnego zaufania i szacunku wobec tych wszystkich odmienności, które ubogacają nasze życie społeczne.

Każdy podstęp wobec drugiego człowieka, każda skłonność do używania osoby ludzkiej w charakterze narzędzia, każde używanie słów po to, aby wpływać na innych swoim zagubieniem moralnym, swoim wewnętrznym nieporządkiem – wprowadza w życie społeczne atmosferę kłamstwa. Przez wiele lat doświadczaliśmy w wymiarze społecznym, że publicznie nie mówiono prawdy – i nie dopuszczano do jej mówienia. Istnieje przeto wielka potrzeba odkłamania naszego życia w różnych zakresach. Trzeba przywrócić niezastąpione niczym miejsce cnocie prawdomówności. Trzeba, by ona kształtowała życie rodzin, środowisk, społeczeństwa, środków przekazu, kultury, polityki i ekonomii.

Jeszcze raz wróćmy do tego przykazania w jego brzmieniu synajskim, w jego brzmieniu ewangelicznym. „Nie będziesz mówił fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu”. Wydaje się, że jest to pewna sytuacja ściśle określona. Na przykład taka, w jakiej znalazł się Chrystus wobec sądu, gdzie powiedział: „Daj świadectwo o złym. Jeżeli źle powiedziałem, daj świadectwo o złym. A jeżeli nie, dlaczego Mnie bijesz?”. Człowiek, świadek, sędzi. „Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu”. Nie mów fałszywego świadectwa przeciw temu bliźniemu twemu, którym jest Jezus z Nazaretu. Nie mów fałszywego świadectwa przeciw żadnemu twemu bliźniemu, żadnemu człowiekowi. Zarazem to przykazanie stwierdza, że prawda jest dobrem dla człowieka, jest dobrem dla człowieka w odniesieniach międzyludzkich, jest dobrem dla człowieka w odniesieniach szerszych, społecznych. Jest dobrem. Drugi człowiek ma prawo do prawdy. Człowiek ma prawo do prawdy. Czasem człowiek nie ma prawa do pewnej prawdy, dlatego my patrzymy z podziwem na ludzi, którzy wobec przemocy – na przykład w czasie okupacji – potrafili nie wydać, nie powiedzieć prawdy, ponieważ do tej prawdy nie miał prawa ten, który jej żądał, który ją wymuszał przemocą.

Jednakże to przykazanie w takim brzmieniu ma zasięg szerszy. Nie chodzi tylko o sytuację oskarżonego wobec trybunału, nie chodzi tylko o sytuację świadka, który mówi nieprawdę. Chodzi o sytuację wielorakie, w których

słowo ludzkie daje złe świadectwo. „Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu”. Wciąż się w różnych wymiarach odbywa ten sąd nad słowem człowieka, nad słowem, które on mówi. Jeżeli nie jest słowem prawdy, jeżeli daje fałszywe świadectwo, odbywa się ten sąd. Bo ludzie słyszą, niekoniecznie tylko w sądzie. Całe ludzkie bytowanie jest jakimś wielkim trybunałem. Ludzie słuchają, ludzie słyszą i albo dociera do nich prawda, albo też nie. Zwłaszcza w naszym społeczeństwie nowożytnym, gdzie tak bardzo spotęgowały się sposoby mówienia, metody mówienia, wszystkie tak zwane środki przekazu myśli. To przecież spotęgowana ludzka mowa. Spotęgowana mowa, która albo daje świadectwo prawdzie, albo też przeciwnie. My zresztą znamy to z naszego doświadczenia i przez wiele lat byliśmy wobec tego dość dobrze zabezpieczeni. Więc jest szczególna odpowiedzialność za słowa, które się wypowiada, bo one mają moc świadectwa: albo świadczą o prawdzie, albo są dla człowieka dobrem, albo też nie świadczą o prawdzie, są jej zaprzeczeniem i wtedy są dla człowieka złem, chociaż mogą być tak podawane, tak preparowane, ażeby robić wrażenie, że są dobrem. To się nazywa manipulacja. Więc również i to związane przykazanie Dekalogu otwiera człowieka, otwiera ludzkie społeczeństwa na cały szereg różnych wymiarów egzystencjalnych. Bo człowiek bytuje w pewien sposób w związku ze świadectwem, jakie otrzymuje i jakie przyjmuje. Chrystus był bardzo na to wrażliwy. Chrystus bardzo nas przestrzegał przed tym. „Nie sądzcie, ażebyście nie byli sądzeni”. To są właśnie takie wymowne słowa, które wskazują, jak delikatny, jak odpowiedzialny jest ten rejon prawdy i nieprawdy w życiu ludzkim, jak on wiele może kosztować.

Przecież wiemy, że istnieje chociażby taka zwyczajna, potoczna obmowa. Niby mówi się prawdę, ale się szkodzi drugiemu człowiekowi. A więc przykazanie jest precyzyjne, kiedy mówi o świadectwie przeciw bliźniemu twemu. Istnieją różne formy zniesławiania człowieka, czasem typu propagandy szep-tanej, a czasem bardzo jawne.

Istnieje wreszcie oszczerstwo, to znaczy: mówi się o człowieku drugim źle i nieprawdę. To jest szczególna postać niszczenia prawdy, szczególna postać przekraczania tego przykazania, które zobowiązuje nas do dawania świadectwa. Chrystus zobowiązał uczniów do dawania świadectwa: „Będziecie moimi świadkami”. Będziecie świadkami prawdy. To świadectwo będzie was kosztować, tak jak kosztowało mnie. Przecież pamiętamy, że na tym ostatecznym, dramatycznym także i po ludzku trybunale, Chrystus przed Piłatem zapytany, czy jest królem, odpowiedział: „Jam się po to narodził i po to przyszedłem na świat, ażeby dać świadectwo prawdzie”. A jeżeli czytamy Ewangelię, jeżeli ją wciąż czytamy i wciąż nad nią myślimy, to uświadamiamy sobie, że ta sprawa między prawdą a kłamstwem, między świadectwem prawdy, świadkami prawdy a ojcem kłamstwa, jest jakąś sprawą pierwotną i podstawową.

Człowiek jest wolny, człowiek jest wolny także, ażeby mówić nieprawdę. Ale nie jest naprawdę wolny, jeżeli nie mówi prawdy. Chrystus daje na to jasną odpowiedź: „Prawda was wyzwoli”. Życie ludzkie jest więc także dążeniem do wolności przez prawdę. To jest bardzo ważne w epoce, którą przeżywamy. Bo zachłystujemy się wolnością, wolnością słowa i różnymi innymi wolnościami, które z tym się wiążą. Zachłystujemy się tą wolnością, której przedtem nam odmawiano, tak jak zresztą i wolności religijnej, choć w Polsce nie było pod tym względem najgorzej. Ale równocześnie zapominamy o tym wymiarze podstawowym, że nie ma prawdziwej wolności bez prawdy. Tylko prawda czyni wolnymi.

Przed czterema laty mówiłem, że czeka nas praca nad pracą. Dziś czeka nas wielka praca nad mową, jaką się posługujemy. Ogromna praca. Nasze słowo musi być wolne, musi wyrażać naszą wewnętrzną wolność. Nie można stosować środków przemocy, ażeby człowiekowi narzucać jakieś tezy. Te środki przemocy mogą być takie, jakie znamy z przeszłości, ale w dzisiejszym świecie także i środki przekazu mogą stać się środkami przemocy, jeżeli stoi za nimi jakaś inna przemoc, niekoniecznie ta przemoc fizyczna. Jakaś inna przemoc, jakaś inna potęga. Słowo ludzkie jest i powinno być narzędziem prawdy.

„Prawda was wyzwoli” – powiedział Chrystus (J 8, 32). Tak – „prawda was wyzwoli”. To jest dopowiedzenie ósmego przykazania.

Starajmy się odnaleźć pełne znaczenie i wartość prawdy: prawda, która wyzwala – wolność przez prawdę. Nigdy poza prawdą. Poza prawdą wolność nie jest wolnością. Jest pozorem. Jest nawet zniewoleniem.

A od tej prawdy, jaką czyni człowiek, jaką stara się kształtować swe życie i współżycie z innymi, prowadzi droga do Prawdy, którą jest Chrystus. Prowadzi ta droga do wolności, do której Chrystus nas wyswobodził.

Joseph RATZINGER

DUCH LITURGII – GŁOS LUDZKI*

Tego, kto z wiarą i modlitwą uczestniczy w Eucharystii, musi głęboko poruszać ów moment, kiedy Pan zstępuje i przemienia chleb i wino, które teraz stają się Jego Ciałem i Krwią. Jedyną słuszną reakcją na to wydarzenie jest przyklęknięcie i pozdrowienie Go. Przejście jest momentem wielkiej actio Boga działającego dla nas w świecie. Sprawia, że wznosimy oczy i serca. Świat pogrąża się na chwilę w milczeniu, milczy wszystko, i w tej ciszy dokonuje się spotkanie z Przedwiecznym – na moment jednego uderzenia serca wychodzimy z czasu i łączymy się z obecnym tu Bogiem.

Oczywiste jest, że w liturgii Logosu – Słowa Przedwiecznego – słowo, a więc także ludzki głos, odgrywa istotną rolę. [...] Jest więc najpierw oratio, modlitwa recytowana przez kapłana, w której w imieniu całej wspólnoty mówi on do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Są następnie różne formy głoszenia słowa: czytania („prorocy i apostołowie” – jak mówiono w Kościele starożytnym, przy czym przez proroków rozumiano cały Stary Testament), Ewangelia (w uroczystej liturgii śpiewana), objaśnianie, należące, ściśle rzecz biorąc, do biskupa, ale również do prezbitera i diakona. Następuje po nim odpowiedź zgromadzonej wspólnoty, która przyjmuje słowo i wewnętrznie je przeżywa. Ta istotna dla liturgii struktura słowa i odpowiedzi (niem. Wort – Antwort) odtwarza podstawową strukturę procesu samego Objawienia, w którym słowo i odpowiedź, mówienie Boga i przyjmujące słuchanie Oblubienicy, Kościoła, stanowią jedną całość.

Odpowiedź przybiera w liturgii rozmaite postacie. Może to być na przykład aklamacja, która w starożytnym prawodawstwie miała istotne znaczenie. Akklamacja jako odpowiedź potwierdza otrzymanie słowa i stanowi dopełnienie procesu Objawienia, będącego daniem się Boga w słowie. Do tego samego kontekstu należą także „Amen”, „Alleluja”, „Z duchem twoim” i inne. Fakt, że w akklamacji teraz ponownie odpowiada cały lud, a nie tylko ministrant, jego przedstawiciel, stanowi ważne osiągnięcie odnowy liturgicznej. Tylko w ten

* Niniejszy tekst stanowi fragment książki *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* (Herder Verlag, Freiburg 2000). Tekst publikujemy za: J. R a t z i n g e r, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona OP, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 163-170. Publikacja ta stanowi jedenasty tom polskiej edycji *Opera omnia* Josepha Ratzingera pod redakcją Krzysztofa Góździa i Marzeny Góreckiej, © Wydawnictwo KUL, Lublin 2012. Więcej informacji o lubelskiej edycji dzieł zebranych Josepha Ratzingera Czytelnik znajdzie w dziale „Propozycje «Ethosu»”.

sposób rzeczywiście została przywrócona autentyczna struktura liturgiczna, która z kolei, jak widzieliśmy przed chwilą, konkretyzuje podstawową strukturę działania Boga w liturgii. Bóg, Objawiciel, nie chciał pozostać w sytuacji solus Deus, solus Christus (samego Boga, samego Chrystusa), lecz utworzył sobie Ciało, znalazł Oblubienicę – On oczekuje odpowiedzi. W tym celu Słowo w ogóle zostało wypowiedziane. Oprócz aklamacji istnieją różne sposoby medytacyjnego przyjmowania słowa, jak na przykład śpiewanie psalmów (także jednak innych pieśni) – nie musimy w tym miejscu objaśniać ich rozmaitych form (responsoria, antyfony). Jest następnie „nowa pieśń”, wielki śpiew Kościoła, będący antycypacją nowego nieba i nowej ziemi. Dlatego – obok śpiewu wspólnoty – chór, a także instrumenty, z samej istoty chrześcijańskiej liturgii mają w niej należne im miejsce, którego nie może kwestionować żaden puryzm, dopuszczający tylko wspólny śpiew. Możliwości będą tu oczywiście zawsze bardzo różne, zależne od miejsca. Ze względu na Boga Kościół jako całość musi jednak dążyć do osiągnięcia tego, co najwyższe, do kultury, która z wewnętrznej konieczności samej natury liturgii staje się miarodajna dla każdej kultury świeckiej.

Coraz lepiej uświadamiamy sobie, że do liturgii należy także milczenie. Mówiącemu do nas Bogu odpowiadamy śpiewem i modlitwą, ale wielka Tajemnica, której nie może wyrazić żadne słowo, wzywa nas także do zamknięcia. Musi to być, rzecz jasna, milczenie bogate w treść, a nie tylko brak słów i czynności. Od liturgii oczekujemy tego właśnie, że da nam pozytywną ciszę, w której odnajdujemy siebie samych – ciszę, która nie będzie jedynie pauzą, kiedy to przechodzą nam przez głowę tysiące myśli i pragnień, lecz jest skupieniem, które od wewnątrz napędza nas pokojem, pozwala złapać oddech i odnaleźć zakryte dotąd sprawy istotne. Dlatego milczenia nie można po prostu „zaliczyć”, zarządzić na wzór innych czynności. Nieprzypadkowo praktykowane są dzisiaj różnego rodzaju formy zanurzania się w sobie i duchowość pustyni – jest to przejaw wewnętrznej potrzeby człowieka, która nie jest dostatecznie uwzględniana w dzisiejszej postaci liturgii.

Żeby milczenie było owocne, nie wystarczy po prostu – jak już to zostało powiedziane – aktywna przerwa w liturgii, lecz musi to być wewnętrzny element rzeczywiście ją integrujący. Jak można to zrobić? W odpowiedzi na to pytanie w ostatnim czasie próbowano wprowadzić do liturgii dwie krótkie chwile milczenia. Jako pierwszą proponuje się chwilę refleksji po kazaniu, drugim stosownym momentem dającym możliwość wewnętrznego skupienia byłby czas po przyjęciu Komunii świętej. Przerwa milczenia po kazaniu okazała się niezadowolająca – sprawia wrażenie sztuczności, w gruncie rzeczy czeka się wtedy tylko na jej zakończenie przez celebransa. Często też kazanie bardziej rodzi pytania lub sprzeciw, niż jest zaproszeniem do spotkania z Panem. Przerwa powinna się na ogół kończyć wezwaniem do modlitwy,

która tę krótką chwilę milczenia wypełniłaby treścią. I wtedy jest to jednak nadal przerwa w liturgii, która nie staje się sama z siebie liturgią milczenia. Pożyteczniejsze i bardziej odpowiednie byłoby milczenie po komunii. Jest to rzeczywiście dobry moment na wewnętrzną rozmowę z Panem, który nam dał samego siebie – chwila na „komunikowanie się”, na rozpoczęcie tego procesu „komunikowania się”, bez którego zewnętrzne przyjęcie sakramentu staje się czczym obrzędem, nieprzynoszącym owocu. Niestety, także tutaj często pojawiają się trudności, które mogą umniejszyć wartość tego ze swej natury cennego momentu. Rozdawanie Komunii ciągnie się dalej, z zakłócającym spokój chodzeniem we wszystkie strony. Ponieważ w porównaniu z innymi czynnościami liturgicznymi często trwa ono zbyt długo, kapłan odczuwa potem potrzebę pospiesznego zakończenia liturgii, żeby uniknąć pustego czasu oczekiwania i wewnętrznego niepokoju, kiedy niektórzy szykują się już do wyjścia. Tam jednak, gdzie to się udaje, należy jak najlepiej wykorzystywać ten moment po komunii, dając wiernym także okazję do modlitwy wewnętrznej. W niektórych miejscach jako chwilę milczenia proponuje się również przygotowanie darów. Jest rzeczą bardzo sensowną i pożyteczną traktowanie przygotowania darów nie tylko jako konieczną czynność zewnętrzną, lecz jako proces ze swej natury wewnętrzny. Rzeczywistym darem w tej „oferze słowa” jesteśmy przecież my sami albo powinniśmy się nim stawać przez włączanie się w akt, w którym Jezus Chrystus ofiaruje siebie samego Ojcu – akt, o którym była mowa w pierwszej części. W ten sposób milczenie to nie będzie zwyczajnym czekaniem na ukończenie czynności zewnętrznej, lecz procesowi zewnętrznemu będzie wtedy odpowiadał proces wewnętrzny – przygotowanie siebie samego: ruszamy w drogę, stajemy przed Panem, prosimy Go o przysposobienie nas do przemiany. Wspólne milczenie jest wtedy wspólną modlitwą, a nawet wspólnym działaniem; jest to droga prowadząca od naszej codzienności do Pana, do jednoczesności z Nim. Formacja liturgiczna powinna za swe zadanie uważać wspomaganie tego wewnętrznego procesu, ażeby wspólnota milczenia stawała się wydarzeniem prawdziwie liturgicznym i w ten sposób wypełniającym milczeniem.

Sama struktura liturgii przewiduje inne jeszcze chwile milczenia. Jest przede wszystkim milczenie podczas konsekracji, kiedy podnosi się przeistoczone postacie. Zaprasza nas ono do skierowania oczu na Chrystusa, do naprawdę wewnętrznego spojrzenia na Niego, które jest jednocześnie dziękczynieniem, adoracją i prośbą o naszą własną przemianę. Wysuwa się modne dzisiaj zarzuty wobec zachowywania ciszy. Mówi się, że ukazywanie darów jest średniowiecznym błędem, który narusza strukturę modlitwy eucharystycznej; że stanowi wyraz fałszywej, zbyt materialnie pojmowanej pobożności i nie harmonizuje z wewnętrznym ukierunkowaniem Eucharystii. Twierdzi się, że to nie jest czas na adorowanie Chrystusa, gdyż Adresatem całego kanonu jest raczej Ojciec,

przez którego modlimy się do Chrystusa. Nie ma potrzeby zajmowania się szczegółami tej krytyki. Ogólną odpowiedź na nią stanowi to, co [...] zostało powiedziane o kulcie Najświętszej Eucharystii i o wewnętrznej prawidłowości średniowiecznego rozwoju, w którym ewoluowało to, co od samego początku było obecne w wierze Kościoła. Prawdą jest, że kanon ma strukturę trynitarną i dlatego w swej całości jest modlitwą „przez Chrystusa w Duchu Świętym do Ojca”. Liturgii obce są jednak sztywne reguły. Sam Mszał w nowej redakcji z 1970 roku wkłada nam w usta pozdrowienie do Pana: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”. Tego, kto z wiarą i modlitwą uczestniczy w Eucharystii, musi głęboko poruszać ów moment, kiedy Pan zstępuje i przemienia chleb i wino, które teraz stają się Jego Ciałem i Krwią. Jedyną słuszną reakcją na to wydarzenie jest przyklęknięcie i pozdrowienie Go. Przeistoczenie jest momentem wielkiej *actio* Boga działającego dla nas w świecie. Sprawia, że wnosimy oczy i serca. Świat pogrąża się na chwilę w milczeniu, milczy wszystko, i w tej ciszy dokonuje się spotkanie z Przedwiecznym – na moment jednego uderzenia serca wychodzimy z czasu i łączymy się z obecnym tu Bogiem.

Inną jeszcze, przez samą liturgię przewidzianą, okazją do zachowania wypełnionej treścią ciszy, która nie przerywa działania liturgicznego, lecz jest jednym z jego elementów, są ciche modlitwy kapłana. Osądzane z perspektywy socjologicznej i aktywistycznej wizji funkcji kapłana w Eucharystii, są one źle widziane i gdy tylko jest to możliwe, opuszcza się je. Kapłana definiuje się wyłącznie w kategoriach socjologicznych i funkcjonalnych, w roli „przewodniczącego” celebracji liturgicznej, pojmowanej jako zebranie. W konsekwencji musi być cały czas w akcji skierowanej do zgromadzenia. Tymczasem zadaniem kapłana w Eucharystii jest coś więcej niż tylko przewodniczenie zebraniu. Kapłan jest przedstawicielem w spotkaniu z żywym Bogiem i także jako osoba jest w drodze ku Niemu. Ciche modlitwy kapłana zapraszają go do personalizacji jego zadania, nieodzownej również dla jego własnego oddania się Panu ze swym własnym „ja”. Są one jednocześnie uprzywilejowanym sposobem wychodzenia naprzeciwko Panu – każdego w sposób bardzo osobisty, a jednak w ścisłej wspólnotcie z innymi. Liczba tych modlitw kapłana przy okazji reformy liturgii została wydatnie zmniejszona, dzięki Bogu są jednak jeszcze i muszą pozostać. Jest więc najpierw krótka modlitwa przygotowująca do odczytania Ewangelii. Kapłan powinien ją rzeczywiście odmawiać po cichu i pobożnie, w poczuciu odpowiedzialności za głoszenie Ewangelii, pamiętając, że potrzebna jest nam do tego czystość warg i serca. Gdy kapłan tak postępuje, przygotowuje to również wspólnotę do rozumienia godności i wielkości Ewangelii i do uznania niezwykłego faktu, że słowo Boże przychodzi do nas. Będzie to budziło szacunek i tworzyło atmosferę słuchania. Oczywiście i tutaj potrzebne jest odpowiednie wychowanie liturgiczne, ażeby wszyscy zrozumie-

li sens tego, co się dzieje, i w tym momencie podnieśli się nie tylko zewnętrznie, lecz także wewnętrznie, oraz żeby otworzyli uszy i serca na Ewangelię. O znaczeniu przygotowania darów, które w nowej liturgii nie jest całkiem jasne, już mówiliśmy. Przyjęcie Komunii poprzedzają dwie bardzo piękne i głębokie modlitwy, które – aby uniknąć zbyt długiej ciszy – pozostawiono teraz do wyboru. Może w przyszłości znowu będziemy mieli czas i odmówimy je obydwie. Jeśli jednak teraz odmawia się tylko jedną z nich, kapłan powinien tym bardziej robić to w naprawdę głębokim skupieniu – jako osobiste przygotowanie do spotkania z Panem, które także innych skłoni do zachowania ciszy przed tą świętą Obecnością, tak żeby przystępowanie do Komunii nie stało się aktem wyłącznie zewnętrznym. Jest to tym bardziej pożądane, że w aktualnym ordo, z powodu wymiany znaku pokoju, we wspólnocie często powstaje duże zamieszanie, w którym dość nieoczekiwanie pada zaproszenie do spojrzenia na Baranka Bożego. Gdy w chwili ciszy wszyscy rzeczywiście zwracają oczy serca na Baranka, może to być czas błogosławionego milczenia. Także po przyjęciu Komunii przewidziane są dwie ciche modlitwy dziękczynne kapłana, w których w jakiś sposób mogą i powinni – każdy na swój sposób – uczestniczyć wszyscy wierni. W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na to, że w dawnych książeczkach do modlitwy, oprócz wielu tekstów kiczowatych, znaleźć można naprawdę cenne teksty modlitewne, które zrodziły się z głębokiego wewnętrznego doświadczenia i również dzisiaj mogą na powrót stać się szkołą modlitwy. To, co Paweł mówi w Liście do Rzymian – że nie wiemy, jak mamy się modlić (zob. 8, 26) – dzisiaj stało się jeszcze bardziej aktualne: tak często stajemy przed Bogiem bez słów! Tak, Duch Święty uczy nas się modlić, podsuwa nam słowa, jak mówi Paweł, posługuje się w tym jednak ludzkim pośrednictwem. Modlitwy, które powstały w sercu ludzi wierzących pod wpływem Ducha Świętego, są dawaną nam przez Ducha Świętego szkołą, która powoli otwiera nasze nieme usta i pomaga nam w nauce modlitwy i w zapełnianiu milczenia.

W 1978 roku powiedziałem, ku strapieniu niektórych liturgistów, że absolutnie nie trzeba zawsze całego kanonu mówić głośno. Po długim zastanawianiu się chciałbym to tutaj ponownie z naciskiem powtórzyć, w nadziei, że po dwudziestu latach teza ta spotka się z większym zrozumieniem. W tym czasie niemieccy liturgiści, podejmując trud reformy Mszału, sami wyraźnie oświadczyli, że właśnie centralny moment celebracji eucharystycznej, kanon, stał się jej prawdziwie krytycznym punktem. Po przeprowadzeniu reformy liturgii najpierw próbowano stawić czoło temu problemowi przez tworzenie ciągle nowych modlitw eucharystycznych, wyniki tego jednak okazywały się banalne. Mnożenie słów nie pomaga i wtedy stało się to aż nazbyt oczywiste. Liturgiści proponują teraz nowe środki zaradcze, zawierające elementy absolutnie godne uwagi. O ile mi jednak wiadomo, w dalszym ciągu prze-

ciwstawiają się idei, że także milczenie – właśnie milczenie! – może tworzyć wspólnotę przed Bogiem. Z pewnością nie jest to tylko przypadek, że w Jerozolimie już bardzo wcześnie niektóre części kanonu odmawiano po cichu, a na Zachodzie cisza zachowywana w czasie kanonu – gdzieniegdzie urozmaicana medytacyjną muzyką – stała się normą. Kto usuwa to wszystko jako następstwo nieporozumień, ten postępuje niezbyt poważnie. Wcale nie jest prawdą, że nieprzerwane głośne czytanie całej modlitwy eucharystycznej stanowi warunek uczestniczenia wszystkich w tym centralnym akcie celebracji eucharystycznej. Moja propozycja w tamtym czasie była następująca: po pierwsze, przez wychowanie do liturgii wierni powinni poznać istotne znaczenie i zasadnicze ukierunkowanie kanonu; po drugie, powinno się może pierwsze słowa poszczególnych modlitw wypowiadać głośno, jako swoiste hasła dla zebranej wspólnoty, tak żeby potem w cichej modlitwie każdy z uczestników mógł przyjąć w ten sposób zapowiedzianą treść i wprowadzać swój wymiar osobisty we wspólnotowy, a wspólnotowy w osobisty. Kto choćby jeden raz przeżył doświadczenie Kościoła zjednoczonego w cichym odmawianiu kanonu, wie, czym jest milczenie nasycone treścią, milczenie będące jednocześnie głośnym, natarczywym wołaniem do Boga, modlitwą pełną ducha. W takiej atmosferze kanonem naprawdę modlą się wszyscy razem, mimo iż czynią to tylko w łączności ze szczególnym zadaniem posługi kapłańskiej. Wszyscy są tutaj zjednoczeni, porwani przez Chrystusa i wprowadzani przez Ducha Świętego we wspólną modlitwę przed Ojcem, która jest autentyczną ofiarą: jest to miłość, która jedna i jednoczy Boga ze światem.

Tłum. z języka niemieckiego *Wiesław Szymona OP*

SŁOWO WOBEC NAJWYŻSZEGO

Kard. Gianfranco RAVASI

SYMBOL – MIĘDZY SŁOWEM A OBRAZEM*

Biblia nie traktuje języka symbolicznego jako ozdobnika czy ustępstwa wobec kultury, która nie zna abstrakcyjnego języka formalnego czy też nie czuje się swobodnie na tym intelektualnym terytorium. Biblia posługuje się językiem symbolu jako najlepszym środkiem pozwalającym „wypowiedzieć” Boga – nie „wyczerpując” Go jednak w tym, co zostało o Nim powiedziane.

Uprzywilejowaną pozycję, jaką Biblia przyznaje symbolowi, postuluje sam język religii i poezji – jak z zapalem głosił francuski poeta surrealistyczny René Char, pisząc: „W symbolu mieszkają bogowie: w nagłym porywie poezja rozrasta się poza granice tego, co bezpieczne”¹. Owo „poza” oznacza nadwyżkę znaczeń zawartych w symbolu, a więc i jego zdolność transcendencji.

O NIEWŁAŚCIWYM UŻYCIU SYMBOLI BIBLIJNYCH

Dzięki symbolowi teologia utrzymuje delikatną, lecz niezmiernie dla niej ważną równowagę. Pozwala on uniknąć z jednej strony upadku w mroczną przepaść mistycznej afazji, co proponuje (jakkolwiek nie zawsze to czyniąc) negatywna teologia islamska, z drugiej zaś – ześlizgnięcia się w immanenty-styczną dosłowność, z jaką mamy do czynienia w kananejskich kultach płodności, które materializują boskość. Biblia, wybierając drogę symbolu, ogłasza możliwość mówienia o Bogu i Jego „obliczu”, lecz jednocześnie potwierdza Jego niewidzialność (por. Wj 33, 18-23). Objawia święte Imię Boga, lecz stwierdza niemożliwość jego wypowiedzenia i głosi apofatyzm. Nie pogardzając antropomorfizmem, ukazuje zarys Jego osobowości, lecz poprzez przykazanie Dekalogu zakazujące tworzenia wizerunku Boga (por. Wj 20, 4) oraz gwałtowną polemikę skierowaną przeciwko bałwochwalstwu i magii podkreśla Jego „nieporównywalną” transcendencję (por. Iz 44, 7). To właśnie symbol pozwala zachować możliwość powiedzenia, że „Bóg jest jak...”, i jednocześnie do-

* Artykuł jest skróconą i zmodyfikowaną wersją tekstu *Alle radici dell'iconologia cristiana: il simbolismo biblico*, który ukazał się w pracy zbiorowej: *Il battistero di Parma. Iconografia – iconologia – fonti letterarie* (red. G. Schianchi, Vita e Pensiero, Milano 1999, s. 3-26).

¹ Tłum. fragm. z tekstu włoskiego – P.M. Por. R. C h a r, *À faux contente*, w: tenże *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1983, s. 783.

strzeżenia, że „Bóg nie jest jak...” – a przez to przekroczenia obrazu lub słowa, które ma Go określić.

Podążając w tym kierunku, Biblia nie traktuje języka symbolicznego jako ozdobnika czy ustępstwa wobec kultury, która nie zna abstrakcyjnego języka formalnego czy też nie czuje się swobodnie na tym intelektualnym terytorium. Biblia posługuje się językiem symbolu jako najlepszym środkiem pozwalającym „wypowiedzieć” Boga – nie „wyczerpując” Go jednak w tym, co zostało o Nim powiedziane. Oto łatwy do zweryfikowania przykład: prorok Ozeasz umieszcza swoje doświadczenie psychologicznej, ludzkiej miłości w ostatecznym horyzoncie miłości teologicznej: pierwotny sens tego doświadczenia nie zostaje usunięty ani osłabiony, lecz rozkwita i objawia Innego – jest to *via eminentiae*, która rozpoczyna się od tego, co ludzkie, lecz ów początek przekracza. Bez konkretnego przeżycia, które było udziałem proroka, jego słowa pozostałyby niejasną alegorią, bez transcendencji – wytworem duchowej autobiografistyki. Symboliczna przypowieść łączy Boga i człowieka, czyniąc ich losy zarazem ludzkimi i Boskimi, otwierając je na nieskończoność. Niewątpliwie, spełniając taką funkcję, „symbole i rodzaje literackie nie są tylko retoryczną fasadą, którą można zburzyć w celu odsłonięcia treści myśli niezależnej od jej literackiego nośnika”², lecz stanowią integralną część biblijnego Objawienia.

Dlatego należy przeciwstawić się przesądowi – na szczęście coraz rzadziej dziś spotykanemu – niektórych teologów i egzegetów uważających symbolikę biblijną za ideologiczne dziedzictwo kultu przeszłości, od którego powinien nas uwolnić „świeży powiew” analizy formalnej czy krytycznej: symbole w tym ujęciu miałyby po prostu być opakowaniem, które należy zdjąć, aby dotrzeć do twardego rdzenia „prawdy”. W rzeczywistości autentyczna prawda Pisma tworzy jedność ze środkiem, który ją wyraża, i dlatego symbol należy do heurystyki biblijnej oraz do semantyki dyskursu i mowy (wł. *linguaggio*), a nie tylko słowa i języka (wł. *lingua*). Refleksja, którą proponujemy, będzie z pewnością uproszczona i zaledwie emblematyczna. Nie możemy w tym miejscu – nie jest to też konieczne – przytaczać rozległych analiz pojęcia symbolu przeprowadzonych w ostatnim czasie, ani powtarzać znanych rozróżnień: symbolu, znaku, metafory, metonimii, alegorii i typu – rozróżnień, które są zrozumiałe i którymi posługiwać się będziemy bez dalszych wyjaśnień³.

² P. R i c o e u r, *Hermeneutique de l'idée de Révélation*, w: *La Révélation*, Facultés Universitaire Saint-Louis, Bruxelles 1977, s. 30n. (tłum. fragm. – P. M).

³ Zob. R. R i v a, hasło „Simbolo” (z bibliografią), w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, red. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988, s. 1472-1490; zob. też: C. V a l e n z i a n o, *Simboli e simbolismo*, w: *Iconografia e arte cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, s. 1296-1301. Na temat kwestii symboliki biblijnej w aspekcie hermeneutycznym zob. G. R a v a s i, *Simbolo ed ermeneutica biblica*, w: *Simbolo e conoscenza*, red. V. Melchior, Vita e Pensiero, Milano 1988, s. 3-30.

Niewłaściwe hermeneutyczne użycie symboli biblijnych – w duchowym zresztą, „świętym” celu – to użycie alegoryczne: przypisywanie im innego, nowego znaczenia, wytworzonego przez samą alegorię (gr. *allo agoreuein* – mówić o innym); może być ono właściwe, lecz podważa znaczenie źródłowe zawarte w Piśmie Świętym, jest w stosunku do niego właśnie inne. Jak wiadomo, w procesie alegoryzacji źródłowy tekst symboliczny i jego treść tracą spójność i rozpadają się na wiele drobnych fragmentów, które niczym w kalejdoskopie mogą ułożyć się w całkowicie nowy wzór. Jest to na płaszczyźnie hermeneutycznej zabieg „dia-boliczny”, przez który oderwane części tego, co „sym-boliczne”, co jest jednością, zostają wpasowane w nową matrycę. Oczywiście alegoryzacja może przebiegać na wiele sposobów i mieć wiele stopni. Stanowi ona zresztą klucz do zrozumienia znacznej części tradycyjnej egzegezy patrystycznej i średniowiecznej (najbardziej jaskrawym wyjątkiem była w tym sensie szkoła antiocheńska), a także sztuki chrześcijańskiej.

MODEL PIERWSZY – ZAGUBIONA PRZYPOWIEŚĆ

Nasza analiza będzie przebiegać w dwóch etapach. W pierwszym zajmemy się rozkładem symbolu biblijnego, który to proces przedstawimy za pomocą trzech modeli. Pierwszy z nich jest wpisany w samą Biblię i pokazuje, że symbol może zostać zastąpiony przez inne środki, które go rozbijają. Klasyczne już tego przykłady związane są z historycznym sposobem użycia języka przez Jezusa, a mianowicie z posługiwaniem się przypowieścią. Św. Mateusz stwierdza nawet, że „bez przypowieści nic [...] nie mówił” (gr. *choris paraboles ouden*, Mt 13, 34). Możemy więc – nieco skrótowo, lecz w sposób zasadniczo dopuszczalny – zdefiniować przypowieść jako symbol, który rozwija się w narracji. Także trzydzieści dwie czynności symboliczne wyróżnione przez egzegetów Starego Testamentu (dwanaście w samej tylko Księdze Ezechiela) to właśnie opowiedziane i udramatyzowane przypowieści. Zgodnie z normami konstytutywnymi dla symbolu teologicznego przypowieści ewangeliczne nierozzerwalnie łączą ludzkie dzieje i królestwo Boże, czyli antropologię i teologię, los człowieka i eschatologię, kosmos i zbawienie. Aby zrozumieć wzorcową postać symbolu ewangelicznego, należy zapoznać się z co najmniej trzydziestoma pięcioma przypowieściami (to najmniejsza liczba; niektórzy podają siedemdziesiąt dwie i więcej, włącznie z porównaniami i rozbudowanymi metaforami), w których – jak mawiał Ernst Fuchs – język królestwa Bożego staje się zbawczą nowiną i wydarzeniem historycznym.

Już w samych dziejach redagowania Ewangelii widoczna jest próba rozbicia przypowieści i jej jedności. Nawiasem mówiąc, czwarty Ewangelista pomija przypowieści, co najwyżej wprowadza paromię (por. J 10, 1-8: dobry Pasterz i owce), która stanowi inny gatunek, podatny już na alegoryzację. Co

więcej, przekroczenie paraimii przypisuje i samemu Chrystusowi, i uczniom – jakby była ona po prostu niedoskonałym i niejasnym sposobem mówienia: „Mówiłem wam o tych sprawach w przypowieściach (gr. paroimiais). Nadchodzi godzina, kiedy już nie będę wam mówił w przypowieściach (gr. paroimiais), ale całkiem otwarcie (gr. parresia) oznajmię wam o Ojcu. [...] «Oto teraz mówisz otwarcie (gr. parresia) i nie opowiadasz żadnej przypowieści (gr. paroimiain)»” (J 16, 25. 29). Najczystszy przykład porzucenia komunikacji symbolicznej znajdujemy jednak w Ewangeliach synoptycznych, i to w obrębie hermeneutyki przypowieści.

W niniejszych rozważaniach odniesiemy się do dyskursu parabolicznego w Ewangeliach według św. Mateusza (por. Mt 13), św. Marka (por. Mk 4) i św. Łukasza (por. Łk 8) i do dwóch łatwo dostrzegalnych faktów związanych z redakcją tych tekstów, faktów ukazujących odmienny sposób traktowania wypowiedzi Jezusa jako źródła przypowieści. Pierwszy z nich dotyczy komentarza dodanego do przypowieści o siewcy (u św. Mateusza skomentowana została również przypowieść o nasieniu, do której także odnoszą się te uwagi). Jest ona rodzajem chrześcijańskiego midraszu, czyli narracyjnej homilii poświęconej źródłowej przypowieści Jezusa, przetworzonej w redakcji ewangelicznej przez pierwotną wspólnotę chrześcijańską. Jeśli przeanalizujemy najpierw samą przypowieść (por. Mt 13, 3-9; Mk 4, 3-9; Łk 8, 5-8), bez trudu uchwycimy sens, który Chrystus chciał przekazać w stanowiącym jedność symbolu siewcy i roli. Królestwo, czyli ziarno zasiane przez Boga w glebie historii, pomimo oporu stawianego przez ludzi jest przeznaczone do wzrostu, rozsiewania się i przynoszenia owoców.

Przechodząc do redakcyjnego komentarza Ewangelistów (czyli do przypisanego Jezusowi objaśnienia przypowieści na użytek uczniów), natychmiast widzimy, że spójność wyjściowego symbolu została naruszona, przez co poszczególne składniki parabolicznej opowieści zyskały autonomię i układają się w nowy wzór, w którym odrzucono jedność perspektywy teologicznej i antropologicznej, a nacisk położono na tę ostatnią – dokonano w ten sposób alegoryzacji o charakterze moralnym. Wymowna jest parenetyczna reinterpretacja przypowieści dokonana przez św. Łukasza, który zmienia między innymi jej przedmiot z siewcy na ziarno (por. Łk 8, 11) posiane na różnych podłożach – te zaś stają się decydujące. Ziarnem, które padło na skałę są ci, którzy „wierzą do czasu, a w chwili pokusy odступują” (Łk 8, 13). Ziarno między cierniami to ci, którzy „słuchają słowa, lecz potem odchodzą, a zagłuszeni przez troski, bogactwa i rozkosze życia, nie wydają owocu” (Łk 8, 14). Ziarno w żyznej glebie oznacza zaś tych, którzy „wysłuchawszy słowa sercem szlachetnym i dobrym, zatrzymują je i wydają owoc dzięki wytrwałości” (Łk 8, 15). Ta właśnie ostatnia uwaga odsłania nagłą metamorfozę, jakiej uległa przypowieść Jezusa: teologiczny symbol królestwa Bożego zmienił się w moralną alegorię wytrwałości chrześcijanina.

Powiedzieliśmy, że istnieje jeszcze jeden symptom porzucenia symbolu na rzecz innego sposobu przekazywania słowa Chrystusa. Możemy go odnaleźć w podanym przez synoptyków uzasadnieniu użycia przypowieści przez Jezusa. Św. Marek w twardych słowach przeznaczają je „dla tych [...], którzy są poza” (Mk 4, 11), a cel ich jest negatywny: „aby patrzyli uważnie, a nie widzieli, słuchali uważnie, a nie rozumieli, aby się nie nawrócili i nie była im odpuszczona [wina]” (Mk 4, 12). Niezależnie od cech języka semickiego, ukazuje on jasno intencje Jezusa: przypowieści są narzędziem sądu nad zatwardziałością serc tłumu, a więc Izraela, przewidzianą i obecną w Bożym planie. Św. Mateusz jest bardziej umiarkowany (por. Mt 13, 10-16) i uzasadnia swoją rezerwę wobec użycia przypowieści względami antropologicznymi: Jezus mówi za pomocą przypowieści nie p o t o, a b y tłumy nie mogły Go zrozumieć, przypieczętowując w ten sposób radykalne odrzucenie Jego słowa (jak ma to miejsce u św. Marka), lecz d l a t e g o, ż e ludzie nie są zdolni do ich zrozumienia. Pomimo tej poprawki, przypowieść, a więc i symbol, pozostają w oczach Ewangelistów narzędziem niedoskonałym, mającym potwierdzić niezrozumienie Jezusa przez Jego słuchaczy. Tylko bowiem dla uczniów zarezerwowane jest nauczanie „ezoteryczne”, jasne, przekazywane – jak widzieliśmy – poprzez alegorię. Ten jednak sposób myślenia prowadzi właśnie do rozkładu symbolu.

MODEL DRUGI – „OBRAZ I CIEN”

Złożone wyobrażenie sacrum, stanowiące centrum Listu do Hebrajczyków, oparte jest na przeciwstawieniu, które dobrze ilustruje drugi model rozkładu jedności symbolu. Autor Listu głosi, że ci, którzy składają ofiary w systemie obrzędowym Starego Testamentu, „usługują obrazowi i cieniowi (gr. *hypodeigma e skia*) rzeczywistości niebieskich” (Hbr 8, 5). Właśnie to przeciwstawienie nieuchronnie prowadzi do uznania Starego Przymierza za coś, „co się przedawnia i starzeje” (Hbr 8, 13), co „bliskie jest zniszczenia” (tamże). Oczywiście, gdybyśmy nie rozumieli sposobu argumentacji właściwego autorowi tego tekstu, stalibyśmy przed ryzykiem podania w wątpliwość ważności Starego Testamentu, wskutek czego moglibyśmy przyjąć niebezpieczne metody hermeneutyczne i wyciągnąć skrajne wnioski – co uczynili niegdyś na przykład marcjonici czy manichejczycy. Tak właśnie mogłoby się stać, gdybyśmy porzucili drogę symbolu, który utrzymuje w swoim horyzoncie zarówno dane źródłowe, jak i „innego” oraz „gdzie indziej”, ku którym nas prowadzi.

Innym teologicznym narzędziem obecnym już w Nowym Testamencie i szeroko wykorzystywanym w późniejszej tradycji chrześcijańskiej – narzędziem, które miało umożliwić ujęcie związków z Pierwszym Testamentem, jest typologia. Sama w sobie stanowi ona narzędzie interpretacji symbolicznej,

gdyż pozwala harmonijnie łączyć Stare i Nowe Przymierze, początek z punktem dojścia i ciągłość z wielością, a także rozpoznać podobieństwo opowiadanych dziejów i dokonujące się w nich zbawienie. W tym kontekście ważna jest czwarta Ewangelia i jej aparat symboliczny, Ewangelia, w której możliwe okazało się nawiązanie do Starego Testamentu bez potępiania go oraz podkreślenie jego ciągłości w Nowym Testamencie⁴. Równie ważna jest typologia Pawłowa, uznająca Adama za figurę Chrystusa (por. Rz 5, 14; 1 Kor 15, 21-22. 45-49). Ujęcie to wykorzystuje charakterystyczną dla symbolu jedność przeciwieństw (łac. *coincidentia oppositorum*), występującą na przykład w skomplikowanym przetworzeniu historii Wyjścia (por. 1 Kor 10, 1-13), mającym również cechy typu (por. 1 Kor 10, 6. 10-11), czy też w zestawieniu postaci Maryi, matki Jezusa, z Arką Przymierza, zasygnalizowanym w opowieści o zwiastowaniu (por. Łk 1, 35) i nawiedzeniu Elżbiety (por. Łk 1, 39-45).

Podobnie „symboliczna” jest reinterpretacja Wyjścia pojawiająca się wielokrotnie w całym Piśmie Świętym. Sam opis tego wydarzenia historycznego (por. Wj 12-16) ukazuje jego liczne potencjalności semantyczne, przedstawia je bowiem jako akt transcendentny, a więc trwały, zbawczy. Potencjalności te zostały wydobyte na przykład przez drugiego Izajasza, który dostrzega w pierwszym Wyjściu symbol każdego wyzwolenia, także powrotu z niewoli babilońskiej (por. Iz 40, 1-11; 43, 14-21), który miał miejsce w czasach Proroka. Księga Mądrości idzie dalej i w obszernej medytacji nad Wyjściem (por. Wj 11-19) ukazuje to podstawowe wydarzenie jako emblemat nieustannej walki między dobrem a złem (której typem jest starcie między Izraelem a Egipcjanami), zakończonej epifanią zbawienia. Znaczenie to wydobyte zostało przez odpowiednie zestawianie poszczególnych elementów samego wydarzenia i opowieści o Wyjściu. Warto w związku z tym zauważyć, że grecki termin „symbolon” pojawia się w całym kanonie Pisma Świętego tylko jeden raz – właśnie w Księdze Mądrości, gdzie stwierdzono, że wąż miedziany, którego Mojżesz wywyższył na pustyni (por. Lb 21, 4-9), jest danym przez Boga symbolem zbawienia (por. Mdr 16, 6); ten kierunek interpretacji podjął Jan w symbolicznym ujęciu krzyża Chrystusa (por. J 3, 14-15). Janowy „corpus” literacko-filozoficzny wykorzystuje symboliczny wątek Wyjścia nie tylko w odniesieniu do konkretów, takich jak manna (por. J 6, 31-3), odwołuje się bowiem również do jego ogólnego znaczenia (przeczuwanego już zresztą w Księdze Mądrości – por. rozdz. 19), każąc wybranym śpiewać w niebiańskiej liturgii „pieśń Mojżesza” (Ap 15, 2-4).

Bardziej problematyczne jest natomiast inne zastosowanie typologii, które pojawiało się już w Nowym Testamencie – niekiedy przy okazji sporów między

⁴ Zob. np. I. De La Potterie, *Gesù Verità*, Marietti, Torino 1973; Ch.H. Dodd, *L'interpretazione del quarto vangelo*, Paideia, Brescia 1974; G. S t e m b e r g e r, *La simbolica del bene e del male in San Giovanni*, Paoline, Milano 1972.

judaizmem a pierwotnych chrześcijaństwem – i któremu poświęcono dużo miejsca w późniejszej tradycji egzegetycznej. Dla przykładu rozważmy dwa teksty z Nowego Testamentu, w których na oznaczenie wydarzeń, osób bądź znaków Pierwszego Przymierza użyto terminu „antitypon”. W Liście do Hebrajczyków stwierdza się, że „Chrystus [...] wszedł nie do świątyni zbudowanej ludzkimi rękami, będącej antytypem⁵ prawdziwej [świątyni], ale do samego nieba” (Hbr 9, 24), natomiast w Pierwszym Liście św. Piotra, w kontekście odniesienia do potopu, w którym „osiem dusz zostało uratowanych przez wodę” (1 P 3, 20), czytamy: „Teraz również zgodnie z tym antytypem⁶ ratuje was ona we chrzcie” (1 P 3, 21). W tym tekście termin „antypyp” nie ma charakteru deprecjonującego, chociaż w pierwszym sugeruje negatywną ocenę starego przymierza. W takim ujęciu typ obala antypyp, przekracza go, usuwa. Wydaje się, że homogeniczność dziejów zbawienia – będąca jednością w wielości, a nawet jednością pośród sprzeczności – która wyłaniała się z typologii Pawłowej i Piotrowej, zastąpiona zostaje w Liście do Hebrajczyków heterogenicznością, która uniemożliwia jakiegokolwiek uzgodnienie typu i antypypu na poziomie symbolu.

W ślad za tym przeciwstawieniem, daleko przekraczając intencje autora Listu do Hebrajczyków, w późniejszej tradycji posuwano się często do dewaluacji Starego Testamentu jako takiego, uznając go za antypyp i cień. Cień może być użyteczny, by wyraźnie zarysować kształt przedmiotów, lecz sam w sobie nie ma treści, co więcej, stanowi niejako wykluczenie oświetlanego obiektu. Tylko odczytanie alegoryczne, które wykracza poza starotestamentowy tekst, „rozpraszając go” w jasnym horyzoncie chrześcijaństwa, miało sprawić, że Stary Testament stanie się możliwy do przyjęcia i „prawdomówny”. Ten model egzegezy, zwłaszcza w radykalizowanej postaci, musiał się okazać niezgodny z autentyczną interpretacją symboliczną, pozwalającą na harmonijne powiązanie typu i antypypu, nadające im jedność i spójność. Myślimy tutaj o interpretacji Pieśni nad Pieśniami, której nie potrzeba alegorycznego „chrztu”, by mogła symbolicznie reprezentować zarówno miłość ludzką, jak i tajemnicę związku Boga z ludzkością, a odczytana przez pryzmat Listu do Efezjan (por. Ef 5, 22-23), także związku Chrystusa z Kościołem, łącząc w jedność („sym-boliczną” właśnie) ludzkie doświadczenie miłości i otwarcie tego doświadczenia na miłość Boga.

MODEL TRZECI – ALEGORIA ŚWIĘTA I „DIABOLICZNA”

Powróćmy na chwilę do przypowieści Jezusa, by wyjaśnić trzeci model rozkładu symbolu. Opierają się one na podstawach całkowicie doczesnych,

⁵ W Biblii Tysiąclecia (wyd. V) jest: „odbiciem” – przyp. tłum.

⁶ W Biblii Tysiąclecia (wyd. V) jest: „wzorem” – przyp. tłum.

codziennych, historycznych, lecz ich zagadkowość prowokuje i pociąga słuchacza-czytelnika ku ich transcendentnej interpretacji i ku wyborowi, ku temu semantycznemu punktowi dojścia, który wyrażony został za pomocą innego symbolu – symbolu królestwa. Struktura przypowieści ewangelicznej jest – jak już mówiliśmy – typowo symboliczna: opowiedziana scena nie jest nigdy celem samym w sobie, lecz otwiera się ku „innemu” i ku „gdzie indziej”, które – jak zaczyn – wmieszane są w materię opowieści. Teologiczna (a nie jedynie psychologiczna) „niespodzianka” zawarta w przypowieści, czyli jej duchowa treść, jest ściśle związana z nowym ujęciem podstawowej historii, z dezorientacją, którą wywołuje i która ma na celu transcendentną reorientację opowiadania. Na tym właśnie polega moc symbolu.

Ta złożona rzeczywistość, wewnętrznie zróżnicowana, lecz pozostająca jednością, może powstrzymać rozkład dokonujący się pod wpływem alegorii, która, izolując komórki z żywego ciała symbolu, rozbija przypowieść – o czym mieliśmy już sposobność mówić – na różne, istniejące w oderwaniu sensory możliwe do połączenia w inny system, już nie symboliczny, lecz ideologiczny lub parenetyczny. Z mozaiki zgodnie z jakimś ikonograficznym programem powstaje nagromadzenie rozproszonych kolorowych elementów. Tytułem przykładu zajmijmy się jednym z najbardziej znanych i głośnych przypadków egzegezy przypowieści Jezusa – egzegezy pozwalającej wyraźnie zobaczyć cechy alegorii, której cel jest święty, lecz środki „diaboliczne”. Oczywiście termin „diaboliczny” używany jest tutaj w sensie wskazanym przez jego etymologię: „rozpraszający”, „rozkładający” jedność przypowieści.

Przykładem tym jest Augustyńska egzegeza przypowieści o dobrym Samarytaninie (por. Łk 10, 30-35)⁷, czerpiąca z wcześniejszych intuicji Orygenes⁸ i św. Ambrożego⁹. Pierwotny program symboliczny przypowieści został objaśniony między innymi za pomocą ewangelicznego kontekstu, na którego obrzeżach znajdują się dwa zasadnicze pytania: pytanie postawione przez uczonego w Prawie („A kto jest moim bliźnim” – Łk 10, 29) oraz pytanie-odpowiedź Jezusa („Kto [...] okazał się [...] bliźnim?” – Łk 10, 36). Na formułowaną zgodnie z tradycją żydowską „obiektywną” definicję bliźniego, chrześcijaństwo odpowiada „subiektywnym” opisem stawania się bliźnim. Radykalna zmiana dokonana przez Jezusa jest oczywista: zamiast „obiektywnie” interesować się sklasyfikowaniem bliźniego, Jezus zachęca do „subiektywnego” postępowania jak bliźni wobec potrzebującego. W centrum przypowieści znajduje się zatem miłość stanowiąca treść największego przykazania królestwa Bożego. Przypowieść mówi o drodze do królestwa, chociaż jej punktem wyjścia jest ludzki akt filantropii.

⁷ Por. św. Augustyn, *Quaestione evangeliorum* II.

⁸ Por. Orygenes, *Homilia* 34.

⁹ Por. św. Ambroży, *In Lucam* VII, 71-84.

Właśnie ten transcendentny wymiar przypowieści nie pozwala na całkowite wykluczenie z interpretacji wątku chrystologicznego (w jego obrębie egzegeza alegoryczna, którą wkrótce przedstawimy, mogłaby okazać się wartościowa). Rys chrystologiczny można dostrzec – przynajmniej w końcowej redakcji tekstu – w wizerunku bohatera, dobrego Samarytanina, który ma ucieleśniać czystą, absolutną miłość Chrystusa do najmniejszych i ubogich¹⁰. Jednakże św. Augustyn, który w przypowieści o dobrym Samarytaninie widzi „całą smutną i pełną blasku historię upadku i zbawienia”¹¹, proponuje inny, alegoryczny program.

Według jego egzegezy człowiekiem, który „schodził z Jeruzalem do Jerycha” (Łk 10, 30), jest Adam, a Jeruzalem to rajskie miasto pokoju, Adam zaś utracił błogosławieństwo pokoju przez grzech. Jerycho, którego nazwa w języku hebrajskim oznacza księżyc, jest obrazem naszej śmiertelnej natury: tak jak my rodzi się, rozwija, degeneruje i umiera. Zbójcy to diabeł i jego piekielni słudzy, którzy ograbiają człowieka, pozbawiają go nieśmiertelności i pozostawiają „na pół umarłego” (Łk 10, 30), to znaczy jeszcze niecałkowicie zdeprawowanego i zepsutego przez grzech – który jest duchową śmiercią – i wciąż zdolnego do poznania Boga. Kapłan i lewita oznaczają Stare Przymierza, a zwłaszcza Prawo, które – jak przestrzega św. Paweł – nie może nas zbawić. Samarytaninem – z racji hebrajskiego rdzenia tego słowa (smr – strzec) – jest Chrystus, Strażnik i Pasterz naszych dusz, Stwórca i Zbawca upadłej ludzkości. Człowiek sam nie jest w stanie nawet Go wzywać, powinien tylko poddać się Jego działaniu jako jedynemu źródłu oparcia i zbawienia.

Opatrując nasze rany, Chrystus-Samarytanin powstrzymuje szerzenie się grzechu; oliwa, którą na nie wylewa, to płynące z nadziei pocieszenie, wino zaś to czynne zaangażowanie wierzącego. Bydłę, na które wsadza nieszczęśnika, oznacza ciało, w którym Chrystus przyszedł na świat, a zaufanie owemu zwierzęciu – wiarę we Wcielenie. Gospoda to Kościół, gdzie człowiek pielgrzymujący do niebieskiej ojczyzny jest leczony, pielęgnowany i karmiony. Następnym dniem (por. Łk 10, 35) po smutnym wydarzeniu oznacza, według św. Augustyna, czas paschalny, który Kościół powinien przeżyć za „dwa denary” (tamże) pozostawione przez dobrego Samarytanina, oznaczające dwa przykazania miłości: Boga i bliźniego (por. Mt 22, 34-40; Łk 10, 25-28). Gospodarzem ma być – zaskakująco – św. Paweł, który „więcej wydał” (Łk 10, 35) na leczenie i utrzymanie poszkodowanego, udzielając rady dotyczącej dziewictwa (por. 1 Kor 7, 25-35) bądź pracując fizycznie, by nie stać się ciężarem

¹⁰ Tezę tę głosili Jean Daniélou (w pracy *Le Bon Samaritain*, w: *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Bloud & Gay, Paris 1957, s. 457-465) i Birger Gerhardsson (w artykule *The Good Samaritan – the Good Shepherd?* („Coniectanea Neotestamentica” 16(1958), s. 3-31).

¹¹ D. S a n c h i s, *Samaritanus ille. L'exégèse augustiniennne de la parabole du Bon Samaritain*, „Recherches de Science religieuse” 49(1961), s. 424. Zob. też Ch.H. D o d d, *Le parabole del Regno*, tłum. F. Ranchi, Paideia, Brescia 1970, s. 15n.

dla braci (por. 2 Tes 3, 7-10). Powrót Samarytanina (por. Łk 10, 35) to paruzja Chrystusa. Chociaż oczywiście podziwiamy skrupulatność, a także fantazję, z jaką św. Augustyn tka swoją sieć alegorycznych odniesień, mamy również świadomość dokonanego przezeń rozkładu pierwotnego symbolu narracyjnego, który jako przypowieść nie tylko stanowił całość literacką, lecz także zawierał spójną, jednolitą treść.

Wyznaczenie linii demarkacyjnej między rozkładem symbolu a jego poprawną interpretacją jest zatem możliwe, jego kryterium zaś stanowi jednorodność i harmonia znaczącego i znaczonego, spójność symbolizującego i symbolizowanego. Posługując się sformułowaniem Franza Vonessena, można powiedzieć, że symbol jest raczej symbolem „z czegoś” niż symbolem „czegoś”¹². To właśnie ze skarbcza symbolu czerpiemy rzeczy stare i nowe, doczesne i transcendentne; nie wprowadzamy przy tym nic obcego, zewnętrznego ani niezależnego – inaczej niż dzieje się to w przypadku alegorii.

SYMBOL ODNALEZIONY

Przejdźmy teraz do drugiego etapu naszej analizy. Jest to etap pozytywny, w którym postaramy się podkreślić doniosłość symbolu. Symbol – zagubiony w meandrach alegorii, rozbity przez typologię unicestwiającą pierwotny „typ”, mylnie potraktowany jako mętne porównanie czy metafora – został odnaleziony oraz doceniony i jest z upodobaniem wykorzystywany we współczesnych badaniach filozoficznych, lingwistycznych i teologicznych. Owo odzyskanie symbolu dokonało się na wielu drogach, a przedstawienie tego procesu nie jest naszym zadaniem (nie byłoby to nawet możliwe ze względu na rozległość i złożoność sprawy). Możemy jednak ogólnie wskazać dwa szlaki przebyte przez badaczy, którzy ponownie odkryli przyjemność, jakiej źródłem jest symbol, i porzucili „ascezę” spekulacji teologicznej o charakterze czysto teoretycznym i formalnym.

MODEL PIERWSZY – SYMBOLICZNE WYLICZENIE

Pierwsza z tych dróg jest w rzeczywistości tak stara, jak mądrość Wschodu, która, by zrozumieć określoną rzeczywistość, podejmowała próbę wyliczenia sposobów jej przejawiania się (jak w egipskim papiirusie Anastasi, zawierają-

¹² Por. F. V o n s e n, *Symbolbegriff in griechischer Denken. Zur philosophischen Grundlegung einer Symbolwissenschaft*, „Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie” 3(1970), s. 6-8.

cym długie klasyfikacje zwierząt, zawodów i przedmiotów – klasyfikacje te miały stanowić podstawę nauki). Owocem owej metody są słowniki symboli, na przykład bardzo popularny – chociaż niewolny od błędów – słownik o charakterze ogólnym Jeana Chevaliera i Alaina Gheerbranta¹³ lub specyficznie biblijny słownik Manfreda Lurkera¹⁴. Dzięki niej powstały też zestawienia pojawiające się w nielicznych hasłach poświęconych symbolowi w słownikach teologicznych¹⁵. Na takich listach, kierując się często tylko podstawowymi współrzędnymi czasu i przestrzeni, umieszcza się wszystko, co w Biblii ma jakąś konotację symboliczną. I tak niebo reprezentowane jest przez słońce, gwiazdy, księżyc, a nawet półksiężyc (por. Sdz 8, 21; Iz 3, 18). Ziemia wskazuje na człowieka (hebr. adamah – adam), życie, upadek, grzeszność. Cztery punkty odniesienia są znakiem całości i bywają reprezentowane przez różne przedmioty „poczwórne”, cztery rzeki czy wiatry w czterech rogach ołtarza. Przyroda – symbolicznie ujmowana jako stworzenie bądź kosmos – zawiera cały arsenał symboli: od góry po urwisko, od kamienia (o który się potykamy, kamienia węgielnego czy też położonego jako fundament) po strumień-studnię-cysternę i rzekę, od wody („wielkie wody” – jak morze – są czymś negatywnym) po pustynię i piasek, od błyskawicy po grzmot, od światła po tęczę, od rytmu dobowego (dzień-noc, światło-ciemność) po chmurę, od wiatru po deszcz i rosę, od ognia i suszy po burzę – wszystkie te symbole są teofaniczne. Nie należy też pomijać metali, jak złoto, srebro, żelazo, spiż czy ołów, ani drogich kamieni, drobiazgowo wyliczonych w Apokalipsie (por. 4, 3; 17, 4; 18, 12; 21, 11. 19-20).

Kolory występują w bardzo zróżnicowanej gamie, od czerwieni po czerń, od szkarłatu po siny-brudnozielony, od bieli po purpurę-fiolet (również pod tym względem interesujący zbiór symboli stanowi Apokalipsa). Szerokim polem symbolicznych manewrów okazuje się w przyrodzie świat roślinny: kwiaty, zioła, drzewa, oliwka, winorośl, cedr, palma, pszenica, drożdże, oset czy różne rośliny aromatyczne (por. Pnp 4, 13-14), w tym także niemożliwe do sklasyfikowania z botanicznego punktu widzenia drzewo życia oraz drzewo poznania dobra i zła (por. Rdz 2-3). Jeszcze szersza jest panorama zwierząt, która oprócz zwykłych gatunków fauny obejmuje wyszukane bestiariusz o charakterze symbolicznym: od Behemota, przez Lewiatana, Rahaba i Tannina, po cztery Istoty żyjące (por. Ez 1, Ap 4), „pełne oczu” (Ap 4, 6), o polimorficznej budowie, a także – by wznieść się na wyższy poziom – cherubiny i serafiny czy skrzydla-

¹³ Zob. J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Robert Laffont, Paris 1969.

¹⁴ Zob. M. Lurker, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, Kösel Verlag, München 1978.

¹⁵ Por. Riva, dz. cyt., s. 1481n.

te duchy o mitologicznym rodowodzie. Ze względu na swoje symboliczne odniesienia wśród zwierząt „teologicznych” wyróżniają się baranek, lew i wąż.

Gdy od kosmosu przejdziemy do historii, mapa symboli jeszcze się zagęści, a wyliczanie stanie się coraz trudniejsze. Pomyślmy tylko o cielesności (Pieśń nad Pieśniami docet!), o symbolicznych czynnościach profetycznych, o których już wspominaliśmy, o jedzeniu, ubraniach, miejscach zamieszkania, zawodach, przedmiotach codziennego użytku (jak lampa, pierścień, pieczęć, laska, łódź, naczynie gliniane, piec, jarzmo, księga życia, zwój i inne), o instytucjach społecznych (jak relacje między ojcem a synem, nauczycielem a uczniem, królem a poddanym, postać sędziego czy żołnierza, obrzędy, na przykład zaślubiny), o imionach, które w Biblii przeważnie stanowią omen, czyli życzenie dla osoby albo określenie jej ukrytej istoty (zob. Oz 1-3 i Mt 16, 18), o numerologii (2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 14, 40, 50, 1000, 144000), wykorzystaniu alfabetu w tak zwanej gematrii, która łączy litery i liczby (na przykład o liczbie 666 wspomnianej w Apokalipsie – por. Ap 13, 18) czy symbolicznej tożsamości niektórych liter (jak alfa, omega, tau). Nawet sama historia biblijna staje się zbiorem symboli, do których należą: Wyjście, Pascha, przymierze, arka, świątynia, pustynia, manna, prawo, Dawid, król z rodu Dawida, Jeruzalem-Syjon, Mojżesz, Eliasz, Hiob czy Babilonia.

Wyliczanie takie, chociaż może się wydać praktyką nużącą i czysto fenomenologiczną, ma za zadanie wydobyć strukturę tekstu biblijnego, którego pewne części (np. Księga Hioba, Pieśń nad Pieśniami, Apokalipsa) zostały napisane w całości językiem symbolicznym, który rozgałęzia się w systemy i konstelacje, nie tracąc jednak swojej ogólnej semantycznej izotopii. Również niektóre postacie, przedmioty i działania mogą zostać lepiej zrozumiane, jeśli tylko poznamy symboliczną jakość ich pojawienia się. Pozostając w obrębie Nowego Testamentu, można wspomnieć – bez głębszego wyjaśnienia jednak – chodzenie Jezusa po wodzie (por. J 6, 16-21), znak rzeczywistej, lecz „niefizycznej” obecności Chrystusa, obecności wyjaśnionej następnie w mowie o chlebie życia wygłoszonej w Kafarnaum (por. J 6, 22-59). Można też przywołać ustanowienie Dwunastu oraz znaczenie tego wydarzenia w kontekście relacji między Izraelem starym a chrześcijańskim lub wymienić symboliczne czyny: wypędzenie kupców ze świątyni (por. J 2, 13-22), wjazd do Jerozolimy (por. J 12, 12-19) czy spowodowanie uschnięcia figowca (por. Mt 21, 18-22).

Na specjalną wzmiankę zasługują ewangeliczne cuda. Już samo charakterystyczne dla nich słownictwo odsłania ich symboliczną strukturę, ze względu na którą stanowią one pod pewnymi względami „przypowieści w działaniu”, opowiadające o królestwie Bożym. Są to greckie *thumasia*, „cuda” (Mt 21, 15) i *paradoxa*, czyli „przedziwne rzeczy” (Łk 5, 26); stąd też wywodzi się łaciński termin „miraculum”, oznaczający coś, co wywołuje *mirari*, zdumione spojrzeń. Podobnie funkcjonuje greckie słowo „*terata*” (występujące 16

razy), „zdumiewające zjawisko”, które podkreśla psychologiczny aspekt reakcji wywołanej przez cudowne zdarzenie. Inny jest natomiast odcień znaczeniowy najczęściej używanego terminu „dynamis” (119 razy), który w opisywanym cudzie podkreśla aspekt mocy Chrystusa i w ten sposób wskazuje na rzeczywistość transcendentną, wyrażoną przez św. Jana za pomocą sekwencji *ergon-ergazesthai-poiein* (dzieło – działanie – tworzenie): Jezus widzi i wypełnia dzieła Ojca (por. J 5, 17-29); co więcej, sam Ojciec działa w Synu (por. J 14, 10-11). Również św. Jan oddaje symboliczny wymiar cudu, posługując się słowem „*semeion*”, „znak” (pojawia się ono 77 razy we wszystkich Ewangeliach, jednak w znaczeniu „technicznym” występuje dopiero w czwartej), używanym już w Starym Testamencie na oznaczenie cudów Wyjścia. „Znaki” opisane przez Jana są strukturalnie symboliczne, ponieważ historyczny fakt dokonany przez Jezusa nie ma celu sam w sobie ani też nie zmierza do wywołania zdumienia, lecz ma prowadzić do wyższej rzeczywistości i znaczenia, wskazując na jakiś aspekt Jego tajemnicy; ponadto skutkiem cudów nie jest poczucie niezwykłości, lecz wiara: „i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2, 11), gdy zobaczyli znak uczyniony w Kanie; znak, w którym „objawił swoją chwałę” (tamże).

MODEL DRUGI – HERMENEUTYKA SYMBOLU

Istnieje jeszcze jedna droga przebyta przez tych, którzy zbliżyli się do biblijnego „ogrodu symboli” (por. Pnp 4, 12-16). Droga ta jest bardziej interesująca, lecz bardziej absorbująca, a nawet trudniejsza. Jest to droga hermeneutyki, która w symbolicznym zjawisku stara się zidentyfikować profile konstytuujące jego byt i znaczenie. Egzegeci poświęcający większą uwagę biblijnemu językowi symboli wykorzystywali ogólne podejścia lub schematy hermeneutyczne, które zostały wypracowane w celu zrozumienia ludzkiej aktywności symbolicznej. Upraszczając, można wyróżnić cztery rodzaje takiego podejścia.

Pierwszy ma charakter filozoficzny, a jego archetypem są przemyślenia Ernsta Cassirera wyłożone w jego słynnym dziele *Die Philosophie der symbolischen Formen* [„Filozofia form symbolicznych”], którego pierwszy tom ukazał się w Berlinie w roku 1923. Dzieło to odwołuje się do neokrytycyzmu szkoły marburskiej (Rudolfa Bultmanna) i jego semiotyki. W symbolu Cassirer zwraca uwagę na jego siłę przekształcania rzeczywistości. Człowiek, będący *animal symbolicum par excellence*, kształtuje świat, nadając mu sens dzięki swojej zdolności artykulacji i konceptualizacji rzeczywistości za pomocą różnych rodzajów aktywności symbolicznej: języka, mitu, religii, nauki i historii. Obok Cassirera trzeba w tym kontekście wymienić Paula Ricoeura (choć jest to myśliciel o całkowicie odrębnym profilu) i jego badania nad różny-

mi systemami symboli (na przykład nad symboliką zła, skończoności i winy, w których szczególną uwagę poświęcał drugiemu i trzeciemu rozdziałowi Księgi Rodzaju), a zwłaszcza jego dzieło *La métaphore vive* [„Żywa metafora”]¹⁶. Francuski filozof zwraca większą uwagę na strukturę symbolu samego w sobie, na relację między jego znaczeniem podstawowym a późniejszym przemieszczeniem sensu, tego sensu przekształcającą kreacją.

Drugi rodzaj podejścia to podejście psychoanalityczne, którego dwa różne kierunki zostały zapoczątkowane przez Zygmunta Freuda i Carla Gustava Junga. Proponuje się w nim ujęcie aktywności symbolicznej jako odbicia czy nawet epifanii stanów głębi psychiki człowieka, które stają się ostatecznym wyjaśnieniem wytwarzanego obrazu. W symbolu zatem zawiera się jakieś „gdzie indziej”, jest ono jednak immanentne w stosunku do ludzkiej świadomości i podświadomości. W tym kierunku w sposób dosyć radykalny podążył Eugen Drewermann, zwłaszcza w swojej interpretacji Ewangelii według św. Marka¹⁷. Wielu egzegetów uprzywilejowaną pozycję przyznało jednak propozycji Gilberta Duranda, który jako klucz hermeneutyczny wskazywał odpowiedniość ruchów ciała i przedstawień symbolicznych. „Odruchy” somatyczne miały, jego zdaniem, umożliwić wyjaśnienie, a przynajmniej uporządkowanie, złożoności wypracowanych przez ludzkość systemów symbolicznych odnoszących się do bycia i istnienia¹⁸.

Propozycja Duranda stanowi wprowadzenie do podejścia trzeciego, antropologicznego, które czerpie z filozofii, psychoanalizy, etnologii i socjologii. Rozwój tego podejścia ukazują nazwiska jego najważniejszych przedstawicieli. Myślimy tutaj o Mircei Eliadem, historyku religii, i jego dwóch głównych dziełach: książce *Obrazy i symbole*¹⁹ oraz *Traktacie o historii religii*²⁰, w których wyodrębniał on w zjawiskach religijnych archetypiczne symbole, „przedmiotowo” stanowiące o ich wewnętrznej tożsamości, szczególną uwagę poświęcał zaś mitowi. Mamy też na myśli Gastona Bachelarda i jego długą serię analiz symboli kosmicznych, które antycypują i wyrażają podstawowe

¹⁶ Zob. P. R i c o e u r, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975.

¹⁷ Zob. E. D r e w e r m a n n, *Das Markus-Evangelium*, t. 1-2, Walter Verlag, Meilen 1988-1989.

¹⁸ Zob. G. D u r a n d, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, P.U.F., Paris 1960. Wśród egzegetów, którzy przyjęli propozycję Duranda, wymieńmy Remiego Lacka (zob. t e n ż e, *La symbolologie du livre d'Isaïe*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1973; zob. też: t e n ż e, *Lettere strutturaliste dell'Antico Testamento*, Borla, Roma 1978 (zwł. s. 9-20)) i Louisa Monloubou (zob. t e n ż e, *L'imaginaire des psalmistes. Psaumes et symboles*, Cerf, Paris 1980).

¹⁹ Zob. M. E l i a d e, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, tłum. M. Rodak, P. Rodak, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009. Zob. też: t e n ż e, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952.

²⁰ Zob. t e n ż e, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

doświadczenia antropologiczne. Są to symbole związane z ogniem²¹, wodą²², powietrzem²³ i ziemią²⁴. Nie można też zapomnieć o „ewolucjonistycznym” schemacie przyjętym przez Jeana Przyluskiego w studium *La Grande Déesse. Introduction a l'étude comparative des religions*²⁵ [„Wielka bogini. Wprowadzenie do komparatystyki religii”].

Szczególne miejsce zyskało jednak podejście czwarte, które skrótowo nazwiemy podejściem literacko-semantycznym. Narodziło się ono we Francji około roku 1880, a więc w czasie, gdy jako ruch poetycki kształtował się symbolizm, zapoczątkowany przez Stéphane’a Mallarmégo. U jego podstaw leżało przekonanie, że poezja stwarza „nowe niebo i nową ziemię” dzięki temu właśnie, że potrafi wydobyć z rzeczywistości symbole. Są one zaczynem, który zmienia język w poezję; krytyczne ich badanie oznacza zaś wniknięcie w twórczy horyzont autora. Analiza stylistyczna we wszystkich swoich postaciach (od amerykańskiego „nowego krytycyzmu” przez rosyjski formalizm, po stylistykę lingwistyczną zapoczątkowaną przez Charlesa Bally’ego²⁶) – dowartościowała język symboliczny i mityczny i badała jego przejawy oraz skuteczność u różnych autorów.

W ten sposób powstała metoda semiotyczna, wyrosła z lingwistyki strukturalistycznej Ferdinanda de Saussure’a, a zapoczątkowana przez Charlesa S. Peirce’a i Charlesa Morrisa. Stosuje ją do dzisiaj wielu badaczy również ze środowiska egzegetycznego, zwłaszcza według metody Algirdasa Juliena Greimasa²⁷. W ujęciu tym, w którym sam tekst traktowany jest jako jedność symboliczna, zbudowany z wielopoziomowej sieci relacji między różnymi elementami, podkreśla się również wagę symbolu w sensie ścisłym, badając jego rolę w „działaniu” tekstu oraz jego miejsce w sieci relacji. Wytwarzanie sensu tekstu jako całości jest właśnie skutkiem rozkładu symbolicznych relacji i znaków. Semantyczne uniwersum tekstu jako całości nadaje zatem wartość symbolowi, który z kolei pełni funkcję potwierdzenia tego całościowego sensu; symbol jednak może zachować swoje autonomiczne znaczenie, nie zostaje ono bowiem wchłonięte ani wyczerpane przez uniwersum tekstu, w którym jest on osadzony i któremu służy.

²¹ Zob. G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris 1938.

²² Zob. t e n ż e, *L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*, José Corti, Paris 1942.

²³ Zob. t e n ż e, *L'air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement*, José Corti, Paris 1943.

²⁴ Zob. t e n ż e, *La terre et les rêverie du repos: essai sur les images de l'intimité*, José Corti, Paris 1948; t e n ż e, *La terre et les rêverie de la volonté: essai sur l'imagination des forces*, José Corti, Paris 1948.

²⁵ Payot, Paris 1950.

²⁶ Zob. Ch. Bally, *Stylistyka Bally'ego. Wybór tekstów*, tłum. U. Dąmbaska-Prokop, PWN, 1966.

²⁷ Zob. A.J. Greimas, *Sémantique structurale: recherche et méthode*, P.U.F., Paris 1986.

Egzegeza powinna więc zaopatrzyć się w narzędzia nie tylko filologiczne, które pozwalają rozłożyć tekst na „częstki elementarne” czy historyczno-krytyczne, umożliwiające analizę jego diachronicznej natury, lecz także w symboliczne, które odtwarzają semantyczne „kwadraty”. Aby dokonać tego zabiegu należy przekroczyć poziom czysto fenomenologiczny (jest to wciąż filologia) i spróbować zastosować siatkę hermeneutyczną, która pozwala odkryć ogólną funkcję symbolu w tekście biblijnym, zarówno w obrębie perykopy, jak i w całej księdze, zarówno w sinusoidalnym przebiegu każdego z Testamentów z osobna, jak i w dialektycznej relacji między Testamentami. Złożoność aktu interpretacyjnego nie ulega wątpliwości; świadomość tego obecna była już w hermeneutyce starożytnej, w której proponowano tetralogię sensów: sens dosłowny, alegoryczny, anagogeniczny i tropologiczny (czyli historyczno-literacki, symboliczny, eschatologiczny i etyczno-egzystencjalny). Na tę trudną, lecz fascynującą drogę wkracza rosnąca liczba egzegetów, którzy proponują coraz doskonalsze i spójniejsze odczytanie tekstu świętego, a także ukazują jego przystawalność do współczesnej kultury obrazu. Odwołanie do wielkich biblijnych symboli, narracji czy postaci może stymulować także sztukę współczesną i stanowić łącznik z dzisiejszymi formami komunikacji informatycznej i telewizyjnej, która ze swojej natury jest ikoniczna – czyli symboliczna.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

Giovanni SALMERI

CZŁOWIEK I JEGO ŻYCIE SŁOWEM W nawiązaniu do Prologu Ewangelii według św. Jana

Tylko słowo pozwala uczynić prawdę samą w sobie przedmiotem refleksji, zmienić w bezinteresowną konieczność owo spontaniczne pragnienie poznania, które w różnym stopniu można przypisać każdej żywej istocie. Zainteresowanie prawdą samą w sobie (a zatem zdolność do myślenia o niej w ramach własnego życia) zakłada bowiem system znaków, który może mówić o sobie samym: tak zaś jest jedynie w przypadku słowa.

NIEPOWODZENIA DIANOETYCZNOŚCI

Czy Prolog Ewangelii według św. Jana może odegrać jakąś rolę w budowaniu fundamentów etyki filozoficznej? Odpowiedź twierdząca, którą próbujemy wyartykułować w tym tekście, natychmiast spotka się z poważnymi zastrzeżeniami. Jeśli weźmiemy teraz w nawias możliwy konflikt między etyką religijną a etyką filozoficzną (zajmiemy się nim na końcu), pierwszym powodem do niepokoju będzie rozróżnienie perspektywy teoretycznej i praktycznej. Wydaje się ono nie tylko osiągniętym już celem, zdobyczą, wobec której intelektualizm etyczny, jakkolwiek by przybrał postać, staje się niewybaczalną naiwnością, lecz także jedną ze specyficznych zmian, które pojawiły się w dyskursie etycznym pod wpływem chrześcijaństwa. Przeciwwstawienie się intelektualizmowi – bardziej nawet niż precyzyjna definicja filozoficzna pozwalająca dokładnie odróżnić rozum od woli – wydaje się kluczowe dla przesłania Nowego Testamentu. Po pierwsze, przesłanie to kierowane jest do maluczkich, do prostaczków; Jezus wychwala Ojca za to, że ukrył tajemnice Królestwa „przed mądrymi i roztroprnymi” (Mt 11, 25), św. Paweł zaś upatruje w „mądrości tego świata” jednego z głównych przeciwników Ewangelii i ostatecznie uznaje, że ta właśnie mądrość doprowadziła do wydania Jezusa na śmierć (por. 1 Kor 2, 6-9). Takie zdystansowanie się jest czymś dużo głębszym niż socjologiczne tylko odgraniczenie ludzi prostych od intelektualistów: granica bowiem – jak pokazują znane fragmenty Listu do Rzymian – znajduje się we wnętrzu każdego człowieka i przebiega między świadomością dobra a niemożnością jego realizacji (por. Rz 7, 14-25). Właśnie owa niemożność woła o „łaskę”, będącą jedynym źródłem zbawienia. W ten sposób odrzucenie intelektualizmu etycznego okazuje się zbieżne z krytyką wszelkich pretensji do samozbawienia,

o których zaświadcza historia (pod tym względem Żydzi i poganie znajdują się w tym samym położeniu) i które pojawiają się w życiu każdego człowieka.

Istnieje pewien obszar etyki, w którym wyraźnie widoczne jest stopniowe uzyskiwanie świadomości tego pęknięcia, nieusuwalnego i płodnego zarazem – jest to refleksja o cnotach dianoetycznych. W etyce Arystotelesa zajmują one honorowe miejsce: nie tylko dlatego, że dotyczą najwyższej części istoty ludzkiej, lecz przede wszystkim dlatego, że ostatecznie to im właśnie przypada realizacja zadania osiągnięcia ludzkiego szczęścia. Życie teoretyczne, najszlachetniejszy z możliwych stylów życia, polega właśnie na praktykowaniu tych cnót. Na szczycie ich hierarchii znajduje się sophia, będąca – wskutek fascynującej gry wzajemnych odzwierciedleń – źródłem troski o filozofię, która z kolei dokłada starań, aby cnotę tę opisać. Jeśli człowiek jest istotą ze swojej natury pragnącą poznawać, to najpełniej realizuje się w dyskursie filozoficznym, podążając za swoim pragnieniem, aż uchwyci coś z Boga, który jest szczęśliwy dlatego właśnie, że jest doskonałym i wiecznym poznaniem. W tym, według Arystotelesa, streszcza się istota zarówno etyki, jak i metafizyki: ich drogi są całkowicie różne, lecz punkt wyjścia i punkt dojścia praktycznie się pokrywają. Co z tej eleganckiej refleksji pozostało w myśli chrześcijańskiej? Rzut oka na najbogatszą i najambitniejszą próbę włączenia Arystotelesowskiego dyskursu w nową perspektywę otwartą przez wiarę w Chrystusa, czyli na *Sumę teologiczną* św. Tomasza z Akwinu, pokazuje, jak bezlitośnie porzucone zostały cnoty dianoetyczne. Jedyłą, której przypisuje się jeszcze znaczenie moralne w sensie właściwym, jest prudentia, pełni ona bowiem rolę pośrednika między teorią a praktyką, między poznaniem a działaniem. Ars została pominięta jako niezwiązana z etyką¹.

Intellectus, scientia i sapientia zostały wyparte przez dary Ducha Świętego o tych samych nazwach². Oczywiście ich miejsce nie pozostało puste: częściowo zajęły je cnoty teologalne, częściowo visio Dei w wieczności – w obydwu przypadkach jest to poznanie, które jednak ze względu na swoją specyfikę nie zależy już od zaangażowania człowieka. W ten sposób etyka zostaje zdezonizowana w chwili koronacji. Z pewnością Tomaszowi takie ujęcie wystarczy, by zachować Arystotelesowskiego ducha (wystarczy też późniejszym mistrzom franciszkańskim, by go kontestować), jednak z naszego punktu widzenia nie pozwala na utrzymanie prymatu tego, co dianoetyczne. Cnoty przez Arystotelesa nazwane etycznymi, ponieważ dotyczyły charakteru (w języku greckim właśnie ethosu), zachowały swoją nazwę, bo pozostały jedynymi cnotami

¹ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* II-2, prolog. Por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 15, *Wiara. Nadzieja*, tłum. P. Belch OP, Veritas, London 1966, s. 7n.

² Por. t e n ż e, *Summa theologiae* II-2, q. 8, 9, 45. Por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 15, *Wiara. Nadzieja*, s. 93-115; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, *Miłość*, tłum. ks. A. Głazewski, Veritas, London 1967, s. 286-303.

związanymi z etyką filozoficzną. Odległość między tym, co m o r a l n e, a tym, co i n t e l e k t u a l n e, staje się naprawdę ogromna³.

Jeśli taka jest tradycja chrześcijańska, to jakie znaczenie może mieć dla niej Prolog Ewangelii według św. Jana – tekst, w którym główną rolę odgrywa boski Logos, wieczne Słowo-Rozum, skierowane wprawdzie do człowieka, lecz – jak się zdaje – niedotykające dramatu jego wyborów, jego postępowania? Czy to, co w oczywisty sposób jest doniosłe dla teorii, ma też jakieś znaczenie dla praktyki? I czy odpowiedź przecząca na to pytanie nie równałaby się kontestacji prymatu teorii, kontestacji, która prowadzona jest – za pomocą dobrych argumentów – przez tak wielu filozofów współczesnych?

PRYMAT SŁOWA WYPOWIEDZIANEGO

Pojęcie logosu jest jednym z najbogatszych i najbardziej niejednoznacznych pojęć języka greckiego. Zależnie od czasów, autorów i kontekstów może oznaczać przemowę, rozumowanie, relację, rację bądź racjonalność. Nawet jego etymologia nie jest jasna. Egzegeci zgadzają się jednak co do tego – a wydaje się to oczywiste także zwykłemu czytelnikowi Biblii – że uroczysty początek Ewangelii według św. Jana: „Na początku było Słowo (Logos)” (J 1, 1), jest powtórzeniem początku Księgi Rodzaju: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1), i że właśnie w jego świetle należy odczytywać Prolog Janowej Ewangelii. Nie jest on zatem przede wszystkim próbą nawiązania do kultury greckiej, lecz interpretacją stwórczego aktu Boga, dokonującego się w charakterystyczny sposób: przez mówienie, wypowiedzianie słów, które natychmiast stają się rzeczywistością. Gdyby nie wystarczył paralelizm z pierwszym wersem z Księgi Rodzaju, już w wersie trzecim Prologu św. Jan ponownie skupia uwagę na akcie stworzenia, które zostało dokonane właśnie

³ Warto w tym miejscu zauważyć, jak wielkim uproszczeniem jest interpretacja filozofii Arystotelesa jako streszczenia greckiego intelektualizmu, a jeszcze większym – uznanie myśli św. Tomasa za przyswojenie Arystotelesa refleksji chrześcijańskiej. W związku z tym należy przynajmniej wspomnieć o podejrzliwości pojawiającej się na przykład w kontekście polemiki Sigera z Brabantu i Boecjusza z Dacji z arystotelizmem. *De summo bono* tego ostatniego wymownie świadczy o tym, że Arystotelesowski model etyki bardziej niż inne elementy jego myśli, jawnie niezgodne z wiarą chrześcijańską, stanowił silne wyzwanie dla kultury chrześcijańskiej. Model ten ukazywał ludzkie życie jako spójną całość, a najwyższe dobro zostało w nim utożsamione z ideałem wyższości intelektualnej. Interesujące byłoby również zbadanie relacji między ideałem intelektualistycznym, który odziedziczył św. Tomasz, a dokonany przez niego r ó ż n y m i teoretycznymi ujęciami praktyki teologicznej, poczynając od młodzieńczego komentarza do *Sentencji*, po dojrzałą *Sumę teologiczną*. Nawet jeśli weźmiemy wszystko to pod uwagę, pozostaje faktem, że wpływ *Sumy*... na kulturę łacińską był ogromny, a Tomaszową strategię intelektualną można uznać za reprezentatywny wyraz intelektualnej tendencji wykraczającej daleko poza myśl Akwinaty.

przez słowo: „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało” (J 1, 3)⁴.

Nie jest oczywiście wykluczone, że „słowo” jest równocześnie „rozumnością”: jest to jednak rozumność pojawiająca się w samym akcie wypowiedzenia słowa, zakomunikowania go, która niewiele ma wspólnego z abstrakcyjnością logiki, a której cechą charakterystyczną jest przede wszystkim skuteczność. Łatwo sobie wyobrazić, że ta refleksja o prymacie boskiego Logosu i jego identyczności z osobą Jezusa może bez przeszkód połączyć się z doświadczeniem Jego uczniów: słowo Jezusa, nawet w sytuacjach na pierwszy rzut oka najmniej obciążonych spekulatywną nadbudową, jest słowem, które zaskakuje, prowokuje, przemienia, urzeczywistnia. Dokonany w Prologu Ewangelii Janowej zabieg intelektualny polega zatem nie tylko na ujęciu samego istnienia Chrystusa jako wielkiego Słowa, lecz także na stwierdzeniu – z precyzją, która stanie się źródłem bolesnej kontrowersji ariańskiej – że Słowo to jest właśnie początkiem, że ów przekaz sensu nie stanowi zewnętrznego dodatku do zasady, która mogłaby istnieć i bez niego, lecz jest jej współlistotny. Mówiąc jeszcze inaczej, na początku nie byłoby *s e n s u*, gdyby nie było zarazem *a k t u*, poprzez który sens ujawnia się i urzeczywistnia.

Podobieństwo do niektórych kierunków myśli greckiej jest tutaj pod pewnym względem rzeczywiste, pod innym – tylko pozorne. Prawdą jest, że logos, począwszy od stoicyzmu, odgrywa w spekulacji filozoficznej rolę centralną – rzeczywiście można uznać, że jest to rola „początku”. Jest również prawdą, że w takim kontekście, w dużej części już przyswojonym przez judaizm aleksandryjski, myśl chrześcijańska znalazła narzędzia do wyrażenia zarówno uniwersalności owego opatrnościowego związku Boga ze światem – związku, o jakim mowa w Prologu Ewangelii Janowej – jak i Jego obecności w historii człowieka, która w związku z tym może się jawić jako stopniowe odkrywanie Logosu istniejącego w niej od chwili stworzenia. Z pewnością nie jest przypadkiem, że „opatrność” – techniczny termin stoików, nieobecny w Biblii – należy do najczęściej i najchętniej używanych w tradycji chrześcijańskiej; w sposób dynamiczny oznacza on to, co „logos” wyraża bardziej statycznie.

⁴ Na ten kierunek interpretacji wskazują najstarsze przekłady. Obydwa używane terminy łacińskie (starszy „sermo” oraz termin, który się przyjął – „verbum”), z różnych odcieni znaczeniowych wydobywają – pierwszy być może nawet wyraźniej – te, które odnoszą się do słowa mówionego. Przekład syryjski posługuje się terminem „melta”, oddającym zakres hebrajskiego „dabar” (oznaczającego i „słowo”, i „rzecz”), lecz nie greckiego „logos”. Nie należy więc odrzucać hipotezy, że tekst grecki jest przekładem lub opracowaniem pierwotnego tekstu hebrajskiego, takie tło bowiem czyniłoby owo odniesienie jeszcze bardziej oczywistym. Zgodnie z hipotezą Claude’a Tresmontanta wyjaśniałoby to na przykład użycie w Ewangelii Janowej nietypowego wyrażenia, które staje się zrozumiałe jedynie w kontekście hebrajskiego „lamed” (por. J 1, 1b): „au comencement était parler / et le parler était à dieu / et dieu était le parler” (zob. *Évangile de Jean. Traduction et notes*, tłum. C. Tresmontant, O.E.I.L., Paris 1984).

Dlatego właśnie Prolog Ewangelii Janowej mógł się tak często wydawać tekstem filozoficznym, doskonale wytrzymującym porównanie z wielkimi spekulacjami starożytnych, a nawet mającym nad nimi przewagę⁵.

A jednak podobieństwa, chociaż głębokie, na tym się kończą. Logos z Prologu Ewangelii Janowej jest słowem wypowiedzianym i skierowanym do kogoś. Oczywiście stwórcze słowo z pierwszych wersetów Księgi Rodzaju, do których nawiązuje Prolog, nie zwraca się właściwie do nikogo (nawet przez swoją formę gramatyczną). Z historyczno-religijnego punktu widzenia można nawet utrzymywać, że przedstawienie Boga, który stwarza przez mówienie, ma na celu przede wszystkim odróżnienie Go od rzemieślnika trującego się nad oporną materią: obraz słowa byłby zatem tylko środkiem pozwalającym unaocznić najwyższą władzę. Pozostaje jednak prawdą, że nawet wtedy słowo może zostać usłyszane – nawet z tak wielkiego oddalenia, jak to, na które wskazuje opowieść o wydarzeniach z początku czasu. Prolog Ewangelii Janowej głosi, że bez mówienia w ogóle nie byłoby logosu. Warto zauważyć, że w ten sposób problem początku – w myśli greckiej niemal obsesja, a także wyróżnik filozoficznego ducha – został sprytnie ominięty. Oczywiście Prolog również mówi o arche, lecz pojęcie to podlega interpretacji (wystarczy przeczytać bardzo obszerne rozważania Orygenesusa na ten temat, by zrozumieć, że dokonanie owej interpretacji wcale nie było łatwe), zaczyna być rozumiane jako początek, którego istotnym aspektem jest komunikacja, co więcej – jako początek, który jest komunikacją. To wiele zmienia, a przynajmniej wiele dodaje: wskazuje bowiem na sens otrzymywany, sens, który wymaga obecności kogoś zdolnego do słuchania. Słowo skierowane do kogoś jest czymś innym niż realizowany projekt, ponieważ Słowo to natychmiast stwarza swojego odbiorcę, nawet jeśli (jak przy stworzeniu świata) jego pojawienie się odroczone jest do chwili, gdy uzyska on zdolność usłyszenia stwórczego Słowa, którym Bóg powołał go do istnienia. Z pewnością łatwo byłoby powiedzieć, że pytanie o arche mieści się również w perspektywie chrześcijańskiej i że odpowiedź na nie brzmi: tylko Bóg jest początkiem. Stwierdzenie, że Słowo jest Bogiem, oznacza jednak, iż początek ów nie jest rzeczą ani powszechnikiem, ani strukturą, lecz aktem, który czyni osobę kimś, kto – w chwili, gdy przekazywany jest mu sens – został wybrany jako interlokutor.

⁵ Osadzenie Prologu w greckiej tradycji filozoficznej dokonało się w dużo mniejszym zakresie, niż się często twierdzi. Tradycja antiocheńska pomija ten tekst, natomiast należąca do tradycji aleksandryjskiej – która może się wydawać najbardziej sprzyjająca jego filozoficznemu odczytaniu – interpretacja Orygenesusa wykazuje ogromną ostrożność, jeśli nie świadome zdystansowanie, wobec utożsamienia Logosu z Prologu Ewangelii Janowej z logosem, o którym mowa w tradycji greckiej. Zob. G. S a l m e r i, *Quale è il logos del cristianesimo? Due episodi nella recezione del prologo di Giovanni*, w: *Fede e ragione, libertà e tolleranza*, red. S. Grygiel, S. Kampowski, Cantagalli, Siena 2009, s. 99-117; zob. też: „Reportata. Passato e presente della teologia” z 15 VII 2008, <http://mondodomani.org/reportata/salmeri04htm>.

W tym kontekście bardziej zrozumiały wydaje się nam drugi oczywisty aspekt nowatorstwa Prologu Ewangelii Janowej: utożsamienie Słowa z konkretną osobą, z istnieniem Chrystusa. Utożsamienie to oczywiście mówi nam coś zarówno o logosie, jak i o człowieku, a także o Chrystusie. Mówi o logosie – ponieważ pokazuje, że może on stać się człowiekiem i ujednostkować, niejako zgęstnieć i skupić się, przybrać postać, którą znamy jako ludzkie istnienie. Mówi o człowieku – bo możliwość ta oznacza, że całe życie człowieka jest ludzkie właśnie mocą słowa, które w nim mieszka i stanowi źródło wszelkich jego przejawów – od najbardziej podstawowych uczuć po najbardziej wyrafinowany dialog intelektualny. Mówi wreszcie o Chrystusie, gdyż zwraca uwagę na Jego określone historyczne istnienie jako na miejsce, w którym – dzięki Jego konkretnym słowom, czynom, dziejom życia, dzięki Jego śmierci na krzyżu i zmartwychwstaniu, Logos, który jest na początku, odsłonił się całkowicie: odsłonił się nie tyle jako wiedza, ile jako dar z siebie, troska, miłość. W tym trzecim aspekcie, dyskurs w Prologu Ewangelii Janowej jest w oczywisty sposób ściśle teologiczny i jako taki nie powinien interesować filozofa. A jednak interesować go nie przestaje, ponieważ zwraca uwagę na konkretność słowa: słowo jest antropologicznie tak istotne, ponieważ udziela człowieczeństwa, gdy tylko się do kogoś zwraca; jest jednak również ważne ze względu na swoją treść – konkretną, historyczną, wolną: słowo, o którym mowa w Prologu Ewangelii Janowej, to – by posłużyć się sformułowaniem św. Tomasza z Akwinu – nie słowo „jakiegokolwiek, lecz Słowo tchnące Miłość”⁶.

⁶ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 3, *O Trójcy*, tłum. P. Belch OP, Veritas, London 1978, s. 218; por. t e n ż e, *Summa theologiae* I, q. 43, a. 5, ad 2.

W kontekście tych refleksji winniśmy wspomnieć – z wdzięcznością, lecz także z pewną rezerwą – dwóch wielkich przedstawicieli fenomenologii francuskiej dwudziestego wieku. Pierwszy z nich to Michel Henry, którego głęboka refleksja nad Prologiem Janowej Ewangelii zawiera niekiedy genialne intuicje. Sposób, w jaki ukazuje on swego rodzaju współlistotność „słowa” i „ciała” (bez której niemożliwe jest objawienie słowa w ciele), pozwala trafnie wydobyć pochopność wiązania Prologu z mądrością grecką, wobec której myśliciel ten wyraża nawet pewien sprzeciw, gdyż to człowieczeństwo (a nie sama rozumność) jest miejscem najpełniejszego objawienia się słowa. Natomiast pozbawiona zupełnie aspektu filologicznego analiza terminu „sarx”, który jest interpretowany jak fenomenologiczne „Leib”, oraz niepoprawnie dokonane połączenie logosu i zoe, wydają się prowadzić Henry’ego do całkowitego pominięcia historycznego aspektu Objawienia (zob. G. S a l m e r i, *Filosofia e teologia in Michel Henry. Alcune note critiche su „Incarnation”*, w: *Creazione dell’uomo, generazione della vita. In dialogo con il pensiero di M. Henry*, red. G. Marengo, F. Pesce, Cantagalli, Siena 2012, s. 41-56). Należy też uznać ogromną zasługę Emmanuela Lévinasa, który podkreślił pierwszeństwo Mówienia przed tym, co Powiedziane, co oznacza pierwszeństwo aktu moralnego przed poznawczym (zob. E. L é v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000). Wydaje się to zgodne z filozoficznym duchem Prologu Ewangelii Janowej, chociaż należałoby dodać, że nie jest obojętne, co zostało powiedziane, ani też uwagi temu poświęconej nie należy interpretować jako zgody na prymat poznania. Wypowiadanie do kogoś słowa jest z pewnością aktem istotnym i podstawowym, należy jednak dostrzec różnicę między „nienawidźcie swoich nieprzyjaciół” a „kochajcie swoich nieprzyjaciół”; co więcej, dopiero treść tego, co Powiedziane, determinuje prawdziwy sens Mówienia.

CZYNY UMOŻLIWIANE PRZEZ SŁOWO

Stwierdzenie prymatu Logosu, którego dokonano w Prologu Ewangelii Janowej ma zatem nie tylko znaczenie jawnie teologiczne, lecz także implicite znaczenie antropologiczne. W tym właśnie znaczeniu jest to stwierdzenie prymatu aktu mówienia i treści wypowiedzanego słowa: przez akt ów i przez jego treść może istnieć to, co nazywamy istotą ludzką. Oczywiście jest, że wszystko to ma znaczenie dla podstaw etyki. Jakkolwiek by ją rozumieć, etyka dotyczy sposobu, w jaki ludzkie istnienie staje się znaczące, w jaki spontaniczne dążenie do przetrwania zostaje przepracowane w horyzoncie, w którym – mniej lub bardziej jawnie – znajduje się coś, co okazuje się ważniejsze niż doraźne potrzeby własnej egzystencji, coś, co może nadać jej orientację. Możliwość ta pojawia się jednak wyłącznie dlatego, że człowiek otrzymuje słowo i wypowiada słowo, że – dosłownie – zostaje wezwany (w chwili, gdy jako niemowlę słyszy pierwsze słowa, które zaczynają budzić go do pełni człowieczeństwa) i jest w stanie na to wezwanie odpowiedzieć.

Potwierdzenie tego związku między logosem a etyką stanowi fakt, że trudno jest znaleźć chociaż jedną zasadę moralną, w której nie ma odniesienia do ludzkiego słowa. Rozpatrzmy (bez zbytnich skrupułów filologicznych) klasyczny przykład dziesięciu przykazań (por. Wj 20, 2-17 i Pwt 5, 6-21), zaczynając od tak zwanej drugiej tablicy. W jednym przypadku związek jest oczywisty: „fałszywe świadectwo” zabronione w ósmym przykazaniu jest wykroczeniem dotyczącym słowa. W innych przypadkach związek jest bardziej ukryty: racją zakazu cudzołóstwa w szóstym przykazaniu i pożądania żony bliźniego w dziewiątym jest istnienie małżeństwa, które opiera się na wymianie przyrzeczeń, które z kolei wymagają słowa umożliwiającego przekroczenie teraźniejszości i wyjście ku przyszłości. Przykazania te dotyczą niedotrzymania danego słowa. W mniej bezpośredni sposób ze słowem związane jest również pojęcie własności. Własność bowiem istnieje dlatego, że o czymś (jak z goryczą zauważył już Platon) można p o w i e d z i e ć, że jest „moje” lub „twoje”: tego dotyczy siódme przykazanie. I tak pozostają tylko przykazania, czwarte i piąte, które w oczywisty sposób odnoszą się do czegoś, co nie tylko jest słowem, lecz sięga do głębszych pokładów życia, do tego, co sprawia, że podanie kubka wody ma wartość moralną. A jednak nie da się zaprzeczyć, że dla człowieka „cześć” tworzą także słowa, i bardzo znaczące jest to, że Chrystus, interpretując piąte przykazanie, stwierdza, iż słowa też na swój sposób zabijają: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom: «Nie zabijaj!», a kto by się dopuścił zabójstwa, podlega sądowi. A Ja wam powiadam: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi. A kto by rzekł swemu bratu: «Raka», podlega Wysokiej Radzie. A kto by mu rzekł «Bezbożniku», podlega karze piekła ognistego” (Mt 5, 21-22). Z pierwszą tablicą jest podobnie. Jedno z przykazań, drugie,

odnosi się wprost do słowa, którego w odniesieniu do Boga nie wolno używać „nadaremno”. Przykazanie trzecie nawiązuje do „święcenia” dnia świętego, które oczywiście również dokonuje się poprzez słowa i które – nawet jeśli rozumiane jest w najbardziej podstawowym sensie jako odpoczynek – zakłada, że odpoczynek ów jest znaczący i wypełniony słowami, w których wspomina się Boże dzieła (jak wyjaśniono w Wj 20, 11 i Pwt 5, 15). Pierwsze przykazanie natomiast powołuje się na Boga, który rozpoczął swój związek ze światem przez mówienie, który objawiał się w Logosie, a wiarę w Niego wzbudzają wiarygodne opowieści.

Ten pospieszny przegląd wydaje się wskazywać na fakt podstawowy: słowo nie tylko jest konstytutywne dla istot ludzkich, lecz jego obecność wytwarza wartości i umożliwia działania, które bez niego by się nie pojawiły. Zasłużoną sławą cieszą się analizy Hannah Arendt, która obietnicę i przebaczenie uznaje za najbardziej wartościowe działania człowieka: przez obietnicę człowiek ustanawia trwałe relacje, które nie poddają się niepokojom i nieprzewidywalności wolnego działania; przebaczeniem zaś można zniwelować nieskończone konsekwencje działań drugiego. Krótko mówiąc, są to akty pozwalające pokonać ograniczenia działania jako takiego⁷. Analizy te są oczywiście poprawne i inteligentne, lecz ich założenie wydaje się niepotrzebnie zawężone. Ograniczeniami kondycji ludzkiej są nie tylko nieprzewidywalność i nieskończoność skutków działania, a zatem muszą istnieć również inne sposoby przekraczania tych ograniczeń. Istnieje granica, jaką jest zasięg pamięci i empirycznego doświadczenia każdego człowieka: lekarstwem na to są świadectwo i opowieść. Ogranicza nas spontaniczne dążenie do własnej korzyści kosztem wspólnoty, czemu staramy się zapobiegać groźbą kary. Pojawia się rozdźwięk między ideałami a doraźnymi potrzebami żywymi i tutaj środkiem zaradczym są plany. Jest też granica postrzegania w postaci samotności, której nie przewycięży zwykła bliskość fizyczna, a lekarstwo stanowi w tym przypadku dialog – nawet taki, w którym nie udziela się żadnej informacji ani o nią nie prosi. Wszystkie te przypadki, tak jak obietnica i przebaczenie, o których mówi Hannah Arendt, są przejawami „życia słowa”, które mają określone znaczenie moralne. Dokonana przez nas szybka interpretacja dziesięciu przykazań prowadzi właśnie w tym kierunku. Wartość moralna nie zanika jednak, gdy niemożliwy jest

⁷ Por. H. A r e n d t, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 268-276 (refleksja na temat przebaczenia), s. 276-280 (refleksja na temat obietnicy). Analizy te prowadzą do ujęcia przebaczenia jako autentycznej „radosnej nowiny”, zapowiadającej cud: „Działanie w rzeczy samej jest jedyną cudo-twórczą zdolnością człowieka, o czym musiał bardzo dobrze wiedzieć Jezus z Nazaretu – którego wgląd w tę zdolność można porównać pod względem oryginalności i nowatorstwa z Sokratesowym wglądem w możliwości myślenia – wiążąc władzę wybaczenia z ogólniejszą władzą czynienia cudów oraz umieszczając obie na tej samej płaszczyźnie i w zasięgu człowieka” (tamże, s. 279n.).

precyzyjny przekład na normę: bardzo trudno sprecyzować, jakie powinności związane są na przykład ze świadectwem i z opowieścią, lecz faktem jest, że świadectwo i opowieść są wszechobecne w ludzkim życiu, a także przyjmują zorganizowaną postać, na przykład systemu edukacji, bez którego społeczeństwo, zmuszone w każdym pokoleniu zaczynać od zera (choćby tylko w aspekcie odkrywania ludzkich wartości), nie mogłoby istnieć.

Istnieje w tym wszystkim wymiar, który należy być może zaakcentować silniej niż pozostałe: poza obrębem życia słowa nie pojawiłyby się problem prawdy. Faktem jest, że ściśle rzecz biorąc, pojęcie prawdy odnosi się do systemu dowolnych znaków, również niewerbalnych: można skłamać lub wyrazić prawdę za pomocą jakichkolwiek znaków. Jest jednak również faktem, że tylko w przypadku słowa dziedzina prawdy wykracza poza zwykłą użyteczność, to znaczy, że potrzebna jest prawda jako taka, a nie tylko jako narzędzie. Z pewnością także pszczoła swoim tańcem p r a w d z i w i e komunikuje towarzyszkom kierunek, gdzie mogą znaleźć kwiaty, lecz nic nie pozwala przypuszczać, że prawda ta (a nie kwitnąca łąka) może ją zainteresować, nie potrafimy też sobie wyobrazić, jak mogłoby się to dokonać. Tylko słowo pozwala uczynić prawdę samą w sobie przedmiotem refleksji, zmienić w bezinteresowną konieczność owo spontaniczne pragnienie poznania, które w różnym stopniu można przypisać każdej żywej istocie. Zainteresowanie prawdą samą w sobie (a zatem zdolność do myślenia o niej w ramach własnego życia) zakłada bowiem system znaków, który może mówić o sobie samym: tak zaś jest jedynie w przypadku słowa. To właśnie wydaje się istotą intuicji św. Tomasza z Akwinu, który poszukiwanie prawdy umieszcza wśród wielkich i nieusuwalnych naturalnych dążeń człowieka. Możliwość zaistnienia problemu prawdy wyłącznie na płaszczyźnie słowa wydaje się stanowić dobre wyjaśnienie faktu, że problem ten jest dla człowieka doniosły (tak bardzo, że los człowieka jako całość można opisać przez odniesienie do prawdy – jako „życie teoretyczne” lub „widzenie Boga”), jak i tłumaczyć, dlaczego ma on charakter moralny. Jeśli człowiek dlatego jest istotą etyczną, że posługuje się słowem, to jego poszukiwanie prawdy od razu otrzymuje kwalifikację moralną, zanim jeszcze przyjmie postać (na przykład) szczerości albo kłamstwa. Czy zatem przesadą jest przypominanie, że Jezus, który – jak wiemy z Ewangelii – nie darzył słów jako takich szczególnym sentymentem („Nie każdy, kto mówi Mi: «Panie, Panie!», wejdzie do królestwa niebieskiego” – Mt 7, 21), powiedział jednak: „Na podstawie słów twoich będziesz uniewinniony i na podstawie słów twoich będziesz potępiony” (Mt 12, 37)?

Kontekst ten zachęca do ponownego, bardziej wyważonego przemyślenia problemu prymatu cnót dianoetycznych. Z pewnością nie da się go dzisiaj przedstawiać tak, jak to było w myśli greckiej: chcąc nie chcąc, musimy powtórzyć, że chrześcijaństwo rozwiązało obecne w niej złudzenia, a przez świadectwo

Logosu, który stał się ciałem, przesunęło akcent z doskonałości intelektualnej na miłość, która „nigdy nie ustaje” (1 Kor 13, 8). Jednocześnie jednak chrześcijaństwo ogłosiło, że tym, co stało się ciałem, jest słowo, a zatem to właśnie słowo stanowi jedyne możliwe środowisko, w którym etyka otrzymuje prawdziwie ludzki sens, co potwierdzają dzieje i doświadczenie człowieka⁸.

MÓWIĄCY – CZYLI WOLNI

Trudno spotkać dyskusję o moralności, w której nie pojawia się temat wolności. Spostrzeżenia, które poczyniliśmy, również dostarczają materiału do refleksji na ten temat. Wśród różnych idei wolności wypracowanych w historii filozofii można *grosso modo* wyróżnić co najmniej dwie wielkie koncepcje, które dla prostoty będziemy nazywać arystotelesowską i kantowską. Zgodnie z pierwszą z nich wolność jest skutkiem racjonalności pozwalającej nabrać dystansu do rzeczy, ocenić je, a więc i dokonać świadomego wyboru. Zwierzęta pozbawione rozumu nie są zdolne do takiego dystansu, a więc, chociaż oczywiście stanowią autonomiczne centra swoich zachowań, poruszają je wyłącznie wrażenia – doznawane tu i teraz. W drugiej koncepcji wolność ujmowana jest jako coś pierwotnego, porównywalnego z aktem stwórczym Boga: tak jak akt ów z nicości powołał do bytu wydarzenia, które z kolei stały się źródłem empirycznie postrzegalnych konsekwencji, tak wolny akt nie jest mechanicznym skutkiem czegoś, co istniało przed nim, lecz raczej wydobywa „z nicości” wydarzenie, które pociąga za sobą skutki dla świata zmysłowego. W obydwu tych koncepcjach podejmuje się oczywiście próbę wyjaśnienia źródłowego doświadczenia wolności przez wyodrębnienie jego konstytutywnych elementów. W pierwszym przypadku uwaga skupia się na świadomościowym aspekcie wolnych aktów: tym bardziej wydają się one wolne, im lepiej przemyślano odrzucone następnie alternatywne możliwości, które wytworzyły sytuację wymagającą dokonania wyboru. W drugim przypadku natomiast zwraca się większą uwagę na aspekt niezależności: chcenie czegoś

⁸ Oto przykład wyjaśniający, o czym mówimy. Kilka lat temu szeroko komentowano artykuł poświęcony leksykalnemu ubóstwu mieszkańców peryferii francuskich miast (zob. F. P o t e t, *Vivre avec 400 mots*, „Le Monde” z 19 III 2005). Tytuł nawiązywał do faktu, że mieszkające na przedmieściach dzieci posługują się słownikiem złożonym z zaledwie czterystu słów. Pojawiająca się tam przemoc wydaje się, przynajmniej częściowo, skutkiem tego rodzaju ubóstwa: niemożność wyrażenia czegokolwiek, co przekracza podstawowe potrzeby, rodzi frustrację i wściekłość i oczywiście pogłębia wykluczenie społeczne. Faktycznie kulturowa nędza jawi się jako zjawisko stale występujące w regionach o największym natężeniu przemocy. Czy wobec tych danych można jeszcze potępiać grecki intelektualizm, nie dostrzegając prawdy, która być może nie znalazła w nim najtrafniejszego wyrazu, ale z pewnością była przeczuwana?

w sposób wolny oznacza uznanie, że wszystkie uwarunkowania, które mogłyby zaciążyć nie tylko na zewnętrznym zachowaniu, lecz także na samym akcie woli, nigdy go do końca nie determinują i mogą zostać przewyżczone aktem, który wprawdzie daje się wyjaśnić, lecz nigdy nie jest do końca przewidywalny. Obie te koncepcje wydają się – niejako symetrycznie – niezadawalające: pierwsza, ponieważ nie tłumaczy, dlaczego mamy nazywać wolnym wybór, który mógłby być wynikiem procesu algorytmicznej oceny; druga, ponieważ nie wyjaśnia, dlaczego pewnych aktów, które wydają się spontaniczne, nigdy nie uznalibyśmy za wolne.

Prymat Logosu podważa jednak to przeciwstawienie lub przynajmniej je osłabia. Jest faktem, że Logos, który jest na początku, stanowi – z tego samego powodu – i zasadę stworzenia *ex nihilo*, i kryterium racjonalności. Oczywiście Tomasz z Akwinu miał na myśli przede wszystkim Arystotelesowski model wolności, lecz nieświadomie połączył go z modelem drugim, stwierdzając, że filozoficzna użyteczność objawionej nauki o Trójcy Świętej polega na pokazaniu – za pośrednictwem drugiej osoby Trójcy, Logosu – iż Bóg jest wolny w stosunku do swojego stworzenia⁹. Model antropologiczny wyłaniający się z Prologu Ewangelii Janowej przypisuje coś podobnego – przy zachowaniu właściwych proporcji – każdej istocie ludzkiej. Nie ma potrzeby dokonywania wyboru między wolnością w sensie świadomej oceny a wolnością w sensie spontanicznego tworzenia, gdyż życie słowa wyraża się i w jednym, i w drugim: proces uzyskiwania świadomości jest właśnie procesem dystansowania się od bezpośrednich uwarunkowań oraz ich krytycznym przepracowaniem, a więc twórczością, zdolnością ustanawiania czegoś, czego dotąd nie było – w akcie podobnym do twórczego aktu Boga. Oczywiście nie jest to twórczość absolutna, ponieważ opiera się ona nie na słowie pierwotnym, lecz na słowie o t r z y m a n y m, słowie, poprzez które udzielane są człowiekowi struktury symboliczne, stanowiące kontekst jego życia. Model ten wyjaśnia również,

⁹ To spostrzeżenie Tomasza jest interesujące również dlatego, że odpowiadając na zarzut daremności objawiania czegoś, czego racjonalnie nie można zrozumieć, dokonuje ono cennego wyłomu w „murze” oddzielającym filozofię od teologii: „Poznanie Osób Boskich było dla nas konieczne z dwóch powodów: pierwsze, byśmy mieli prawdziwy sąd o stworzeniu rzeczy. I tak, twierdzeniem, że Bóg uczynił wszystko swoim Słowem, odpieramy błąd, że Bóg stworzył rzeczy z konieczności natury; twierdzeniem zaś, że w Bogu jest pochodzenie Miłości, wykazujemy prawdę, że Bóg stworzył rzeczy nie dlatego, by ich potrzebował, ani też dla jakiejś innej zewnętrznej Dłań przyczyny, ale z miłowania swojej dobroci. Stąd też i Mojżesz, stwierdziwszy, że: «Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię», zaraz dodaje: «Wtedy Bóg rzekł: niechaj się stanie światłość», po to, by wskazać na Słowo Boże; potem zaś napisał: «Bóg, widząc, że światłość jest dobra itd.», a to dla okazania dowodu miłości Bożej. To samo pisze po każdym dziele. Drugim, i to głównym powodem, było urobienie w naszych umysłach prawowitego zapatrywania na zbawienie rodu ludzkiego, mianowicie że jest ono dziełem Syna wcielonego i darem Ducha Świętego” (św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 3, *O Trójcy*, I, q. 32, a. 1, ad 3, s. 70n.).

dlaczego wolność we właściwie ludzkim sensie związana jest z procesem krytycznego przepracowania: podobnie jak zdolność posługiwania się słowem jest wynikiem procesu stopniowego przebudzenia do własnego człowieczeństwa, tak i materiał, który za pomocą tej zdolności przetwarzamy (na przykład wartości, formy literackie i artystyczne czy teorie próbujące uzasadnić istniejące systemy kulturowe) został o t r z y m a n y. Bez aktu recepcji niemożliwe byłoby nawet rozpoznanie „twórczości”, której znakiem szczególnym jest to, że na swój sposób wprowadza ona coś nowego w znany nam horyzont, w horyzont, do jakiego przywykliśmy. W tym sensie ludzki logos umożliwiający tworzenie czegoś nowego jest także logosem, z którego „pełności wszyscy otrzymaliśmy” (J 1, 16).

Wśród poprzedników tego ujęcia należy wspomnieć co najmniej jedną szkołę starożytnej refleksji etycznej, a mianowicie stoicyzm, którego zasługą jest wskazanie na logos jako na to, co czyni moralność zjawiskiem specyficznym ludzkim. Oczywiście opatrnościowy rozum przenika cały wszechświat i dlatego zachowania, które uznajemy za dobre czy nawet heroiczne, spotykamy również w świecie innych istot żywych (już Arystoteles zauważył, że także wśród zwierząt matki oddają życie za swoje dzieci). Tylko jednak u istot ludzkich logos przejawia się jako świadomość, która pozwala poszerzyć granice bezpośrednich potrzeb: dzięki temu człowiek staje się zdolny do uznania drugiego człowieka za brata. Taką genealogię moralności rekonstruuje stoicyzm, powołując się na oikeiosis, dążenie każdej żywej istoty do „brania w posiadanie” siebie i tego, co ją otacza¹⁰. Czy jednak w ten sposób wyjaśnia nam tylko możliwość życia społecznego? Wydaje się, że nie i że stoicy uchwycili cząstkę prawdy, chociaż nie podążyli za nią do końca.

Kiedy bowiem rozszerzymy stoickie pojęcie logosu za pomocą pojęcia chrześcijańskiego, którym zainspirował nas Prolog Ewangelii Janowej, dostrzeżemy, że podstawowe ludzkie dążenia obejmują nie tylko zdolność do

¹⁰ Tekst, w którym najjaśniej ukazano to uniwersalizujące przejście, pochodzi od Cyncerona: „Wiążę się z tym, zdaniem stoików, zrozumienie, iż miłość rodziców do dzieci jest zjawiskiem naturalnym, z którego to źródła wywodzimy też początek społeczności, jednoczącej cały rodzaj ludzki. Można o tym przekonać się przede wszystkim z kształtu i członków ciała, które same wskazują, że natura miała tu na względzie płodzenie. I nie byłoby to, zaiste, zgodne z sobą, gdyby natura życzyła sobie płodzenia, nie troszczyła się zaś o to, by spłodzeni byli kochani. Przecież nawet u zwierząt możemy dostrzec oddziaływanie natury: gdy widzimy ich troskę o potomstwo i o jego wychowanie, zdaje nam się, że słyszymy głos samej owej natury. I dlatego tak jak oczywiste jest, że z natury wzdrygamy się przed cierpieniem, podobnie też jasne jest, że to sama natura skłania nas do miłowania tych, których wydaliśmy na świat. Stąd znów wynika, że naturalna jest także powszechna życzliwość wzajemna pomiędzy ludźmi, tak iż człowiek – właśnie dlatego, że jest człowiekiem – nie może patrzeć na drugiego człowieka jako na coś sobie obcego” (Marcus Tullius C i c e r o, *O najwyższym dobru i złu*, ks. III, 62, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 3, *Księgi akademickie. O najwyższym dobru i złu. Paradoksy stoików. Rozmowy tuskulańskie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 319n.).

uniwersalizacji, a więc do tworzenia coraz szerszych kręgów – na przykład życzliwości czy odpowiedzialności, lecz także, na jeszcze głębszym poziomie, zdolność do przeżywania w sposób wolny, a więc twórczy, tego, co zostało nam dane jako nasza w ł a s n a natura. Słusznie zauważamy, że instynkt macierzyński, poświęcenie dla wspólnoty, a nawet wierność przyjmują bardzo podobne postaci u istot różnych od człowieka, a nawet mogą u nich wystąpić z dużo większą wyrazistością. Tym jednak, co wyróżnia istoty ludzkie, nie jest tylko możliwość podobnych, ale bardziej rozwiniętych zachowań, lecz raczej zdolność do przemiany ich w s ł o w o i do przypisania im znaczenia, którego inaczej by nie miały albo które pozostałoby niewyraźne, a zatem do wprowadzenia ich w obszar ludzkiego życia, w którym – na płaszczyźnie ideałów i wartości – ma miejsce t w o r z e n i e¹¹. Charakterystyczną egzemplifikację tej intuicji znajdujemy w historii chrześcijańskich sakramentów. Teologia, upatrując istoty małżeństwa w związku Chrystusa i Kościoła, przez stulecia bardzo jasno wyrażała taką świadomość w odniesieniu do społecznego obyczaju, który przecież łatwo poddaje się interpretacji naturalistycznej. Jednak jedność seksualna i trwanie w związku dzięki słowom (tak myślano) nie oznaczałyby jeszcze małżeństwa prawdziwie ludzkiego, gdyby ten akt społeczny – w sposób mniej lub bardziej świadomy czy wręcz całkowicie nieświadomy – nie miał pewnej nadwyżki sensu, gdyby na coś nie wskazywał, ku czemuś nie dążył. Odnosi się to nie tylko do małżeństwa zawieranego „po Chrystusie”, lecz do małżeństwa jako „pierwszego sakramentu” już w ogrodzie Eden – a zatem i do każdego człowieka. Jednym słowem: tylko istota ludzka może żyć sakramentami.

O tej właśnie płaszczyźnie należy pamiętać, gdy stawiamy sobie pytania o konsekwencje schyłku słowa i wzrostu znaczenia obrazu we współczesnych społeczeństwach zachodnich. Problem nie polega oczywiście na częstszym używaniu pewnego kodu wizualnego, lecz na rozpowszechnieniu obrazów, które nie należą do żadnego określonego kodu, a które zastępują wyartykułowane słowo. W roku 1982 socjolog Neil Postman zauważył, że sukces telewizji prowadzi do zaniku dzieciństwa jako okresu, w którym, uczęszczając od szkoły, jest się poddanym wpływowi języka pisanego¹². Dzięki telewizji

¹¹ Jest tak również w tak skrajnym przypadku, jakim jest dar życia. Wydaje się, że jego „cielesny” charakter zapewnia mu natychmiastową rozpoznawalność i że nie wymaga on wyjaśnień. W pewnej mierze jest to prawdą, lecz częściowo także skutkiem złudzenia optycznego: jeśli tak łatwo go rozpoznać, to jest tak dlatego, że widzimy go na tle historii przemiany wartości, w której prawdziwym zwycięzcą jest człowiek słaby, do szaleństwa wielkoduszny, pokonany – na tle historii, której momentem decydującym dla kultury światowej okazał się los Chrystusa. To On – zaświadcza o tym Ewangelie – zmienił swoją egzekucję w dar właśnie poprzez wypowiedziane wówczas słowa: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane” (Łk 22, 19). Intuicja ta wydaje mi się – pomijając pewną przesadę – jedną z najtrafniejszych myśli wyrażonych przez René Girarda.

¹² Zob. N. P o s t m a n, *The Disappearance of Childhood*, Vintage–Random House, New York 1982.

dominować zaczyna język, który nie wymaga od widza żadnych szczególnych zdolności ani nie zachęca do postawy krytycznej. Z drugiej strony przekaz telewizyjny niepowstrzymanie łamie bariery utrudniające dostęp do treści tradycyjnie zarezerwowanych dla dorosłych, treści, których nieobecność była znakiem szczególnym „niewinnego” dzieciństwa. Po trzydziestu latach analizy te z pewnością wymagają aktualizacji, mimo wszystko jednak zdumiewają swoją dalekowzrocznością. Należy podkreślić, że „zanik” dzieciństwa nie oznacza (wbrew pozorom), iż szybciej stajemy się dorośli, lecz raczej, że grozi nam w pewnym sensie nadmierne przedłużenie dzieciństwa, rozumianego jako okres, w którym nie jest się zdolnym do wolnego i twórczego przyjmowania dystansu do tego, co doraźne. Bez logosu jesteśmy bowiem in-fantes, pozbawieni władzy słowa.

ETYKA FILOZOFICZNA CZY TEOLOGICZNA?

Sądźmy, że nie ma potrzeby dowodzenia, iż dzisiejsze skargi na nadmiar racjonalności są kierowane pod niewłaściwy adres. Zjawiska wskazujące na kryzys we współczesnym świecie zachodnim z pewnością nie wypływają z nadmiaru rozumu, nawet jeśli pojmujemy go w sposób ograniczony jako rozum naukowo-techniczny. Wydaje się raczej, że jest odwrotnie. Być może zjawiska moralne da się lepiej zrozumieć, wychodząc nie od rozumu, lecz od słowa: na tym właśnie poziomie pojawia się w pełni ludzka zdolność do słuchania, pytania i odpowiadania, spełniania aktów nacechowanych znaczeniem, a zwłaszcza stawiania problemu prawdy, przyjmowania dystansu wobec bieżących faktów i stawiania się wolnym i twórczym podmiotem własnej egzystencji w oparciu o otrzymane „słowa”. Rozum jest prawdopodobnie tego owocem, a nie założeniem. Filozoficzny rzut oka na Prolog Ewangelii Janowej doprowadził nas do tej właśnie intuicji. Refleksja nad prymatem boskiego Logosu znajdującego się u początków istnienia świata oznacza bowiem także dostrzeżenie łańcuchów logoi, które – wyszedłszy z owego pierwszego Logosu – przez tysiące lat pobudzały człowieka do działania, do tworzenia ludzkiej kultury i wszystkich jej wartości.

Jak daleko jednak sięga przedstawiana tu etyka filozoficzna? Pytanie to jest ważne, ale przede wszystkim należy zastanowić się, czemu właściwie ma ono służyć. Granice między filozofią a teologią zawsze były zmienne, a samo ich rozdzielenie zakłada pewną ewolucję historyczną, która być może jest nieuchronna, lecz mimo to podlega dyskusji. Zrozumiała troska o odróżnienie tych dziedzin (czyli w zasadzie jasne wskazanie granic dziedziny, wśród założeń której znajdują się treści wiary, same w sobie nieoczywiste) nie powinna posuwać się do zniszczenia obszaru pośredniego, leżącego między nimi.

Niektóre współczesne badania, na przykład fenomenologia, świetnie pokazują, że eksperymenty myślowe prowadzone na tej „ziemi niczyjej” bywają najbardziej interesujące. Każdą jednak postawę teoretyczną ożywia to samo wielkie podstawowe pytanie o prawdę. Dużo pożyteczniejsze więc niż zastanawianie się nad epistemologicznym umiejscowieniem wywodu jest zapytanie o jego trafność, o moc interpretacyjną i cel, mówiąc najprościej – właśnie o prawdę.

Pytanie o filozoficzny bądź teologiczny charakter refleksji może się okazać nieodpowiednie w jeszcze innym sensie. Należy wziąć pod uwagę także możliwość, że zrozumienie – samo w sobie czysto naturalne – ludzkiego doświadczenia, dokona się przy okazji jakiegoś historycznego, przygodnego wydarzenia. Ostatecznie jest sprawą drugorzędną, że jedni zinterpretują to jako objawienie, inni zaś jako przejaw kultury i ludzkich zdolności twórczych, ponieważ dyskurs, który się wówczas rozpoczął, zachowuje wewnętrzną spójność, pozostaje sam w sobie przekonujący. Nie wyklucza to uznania owej „okazji” za absolutnie konieczną: Czy bez słów Prologu Ewangelii Janowej (uznawanego tutaj za symbol całego kompleksu wartości, które pojawiły się wraz z nastaniem chrześcijaństwa) potrafilibyśmy zinterpretować człowieka jako istotę żyjącą słowem, jest sprawą nad którą można by dyskutować. Wielu mogłoby odpowiedzieć na to pytanie przecząco, nie przyjmując wcale perspektywy wiary. I to również stanowiłoby potwierdzenie mocy ludzkiego słowa w życiu i w historii – oraz konieczności odpowiedzialnej troski, jaka z tego powodu jest mu należna.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

Piotr SIKORA

SŁOWO, DOŚWIADCZENIE NIEWYRAŻALNEGO I FILOZOFIA

To, w czym poznajemy Pierwszą Przyczynę, to nasze konstrukcje pojęciowe i ekspresje symboliczne. One jednak w pierwszym rzędzie odnoszą się do nas samych, wyrażają to, kim my jesteśmy; nie sposób odnieść się do czegoś innego niż to, co uwarunkowane. Człowiek religijny nie może zaprzestać prób wyrażenia transcendencji, każda z nich okazuje się jednak nieudana. W tym sensie jest „kłamstwem” i „grzechem”.

W niniejszym artykule skrótowo zaprezentuję zręby apofatycznej postawy względem tego, co absolutne i nieuwarunkowane. Na przykładzie myśli jednego z najwybitniejszych apofatyków, Mistrza Eckharta, spróbuję pokazać, że błędem zarówno stanowiska konstruktywistycznego, jak i koncepcji czystych wydarzeń świadomości jest traktowanie dyskursu apofatycznego jako dyskursu odnoszącego się do jakiegoś wyróżnionego „przedmiotu” i opisującego przedmiotu tego naturę. Wedle interpretacji której bronię, dyskurs apofatyczny ma charakter pragmatyczny i jest używany w celu ukształtowania pewnego sposobu bycia podmiotu.

POSTAWA APOFATYCZNA

Wielkie tradycje religijne są ważnymi źródłami ludzkiego logosu, słowa. Wielu współczesnych badaczy wskazuje na religijne korzenie filozofii. W przypadku filozoficznych systemów Dalekiego Wschodu teza ta wydaje się oczywista. Jest ona jednak dobrze uzasadniona także w przypadku filozofii zachodniego kręgu kulturowego¹. Niemniej tradycje religijne zawierają również znaczny potencjał krytyczny wobec ludzkiej ekspresji symbolicznej i aktywności dyskursywnej. Potencjał ten ujawnia się w nurtach apofatycznych, obecnych praktycznie we wszystkich tradycjach. A zatem ludzki logos ściśle wiąże się z religijnym wymiarem ludzkiej natury; zarazem jednak wymiar ów – jak się wydaje – wskazuje na ograniczone możliwości i tym samym ograniczoną wartość tegoż logosu.

Greckie słowo „apophasis” znaczy „negacja”, „zaprzeczanie”. Z logicznego punktu widzenia negacja jest wtórna wobec asercji. Wtórność tę dziedziczy w pewnym sensie i teologia apofatyczna: by mogła się pojawić w danej trady-

¹ Por. np. L. D u p r é, *Inny wymiar*, tłum. S. Lewandowska, Znak, Kraków 1991, s. 94-112.

cji, w tradycji tej muszą się rozwinąć zarówno symboliczne środki komunikacji sensu religijnego, jak i dyskursywne strategie i systemy interpretacyjne. Niektórzy badacze twierdzą, że im bardziej wyrafinowana jest spekulacja „teologiczna”, tym bardziej skuteczne są strategie apofatyczne, takie jak na przykład używanie paradoksów². Tezę tę może potwierdzać fakt, że najbardziej radykalni apofatycy w historii religii, jak Nagardżuna czy Mikołaj z Kuzy, byli jednocześnie niezwykle wyrafinowanymi myślicielami, posługującymi się najbardziej zaawansowanymi narzędziami logicznymi swoich czasów³.

Pomimo ścisłego powiązania ze spekulacją religijną postawa apofatyczna ma nie tyle spekulatywne, ile raczej religijne źródła: dążenie poza wszelką rzeczywistość uwarunkowaną w kierunku tego, co ostateczne, absolutne i nieuwarunkowane, oraz intuicję chroniącą przed utożsamieniem celu owego dążenia z tym, co uwarunkowane. Intuicja ta domaga się artykulacji. Artykulacja taka, jeśli jest rozwijana konsekwentnie, przybiera paradoksalną postać i znosi samą siebie. Człowiek religijny uświadamia sobie, że nigdy nie będzie zdolny wyrazić, do czego dąży, gdyż to, co może zostać poddane konceptualizacji, nie jest tym, o co mu chodzi⁴.

Skąd ta niemożność artykulacji ostatecznego celu religijnego dążenia? Jej przyczyną jest postulowany absolutny charakter tego, co ostateczne. Jako absolutne ontycznie, to, co ostateczne, nie może być jedynie elementem rzeczywistości, czyli nie może być przedmiotem odniesienia konkretnej, tej a nie innej nazwy. Jako absolutne pod względem doskonałości, musi być doskonałe w sposób konieczny, a tym samym wykracza poza rozróżnienia substancji (przedmiotów odniesienia terminów indywidualnych) i przypadłości (przedmiotów odniesienia predykatów)⁵. Pseudo-Dionizy ujął te konsekwencje, stwierdzając: „Do tej przyczyny wszystkiego, będącej ponad wszystkim, stosują się i bezimiennosc, i imiona wszystkich bytów”⁶. Eckhart pisał, iż Bóg różni się od wszelkiego stworzenia tym, że jest od niczego nie-różny, to znaczy, że nie jest „tym lub tamtym”, jednym z bytów, którego tożsamość zawiera jako swój wewnętrzny moment odróżnienie się od całej reszty rzeczywistości⁷. Mikołaj z Kuzy mówił o Bogu,

² Por. M.A. Seel, *Mystical Languages of Unsayings*, The University of Chicago Press, Chicago 1994, s. 212.

³ Na temat Nagarjuny zob. np. K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010. Na temat Kuzańczyka zob. np. A. Kijewska, *Wstęp*, w: Mikołaj z Kuzy, *O grze kulę*, tłum. A. Kijewska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.

⁴ Por. np. P. Sikora, *Logos niepojęty*, Universitas, Kraków 2010, s. 252.

⁵ Na temat szczegółowej argumentacji dotyczącej tej kwestii, por. tenże, *Atheism, Agnosticism, and Apophatic Theism*, „Polish Journal of Philosophy”, 4(2010) nr 1 (Spring), s. 67n.

⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 225.

⁷ Por. np. Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona OP, W drodze, Poznań 1986, s. 187n.

że jest wszystkim, co być może, że wykracza poza wszelkie przeciwieństwa, a zatem nie może być ujęty w żadnym systemie znaków, jako że każdy znak staje się znaczący tylko dzięki przeciwieństwom – przez odróżnienie swojego znaczenia i odniesienia przedmiotowego od znaczenia i odniesienia przedmiotowego innych znaków⁸.

Okazuje się zatem, że język o strukturze podmiotowo-orzecznikowej nie nadaje się do opisu Absolutu. Właściwie jednak – ze względu na kłopoty nie tylko z orzekaniem, lecz z samym odniesieniem przedmiotowym – apofatyczną konkluzję lepiej ująć inaczej: nie sposób interpretować dyskursu religijnego ani jako referencyjnego, ani jako nie-referencyjnego. Nie niesie on informacji o celu ludzkiego dążenia religijnego, jest raczej drogowskazem wyznaczającym w pewnych zarysach właściwy sposób życia człowieka religijnego.

Ta sama religijna intuicja, która leży u źródeł apofatycznej krytyki języka, podpowiada jednak człowiekowi religijnemu, że nie jest on od celu swego dążenia oddzielony. W podobnym kierunku prowadzi towarzyszący tej intuicji wspomniany już apofatyczny ruch myśli, który wycofuje się z ujęcia Absolutu jako oddzielnego od człowieka – oddzielenie takie, zakładające dystans, czyniłoby Absolut jednym z elementów dwuczłonowej relacji oddzielnych korelatów, pozbawiając Go tym samym charakteru absolutnego. Cel religijnego dążenia jest zatem człowiekowi dostępny, ale w sposób wymykający się wszelkiej artykulacji⁹. Nie przypadkiem wielcy apofatycy byli też mistykami. Postawa apofatyczna nie wyklucza – jak się zdaje – jakiegoś rodzaju doświadczenia tego, co ostateczne.

W tym miejscu pojawia się jednak problem związany z tezą, że wszelkie doświadczenie ma charakter pojęciowy. Doświadczenie jest bowiem – twierdzi się – zawsze doświadczeniem c z e g o ś, każde zaś c o ś, to znaczy każdy możliwy przedmiot doświadczenia, konstytuuje się tylko w ramach konkretnego układu pojęciowego; tylko stosując dany układ pojęciowy, można wyodrębnić i zidentyfikować dany przedmiot jako ten a nie inny, jako coś, co posiada własną, określoną tożsamość¹⁰. Jeśli zatem ostateczny cel religijnego dążenia człowieka wymyka się wszelkiej artykulacji (jak chce tradycja apofatyczna), to nie może on być przedmiotem doświadczenia. Jeśli zaś istnieje coś takiego, jak doświadczenie religijne, to nie może ono mieć charakteru apofatycznego

⁸ Por. M i k o ł a j z K u z y, *O oświeconej niewiedzy* I, 4, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 1997, s. 52n.

⁹ Por. np. S i k o r a, *Logos niepojęty*, s. 252.

¹⁰ Zob. J. M c D o w e l l, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge 1994; H. P u t n a m, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; t e n ż e, *Sense, Nonsense, and the Senses. An Inquiry into Powers of the Human Mind*, „Journal of Philosophy”, 91(1994) nr 9, s. 445-517; P. S i k o r a, *Słowa i zbawienie*, Universitas, Kraków 2004.

– z punktu widzenia tradycji apofatycznych obciążone byłoby ono ryzykiem bałwochwalstwa.

Aby rozstrzygnąć tę kwestię, warto poddać analizie spór, jaki pod koniec dwudziestego wieku rozgorzał między zwolennikami a przeciwnikami pojęciowego charakteru doświadczenia mistycznego. Koncentracja na doświadczeniu mistycznym jest tu uzasadniona, gdyż od czasów Wiliama Jamesa i jego pracy *The Varieties of Religious Experience*¹¹ do lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku teoretycy religii wskazywali właśnie na nie jako na typ doświadczenia, który jest niezależny od symbolicznych i pojęciowych uwarunkowań podmiotu. Liczne teksty pochodzące z wielkich tradycji religijnych, a także osobiste świadectwa ludzi współczesnych interpretowano jako odnoszące się do doświadczeń, które będąc niewyraźne, choć odciskające swój ślad w świadomości człowieka, miały być wspólne ludziom wychowanym w zupełnie różnych tradycjach religijnych¹².

KONSTRUKTYWIZM STEVENA KATZA

W latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku grupa badaczy skupionych wokół Stevena Katza, zwanych najczęściej konstruktywistami, poddała ów dominujący dotąd sposób interpretacji świadectw gwałtownej krytyce¹³. Doświadczenie mistyczne, twierdzili konstruktywiści, nie różni się od innych doświadczeń – jest od początku do końca kształtowane przez symbole i pojęcia stanowiące środowisko, w którym wzrastał dany mistyk. Nie przypadkiem – argumentowali – na przykład mistycy chrześcijańscy doświadczają jedności z Chrystusem, boskim Oblubieńcem, a doświadczenie mistyków wychowanych w hinduistycznej szkole Adwaity sprowadza się w swej istocie do rozpoznania tożsamości podmiotowego atmana z uniwersalnym Brahmanem. Biorąc pod uwagę tak fundamentalne różnice, jak te wskazane powyżej, podobieństwa cech charakteryzujących doświadczenie, na które wskazywali James i jego naśladowcy, są – dowodzili konstruktywiści – powierzchowne¹⁴.

¹¹ Zob. W. J a m e s, *The Varieties of Religious Experience*, Simon & Schuster Inc., New York 1997.

¹² Zob. np. W. S t a c e, *Mysticism and Philosophy*, J.B. Lippincott, Philadelphia 1960; E. U n d e r h i l l, *Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, Methuen and Co., London 1921.

¹³ Por. *Mysticism and Philosophical Analysis*, red. S. Katz, Oxford University Press, Oxford 1978; *Mysticism and Religious Traditions*, red. S. Katz, Oxford University Press 1993; *Mysticism and Language*, red. S. Katz, Oxford University Press, Oxford 1992.

¹⁴ Por. S. K a t z, *Language, Epistemology, and Mysticism*, w: *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 46-54.

W kontekście tematu niniejszego opracowania niezwykle istotny jest fakt, że konstruktywiści mieli znaczne kłopoty z integralną interpretacją apofatycznych wątków w proponowanej przez siebie perspektywie. Na przykład w argumentacji Katza krytyka tezy o niewyraźności doświadczenia mistycznego pełni istotną rolę. Przyjęcie apofatycznego podejścia ma, wedle niego, tę „dziwaczną logiczną konsekwencję”¹⁵, że interpretacja zdania mówiącego o tym doświadczeniu ani nie daje nam zrozumienia tego doświadczenia, ani nie niesie żadnej o nim informacji, lecz raczej zmierza do wykluczenia go z języka. Uniemożliwia to przeprowadzenie porównania różnych doświadczeń mistycznych. Katz pyta: „Jak jakkolwiek element relacji mistyka może być poważnie traktowany jako świadectwo na rzecz określonej fenomenologii lub typologii mistyki, jeśli jego [mystyka] stwierdzenia są powiązane z podstawowym założeniem, zgodnie z którym doświadczenie mistyczne jest niewyraźne lub paradoksalne?”¹⁶. Zgodnie z podejściem konstruktywistycznym doświadczenie mistyka – jako ukształtowane przez system pojęciowy lub uniwersum symboliczne, w które ten jest zanurzony – posiada określony kształt i może być przez pojęcia i symbole danej tradycji opisane. Musi być zatem, niejako z definicji, wyraźne. Jeśli, jak chcą apofatycy, język, którym posługuje się mistyk, nie jest w stanie wyrazić czy opisać, czego ten doświadcza, a zatem jeśli relacji mistyków nie należy traktować jako adekwatnych opisów tego, czego doświadczyli – teza konstruktywistyczna okazuje się pozbawiona podstaw.

Z powyższych względów Katz krytykuje teologię apofatyczną, wskazując na jej „samowyrotny” charakter. Podstawową zasadę apofatyczną ujmuje w formule: „Dla każdego *phi*, *M* nie jest *phi*”. Stwierdza następnie, iż zasada ta ma za zadanie pewną „dysasocjację” *M* i *phi*. Dysasocjację taką można jednak przeprowadzić tylko na bazie pewnej wiedzy na temat *M*. Jeśli *M* jest całkowitą tajemnicą (jest zupełnie nie znane), nie mamy podstawy, by stwierdzać, że *M* nie jest *phi*¹⁷. Mistycy – twierdzi Katz – opierali swoje tezy dotyczące niewyraźności doświadczenia mistycznego na wyrafinowanych spekulatywnych teoriach dotyczących Rzeczywistości Ostatecznej, człowieka i relacji między nimi. Sama idea mistycznej drogi do zjednoczenia z tą Rzeczywistością zakłada – argumentuje Katz – dostępność tej Rzeczywistości, a zatem pewną ciągłość między Nią a tym, co uwarunkowane. Ciągłość ta stanowi podstawę możliwości orzekania o Rzeczywistości Ostatecznej, a zatem również podstawę ograniczenia apofatycznego charakteru postawy religijnej¹⁸.

¹⁵ Tamże, s. 56 (jeśli nie podano inaczej, tłum. fragm. – P.S.).

¹⁶ Tamże, s. 55.

¹⁷ Por. S. Katz, *The Language and Logic of „Mystery” in Christology*, w: *Christ, Faith, and History*, red. S.W. Sykes, J.P. Clayton, Cambridge University Press 1972, s. 252.

¹⁸ Por. tenże, *Mystical Speech and Mystical Meaning*, w: *Mysticism and Language*, s. 29-32.

Argument Katza, zwracający uwagę, że apofatyczna negacja wszelkiej możliwości orzekania o Rzeczywistości Ostatecznej opiera się na milcząco zakładanej koncepcji tej Rzeczywistości, byłby trafny, gdyby teologię apofatyczną potraktować jako teorię na temat rzeczywistości. Próba artykulacji konsekwentnej postawy apofatycznej prowadzi bowiem do aporii. Wielu przedstawicieli tradycji apofatycznej było i jest jednak tego świadomych. Ważne jednak jest to, jak apofatycy odnoszą się do pojawiającej się aporii.

Jak zauważa Michael Sells, przed myślicielem apofatycznym otwierają się trzy możliwe sposoby postępowania¹⁹. Pierwszym jest milczenie, to znaczy uznanie aporii za koniec racjonalnego dyskursu dotyczącego kwestii ostatecznych. Drugi sposób polega na wprowadzeniu rozróżnienia na Absolut-sam-w-sobie i Absolut-dla-nas i uznaniu, że tylko ten pierwszy jest absolutnie niepoznawalny, a możemy to stwierdzić na podstawie wiedzy o Absolutcie-jaki-przejawia-się-dla-nas. Słabością pierwszego rozwiązania jest to, że nie uwzględnia ono rzeczywistej praktyki religijnej – nawet najbardziej apofatycznie nastawieni mistycy nie przestawali używać języka religijnego. Słabość drugiego bierze się stąd, że samo sformułowanie rozróżnienia Absolutu-samego-w-sobie i Absolutu-dla-nas zakłada możliwość odniesienia się do Absolutu-w-sobie i orzekania o nim: aporia zatem pozostaje.

Trzecim możliwym rozwiązaniem jest akceptacja aporii na poziomie teoretycznym i potraktowanie dyskursu w zupełnie inny sposób. Dyskurs apofatyczny przestaje być traktowany jako „statyczny” wyraz określonej teorii na temat Rzeczywistości Ostatecznej – jest on raczej nieustannie dziejącym się wydarzeniem. Formalne zaprzeczenie, iż o Rzeczywistości Ostatecznej można cokolwiek orzekać, uznaje się za obowiązujące w danym momencie, lecz jednocześnie za zwracające się przeciwko sobie, co prowadzi do nowego aktu językowego, w którym zaprzeczenie to zostaje odwołane. Jednak ów nowy akt odwołania, jako że sam posiada językowy charakter, też nie może być uznany za ostateczny – on również musi być odwołany. Drugiego odwołania nie powinno się jednak traktować jako powrotu do sytuacji pierwotnej, lecz należy w nim widzieć dalszy ruch w tym samym kierunku, ruch nieustannego formułowania i odwoływania kolejnych stwierdzeń. Sens apofatycznego dyskursu leży, zdaniem Sellsa, w napięciu wciąż na nowo pojawiającym się między kolejnymi korygującymi się stwierdzeniami. W ten sposób – twierdzi Sells – nienazywalność tego, co Ostateczne, jest nie tyle stwierdzana, ile „sprawiana”²⁰, choć może lepiej byłoby powiedzieć, że apofatycznego dyskursu nie należy interpretować jako teorii, której treścią miałyby być nienazywalność

¹⁹ Por. S e l l s, dz. cyt., s. 2n.

²⁰ Tamże.

Boga. Apofatyczny dyskurs nie ma treści – on pokazuje to, o czym mówić nie sposób²¹.

Ujawnia się w tym miejscu paradoks związany z odniesieniem przedmiotowym apofatycznego dyskursu. Nie jest on niereferencyjny w tym sensie, że człowiek religijny, posługując się nim, chce wyrazić, że chodzi mu o coś, co leży poza sferą samego dyskursu, co więcej – chce dotrzeć właśnie do tej sfery. Nie jest jednak referencyjny w sensie posiadania określonego, stałego przedmiotu odniesienia. Tego paradoksalnego statusu apofatycznego dyskursu konstruktywiści wydają się nie zauważać.

Teza konstruktywistów ma też inne słabe strony. Jedną z nich jest to, że opiera się na założeniu, iż teza o pojęciowym charakterze wszelkiego doświadczenia, wypracowana w oparciu o analizę doświadczenia rzeczywistości uwarunkowanej, stosuje się w równym stopniu do doświadczenia tego, co ostateczne i nieuwarunkowane (czyli do doświadczenia religijnego-mistycznego). Jak wskazywał Robert Forman, konstruktywiści po prostu przyjmują to jako założenie, nigdzie nie dowodząc, że jest ono uprawnione²². Doświadczenie religijne, a zwłaszcza mistyczne, jest zaś – przekonuje Forman – na tyle specyficzne, że mogą w nim obowiązywać inne reguły.

KONCEPCJA ZDARZEŃ CZYSTEJ ŚWIADOMOŚCI

Forman powołuje się na fenomeny nazywane przez niego zdarzeniami czystej świadomości (ang. pure consciousness events – PCE)²³. Są to sytuacje, w których podmiot pozostaje świadomy, lecz świadomość pozbawiona jest jakiegokolwiek konkretnej, szczegółowej treści. Jako taka, czysta świadomość jest nieintencjonalna.

Może się wydawać, że zdarzenia czystej świadomości – jako pozbawione konkretnej treści, nieposiadające formy narzuconej przez żadne systemy pojęciowe i uniwersa symboliczne – są poszukiwanym apofatycznym doświadczeniem religijnym; tym bardziej że rola, jaką religijna aktywność dyskursywna, tak jak ją przedstawia Forman, odgrywa w osiągnięciu przez człowieka zdarzeń tego rodzaju, przypomina rolę języka (symboli), jak ją pojmuje wielu myślicieli apofatycznych.

²¹ Można tu zauważyć ciekawą analogię z końcowymi tezami *Traktatu logiczno-filozoficznego* Wittgensteina.

²² R.K.C. Forman, *Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting*, w: *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, red. R.K.C. Forman, Oxford University Press, New York–Oxford 1990, s. 45.

²³ Por. tamże, s. 38-42. Zob. też: t e n ż e, *Mysticism, Mind, Consciousness*, State University of New York Press, New York 1999.

Jak już zostało powiedziane, w tradycji apofatycznej rola języka jest zasadniczo pragmatyczna. Religijne pojęcia, symbole i większe jednostki narracyjne mają nie tyle nieść informację o pewnym przedmiocie (na przykład o Bogu), ile raczej kształtować świadomość i życie podmiotu tak, by mógł on osiągnąć ostateczne spełnienie.

Forman przyznaje, że w wielu przypadkach pojęcia, których używamy, kształtują przeżywane doświadczenie. Nie musi jednak – twierdzi – być tak zawsze. Forman argumentuje, odwołując się do teorii performatywów. Za pomocą performatywów nie opisujemy jakiegoś niezależnego stanu rzeczy, lecz dokonujemy określonej zmiany w rzeczywistości pozajęzykowej. Istnieją jednak – argumentuje – dwa typy performatywów: pozytywne i negatywne. Performatywy pozytywne konstytuują pewien konieczny związek między aktem ich wypowiedzenia a określonym późniejszym stanem rzeczy. Tak na przykład wypowiedź: „Biorę sobie Ciebie za żonę”, konstytuuje konieczny związek między tymże aktem a późniejszym sposobem życia dwojga zaangażowanych w akt ślubu ludzi. Za pomocą performatywów negatywnych dekonstruujemy natomiast istniejące związki. Performatyw negatywny: „Odchodzę od Ciebie”, sprawia, że dalsze losy ludzi, których dotyczy, przestają być koniecznie związane tak ze sobą, jak i z samym aktem wypowiedzenia tego performatywu. *Via negativa* jest, zdaniem Formana, właśnie przypadkiem używania performatywów negatywnych. Choć Forman wprost tego nie pisze, wydaje się, że jego argument odwołuje się do tego, że performatywy – jak pisał twórca tej teorii, John L. Austin – konstytuują konwencjonalny stan rzeczy (czyli stan rzeczy konstytuowany między innymi przez konwencje). Performatywy negatywne, dekonstruując takie stany rzeczy, umożliwiałyby zatem doświadczenie rzeczywistości przedkonwencjonalnej²⁴.

Forman zwraca też uwagę, że o ile pewne sposoby użycia języka współtworzą określone automatyzmy w zachowaniu decydujące o kształcie doświadczenia, o tyle istnieją też sposoby używania języka, których zadaniem jest osłabienie (lub całkowite zniszczenie) takich automatyzmów, jak ma to miejsce w przypadku wezwania: Nie projektuj swoich idei na to, co mówię, słuchaj mnie!²⁵. Taki właśnie jest – twierdzi Forman – język mistyków, pełen fraz typu „wyzbądź się obrazów”, „powstrzymaj myślenie” czy „zostaw pod obłokiem zapomnienia”. W zależności od tego, jaki sposób użycia języka dominuje, rola języka w kształtowaniu doświadczenia może być większa lub mniejsza. Pod-

²⁴ Uważam, że pomysł Formana jest inspirujący. Aby go dopracować, należałoby jednak wziąć pod uwagę rozwój teorii Austina, który odszedł od dzielenia wypowiedzi na konstatywne i performatywne na rzecz rozróżniania czynności lokucyjnych, illokucyjnych i perlokucyjnych.

²⁵ Por. F o r m a n, *Mysticism, Mind, Consciousness*, s. 98n.

danie się działaniu języka negatywnego prowadzi zatem do stanu, w którym kształtująca rola języka „zmniejsza się do zera”²⁶.

Konstruktywiści nie przyjmują oczywiście twierdzenia Formana, że istnieje możliwość osiągnięcia stanu, w którym język nie pełni już nawet najmniejszej kształtującej roli. Niezależnie jednak od tego, kto w tym sporze ma rację, z punktu widzenia teologii apofatycznej zdarzenia czystej świadomości, tak jak je opisuje i wyjaśnia Forman, nie rozwiązują problemu możliwości całkowicie apofatycznego doświadczenia; nawet jeśli przyznamy rację Formanowi co do pojęciowego charakteru tych zdarzeń – są one bowiem przez niego charakteryzowane zbyt „katafatycznie”.

Forman przyznaje, że skoro w samym zdarzeniu czystej świadomości człowiek nie jest świadomy żadnej treści pojęciowej, to związek między fenomenologiczną charakterystyką takiego zdarzenia a jego pojęciowym opisem jest jedynie przygodny. Znaczy to, wedle Formana, że „każdy opis pasuje, jeśli podmiotowi wydaje się, że pasuje”²⁷. W konsekwencji możliwe są różne – na poziomie pojęciowym nawet sprzeczne (na przykład chrześcijańskie i buddyjskie) – opisy tego samego wydarzenia. Niemniej jednak to, co o danym zdarzeniu czystej świadomości można powiedzieć, „jest kontrolowane przez naturę samego tego doświadczenia”²⁸, a co za tym idzie, nie wszystkie opisy pasują do takiego zdarzenia. Można je na przykład opisywać za pomocą metafory ciszy, ale nie za pomocą metafory hałasu. Nie można też opowiadać o tych stanach świadomości w zdaniach typu: „myślałem wówczas, jakie to przyjemne”²⁹ – wszelka konkretna myśl jest bowiem z definicji ze zdarzeń czystej świadomości wykluczona. Forman ostatecznie nie wyjaśnia, czy kryterium adekwatności opisu tego rodzaju zdarzeń jest czysto subiektywne, czy obiektywne. Stanowisko mówiące, że kryterium to jest czysto subiektywne, narażone jest na zarzut sformułowany przez Wittgensteina jako argument przeciwko językowi prywatnemu. Jeśli zaś kryterium to jest obiektywne lub choćby intersubiektywne – to musi być ujęte w jakimś układzie pojęciowym ujmującym charakter zdarzeń czystej świadomości, co jest możliwe tylko wówczas, gdy zdarzenia te nie są doświadczeniami apofatycznymi.

Z punktu widzenia teologii apofatycznej problem ze zdarzeniami czystej świadomości (jako kandydatami na apofatyczne doświadczenie religijne) polega na tym, że są one wyróżniane z całości życia podmiotu religijnego i – jako specyficzne – przeciwstawiane innym rodzajom ludzkich doświadczeń (w tym również doświadczeń religijnych). Sama możliwość odróżnienia zdarzeń czystej świado-

²⁶ Tamże, s. 109.

²⁷ Tamże, s. 105.

²⁸ Tamże, s. 104.

²⁹ Por. tamże, s. 104n.

mości od innych typów doświadczeń, a tym bardziej możliwość racjonalnego dyskursu na ten temat, zakłada pewien pojęciowy charakter tych zdarzeń. Rzecz ma się podobnie, jak z innymi doświadczeniami przywoływanymi jako kontrprzykłady wobec tezy o pojęciowym charakterze wszelkiego doświadczenia.

Weźmy przykład podany przez Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych*. Dotyczy on wiedzy, której nie można dyskursywnie wyartykułować, gdyż opiera się na doświadczeniu wymykającym się pojęciowej artykulacji:

Porównaj: wiedzieć i powiedzieć:
jaka jest wysokość (w metrach) Mont-Blanc –
jak używa się słowa „gra” –
jak brzmi klarnet.

Kto się dziwi, że można coś wiedzieć, nie mogąc tego powiedzieć, myśli zapewne o przypadku w rodzaju pierwszego. Z pewnością nie o takim jak trzeci³⁰.

Przykład powyższy wskazuje, że istnieje wiedza, której nie można dyskursywnie wypowiedzieć. Źródłem tej wiedzy jest bezpośrednio doświadczenie – w przypadku podanym przez Wittgensteina – doświadczenia brzmienia klarnetu. Doświadczenie to zaś nie ma, jak się wydaje, charakteru pojęciowego; gdyby taki miało, można by było ująć w pojęcia – a zatem powiedzieć – to, co się wie („jak brzmi klarnet”).

Niewątpliwie przykład podany przez Wittgensteina wskazuje, że rozmaite doświadczenia pozostają w różnym stosunku do ludzkiej aktywności pojęciowej. Niemniej jednak nawet doświadczenie będące źródłem wiedzy, jak brzmi klarnet, nie jest pozbawione charakteru pojęciowego. Po pierwsze, doświadczenie brzmienia klarnetu zawiera w sobie świadomość, iż jest to doświadczenia b r z m i e n i a, a nie na przykład doświadczenie wyglądu (chodzi przecież o źródło wiedzy, jak b r z m i klarnet, a nie na przykład, jak klarnet w y g l ą d a). Świadomość taka zawiera zaś w sobie element pojęciowy. Jak wskazywał ten sam Wittgenstein, każda definicja ostensywna wymaga jakiegoś „przygotowania” dyskursywnego – dopiero na tle pewnego horyzontu wiedzy możliwe jest porozumienie co do tego, co wprowadzający dane pojęcie za pomocą definicji ostensywnej chce w danym przypadku pokazać (na przykład kolor, kształt czy brzmienie)³¹. Co więcej, dopiero opanowanie układu pojęciowego zawierającego pojęcia instrumentów muzycznych (w tym klarnetu) pozwala na doświadczenie obejmujące świadomość, że słyszany dźwięk jest dźwiękiem klarnetu. Ów element pojęciowy polega między innymi na umiejętności powiązania aktualnie

³⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 57.

³¹ P. ten ę, *Niebieski i brązowy zeszyt. Szkice do „Dociekań filozoficznych”*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1998, s. 22n.

słyszanego dźwięku z dźwiękami usłyszanyymi wcześniej i rozpoznania, że to klarnet („O, klarnet!”). Co więcej, opanowanie bardziej wyrafinowanego, bogatszego słownictwa zwiększa zmysłowe zdolności rozpoznawcze – na przykład znajomość nazw odcieni koloru czerwonego ułatwia ich rozpoznawanie (znajomość wyłącznie jednej nazwy – „czerwony” – prowadzi zaś zwykle do niezdolności rozróżniania poszczególnych odcieni czerwonego). Opanowanie wyrafinowanego układu pojęciowego dotyczącego klarnetów przyczynia się z kolei do zdolności rozpoznawania na przykład brzmienia klarnetów różnej klasy lub wykonanych przez różnych mistrzów.

Podobnie jest w przypadku zdarzeń czystej świadomości. Aby dane doświadczenie zidentyfikować jako takie właśnie zdarzenie, trzeba opanować układ pojęciowy zawierający pojęcie zdarzeń czystej świadomości. Co więcej, w różnych układach pojęciowych pojęcie to może wiązać się z różnymi innymi pojęciami (na przykład doświadczenia mistycznego, jedności atmana i Brahmana, doświadczenia własnej jaźni czy jedności z Bogiem) i dlatego może być różnie rozumiane (w każdym układzie pojęciowym inaczej). Owe różnice w rozumieniu wiążą się też z różnicami w powiązaniu zdarzeń czystej świadomości z resztą życia podmiotu i, co za tym idzie, z różną postawą wobec tych zdarzeń.

Podstawową przeszkodą w uznaniu zdarzenia czystej świadomości za apofatyczne doświadczenie rzeczywistości ostatecznej jest jednak fakt, że każde zdarzenie czystej świadomości – jako możliwy przedmiot odniesienia pewnego opisu – pozostaje jednym z wielu doświadczeń, identyfikowalnych przez odróżnienie od innych. Mówiąc językiem Eckharta: każde doświadczenie czystej świadomości pozostaje „tym lub tamtym”, nic zaś, co jest „tym lub tamtym”, nie może być, jako takie, doświadczeniem Boga; człowiekowi religijnemu nie powinno chodzić o nic, co jest „tym lub tamtym”, jednym z wielu doświadczeń określonego, a przez to określenie wyróżnionego typu.

Miano apofatycznego doświadczenia religijnego wydaje się bardziej odpowiednie dla stanu nazywanego przez Formana dualistycznym stanem mistycznym (ang. *dualistic mystical state*). Posiada on, zgodnie z opisem Formana, dwa aspekty: wewnętrzną „ciszę” (czystą świadomość charakterystyczną dla zdarzeń czystej świadomości) oraz zwykle, zewnętrzne myślenie i działanie³². Wyjaśnienia Formana dotyczące dualistycznego stanu mistycznego nie pozwalają jednak rozstrzygnąć, czy wobec tego stanu w ogóle można zastosować kategorię doświadczenia. Moim zdaniem jest tak nieprzypadkowo. By zobaczyć, skąd owa niemożność się bierze, proponuję sięgnąć do tekstów jednego z najbardziej apofatycznych mistyków, a mianowicie do *Kazań* Mistrza Eckharta³³.

³² Por. Forman, *Mysticism, Mind, Consciousness*, s. 131n.

³³ Szczegółową analizę *Kazań* zawierają na przykład następujące prace: B. Miles, *The Unspoken Word: Negative Theology in Meister Eckhart's German Sermons*, The Catholic Univer-

APOFATYZM MISTRZA ECKHARTA

Eckhart ujmuje rozum (umysł) jako władzę poznającą rzeczywistość przez przyjmowanie „obrazów”, czyli form rzeczy. Można powiedzieć, że źródłem tego typu wiedzy jest dla Eckharta doświadczenie posiadające charakter pojęciowy. Tego typu aktywność wiąże się jednak z pewną niedoskonałością. Eckhart pisze: „Gdy z pomocą tej władzy dusza widzi jakiś obraz – wszystko jedno jaki, anioła czy swój własny – tkwi w niej pewna niedoskonałość. Nie znika ona nawet wtedy, kiedy dusza ogląda Boga jako «Boga», jako Obraz lub jako troistego. Ale gdy po usunięciu wszelkich obrazów kontempluje tylko jedyne Jednego, wówczas jej bierny, sam w sobie spoczywający, czysty byt spotyka czysty, wolny od form, transcendentny byt Boskiej jedności”³⁴.

Mogłoby się wydawać, że ów doskonalszy sposób poznania, kontemplacji, przypomina zdarzenie czystej świadomości Formana – następuje w nim usunięcie wszelkich obrazów, to znaczy konkretnych treści świadomości, co prowadzi do spotkania (doświadczenia?) wolnego od form, transcendentnego bytu Boskiej jedności – Absolutu. Ważne jednak, że Eckhartowi nie chodzi tu o pojedyncze doświadczenie, przeciwstawiające się reszcie życia podmiotu, ale o coś, co jest możliwe do osiągnięcia w każdej chwili „normalnego” życia: „Jak to możliwe, żeby człowiek, który się narodził i w swym rozwoju doszedł do używania rozumu, był tak wolny od wszelkich obrazów, jak wtedy, kiedy go jeszcze w ogóle nie było? Człowiek taki ma przecież mnóstwo wiadomości – a są to wszystko obrazy! Otóż [...] gdyby mój umysł był tak przestronny, że pomieściłby w sobie wszystkie obrazy, jakie mieli ludzie, a nawet te, które są w samym Bogu, tak jednak, że w tym co robię i czego unikam, nie byłbym do nich przywiązany i żadnego z nich, wraz z ich «przed» i «po», nie zatrzymywałbym jako swojej własności, lecz raczej byłbym od nich w tej obecnej chwili wolny i oderwany ze względu na umiłowaną wolę Bożą, w pragnieniu nieustannego jej wypełniania, wtedy [...] żaden obraz by mi nie przeszkadzał [...], jak wówczas, gdy mnie jeszcze nie było”³⁵.

Eckhartowi nie chodzi tu zatem o żadne specyficzne doświadczenie, ale raczej o stosunek do wszelkiego doświadczenia. „Wolność od obrazów” nie polega na ich braku, lecz na braku przywiązania, zarówno do tego, czego aktualnie doświadczamy, jak również do „przed” i „po” – przeszłości, która

sity of America Press, Washington, D.C., 2002; B. M c G i n n, *Mistyczna myśl Mistra Eckharta, człowieka, przed którym Bóg niczego nie skrył*, tłum. S. Szymański, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009; P. A u g u s t y n i a k, *Inna boskość. Mistrz Eckhart, Zaratusztra i przezwyciężenie metafizyki*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2009.

³⁴ M i s t r z E c k h a r t, *Kazanie 83*, w: tenże: *Kazania*, s. 449.

³⁵ T e n ż e, *Kazanie 2*, w: tenże: *Kazania*, s. 82n.

doprowadziła do aktualnego doświadczenia, oraz przyszłości, do której doświadczenie to może prowadzić.

W *Kazaniu 52* Mistrz kreśli ideał człowieka religijnego w oparciu o błogosławieństwo ubogich w duchu. Wyjaśnia, że „ubogi to taki, który nic nie chce, nic nie wie i nic nie ma”³⁶. Koncepcja Eckharta jest radykalna. Nie jest jeszcze prawdziwie ubogim ktoś, kto „chce ze swojej własnej woli pełnić umiłowaną nade wszystko wolę Bożą”³⁷. Jest nim dopiero ktoś „wyzuty ze swej stworzonej woli, jak wtedy kiedy jeszcze nie istniał”³⁸. Wówczas – Eckhart wyraża to w pierwszej osobie – „byłem tym, czego chciałem, a chciałem tego, czym byłem, nie miałem ani Boga, ani żadnej rzeczy”³⁹. Ubogi nie może mieć nawet Boga – jako „przedmiotu” świadomości i pragnienia. Dlatego Eckhart namawia, by prosić Boga, aby nas uwolnił od Boga⁴⁰.

Ubogi, po drugie, nic nie wie. Nie tylko nie żyje ani dla siebie, ani dla Boga, ale „powinien w ten sposób żyć, żeby nawet nie wiedział, że nie żyje dla siebie samego, dla prawdy czy dla Boga”, powinien „wyzbyć się wszelkiej wiedzy, żeby nie wiedział, nie był świadomy i nie odczuwał tego, że Bóg w nim żyje”, a nawet więcej: „ma być wolny od wszelkiej wiedzy, jaka w nim żyje”⁴¹. Uzasadniając swoje radykalne stwierdzenia, Eckhart odwołuje się do apofatycznej dekonstrukcji obrazu Boga: „Bóg nie jest ani bytem, ani istotą rozumną, ani też nie poznaje tego czy tamtego. Z tej racji jest On wolny od wszystkich rzeczy, a w konsekwencji jest nimi wszystkimi. Zatem kto chce być ubogi w duchu, musi być taki w całym swoim poznaniu, żeby nie znał niczego, ani Boga, ani stworzeń, ani siebie samego”⁴².

To jednak nie koniec ubóstwa: ubogi nic nie ma. Tu radykalizm sformułowań Eckharta osiąga największe natężenie. Z ubogim nie mamy jeszcze do czynienia, „jeśli człowiek jest wolny od wszystkich rzeczy, wszystkich stworzeń, od siebie i Boga, ale On może w nim jeszcze znaleźć jakieś miejsce na działanie [...]”. Ubóstwo w duchu mamy tylko wtedy, kiedy człowiek jest do tego stopnia wolny od Boga i wszystkich swoich uczynków, że On chcąc działać w duszy, sam staje się miejscem tego działania [...]. Jeśli bowiem człowiek zachowuje jeszcze w sobie miejsce, zachowuje również zróżnicowanie”⁴³.

Kluczowa – jak sądzę – jest tu krytyka „zróżnicowania” ściśle powiązane-
go z samoświadomością (ze świadomością siebie jako oddzielnego podmiotu).

³⁶ T e n ż e, *Kazanie 52*, w: tenże, *Kazania*, s. 319.

³⁷ Tamże, s. 320.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 321

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Tamże, s. 322.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 323n.

W przypadku woli niedoskonałość ujawnia się po pierwsze w doświadczeniu, w którym człowiek przeżywa swoją wolę jako różną od woli Boga – ta ostatnia jawi mu się jako coś zewnętrznego wobec jego własnych pragnień i aktów chcenia. Drugi aspekt różnicowania dotyczy doświadczanego, to znaczy uświadamianego sobie dystansu między tym, kim się jest (swoją aktualną sytuacją), a tym, kim się człowiek pragnie stać. Różnicowanie takie w sposób konieczny zawiera w sobie odniesienie do „ja”.

Podobnie jest w przypadku poznania. Eckhart krytykuje świadomość, że „Bóg we mnie żyje” – a więc świadomość zachowującą odniesienie do „ja” jako miejsca życia (działania) Boga. Jakakolwiek zaś ekspresja pojęciowa, jakiegokolwiek rozumienie, zachowuje – choćby w milczącym tle – takie odniesienie: „Bóg jest bezimienny, ponieważ nikt nie może Go wyrazić ani pojąć. Dlatego pewien pogański mistrz powiada: to w czym poznajemy lub wyrażamy Pierwszą Przyczynę, bardziej jest nami niż Pierwszą Przyczyną, ta bowiem wznosi się ponad wszelkie słowa i rozumienie. Jeśli powiem: «Bóg jest dobry» – nie będzie to prawdą. To raczej ja jestem dobry. Owszem, posunę się dalej jeszcze i powiem: jestem lepszy niż Bóg! Bo to co jest dobre może stać się lepsze, a co może się stać lepsze, może się stać najlepsze. Otóż Bóg nie jest dobry, zatem nie może stać się lepszy, a ponieważ nie może stać się lepszy, nie może również stać się najlepszy ze wszystkich rzeczy. Wszystkie te trzy określenia: «dobry», «lepszy», «najlepszy» dalekie są od Niego, gdyż On jest ponad wszystkim.

Jeśli dalej powiem: «Bóg jest mądry», nie będzie to prawdą; ja jestem mądrzejszy niż On! Dodam jeszcze: «Bóg jest bytem» – i to nie będzie prawdą, gdyż On jest bytem transcendentnym i ponadistotową Nicością. Z tej racji św. Augustyn powiada: «Najpiękniejsze co człowiek może powiedzieć o Bogu, to zamilknięcie w obliczu wewnętrznego bogactwa Jego mądrości». Zamilknij zatem i przestań rozprawiać o Bogu, bo gdy to czynisz, kłamiesz i grzeszysz. Chcesz być bez grzechu? chcesz być doskonały? – nie rozprawiaj o Bogu!”⁴⁴.

To, w czym poznajemy Pierwszą Przyczynę, to nasze konstrukcje pojęciowe i ekspresje symboliczne. One jednak w pierwszym rzędzie odnoszą się do nas samych, wyrażają to, kim my jesteśmy; nie sposób odnieść się do czegoś innego niż to, co uwarunkowane⁴⁵. Człowiek religijny nie może zaprzestać prób wyrażenia transcendencji, każda z nich okazuje się jednak nieudana. W tym sensie jest „kłamstwem” – prowadzi do złudzenia, że powiedzieliśmy coś o Bogu, podczas gdy nic takiego się nie wydarzyło – i „grzechem” – naraża na bałwochwalcze uznanie czegoś uwarunkowanego za Boga. Dlatego Eckhart

⁴⁴ T e n z e, *Kazanie 83*, s. 450.

⁴⁵ Na temat tego, że powyższa perspektywa charakteryzuje podejście apofatyczne jako takie, por. S i k o r a, *Logos niepojęty*, s. 183, 225n., 235, 254.

ostrzega: „Nie próbuj też pojąć czegoś z Boga. On bowiem wznosi się ponad wszelkie rozumienie. Pewien mistrz mówi: gdybym miał Boga, którego bym mógł zrozumieć, nigdy bym go nie uznał za Boga. Poznajesz coś z niego? – On nie jest niczym z tego! A przez to, że coś o Nim poznajesz, popadasz w nierozumność, a w konsekwencji w zwierzęcość [...]. Zatem jeśli nie chcesz stać się zwierzęciem, nie poznawaj niczego z niewysłowionego Boga. Ach, cóż więc mam czynić? – Przestań być sobą i zanurz się w Jego bycie, twoje «być-sobą» i Jego «być-sobą» niech się staną w pełni jednym «moim», tak żebyś mógł wraz Nim przez wieki poznawać Jego istnienie bez początku i bezimienną Nicość.

[...] Powinieneś poznawać Go bezobrazowo i bez porównań. Bym jednak mógł Go poznawać w ten sposób, bezpośrednio, muszę bezwzględnie stać się Nim, a On mną [...], żeby to «On» i «ja» stały się i były jednym «jest» [...]. Wystarczy jedno «tutaj» lub jedno «teraz», żeby te «ja» i «On» nie mogły ani razem działać, ani stać się jednym. [...] Jego masz kochać nie ze względu na Jego miłości-godność, to jest nie dlatego, że jest jej godny, gdyż nie jest On «godny miłości». On się wznosi ponad wszelką miłość i miłości-godność. Jakże zatem mam Go kochać? Kochaj Go bezumysłowo, to znaczy, że twoja dusza ma być bezumysłowa, pozbawiona wszelkiej umysłowości. Bo dopóki jest umysłowa, dopóty ma obrazy, a jeśli je ma, ma też pośrednictwa, jak długo zaś ma te ostatnie, nie ma ani jedności, ani prostoty. Dopóki zaś nie ma prostoty, nie będzie prawdziwie kochać Boga, ponieważ prawdziwa miłość polega na prostocie. Dlatego twoja dusza musi być wolna od wszelkiego umysłu, musi istnieć jako nie-umysłowa, bezumysłowa. Kochasz Boga jako «Boga», jako umysł, osobę lub obraz? – wszystko to musi zniknąć! Jakże zatem mam Go kochać? Kochaj Go jako «nie-Boga», «nie-Umysł», «nie-Osobę» i «nie-Obraz». Więcej jeszcze: jako czystego, jasnego i przejrzystego Jednego, wolnego od wszelkiej dwoistości. W tym Jednym mamy się zanurzyć na wieki, by od czegoś przejść do Nicości”⁴⁶.

Postawa apofatyczna wyklucza doświadczenie Boga, o ile kategoria ta wiąże się z odróżnieniem doświadczenia Boga od innych ludzkich doświadczeń, a więc traktowaniem go jako jednego z wielu. Samo szukanie doświadczenia Boga jest błędem, o ile zakłada samoświadomość poszukującego podmiotu – kogoś, kto chce czegoś, czego nie ma, kto chce mieć świadomość, że znalazł to, czego szukał, kto przywiązany jest do siebie jako miejsca Bożego działania. W perspektywie apofatycznej nie istnieje doświadczenie Boga rozumiane jako specyficzna modyfikacja oddzielnej świadomości. O żadną taką modyfikację człowiekowi religijnemu nie powinno chodzić. Nie jest tu istotne, czy mamy do czynienia z doświadczeniem ukształtowanym przez uniwersum symbolicz-

⁴⁶ Mistrz Eckhart, *Kazanie 83*, s. 450-452.

ne, w które zanurzony jest podmiot doświadczenia, czy też doświadczenie to ma charakter zdarzenia czystej świadomości.

Czytając teksty apofatyczne, takie jak *Kazania* Eckharta, trzeba pamiętać o paradoksalnym charakterze tego rodzaju dyskursu. Charakteru tego Eckhart jest świadomy i przypomina o nim swoim słuchaczom. Nie przestając mówić „o Bogu”, stwierdza, że każdy, kto o Bogu mówi, „kłamie”. Tak więc i jego, Eckharta, słowa są „kłamstwem” – muszą zostać odwołane. Nie są opisem żadnego doświadczenia, gdyż w ogóle nie są opisem. Nie są zaś opisem, gdyż Eckhartowi nie chodzi o nic, co może stać się przedmiotem opisu, nawet nieadekwatnego. Eckhart nie uważa, że jego słowa mają jakiś przedmiot odniesienia. Gdyby ktoś uparcie o przedmiot taki pytał, Mistrz odpowiedziałby zapewne, że jego słowa nie odnoszą się do niczego (w sensie: odnoszą się do nicości). Niemniej kaznodzieja próbuje za pomocą wypowiedzianych słów sprawić, by jego słuchacze skierowali się poza słyszane słowa. Nie ma jednak sensu próbować dyskursywnie określić, gdzie ów dyskurs ludzi religijnych prowadzi.

Właśnie próba określenia takiego „miejsca” jest – jak sądzę – błędem popełnianym zarówno przez konstruktywistów, jak i przez Formana oraz jego zwolenników. I jedni, i drudzy usiłują sformułować filozoficzną koncepcję, która miałaby za przedmiot odniesienia coś, co jest nazywane religijnym (mistycznym) doświadczeniem. Filozof dochodzi tu jednak do kresu swoich rozważań. Pytania, czy apofatyczny paradoks jest tylko pustym trikiem, za którym nic się nie kryje, nie da się rozstrzygnąć na płaszczyźnie teoretycznej, bez całościowego egzystencjalnego zaangażowania. Niezależnie jednak od tego, jaka odpowiedź jest prawdziwa, filozof nie będzie miał przed sobą niczego, czego filozoficzną koncepcję można by stworzyć.

SŁOWO I RACJA

RETORYKA JAKO ETYKA PRAKTYCZNA O pewnej interpretacji *Retoryki* Arystotelesa

Człowiek cnotliwy, phronimos, nie tylko wie, ku czemu bieg spraw publicznych powinien zmierzać, nie tylko tego pragnie, ale także potrafi tak go kształtować, by urzeczywistniał dobro. Sztuka oratorska jako techne ma mu to umożliwić. Człowiek w pełni dzielny etycznie musi zatem posiadać umiejętności retoryczne, co oznacza jednocześnie, że kształcenie tych umiejętności przyczynia się do kształtowania cnót etycznych.

Wszelkie badania z zakresu retoryki dotyczą mniemań (gr. doxa), stwierdza Arystoteles¹, a mniemaniom, jak wiadomo, często daleko do wiedzy pewnej i niepodważalnej – ich wartość określana jest jedynie przez stopień prawdopodobieństwa, a nie przez prawdę. Tak jak dana cnota jest jedna, a odpowiadających jej wad wiele, w różnym bowiem natężeniu przejawiać się mogą wady niedomiaru i nadmiaru, tak w danej kwestii wiele może być mniej lub bardziej wiarygodnych opinii. Ale tak jak nie jest przecież bez znaczenia, jak bardzo oddalamy się w naszych postawach od cnoty, tak też nie może być bez znaczenia, jakimi mniemaniami kierujemy się w naszych działaniach. Sztuka retoryki, która zajmuje się odsłanianiem tego, „co jest rzeczywiście wiarygodne, i tego, co pozornie”², czerpie zatem swoją powagę z tej samej potrzeby człowieka, co dążenie do prawdy³. Przedmiot *Retoryki* wydaje się w takim razie jasno określony: opis sztuki oratorskiej, czyli retoryka jako refleksja teoretyczna⁴, powinien koncentrować się przede wszystkim na badaniu, co sprawia, że pewne mniemania uznajemy za bardziej wiarygodne niż inne⁵. Mniemania są jednak integralną częścią procesu komunikacji, który przez swoje zanurzenie w prawdopodobieństwie staje się z konieczności wieloznaczny, niesprowadzalny do czystego, opartego na zasadzie wyłączonego środka logosu⁶. Alternatywność

¹ Por. Arystoteles, *Retoryka* 1404 a 2, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 173.

² Tamże 1355 b, s. 47.

³ Por. tamże 1355 a, s. 46.

⁴ We współczesnych tekstach krytycznych pojawia się czasami w tym kontekście określenie „metaretoryka” (por. np. G.A. Kennedy, *Historical Survey of Rhetoric*, w: *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period*, red. S. Porter, Brill, Leiden 1997, s. 4).

⁵ Por. Arystoteles, *Retoryka* 1355a, s. 46.

⁶ Por. M. Meyer, M.M. Carrilho, B. Tommermans, *Historia retoryki od Greków do dziś*, tłum. Z. Baran, Aletheia, Warszawa 2010, s. 8n.

opinii, które się nie wykluczają, ale uzupełniają, sprawia, że logos staje się tylko jedną z części procesu komunikacji. Wiarygodności mniemań nie da się odseparować od tego, kto i z wykorzystaniem jakich figur stylistycznych je formułuje, ani też od tego, kto wiarygodność tę ocenia. Retoryka musi zatem w metodyczny sposób badać, co po stronie nadawcy, formy komunikatu i zawartej w nim argumentacji, a także po stronie odbiorcy może mieć wpływ na wiarygodność sądu. W ten sposób otrzymujemy trzy dobrze znane pola badań retorycznych: *ethos*, *logos* i *pathos*.

Retoryka ma jednak także swój wymiar praktyczny: jeśli ktoś ją studiuje, to przede wszystkim po to, by zrobić z niej użytek. Mówca stara się tak formułować swoje opinie, by były bardziej wiarygodne dla danej, konkretnej publiczności. Niestety, z samej istoty *doxa* wynika, że nie da się jednoznacznie oddzielić mniemań wiarygodnych od tych, które jedynie się takie wydają. Granica między jednymi a drugimi jest bardzo nieostra, choć jej wskazanie z punktu widzenia dążenia do prawdy i dobra człowieka, czyli *eudajmonii*, jest kwestią kluczową. W systemie pojęć Arystotelesa problem ten można opisać jako stosunek sztuki czy też umiejętności (gr. *techne*) do mądrości praktycznej (gr. *phronesis*). Retoryka, co wielokrotnie podkreśla sam Arystoteles, niewątpliwie jest w tym sensie sztuką, i jako taka rządzi się swoimi własnymi, wewnętrznymi regułami wiążącymi stopień osiągniętej doskonałości z praktycznym sukcesem – siłą perswazji i zdolnością do manipulacji, dającymi zwycięstwo w publicznym sporze. Właśnie na badaniu i udoskonalaniu metod perswazyjnych koncentrują się zazwyczaj podręczniki retoryki i nie inaczej jest w przypadku dzieła Arystotelesa. Tak też przede wszystkim postrzegane jest ono przez kolejne pokolenia interpretatorów.

Wydaje się jednak zadziwiające, a w opinii wielu czytelników wręcz nieprawdopodobne, że autor tak wszechstronny i tak konsekwentnie zmierzający do skonstruowania jednolitego systemu filozoficznego, tak mało miejsca poświęcił stosunkowi retoryki do *phronesis*. Z punktu widzenia badacza spuścizny Stagyryty zainteresowanego kwestiami filozoficzno-etycznymi problem retoryki to zatem przede wszystkim problem jej miejsca w całym Arystotelesowskim systemie filozofii praktycznej. Niestety, w naszych próbach rozwiązania tej zagadki skazani jesteśmy prawie wyłącznie na domysły. W ich rezultacie dysponujemy dziś całą paletą wzajemnie sprzecznych interpretacji, z których, jak nieco sarkastycznie (ale i samokrytycznie) zauważa Eugene Garver, najbardziej wiarygodne mają tylko tę jedną wadę, że nie sposób znaleźć dla nich żadnego bezpośredniego wsparcia w tekstach samego Arystotelesa⁷.

⁷ Por. E. G a r v e r, *Rhetoric: An Art of Character*, University of Chicago Press, Chicago 1994, s. 45.

Nie należy się zatem dziwić, że dla wielu badaczy „*Retoryka* jest jak tofu: okazuje się czymś zupełnie innym w zależności od przepisu”⁸.

Skoro Arystotelesowska *Retoryka* jest wciąż tak wielką zagadką, warto – jak sądzę – pozwolić sobie na śmielsze propozycje interpretacyjne, zwłaszcza że ostatnie dekady znacznie odmieniły sposób patrzenia na Arystotelesowską etykę. Nawet jeśli próba interpretacji *Retoryki* przez pryzmat etyki cnót nie będzie wystarczająco wiarygodna jako lektura Arystotelesa, to może przynajmniej okaże się inspirująca dla naszych własnych, współczesnych poszukiwań etycznych.

RETORYKA I POSZUKIWANIE PRAWDY

W greckiej tradycji filozoficznej stosunek opinii (gr. *doxa*) do wiedzy (gr. *episteme*) był jasno określony niemal od samego początku: opinia to wartość pozorna, swojego rodzaju iluzja wskazująca na ludzką ignorancję w dochodzeniu do prawdy. Niektórzy filozofowie – jak Parmenides – wiązali ją wprost z błędem polegającym na uznawaniu złudzenia za rzeczywistość i całkowicie deprecjonowali. Platowski dualizm rysował ten problem nieco subtelniej: zmysłowy charakter naszego poznania ogranicza nasz dostęp do wiedzy prawdziwej i dlatego odwoływanie się do *doxai*, które lokują się pomiędzy prawdą a fałszem, bywa nieuniknione. Nie zmienia to jednak faktu, że mniemania w jakimś stopniu zafałszowują obraz świata⁹. Ponieważ jednak człowiek jako istota rozumna nie jest skazany wyłącznie na mniemania, ale ma też możliwość odkrycia prawdy, z punktu widzenia właściwych działań poznawczych zajmowanie się opiniami jest bezużyteczne. Określanie wartości danej opinii jest możliwe tylko poprzez odniesienie jej do prawdy, której poznanie musi logicznie poprzedzać zajmowanie się mniemaniami. Istotą tego odniesienia nie jest jednak określenie stopnia prawdopodobieństwa opinii – nie ma to bowiem żadnego znaczenia z punktu widzenia prawdziwej wiedzy, *episteme* – ale umocowanie opinii w poprawnym rozumowaniu, co przemienia ją w rzetelną wiedzę, albo odrzucenie jej jako pozorów¹⁰. Z tego punktu widzenia działalność intelektualna polegająca na immanentnym badaniu opinii – z czym przede

⁸ M. L o f f, *The Uses of Aristotle's Rhetoric in Contemporary American Scholarship*, „Argumentation” 7(1993), s. 24 (cyt. za: A.G. Gross, *What Aristotle Meant by Rhetoric*, w: *Rereading Aristotle's Rhetoric*, red. A.G. Gross, A.E. Walzer, Southern Illinois University Press, Carbondale 2000, s. 25). Jeśli nie podano inaczej, tłum. fragm. obcojęzycznych – J.J.

⁹ Por. G. R e a l e, hasło: „Doksa” w: tenże, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, tłum. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002, s. 59n.

¹⁰ Por. np. P l a t o n, *Teajtet* 194 A-D, w: tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, t. 2, s. 406n.

wszystkim wiążano retorykę – jest hołdowaniem ludzkiej ułomności, z której, zdaniem Platona, czyni się cnotę tylko dlatego, że część z nas nie chce albo nie potrafi korzystać z odsłaniającego istotę świata poznania rozumowego.

W takim ujęciu sztuka retoryki jest sztuką ograniczoną jedynie do komunikacji związanej z wymogami codziennej aktywności życiowej. Ocena konkretnych sytuacji i podejmowanie doraźnych decyzji wymaga określenia prawdopodobieństwa różnych racji, a społeczny charakter ludzkiego życia wiąże się z koniecznością ustalania przekonań z innymi członkami wspólnoty, a więc także umiejętności przekonywania ich do opinii własnych. Właśnie odkrycie znaczenia prawdopodobieństwa¹¹ i perswazji dla sztuki konstruowania przemowy było w zgodnej opinii potomnych najważniejszym osiągnięciem twórców teorii retoryki – Koraksa i Tezjasza¹². Póki retoryka pozostaje sztuką użytkową znającą swoje ograniczenia, może być akceptowana z tych samych powodów, co sztuka gotowania – jako zdolność formułowania zasadniczo trafnych sądów, choć bez możliwości ich uzasadnienia¹³. Dla Platona retoryka jest dopuszczalna tylko jako narzędzie polityki prawdziwej, czyli takiej, która nie służy schlebieniu tłumowi, ale celom wychowawczym (podobnie jak sztuka gotowania jest akceptowalna tylko jako część sztuki leczniczej zajmującej się zdrowym odżywianiem). Gdyby taka retoryka istniała, można by ją zaakceptować¹⁴. Zazwyczaj jednak retoryka podszywa się tylko pod politykę, w istocie stanowiąc jej zaprzeczenie (podobnie jak sztuka kucharska w formie folgującej podniebieniu sztuki przyrządzania potraw wykwintnych podszywa się pod medycynę). Jako taka musi zatem zostać potępiona¹⁵. Tym bardziej musi zostać potępiona jakakolwiek próba uczynienia z retoryki głównej dys-

¹¹ Pierwszym wyróżnionym typem argumentacji był argument z prawdopodobieństwa, którego ilustracją jest sądowy spór między dwoma mężczyznami – jednym postawnym, drugim drobnej postury – o to, kto rozpoczął bijatykę. Ów drobny miał argumentować, że jest nieprawdopodobne, by to on zaczął, ponieważ było oczywiste, że musiałby przegrać. Przykład ten przywołuje Platon w *Fajdrosie* (por. 273 A-C, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 176n.) i Arystoteles w *Retoryce* (por. 1402 a 18-20, s. 167). Por. też: K e n n e d y, dz. cyt., s. 10.

¹² Por. M e y e r, C a r r i l h o, T o m m e r m a n s, dz. cyt., s. 21.

¹³ Platon mówi w tym kontekście o mniemaniach poprawnych (por. P l a t o n, *Menon* 97 C, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 497n.; t e n ż e, *Uczta* 202 A, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, s. 66n.).

¹⁴ Platon ustami Sokratesa podkreśla, że takiej retoryki nie zna (por. P l a t o n, *Gorgiasz* 503 A-B, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, s. 422), choć później próbuje nawet szkicować jej istotę (por. t e n ż e, *Fajdros* 277 B-C, s. 183).

¹⁵ Por. P l a t o n, *Gorgiasz* 464 B – 465 C, s. 364n. Arystoteles wraca do podobnej argumentacji, choć w łagodniejszej wersji: zarzucając sofistom, że nie uczyli sztuki opartej na teorii, a jedynie wytworów owej sztuki, porównuje ich osiągnięcia do umiejętności kogoś, kto co prawda nie umie robić butów, ale potrafi wskazać, jaki rodzaj butów najlepiej oszczędza stopy. Trudno zaprzeczyć, że jest to umiejętność pożyteczna, ale z ucznia szewca nie uczyni (por. A r y s t o t e l e s, *O dowodach sofistycznych* 184 a-b, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, *Kategorie. Hermeneutyka. Analityki pierwsze. Analityki wtóre. Topiki. O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 517n.).

cypliny intelektualnej (co dokonało się w demokratycznych Atenach za sprawą sofistów), ponieważ oznacza to zaprzeczenie możliwości osiągnięcia episteme. Bez wiedzy jako odkrywania prawdy wszelkie doxai są dla człowieka w istocie równie prawdopodobne: retoryka przestaje mieć cokolwiek wspólnego z poznaniem, przemieniając się wyłącznie w sztukę manipulacji, uwodzenia słowem¹⁶. Taki zarzut stawia Platon sofistom. Jego zdaniem miarą wartości retoryki jest wyłącznie praktyczny sukces wyrażający się w poparciu audytorium – tłum zwykłych obywateli z wszelkimi swoimi ograniczeniami przemienia się w najwyższą instancję określającą, co jest słuszne. Jedyne istotny problem filozoficzny retoryki sprowadza się zatem do pytania, czy doskonały mówca może całkowicie zmanipulować słuchaczy, posługując się ciągiem przekształceń sądów wychodzącym od najbardziej potocznych przekonań, czy też musi poprzestać na budowaniu binarnego układu „za i przeciw”, licząc się ostatecznie ze zdaniem audytorium, w którym wyraża się w jakimś stopniu zbiorowa mądrość (gr. *no-sus*)¹⁷. Bez względu na udzielane w tych kwestiach odpowiedzi sztuka retoryki pozostaje jedynie sztuką osiągania konsensu w zakresie poszukiwania prawdy i sztuką konformizmu w zakresie poszukiwania dobra. Nieprzekraczalny krąg względności i doraźności staje się dla człowieka całym wszechświatem.

Spór Platona z sofistami o rozumienie mniemań wyznacza dwie skrajne wizje świata określane później mianem filozoficznej i retorycznej¹⁸. Niewątpliwie stanowisko filozoficzne przemawia mocą swej pryncypialności, dość szybko jednak okazuje się, że nie sposób wyrażać go i bronić bez użycia środków retorycznych. Niezbędne jest zatem wypracowanie bardziej rozbudowanych rozwiązań pośrednich. Za najszerzej zakrojoną tego rodzaju próbę, dokonaną poprzez przeformułowanie stanowiska filozoficznego, uznawana jest zazwyczaj właśnie filozofia praktyczna Arystotelesa, choć – jak już była o tym mowa – wcale nie jest jasne, w jaki sposób modyfikacja ta przejawia się w samej *Retoryce*. Analogiczny cel, ale niejako od strony retoryki, wyznaczył sobie Izokrates, wielki nauczyciel ateński mniej więcej z pokolenia Platona¹⁹.

¹⁶ Najbardziej rozpowszechniona nazwa tego rodzaju umiejętności brzmiała „*techne logon*”, sztuka słowa; nazwę „retoryka” wprowadził dopiero Platon w *Gorgiaszu* (por. np. 449 D 1, 449 E 4, 450 E 6, 451 A 4). Władysław Witwicki przekłada ten termin zasadniczo jako „wymowa”; słowo „retoryka” pojawia się w polskim przekładzie dopiero w 459 B 7 (por. Platon, *Gorgiasz*, s. 357).

¹⁷ Stanowiska te przyjmowali odpowiednio Gorgiasz i Protagoras (por. np. Meyer, Carrillo, Tommermans, dz. cyt., s. 24n.; Toulakos, *Isocrates' Civic Education and the Question of Doxa*, w: *Isocrates and Civic Education*, red. T. Poulakos, D. Depew, University of Texas Press, Austin 2004, s. 49n.).

¹⁸ G.A. Kennedy zdaje się dostrzegać w tej opozycji jedną z trwałych cech całej kultury europejskiej (por. Meyer, Carrillo, Tommermans, dz. cyt., s. 33).

¹⁹ Był od Platona starszy o dziewięć lat, o tyleż też go przeżył (436-338 p.n.e.). Podobno z powodu słabego głosu sam nigdy nie przemawiał i nie angażował się w bieżące spory polityczne, ale w swej szkole wychował pokolenia polityków, zyskując w świecie starożytnym olbrzymi autorytet.

Punktem wyjścia rozważań Izokratesa były sztuki praktyczne, w których, z powodu wielości elementów mających wpływ na ostateczny wynik podejmowanego przez nas działania, nigdy nie mamy pewności co do jego efektów. Wzorcowymi przykładami takiej sztuki są medycyna i żeglarstwo, ale podobnie można też scharakteryzować politykę. W takim ujęciu doxa to nie dowolne mniemanie, ale „sąd rozsądny i zdolny do wyrażenia właściwego sposobu postępowania”²⁰. Uwaga retora nie powinna się zatem koncentrować na technikach obrony czy negocjowania dowolnej opinii, ale na metodach poszukiwania opinii najlepszej z punktu widzenia stopnia prawdopodobieństwa. Która jednak opinia jest najbardziej prawdopodobna? Według Platona kryterium poprawności mniemania jest wyłącznie niezmienna filozoficzna prawda, według sofistów – chwilowa aprobata słuchaczy. W ujęciu Izokratesa kryterium to wiąże się z kategorią pomyślności państwa jako wspólnoty²¹. Określenie, co się jej przysłuży, wymaga odwołania się do „rozumu politycznego”, czyli umiejętności przewidywania rozwoju zdarzeń. Umiejętność tę z kolei najlepiej kształcić między innymi poprzez analizę przeszłych działań wielkich przywódców (na poziomie retoryki wiąże się to z ćwiczeniem mowy pochwalnej). W ten sposób polityk może osiągnąć phronesis, mądrość praktyczną, czyli zdolność do częstego formułowania doxai w sprawach politycznie istotnych. Zdolność ta to rodzaj intuicji związanej z uczestniczeniem w debatach, a nie rezultat umiejętności wykorzystującej teoretyczne zależności poznane na drodze racjonalnej, naukowej refleksji (Izokrates w ogóle uważał tego rodzaju poznanie za niemożliwe). Tak rozumiana phronesis ma charakter deliberatywny, wymaga zatem społecznego urabiania opinii, konstruowania konsensu wokół spraw o znaczeniu fundamentalnym dla państwa oraz umiejętności uchwycenia, co jest możliwe do zaakceptowania przez ogół jako dobro wspólne. Do wyuczenia się wszystkich tych umiejętności wystarczy naśladownictwo i stosowanie doraźnych reguł o charakterze – rzecz należy – technicznym.

Jedyną miarą mądrości praktycznej staje się zatem trafność przewidywań politycznych wzbogacona o cały zestaw praktycznych technik retorycznych niezbędnych osobie publicznej. Tak rozumiana phronesis obejmuje w całości to, co w ogóle można nazwać filozofią. W jednym ze swoich tekstów Izokrates stwierdza wprost: „Nie sądzę, by stosowne było nadawanie miana filozofii czemukolwiek, co nie pomaga nam mówić albo działać tu i teraz”²². Owo „mówienie albo działanie” ma wymiar wyłącznie polityczny i odnosi się do dobra danej wspólnoty, a nie do wartości, które można by łączyć z aktywno-

²⁰ I z o k r a t e s, *O pokoju* 28 (cyt. za: Poulakos, dz. cyt., s. 52).

²¹ Por. tamże, s. 53.

²² I z o k r a t e s, *Antidosis* 266 (cyt. za: D. Depew, *The Inscription of Isocrates into Aristotle's Practical Philosophy*, w: *Isocrates and Civic Education*, s. 159).

ścią człowieka jako takiego. W ten sposób phronesis zostaje ograniczone do logos politikos. Podobnej redukcji ulega wymiar etyczny wszelkiego działania, który sprowadzony zostaje do zabiegania środkami retoryki o dobro wspólne definiowane przez doxa właściwe. Nawet jeśli działalność polityczna rozumiana jest przez Izokratesa jako kultywowanie tradycyjnych wartości całej wspólnoty, a nie bieżące zarządzanie przez manipulowanie ludźmi, to i tak mądrość praktyczna okazuje się ostatecznie pojęciem nazbyt względnym, by usatysfakcjonować zwolennika „opcji filozoficznej”. Tym bardziej filozof nie może zaakceptować wykluczenia ze sfery dociekań tego, co definiuje prawdziwą mądrość, czyli poszukiwania zasad rządzących kosmosem jako całością. Projekt retoryki Izokratesa ujęty jako ustępstwo sofistów na rzecz filozofii musiał zatem z punktu widzenia tej ostatniej okazać się bardzo niesatysfakcjonujący.

Zgodnie z apokryficznymi przekazami młody Arystoteles przed wstąpieniem do Akademii miał odebrać ogólne wykształcenie retoryczne w szkole Izokratesa. Choć brak jakichkolwiek danych źródłowych poświadczających bezpośrednie związki tych dwóch myślicieli, Arystoteles z pewnością znał koncepcje Izokratesa, który był w owym czasie bardzo wpływową postacią nie tylko w Atenach, ale i w całej Grecji²³. Zdaniem części współczesnych badaczy wiele wskazuje na to, że wpływ sławnego ateńskiego nauczyciela na Arystotelesa był znacznie istotniejszy, niż wynika to z bezpośrednich wzmianek w pismach Stagiryty – Izokratesa można wręcz uznać za jednego z głównych inspiratorów arystotelesowskiej filozofii praktycznej²⁴. Przede wszystkim Arystoteles przejął od Izokratesa rozumienie pojęcia phronesis. U Sokratesa i Platona pojęcie to było synonimiczne z sophia – oba odnosiły się zarówno do praktyki, jak i do teorii, z silnym naciskiem na pierwszeństwo poznania niezmiennych zasad. U Izokratesa phronesis także pokrywa się z mądrością w ogóle, ale z kolei oba pojęcia pozbawione zostają wymiaru poznania teoretycznego. Rozróżnienie mądrości praktycznej i teoretycznej umożliwiło Arystotelesowi otwarcie się na całą sferę aktywności praktycznej bez odrzucenia filozofii pierwszej. Częściowo akceptując koncepcję Izokratesa, Arystoteles dokonał w niej jednak bardzo istotnych zmian. Po pierwsze, całkowicie odwrócił relację phronesis i polityki, po drugie, nadał pojęciu phronesis charak-

²³ Losy Arystotelesa i Izokratesa musiały się krzyżować wielokrotnie, nie tylko w czasie, gdy obaj nauczali w Atenach, gdzie zresztą byli kojarzeni ze stanowiskiem promacedońskim. Izokrates był na przykład w powszechnej opinii najbardziej godnym kandydatem na nauczyciela Aleksandra Macedońskiego. Z uwagi na bardzo zaawansowany wiek nie był w stanie przyjąć tego obowiązku i polecił dwóch swoich uczniów, którzy jednak musieli ustąpić pola Arystotelesowi. Był on już wówczas uznanym myślicielem, ale zapewne nie bez znaczenia dla tej nominacji była sięgająca czasów dzieciństwa znajomość z Filipem Macedońskim.

²⁴ W sprawie wpływu Izokratesa na filozofię praktyczną Arystotelesa zob. Depew, dz. cyt.

ter znacznie bardziej ogólny poprzez odniesienie go do eudajmonii, przez co powiązał mądrość praktyczną z wiedzą naukową (gr. episteme), a pośrednio także mądrością teoretyczną (gr. sophia). Horyzontalny porządek Izokratesa: „retoryka, czyli polityka, czyli mądrość praktyczna, czyli mądrość w ogóle”, został zastąpiony porządkiem wynikającym z samej hierarchii bytów – to episteme odnosząca się do kosmosu i świata przyrody określa phronesis jako ogólną sztukę życia, a ta dopiero określa politike i niezbędne do jej uprawiania sztuki, w tym i retorykę. W konsekwencji zanegowane zostaje także utożsamienie cnoty etycznej ze sprawnością retoryczną, co było podstawą całej Izokratejskiej paidei²⁵.

W takim ujęciu zasadniczą kwestią dla rozważań na temat związków etyki i retoryki staje się pytanie, jak przejść od phronesis zdefiniowanej za pomocą środków pozaretorycznych do wskazania, co jest w sztuce oratorskiej poprawne i dozwolone. Ale właśnie tego przejścia w tekstach Arystotelesa wyraźnie brak.

ETHOS MÓWCY

Najbardziej oczywistym rozwiązaniem problemu osadzenia retoryki we phronesis jest odwołanie się do charakteru samego mówcy. Arystoteles zdaje się otwierać taką możliwość, choć – w sposób typowy dla *Retoryki*, ale i zagadkowy z punktu widzenia całej filozofii praktycznej – więcej pozostawia domysłem czytelnika, niż sam jednoznacznie stwierdza. Przedstawiona w *Retoryce* koncepcja ethosu bywała jednak później w tym duchu interpretowana. Prymat charakteru w retoryce został wyeksponowany zwłaszcza w tradycji rzymskiej, poczynając od Cyncerona²⁶, co miało także związek z docenieniem przez niego roli filozofii. Zgodnie z ideą republikanizmu, który jest explicite obecny u Cyncerona, retoryka odnosi się do teorii cnót ujętej przez pryzmat ludzkiej zdolności do komunikowania się w warunkach wspólnoty politycznej²⁷. Najdobitniejszy wyraz podporządkowania sprawności retorycznej etyce można znaleźć u Kwintyliana (żyjącego w pierwszym wieku, ale nawiązującego do tradycji republikańskiej), który opisując retora, podkreśla, że orator est vir bonus („mówca to mąż dobry”), a nawet kategorycznie stwierdza, że

²⁵ Por. E. G a r v e r, *Philosophy, Rhetoric, and Civic Education in Aristotle and Isocrates*, w: *Isocrates and Civic Education*, s. 189n.; tam też znajdują się odpowiednie cytaty z pism Izokratesa.

²⁶ Por. J. W i s s e, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Hakkert, Amsterdam 1989, s. 80, 103n.

²⁷ Por. J. C o n n o l l y, *The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome*, Princeton University Press, Princeton 2007, s. 129.

non posse oratorem esse nisi virum bonum („nie może być mówcą, kto nie jest człowiekiem dobrym”)²⁸.

Wprowadzenie phronesis do retoryki poprzez ethos samego mówcy wydaje się także korespondować z ogólnym przekonaniem Arystotelesa o służebnej roli sztuki oratorskiej w stosunku do polityki²⁹, którą ujmował z kolei jako powiązaną ze sztuką właściwego życia. Oddaje to określenie retoryki jako „odrośli dialektyki i tego rodzaju studiów etycznych, które słusznie można nazwać polityką”³⁰. Najważniejszy argument przemawiający za taką wykładnią zdaje się jednak wynikać z samej koncepcji człowieka cnotliwego (gr. phronimos) wyłaniającej się z pism etycznych Arystotelesa.

Najogólniejszym celem dążeń człowieka jest eudajmonia. Bez względu na to, jak ją ostatecznie będziemy interpretować³¹, niewątpliwie wiąże się ona z posiadaniem pewnych szczególnych dyspozycji, czyli cnót. Cnoty te Arystoteles dzieli na dianoetyczne, czyli poznawcze, oraz etyczne, czyli odnoszące się do sfery pragnień i uczuć. Cnoty etyczne są niezbędne do tego, by właściwie pragnąć w sposób rozumny (gr. boulesis). Boulesis nakierowane jest na prawdziwe dobro człowieka i tym właśnie różni się od zwykłego pragnienia (gr. orge), które może dotyczyć dóbr pozornych. Z kolei realizacja owych pragnień dokonuje się przez właściwy wybór (gr. prohairesis)³², będący szczególnym przypadkiem praktycznego sprytu (gr. deinotes)³³. Rozumne pragnienia i właściwe wybory są ze sobą ściśle powiązane – rozumność w zakresie pragnień implikuje rozumność wyborów i odwrotnie. Ponieważ sfera poznawcza i emocjonalna wyraźnie mają w tym procesie ze sobą współgrać, szczególną rolę w etyce Arystotelesa odgrywa phronesis, która – jako mądrość praktyczna – zasadniczo przynależy do cnót intelektualnych, ale jednocześnie spaja cnoty etyczne, będąc ich swoistym ukoronowaniem³⁴. Phronimos jest to zatem osoba, która wie, na czym polega eudajmonia, i jednocześnie potrafi w konkretnych

²⁸ K w i n t y l i a n, *Kształcenie mówcy*, ks. XII, 1.1. Por. też np. ks. II, 15-1, 33, 34. (Polski przekład M. Brożka (a5, Warszawa 2002) obejmuje tylko księgi I, II i X).

²⁹ W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles bardzo się oburza na sofistów (być może ma na myśli Izokratesa), którzy utożsamiali retorykę z polityką (por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska* 1181 a 12-20, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 298n.).

³⁰ T e n ż e, *Retoryka* 1356 a, s. 49. Por. też: tamże 1359 b, s. 57n.; t e n ż e, *Etyka nikomachejska* 1094 a 24-b 10, s. 77-79.

³¹ Chodzi tu przede wszystkim o to, czy przyjmiemy interpretację inkluzywistyczną, zakładającą że eudajmonia jest sumą dóbr praktycznych i teoretycznych, czy też interpretację intelektualistyczną, wiążącą ją z kontemplacją. Każde z tych stanowisk interpretacyjnych doczekało się dziś wielu odmian i wariantów (por. J. J a ś t a l, *Natura cnoty. Problematyka emocji w etyce neoarystotelesowskiej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 169-194).

³² Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska* 1113 a 3-5, s. 129.

³³ Por. tamże 1144 a 22-29, 1142 b 19, s. 207, 204.

³⁴ „Nie można posiadać rozsądku (phronesis), nie będąc dzielnym etycznie” (A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska* 1144 a 35-36, s. 208).

sytuacjach życiowych podejmować decyzje prowadzące do jej aktualizacji, choć niezbędna do tego wiedza nie ma charakteru teoretycznego – mądrość praktyczna nie dotyczy bowiem zasad, ale ujmuje rzeczy zmienne³⁵.

W jakimś zakresie eudajmonia wiąże się z uczestnictwem w życiu społecznym (choć znowu można się spierać, jak duży jest ów zakres, stwierdzenie to wydaje się prawdziwe nawet wtedy, gdy przyjmiemy skrajnie intelektualistyczną interpretację eudajmonii). Tym samym część istotnych decyzji prowadzących do jej realizacji odnosi się do sfery politycznej. Oznacza to, że człowiek *cnotliwy*, *phronimos*, nie tylko wie, ku czemu bieg spraw publicznych powinien zmierzać, nie tylko tego pragnie, ale także potrafi tak go kształtować, by urzeczywistniał dobro. Sztuka oratorska jako *techné* ma mu to umożliwić. Człowiek w pełni dzielny etycznie musi zatem posiadać umiejętności retoryczne³⁶, co oznacza jednocześnie, że kształcenie tych umiejętności przyczynia się do kształtowania cnót etycznych, czyli dyspozycji nabywanych przez ćwiczenie i praktykę. Nie jest jednak z nimi równoważne, jak chciał Izokrates – po pierwsze dlatego, że umiejętności te są jednymi z wielu, które *phronimos* powinien posiadać, po drugie dlatego, że adept sztuki retorycznej może pozostać na poziomie sprytu, czyli znajomości techniki oratorskiej bez znajomości jej głębszego sensu, ujawniającego się dopiero przez odwołanie do eudajmonii.

Nałożenie warunku bycia *phronimos* na retora ma gwarantować, iż sztuka oratorska nie zostanie wykorzystana do realizowania niecných celów. Taka interpretacja wydaje się jednak zasadać przede wszystkim na ogólnym wrażeniu powstałym po lekturze tekstów etycznych Arystotelesa. W samej *Retoryce* trudno znaleźć dla niej wyraźne wsparcie, a te nieliczne fragmenty, które ewentualnie można na jej rzecz przywołać, są na tyle niejasne, że równie dobrze mogą posłużyć do jej obalenia.

Problematyka *ethosu* pojawia się w *Retoryce* w dwóch miejscach – w drugim rozdziale księgi pierwszej oraz na początku księgi drugiej Arystoteles jednak w ogóle nie odwołuje się w nich do etycznej koncepcji charakteru, ale analizuje *ethos* wyłącznie jako środek perswazji uwiarygodniający mówcę w oczach słuchacza. W pierwszym z tych fragmentów stwierdza, że charakter mówcy daje największą wiarygodność jego argumentom, ponieważ łatwiej i szybciej wierzymy ludziom uczciwym, „zwłaszcza w sprawach niejasnych i spornych”³⁷. Wyraźnie jednak zaznacza, że to sama przemowa ma czynić mówcę wiarygodnym – nie chodzi zatem o uprzednią reputację mówcy jako *phronimos*, ale wyłącznie o środki retoryczne, którymi może się posłużyć do-

³⁵ Por. tamże 1139 b 12, s. 195.

³⁶ Zob. A. R o r t y, *Aristotle on the Virtue of Rhetoric*, „The Review of Metaphysics” 64(2011), s. 715-733.

³⁷ A r y s t o t e l e s, *Retoryka* 1356 a, s. 48.

wolny mówca, by zwiększyć swój autorytet i siłę przekonywania. Takie podejście lokuje zagadnienie ethosu mówcy nie po stronie etyki czy poszukiwania dobrostanu wspólnoty, ale wyłącznie po stronie psychologii. W drugim ze wspomnianych fragmentów Arystoteles rozwija tę myśl, wyjaśniając szczegółowo, co wpływa na zwiększenie oddziaływania ethosu³⁸. Wymienia trzy takie elementy: mądrość praktyczną, cnotę i życzliwość (gr. *phronesis*, *arete*, *eunoia*)³⁹. Dalej jednak podkreśla, że chodzi jedynie o zdobycie opinii mówcy rozsądnego i uczciwego oraz o wykazanie, że się owe cechy posiada, nie zaś o ich faktyczne posiadanie. Ciągłe zatem uwaga Arystotelesa skupiona jest wyłącznie na środkach retorycznych potęgujących siłę perswazyjną wypowiedzi, a nie na wprowadzeniu do sztuki oratorskiej nadrzędnej w stosunku do niej, filozoficznie osadzonej etyczności. Co więcej, jak wykazał między innymi William W. Fortenbaugh, szczegółowa analiza całej retorycznej koncepcji ethosu jako środka perswazyjnego ujawnia wiele jej ograniczeń⁴⁰. Są one na tyle poważne, że praktycznie wykluczają wiązanie problematyki ethosu z *Retoryki* z koncepcją charakteru zarysowaną w pismach etycznych.

Fortenbaugh zwraca uwagę, iż perswazja za pośrednictwem cech mówcy, choć przez nauczycieli retoryki nie była analizowana przed Arystotelesem, ma starą, sięgającą czasów Homera tradycję⁴¹. Kiedy zatem Arystoteles mówi tu o mądrości praktycznej, cnotie i życzliwości, pojęć tych używa w dobrze znanym Grekom sensie potocznym⁴². Jakiegokolwiek odnośnienie ich do układu zawartego w *Etykach* natychmiast doprowadza do sprzeczności – nie sposób wówczas wyjaśnić, dlaczego w *Retoryce* mądrość praktyczna zostaje oddzielona od cnot, te pojawiają się jako niezależne, a na dodatek tak poczesne miejsce uzyskuje zupełnie marginalizowana w pismach etycznych życzliwość. Punktem odniesienia dla *Retoryki* powinny być raczej te fragmenty *Polityki*⁴³, w których Arystoteles odróżnia cnotę w sensie właściwym od cnoty obywatela i urzędnika, ograniczającej się do maksymalnego zaangażowania w wykonywanie swoich zadań⁴⁴. Mówca ma po prostu tylko pokazać, że zależy mu

³⁸ Por. tamże 1378 a 6-20, s. 106.

³⁹ W polskim przekładzie: rozsądek, szlachetność i życzliwość (por. tamże).

⁴⁰ William W. Fortenbaugh poświęcił tej kwestii trzy artykuły: *Aristotle on Persuasion through Character*, *Aristotle's Accounts of Persuasion through Character*, *Persuasion through Character and the Composition of Aristotle's Rhetoric*, zebrane następnie w jego pracy *Aristotle's Practical Side: On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Brill Academic Publishers, Leiden–Boston 2006.

⁴¹ Za wzorcową można tu uznać naradę u Agamemnona z początku *Iliady*.

⁴² Por. Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side*, s. 293n.

⁴³ Por. Arystoteles, *Polityka* 1276 b 30-32, 1309 a 35, tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, *Polityka. Ekonomika. Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka. Zachęta do filozofii. Ustrój polityczny Aten. Listy do Aleksandra Wielkiego. Testament*, tłum. L. Piotrowicz i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 80, 153n.

⁴⁴ Por. Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side*, s. 295-297.

na rozwiązaniu omawianego problemu zgodnie z zasadami obowiązującymi w danej społeczności i ma do tego pewne kwalifikacje intelektualne – i jedno, i drugie nie musi pokrywać się z kwalifikacjami moralnymi w sensie właściwym. Celem tego zabiegu jest tylko ukazanie siebie jako osoby prawdomównej i zdolnej do przeprowadzenia poprawnego logicznie wywodu⁴⁵. Być może z tego powodu Arystoteles zupełnie pomija w swoich zaleceniach dobrze przecież znaną Grekom technikę retoryczną polegającą na dyskredytowaniu oponenta z powodu wad charakteru – jedyne, na co zwraca uwagę, to konieczność zdemaskowania kłamstwa⁴⁶. Jeśli zatem coś z ogólnej koncepcji filozoficznej Arystotelesa pojawia się w analizie ethosu jako środka retorycznego, to raczej nie są to elementy etyki, ale teorii wiedzy i dowodzenia. Zabieg uwiarygodnienia siebie jako mówcy wygląda na swego rodzaju uogólnienie entymemu, czyli typowego dla retoryki sylogizmu skróconego. Wiarygodność oratora ma niejako dawać mu prawo do stosowania tego rodzaju dowodu: mówca posiadający ethos nie kłamie, a jego rozumowaniu można ufać nawet wtedy, gdy z konieczności jest skrótowe.

Jak pokazuje przedstawiona powyżej analiza, trudno uznać, że Arystoteles rzeczywiście widział w cechach mówcy gwarancję etyczności sztuki oratorskiej – gdyby taki był jego zamiar, zapewne inaczej zaprezentowałby w *Retoryce* problematykę ethosu. Nie oznacza to jednak jeszcze, że nasze poszukiwanie związków etyki z retoryką u Arystotelesa musi skończyć się porażką. Nawet bowiem, gdyby nałożony na mówcę warunek bycia phronimos znalazł potwierdzenie, z racji jawnej idealizacji byłby w istocie poważnym ograniczeniem, a nie wzbogaceniem koncepcji retorycznej. Należy raczej zapytać, czy możliwy jest e t y c z n y sposób uprawiania retoryki przez ludzi, którzy nie są jeszcze ludźmi w p e ł n i e t y c z n y m i?

RETORYKA A SZTUKA MĄDREGO ŻYCIA

Główne pisma etyczne Arystotelesa zawierają koncepcję, którą dziś raczej określilibyśmy mianem filozofii moralnej czy nawet antropologii filozoficznej, a nie etyki sensu stricto. Arystoteles określa w nich ogólne ramy działań człowieka analizowane z uwagi na ich związki z eudajmonią rozumianą z kolei jako najgłębszy możliwy do uchwycenia sens i cel całego ludzkiego życia. Określając dobro człowieka jako takiego, a następnie opisując jego strukturę

⁴⁵ Por. W i s s e, dz. cyt., s. 33n. Zarówno Wisse, jak i Fortenbaugh podkreślają, że Arystoteles oddziela także ethos od pathosu: uwiarygodnienie siebie nie ma na celu zdobycie sympatii audytorium. Ten wątek pojawia się dopiero u Seneki.

⁴⁶ Por. F o r t e n b a u g h, *Aristotle's Practical Side*, s. 302-304, 309.

aretyczną oraz metody jej kształtowania, Arystoteles unika w swoich *Etykach* rozważań o charakterze praktycznym, dotyczących konkretnych typów działań czy odnoszących się do nich zasad i reguł. W *Etyce nikomachejskiej* nie znajdziemy żadnych konkretnych odpowiedzi na pytania, jak zachować się w typowych sytuacjach dylematycznych, ani jakimi regułami w takich sytuacjach się kierować⁴⁷. Brak usystematyzowania tego rodzaju spraw praktycznych jest wynikiem przekonania Stagiryty o niemożliwości ujęcia etyki normatywnej w ramy teoretyczne. Wiedza teoretyczna może dotyczyć tylko ogólnych niezmiennych zasad, a nie nieskończonej liczby odmiennych sytuacji, z którymi możemy mieć do czynienia w realnym życiu⁴⁸. Życie etyczne jest sztuką tak jak medycyna czy żeglarstwo – znajomość ogólnych reguł musi zostać uzupełniona osobistym doświadczeniem, opartą na życiowym wyrobieniu i nawykach intuicją, a także obejmującą różne dziedziny wiedzą praktyczną. „Medycyna nie bada, [...] jak uleczyć Sokratesa czy Kalliasa, lecz jak można wyleczyć tego rodzaju pacjenta czy pacjentów. [...] Pojedyncze przypadki są natomiast tak nieskończenie odmienne, że nie mogą być przedmiotem żadnej usystematyzowanej wiedzy”⁴⁹. Wydaje się zatem, że tylko phronimos, będąc w konkretnej sytuacji, może wskazać, co należy uczynić.

Brak jasnego przejścia od etyki ogólnej do etyki normatywnej czy też praktycznej stanowi jedną z najważniejszych wad etyki cnót. Reguły typu „działaj tak, jakby działał człowiek pełen cnót”⁵⁰, przy najlepszej woli studiowania zachowań osób uważanych przez nas za godne naśladowania – na przykład naszych rodziców, mistrzów czy wielkich polityków (jak chciał Izokrates) – muszą okazać się ostatecznie mocno rozczarowujące. Kiedy nie wiemy, co zrobić, możemy oczywiście spróbować zapytać innych. Koncepcja człowieka

⁴⁷ Takiej funkcji z oczywistych powodów nie może pełnić słynna zasada środka por. J a ś t a l, dz. cyt., s. 161-169). Arystoteles od czasu do czasu ilustruje swoje rozważania etyczne różnego rodzaju pytaniami praktycznymi, ale zazwyczaj od razu się zastrzega, że nie ma na nie ogólnych odpowiedzi, które byłyby bezwzględnie prawdziwe. Dobrze ilustrują to rozważania na przykład z dziewiątej księgi *Etyki nikomachejskiej*: „Wątpliwości budzą też tego rodzaju pytania, jak: czy we wszystkim należy słuchać i być posłusznym ojcu [...], czy należy raczej wywdzięczyć się dobroczyńcy swemu, czy też raczej obdarzyć kolegę [...]. Lecz czyż nie jest rzeczą trudną rozstrzygnąć w sposób ścisły wszystkie tego rodzaju kwestie? Występują one bowiem w wielu różnych postaciach zarówno co się tyczy większych lub mniejszych rozmiarów przysługi, jak też pod względem jej moralnej piękności i konieczności” (A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska* 1164 b 22-29, s. 261). Choć Stagiryta podejmuje dalej pewne próby znalezienia odpowiedzi na podobne wątpliwości, w podsumowaniu stwierdza: „Osądzenie tego w odniesieniu do osób tego samego pochodzenia jest łatwiejsze, w odniesieniu zaś do osób dalszych – trudniejsze. Nie należy jednak dać się tym odstraszyć, lecz w m i a r e m o Ź l i w o ś c i [podkr. – J.J.] rozstrzygać odnośne kwestie” (tamże 1165 a 33-35, s. 262).

⁴⁸ Por. np. tamże 1139 a 1-16, 1141 b 14-23, s. 193, 200.

⁴⁹ T e n Ź e, *Retoryka* 1356 b 30-33, s. 50.

⁵⁰ Zob. np. R. H u r s t h o u s e, *Normatywna etyka cnót*, tłum. J. Jaśtał w: *Etyka i charakter*, tłum. i red. J. Jaśtał, Aureus, Kraków 2004, s. 191-209.

w pełni dzielnego etycznie jest jednak idealizacją, przynajmniej w tym sensie, że nigdy nie możemy mieć pewności, iż dany człowiek właśnie teraz taki się okaże. Należy także pamiętać o bardzo złożonej zależności między działaniami wynikającymi z cnót a działaniami do nich prowadzącymi: podejmując w pewien sposób pewne działania, ćwiczę się w zdobywaniu mądrości praktycznej, której mogę jeszcze nie posiadać w pełni. Jeśli całkowicie i bezrefleksyjnie poddam się opinii innych, to nie tylko mogę narazić się na błąd wynikający z nadmiernego zaufania do ich etycznej dojrzałości, ale także postępuję w sposób, który nie przyczynia się do rozwoju mojej własnej mądrości praktycznej, a w konsekwencji także do mojego dążenia do eudajmonii. Dążąc do wykształcenia cnoty phronesis, należy przede wszystkim wykształcić zdolność do namysłu, który nie jest ani wiedzą naukową (gr. episteme), ani odgadnięciem, ale trafnością myślenia dyskursywnego⁵¹.

Decyzje, których podjęcie wymaga namysłu, w najogólniejszym sensie dotyczą człowieka jako przedstawiciela gatunku ludzkiego z uwzględnieniem jego indywidualnej sytuacji życiowej⁵². Ponieważ jednak ramy naszego działania w pewnym zakresie wyznacza wspólnota, decyzje dotyczące jej losów odnoszą się także do nas. Z kolei my, jako członkowie tej wspólnoty, mamy udział w ich podejmowaniu. Na tym polega właśnie polityka – nie można dbać należycie o własne sprawy, nie troszcząc się o sprawy swojego domu i państwa⁵³. Tym samym mądrość praktyczna objawiać się powinna przede wszystkim w rozstrzygnięciu złożonych spraw o dużej wadze dla całej wspólnoty politycznej. Skoro elementem phronesis jest namysł (gr. bouleuesthai), to musi się on także pojawić w przypadku spraw publicznych. Gdy jednak nie można przyjąć, że ktoś z członków wspólnoty jest w pełni phronimos, a z drugiej strony każdy w jakimś zakresie ma prawo (a nawet powinność) ćwiczyć się w tej cnotcie, ów namysł może być tylko procesem zbiorowym. Jedyne, co możemy wtedy zrobić, to wspólnie się naradzać. Narada ta musi rządzić się pewnymi zasadami, a ponieważ wiąże się ona z prezentowaniem i ocenianiem

⁵¹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1142 a 24-1142 b 35, s. 201-204.

⁵² Por. tamże 1141 b 30, s. 200. Oczywiście w przypadku Arystotelesa nie sposób mówić o eudajmonii indywidualnej, czyli odmiennej co do natury dla każdego z nas. Arystoteles nigdzie nie wykracza poza opis spełnienia życia jako realizacji wzorca gatunkowego, uruchomienia potencjału człowieka jako takiego, a nie jako niepowtarzalnego indywiduum. Realizacja tego gatunkowego potencjału odbywa się jednak zawsze w konkretnych warunkach, w jakich przychodzi działać danej, konkretnej osobie (por. Jaśtał, dz. cyt., s. 343-362).

⁵³ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1141 b 23-1142 a 11, s. 200-202. W innym miejscu Arystoteles stwierdza co prawda, że dobro państwa zdaje się czymś większym i doskonalszym niż dobro jednostki (por. tamże 1094 b, s. 78n.), ale należy to rozumieć raczej tylko jako przyznanie, że właściwe stosunki ogólnospołeczne stanowią warunek konieczny (ale niewystarczający) do osiągnięcia dobra przez jednostki. Po prostu trudno być szczęśliwym w nieszczęśliwym kraju. Arystotelesowi zupełnie obce są elementy eskapizmu, które wkrótce pojawią się w epikureizmie czy stoicyzmie.

stanowisk, które mają stać się punktem wyjścia dla przyszłego działania – czyli musi zawierać nie tylko elementy kognitywne, ale także elementy motywacyjne, odnoszące się do pragnień i emocji – owe zasady najlepiej ująć od strony retoryki. W ten oto sposób można próbować interpretować retorykę jako opis metody dochodzenia do właściwych rozwiązań praktycznych w sprawach publicznych. To być może miał na myśli Arystoteles, określając retorykę jako element „rodzaju studiów etycznych, które słusznie można nazwać polityką”⁵⁴. Z tego też zapewne powodu zaraz na wstępie *Retoryki* zwraca on uwagę na wyższość debaty politycznej nad sądową, która jest bardziej podatna na manipulacje i oddziaływanie na emocje⁵⁵. Wzorcową sytuacją dla retora nie jest bowiem – wbrew potocznym wyobrażeniom, podsycanym także przez żądnych łatwego sukcesu i skorych do popisywania się oratorów – rozprawa sądowa, ale narada równoprawnych, darzących się szacunkiem, świadomych własnych ograniczeń ludzi zainteresowanych nie osobistym zwycięstwem, ale znalezieniem najlepszego rozwiązania konkretnego problemu. Aby odnaleźć ślady koncepcji mądrości praktycznej w *Retoryce*, należy zatem przyjrzeć się bliżej charakterystyce przemowy doradczej.

Ogólna prezentacja mowy doradczej określa ją jako odnoszącą się do przyszłości, zmierzającą do określenia dobra (pożytku) lub szkody, a polegającą na zachęcaniu lub odradzaniu⁵⁶. Dalej Arystoteles wyraźnie łączy ten typ przemowy ze sprawami, „które ostatecznie zależą od nas i którym sami jesteśmy w stanie nadać bieg”⁵⁷. Dalsze omówienie zawiera wskazania, które odnoszą się do typowych zagadnień politycznych będących tematem mowy doradczej (dochody, wojna i pokój, obrona kraju, handel, prawodawstwo) z silnym naciskiem na niezbędne do doradzania w tych sprawach elementy wiedzy (np. znajomość form ustrojowych, wiedzę na temat wojskowości, wiedzę historyczną, ale także znajomość psychologicznych i socjologicznych mechanizmów ludzkiego zachowania, czemu poświęca w dalszych partiach *Retoryki* szczególnie dużo miejsca). Następnie Arystoteles przechodzi do rozważań na temat dóbr,

⁵⁴ Można próbować rozszerzyć to ujęcie na sprawy pozawspólnotowe, dotyczące działań, których wybór i skutki ograniczają się tylko do danego indywidualium. Problem retoryki wewnętrznej dotyczy oczywiście znacznie bardziej fundamentalnego zagadnienia: relacji mowy do myślenia. Jak zauważa Jean Nienkamp, elementy tego rodzaju retoryki pojawiają się już u Homera, a w ramy teoretyczne usiłował ująć je Izokrates. U Arystotelesa nie ma jednak żadnych przesłanek pozwalających mówić o retorycznych aspektach autokorekty postaw (por. J. N i e n k a m p, *Internal Rhetorics: Toward a History and Theory of Self-Persuasion*, Southern Illinois University Press, Carbondale 2001, s. 9-25).

⁵⁵ Por. A r y s t o t e l e s, *Retoryka* 1354 b 28-1355 a 2, s. 45-47. Garver uważa, że przesunięcie zainteresowania z przemowy doradczej na sądową jest typowe dla czasów nowożytnych i wiąże się z przyjęciem Hume’a koncepcji rozumu praktycznego (zob. E. G a r v e r, *The Contemporary Irrelevance of Aristotle’s Practical Reason*, w: *Rereading Aristotle’s Rhetoric*, s. 57-73).

⁵⁶ Por. Arystoteles, *Retoryka* 1358 b-1359 a, s. 55n.

⁵⁷ Tamże 1359 a 35, s. 57.

które chcemy osiągnąć w działaniu. Choć pojawia się tu określenie dobra analogiczne do określenia występującego w *Etyce nikomachejskiej* (to, co samo przez się jest godne wyboru oraz pożądania przez rozumne istoty obdarzone czuciem⁵⁸), Arystoteles od razu zdaje się odcinać od rozważań teoretycznych, zwracając uwagę na różnice w rozumieniu tego, co jest dobrem, wynikające z odmienności osób i sytuacji, w jakich mogą się one znaleźć. Przedstawiona prezentacja dóbr nie wychodzi poza potoczne ich ujęcie jako kumulacji wielu pożądanych zazwyczaj elementów odnoszących się do okoliczności życiowych oraz zalet ciała i ducha. Można nawet ulec złudzeniu, że są one traktowane nie tylko jako niezależne, ale także jako autoteliczne. Należy jednak pamiętać, że miejsce dóbr samostarczalnych jest w koncepcji Arystotelesa bardzo złożone. Co prawda najwyższe dobro musi być autoteliczne, ale do jego osiągnięcia niezbędne jest osiągnięcie różnego rodzaju dóbr o charakterze w stosunku do niego instrumentalnym. Owe dobra instrumentalne mogą jednak niekiedy sprawiać wrażenie dóbr samodzielnych, ponieważ do urzeczywistnienia wymagają realizacji innych, wobec nich instrumentalnych, dóbr pomniejszych. Debata publiczna raczej nie dotyka samej eudajmonii, zazwyczaj koncentruje się na owych dobrach pośrednich, także i dlatego, że łatwiej w tej kwestii osiągnąć konsensu – a także i sukces. Osoby uczestniczące w naradzie nie spierają się bowiem o cel, ale o metody jego realizacji. Aby tak było, rozważany cel musi być i c h celem w tym sensie, że muszą rzeczywiście go pragnąć, czyli musi on być punktem odniesienia dla ich motywacji (Arystoteles stwierdza: „Sędzia orzeka tu [...] również we własnym interesie”⁵⁹). Z tego też powodu mowa doradcza – w przeciwieństwie do sądowej i pochwalnej – jest bardziej podatna na argumenty niż na emocje, które są już w niej jakoś ukierunkowane.

Ograniczenie charakterystyki dóbr w przemowie doradczej ma także inny sens. Arystoteles i tu zdaje się korzystać z doświadczeń szkoły retorycznej: punkt wyjścia wszelkich rozważań musi być zrozumiały i aprobowany przez osoby, które w rozważaniach tych biorą udział. Nawet realizowanie dobra w najwyższym wymiarze musi zawsze zaczynać się tu i teraz, w takich a nie innych zastanych warunkach, od wstępnej akceptacji najbardziej potocznych i przyziemnych przekonań danej wspólnoty. Trzeźwej oceny, dostrzeżenia, że trudno skutecznie doradzać na przykład w sprawach wydatkowania pieniędzy na flotę wojenną, odwołując się do dobra jako kontemplacji zasad rządzących kosmosem albo samorealizacji ludzkiej natury, często niestety brakuje etykom i filozofom. Żadna zmiana pragnień i postaw, co stanowi przecież istotę dążenia do eudajmonii, nie może dokonywać się in abstracto – zawsze dotyczy konkretnych ludzi w konkretnych życiowych sytuacjach.

⁵⁸ Por. tamże 1362 a 20-25, s. 63.

⁵⁹ Tamże 1354 b 30, s. 46.

Jeśli z tego punktu widzenia popatrzymy na retorykę, to nie tylko jawi się ona jako możliwa do pogodzenia z ogólną sztuką mądrego życia, ale nawet okazuje się jej ważnym uzupełnieniem. Zazwyczaj próby uchwycenia etycznego charakteru retoryki są współbieżne z wertykalnym arystotelesowskim schematem prowadzącym od *sophia* i ogólnych zasad świata, poprzez *phronesis* i ludzkie dążenie do eudajmonii, politykę jako dziedzinę roztrząsania spraw publicznych, po retorykę jako sztukę (gr. *techne*) wyposażającą w przydatne umiejętności praktyczne. Istotą zarysowanego ujęcia jest odwrócenie tej perspektywy: drogę teorii należy co prawda zaczynać od spraw najbardziej ogólnych, ale drogę praktycznej realizacji – od uporządkowania życiowej pragmatyki, przez wykorzystanie ludzkiej zdolności do namysłu, korekty postaw swoich własnych i siebie nawzajem oraz samoorganizacji we wspólnotach, osiąganie dóbr życiowo ważnych, choć służebnych, aż po eudajmonię jako realizację celu egzystencji człowieka jako szczególnego bytu. Problem polega na tym, że podejście „od góry” traci klarowność, gdy dochodzimy do roztrząsania odmienności codziennych przypadków, podejście „od dołu” natomiast zdaje się wyczerpywać swoje możliwości, gdy dochodzimy do wyższych poziomów ogólności. Arystoteles miał tego świadomość i w zależności od celu badań swobodnie wybierał jedną z tych dwóch perspektyw (co można interpretować jako świadectwo pewnego rozdarcia pomiędzy filozofią Platona a retoryką Izokratesa), ale wydaje się, że był mocno przekonany o istnieniu łączącego je przejścia. Z nieznanymi nam bliżej powodów, może mając na uwadze pedagogiczny charakter pism, w których zajmował się poszczególnymi kwestiami, starał się owe perspektywy wyraźnie oddzielać⁶⁰. Być może zabrakło mu czasu na zaprezentowanie explicite sposobu ich połączenia, może nie do końca zdawał sobie sprawę z pojawiających się tu trudności, a może po prostu wiedza ta składała się na oczywiste tło wykształcenia jego uczniów i nie było żadnego powodu, by się tym specjalnie zajmować.

Widać nie przewidział, że tofu można przyrzadzać na nieskończenie wiele sposobów.

⁶⁰ Podobny problem interpretacyjny dotyczy na przykład kwestii emocji: od strony psychologii praktycznej opisane są one w *Retoryce*, jako istotny element teorii etycznej pojawiają się w *Etykach*, natomiast prawie nie ma o nich mowy w traktacie *O duszy*, gdzie – wydawałoby się – powinny zostać opisane w sposób najbardziej systematyczny. Nigdzie też Arystoteles nie zaprezentował sposobu uspołnienia tych perspektyw.

Robert PIŁAT

„CZEŚCIOWO SIĘ ZGADZAM”
O dystrybucji racji w dyskusji
na przykładzie *Kwestii o duszy* św. Tomasza z Akwinu

W niektórych praktykach filozoficznych, na przykład w średniowiecznych dyskusjach scholastycznych, przyznawanie częściowej racji uzyskało rangę sztuki i uznane zostało za samo sedno filozoficznej metody. Stało się tak z powodu pojawienia się instytucji autorytetu. To pojęcie było w pewnym sensie odwrotnością dzisiejszego potocznego pojęcia autorytetu. Nie chodziło o ślepe zawierzenie komuś, lecz tylko o uczynienie z dawniejszych wypowiedzi materii nowej myśli.

POSTAWIENIE ZAGADNIENIA

Zdarza się często, że zgadzamy się z kimś częściowo, uznając część jego argumentów i odrzucając inną część. Zachodzi wówczas konieczność podziału krytykowanego poglądu na niezależne sądy, tak by treść składowych sądów odpowiadała zbiorowi akceptowanych i nieakceptowanych argumentów. Podział sądu nie jest jednak operacją formalną, która pozostawia nienaruszoną treść sądu. Sąd, że coś jest szarobiałe, nie da się przedstawić jako sąd, że coś jest szare i białe. Niezbędne jest dodanie pewnej treści, mianowicie uznanie implicite faktu, że mamy tu do czynienia z mieszaniną, a nie z sąsiedztwem barw.

Na ogół istnieje więcej niż jeden sposób, by częściowo zgodzić się z danym sądem. Kiedy na przykład osoby A i B biorą udział w głośnej ostatnio debacie na temat Anti-Counterfeiting Trade Agreement (ACTA) i osoba A jest gorącą przeciwniczką wszelkiego ograniczania wolności wymiany informacji w sieci, nawet jeśli ta informacja jest dziełem chronionym prawem autorskim, to osoba B może wyrazić swoją częściową zgodę na dwa sposoby, oparte na dwóch różnych podziałach krytykowanego sądu: (1) Tak, zgadzam się, że wolność wymiany informacji jest priorytetem, lecz informację należy tu rozumieć po prostu jako komunikację (powiadamanie o czymś); kiedy zaś sama informacja jest towarem, przedmiotem własności, to jej wymiana jest tożsama z przekazaniem nieswojego dobra. Informacje, które są na przykład kodami produktów multimedialnych, są tożsame z tym produktami w tym sensie, że produkty te superwenują na owych informacjach. Dlatego należy je wyłączyć z wolnego obiegu i podporządkować prawom własności. (2) Tak, zgadzam się, że wolność wymiany informacji jest wartością, która należy chronić, lecz kiedy dzieje

się to kosztem innej wartości, należy uwzględnić koszt, czyli rekompensatę za naruszenie tej innej wartości, podobnie jak dzieje się wówczas, kiedy ktoś buduje obiekt w miejscu wrażliwym ekologicznie i musi ponieść liczne dodatkowe koszty związane z ochroną środowiska. Innymi słowy, część naszego korzystania z wolności musi kosztować. (Obie powyższe analizy są oczywiście same w sobie sporne i zasługują co najwyżej na częściową zgodę).

Jak widać, oba te podziały (a z pewnością jest ich więcej) wprowadzają zarówno *explicite*, jak *implicite* ważne pojęcia i pomocnicze sądy. W pierwszym przypadku jest to pojęcie informacji jako przedmiotu, superweniencji i kodu. W drugim przypadku jest to konflikt wartości, pojęcie rekompensaty, a także *implicite* pojęcie dobra wolnego oraz *implicite* treść prawa o odszkodowaniach. Sytuacja jest w oczywisty sposób skomplikowana, ponieważ nowe pojęcia wprowadzone w celu częściowego przyznania racji są bardziej złożone, a zawierające je sądy trudniejsze do uzasadnienia niż same tylko sądy warunkowe, w których uznaje się sądy będące przedmiotem sporu na podstawie tych nowych przesłanek. Inaczej mówiąc, łatwiej jest uznać sąd „Jeżeli P byłoby prawdą, to S”, niż sam sąd „P”.

Fenomen częściowej zgody nie jest ważniejszy w filozofii niż w innych dziedzinach, jednak w niektórych praktykach filozoficznych, na przykład w średniowiecznych dyskusjach scholastycznych, przyznawanie częściowej racji uzyskało rangę sztuki i uznane zostało za samo sedno filozoficznej metody. Stało się tak z powodu pojawienia się instytucji autorytetu. To pojęcie było w pewnym sensie odwrotnością dzisiejszego potocznego pojęcia autorytetu. Nie chodziło o ślepe zawierzenie komuś, lecz tylko o uczynienie z dawniejszych wypowiedzi materii nowej myśli. Wprawdzie panowało wówczas ogólne przekonanie, że współcześni są niczym karły na barkach olbrzymów¹, lecz oznaczało to tylko tyle, że grunt stworzony przez tradycję jest wartościowy i *z a w i e r a* zobowiązujące prawdy – zasługuje ona zatem na podjęcie. Uznanie autorytetu oznacza jednocześnie krytykę zmierzającą do dokładnego usytuowania owych prawd. To zaś odbywa się za pomocą częściowego przyznawania racji – całą metodę, wziętą w ogólności, nazywam dystrybucją racji. Opiera się ona na kolekcji różnych technik analizowania sądów w celu wydobycia ich częściowej prawdziwości. Poniżej omówię kilka przykładów zaczerpniętych z *Kwestii o duszy* św. Tomasza z Akwinu. Przedmiotem analizy są przytoczenia poglądów innych filozofów w części „Wydaje się, że tak”, od której zaczyna się każde Zagadnienie, oraz odpowiedź autora zawarta w części „Wyjaśnienie trud-

¹ To nawiązanie do słów Bernarda z Chartres, przytaczanych przez Jana z Salisburii. Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 487.

ności”. Dla zrozumiałości wywodu zacytowana jest również (mniejszą czcionką) pozytywna teza św. Tomasza zawarta w części „Lecz wbrew temu”².

PRZYKŁAD PIERWSZY, CZYLI PROBLEM DECYZJI POJĘCIOWEJ

Zagadnienie 6: „Czy dusza jest złożona z materii i formy”³?

Wydaje się, że tak: „Boecjusz mówi bowiem w dziele *O Trójcy*: forma prosta nie może być podmiotem. Tymczasem dusza jest podmiotem nauk i cnót, nie jest więc formą prostą. A zatem jest złożona z materii i formy”⁴.

Lecz wbrew temu: „Każdy byt złożony z materii i formy posiada formę. Jeżeli więc dusza jest złożona z materii i formy, to posiada formę. Tymczasem dusza jest formą. A zatem forma posiada formę, co wydaje się niemożliwe, gdyż w ten sposób można by postępować w nieskończoność”⁵.

Wyjaśnienie trudności: „Boecjusz mówi tam o formie całkowicie prostej, to znaczy o istocie Bożej, która – skoro nie ma w niej nic z możliwości, lecz jest czystym aktem – w ogóle nie może być podmiotem. Inne zaś formy proste, mimo iż są samoistne, jak aniołowie i dusza, mogą być podmiotami w takiej mierze, w jakiej są w możliwości – możliwości, z której wypływa właściwość, że mogą coś przyjmować”⁶.

ANALIZA

Przyjrzyjmy się strategii argumentacyjnej św. Tomasza. To, że dusza jest formą, zostało w tej dyskusji założone. Problem polega jedynie na tym, jakiego rodzaju jest formą: taką, która sama składa się z materii i formy, czy też specjalną formą, która takiego złożenia nie wykazuje. Autor przyjmuje, za Arystotelesem, że istnieje pewna hierarchia form i materii. Każda forma może stać się materią dla pewnej formy wyższego rzędu, jak wówczas, kiedy kawałek gliny staje się kafelkiem, ten z kolei podłożem malowidła, to zaś fragmentem większej ceramicznej kompozycji, która z kolei wchodzi w zamyśl pewnego pomieszczenia i tak dalej. Wynika stąd, że każda forma składa się sama z materii i formy. Z faktu złożenia wynika zaś posiadanie cech (choćby tej jednej, że jest się bytem złożonym), czyli bycie podmiotem tych cech. W przypadku

² Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Znak, Kraków 1996.

³ Tamże, s. 71.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 74.

⁶ Tamże, s. 78.

duszy tymi cechami byłyby – zgodnie ze stwierdzeniem Boecjusza – nauki i sztuki. Boecjusz przeprowadza rozumowanie odwrotne: jeśli dusza jest podmiotem nauk i sztuk, co wydaje się oczywiste, to musi być złożona z materii i formy. Formalnie rzecz ujmując, jest to rozumowanie następujące: Jeśli A (dusza) nie byłoby B (złożenie z materii i formy), to nie miałyby cechy C (bycie podmiotem cech). A posiada cechę C, zatem A jest B. To rozumowanie nie jest poprawne. B występuje tu jako warunek wystarczający. Zaprzeczenie warunku wystarczającego nie daje pożądanego wniosku. Może bowiem istnieć więcej niż jeden warunek wystarczający do tego, by A posiadało cechę C. Św. Tomasz dostrzega tę usterkę logiczną; krytyka tkwi *implicite* w uwadze, że nie złożenie z materii i formy, lecz posiadanie możliwości jest warunkiem wystarczającym, by dusza była podmiotem nauk i sztuk.

Polemika św. Tomasza z Boecjuszem nie polega na zaprzeczeniu twierdzenia Boecjusza, bo żadna odpowiedź tego ostatniego na pytanie, czy dusza jest złożona z materii i formy, nie pada. Zostało zacytowane jedynie twierdzenie Boecjusza mogące służyć za przesłankę wniosku, że dusza jest złożona z materii i formy. Ponieważ jednak broniona przez św. Tomasza teza może mieć też inną przesłankę, to nie musimy obalać twierdzenia Boecjusza zakładającego nieprawidłową przesłankę. Wykazanie błędu w przesłance nie jest jeszcze obaleniem twierdzenia, lecz tylko obaleniem rozumowania prowadzącego do uznania tego twierdzenia.

Powyższe uwagi ukazują w ogólnym zarysie i w potocznych terminach logiczną strukturę przytoczonego rozumowania. Analiza musi jednak sięgnąć głębiej. Rzecz w tym, że samo tylko zastąpienie jednego warunku wystarczającego (posiadanie złożenia z materii i formy) przez inny warunek wystarczający (posiadanie złożenia z możliwości i aktu) nie wystarczy. W jaki sposób mielibyśmy rozstrzygnąć, czy lepsza dla wyjaśnienia bycia podmiotem sztuk jest ontologia oparta na materii i formie, czy raczej na akcie i możliwości? Jak wiemy z analiz Willarda Van Ormana Quine’a, uzasadnienie wyboru ontologii na podstawie danych empirycznych pozostaje zawsze niepełne. Nigdy nie dochodzimy do zbioru obserwacji (elementarnych sądów empirycznych), które likwidowałyby wybór, rozstrzygając kwestię dobrania najszerszych, ontologicznych ram interpretacji świata. Możemy wprawdzie wykluczyć niektóre tego rodzaju możliwości, lecz nigdy nie wykluczemy wszystkich prócz jednej. Wynika to zarazem z natury języka i z doświadczenia. Język pozwala zawsze na skonstruowanie empirycznie równoważnej interpretacji przez wykorzystanie takich różnic znaczeniowych, których w danej chwili nie możemy przetestować. Konstrukcje te są raczej kwestią pojęciowej wyobraźni, a nie wnioskowania na podstawie danych. Zdaniem Quine’a nie ma apriorycznych kryteriów pozwalających na limitowanie twórczości pojęciowej – wszystkim, na co możemy liczyć w rozwoju wiedzy, są teorie naukowe i empiryczne metody ich testowania.

Jeśli w świetle tych uwag wrócimy do lektury analizowanego fragmentu *Kwestii o duszy*, zauważymy, że w istocie św. Tomasz nie próbuje udawać, że posiada niezależną faktyczną przesłankę pozwalającą dokonać wyboru interpretacji właściwego warunku dostatecznego. (Przede wszystkim, co miałoby znaczyć „właściwy” w tym kontekście?). Autor odwołuje się raczej do metafizycznego założenia o wyróżnionym absolutnym bycie, którego prostota, a tym samym niemożność bycia podmiotem wielu odrębnych cech, nie płynie z niezróżnicowania materii i formy, lecz z niezróżnicowania aktu i możliwości. Dlatego mogą istnieć byty proste z punktu widzenia materii i formy, które jednak (skoro nie są Bogiem) zachowują złożenie typu możliwość–akt i przez to zachowują zdolność posiadania (bycia podmiotem) wielu cech, w tym owych nauk i sztuk, o których mowa w argumentie Boecjusza.

Nietrudno zauważyć, że ten argument nie jest logicznie poprawny. Z faktu, że brak pewnej cechy C wynika w przypadku Boga z nieposiadania przezeń wewnętrznego różnicowania A–B, nie wynika, że w innych bytach brak cechy C nie mógłby wynikać z innego wewnętrznego różnicowania D–E. Konieczne związanie cechy C z występowaniem lub niewystępowaniem właśnie różnicowania A–B, a nie D–E jest tu uznane w jednym byciu (Bogu) i jako takie wzięte za probierz. Dlaczego jednak przyjmuje się taką właśnie strukturę absolutnego bytu? Czyni się tak z zupełnie innych powodów, niezwiązanych z obecnym sporem o warunek dostateczny bycia podmiotem cech. Ta opozycja pojęciowa jest explanans w metafizyce św. Tomasza, nie zaś explanandum.

Można powiedzieć, że uzasadnienie leżące u podstaw częściowej zgody wyrażonej przez autora *Kwestii o duszy* wobec twierdzenia Boecjusza polega na cofaniu się w łańcuchu przesłanek do miejsca, w którym należy podjąć decyzję pojęciową dotyczącą subsumcji pojęć, a w tym konkretnym przypadku pojęć relacji. Albo nasze pojęcie relacji podmiot–cecha jest podporządkowane pojęciu relacji forma–materia albo pojęciu relacji akt–możliwość. Boecjusz ma rację, twierdząc, że prostota wyklucza bycie podmiotem, lecz ma tę rację w odniesieniu do Boga, który jest prosty w inny sposób niż dusza. Ponieważ jednak św. Tomasz uważa, że Boecjusz faktycznie miał na myśli Boga, to nie widzi problemu w przyznaniu mu częściowej racji – racja ta leży niejako przed podjęciem decyzji pojęciowej będącej przedmiotem dyskusji. Gdyby Boecjusz chciał iść dalej, nie mógłby jej nie podjąć, decydując się na uznanie tej lub tamtej subsumcji pojęciowej.

Z dzisiejszego punktu widzenia, jako spadkobiercy odkrycia Fregego, że pojęcia można przedstawić jako swoiste funkcje, domagalibyśmy się od św. Tomasza innego postępowania opartego na uznaniu, że pojęcia odnoszą się do rzeczywistości nie na mocy subsumcji pojęć, lecz na mocy prawdziwości sądów, w których pojęcia te zostały użyte. Jeśli chcemy postulować relacje pojęciowe, musimy najpierw sprawdzić, czy odpowiednie zdania (wyrażające te sądy) mają

właściwą strukturę logiczną, a następnie zaproponować semantyczną interpretację tej struktury. Oczekiwana semantyka musiałaby być kompozycyjna; znaczenie całości byłoby w niej funkcją znaczenia treści. To samo kompozycyjne założenie odnosiłoby się do prawdziwości sądów – byłaby ona funkcją prawdziwości sądów składowych, zaś zbiór owych sądów składowych byłby produktem analizy logicznej. Wszystkie sądy użyte w danym argumencie byłyby więc odniesione do niezależnych kryteriów prawdziwości – żaden krok w uzasadnianiu tych sądów nie byłby związany z decyzją czysto pojęciową, ponieważ odwoływałyby się jedynie do przyjętych wcześniej prawd składowych i praw logiki, a nie do relacji pojęciowych pomiędzy treściami rozważanych sądów⁷. Gdyby przyjął ten punkt widzenia, św. Tomasz musiałby albo zgodzić się z Boecjuszem, albo odrzucić pogląd Boecjusza, zamiast przyznawać mu rację w wirtualnej dziedzinie, która nie wymaga jeszcze odpowiedniej pojęciowej decyzji. Albo zatem owa częściowa racja Boecjusza byłaby pozorem racji, albo musielibyśmy powiedzieć, że zawieszamy sąd o tej racji (zawieszamy dyskusję).

Trzeba jednak zachować ostrożność w projektowaniu na scholastykę przekonania i metod charakterystycznych dla dzisiejszej filozofii analitycznej. Filozofia oparta na analizowaniu relacji między pojęciami nie jest jednak ani arbitralna, ani zdominowana przez normatywne założenia, ani kierowana wyłącznie najogólniejszymi przekonaniem wynikającymi z konstrukcji systemu metafizycznego, jak to o istnieniu Boga. Możliwa jest, jak sądzę, rozsądna filozoficzna dyskusja o poprawności pojęciowej, czyli formułowanie i stosowanie kryteriów w właściwego użycia pojęć. W dyskutowanym argumencie św. Tomasza funkcje kryteriów pełniły najogólniejsze pojęcia relacji służących do opisywania wszelkich bytów. W następnych przykładach zaczerpniętych z *Kwestii o duszy* pojawią się inne jeszcze kryteria. Charakterystyczne jest to, że wszystkie one pozwalają na przypisanie oponentowi częściowej racji za pomocą zróżnicowania pojęć i uznanie, że omawiany sąd zawiera jedynie część danego pojęcia, co czyni go prawdziwym w stosunku do częściowego zakresu. Sąd ów nie jest przez to prawdziwy mniej, a jedynie inaczej, na przykład w innej, niż by się zdawało dziedzinie. Bez wątplenia ten sposób argumentacji pozwalał na zachowanie instytucji autorytetu, przy jednoczesnym rozszerzaniu poznania. Mamy tu do czynienia ze swoistą dystrybucją prawdziwości pomiędzy sądy zawierające pojęcia cząstkowe. W dalszej części rozważań zastanowię się nad regułami tej dystrybucji. Na razie jednak przyjrzymy się kolejnym przykładom.

⁷ Jest kwestią godną dyskusji czy ostatecznie dystrybucja prawd nie powinna się pokrywać z dystrybucją pojęć. Porządek wyznaczony przez relację subsumcji pojęciowej korespondowałby z porządkiem wyznaczonym przez relację wynikania jednych sądów z drugich. Nie sądzę jednak, by dało się takie normatywne przekonanie uzasadnić. Problem polega na tym, że pojęcia tworzy się nie tylko w celach poznawczych. Pojęcia bywają na przykład heurystykami, składnikami ekspresji, normami.

PRZYKŁAD DRUGI, CZYLI ROLA METONIMII

Zagadnienie 12: „Czy dusza jest tym samym, co jej władze”⁸?

Wydaje się, że tak: (1) „Bernard wyraża się następująco: «W duszy dostrzegam trzy rzeczy: pamięć, intelekt i wolę – i te trzy są duszą». Otóż ten sam argument odnosi się do innych władz duszy. A zatem dusza to jej władze”⁹. (2) „W dziele *Etyka* Filozof twierdzi, że człowiek to intelekt. Otóż jest tak ze względu na duszę. Dusza jest więc intelektem i na tej samej zasadzie jest innymi swoimi władzami”¹⁰.

Ale wbrew temu: Dusza nie jest swoimi władzami. (1) „W jakim stosunku jest istota do istnienia, w takim stosunku jest władza do działania. I po przedstawieniu: w jakim stosunku są do siebie istnienie i działanie, w takim stosunku są władza i istota. Otóż tylko w Bogu istnienie i działanie są tym samym, a zatem tylko w Bogu władza i istota są tym samym. Dusza więc nie jest tym samym co jej władze”¹¹. (2) „Żadna jakość nie jest substancją. Tymczasem naturalna władza jest jakimś gatunkiem jakości, jak czytamy w *Kategoriach*. Naturalne władze duszy nie są więc istotą duszy”¹².

Wyjaśnienie trudności: (1) Odpowiedź św. Bernardowi: „Można by powiedzieć, że dusza jest swoimi władzami albo swoimi siłami, gdyż są one jej naturalnymi własnościami. Dlatego w tym samym dziele [*O duchu i duszy* – R.P.] czytamy, że wszystkie władze stanowią jedną duszę – właściwości są wprawdzie różne, ale władza jedna. Podobnie można by powiedzieć, że coś, co jest ciepłe, suche i lekkie, stanowi jeden ogień”¹³. (2) Odpowiedź Arystotelesowi: „Mówimy, że człowiek to intelekt, ponieważ intelekt jest tym, co w człowieku najważniejsze – tak jak mówimy, że państwo to władca państwa. Nie mówimy jednak przez to, że istota duszy jest władzą intelektu”¹⁴.

ANALIZA

W powyższej dyskusji chodzi o zagadnienie jedności i wielości w konstytucji bytu, w tym przypadku duszy. Św. Bernard stwierdza, że potrafi wyróżnić w duszy pewne trzy elementy i nazywa je łącznie duszą. Stwierdzenie to zo-

⁸ Tamże, s. 146.

⁹ Tamże, s. 146n.

¹⁰ Tamże, s. 148.

¹¹ Tamże, s. 149.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 152. Tomasz odpowiada tu innemu autorowi – twórcy dzieła *O duchu i duszy* – lecz obejmuje tą odpowiedzią również wypowiedź św. Bernarda.

¹⁴ Św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., s. 154.

stało zacytowane przez św. Tomasza – lub też wygłoszone przez św. Bernarda – w postaci niepełnej. Przede wszystkim nie wiemy, czy owo „dostrzegam trzy rzeczy” dotyczy stanu poznawczego, który może się zmienić, czy też fundamentalnej niemożności dostrzeżenia czegoś innego. Ponadto wyrażenie „i te trzy są duszą” nie przesądza o statusie tej uwagi; w szczególności nie ma tu implicite deklaracji „p o n i e w a ż widzę...”, to wolno mi stwierdzić, że dusza jest...”. W istocie zacytowany fragment dzieła św. Bernarda nie stawia nas w ogóle przed kwestią epistemologiczną – wbrew pozorom wywołanym określeniem „dostrzegam”. W istocie chodzi o kwestię ontologiczną, co słusznie w swojej odpowiedzi eksponuje św. Tomasz. Rozwiązanie trudności polega na tym, że wprawdzie nie można sprowadzać substancji do jej własności, lecz jeśli własności te są n a t u r a l n e, wówczas można zaaprobować powiedzenie, że są o n e daną substancją. Kluczem do przytoczonej wymiany argumentów jest zatem pojęcie naturalności. Jeśli coś naturalnie przysługuje czemuś innemu, można to pierwsze potraktować jako reprezentację tego, czemu przysługuje. Wymieniając cechę, mówi się tak naprawdę wprost o danej substancji – jako posiadającej tę cechę.

Św. Tomasz słusznie traktuje twierdzenie św. Bernarda jako swoistą metonimię. Jest ona jednak ugruntowana w dosłownie rozumianej własności, jaką jest naturalność relacji substancji do pewnego jej przymiotu. Można więc powiedzieć, że św. Bernard wypowiada j a k ą ś prawdę o duszy, ponieważ jego metonimiczne wyrażenie jest u g r u n t o w a n e; lecz nie mówiłby prawdy, gdyby w miejsce ugruntowanej metonimii wstawił relację tożsamości. On tego jednak nie czyni – mówi tylko, że dusza jest tym a tym, a nie, że jest wyłącznie tym a tym, ani że relacja zachodzi również w przeciwną stronę.

Jak widać, ceną za częściowe uznanie racji jest tu wprowadzenie pewnego dodatkowego pojęcia, mianowicie pojęcia naturalności, oraz zgoda na metonimiczną interpretację badanej tezy. Pojęcie naturalności modyfikuje radykalnie przesłanki rozumowania. Nie ma już ono formy: Jeśli widzę w A pewne B (ewentualnie z dodatkiem C, D itd.), to A jest B. Przyjęto natomiast formę: Jeśli relacja pomiędzy A i B należy do relacji naturalnych, to ugruntowane jest metonimiczne stwierdzenie: A jest B. Metonimiczne wyrażenia pozwalają przedstawiać dany przedmiot na wiele sposobów, wykorzystując w każdym przedstawieniu inną jego własność. W omawianym przypadku duszę można przedstawić jako jej władze. Nawet jednak gdybyśmy wyliczyli wszystkie własności danej substancji (w tym przypadku wszystkie władze duszy), nie usunie to metonimicznego charakteru wyrażenia „A jest B”. Tym samym nie mamy tu do czynienia z relacją tożsamości. Ergo: dusza nie sprowadza się do swoich władz. Przyznanie św. Bernardowi częściowej racji dokonuje się tu za pomocą ontologicznego podziału na naturalne i nienaturalne władze, lecz ten podział jest podziałem ontologicznym, nie epistemologicznym. Wyodrębnia

się tu dwa zakresy: w obrębie pierwszego (z własnościami naturalnymi) można mówić, że A jest B, C, D, w tym drugim zaś (z własnościami nienaturalnymi, jak własności nadane, statusowe i inne relacyjne) nie można tak mówić. Zakresy te nie powstają przez rozróżnienie przypadków prawdziwych i nieprawdziwych stwierdzeń, lecz wyłącznie na mocy relacji pojęciowych. Ponieważ stwierdzenie św. Bernarda zostało zamienione w metonimię, nie można orzekać o jego prawdziwości, a jedynie wyznaczyć zakres stosowania metonimicznego wyrażenia, tak jak czynią to słowniki, za pomocą definicji i przykładów.

Podobnie postępuje św. Tomasz ze stwierdzeniem Arystotelesa. Filozof ten mówi, że człowiek jest intelektem. Zdaniem św. Tomasza występuje tu pars pro toto, czyli znów, jak poprzednio, wyrażenie metonimiczne. Uzasadnienie jednak jest inne – odwołuje się nie tyle do rozróżnień ontologicznych, ile wartościujących. To, co stanowi część A, lecz jest dostatecznie w a ż n e, może posłużyć za dobre ugruntowanie wyrażenia metonimicznego. I znów istotna dla oceny filozoficznej jest tylko podstawa metonimii, a nie ona sama – jako wyrażenie przenośne nie podlega ocenie w kategoriach prawdy i fałszu; można natomiast powiedzieć, że sama podstawa (ugruntowanie) metonimii jest przez danego autora (tu: Arystotelesa) uchwycona prawidłowo i w tym zakresie trzeba uznać jego rację.

PRZYKŁAD TRZECI CZYLI METODA PRZESUNIĘCIA AKCENTU LUB ASPEKTU

Zagadnienie 13: „Czy władze duszy wyróżnia się na podstawie przedmiotów”¹⁵?

Wydaje się, że tak: (1) „Im doskonalsza jest jakaś substancja, tym posiada większą moc i, co za tym idzie, jest mniej rozdrobniona, ponieważ, jak powiedziano w *Księdze o przyczynach*, «każda władza stanowiąca jedność jest bardziej nieograniczona niż [władza] rozdrobniona». Dusza zaś jest najdoskonalsza wśród wszystkich mniej doskonałych bytów. Jej władza stanowi więc większą jedność, posiadając mimo to wiele przedmiotów. A zatem nie zostaje rozdrobniona na podstawie różnic między przedmiotami”¹⁶. (2) „Jeśli różnorodność władz duszy bierze się z różnic pomiędzy przedmiotami, to również hierarchia władz powinna być zgodna z hierarchią przedmiotów. Wydaje się jednak, że tak nie jest, intelekt bowiem, którego przedmiotem jest to, czym

¹⁵ Tamże, s. 155.

¹⁶ Tamże, s. 156.

rzecz jest, oraz substancja, jest późniejszy niż zmysły, których przedmiotami są przypadłości, takie jak barwa czy dźwięk”¹⁷.

Ale wbrew temu: (1) „W księdze II *O duszy* czytamy, że władze odróżnia się na podstawie aktów, a akty na podstawie przedmiotów”¹⁸. (2) „Rzeczy podlegające doskonaleniu odróżnia się na podstawie doskonałości. Otóż doskonałościami władz są przedmioty. A zatem władze odróżniamy na podstawie przedmiotów”¹⁹.

Wyjaśnienie trudności: (1) „Dusza może się odnosić jedną władzą do większej liczby przedmiotów niż rzecz otaczającego nas świata, na przykład wzrok postrzega wszystkie byty widzialne. A dusza, z racji swej szlachetności, posiada o wiele więcej czynności niż rzecz nieożywiona, dlatego też musi posiadać więcej władz”²⁰. (2) „Hierarchia władz duszy jest zgodna z hierarchią przedmiotów. Hierarchia jednak może zostać określona na dwa sposoby: albo z punktu widzenia doskonałości – wtedy intelekt ma pierwszeństwo przed zmysłem – albo z punktu widzenia procesu rozwojowego – i wówczas zmysł ma pierwszeństwo przed intelektem, gdyż w procesie rozwoju embrionalnego właściwości przypadłościowe są wprowadzane wcześniej niż forma substancjalna”²¹.

ANALIZA

Zgodnie z argumentem (1) z części „Wydaje się, że tak” substancje doskonałe są bardziej scalone, a tym samym, kiedy wykonują jakieś działania, ich wewnętrzna budowa nie zmienia się w ślad za przedmiotami tych działań. Oczywiście trzeba starannie zastrzec, że mowa tu o scalaniu mocą samej substancji, nie zaś za sprawą przygodnych czynników, które sprawiają, że wszystkie części i działania pozostają zsynchronizowane. Dotyczy to również dyspozycji do tych działań, czyli władz, o których mowa w cytowanym fragmencie. Określenie „doskonałe” odnosi się tu do bliżej nieokreślonej własności strukturalnej, do sposobu, w jaki dana substancja jednoczy swoje części lub momenty. Nie ma tu niezależnego określenia owej doskonałości, chociaż w całym systemie filozoficznym św. Tomasza znajdują się liczne określenia odnoszące się do doskonałości bytów, z których dałoby się zapewne złożyć pełną ideę doskonałości. W omawianym argumencie prezentuje się ona jednak tylko w szkicowej wersji, jako bliżej nieokreślona jakość strukturalna.

¹⁷ Tamże, s. 156n.

¹⁸ Tamże, s. 159.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 165.

²¹ Tamże.

W istocie wcale nie chodzi tu o przeciwstawienie jedności zróżnicowaniu, lecz o *autonomię* substancji. Przytoczony przez św. Tomasza autor oczekuje od doskonałej substancji nie tego, by nie była zróżnicowana, lecz tego, by jej zróżnicowanie było wyrazem samej natury tej substancji, a nie relacji do przedmiotów. Relacje do przedmiotów mają być *wynikiem* posiadania pewnej liczby władz, ta zaś liczba władz zależy od pozycji danej substancji w ogólnej hierarchii bytów. Własności relacyjne są wtórne.

Łatwo zauważyć, że św. Tomasz całkowicie akceptuje to stanowisko, a korekta zawarta w „Wyjaśnieniu trudności” polega raczej na wzmocnieniu go, niż zanegowaniu. Rzeczywiście istnieje związek między doskonałością a autonomią substancji, lecz w odpowiedzi św. Tomasza w miejsce *doskonałości* podstawiona zostaje *szlachetność*. Przez ten ostatni przymiot rozumie filozof pewne bogactwo struktury, która u wyższych – ożywionych – substancji sprawia, że mogą robić wrażenie całkowicie autonomicznych w sensie braku odniesienia do przedmiotu – tymczasem wrażenie to pochodzi z *bogactwa* a tych działań i dyspozycji, a zatem z pomnożenia *potencjalnych* relacji do przedmiotów – jest tych relacji po prostu więcej, przeto umykają oku refleksji – nie wszystkie dostępne są naraz. A zatem autonomia nie kłóci się z własnościami relacyjnymi substancji.

Omówiona parafraza i przesunięcie akcentu ma poważne skutki metafizyczne, ponieważ zwalnia nas z poszukiwania takiej zasady substancjalnej autonomii, która byłby całkowicie niezależna od czynności tej substancji. Związek struktury substancji (w tym jej spójności, autonomii, a zatem metafizycznie rozumianej doskonałości) i jej czynności wynika u św. Tomasza z zastosowania nadrzędnych pojęć organizujących metafizykę – w tym przypadku pojęcia aktu. Mówiąc najkrócej, każde działanie substancji powinno dać się wpisać w strukturę możliwości i aktu. Z kolei pojęcie aktu implikuje pojęcie przedmiotu. Naturalniej jest myśleć, że organizacja czynności związana jest z ich oddziaływaniem na świat (tak właśnie na co dzień organizujemy swoje działania) niż – ze swego rodzaju wewnętrznymi modelami tych czynności, bez uwzględnienia relacyjnych własności, jakimi są oddziaływania z przedmiotami. Jak widać, przejście od enigmatycznej doskonałości w przytoczonym poglądzie do relacyjnie rozumianej szlachetności w odpowiedzi św. Tomasza jest ugruntowane w metafizycznych pojęciach wyższego rzędu.

Druga wymiana poglądów zawarta w Zagadnieniu 13 dotyczy związku między porządkiem (hierarchią) czynności i dyspozycji (władz) a porządkiem (hierarchią) przedmiotów, do których się te czynności i dyspozycje odnoszą. Przytoczony pogląd wskazuje na rozbieżność tych dwóch organizacji, wyrażając to tak, że intelekt, jako pewna władza, ma pierwszeństwo przed zmysłami – o ile zastanawiamy się nad strukturą duszy. Kiedy jednak zwrócimy uwagę na relacje do przedmiotów, to czynności i dyspozycje pierwszorzędne pojawiają

się jako ostatnie – wszak obcowanie ze światem zaczynamy od naszych zmysłów. Autor poglądu wnioskuje z tego, że dusza nie dziedziczy swojej istotnej struktury ze struktury przedmiotów.

Św. Tomasz akceptuje część przytoczonego poglądu – to mianowicie, że powinniśmy uznać za pierwotną i autonomiczną hierarchię władz duszy. Władze duszy odnoszą się do przedmiotów jako do bazy uzasadnień sądów, a nie jako do bazy ontologicznej swojego własnego zróżnicowania. Z tego bowiem, że B służy do uzasadnienia A, nie wynika, że B jest w jakimś stopniu A. Akwinata zauważa jednak, że jest też inne rozumienie hierarchii, genetyczne, które z tym pierwszym się nie kłóci, lecz wyznacza inną dziedzinę relacji. W tej dziedzinie organizacji (hierarchii) przedmiotów rzeczywiście odpowiada organizacja władz duszy. Z punktu widzenia porządku genetycznego mamy więc powód, by sądzić, że struktura władz duszy jest skorelowana ze strukturą przedmiotów, do których władze te się odnoszą.

Częściowa zgoda z przytoczonym poglądem ma tu nieco innych charakter niż w poprzednich przypadkach, ponieważ wymaga obrania innego punktu widzenia. Łatwo jednak zauważyć, że ów punkt widzenia ma naturę pojęciową, czyli jest całkowicie pochodny od dwóch kluczowych pojęć: doskonałości i pochodzenia. Czym jest perspektywa pojęciowa? W istocie sprowadza się do relacji subsumcji pojęć. Następuje podział dziedziny, w której orzeka się porządek czynności i własności, na dwie dziedziny za pomocą dwóch pojęć wyższego rzędu. Tym, co podlega dystrybucji pomiędzy te dwie dziedziny, są relacje ustanawiane przez określone władze duszy – relacje te są dwojakiego rodzaju: doskonałościowe i genetyczne. Przytoczony pogląd mówi coś o pierwszych, lecz nic o drugich. Słusznie mówi, że korespondencja władze–przedmioty jest wątpliwa w pierwszej dziedzinie relacji; zachodzi ona jednak w drugiej dziedzinie, o której pogląd ten nie mówi. Ponownie więc mamy do czynienia z sytuacją, kiedy częściowe uznanie racji jest w istocie całkowitym uznaniem racji (zachowaniem autorytetu przez cytowanego autora) z jednoczesnym wskazaniem na dziedzinę przedmiotową (tu: dziedzinę pewnych relacji), w której taka racja obowiązuje.

DYSTRYBUCJA RACJI A KATEGORYZACJA

Kończąc przegląd przykładów częściowej zgody wybranych z *Kwestii o duszy* św. Tomasza z Akwinu, chcę zwrócić uwagę na wspólną cechę omówionych przypadków. Scholastyczni autorzy badali pisma dawniejszych i współczesnych autorów, szukając w nich elementów obiektywnej prawdy. Odsiewając sądy przez siebie aprobowane, odwoływali się do pojęć wyższego rzędu, które pochodzą z ogólnego zasobu pojęć metafizycznych. Nie są to pojęcia arbitralne,

lecz nie są też weryfikowalne przez odniesienie do danych empirycznych. Nie taka jest ich funkcja. Z rzeczywistością łączą się nie przez egzemplifikacje, lecz przez subsumcje pojęć niższego rzędu. Tego rodzaju subsumcje nie są automatyczne – podlegają interpretacji w świetle pojęć wyższego rzędu. Interpretacja taka ma charakter twórczy, typowo wymaga dodania jakiegoś kluczowego pojęcia i przeprowadzenia dodatkowych rozróżnień pojęciowych. Pogląd omawiany nie ulega zaprzeczeniu, a tylko przemieszczeniu z jednej domeny wyższego rzędu do drugiej. I tak:

W przykładzie pierwszym kluczową rolę w dystrybucji odgrywa rozróżnienie dwóch organizacji substancji: zgodnie z podziałem forma–materia i zgodnie z podziałem akt–możność. Dodatkowo wprowadza się pojęcie bytu absolutnego, co pozwala wyjaśnić, dlaczego we wszystkich bytach z wyjątkiem tego jednego porządku te są różne. Następnie dokonuje się subsumcji pojęcia podmiotu (nauk i sztuk) pod pojęcie relacji akt–możność.

W przykładzie drugim jako pojęcia nadrzędne występują: w dyskusji pierwszej naturalność, w drugiej ważność. Są to ogólne określenia pozwalające na przemieszczenie (dystrybucję racji) dyskutowanego poglądu. Obowiązuje on mianowicie w dziedzinach wyznaczonych przez naturalność i ważność. Poza tymi dziedzinami są jeszcze inne, dla których należy szukać innego sądu (innej prawdy).

W przykładzie trzecim, w dyskusji pierwszej dokonuje się przesunięcia między dwiema metonimiami; zasadą tego przesunięcia jest znów subsumcja pod pewne ogólne pojęcia doskonałości i szlachetności – pierwsza akcentuje perspektywę podmiotu, druga działania. W dyskusji drugiej rolę pojęcia wyższego rzędu pełni nowy punkt widzenia. Jest on jednak ufundowany przez relację subsumcji pod ogólniejsze pojęcie doskonałości lub ogólniejsze pojęcie pochodzenia.

We wszystkich omówionych przypadkach pojęcia wyższego rzędu decydują o dystrybucji racji. Mogę uznać czyjąś rację, jeśli wskażę precyzyjnie na zakres ważności jego sądu. Tego zakresu ważności nie da się jednak ustalić, korzystając z pojęć w tym sądzie zawartych. Mówiąc obrazowo, sąd nie mówi sam o sobie. Oczywiście samo stwierdzenie, że wygłoszenie sądu nie jest tym samym, co jego uzasadnienie, jest trywialne. Istotny problem pojawia się przy wyborze dodatkowych danych, który prowadzi do uznania sądu. W naukach formalnych i empirycznych istnieją znane sposoby wiązania treści pojęcia z jego uzasadnieniem. Dystrybucja racji jest tam po prostu dystrybucją uzasadnień. Możemy komuś przyznać częściową rację, jeśli oddzielimy zakres danych i procedur, które akceptujemy, od tych, których nie akceptujemy. Odwołujemy się tu do obiektów teoretycznych niższego rzędu. W filozofii sprawa jest niejasna. Wszystko wskazuje na to, że w takich dystrybucjach racji, jakie spotykamy w filozofii scholastycznej, najważniejsze są obiekty wyższych

rzędów. Nie dysponujemy jednak n i e z a l e ż n y m i dowodami istnienia tych przedmiotów wyższego rzędu. Czy więc owe procedury uznawania względnej racji przez umieszczenie we właściwej dziedzinie (via subsumcja pod określone pojęcie wyższego rzędu) są arbitralne? Czy chodzi tu o kształtowanie pojęć dla samych pojęć, czyli spekulatywność w pejoratywnym sensie tego słowa?

Formułując taki wniosek, ignorowałoby się fakt, że dystrybucje racji czy słuszności w pismach św. Tomasza uderzają często dużą trafnością i realizmem. Ma się wrażenie, że wysoce abstrakcyjne metafizyczne kryteria w istocie wyznaczają klasy bytów empirycznych, choć nie czynią tego bezpośrednio. W celu wyjaśnienia tego efektu chciałbym odwołać się do znanych badań pojęć i kategoryzacji przeprowadzonych w latach siedemdziesiątych przez Eleanor Rosch²² i wielokrotnie od tamtej pory uzupełnianych i korygowanych przez różnych badaczy. Na podstawie badań empirycznych nad kategoryzowaniem Rosch doszła do wniosku, że podstawową zasadą ludzkich kategoryzacji (a tym samym zasadą rządzącą semantyką pojęć) jest istnienie dwóch organizacji pojęciowych: poziomej i pionowej. W obrębie tej pierwszej wyznaczone są – dla danego poziomu – stopnie podobieństwa pomiędzy elementami kategorii oraz różnice pomiędzy kategoriami tego samego poziomu. W obrębie drugiej organizacji następuje subsumcja pojęć niższego poziomu pod pojęcia wyższego poziomu. Badania Rosch pokazały, że w naturalnej klasyfikacji przedmiotów wyłania się zawsze poziom (nazwała go podstawowym), który wyróżnia się jednoczesną maksymalizacją dwóch wartości: podobieństwa wewnątrz kategorii i różnicy między kategoriami. Poziom wyższy (pojęcia ogólniejsze) maksymalizuje różnice pomiędzy kategoriami kosztem podobieństwa wewnątrz nich, zaś poziom niższy (pojęcia bardziej szczegółowe) maksymalizuje wewnętrzne podobieństwa za cenę klarowności różnic pomiędzy kategoriami. Pojęcia poziomu niższego umykają często intuicyjnym kryteriom, pomocą w ich konstruowaniu są narzędzia naukowe. Pojęcia poziomu wyższego z kolei dają poczucie dobrego rozgraniczenia kategorii, a więc wprowadzają ład dostępny intelektualnej intuicji, lecz zarazem pozostawiają niepewność co do zasady zaliczania do danej kategorii, czyli co do wspólnych cech należących do niej przedmiotów (podpadających pod dane pojęcie).

Tak jak dla nauki charakterystyczne jest sięganie do poziomów względnie niskich, tak dla kategoryzacji potocznej najważniejszy jest poziom podstawowy. W filozofii natomiast korzysta się z tak wysokich poziomów kategory-

²² Zob. E. R o s c h, *Principles of Categorization*, w: *Cognition and Categorization*, red. E. Rosch, B.B. Lloyd, Lawrence Erlbaum, Hillsdale, New Jersey, 1978, s. 27-48. Zob. też wydanie polskie: taż, *Zasady kategoryzacji*, tłum. R. Bałas, w: *Psychologia poznawcza w trzech ostatnich dekadach XX wieku*, red. Z. Chlewiński, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007, s. 409-430.

zacji, że aparat pojęciowy sprowadza się czasem do kilku naczelných pojęć stanowiących swoiste principia. Rozwiązywanie realnych problemów przez odwoływanie się do zbyt wysokich poziomów zyskuje – słusznie – miano spekulacji i nie jest szczególnie cenione. Wydaje się, że niektóre dystrybucje racji u św. Tomasza podpadają pod ten zarzut. Problem leży w tym, że w miarę podnoszenia poziomu abstrakcyjności lawinowo rośnie niepewność związana z wewnętrzną strukturą odpowiednich kategorii. Rośnie do tego stopnia, że nie warto już wypowiadać sądów o przedmiotach podpadających pod to pojęcie. Oto przykład: jeśli podstawowym poziomem kategoryzacji dla mebli jest podział na stoły, krzesła, szafy, to z kolei szersza kategoria „mebel” sąsiaduje na poziomie wyższym z innymi kategoriami należącymi do szerszej kategorii sprzętów domowych, która z kolei jest elementem kategorii „sprzęty”, ta znów kategorii „urządzenia” i tak dalej. Chociaż nazwanie jakiegoś przedmiotu po prostu urządzeniem nie odgrywa znacznej roli w naszej codziennej komunikacji (gdzie dominuje poziom podstawowy), to nie jest to powiedzenie bezsensowne; potrafimy śledzić linię znaczeniową prowadzącą od pojęcia urządzenia poprzez poziomy niższe do – powiedzmy – fotela albo też linię znaczeniową prowadzącą od pojęcia urządzenia do pojęcia otwieracza do konserw. Ustalanie linii znaczeniowych jest jednak wysoce niepewne i staje się często przedmiotem sporów. W istocie działa ono dobrze jedynie dla rdzeniowych przypadków poszczególnych kategorii pośrednich. Pojęcia wyższych poziomów są prawomocne w takiej mierze, w jakiej pozwalają na rekonstrukcję owych linii znaczeniowych. Im wyższy poziom obieramy za punkt wyjścia, tym w mniejszy obszar pewności celujemy, śledząc linię znaczeniową. W istocie, przy pojęciach metafizycznych, do których w swoich dyskusjach odwołuje się św. Tomasz, ten obszar „śledzenia” znaczenia jest tak wąski, że pokrywa się z czymś, co można by nazwać samym centrum rozpatrywanych kategorii. Przedmioty empiryczne, na jakie w końcu na tej drodze natrafiamy, nie pojawiają się w obrębie poznania na mocy niezależnego doświadczenia (obserwacji i obliczeń), lecz jedynie w roli najlepszych w danym kontekście przykładów lub ilustracji ogólniejszych pojęć.

Dyskusja scholastyczna nie odwołuje się do obserwacji jako do experimentum crucis, lecz traktuje ją jako początek pewnej linii znaczeniowej lub – zgodnie z ostatnią uwagą – istotnościowej. Inaczej mówiąc, otrzymujemy istotnościowe egzemplifikacje (lub – jak się wyraziłem – przykłady) pojęć podpadających pod coraz ogólniejsze pojęcia. Moja główna teza głosi, że w scholastycznej argumentacji następuje dystrybucja racji pomiędzy dyskutantów polegająca na skonstruowaniu właściwej linii znaczeniowej łączącej centralne przypadki kategorii. Rozumowania scholastyczne mieszczą się w wertykalnym porządku pojęciowym

i, co się z tym wiąże, traktują uniwersum pojęciowe jako t a k s o n o m i ę²³. Wskazanie racji sądu może jednak dotyczyć tylko centralnych składników pojęciowych – zdaniami uzasadnianymi są tu zdania o subsumcjach pojęć, a nie zdania o świecie. Jednak nie wprost, przez odniesienie do centralnych przypadków badanych kategorii, rozumowania dotyczą samych rzeczy w świecie.

W KIERUNKU PROBLEMATYKI NORMATYWNOŚCI

Pozostaje pytanie o epistemologiczną wartość takiej strategii argumentacyjnej. Z pewnością nie dochodzi się tu do ogólnych praw w takim sensie, w jakim czyni się to w nauce. Zakres badanych przedmiotów jest zbyt wąski; ceną płaconą za budowanie wertykalnej organizacji pojęć jest nadmierna s t e r e o t y p o w o ś ć badanych przypadków. Byłoby to jednak przysłowiowym wylewaniem dziecka z kąpielą, gdyby przedstawić scholastyczne spekulacje jako jedynie sztukę dyskusji, nie zaś rzetelny wysiłek poznawczy. Zamierzam postąpić w tej kwestii tak, jak sami scholastycy, czyli dokonać pewnej dystrybucji racji. Wydaje mi się, że badane rozumowania mówią o n o r m a c h i ustalają p r a w d y n o r m a t y w n e. Linie znaczeniowe przechodzą przez centralne przypadki poszczególnych kategorii nie tylko dlatego, że innej możliwości nie ma, lecz dlatego, że owe centralne przypadki mają treść normatywną. Wyznaczają nie tyle własności przedmiotów danej kategorii, ile normę dotyczącą tych własności. Dlaczego normę, a nie po prostu schematyczny opis? Ponieważ zasadą, która ostatecznie determinuje treści owych przypadków centralnych, nie są w p r o s t inne przypadki centralne, lecz jedynie pośrednio – przez odpowiednie subsumcje pod pojęcia wyższych poziomów, które z kolei wszystkie podpadają pod zdecydowanie normatywne pojęcia najwyższych rodzajów, których treść tak bardzo zależy od pojęcia bytu absolutnego i transcendentálnych wartości bytu, dobra, prawdy i piękna, że nadaje to normatywny charakter całej hierarchii pojęciowej.

Kiedy Donald Davidson formułował swój program budowania teorii znaczenia na teorii prawdy, również wychodził od swoistej dystrybucji prawd. Przypomnijmy: według Davidsona²⁴ nie da się zbudować teorii prawdy na teorii znaczenia przez sformułowanie warunków prawdziwości zdania na pod-

²³ Średniowieczni filozofowie uświadamiali sobie niewystarczający charakter taksonomii, dlatego według nich istotne dla całościowego obrazu świata są pojęcia analogiczne, tak zwane transcendentalia. Prawidłowe używanie tych pojęć jest jednak kwestią nienależącą do analizowanych w tym artykule przykładów.

²⁴ D. Davidson, *Szaleństwo prób definiowania prawdy*, tłum. P. Łuków, w: *Dyskusje z Donaldem Davidsonem o języku, prawdzie i umyśle*, red. U. Żegleń, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 33-52.

stawie znajomości tego, co znaczą dane zdanie. (Jest to morał, jaki Davidson wyprowadził ze sławnego rezultatu Tarskiego). Trzeba postąpić odwrotnie: pojęcie prawdy uznać za pierwotne, ustalić dostateczny korpus zdań prawdziwych, a następnie wysuwać hipotezy znaczeniowe, z których by wynikała prawdziwość zdań z tego korpusu. Aby jednak cała ta strategia miała sens, należy założyć, że taki korpus prawd nie będzie tylko nieznacznym ułamkiem naszych wypowiedzi. Gdyby tak było, nie moglibyśmy nigdy ustalić żadnego znaczenia. W swojej zasadzie życzliwości Davidson zakłada, że prawdziwe wypowiedzi są normą, nieprawdziwe wyjątkiem; korpus prawd jest dostatecznie duży, by budować na nim teorię znaczenia, nie wiemy tylko kto i jakie prawdy posiada. Dystrybucja prawd jest u Davidsona zadeklarowana i potrzebna jako taka do dalszego rozumowania. Amerykański filozof nie pyta jednak o regułę tej dystrybucji. W istocie takiej reguły wcale być nie musi – zasada życzliwości nie jest regułą, lecz właśnie zasadą. Davidson nie ma inklinacji do dalszego zgłębiania problemu konkretnej dystrybucji racji, ponieważ uważa, że nauka robi to dostatecznie dobrze. Strategia św. Tomasza jest inna. Wychodzi on od znaczeń (pojęć) i poprzez analizy pojęciowe zmierza do ujawnienia dystrybucji prawd czy – jak je wcześniej nazywałem – dystrybucji racji. Ponieważ jednak podstawowym narzędziem analizy jest tu ustalanie subsumcji pojęciowych, uzyskana dystrybucja racji może dotyczyć tylko centralnych składników rozważanych pojęć i zawierać jedynie wybrane tezy. Te wybrane tezy, związane z centralnymi składnikami pojęć, proponuję traktować jak normy. Św. Tomasz mówi w istocie o pojęciowych normach, które naczelną aprecjacją Boga i stworzenia rozkładają na szczegółowe aprecjacje przedmiotów i relacji. Jest to obraz świata na wskroś i radykalnie normatywny. Zawarte w nim implicite pojęcie normatywności zasługuje na poważne przestudiowanie w świetle dzisiejszych koncepcji normatywności. Można nie zgadzać się na stosowanie podstawowych kategorii arystotelesowskich w rozważaniach metafizycznych, lecz teza o genezie norm, rozumianej jako swoiste „zstępowanie” od źródłowej aprecjacji całości i wyprowadzanie norm poprzez operacje pojęciowe jest niezależna od tej czy innej zawartości metafizyki. Na szali kładzie się tu raczej pytanie: Czy relacje subsumcji mogą przenosić treści normatywne z jednych obszarów ludzkiego myślenia na inne? Moja sugestia jest ostrożnie pozytywna, nie sądzę wprawdzie, by przytoczone połączone rozumowania św. Tomasza i jego oponentów dały się obronić jako deskrypcje, lecz jestem przekonany, że stanowią niezmiernie interesujące preskrypcje. Wiemy, jakie jest ich normatywne źródło – chrześcijańska wiara – lecz wciąż otwarty i filozoficznie interesujący pozostaje problem wyprowadzania z tego źródła bardziej szczegółowych norm.

GRANICE MOWY

Szczególną formą wstydu jest bezradność. Wchodzimy tu w sferę relacji dialogicznej. Inny zagaduje mnie, prosi o pomoc. Ja nie potrafię mu pomóc, więc milczę. Wstydę się tego, że nic nie mogę zrobić. Nie jest to wstyd po popełnionej winie, ale wstyd, że nie można zapobiec złu, że nie można jakiegoś zła przewyciężyć. Bezradność jest więc wstydem „winy niezawinionej”.

Ostatnie zdanie *Traktatu* Wittgensteina, „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”¹, na wielu filozofów nakłada całkowity zakaz mówienia o wielu ważnych dla człowieka sprawach: mówić można, ale bez uzurpacji tej mowy do jakiegokolwiek racjonalności; mówić można, ale poza dyskursem filozoficznym – na tym zakazie ufundowana jest cała tradycja myślenia.

Istnieje jednak również inna tradycja, świadoma grząskości gruntu rozciągającego się poza granicami owego zakazu, która próbuje na ten grunt wkraść. Wieści, jakie z tych wypraw przynosi, są dla jednych niezrozumiałe, dla innych zaś śmieszne. Co ciekawe, są to wieści wyrażone w języku. Ale język ten jest dziwny. To mowa zakłęb i metafor. Gdzieś pomiędzy nimi pojawia się milczenie, tajemniczy rewers mowy.

Celem niniejszego szkicu nie jest naturalnie żadna polemika ani tym bardziej krytyczna „rozprawa” z tradycją filozofii analitycznej. Chodzi o coś bardziej fundamentalnego, a mianowicie o odpowiedź na pytanie, w jakich sytuacjach mowa, która jest wyrazem myślenia, powinna się wycofać. Czy istnieją jakieś jasne jej granice? Jeśli tak, to na jakich warunkach mowa powinna wobec nich zamilczeć?

Wydaje się, że naturalnym obszarem mowy jest świat faktów. Jesteśmy pośród rzeczy, rzeczy mają nazwy, w zdaniach łączymy nazwy rzeczy z nazwami jakości. Paradoksalnie jednak centrum tego świata, o którym można mówić, nie potrzebuje mowy. Świat zdań protokolarnych jest w dużej mierze światem zdań zbędnych. Dziecko nie musi znać nazwy drzewa, stołu czy domu, wystarczy, że pokaże palcem to, o co mu chodzi. Wielkie obszary świata można objąć prostym zaimkiem „to” – i człowiekowi w zupełności to wystarczy.

Język zaczyna być potrzebny tam, gdzie na wskazanie „to” odpowiadamy pytaniem: „co?”. Kiedy nie wystarczy już pokazać palcem, kiedy musimy zacząć nazy-

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 83.

wać niuanse kolorów i faktur, nasze emocje czy ogarniane nieraz jednym słowem, złożone zjawiska egzystencjalne bądź społeczne. Mowa zatem rodzi się z zakwestionowania owego „to”, z zakwestionowania tego, co oczywiste i bezdyskusyjne. Mowa pozwala rozmawiać, dochodzić razem do tego, co każdy z nas chce nazwać albo wskazać. Mowa pozwala nazywać, zgadzać się na nazwy i z tymi nazwami dyskutować. Potrzeba mowy pojawia się zatem tam, gdzie znika jednoznaczność i oczywistość, a więc wartości, które zwolennicy „pierwszego” Wittgensteina cenią wysoko. Mowa zatem pojawia się od razu na obszarze niepewnym, być może również takim, o którym nie należy mówić w ogóle.

MILCZENIE

Milczenie pozostaje w szczególnej relacji do mowy. Nie jest zwykłą nieobecnością mowy. Jest jej brakiem w przestrzeni, gdzie mowa może się w ogóle pojawić.

Można powiedzieć: „Kamień milczy”. Co to jednak oznacza? Oznacza, że kamień nie posługuje się językiem, nie przekazuje informacji. Kamień nie rozmawia z nami, nie rozmawia też z innymi kamieniami. Ale czy kamień może naprawdę milczeć? Czy, nie mogąc w żaden sposób przemówić, może też milczeć? Zdanie: „Kamień przemawia” ma sens metaforyczny. Oznacza, że człowiek zadaje kamieniowi pytanie i otrzymuje na nie odpowiedź. Może to być pytanie o rodzaj kamienia, o jego wiek, pochodzenie. Może dotyczyć związku tego kamienia z innymi kamieniami albo nawet z ludźmi. Możemy napotkać kamień, który został przez człowieka ociosany. Kamień jednak nie przemawia, kamień tylko metaforycznie udziela odpowiedzi. To my zadajemy pytanie, to my spostrzegamy kamień i łączymy go z naszą wiedzą, to my wreszcie udzielamy sobie odpowiedzi. Kamień, nawet zapytywany, nie rozumie pytania. Nie on opowiada, ale my. To my przemawiamy w imieniu kamienia. Cisza kamienia nie jest zatem milczeniem.

Przykład ten zarysowuje ciekawą przestrzeń: mowa to możliwość zapytywania. Kamień nie pyta, kamień odpowiada; może lepiej nawet powiedzieć: zapośrednicza naszą odpowiedź. Jest pasywny, nie wie, że został zapytany, w żaden sposób go to nie zmienia. A zatem do powstania mowy potrzebna jest aktywność. Aktywność wyraża się w zapytywaniu.

Milczy więc ten, kto może mówić zamiast milczeć. Milczy człowiek, milczy Bóg. Nie-mowa kamienia odśłania jednak coś jeszcze. Skoro bowiem w odległej metaforze kamień mógł się pojawić jako mówiący, to mowa niekoniecznie musi być wyrażona w języku. Kamień przemawia poprzez znaki, które odnajduje i odczytuje człowiek. Ale znaki te nie są wyrażone w języku. Być może zatem kamień może milczeć?

Ważna jest tutaj relacja między mową a językiem. Język łączymy zazwyczaj z wyrażonymi w sądach faktami i z relacjami między faktami. Język jest wyrażany w słowach, ma swoją syntaktykę i semantykę. Może być potoczny, naukowy, filozoficzny, poetycki. Mowa sięga jednak głębiej. Jest poniżej warstwy wypowiedzi. Można wymownie milczeć, można przemawiać samym spojrzeniem, można wreszcie mówić czynem. Mowa umożliwia język. Napięcie między językiem a mową jest dla myślenia o granicach mowy zagadnieniem kluczowym.

Milczenie pojawia się tam, gdzie można mówić, ale z jakichś powodów się nie mówi. Milczenie jest więc zasłonięciem. Co zatem zasłania? Powodów milczenia może być wiele. Można milczeć ze wstydu, można milczeć z bezradności, z niewiedzy; można wreszcie milczeć wobec tajemnicy. Warto przyjrzeć się, choćby pobieżnie, tym modi milczenia.

Adam w raju nie odpowiada na pytanie Boga „Gdzie jesteś?” (Rdz 3, 9). Nie odpowiada, bo się wstydzi. Podaje powód tego wstydu – nagość, ale przecież wiadomo, że chodzi o inny wstyd. Milczenie jest ukryciem się. Jak więc przejawia się w mowie wstyd? Człowiek nie wie, co powiedzieć. Sytuacja, w której się znalazł, sprawia, że cokolwiek powie, będzie nieodpowiednie. Nie powie prawdy, bo właśnie prawdy się wstydzi; nie skłamie, bo wtedy jeszcze bardziej oddali się od prawdy. Milczenie, ukrycie się w braku słów, wydaje się rozwiązaniem najstosowniejszym. Jednocześnie milczący, zawstydzony, mówi nieraz więcej niż ten, który się tłumaczy. Milczenie nie ukrywa, ono przesłania tylko to, co właśnie w milczeniu jest jakoś dane. Ukrywająca funkcja milczenia w horyzoncie wstydu ujawnia się również w kłamstwie. Człowiek milczy, bo czasem swym milczeniem zakrywa prawdę. Tę prawdę chce ukryć, jest ona jakoś wstydliva. Albo mówi o jego winie, albo o winie innych, albo o bezradności. Adam też ucieka w kłamstwo: „Jestem nagi” (Rdz 3, 10), choć dobrze wie, że nie to jest powodem jego ukrywania się.

Szczególną formą wstydu jest bezradność. Wchodzimy tu w sferę relacji dialogicznej. Inny zagaduje mnie, prosi o pomoc. Ja nie potrafię mu pomóc, więc milczę. Wstydzę się tego, że nic nie mogę zrobić. Nie jest to wstyd po popełnionej winie, ale wstyd, że nie można zapobiec złu, że nie można jakiegoś zła przewartościować. Bezradność jest więc wstydem „winy niezawinionej”. Taki wstyd może wynikać albo z faktycznej bezradności – w danej chwili człowiek nie dysponuje środkami, by zaradzić złu – albo też z bezradności fundamentalnej: człowiek wie, że nic nie da się zrobić; człowiek wie, że żadne słowo nie pomoże, żadne słowo nie uleczy, że w sytuacji, w której znalazł się Inny, nie ma żadnych słów. Milczenie to jest odkryciem, że są doświadczenia, wobec których język staje się bezbronny. Jeśli więc język oswaja świat, nazywając go, to bezradność odsłania, że są w świecie takie miejsca – wydarzenia, przeżycia, doświadczenia – których język nie oswoił. Nie oswoił i nie oswoi, a zatem każ-

dy, kto się w takim miejscu pojawi, odkryje ową bezradność. Są zatem rzeczy, na które nie ma nazwy, których nie da się językiem oswoić. Dzieje ludzkiego myślenia pokazują, że takimi „rzeczami” są na przykład zło, śmierć, cierpienie. Pozostaje wobec nich milczenie, gdyż każde inne użycie języka będzie zbędną gadaniną, próbą zagadania czegoś, czego zagadać się nie da.

Milczenie rodzi się również z niewiedzy. Nie wiem – więc milczę. Milczę – bo nie chcę skłamać ani wprowadzić w błąd. To właśnie milczenie nazywane bywa w sentencjach złotem. Milczenie ma tu charakter odpowiedzi na zapytywanie. Zostałem zagadnięty i nie wiem. Ukazuje to wyraźnie, że milczenie pojawia się niemal zawsze jako odpowiedź: odpowiedź wstydu, odpowiedź bezradności, odpowiedź niewiedzy. Lepiej milczeć, niż powiedzieć coś, co będzie pozorem wiedzy lub zwykłą nieprawdą. Źródło takiego milczenia ma charakter sokratejski: Kiedy czegoś nie wiem, to mi się nawet nie wydaje, że wiem². Niewiedza pojawia się zatem w polu jakiegoś rozumienia: muszę wiedzieć, że czegoś nie wiem. Nie będzie więc milczał takim milczeniem głupiec, któremu zawsze wydaje się, że wie. Milczenie zakłada jakieś rozumienie – pisze Heidegger³. W tym wypadku milczenie wyznacza granicę między tym, co człowiek faktycznie wie, a tym, co jest poza jego wiedzą. Granica ta jest płynna, gdyż w ciągu życia z jednej strony poszerzamy pole swojej wiedzy, z drugiej zaś odkrywamy, że jej obszary, które uznaliśmy za przyswojone, były przez nas poznane jedynie pozornie. Milczenie jest więc tutaj uczciwością myślenia. Proste „nie wiem” może być przez niektórych postrzegane jako wyznanie wstydlive, ale jednocześnie wstyd takiego milczenia jest mniejszy niż ten, który płynie z zawalenia się gmachu wiedzy pozornej.

W szczególnej sytuacji milczenie niewiedzy zdaje się jednak mieć charakter ostateczny. Dzieje się tak, gdy człowiek konfrontuje się z t a j e m n i c ą: wie, że jego niewiedza nie jest przypadkowa, że nie jest tylko kwestią czasu i lektur, by niewiedza przemieniła się w wiedzę. Staje wobec pytań, na które język nie daje dobrych odpowiedzi. Milczenie wydaje się odpowiedzią jedyną, jedyną odpowiedzią uczciwą. Tu język nie sięga: nie ma właściwych słów, wszystkie słowa i struktury języka są zbyt grubo ciosane, by uchwycić to, co człowiek chce powiedzieć. Są sytuacje, wobec których należy zachować „milczenie wszystkich języków”⁴. Milczenie wobec tajemnicy bliskie jest zatem doświadczeniu milczenia bezradności. Obydwa milczenia dochodzą do nieprzekraczalnych – jak się wydaje – granic języka. Różnica polega na tym, wobec kogo się

² Por. P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 29 A-B, tłum. W. Witwicki, w: tenże, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, PWN, Warszawa 1984, s. 266.

³ Por. M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 233n.

⁴ M. B u b e r, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Pax, Warszawa 1992, s. 62.

milczy. Bezradność jest milczeniem wobec drugiego człowieka. Tajemnica, choć może się wydarzać pomiędzy ludźmi, jest przeżywana indywidualnie: człowiek sam przed sobą musi ogłosić kapitulację języka. Tajemnica nie ma charakteru tymczasowego. Jej tajemniczość nie polega na jakimś „jeszcze nie wiem” albo „jeszcze nie potrafię nazwać”. Tajemnica ma charakter ostateczny: „nigdy nie będę wiedział” oraz „nigdy nie znajdę słów”.

Spośród wszystkich opisanych tu modi milczenia (choć zapewne można wskazać jeszcze kilka innych jego obszarów) to właśnie bezradność i tajemnica ujawniają najpoważniejsze granice mowy. Mamy bowiem język, który wydaje się dobrze oswajać świat. Nazywamy nim bez większego problemu rzeczy, stany, zdarzenia, jakości; potrafimy konstruować rozbudowane komunikaty i nasze wypowiedzi są ogólnie zrozumiałe. Mimo to jednak odnajdujemy w naszym życiu takie miejsca, wobec których jesteśmy bezradni. Nasz język zawodzi. Warto przyjrzeć się temu, jakie mogą to być miejsca. Warto zapytać, dlaczego dzieje ludzkiej mowy nie znalazły dobrych słów. Tajemniczość tajemnicy polega na tym, że tajemnica znajduje się poza tym, co nazwane. Tajemnica mieszka więc poza domem mowy, jest tym, co w ramach mowy nie daje się oswoić.

Myślenie o tajemnicy jest przekraczaniem granic mowy. Być może o tym wszystkim należy milczeć, ale milczenie nie jest przecież nie-mową kamienia. Milczący wie, o czym milczy albo, mówiąc precyzyjniej, p r z e c z u a to, czego nie mówi. Adam wie, czego się wstydzi, Sokrates wie, że czegoś nie wie. Wobec tajemnicy nasza bezradność milczy, ale to milczenie jest rodzajem mowy. Jest to milczenie wymowne. To milczenie jest bowiem zapytywaniem.

Wszystkie przedstawione formy milczenia są „milczeniem o czymś”. Człowiek natrafia w swoim życiu na jakieś „coś”, o którym nie chce lub nie potrafi mówić. Może jednak granicą mowy nie jest mówienie o jakimś „czymś”, lecz próba mówienia o „nie-czymś”. Być może bezradność języka i nieusuwalność tajemnicy polegają na tym, że człowiek staje wobec czegoś, co w ogóle wymyka się językowi: każdy język jest przecież językiem „o czymś”. Może granicą języka jest „coś, co nie jest czymś”? Nawet w tym sformułowaniu widać bezradność, a do tego bezradność podwójną. Po pierwsze, że owej rzeczy milczenia nie da się określić inaczej niż poprzez negację: jako „nie-coś”, a po drugie, że w sensie gramatycznym musi ona być jakimś „czymś” („czymś, które nie jest czymś”).

W filozofii współczesnej można wskazać co najmniej dwie próby dotarcia mową do sfery, która jest poza wszelkim „czymś”. Podjęte zostały przez dwóch myślicieli, którzy dotarłszy do granic mowy, postanowili je, z całą świadomością niebezpieczeństwa tego zabiegu przekroczyć. Pierwszym z nich był Martin Heidegger z jego myśleniem bycia (czy raczej w tej perspektywie: mówieniem bycia); drugim zaś Martin Buber ze swoją mową do Ty, które nie jest żadnym To.

DOM BYCIA

O rozumieniu języka i mowy w filozofii Heideggera napisano już grube tomy. Celem niniejszych rozważań nie jest rekapitulacja tych badań, lecz próba ukazania dwóch kwestii. Po pierwsze, dlaczego Heidegger dochodzi do granic języka, po drugie zaś – jak sobie z tymi granicami dalej radzi.

W okresie, w którym powstaje *Bycie i czas*, Heidegger do mówienia o mowie używa języka nieodbiegającego od ówczesnie przyjętych w filozofii obyczajów. Jest to suchy, właściwy szkole fenomenologicznej język filozoficzny. Podstawową różnicą między stylistyką *Bycia i czasu* a choćby pracami Edmunda Husserla jest pojawienie się w nowym znaczeniu słów wziętych z języka potocznego. Pisze Heidegger o trosce, trwodze, o gadaniu. Słowa te wywołują skojarzenia z językiem codziennym, ale jednocześnie Heidegger przenosi je z poziomu ontycznego na poziom ontologiczny, gdzie ich sens zostaje zmodyfikowany. Mowa należy w tej optyce do podstawowych struktur ontologicznych *Dasein*⁵. To ona, obok rozumienia, jest podstawą sensu wypowiedzi językowej. Struktura ta sprawia na przykład, że słyszymy od razu sensowne słowo, a nie zespół dźwięków⁶.

Dość szybko jednak Heidegger porzuca ten surowy język na rzecz zupełnie nowej stylistyki, którą rozwija i przetwarza przez całe swoje dalsze filozoficzne życie. Jego formuły, wyrwane z kontekstu, brzmią dziwnie i wieloznacznie. Sprawiają wrażenie zakłęt, którymi filozof chce zaczarować czytelnika. Aby dobrze to uchwycić, warto przytoczyć obszerny cytat: „Myślenie dokonuje tego, że bycie wiąże się z istotą człowieka. Nie stwarza tego związku ani go nie powoduje [...]. Ofiaruje go byciu jako coś, co bycie udziela samemu myśleniu. Ofiarowanie polega na tym, że bycie w myśleniu staje się mową. Mowa to dom bycia. W domostwie mowy mieszka człowiek. Stróżami tego domostwa są myśliciele i poeci. Ich stróżowanie polega na tym, że dopełniają jawności bycia; dzięki ich opowieści jawność ta staje się mową i w mowie jest przechowywana”⁷.

Na pierwszy rzut oka widać, że Heidegger posługuje się zgoła niefilozoficznymi zwrotami, zaczerpniętymi z języka potocznego: „ofiarowanie”, „dom”, „stróż”, „opowieść”. Nie definiuje ich nowego sensu, odwołuje się do sensów pierwotnych, a jednocześnie przenosi te słowa na zupełnie inny poziom. Wiadomo, że nie chodzi o dom z cegieł, że stróż nie jest stróżem pilnującym mienia, że opowieść nie jest po prostu fabułą opowiadającą o czyichś

⁵ Por. Heidegger, dz. cyt., s. 228.

⁶ Por. tamże, s. 232.

⁷ Tenże, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 271.

losach. Słowa są zrozumiałe, ale jednocześnie delikatnie przez Heideggera dookreślone. Wiemy przecież, na czym polega „nowe” stróżowanie (na dopełnianiu jawności bycia); wiemy, na czym polega „nowy” sens słowa „dom” (bycie w myśleniu staje się mową). Mimo to sensory tych słów są ledwo uchwytne, gdyż operacja językowa, którą przeprowadza niemiecki filozof, uwalnia je od ścisłego związku z sensami dosłownymi. Dom jest j a k b y domem, stróż j a k b y stróżem, ofiarowanie j a k b y ofiarowaniem.

Dzięki temu czytelnik wie, że zaczyna poruszać się w ramach mowy w świecie j a k b y. Oznacza to, że bezpieczny obszar mowy, którą od dziecka oswaja świat, został porzucony. Granice zostały przerzucone, słowa znaczą coś innego. Odślania to jednocześnie drugą stronę całego zagadnienia: Heidegger przyznaje w ten sposób, że zwykły język n i e w y s t a r c z a. Jednocześnie w ramach tej niewystarczalności budowany jest język nowy. Z jednej strony zatem język nie wystarcza, z drugiej zaś Heidegger nie tylko wyraża swoje myśli w języku, ale mówi też wiele o samym języku i jego istocie.

Nie bez powodu stróżami domostwa mowy są nie tylko myśliciele, ale także poeci. To ci ostatni, dzięki cechującej ich swobodzie kształtowania słów, odgrywają rolę szczególną. Kiedy sięgniemy do takich tekstów Heideggera, jak choćby *Język*⁸, *Istota języka*⁹, *Cóż po poecie?*¹⁰, zobaczymy, że myślenie to niemal owija się wokół poetyckich fraz. Przewodnikami filozofowania stają się Friedrich Hölderlin, Rainer Maria Rilke, Stefan George. Można powiedzieć, że w ten sposób fryburski myśliciel realizuje zapisaną przez innego twórcę ideę: „Mowa jest metafizycznym organem człowieka. Jednakowoż słowo z biegiem czasu sztywnieje, ustala się, przestaje być przewodnikiem nowych sensów. Poeta przywraca słowom przewodnictwo przez nowe spięcia, które z kumulacji powstają. [...] Uważamy słowo potocznie za cień rzeczywistości, za jej odbicie. Słuszniejsze byłoby twierdzenie odwrotne: rzeczywistość jest cieniem słowa. Filozofia jest właściwie filologią, jest głębokim, twórczym badaniem słowa”¹¹.

Myśl, która jest obecna w końcowym fragmencie przywołanego cytatu z eseju Schulza, pojawia się również u samego Heideggera w *Istocie języka*. Kluczowy dla analiz mowy jest tu wers z wiersza Stefana George’a *Słowo*, wielokrotnie zresztą w tekście transponowany i reinterpretowany: „Nie będzie rzeczy gdzie brakuje słowa”¹².

⁸ Zob. t e n ż e, *Język*, w: tenże, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 5-26.

⁹ Zob. t e n ż e, *Istota języka*, w: tenże, *W drodze do języka*, s. 141-196.

¹⁰ Zob. t e n ż e, *Cóż po poecie?*, tłum. K. Wolicki, w: tenże, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 217-259.

¹¹ B. S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, w: tenże, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Kraków 1998, s. 368.

¹² Cyt. za: H e i d e g g e r, *Istota języka*, s. 146.

A zatem natrafiamy na szczególną rolę mowy. To oczywiście odwrócenie tradycyjnego, Arystotelesowskiego porządku, gdzie najpierw mamy rzecz, a potem słowo o rzeczy¹³. Mowa wydobywa więc jawność rzeczy – bez słowa rzeczy oczywiście w jakimś sensie są, ale pozostają poza domem mowy, na wygnaniu. Mowa jest domem bycia. Bycie musi być zdomowione. Nie ma bezdomnego bycia, bycia poza mową.

Nie tylko jednak poeci są stróżami mowy jako domostwa bycia. Są nimi również myśliciele. I tu chyba pojawia się największe napięcie, gdyż język filozofów nie na wszystko pozwala. Precyzja, jednoznaczność, zrozumiałość – to cechy, które są wartościami nie tylko dla filozofów tradycji analitycznej. Wkraczając jednak na teren bycia, Heidegger zdaje sobie sprawę, że nie da się podążać w tę stronę, przestrzegając jednocześnie wszystkich zasad, które język naukowy wypracował sobie na terytorium świata bytów. Poza granicami bytu mówi się innym językiem. Czy może on stać się językiem filozoficznym?

Próbując dotrzeć do istoty mowy, Heidegger poprzestaje na zwrocie, który rezygnuje nawet z właściwego definicjom łącznika „jest”: „Istotą języka: Język istoty”¹⁴.

To kolejne tajemnicze „zakłęcie” ma oznaczać, że język należy do tego, co istoczące, co zbliża się do istoty¹⁵. Ten język istoty jest zarazem językiem ciszy¹⁶. Mowa odsłania więc perspektywę inną od perspektywy świata bytu. Nie może ona jednak funkcjonować tam tak samo, jak funkcjonuje, dotykając rzeczy. Staje się drogą, która pozwala choć na chwilę dotknąć pewnej perspektywy, jednocześnie rezygnując z ambicji trwałego ugruntowania tego dotknięcia w zrozumiałej dla wszystkich mowie. Dlatego fundamentalne dla tak rozumianej istoty mowy jest nie tyle samo mówienie, zagrożone gadaniną, ile raczej zapytywanie, które jest „pobożnością myślenia”¹⁷.

Postępując w ten sposób, Heidegger usuwa część dawnych problemów, ale stają przed nim nowe. Jak bowiem poradzić sobie z napięciem wynikłym z faktu, że to „nowe” domostwo, którym dla bycia jest mowa, stanowi jednocześnie miejsce, gdzie trudno się zdomowić? Co więcej, niemal wszystko, co potoczny język podsuwa myśleniu jako sensy słowa „dom”, jest w tym domu nieobecne. Człowiekowi trudno w takim domu poczuć się jak w domu. Myślenie Heideggera zawsze będzie stwarzało poczucie obcości. Co więcej, gdyby w jakiś przedziwny, a dostępny nielicznym sposób udało się człowiekowi

¹³ Por. A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, ks. IX, 1051 b, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983, s. 238.

¹⁴ H e i d e g g e r, *Istota języka*, s. 158.

¹⁵ Por. tamże, s. 182.

¹⁶ Por. tamże, s. 196.

¹⁷ T e n ż e, *Pytanie o technikę*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 38.

w tym domu zamieszkać, być może doszłoby do podstawowego zafałszowania. Prawda bycia to nie jest coś, co można mieć w domu, to nie jest coś, co można p o s i a d a ć. Pojawia się ona w nieskrytości, która jest wydarzeniem – chwilowym prześwitem na ścieżkach lasu. Może więc poza granicami języka można postawić co najwyżej dom, w którym nie będzie można się zadomowić na dobre? Może takie zadomowienie jest jednocześnie zapomnieniem różnicy ontologicznej, ponownym osunięciem się w świat bytów i prześlepieniem bycia?

W tym kierunku zdaje się zmierzać jedna z interpretacji słynnego 119. fragmentu Heraklita „Ethos anthropou daimon”, który według Heideggera może oznaczać: „Miejscem pobytu (z którym oswoiliśmy się [...]) jest dla człowieka przestrzeń otwarta na uobecnianie się Boga (Tego, którego oswoić nie można [...])”¹⁸.

A zatem miejscem zamieszkiwania człowieka jest przestrzeń, której nie da się oswoić, zamieszkać. Zamieszkiwanie pośród tego, co oswojalne, jest więc pozorem zamieszkiwania, jest zamieszkiwaniem niezgodnym z istotą człowieka. Dopiero otwarcie przestrzeni na to, co nieoswojalne (również językowo), jest tym, co czyni człowieka człowiekiem. Człowiek jest również o tyle człowiekiem, o ile „przystał na namowę języka”¹⁹.

Po co to wszystko, skąd te dziwaczności, które dla jednych były powodem uwielbienia Heideggera, a dla innych obiektem niewyczerpanych szyderstw? Filozof ten próbuje mówić o byciu. Tymczasem cały zastany przez niego język jest językiem bytu. Nawet słowo „bycie” jest rzeczownikiem, jest jakimś „czymś” pomiędzy innymi bytami. Bycie nie jest jednak bytem i autor *Bycia i czasu* za wszelką cenę chce wydrzeć bycie językowi bytu. Pozostawienie bycia na pastwę języka bytu oznacza dalsze zakrywanie kwestii bycia, pominięcie różnicy ontologicznej już u samych podstaw myślenia.

Jednakże Heidegger jest ostatecznie przeciwnikiem wymyślania nowego języka. W *Przyczynkach do filozofii* mówi o tym bardzo wyraźnie: „Język potoczny, coraz bardziej dzisiaj rozgadany i zużyty, nie nadaje się do powiadań prawdy Bycia. Czy prawdę tę w ogóle można wprost powiedzieć, skoro wszelki język jest przecież językiem bytu? A może da się dla Bycia wymyślić jakiś nowy język? Nie. [...] Tak więc tylko jedna rzecz jest ważna: powiadać najszlachetniejszym, dojrzałym językiem w jego prostocie i przemożnej istocie, powiadać językiem bytu jako językiem Bycia”²⁰.

W tym sensie nie ma więc wyjścia poza język. Można, jak czynią to filozofowie i poeci, ten język, który jest, pogłębiać i docierać do jego istoty. Można,

¹⁸ T e n ż e, *List o „humanizmie”*, s. 306.

¹⁹ T e n ż e, *Istota języka*, s. 177.

²⁰ T e n ż e, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 79.

jak pisał Schulz, doprowadzać do nowych spięć między słowami, do spięć, które odsłonią nowe sensy. Tak właśnie czyni Heidegger, a jednocześnie cały czas przekracza granice tego, co przez język rozumieją filozofowie przejęci zakazem Wittgensteina.

PRASŁOWA

Nieoczekiwanym sojusznikiem Heideggera staje się na tej drodze myśliciel tak od niego odległy, jak Martin Buber. Różnice między ich poglądami podkreślał sam Buber, twierdząc, że Heidegger, mimo wielkiego projektu, jakim była ontologia fundamentalna, nie dotarł do istoty człowieka, którą stanowi relacja dialogiczna²¹. Inna jest też ich filozofia mowy. Z pewnej perspektywy można jednak znaleźć między dwoma filozofami pewną zbieżność. Perspektywą tą jest przekraczanie zastanej mowy. Podobnie jak bycie u Heideggera nie jest żadnym bytem, a zatem język bytów staje się problematyczny, u Bubera ze świata bytów, przedmiotów, wymyka się Ty. Okazuje się, że przy wszystkich różnicach między tymi dwoma projektami filozoficznymi, owo *w y c h o d z e n i e m o w y p o z a b y t* przyjmuje podobne formy.

Jeśli w przypadku Heideggera można było mówić o „zakłęciach” filozoficznych, u Bubera już od samego początku mamy do czynienia z nowym językiem. Traktat *Ja i Ty* ze swoją poetyckością, niemal liturgiczną powtarzalnością fraz oraz profetyczną siłą perswazji, przypomina raczej księgę objawioną. Już na samym początku myślenie o mowie zostaje umieszczone w samej osnowie tej koncepcji.

Człowiek przyjmuje względem rzeczywistości dwie postawy, a w każdej z nich świat ma dla niego inne oblicze. Postawy te wyrażają się w prasłowach, słowach podstawowych (niem. Grundwörter): Ja–To i Ja–Ty. Postawą potoczną jest postawa pierwsza, utożsamiana z relacją podmiotowo-przedmiotową. Dla człowieka rzeczy i ludzie są przedmiotami poznania: opisuje on je, klasyfikuje, poznaje. To przyswajanie jest formą zawłaszczania: ostatecznie cały świat To istnieje jako treści przeżyć intencjonalnych Ja – by użyć nie do końca obcej Buberowi terminologii fenomenologicznej. Druga postawa to postawa Ja–Ty, która przekracza pierwszą. Człowiek staje nagle wobec drugiego człowieka nie jako wobec przedmiotu poznawania. Nagle odkrywa inne oblicze Innego: odzywa się do niego słowem „Ty”²².

Ja–Ty i Ja–To są słowami podstawowymi, prasłowami. Od razu można zauważyć, że są one parami słów. Pozornie pierwszy człon pozostaje taki sam,

²¹ Por. M. B u b e r, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 55n.

²² Por. t e n ż e, *Ja i Ty*, s. 39n.

lecz Ja z każdego z prasłów jest inne: inne jest Ja odniesienia do To, a inne zwracające się do Ty. Co więcej, te słowa właściwie nie opisują dwóch możliwych postaw człowieka. One ustanawiają ten stan²³. Mają więc moc sprawczą, droga wiedzie od słowa do rzeczy (człowieka), a nie na odwrót. Na tym etapie refleksji może zrodzić się podejrzenie, że Buber wyznaje jakieś magiczne przekonanie o sprawczej mocy ludzkiego słowa. Jest on jednak daleki od takiego myślenia. Co zatem znaczy, że prasłowa ustanawiają pewną rzeczywistość? – Nie chodzi o magiczny akt wypowiedzenia jakichś słów, pewnych brzmień. Nie chodzi więc o językowe zakłęcie. Chodzi o wypowiedzenie przez człowieka – w jakimkolwiek języku: w słowie, geście, spojrzeniu, decyzji, czynie – pewnej postawy. To jest właściwy żywioł mowy prasłów.

Widać więc wyraźnie, że mowa, o której pisze Buber, sięga głębiej niż wypowiedzenie. Mowa ta może wydarzać się między ludźmi w milczeniu. Język bywa też istotnym zagrożeniem dla relacji Ja–Ty. Mogę mówić do Ty (gramatyka sama koryguje suchy język filozoficznego dyskursu i podpowiada właściwą formę: „mogę mówić do Ciebie”); mogę Ciebie słuchać. Ale kiedy mówię o Tobie (choćby tylko do siebie), to Ty staje się jakimś To – Nim, Nią – a więc przedmiotem mojej trzeciosobowej mowy. Relacja Ja–Ty zostaje zmieniona w Ja–To. Doskonale widać tu sprawczą moc mowy. Drobną – jak mogłoby się wydawać – zmianą gramatyczną i zmieniamy postawę, a świat zmienia oblicze. Relacja podmiotowo-przedmiotowa tworzy dystans, uniemożliwia pełną relację – właśnie relację Ja–Ty – w której nie ma dystansu, a jest tylko Pomiędzy. Mówiąc o Ty w trzeciej osobie staję zatem nagle na zewnątrz owej relacji, staję się obserwatorem. Mowa o Ty (a więc relacja Ja–To) rozgrywa się już nie pomiędzy nami, pomiędzy mną a Tobą, ale we mnie.

Istnieją więc dwa sposoby życia mowy. Mowa może żyć we mnie – wtedy jestem w relacji Ja–To. W relacji Ja–Ty to nie mowa jest w człowieku, ale człowiek w mowie²⁴. Sformułowanie to przypomina „zakłęcia” Heideggera. Co jednak oznacza to, że człowiek jest w mowie? Buber ponownie używa metafory: mowa nie jest krwią, która krąży w żyłach, ale powietrzem, którym się oddycha²⁵. W jakimś sensie przypomina to sformułowanie Heideggera o „domostwie bycia”. Mowa jest domem bycia; człowiek jest w mowie. Mowa przekracza wypowiedź, to, co możemy sformułować w naszych myślach, co ma jakikolwiek intelektualny – a więc zamknięty w nas – wymiar. Intuicja jest tu podobna, choć inne cele i rozwiązania. I jeden, i drugi myśliciel natrafiają na takie życie mowy, które przekracza granice klasycznej filozofii języka.

²³ Por. t a m ż e, s. 39.

²⁴ Por. tamże, s. 62.

²⁵ Por. tamże.

Intuicje takie pojawiają się jednak gdzieś na pograniczu mowy. Buber przestrzega: „Tylko milczenie do Ty, milczenie w s z y s t k i c h języków, milczące trwanie w nieuformowanym, niezróżnicowanym, przedjęzykowym słowie uwalnia Ty, jest z nim w relacji, w której duch nie manifestuje się, lecz jest. Wszelka odpowiedź wiąże Ty ze światem To”²⁶.

Szczególną formą milczenia jest u Bubera relacja z wiecznym Ty. Bóg ze swej istoty nie może stać się To. Jest obecny tylko w relacji Ja–Ty²⁷, nie ma oblicza przedmiotowego. To spotkanie dokonuje się w milczeniu, gdyż każde ludzkie słowo może łatwo sprowadzić wieczne Ty do To, czyli do pozoru. Jednocześnie od owego Ty nie przychodzi słowo w ludzkim rozumieniu. Píše Buber: „Nie słyszymy żadnego Ty, lecz mimo to czujemy się zagadnięci i odpowiadamy”²⁸. A w innym miejscu: „Wyzywające milczenie kształtu, miłośna mowa człowieka, oznajmiająca niemota zwierzęcia – wszystko to jest wrotami do obecności słowa”²⁹.

To, co zostało tu pokrótce powiedziane, to jedynie zgrubny zarys roli mowy w filozofii Bubera. Jednak intencją tego przedstawienia było coś innego: ukazanie linii, która oddziela język w potocznym rozumieniu od „rubieży mowy”, gdzie wydarzają się istotne dla człowieka sprawy, choć dzieją się one poza obszarem tego, co językowo w pełni oswojone. Zostało zatem ukazane, jak dwoistą rolę pełni język: to on – poprzez prasłowa wypowiedziane przez człowieka – ustanawia pewien stan, ale jednocześnie stanowi zagrożenie, dla tego, co wypowiada.

RUBIEŻE MOWY

Pogranicza mowy bywają niebezpieczne. To, co udaje się na tych rubieżach przeczuć, jest kruche i zagrożone; zagrożone przede wszystkim przez samą mowę. U Heideggera bycie wymyka się językowi, bo języki są mową bytu, a nie bycia. U Bubera Ty rozpada się w języku, gdyż język jest ze swej natury przedmiotowy – powstał, by opisać świat Ja–To. Jednocześnie cały ludzki dyskurs skazany jest na język bytu, na język przedmiotowy. Język jest ze swej natury „mową o czymś”. Musi zatem na siłę uczynić „coś” z Ty i z byciem. To w języku bytu Heidegger i Buber muszą opisywać swoje wyprawy na pogranicze mowy. Te wyprawy są jednak jej formą. Nie jest przecież tak, że na

²⁶ Tamże. W cytowanym polskim przekładzie pracy Bubera *Ja i Ty* słowo „To” (niem. Es) zostało przetłumaczone jako „Ono” (przyp. red.).

²⁷ Por. tamże, s. 85.

²⁸ Tamże, s. 41.

²⁹ Tamże, s. 103.

owych pograniczach pojawiają się tylko całkowicie pozajęzykowe intuicje. Warto powtórzyć z całą mocą: mowa jest domem bycia, prasłowa ustanawiają relacje.

Mamy tu do czynienia z problemem nieusuwalnym: poza mową człowiek nie może dotrzeć do tych tajemnic rzeczywistości, które są dla niego najważniejsze, a z drugiej strony mowa jest narzędziem niszczycielskim – jedynym, ale niebezpiecznym.

Istnieje też pewien fakt, któremu nie da się zaprzeczyć; ten fakt to filozoficzne teksty Heideggera i Bubera. Obydwaj wypowiadają się za pomocą języka, który jest niewygodny. Innego języka jednak nie mają. W tekstach Heideggera bycie jest rzeczownikiem i w sensie gramatycznym nie potrafi się wymknąć losowi innych bytów. Mimo całej wirtuozerii Heideggera bycie jest czymś. U Bubera słowo drugiej osoby Ty staje się dziwacznym „Ty trzecioosobowym”: Ja wchodzi w relację z Ty, a nie z Tobą. Jest więc fakt tekstów filozoficznych, owej mowy rubieży, i jest w nich zapisany także ten niewymazywalny problem, jaki mowa napotyka wobec tajemnicy.

Można wskazać pokrótce próby ucieczki od niego, choć mimo zamierzeń autorów nie do końca uwieńczone są one sukcesem. Cóż jednak miałby oznaczać sukces takiej ucieczki? Zupełne milczenie? Chyba nie: przecież owe tajemnice domagają się mowy. Tajemnica zagaduje, prowokuje pytanie. Warto te drogi na rubieże mowy choćby wymienić, nawet jeśli nie podejmiemy ich dokładnej analizy.

Pierwsza to droga metafory. Heidegger i Buber metaforyzują język potoczny, czerpiąc z niego słowa i podnosząc je na inny poziom. Heidegger wyciąga z poziomu ontyki pojęcia takie, jak na przykład troska, gadanina czy trwoga, i przenosi je na poziom ontologii. Opisują one podstawowe struktury Dasein, częściowo chociaż uwolnione od balastu ontyki. Podobnie Buber mówi o powietrzu, świetle czy kolebce życia. Za pomocą każdego z tych słów usiłuje dotknąć kruchej sfery relacji Ja–Ty. Warto byłoby zestawzić faktyczne rozumienie metafory przez tych myślicieli z hermeneutycznymi analizami metafor biblijnych u Ricoeura³⁰.

Druga to droga poezji. Język metafory bliski jest poezji. Poezji jednak obydwaj myśliciele zawdzięczają więcej niż tylko ten środek stylistyczny. Poetycką formę ma cały traktat Bubera; wiele analiz „późnego” Heideggera zaczyna się od poezji i trwa przy wersach niemieckich poetów.

Trzecia to droga modlitwy. Heidegger pisał o zapytywaniu jako pobożności myślenia³¹. Buber idzie dalej. Modlitwa w tradycji biblijnej to mowa skierowa-

³⁰ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Pax, Warszawa 1986, s. 18n.

³¹ Por. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 38.

na do Boga, do wiecznego Ty³². Jest to więc cała gama środków, które pozwalają, choćby częściowo uciekając od języka przedmiotowego, opowiedzieć Ty o sobie: o winie, troskach, wdzięczności. Modlitwa jest tą formą mowy, która jest dialogiem: bardziej nawet formą wyznania, jak ma to miejsce w przypadku św. Augustyna, niż wymianą myśli. W filozoficznym, nieco odartym z religijnego wymiaru rozumieniu modlitwy istotne wydaje się to, że jest ona rodzajem mowy, który ze swojej istoty ma adresata. Jest to mowa do kogoś (lub raczej: mowa do Ciebie), podczas gdy język przedmiotowy rozgrywa się w przestrzeni samotnego Ja.

Jakie są zatem efekty tych wszystkich zabiegów? Zestawmy dwa pojęcia: Buberowskie Ja–Ty (niem. Ich–Du) oraz Heideggerowskie bycie-w-świecie (niem. In-der-Welt-Sein). Istotna jest nie treść, lecz sama forma tych nowych pojęć. Obydwa są złożeniami osobnych słów, połączonych na nowo. I obydwa (choć przecież nie tylko one) są przykładami nowej mowy filozoficznej. Ja–Ty u Bubera jest pierwotniejsze od Ja i Ty. Nie jest więc ono w sensie istotnym złożeniem innych słów: to Ja–Ty jest prasłowem, a Ja oraz Ty pochodzą od niego, są jego momentami. Podobnie ma się rzecz u Heideggera. Pierwotne dla Dasein jest na poziomie ontologicznym właśnie bycie-w-świecie. Sam świat jest tu wtórny.

Te dwa przykłady pokazują, że na rubieżach mowy świat relacji wygląda inaczej niż w granicach jasnego i precyzyjnego języka bytu. W języku tym pojedyncze słowa, moduły mowy, łączymy w rozmaite konfiguracje. Na rubieżach mowy okazuje się, że relacje te, choć graficznie wtórne, są czymś pierwotnym. W tym sensie język jako zbiór słów łączonych wedle rozmaitych reguł jest zakorzeniony w mowie, która odsłania głębsze relacje.

Być może o pewnych rzeczach trzeba milczeć. Milczenie to jest czasem jednak bardziej wymowne niż „wszystkie języki świata”.

³² Por. B u b e r, *Ja i Ty*, s. 85, 110n.

SŁOWO CODZIENNE

Dariusz KOSIŃSKI

KIEDY SŁOWO JEST ŻYWE?

Droga do doświadczenia duchowego wiedzie nie tylko przez Mickiewiczowskie widzenie ducha w natchnieniu, ale także przez wypowiedzenie – więc praktyczną pracę artystyczną, a nawet wręcz rzemieślniczą, której efektem jest powtórzenie doświadczenia twórcy, powtórzenie spełnionego przezeń aktu zdobycia słowa. Wynika stąd, że słowo zapisane może stać się przewodnikiem czy też – by użyć poręczniejszego tu terminu Petera Brooka mówiącego o pracy Grotowskiego – sposobu osiągnięcia określonego stanu rozwoju duchowego.

Słowo stało się ciałem, żeby na nowo
Ciało twoje, człowieku, powróciło w słowo.
Adam Mickiewicz, *Słowo i ciało*

We współczesnym teatrze polskim, a właściwie w tym, o czym się wokół niego myśli i mówi, żywe słowo funkcjonuje jako pojęcie mityczne. Po wszystkich przemianach, rewolucjach, aktach prowokacji i burzycielstwa, jakie wypełniły dzieje teatru w dwudziestym wieku, jest to bodaj jedyny mit zachowujący swoją siłę atrakcyjną, stanowiący wyzwanie, wskazujący drogę w nieznaną, a zarazem obiecujący odkrycie wielkich skarbów. Żywe słowo jawi się jako wspaniała wyspa, która niegdyś była w ludzkim posiadaniu, lecz została utracona, a drogi do niej – zapomniane. Marzenie, by je odnaleźć, wciąż żyje i powraca w wypowiedziach i próbach wielu twórców o bardzo odmiennych poglądach, doświadczeniach i przekonaniach.

Z jednej strony o „żywym słowie” mówią wciąż teatralni konserwatyści, nie tylko ci, którym marzy się powrót do rzekomo dobrych, dawnych czasów, kiedy teatr był wyróżnioną i szanowaną sztuką, związaną z literaturą i jej służącą, ale także ci, którzy uznając jego swoistość i autonomię, z nieufnością podchodzą do rozmywania granic między działalnością artystyczną a polityczną czy terapeutyczną. Niezależnie od różnic, kręgom tym wspólna jest krytyka głównego nurtu współczesnego teatru, który na pierwszym miejscu zdaje się stawiać cielesność i energię scenicznej obecności. Oczywiście w praktyce na nurt ten składają się strategie bardzo różne: od postbrechtowskiego budowania dystansu do podejmowanych działań i nieustannego poddawania ich krytycznej refleksji (co czynią Paweł Demirski i Monika Strzępka¹), przez głębokie i radykalne eksplorowanie

¹ Strategia ta najlepiej widoczna jest, moim zdaniem, w przedstawieniu *Niech żyje wojna!!!* (tekst P. Demirski, reżyseria M. Strzępka, Teatr im. J. Szaniawskiego w Wałbrzychu, premiera 12 XII 2009).

psychofizjologii, które odsłania ciemnię Realnego (Krystian Lupa²), a przynajmniej dekonstruuje społeczne persony przyjmujące znamiona naturalności (tu zwłaszcza seksualność – na przykład w dokonaniach Krzysztofa Warlikowskiego), po różnego rodzaju eklektyczne kompozycje mieszczące się w szerokich granicach teatru postdramatycznego. Krytycy tych strategii bardzo często wrzucają je do jednego worka, zwracając uwagę, że słowo i mowa są w nich lekceważone, a literatura istnieje raczej jako pretekst niż przedmiot analitycznego i interpretacyjnego namysłu. Ta dość nerwowa, a czasem wręcz histeryczna krytyka ma niestety wiele słabych punktów. Przede wszystkim opiera się na uogólnieniach i uprzedzeniach, często przemilczając fakt, że właśnie w przedstawieniach krytykowanych i zwalczanych reżyserów pojawiają się przykłady głębokiej twórczej pracy nad słowem, jak monologi w *Factory 2* Krystiana Lupy³ czy całe przedstawienia Jana Klaty⁴ i Michała Zadary⁵ – czołowych przeciwników teatralnych konserwatystów, którzy właśnie słowu poświęcają wiele uwagi i w zakresie pracy nad nim mają spore osiągnięcia. Ponadto konserwatyści pozostają w sidłach nostalgii, wskazując na jakąś bliżej niesprecyzowaną tradycję jako na dowód, że polski teatr ma się w kwestii żywego słowa do czego odwoływać. Oczywiście ma i spróbuj pokazać, jak bogata i cenna pod tym względem jest jego tradycja, ale akurat do tej konserwatyści się nie odwołują, mówiąc raczej o teatrze literackim i intelektualnym, w którym – jakoby – ceniono żywe słowo. Moim zdaniem jest to historyczna fikcja i bardzo trudno byłoby w tym kręgu wskazać przykłady podejmowanej w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat konsekwentnej i wspieranej przez środowisko pracy nad żywym słowem lub choćby piękną sceniczną mową (jedno nie jest tożsame z drugim). Świetnym i często przywoływanym przykładem są dokonania Kazimierza Dejmka, który jako dyrektor Teatru Narodowego proponował nawet (przy wsparciu profesora Zbigniewa Raszewskiego) powołanie przy tej instytucji specjalnej szkoły pięknej scenicznej polszczyzny. To prawda, że na przeszkodzie realizacji jego planu stanęły wydarzenia polityczne (przede wszystkim marzec 1968 roku), ale też jest prawdą, że Dejmek nie znajdował dla tej pracy zrozumienia w środowisku aktorskim, które deklarując troskę o „żywe słowo”, jednocześnie wyśmiewa jako anachroniczne tak podstawowe zasady scenicznej polszczyzny, jak troska o realizację głosek nieistniejących

² Zwłaszcza *Persona. Marylin*, scenariusz i reżyseria K. Lupa, Teatr Dramatyczny m. st. Warszawy im. G. Holoubka, premiera 18 IV 2004.

³ Scenariusz i reżyseria K. Lupa, Narodowy Stary Teatr im. H. Modrzejewskiej w Krakowie, premiera 16 II 2008.

⁴ Z ostatnich na uwagę pod tym względem zasługują szczególnie: *Trylogia* według H. Sienkiewicza (Narodowy Stary Teatr im. H. Modrzejewskiej w Krakowie, premiera 21 II 2009) oraz *Utwór o matce i Ojczyźnie* B. Umińskiej-Keff (Teatr Polski we Wrocławiu, premiera 6 I 2011).

⁵ Przede wszystkim *Odprawa posłów greckich* według J. Kochanowskiego, Narodowy Stary Teatr im. H. Modrzejewskiej w Krakowie, premiera 13 I 2007.

już w polskim języku codziennym (na przykład przedniojęzykowego „ł” czy pochyłego „e”). Wzdychający do teatru słowa aktorki i aktorzy – poza nielicznymi wyjątkami – nie czynili i nie czynią żadnych wysiłków dla podtrzymania, a dziś już odnowienia, tradycji polskiej mowy scenicznej. A że tradycja taka istniała, można się przekonać, oglądając nieliczne rejestracje wykonań klasyki polskiej, przede wszystkim Fredry i Słowackiego, realizowanych przez ostatnich wychowanków wielkiej dziewiętnastowiecznej szkoły deklamacji. Szczególnie instruktywny jest tu telewizyjny film o Jerzym Leszczyńskim (dziedzicu – niestety bezpotomnym – wielkiego aktorskiego rodu Leszczyńskich i Rapackich), w którym aktor ów pojawia się jako Cześnik w słynnej scenie pisania listu⁶. Pokazuję ten film studentom i zazwyczaj okazuje się, że ta w sumie prosta, ale mistrzowsko wykonana struktura scenicznej mowy wciąż z wielką siłą działa swoimi jakościami dźwiękowymi. Tę tradycję, która pozwalałaby usłyszeć, jak brzmią Fredro i Słowacki, polski teatr stracił na własne życzenie (żadni komuniści niczego tu nie popsuli – wprost przeciwnie, to za komunistycznych czasów i za komunistyczne pieniądze Leszczyńskiego sfilmowano). W pogoni za „nowoczesnością” i atrakcyjnością, w szukaniu popularności w filmie i telewizji, przy braku dbałości o podtrzymanie tradycji w szkołach teatralnych, aktorstwo polskie pozbyło się własnej przeszłości i pozostaje dziś w dość schizofrenicznej sytuacji: narzeka na upadek żywego słowa, by po chwili opowiadać złośliwe dowcipy o tych nielicznych, którzy zachowywali resztki tradycji i próbowali je przekazywać. Obawiam się więc, że wszystkie te tradycjonalistyczne westchnienia za „żywym słowem” są niestety tylko przykrywką dla tęsknoty za dawną pozycją i świętym spokojem repertuarowego teatru i jego „kapłanów”.

Na szczęście mit żywego słowa ma nie tylko takie, melancholijne, oblicze. Pojawia się on także u artystów poszukujących własnego języka scenicznego, którzy starają się (każdy na swój sposób) uczynić z teatru miejsce ważnych doświadczeń nie tylko estetycznych. Diagnozując współczesną kulturę jako kulturę zakłamanego i powierzchownego widowiska, twórcy ci szukają dróg powoływania w teatrze głębokich i ważnych spotkań między ludźmi i nie tylko – także spotkań z tym, co ponadludzkie. Wielu odwołuje się przy tym do żywego słowa jako do szczególnej wartości.

Punktem wyjścia często jest estetyczna rewaloryzacja słyszalności podejmowana w opozycji do kultury zdominowanej przez obraz. Działania takie prowadzone są szczególnie intensywnie w kręgu tak zwanego teatru muzyczności, zazwyczaj posługującego się jako podstawowym materiałem tradycyjną pieśnią. I właśnie wśród artystów należących do tego nurtu pojawiają się od kilku lat dążenia odnoszące się do słowa wypowiedanego, a nie tylko śpiewa-

⁶ *Mistrzowie polskiej sceny. Jerzy Leszczyński*, Wytwórnia Filmów Dokumentalnych, 1956.

nego – jak gdyby doświadczenie związane z pracą nad pieśniami i wartościami słyszalnymi otworzyło twórców na wartości słowa mówionego. Zwrot ten jest zapewne odmiennie motywowany w przypadku Włodzimierza Staniewskiego i jego „Gardzienic”, które od początku dwudziestego pierwszego wieku pracują niemal wyłącznie nad tragediami greckimi⁷, a odmiennie w przypadku Grzegorza Brała i prowadzonego przez Teatr Pieśń Kozła. Bral po wielce udanych przedstawieniach wykorzystujących przede wszystkim materię pieśni, nie rezygnując z niej, zwrócił się ku słowu, inscenizując *Makbeta*⁸.

Jeszcze inne znaczenie ma sięgnięcie przez Jarosława Freta po *Anhellego* Słowackiego, które to dzieło w przedstawieniu *Anhelli. Wołanie* Teatru Zar⁹ zostało przetransponowane na pieśni. Niemniej jednak przejawiane przez tych twórców teatralnych zainteresowanie wibracją słowa mówionego jako szczególną jakością energetyczną, połączone ze zmianą zasad estetycznych, a często także ze swoistym „metafizycznym” otwarciem przedstawień, wskazuje na trzy zasadnicze sfery przyciągające do idei żywego słowa twórców prowadzących własne poszukiwania w kontrze do dominujących form kultury. Są nimi estetyka, fizyka i metafizyka, czy też – by ująć rzecz z innej strony – piękno, wibracja i duchowość. Zgodnie z koncepcją, którą pozwałam sobie wyprowadzić z obserwacji prac, lektury wypowiedzi i z rozmów z wymienionymi artystami, żywe słowo teatralne ma w ich przekonaniu pozwolić na zmianę zasad estetycznych z literacko-obrazowych na muzyczno-pojęciowe, zapewnić swoistą bezpośredniość oddziaływania dzięki odpowiednio regulowanej sile i jakości wibracji, a w końcu wprowadzić do dzieł teatralnych aspekt metafizyczny, związany z duchowym aspektem ludzkiej mowy.

Nie chcę się zbyt zagłębiać w meandry różnic między artystami z kręgu teatru muzyczności a innymi polskimi reżyserami pracującymi nad nowoczesnym teatrem słowa (tu jako najważniejszych wymienilibym Jana Klatę, Michała Zadare i Barbarę Wysocką¹⁰). Przywołuję, z konieczności upraszczając i syntetyzując, moje rozumienie ich usiłowań, by pokazać, jak rozległe i różnorodne znaczenie ma owo mityczne żywe słowo, o którym tak często słyszy się w polskim teatrze. Z jednej strony chodzi po prostu o piękną mowę sceniczną, a więc mowę wyrazistą, technicznie bezbłędną i podporządkowaną określonym konwencjom, także historycznym. Z drugiej – o mowę muzyczną

⁷ Kolejne realizacje według tragedii Eurypidesa reżyserowane przez Staniewskiego to: *Elektra* (premiera 18 I 2004), *Ifigenia w A.* (premiera 10 IV 2007), i *Ifigenia w T.* (premiera 24 VI 2011).

⁸ *Macbeth* według W. Shakespeare’a, reżyseria G. Bral, Teatr Pieśń Kozła, Wrocław, premiera 14 I 2008.

⁹ *Anhelli. Wołanie*, reżyseria J. Fret, Teatr Zar, Wrocław, premiera 15 IV 2010.

¹⁰ Na uwagę zasługują w tym kontekście dwie jej realizacje: *Kaspar* P. Handtkego (Teatr Współczesny im. E. Wiercińskiego we Wrocławiu, premiera 14 III 2009) oraz *Szosa Wołokołamska* H. Müllera (Teatr Polski we Wrocławiu, premiera 30 IX 2010).

odznaczającą się nie tyle jakimś konwencjonalnym pięknem, ile siłą bezpośredniego oddziaływania. Oba te wyobrażenia i różne ich stopnie mają zaś jako swoisty fundament (niekiedy dobrze ukryty) chrześcijańskie wyobrażenie o słowie jako wartości i rzeczywistości istotnej, przynależnej Bogu i od Niego pochodzącej.

Mityczny sposób, w jaki w dzisiejszym teatrze polskim obecne jest wyobrażenie o żywym słowie, nie pomaga w zorientowaniu się w złożoności tego pojęcia. Pozwala to na posługiwanie się nim w sposób metaforyczny – bardzo wygodny w dyskusjach i krytycznych polemikach, ale niekoniecznie najlepszy, gdy chodzi o zdanie sobie sprawy, o czym właściwie jest mowa. Sądzę, że w tej sytuacji dobrze będzie przyjrzeć się temu, co już w kwestii „żywego słowa” w polskim teatrze powiedziano i zrobiono, bo skoro tak chętnie powołujemy się na tradycję, to warto ją poznać, by uniknąć pomyłek w formułowaniu celu poszukiwań i ich przebiegu. Warto takie rekolekcje zrobić także dlatego, że – jak się okazuje – dzieje polskiego teatru żywego słowa są bogate i niezwykle ciekawe, choć zarazem wcale nieoczywiste. Pisałem już o nich kilkakrotnie¹¹, ale uwagi te albo były rozproszone, albo stanowiły część rozległych opowieści poświęconych innym historiom, sądzą więc, że warto je raz jeszcze syntetycznie zebrać w jednym miejscu i przedstawić czytelnikom, zwłaszcza że mam nadzieję, iż artykuł ten trafi również do ludzi niekoniecznie zajmujących się teatrem, a zainteresowanych szerszą problematyką żywego słowa.

W dziejach polskiego teatru „specjalistyczne” rozumienie żywego słowa jako szczególnej odmiany mowy scenicznej obecne jest jako niewielka i wcale nienajważniejsza część projektów zakrojonych o wiele szerzej i sięgających o wiele głębiej. Zawdzięczamy to w dużym stopniu Adamowi Mickiewiczowi, który stoi u początków oryginalnej polskiej tradycji przedstawieniowej. Wbrew temu, czego można by się spodziewać, pierwszeństwo Mickiewicza w zakresie teatru żywego słowa wiąże się nie tyle z jego genialną twórczością literacką, ile z tym, co starał się realizować, gdy już przestał pisać, a zaczął „robić poezję”¹². Chodzi o wciąż dość tajemnicze, a dla wielu mocno podejrzane działania, które w latach czterdziestych dziewiętnastego wieku Mickiewicz podejmował jako natchniony wykładowca w Collège de France i faktyczny przywódca towiańczyków z Koła Sprawy Bożej. Od lat działania te i stojące za nimi idee bada szczegółowo i głęboko Krzysztof Rutkowski, zainteresowa-

¹¹ Zob. np. D. K o s i ń s k i, *Teatra polskie. Historie*, Wydawnictwo Naukowe PWN–Instytut Teatralny im. Z. Raszewskiego, Warszawa 2010, s. 152-158 (rozdział zatytułowany „...słowo stające się ciałem”).

¹² Według relacji Aleksandra Chodźki, Mickiewicz miał się do niego właśnie zwrócić z wezwaniem „Czas, bracie, robić poezję!” (relacja przywołana przez Władysława Mickiewicza w: *Żywot Adama Mickiewicza*, t. 3, nakładem autora, Paryż 1894, s. 319). Cyt. za: A. Witkowska, *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 235.

nych odsyłam więc do jego prac¹³ oraz do prac innych badaczy¹⁴, sam zaś tylko pokrótce przypomnę najważniejsze elementy usiłowań autora *Dziadów*.

Punktem wyjścia koncepcji głoszonej i realizowanej przez Mickiewicza w latach czterdziestych była radykalna krytyka literatury i wszelkiej doktryny sformułowanej, które uznawał za martwe. Żywe, jego zdaniem, może być tylko słowo wcielone. Dokładniej mówiąc, żywe słowo to w rozumieniu Mickiewicza człowiek uosabiający ideę czy też – jeszcze radykalniej – człowiek całkowicie i totalnie, w każdym swoim działaniu (łącznie z najbardziej powszednimi) realizujący to, co głosi. Nie chodzi tu nawet o to, że ów człowiek – wcielone słowo – nigdy i niczym nie sprzeciwia się własnym ideałom, ale o to, że istnieją one w pełni tylko w nim, słowa je ujmujące zaś pojawiają się albo w ścisłym powiązaniu z jego działaniami (są więc aktami mowy zakorzenionymi w akcjach ciała), albo też pojawiają się po zakończeniu jego działań, jako wspomnienia, komentarze, interpretacje (w jakimś sensie konieczne, choć zarazem drugorzędne).

Jako najwyższy wzór takiej postawy Mickiewicz wskazywał Jezusa Chrystusa: „Jezus Chrystus nie jest twórcą żadnej doktryny ani żadnego prawodawstwa w pospolitym tego słowa znaczeniu: nie ustanowił żadnego systematu, nie pozostawił ni praw, ni nawet ułamków praw, słowem, niczego, co by mogło być roztrząsane gromadnie; wiernym swym dał coś bardziej rzeczywistego, pozytywnego, a zarazem bardziej wymagającego, to znaczy swoją o s o b ę, swój żywot, swoje dzieje. Jest to jedyna księga praw, jaką ustanowił; streszcza się ona w tym jednym przykazie: pójďte za mną!”¹⁵. Jezus jest więc wzorem „Słowa ucłowieczonego”, że posłużę się trafnym określeniem Krzysztofa Rutkowskiego¹⁶. Podobne poglądy Mickiewicz głosił już wcześniej, na przykład w finałowej strofie niesłusznie zapomnianego wiersza *Arcymistrz*:

Jest mistrz wymowy, co bożą potęgę
W niewielu słowach objawił przed ludem,
I całą swoich myśli i dzieł księgę

¹³ Por. m.in. K. R u t k o w s k i, *Przeciw (w) literaturze: esej o „poezji czynnej” Mirona Białoszewskiego i Edwarda Stachury*, Pomorze, Bydgoszcz 1987, s. 65-116; zob. też: t e n ż e, *Kiedy ciało było słowem. Kilka uwag o czynieniu poezji*, „Kresy” 1998, nr 2(36), s. 72-100; t e n ż e, *Braterstwo albo śmierć. Zabijanie Mickiewicza w Kole Sprawy Bożej*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999.

¹⁴ Zob. m.in. A. W i t k o w s k a, *Towiańczycy*, PIW, Warszawa 1989; t a ż, *Cześć i skandale. O emigracyjnym doświadczeniu Polaków*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997; t a ż, *Ton i bic. Mickiewicz wśród towiańczyków*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990; E. H o f f m a n - P i o t r o w s k a, *Teatralizacja życia w Kole Sprawy Bożej*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza” 30(1996), s. 131-150.

¹⁵ A. M i c k i e w i c z, *Wykład XIII*, w: tenże, *Dzieła*, t. 10, *Literatura słowiańska. Kurs trzeci*, tłum. L. Płoszewski, oprac. J. Maślanka, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 162n.

¹⁶ Por. R u t k o w s k i, *Przeciw (w) literaturze*, s. 106-110.

Sam wytłumaczył głosem, czynem, cudem;
 Dotąd mistrz nazbyt wielkim był dla świata,
 Dziś świat nim gardzi poznawszy w nim brata¹⁷.
 w. 13-18

Idąc za wzorem tego Arcymistrza i za wskazaniem zawartym w cytowanym jako motto do niniejszego tekstu fragmencie *Zdań i uwag...*¹⁸, prawdziwy poeta, a zarazem prawdziwy i pełny człowiek, dążyć powinien nie do tego, by „język giętki wyraził wszystko, co pomyśli głowa”, ale do tego, by całe jego życie stawało się ucieleśnioną i żywą poezją, a podział między ciałem, głową i językiem zupełnie zaniknął. Owocem tej pracy ma być człowiek całkowity, który zarazem będzie *ż y y m s ł o w e m*.

Łatwo powiedzieć, ale jak to zrobić? Mickiewicz od dawna znał cel, ale nie znał dróg jego realizacji. W ich znalezieniu pomógł mu Andrzej Towiański ze swoją ideą tonu. Ten niezwykle termin powstał przez zastosowanie pojęcia muzycznego do określenia koncepcji antropologicznej o charakterze performatywnym. W użyciu Towiańskiego i Mickiewicza oznaczał on określony stan psychofizyczny – odmienny nieco dla każdej jednostki – którego znalezienie i utrzymanie było podstawowym zadaniem towiańczyków jako ludzi dążących do przemiany i mających działać jako przemienieni w świecie. Ton jest stanem obudzonego, pobudzonego ducha, który całkowicie przenika i ogarnia człowieka, a zarazem wpływa na otoczenie. Ten zewnętrzny aspekt tonu był dla Mickiewicza bardzo ważny, czego dowodzą rady udzielane Sewerynowi Goszczyńskiemu: „Ton jest nie tylko wewnątrz człowieka. Człowiek dopiero wtedy jest w tonie, kiedy to zewnętrznie znać na nim. Ton powinien objawiać się w głosie, w każdym słowie, w każdym spojrzeniu, w każdym ruchu, w całej powierzchowności człowieka; jest to cała siła ducha na wierzchu. Siła twoja wewnętrzna powinna z ciebie strzelać na wszystkie strony i wciąż. Do tego się doprowadź! Jesteś zdolny do wybuchu i w tym wybuchu wszystko byś złamał siłą ducha, ale potem zamykasz się cały wewnątrz. Tymczasem trzeba być ciągle całym na wierzchu. Nad tym pracuj przede wszystkim”¹⁹.

Ton jest więc obecny tylko wtedy, gdy jest uzewnętrzniany czy też – bardziej precyzyjnie – gdy przepaja całkowicie działania, stając się nieodłączny od nich, i jako taki jest postrzegany przez świat zewnętrzny. Pojęcie to zatem zawiera wszystkie trzy główne aspekty żywego słowa, o których była mowa wcześniej:

¹⁷ A. M i c k i e w i c z, *Arcymistrz*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1, *Wiersze*, oprac. C. Zgorzelski, Warszawa 1993, s. 326.

¹⁸ Zob. t e n ż e, *Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1, s. 377-404.

¹⁹ Słowa Mickiewicza według relacji Seweryna Goszczyńskiego. Cyt. za: *Adama Mickiewicza wspomnienia i myśli*, oprac. S. Pigoń, Czytelnik, Warszawa 1958, s. 318.

estetyczny (ton nadaje ludzkim działaniom walor uporządkowanej kompozycji), fizyczny (ma określoną jakość energetyczną) i metafizyczny (jest stanem i objawieniem pobudzonego ducha). Jednocześnie ma charakter performatywny, bo nie tylko umożliwia działanie w świecie, ale wręcz stanowi narzędzie wpływania na innych nie przez pośrednictwo słów zapisywanych i interpretowanych, ale w sposób bezpośredni: „To nie słowa bowiem działają na ludy, nie sens zawarty w jakimś wyrażeniu. Sens tworzy tylko jego [szkielet], natomiast ton nadaje mu ciało, życie. Rzecz to znana wszystkim; mówi o tym nawet przysłowie ludowe: ton stanowi o pieśni. Wiadomo, że te same słowa, co wygłoszone przez generała dowodzącego armią – wzniciłyby zapał, powtórzone przez dziecko – obudziłyby śmiech. Ton zatem jest rzeczą istotną, jest życiem. Może być doarty tylko z głębi ducha mającego życie wyższe niż duchy, którymi chce rządzić”²⁰.

By mieć możliwość takiego oddziaływania, trzeba (z)dożyć ten zasadniczy ton, który – jak wynika z powyższego cytatu – jest częściowo związany z zajmowaną pozycją i niejako stanowi skutek talentów i wymagań stawianych osobom aspirującym do jej zdobycia. O ile jednak można sobie wyobrazić (i to nawet dość precyzyjnie), jakie walory psychofizyczne trzeba mieć, aby być generałem czy profesorem, o tyle już o wiele trudniej jest sformułować warunki bycia kimś niepowtarzalnym i jedynym – sobą. Dotykamy tu pewnego paradoksu, który obecny był w myśli i praktyce Mickiewicza, a potem powracał na przykład w myśli Jerzego Grotowskiego – życie niepowtarzalne i całkowicie własne nie jest czymś, co otrzymuje się w chwili narodzenia i co każdy z natury swej ma, ale czymś, co się zdobywa i tworzy, podejmując wysiłek samorozwoju. Inaczej mówiąc, ton własny otrzymuje się nie przy narodzeniu, ale w efekcie długotrwałej i uporczywej pracy. Otrzymuje się go zaś właśnie jako słowo: „Owóż duch, który pracuje, który się podnosi, który nieustannie szuka Boga, otrzymuje przez to samo światło wyższe, tak zwane s ł o w o; a człowiek, który je otrzymał, staje się objawicielem. Nie systemat ukazuje się nagle oczom człowieka, ale – jakeśmy powiedzieli – s ł o w o. [...] To światło boskie, któremu dość jednego człowieka, aby się objawić, rozwija się później, bo jest to słowo żyjące; rozwija się w systematy, w szkoły, a nade wszystko w czyny: świadczy ono o samym sobie; nie dyskutuje, nie wykląda obszernie swych systemów, nie zapowiada nawet z góry, co ma zrealizować; przemawia i realizuje się jednocześnie”²¹.

To ostatnie zasługuje na szczególną uwagę w interesującym nas tu kontekście: przemawianie i jednoczesne realizowanie, czyli – bo tak to chyba należy rozumieć – czynne formułowanie, formułowanie w czynie, ma cha-

²⁰ A. Mickiewicz, *Wykład XXXIII*, w: tenże, *Dzieła*, t. 9, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, tłum. L. Płoszewski, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1997, s. 422n.

²¹ T e n ż e, *Wykład II*, w: tenże, *Dzieła*, t. 10, s. 18n.

rakter performatywny, jest par excellence aktem mowy, czynem spełnianym przez wypowiedzenie. W tym sensie stanowi akt twórczy, najbardziej zbliżony do teatru, ale nie takiego, jaki rozwijał się bujnie w czasach Mickiewiczowi współczesnych – poddanego zasadzie iluzji i regułom konwencjonalnej estetyki, lecz teatru jako akcji dramatycznej i przedstawieniowej o rzeczywistych skutkach społecznych, czyli takiego, jaki wieszcz sam stworzył w *Dziadach*.

Nic powinno wobec tego dziwić, że według Mickiewicza, wobec diagnozowanego przezeń upadku duchowości Zachodu, jedyną sferą, w której może jeszcze dojść do opisanego wyżej objawienia słowa, jest sztuka: „Wśród rozkładu wszystkich rzeczy ducha, czego jesteśmy świadkami, jedynie sztuka zachowuje jeszcze pewne znamię uduchowienia. Ma ona swe uroki i tajemnice, których umysł nie zdołał wytłumaczyć. Dla niektórych ludzi sztuka jest jeszcze obrzędkiem religijnym, jedynym obrzędkiem, jaki śmia spełniać. Wielcy artyści, ci nawet, co jawnie wyznają materializm, zachowują przecież odczucie czy też wspomnienie zasadniczych prawd religii. Wierzą w udzielny byt duszy, w jej nieśmiertelność i działanie. Wolno filozofom i ideologom w te prawdy wątpić, artystów uważa się za wierzących w nie. W swych posągach i obrazach nie przedstawiają nam kształtu jakiejś nieokreślonej duszy powszechnej i panteistycznej, ale starają się ukazać nam duchy indywidualne, duchy jednostek. Gdzież są te duchy? Gdzież więc jest kraina, w której przebywają, zanim zstąpią do pracowni artysty? i po co artysta je sprowadza? [...]

Ten ideał istnieje tylko w krainie duchów. [...] Sztuka powinna wcielać ten ideał w kształt widomy, powinna dać nam odczuć i widzieć ducha przedstawianej osoby, wyzwalać go z pokrywy ziemskiej, która go przesłaniała, a przywracając mu kształt będący tylko wyrazem jego wewnętrznej istoty, kształt, jaki mógłby i powinien być mieć na ziemi.

Żeby tak wystawić ducha w jego kształcie przyrodzonym, potrzeba go pierwiej widzieć; tak jest, potrzeba go pierwiej widzieć! Sztuka zatem jest pewnego rodzaju wywoływaniem duchów, sztuka jest czynnością tajemniczą i świętą²².

Jeśli teraz zebrać to wszystko, o czym dotychczas za Mickiewiczem była mowa, w coś w rodzaju programu, to otrzymamy nakaz pracy nad osobistym rozwojem, którego źródłem jest objawione słowo, a punktem dojścia Słowo wcielone (Jezus i człowiek jak Jezus). W tej drodze decydującą rolę odgrywa sztuka, która polega na zdobywaniu wizji, ucieleśnianiu jej w każdym akcie własnego życia i w ten sposób przekazywaniu innym jako czegoś w rodzaju permanentnego przedstawienia. Choć środki tu wykorzystywane mają charakter bliski teatralnym, to jednak określanie aktów żywego słowa mianem teatru wprowadza niepotrzebne zamieszanie, związane z kulturowym zapleczem tego

²² T e n ż e, *Wykład VI*, w: tenże, *Dzieła*, t. 11, *Literatura słowiańska. Kurs czwarty*, tłum. L. Płoszewski, oprac. J. Maślanka, Warszawa 1998, s. 63-65.

terminu, wlokącym się za nim jak żałobny tren. Dlatego uważam, że lepiej i łatwiej używać bardziej neutralnego słowa „performans” oznaczającego (w myśl też inspirowanych propozycjami amerykańskiej performatyki) każde działanie przebiegające według pewnego wzoru (ale też modyfikujące go), którego efektem jest nie tylko przedstawienie, lecz i spełnienie – zwieńczenie określonego procesu i wywarcie realnego wpływu na życie indywidualne i społeczne.

Tak oto otrzymujemy podstawową ideę żywego słowa, która w kontekście ściśle teatralnym zyskiwała bardzo ciekawe dopełnienie, związane z praktycznym problemem wypowiedzania słów uważanych za natchnione. Mickiewicz tym problemem się zajmował, bo choć stawiał jasno kwestię naśladowania Jezusa jako drogi do zdobycia Słowa i dobycia „tonu”, to zarazem traktował tę kwestię całościowo – antropologicznie i eschatologicznie zarazem. Naśladowanie Jezusa postrzegał w kategoriach Tomasza z Kempis, a więc jako całościowy wysiłek rozwoju duchowego i praktycznego, nie wiązał go natomiast z wypowiedzaniem słów czy też naśladowaniem rozumianym po aktorsku – naśladowaniem konkretnych akcji.

Wydaje się jednak, że odległość między jednym a drugim rozumieniem wcale nie jest wielka i że z Mickiewiczowskiej koncepcji żywego słowa uczłowieczonego wyprowadzić można także koncepcję żywego słowa teatralnego czy też – dokładniej – żywego słowa uczłowieczonego zdobywanego przez praktykę czysto teatralną.

Według artystów, których tak sformułowane zadanie pasjonowało, drogą do tego jest wymowa, zwana w ówczesnym języku deklamacją. Trzeba w tym momencie przypomnieć rzadko przywoływany, a bardzo ważny szkic Cypriana Norwida *O deklamacji*, w którym poeta wykladał oryginalne rozumienie tej sztuki, nieodległe od myśli Mickiewicza, a może wręcz – kto wie? – nią inspirowane. Autor *Aktora* twierdził w nim: „De-klamacja właściwie jest re-klamacją i reklamacji-sztuką zwać by się powinna: idzie albowiem tu po szczególnie właśnie o to, a ż e b y s ł o w a p i s a r z a t a k w y g ł o s i ć, j a k d u c h p i s a r z a o n e g o p o c z y n a ł j e...

De-klamacja właściwa tym sposobem wedle osobnych pojęć moich: z a k l ę c i e m d u c h a j e s t”²³.

Droga do doświadczenia duchowego wiedzie tu już nie tylko przez Mickiewiczowskie widzenie ducha w natchnieniu, ale także przez wypowiedzenie – więc praktyczną pracę artystyczną, a nawet wręcz rzemieślniczą, której efektem jest powtórzenie doświadczenia twórcy, powtórzenie spełnionego przezeń aktu zdobycia słowa. Wynika stąd, że słowo zapisane może stać się przewodnikiem czy też – by użyć poręczniejszego tu terminu Petera Brooka

²³ C. N o r w i d, *O deklamacji*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomulicki, t. 4, *Proza*, PIW, Warszawa 1971, s. 483.

mówiącego o pracy Grotowskiego – sposobu osiągnięcia określonego stanu rozwoju duchowego. Gdyby na tej podstawie sformułować projekt pracy nad wymową aktorską, czyli sposobem wypowiedzania cudzego słowa, to otrzymamy całkiem klarowną i precyzyjną wykładnię tego, czym może i ma być żywe słowo teatralne. Okazuje się ono mianowicie drogą do doświadczenia niezwyklego stanu duchowego wzbudzenia, jaki legł u podstaw aktu twórczego. W tym sensie Mickiewiczowski nakaz „trzeba widzieć ducha”, przełożyć można na „trzeba ducha usłyszeć i go wypowiedzieć”.

Idea taka i taki nakaz legł u podstaw praktycznych poszukiwań Juliusza Osterwy i jego Reduty. Tworząc pierwsze polskie laboratorium teatralne, Osterwa i jego najbliższy współpracownik Mieczysław Limanowski głosili idee niemal dokładnie zgodne z koncepcjami Mickiewicza i Norwida, starając się wypracować rzemieślnicze sposoby realizacji tych idei na drodze rozwijania i pogłębiania aktorskiego przeżywania. Mimo licznych przeszkód i niesprzyjających warunków ze swym zespołem działającym w latach 1919-1939 osiągnęli na tej drodze całkiem sporo, ale to dopiero w czasie drugiej wojny światowej pozbawiony możliwości praktycznej pracy Osterwa zdołał w sporządzanych wówczas obszernych notatkach rozwinąć oryginalną koncepcję nowej sztuki, która miała zastąpić teatr, a którą proponował nazwać ni mniej, ni więcej tylko Żywosłowiem.

Jego podstawą było przekonanie, że słowo jest żywe tylko wtedy, gdy jest wymawiane przez obecnego realnie człowieka wobec innych realnie obecnych ludzi, wymawianiu temu zaś towarzyszy ruch. Tak prosto opisana sztuka Żywosłowia nie miała być więc tylko sztuką pięknego mówienia czy deklamacji, ale polegała na kształtowaniu takiej całościowej obecności ludzkiej, w której słowo mówione i osoba mówiąca stawać się będą organiczną jednością. Tylko dzięki stworzeniu takiej jedności możliwe było, zdaniem Osterwy, skuteczne działanie za pomocą słowa, oczywiście nie byle jakiego, ale natchnionego i stanowiącego zapis wyjątkowych stanów i zdobyczy ducha – słowa polskich romantyków i słowa Pisma Świętego. Wierząc, że jest to słowo natchnione, aktualne i bezcenne, artysta deklarował: „Pragniemy temu Słowu – zakłębtemu w Pismo – dać nasze życie, dać nasze ciało, naszą człowieczą myśl, czucie, wolę i przez to pośrednictwo uduchowić to słowo, aby działało na społeczeństwo pol[skie] i je zachwyciło do życia narod[owego] – i je uświadomiło w Ofierze. Naszą pracę uważamy za posłaństwo – i za spełnienie Ofiary dla Piękną Bożego. [...] Nie ma u nas kurtyny – czasem używa się Zasłony, Osłony, Rozsłony. Spełnię dzieli się na ciemnię (gdzie się sadowią przytomni) i na jaśnie, gdzie się za naszym pośrednictwem ukazuje, objawia Słowo – Ducha, nie «poety» – ale przez niego – wyrzeczone”²⁴.

²⁴ J. Osterwa, *Przez teatr – poza teatr*, wybór, oprac. I. Guszpit, D. Kosiński, Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana, Kraków 2004, s. 274n.

Analizując ten fragment, zwracam uwagę, że Osterwa dokonuje tu zaskakujących przesunięć i pisze nie o ucieleśnieniu słowa, lecz o jego „uduchowieniu”²⁵. Proponuję to przesunięcie interpretować tak, że „spełnicy” (bo tak chciał Osterwa nazywać artystów Żywosłowia) wrywają słowo z zaklęcia w materialności Pisma i Księgi, dając mu w zamian moc niematerialną, duchową, czyli – odwołując się do greckiej etymologii – pneumatyczną, powietrzną. To moc wypowiedzenia, będąca – fizycznie – mocą wprawienia powietrza w ruch, mocą tchnienia, energii i wibracji, umożliwia słowu dotarcie do innych ludzi i działanie na nich nie poprzez przekazanie jakiejś myśli i nie poprzez jakieś estetyczne czy rzemieślnicze piękno, ale fizjologicznie i muzycznie zarazem. Spełnicy, tak jak wcześniej poeta, służą za pośredników Ducha, którego Osterwa – głęboko wierzący katolik – utożsamiał z Duchem Świętym. Inaczej mówiąc, Żywosłowiu to sztuka, która słowu zapisanemu kiedyś przez konkretnego ludzkiego autora – Ewangelistę lub wieszczą – przywraca podstawową moc bezpośredniego oddziaływania, przyczyniając się przez to do przekształcania jednostek i zbiorowości. Nie chodziło tu więc o żadne „piękne mówienie”, ale o doprowadzenie do ostatecznych artystycznych konsekwencji metafizycznej antropologii słowa wywodzącej się od Mickiewicza.

Niestety nadzieje Osterwy na to, że po zakończeniu wojennej hekatomby dane mu będzie pracować nad realizacją tego projektu, okazały się całkowicie płonne nie tylko ze względu na sytuację polityczną, ale także dlatego, że sam artysta, poważnie chory (zmarł na raka w roku 1947), nie miał już sił pracować tak intensywnie, jak do tego przywykł. Dane mu jednak było uczestniczyć w początkach działalności teatru, który uważany jest dość powszechnie za najpełniejszą realizację idei żywego słowa w dziejach polskiej sceny – Teatru Rapsodycznego założonego w roku 1941 jako konspiracyjny przez Mieczysława Kotlarczyka.

Dzieje tego zespołu, zwłaszcza wojenne i tuż powojenne, są dobrze znane i były wielokrotnie opisywane²⁶, także dlatego, że jego aktorem był w pierwszych latach Karol Wojtyła. Autorytet, jakim dzięki uczestnictwu przyszłego Papieża cieszy się zespół Kotlarczyka, jego heroiczne dzieje i niewątpliwe zasługi nie mogą jednak przesłonić faktu, że w praktyce odchodził on od zarysowanych wyżej koncepcji. Teatr Kotarczyka nie był teatrem wcielonego słowa, ale raczej teatrem ascetycznie rezygnującym z widowiskowości na rzecz pracy intelektualno-etycznej związanej ze słuchaniem i rozumieniem.

²⁵ Zob. D. K o s i ń s k i, *Żywosłowiu Juliusza Osterwy*, referat wygłoszony na konferencji „Żywe słowo w teatrze” zorganizowanej 20 października 2011 roku przez Państwową Wyższą Szkołę Teatralną w Krakowie; tekst ukaże się w przygotowywanym do druku tomie pokonferencyjnym.

²⁶ Najnowsze opracowanie, zawierające też pełną bibliografię, to książka Jacka Popiela *Los artysty w czasach zniewolenia. Teatr Rapsodyczny 1941-1967* (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007).

Przy całym kulcie słowa i trosce o jego wygłoszenie oraz pełną, dźwiękową realizację, nie był to teatr „żywego słowa” w rozumieniu, jakie starałem się tu zarysować, ale teatr idei głoszonych za pomocą mowy scenicznej. Ten specyficzny aspekt teatru Kotlarczyka Karol Wojtyła określił mianem „intelektualizmu rapsodycznego”²⁷. Wiązał się on w dużej mierze z budowaniem dystansu między aktorem a słowem – lokował się więc niejako na antypodach „re-klamacji”: nie chodziło o dojście do źródłowego stanu napięcia twórczego, lecz o pełne teatralne wypowiedzenie idei. Rapsodykom, zgodnie zresztą z ich nazwą, bliżej niż do Mickiewiczowskiego Słowa uczłowiczonego czy Osterwowego spełnika było do – również Mickiewiczowskiego – „ludowego bazarza”, o którym poeta mówił w słynnej „lekcji teatralnej”²⁸. Podobnie jak ów bazarz, Rapsodycy zachowywali dystans do przedstawianej opowieści, nie przeżywając jej, lecz prezentując ją przy pomocy najprostszych środków artystycznych.

Historycznie rzecz biorąc, trzeba też zauważyć, że rezygnując z obrazów i tworząc teatr do słuchania, zespół Kotlarczyka niejako z konieczności skupił się na wymowie, która w efekcie stopniowo stawała się dla niego wartością samą w sobie. Działając w skrajnie nieprzychylnych warunkach, atakowani i likwidowani, a przede wszystkim pozbawieni intelektualnego wsparcia, Rapsodycy stopniowo stawali się artystami pięknej scenicznej wymowy, wcale nieitożsamej z żywym słowem w rozumieniu Mickiewicza i Osterwy.

Historię żywego słowa w polskim teatrze można by jeszcze poszerzyć o sposób, w jaki traktował je Jerzy Grotowski, ściśle wiążąc i słowo, i sposób jego wypowiedzania z całością organicznych akcji aktorów. Wydaje mi się jednak, że dla tematu, którym chciałem się zająć w tym tekście, nie jest to konieczne. Sądzę, że powyższy przegląd najważniejszych, według mnie, idei związanych z żywym słowem pokazał dość jasno zarówno perspektywę, jakie pojęcie to otwiera, jak i niebezpieczeństwa z nim związane. Tak jak sygnalizowałem na początku, siła żywego słowa tkwi w połączeniu estetyki, fizyki i metafizyki, przy czym dzieje polskiej tradycji pod tym względem pokazują, że owa „metafizyka” łączy się bezpośrednio z chrześcijańskim, ewangelicznym rozumieniem słowa jako rzeczywistości duchowej, objawionej i natchnionej. Trzeba powiedzieć jasno, że nie każde słowo wypowiedziane z przekonaniem lub technicznym mistrzostwem jest słowem żywym. Na to miano zasługują słowa posiadające określoną siłę oddziaływania, czerpiące ją ze związku z transcendencją. Sprawa to niełatwa do przyjęcia, a nawet do

²⁷ Cyt. za: M. K o t l a r c z y k, K. W o j t y ł a, *O Teatrze Rapsodycznym. 60-lecie powstania Teatru Rapsodycznego*, oprac. J. Popiel, wybór T. Malak, J. Popiel, Państwowa Wyższa Szkoła Teatralna im. L. Solskiego, Kraków 2001, s. 274.

²⁸ Tak zwykło się nazywać szesnasty wykład z trzeciego kursu *Literatury słowiańskiej*; zob. A. M i c k i e w i c z, *Wykład XVI*, w: tenże, *Dziela*, t. 10, s. 192-198.

wypowiedzenia w języku współczesnym, pełnym uczonej gadaniny, ale na szczęście sama mowa przychodzi tutaj z pomocą. Koncepcja „słowa żywego” w postaci, w jakiej historycznie istnieje ona w polskiej tradycji teatralnej, jest koncepcją słowa objawionego, epifanicznego. Poza nią można mówić o słowie skutecznym, silnym, wyrazistym, pięknym, ale nie o słowie żywym. Wiąże się to ściśle z realizowaną przez Mickiewicza koncepcją życia słowem, która jako oczywistość zakłada szczególną jakość swej objawionej i objawianej podstawy. Słowem pięknym czy trafnym można się delectować i posługiwać, ale nie można nim żyć.

Sztuka żywego słowa stanowi drogę, na której w praktyce możliwe jest całościowe doświadczenie jego mocy, równie całościowe i dosłowne jego przyswojenie oraz bezpośrednie okazywanie i przekazywanie. Słusznie więc w słowie artyści dzisiejszego teatru dostrzegają szanse na odnowienie jego mocy. Pytanie tylko, czy można je spełnić, nie decydując się na tak całkowite oddanie tej pracy, jak proponowali Mickiewicz i Osterwa? I czy można tego dokonać, trzymając się z dala od gorąca ich pasji i wiary?

Ks. Jan SOCHONÍ

KULTURA GESTU I SŁOWA JANA PAWŁA II

*Słowa i gesty Jana Pawła II zyskiwały niespotykaną siłę, gdyż wypełniało je egzystencjalno-religijne doświadczenie samego Papieża. Ich retoryczny wymiar scho-
dził na daleki plan. Jan Paweł II przywracał pewnym gestom utracone przez nie
znaczenia, ich zapomniane sensory, tworzył też zupełnie nowe gesty, które po pewnym
czasie przenikały w obręb symbolicznych zachowań szerszych społeczności.*

Trzeba pamiętnego gestu postaci publicznej,
podchwyczonego przez wszystkie telewizje świata,
byśmy sobie uświadomili, że i my nie jesteśmy obojętni
na gesty, że mają one władzę, którą z wielokrotnia
nasza oparta na mediach cywilizacja.
Jean-Claude Schmitt, *Gest w średniowiecznej Europie*

UMYSŁ WCIELONY

Od kiedy ludzie stali się ludźmi, a więc kiedy tylko odkryli swoją skończoność i śmiertelność, kiedy zaczęli grzebać swoich zmarłych, próbowali pojąć, kim w istocie są, jakie cele przyświecają ich obecności w świecie, tak kruchej i krótkiej. Wśród wielu definicji człowieka formułowanych w dziejach pojawiła się i ta: człowiek to byt mówiący. Mówię, więc jestem. Jestem, zatem mogę i potrafię mówić, zapamiętywać to, co zostało już powiedziane, i utrwalić tę wyjawioną treść w języku pisanym, jeśli się on już ukształtował. Nie znaczy to oczywiście, że wszystkie ludzkie myśli dadzą się zapisać. Notowanie strumienia świadomości zasadniczo nie oddala tej tezy, gdyż należy do zabiegów czysto artystycznych.

Niewątpliwie jednak człowiek niejako obiektywnie dąży ku mowie, subiektywnie zaś odczuwa potrzebę „przemawiania do kogoś”, prezentowania swojego życia duchowego i dzielenia się nim. „Słowo pierwotne” o znaczeniu: „Ja jestem i cierpię”, powstało – przyjmijmy tę hipotezę – z wykrzyknika i było „zdaniem”, ponieważ mowa nie mogła rozpocząć się inaczej niż od „zdania”, z którego, jakkolwiek dźwiękowy kształt mogło ono przybrać, powstał mianownik zaimka „Ja”. To „słowo pierwotne” u swych podstaw było wezwaniem Boga. Najpierw to, co duchowe w człowieku, zwróciło się do Boga, szukając Go i wzywając w wypowiedaniu samego siebie, a dopiero potem, poprzez słowo, do tego, co duchowe – do Ty – w drugim człowieku. Stąd też język

mówiony żyje dzięki czasownikom, związanym z czasem i czynnością¹, lecz żyje on również dzięki wspierającej go znaczeniowej sile gestów.

W określonym momencie dziejów oralność i tekstualność lingwistyczna splotły się ze sobą nierozzerwalnie, choć początkowo w powszechnym użyciu była tak zwana mowa wzniosła, wzmacniana mnemotechnikami. Filozofowie-lirycy wyśpiewywali swe orędzie w euforycznej, rytmicznej mowie, starając się tak budować jej formę, by mowę tę można było szybko i w miarę dokładnie zapamiętać. Gromadzenie i interpretacja treści społecznego doświadczenia dokonywały się w toku uczenia się ich, zapamiętywania i wzbogacania podczas odbioru. Sztuka pieśni narracyjnej stanowiła wówczas podstawowy środek wyrazu literackiego, filozoficznego i artystycznego.

Kiedy jednak na plan pierwszy wysunęło się pismo, niepozbawione tajemniczości osiągnięcie ściśle cywilizacyjne, pieśniarze epiccy z wyraźną ostrożnością odnosili się do nowego sposobu przekazu. Perypetie z tym związane dobrze oddaje postawa Platona, który dawał pierwszeństwo przekazowi ustnemu ze względu na jego czasowość, stałą otwartość i fizyczne ucieleśnienie wypowiedzi. Emisja ustna – uważał – pociąga za sobą nie tylko uznanie ludzkiej czasowości, lecz także przyjęcie *d o k s o l o g i c z n e g o* w głównej mierze charakteru języka. Oznacza to, że język istnieje i ostatecznie ma znaczenie przede wszystkim w funkcji oddawania chwały bóstwu. Kultura ustna nie jest zatem „maską” obecności, lecz pozostaje związana z pojmowaniem podmiotu jako podmiotu doksologicznego. W *Fajdrosie*, a także w innych dialogach Platona zauważamy sygnały, że miara dobrego postępowania etycznego jest co najmniej w tym samym stopniu określona przez jego skierowanie ku liturgicznemu oddawaniu chwały bóstw, co przez ideał racjonalnej kontemplacji².

Arystoteles podkreślał natomiast, że człowiek jest z natury istotą stworzoną do życia w państwie, co – paradoksalnie – pociąga za sobą pierwotny fakt dysponowania przez człowieka mową jako sposobem poznawania rzeczywistości, podtrzymywania przekazu kulturowego będącego stałym procesem antropologicznym, organizowania społeczeństwa i odróżniania dobra od zła, tego, co sprawiedliwe, od tego, co niesprawiedliwe: „Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. Głos jest oznaką radości i bólu, dlatego posiadają

¹ Por. F. E b n e r, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 13, 144, 152.

² Są to tezy Catherine Pickstock skierowane przeciwko interpretacjom zgłaszanym przez Jacques'a Derridę. Por. C. P i c k s t o c k, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Blackwell, Oxford 2000, s. 3-46; zob. też: A. B. L o r d, *Pieśniarz i jego opowieść*, tłum. P. Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010; J. J a p o l a, *Tekst czy głos? Waltera J. Onga antropologia literatury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998.

go i inne istoty [...]. Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe”³.

Niewątpliwie przywołane przez Arystotelesa słowo „logos” oznacza w pierwszym rzędzie właśnie mowę, która należy do istoty ludzkiej natury. Dzięki językowi, który jest systemem znaków, za pomocą niewielkiej ich liczby i nieustannie dokonującej się zmiany miejsca najmniejszych części znaczących (morfemów), potrafimy wyrażać nieograniczone zbiory myśli, porozumiewać się, uczestniczyć w wielorakich bogactwach kultury. Ale języka nie ograniczamy do wymiaru fonologicznego. Człowiek mówiący (homo loquens) to przecież byt złożony, cielesno-duchowy. Stale dochodzi w nim do interakcji myśli z zewnętrznym otoczeniem. Nie można ukazać głębi osobistego doświadczenia bezpośrednio, choćby nawet miało nim być „słowo wewnętrzne” rozumiane na sposób św. Augustyna. Zawsze dokonuje się tego w sposób zapośredniczony.

W pewnym sensie sami, z całym swoim bytowym wyposażeniem, jesteśmy swego rodzaju językiem. Ciało i duch wciąż „coś” wyrażają, próbują przebić zasłonę niewypowiedzalności. Według Maurice’a Merleau-Ponty’ego człowiek to umysł wcielony, stanowiący bytową jedność – dlatego też zarówno słowo, jak i gest są zawsze przepełnione znaczeniem. To właśnie umożliwia komunikację: „Jestem więc moim ciałem przynajmniej w tej mierze, w jakiej mam to, co stanowi jego nabytek, i odwrotnie, moje ciało jest jakby naturalnym podmiotem, jakby tymczasowym zarysem mojego całkowitego bytu”⁴.

Nie dziwi zatem, że odczytując znacznie gestów, nie czynimy tego tak, jakbyśmy spostrzegali za nimi jakieś psychiczne fakty. Odczytujemy na przykład gniew albo radość w samych ludzkich gestach. One nie k a ż ą nam m y ś l e ć o gniewie czy radości, one s ą samym gniewem, samą radością. Poprzez gesty ciało staje się myślą lub intencją, którą oznacza⁵. Oto ważny punkt niniejszych rozważań. Spróbujmy w jego świetle spojrzeć na styl duszpasterskiego oddziaływania Jana Pawła II. Zanim to jednak uczynimy, zastanówmy się krótko nad podstawowymi funkcjami gestów.

HERMENEUTYKA GESTU

Gesty (a słowo to pochodzi od łac. „gestus”, „gerere” – nieść, wystawiać na widok; w formie zwrotnej „se gerere” – zachowywać się; „personam gere-

³ Arystoteles, *Polityka*, I, 1, 1253 a, tłum. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 27.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 219.

⁵ Por. tamże, s. 205; por. też: M. D r w i ę g a, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2005, s. 223-227.

re” – przedstawiać kogoś, reprezentować, zastępować), w przeciwieństwie do postawy, nierozzerwalnie wiążą się z ciałem i ruchem tego ciała⁶, postawę bowiem charakteryzuje raczej statyczność, pewnego rodzaju – w danym momencie – stała poza. Gesty osoba ludzka w y k o n u j e. Z tej też racji należą one do podstawowych atrybutów bycia człowiekiem i w zasadniczy sposób odsłaniają wewnętrzny rytm istnienia. Zyskują więc wymiar antropologiczny, będąc wyrazem egzystencjalnego zaangażowania człowieka w całość jego ontycznej złożoności i w całym jego bogactwie. Potocznie mówimy co prawda o „pustych” gestach, ale wyrażeniu temu przydajemy wówczas znaczenia metaforyczno-oceniającego. Same w sobie, gesty nigdy nie są „puste”. W każdej sytuacji wydają się oznaką konkretnych przeżyć; dosyć łatwo też uchwycić ich swoisty wektor emocjonalny, choć bez wątpienia do niego się nie sprowadzają. W poszczególnych kulturach narzuca się im pewne ograniczenia, by nie sugerowały treści niegodnych, sprzecznych z akceptowanymi zasadami moralnymi. W przestrzeni społecznej składają się na specyficzny system o charakterze rytualno-symbolicznym.

Dobitnie poświadczą to kultura europejskiego średniowiecza. Chociaż pismo było wówczas rozpowszechnione, wciąż jednak należało do ekskluzywnych form wyrazu. Wszechwładnie panowała mowa, powiązana z wachlarzem gestów, stanowiących jasny sposób porozumiewania się, uczestnictwa w liturgii i zachowywania społecznych hierarchii, a nawet element działań wojennych. Takie odniesienie do ciała współgrało z powszechnym obyczajem, w którym gesty odgrywały rolę zasadniczą. Gesty towarzyszą umowom i przysięgom – więcej, same te akty dokonują się przez gesty. Wasal wkłada ręce w dłonie seniora, kładzie ręce na Biblii, łamie źdźbło albo rzuca rękawicę na znak wyzwania. *Chansons de geste*, jeden z najpopularniejszych w średniowieczu gatunków literackich, zgodnie z duchem języka francuskiego wskazywał na cywilizacyjną ważność zarówno wyjątkowych czynów, jak i gestów. Poematy te łączyły w swej strukturze narracyjnej pełny wymiar ludzkiej ekspresji: gest, muzykę i słowo. Opiewały też rycerski ideał ciała, na ogół wówczas pogardzanego, a nawet wyśmiewanego. Nagość bowiem zasadniczo traktowano jako pierwszy etap wplątywania się w pęta herezji i bezbożności. Święty Franciszek – wbrew tym prądom – usiłował uczynić z nagości cnotę, traktując ciało jako istotny środek wyrazu, także w sferze religijnej. Ubóstwo jest nagością, przekonywał, nauczając na miejskich placach.

⁶ Oczywiście nie każdy ruch zaliczymy w poczet gestów. Zob. hasło: „Gesty w liturgii”, w: *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski TChr, Pallottinum, Poznań 2006, s. 487-490; D. F o r s t n e r OSB, hasło: „Gesty”, w: *taż, Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Pax, Warszawa 1990, s. 17-21.

Gest znaczy i zobowiązuje. Szczególne znaczenie ma on w życiu liturgicznym. Kościoły to gesty z kamienia. Trzeba jeszcze odróżnić gesty od gestykulacji (łac. *gesticulatio*), gestykulowanie i wykręcanie ciała przypominają bowiem o diable. Podczas gdy gest wyraża wewnętrzność, wierność i wiarę, gestykulacja jest znakiem złośliwości, opętania i grzechu. Dlatego kuglarzy zawsze się przepędza, a śmiech i taniec – a więc i teatr – nie znajdują uznania w oczach przedstawicieli Kościoła⁷. Tak więc ciało, chcąc nie chcąc, „mówi”; czyni to świadomie bądź nieświadomie, co wydaje się zrozumiałe i powszechnie akceptowane. Nie sposób sobie wyobrazić ludzkiego porozumienia, w którym nie byłyby obecne różnego rodzaju „zmysłowe” gesty. Nie tylko komunikacja akustyczna, ale także mimika twarzy, śmiech czy ruch dłoni – szczególnie ceniony przez św. Tomasza z Akwinu – służą cementowaniu międzyludzkich relacji.

Słowo i gest mogą być niekiedy skierowane do samego podmiotu, gdy reflektujemy swój aktualny stan egzystencji; generalnie jednak mówimy i czynimy pewne gesty, myśląc o innych ludziach, w rozmowie z nimi bądź na ich widok. Gesty, podobnie jak słowa, budują więc międzyosobową w relacjach małżeńskich czy rodzinnych, budują także więzi społeczne, utrwalają jedność narodową i cementują wolę przetrwania w trudnych momentach historii. Przypieczęto- wują wiarę, potwierdzają pozycję społeczną, niekiedy wręcz decydują o losie człowieka. Są niestety ulotne, choć te związane z dramatycznymi dla poszczególnych jednostek lub narodów wydarzeniami zapadają trwale w zbiorową pamięć, z czasem tworząc obszar wspólnotowej mitologii. To gesty plemiennne, skupiające narodową świadomość, wyróżniające ją spośród innych nacji. W ich utrwalaniu znaczną rolę odgrywają: literatura (sagi historyczne), pieśni patriotyczne i religijne.

Hermeneutyka gestów obejmuje trzy poziomy badawcze. Na pierwszym z nich traktujemy gest jako wyraz duchowych poruszeń, uczuć i życia moralnego jednostki. Na drugim koncentrujemy badania na znaczeniach gestów i ich roli w porozumiewaniu się, w związku z różnego rodzaju rytuałami. Trzeci natomiast dotyczy kwestii wykonywania gestów. Tutaj waloryzujemy celowość i sprawność (gest pracy) bądź zwracamy uwagę na skuteczność aktów symbolicznych („czynić gest”). Cechą przydającą gestom autentyzmu jest ro- zważa; dzięki niej nie stają się one nieadekwatne ani przesadne. Powinny też pozostawać w zgodzie z porządkiem moralnym⁸. Mimo tak wysokiej pozycji

⁷ Por. J. L e G o f f, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Oficyna Wydawnicza Volumen–Dom Księgarsko-Wydawniczy KLON, Warszawa 1994, s. 351-354; J. L e G o f f, N. T r u o n g, *Historia ciała w średniowieczu*, tłum. I. Kania, Czytelnik, Warszawa 2006, s. 126-128.

⁸ Por. J. C. S c h m i t t, *Gest w średniowiecznej Europie*, tłum. H. Zaremska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 18, 23-29.

gestów w repertuarze środków międzyludzkiego porozumienia pozostawały one w cieniu słowa, a później pisma, współcześnie zaś nie mogą mierzyć się z wszechogarniającą mocą przekazów audiowizualnych, choć naturalnie obraz zachowuje i odzwierciedla realnie zaistniałe gesty.

Słowa i gesty splatają się ze sobą, ponieważ mowa jest nierozzerwalnie zintegrowana z cielesną strukturą człowieka. Odpowiedni układ i budowa ludzkich narządów artykulacyjnych umożliwiają tworzenie fonicznych strumieni, czyli znaków mówionych (gr. *phonai*) budujących foniczną warstwę języka. Z kolei jedność psychofizyczna każdej osoby pociąga za sobą współzależność mowy i gestów, choć mowa (szerzej: język) ma większą moc semantyczną.

Jeśli do wypowiedzianych słów modlitwy dodamy gesty typowo religijne, jak skłon głowy, pochylenie ciała, uderzanie się w piersi czy silne przywarcie do ziemi, wyraźnie widoczna staje się naturalna zgodność gestu i mowy. Bez tego rodzaju harmonijności nie mogłaby się powieść żadna próba wypowiedzenia swego wnętrza ani próba nawiązania międzysobowego porozumienia (również duszpasterskiego). Słowo wsparte gestem – oto prosta zasada przynosząca oczekiwane owoce, tak w porządku życia jednostkowego, jak i społecznego, konfesyjnym. Do zasady tej świadomie i z odpowiednią powściągliwością stosował się Jan Paweł II, rozumiejąc wagę symbolicznych odniesień, z których utkana jest ludzka kultura.

W HORYZONCIE TRADYCJI RAPSODYCZNYCH

Nie przypuszczam, że Jan Paweł II w jakiś szczególny sposób przygotowywał zewnętrzną oprawę swoich publicznych wystąpień, chociaż miał rozeznanie w metodach eksponowania żywego słowa. Wiele przejął od twórcy Teatru Rapsodycznego, Mieczysława Kotlarczyka, który był również znakomitym teoretykiem zagadnień wiążących się ze słowem, językową ekspresją czy dykcją. Słowo i jego działanie uznawał za najwyższy przejaw ludzkiej duchowości – temu też dawał wyraz w swoich pracach. Pisał, iż żywe słowo może działać: jak energia magnetyczna, kiedy wytwarza fluidy, przyciąga i przykuwa; jak energia elektryczna, kiedy wywołuje iskrę, przejmujący dreszcz przebiegający przez organizm człowieka; jak energia cieplna, kiedy rozpala, rozplomienia i rozżarza; jak energia promieniotwórcza, kiedy emanuje z siebie promienie i wibracje najwyższego rzędu (katarktyczne, sublimujące, charyzmatyczne, sakralne), wywołując w przeżyciach słuchacza momenty transu i ekstazy. Może ponadto działać jak energia dotąd bliżej nie znana⁹. Jan Paweł II, biorąc za-

⁹ Por. M. K o t l a r c z y k, *Sztuka żywego słowa. Dykcja, ekspresja, magia*, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2010, s. 297.

pewne pod uwagę te wskazania, zdawał się jednak – zawsze uważny – spontanicznie reagować na to, co się wokół niego działo. Ludzi nie postrzegał jako anonimowego tłumu, lecz jako indywidualne osoby gromadzące się w imię odzyskania nadziei, pomnożenia wiary bądź umocnienia na drodze prowadzącej do ewangelicznie pojętego szczęścia.

Wielkim papieskim gestem były inicjatywy duszpasterskie, których realizacja napotykała na znaczne trudności albo wywoływała kontrowersje, dotyczące chociażby ekumenicznego wymiaru jego podróży albo zdecydowanego trwania przy dogmatycznych pryncypiach chrześcijaństwa mimo nacisku światowych środowisk opiniotwórczych, w tym również kościelnych. Cóż bowiem – zdawał się mówić tymi gestami Jan Paweł II – znaczyłoby życie religijne bez dążeń do porozumienia, wzajemnej akceptacji w ramach różnorodnych postaw religijnych? Nie można barykadować się w okopach własnej duchowej wrażliwości.

Papież zabiegał stanowczo o rozwój cnoty miłości braterskiej i ujawniał to w gestach i słowach. Całym sobą przekazywał religijne dziedzictwo Kościoła. Odkrywał określone znaki świadczące o logice całkowitego oddania się w służbę kapłańską i papieską. Jednym z nich był symbol posadzki świątynnej, mający zastosowanie już w poetyckim doświadczeniu Wojtyły. Symbol ten zyskał wymiar archetypiczny, obejmujący sobą ogólnoludzką wrażliwość religijną. Tuż przed otrzymaniem święceń kapłańskich diakoni padają na twarz, czołem dotykają chłodnej posadzki prezbiterium, wyrażając w tej postawie „wyznanie [...] całkowitej gotowości podjęcia służby”¹⁰, która zostaje im powierzona. Jan Paweł II nigdy nie zapomniał tego przeżycia, tkwiło ono głęboko w jego kapłańskim życiu:

To Ty, Piotrze. Chcesz być tutaj Posadzką, by po Tobie przechodzili...
by szli tam, gdzie prowadzisz ich stopy...
Chcesz być Tym, który służy stopom – jak skała raciczkom owiec:
Skała jest także posadzką gigantycznej świątyni.
Pastwiskiem jest Krzyż¹¹.

Takich znaków było w życiu Karola Wojtyły wiele, chociażby samo spotkanie z Rzymem, „uczenie się Rzymu”¹² – stolicy chrześcijaństwa, czy przeżycia związane z postacią św. Jana Marii Vianneya.

Charakterystyczna jest metoda kaznodziejsko-homiletyczna, którą stosował Jan Paweł II. Nazywam ją metodą realnego przeżycia. Papież nawiązywał do teatralnej praktyki Konstantego Stanisławskiego: „umieszczał” siebie

¹⁰ J a n P a w e ł II, *Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 1996, s. 44.

¹¹ Tamże, s. 45.

¹² Tamże, s. 50.

w duchowej scenerii ewangelicznych wydarzeń, na przykład Wieczernika, stając się niejako jednym z uczestników przywoływanego spotkania. „Widzę – pisał – Go [to znaczy Chrystusa – J.S.] schylającego się przed każdym z nas, następców Apostołów, by obmywać nam nogi”¹³. Bez wątplenia nie miał na myśli doświadczenia typowo teatralnego, niemniej jednak wskazywał na głęboko realistyczny wymiar tej wewnętrznej transpozycji. Podkreślał, że w czasach zalewu słów, obrazów i dźwięków ważne jest, aby nie dać się ogłuszyć. Należy słuchać Boga i słyszeć innych – w przekonaniu, że wszyscy jesteśmy złączeni tą samą tajemnicą Bożego słowa o zbawieniu. W pewnym znaczeniu gesty i pisarstwo Papieża stawały się swego rodzaju obroną przed hałasem kultury masowej, ale też zastępowały jego głos, kiedy nie mógł już mówić. Każde napisane przez niego zdanie było i nadal odbierane jest jako głośne papieskie czytanie.

Wypada zatem stwierdzić, że słowa i gesty Jana Pawła II zyskiwały nie-spotykaną siłę, gdyż wypełniało je egzystencjalno-religijne doświadczenie samego Papieża. Ich retoryczny wymiar schodził na daleki plan. Jan Paweł II przywracał pewnym gestom utracone przez nie znaczenia, ich zapomniane sensory, tworzył też zupełnie nowe gesty, które po pewnym czasie przenikały w obręb symbolicznych zachowań szerszych społeczności. Niektóre z tych gestów pojawiały się jako skutek aktywności środowisk i kultur przyjmujących Posłańca z Watykanu. Były to papieskie gesty wyrażające akceptację osób i kultur, radość z samego spotkania i z faktu doświadczania czegoś odmiennego od tradycji europejskich. Założenie indiańskiego pióropusza czy chociażby pogodne reakcje na wykonywany przez młodzież break dance, a także wymachiwanie laską, jak Charlie Chaplin, podczas pobytu w Manili na Filipinach, świadczą o tym niezbitcie. Generalną cechą charakterystyczną tych gestów było to, że nabierały one wymiaru świętego, angażując duchową żarliwość i wyrażając w sposób widoczny opowiadanie się po stronie Boga, którego stwórcze relacje do człowieka ujawniły się w zbawczej posłudze Chrystusa.

W ten sposób dochodziło do sytuacji zaskakującej semiotycznie: słowa i gesty Papieskie wrywały ludzi z religijnego, a niekiedy również (jak nas, Polaków) politycznego uśpienia oraz wzmacniały poczucie narodowej dumy z własnej historii i dorobku kulturowego. Papież wzbudzał procesy, których efektem stawały się korowody dobrych gestów, jednoczących ludzi, wzmagających ich wiarę oraz otwartość na innych. Gest w odpowiedzi na gest, słowo w odpowiedzi na słowo, modlitwa w odpowiedzi za modlitwę – w ten sposób cementowały się więzy społeczne, tworzyła szeroka perspektywa myślenia,

¹³ T e n ż e, *Wstańcie, chodźmy!*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2004, s. 10; zob. też: ks. J. S o c h o Ń, *Filozof*, w: *Jan Paweł II. Człowiek kultury*, red. K. Flader, W. Kawecki CSsR, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2008, s. 323-344.

której sens ukazuje następująca formuła: życie to pielgrzymka w obliczu Boga, pielgrzymka do człowieka, któremu zbawienie zapewnia Chrystus.

Niektóre z tych gestów, wzmocnione słowem, urosły do rangi gestów-symboli, niosących przesłanie uniwersalne, a zarazem dotykające najgłębszych doświadczeń poszczególnych ludzi bez względu na miejsce ich zamieszkiwania, wyznawaną wiarę i język. Jako fundamentalne przykłady tych gestów-symboli rozważmy spojrzenie-widzenie oraz ucałowanie ziemi.

TEOLOGIA WIDZENIA

Podstawowe ludzkie zmysły poddawano w historii kultury europejskiej najróżniejszym zabiegom interpretacyjnym, nie wyłączając ocen moralnych. Ustalano hierarchię ich ważności i wartości; spierano się, któremu z nich należy przyznać pierwszeństwo poznawcze i swego rodzaju „siłę retoryczną”. Już w ekstazy wypowiedziach Heraklita znajdujemy stwierdzenie, że „oczy lepiej świadczą od uszu”¹⁴. Tym greckim torem – chociaż wbrew intuicjom Arystotelesa, który co prawda uznawał wzrok za zmysł najwybitniejszy¹⁵, lecz dotyk za zmysł pierwotny i podstawowy – podążyła refleksja św. Pawła i autorów chrześcijańskich. Podkreślali oni znaczenie światła i wzroku w szeroko pojętym doświadczeniu religijnym, mniejszą zaś wagę przywiązywali do dotyku, który na ogół wiązano z negatywnie rozpoznawaną metaforyką ciemności, a więc grzechu.

Z biegiem czasu rozbudowana została szczególna „teologia widzenia”, której zasadnicze rysy Jan Paweł II wkomponował w swoje relacje z Bogiem i z ludźmi. W jego duszpasterskiej praktyce doniosłą rolę odgrywało spojrzenie. Inicjowało ono przede wszystkim osobowe więzi z tymi, których spotykał, z którymi się modlił i rozmawiał, choćby tylko przez chwilę, na przykład podczas watykańskich wizyt przedstawicieli różnych środowisk i wspólnot religijnych. Zawsze jednak (co wszyscy zgodnie wspominają) Papież patrzył w taki sposób, że odnosiło się nieodparte wrażenie, iż właśnie patrzy na człowieka jako na to oto konkretne „ja”, wyjątkowe, ukochane przez Stwórcę. Oczy przecież nie kłamią – na inne części twarzy można nałożyć maskę. Wyraz oczu tylko w minimalnym stopniu podlega kontroli wolicjonalnej. Dlatego są one nazywane zwierciadłem duszy.

Po oczach właśnie najłatwiej rozpoznać stan emocjonalny drugiej osoby. Pierwszym spotkaniem człowieka z człowiekiem bywa najczęściej spotkanie

¹⁴ H e r a k l i t, *Zdania* (5.02), tłum. A. Czerniawski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 13.

¹⁵ P o r. A r y s t o t e l e s, *O duszy* III, 3, 429 a, tłum. P. Siwek, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 123.

spojrzenia ze spojrzeniem. To owo spotkanie spontanicznie określa barwę emocjonalną tego, co dalej się wydarzy; uprzedza, czy dojdzie do porozumienia, czy do niechęci, a może nawet niezgody. Spoglądamy na innych ludzi pogardliwie, ironicznie, przyjaźnie bądź miłośnie. Spojrzenie to istotny sposób komunikacji, niosący wiele znaczeń. Najważniejsze jest spojrzenie *m i ł o s n e*. Łagodzi ono niepokój, zawsze będąc nastawione na dobro drugiego człowieka. Chyba wszyscy rozumiemy zdanie: Patrzę na ciebie z miłością, milczę z miłością. Przeciwnością spojrzenia miłosnego jest spojrzenie *z d r a d l i w e*, wyrażające pragnienie zniszczenia innego człowieka, zadania mu bólu i cierpienia. Niekiedy zapowiada ono zło zyskujące wymiar totalitarny. Podobną siłę może – choć nie musi – mieć spojrzenie *p o l i t y c z n e*, charakteryzujące ludzi poszukujących władzy, panowania nad zbiorowością. Gdy spojrzenie to ma na uwadze dobro wspólne, przynosi owoce i służy człowiekowi. Kiedy jednak staje się sposobem wywierania nacisku, osiąga wówczas wymiar zdrady. Wtedy też ludzie poddani sile tego spojrzenia posyłają innym spojrzenie *l ę k u*.

Najmocniejszą ekspresję zdaje się mieć jednak spojrzenie *w i a r y*, przyniesione przez Chrystusa i ukazujące człowiekowi jego niepewtarzalność, umożliwiające mu ponawianie wysiłków, dzięki którym powraca na właściwe ścieżki życia. W spojrzeniu Jezusa kryje się całe bogactwo środków zbawczych: zapowiedź Krzyża, zachęta do modlitwy, obietnica miłosierdzia, cudownej interwencji, ale też (niekiedy) gniewne upomnienie, przestroga. Ewangelie wiele razy wspominają o tym, że Jezus, przechodząc, spojrzał na kogoś z miłością¹⁶.

Wypada zatem uogólniająco zauważyć, że to właśnie oczy człowieka odgrywają zasadniczą rolę w kontaktach społecznych; ich wyraz decyduje o przyjęciu przez daną osobę postawy: albo ucieczkowo-agresywnej, albo przyjaznej; w oczach znajduje odbicie afirmowana hierarchia wartości i dokonują się oceny; w wymianie spojrzeń przebiega pierwsza, a czasem i ostateczna egzystencjalna rozgrywka między osobami-uczestnikami spotkania¹⁷. Z tej perspektywy łatwo opisać działania Papieża jako poczynania kogoś widzącego szerzej i dalej, bardzo skupionego i wykraczającego swoim przepełnionym miłością spojrzeniem poza horyzonty religijnych i społecznych konwencji. Ten prorocki format spojrzenia Jana Pawła II wynikał z jego integralnego oglądu rzeczywistości, zwłaszcza oglądu człowieka.

Należy brać pod uwagę różne sposoby wypowiedzania się, różne języki, którymi wypełniając swoją misję, posługiwał się Karol Wojtyła–Jan Paweł II. Łączył on narzędzia duszpasterskie z wrażliwością artystyczną, teologiczną powagę z metodologią filozoficzną; słowo teatralne zespolił ze słowem kazno-

¹⁶ Por. np. Mk 10, 17-22.

¹⁷ Por. A. Kępiński, *Twarz, ręka, w: Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski i in., Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 214-217.

dziejskim, pasję wędrowania (umiłowanie gór) z zapalem pielgrzymowania, wreszcie racjonalne odkrywanie prawdy z mistycznym uniesieniem. Wszystkie te sposoby nawiązywania kontaktu ze światem umożliwiały Papieżowi obejmowanie kapłańską troską całości ludzkiej kultury, nawiązywanie kontaktu z osobami o odmiennych niż polskie, a nawet europejskie, wzorcach zachowania i rozumienia rzeczywistości.

Można zaryzykować tezę, że poetycki pogład na świat stanowił podłoże wszystkiego, co Jan Paweł II ujawniał i przedstawiał jako namiestnik Chrystusa. Młody Karol Wojtyła zawierzył słowu literatury – i nigdy już nie utracił fascynacji poetyckim sposobem istnienia. Jan Paweł II ukoronował swój pontyfikat teologicznym poematem medytacyjnym¹⁸ *Tryptyk rzymski*. Światopogład Karola Wojtyły–Jana Pawła II przesycony był doświadczeniem artystycznym i dopiero w perspektywie tego doświadczenia można go zrozumieć. W centrum owego lirycznego przeżycia odnajdujemy właśnie motyw spojrzenia-widzenia. Oznacza on nie tylko spojrzenie jako takie, ale także szersze pojęte widzenie będące ważnym sposobem poznania, przenikania osobowej sfery obecności Boga, gdzie komunikacja pozasłowna nie traci ważności. Strefa ta wzbogaca i uwypukla poszczególne funkcje języka, zwłaszcza te ekspresywne, konotatywne, fatyczne i poetyckie. Nie należy przeto sprowadzać jej roli do „towarzyszenia” słowom – ona sama staje się jakby nowym słowem, uwyrażnia to, co ginie w gąszczu przekazów ściśle językowych. Poza słowami pozostają przecież treści, które trudno jest dyskursywnie wyeksponować.

Być może więc, ukryta w mowie empirycznej, istnieje mowa drugiego stopnia, jak nazywał ją Merleau-Ponty¹⁹, gdzie – jak w malarstwie – znaki prowadzą nieokreślone życie barw, gdzie znaczenia nie wyzwala się z wymiany między znakami. Pewne sytuacje egzystencjalne (również natury duchowej czy religijnej) domagają się wprost milczenia, znaczeniowej ciszy, podkreślonej jedynie „mową ciała”. Na przykład w chwilach mistycznej ekstazy niejako znikają czas i przestrzeń, konieczne jest bowiem uniezależnienie się od tych kategorii, aby można było swoją ludzką wolę zharmonizować z wolą Boga.

To duchowe „stopienie” nie może jednak prowadzić do pomieszania substancji, gdyż Bóg pozostaje Bogiem, a człowiek człowiekiem. Istnieją jednak drogi wskazania na to, co w „oceanicznej ciszy”²⁰ przeżywa mistyk. Wielcy nauczyciele mistyki, jak św. Bernard z Clairvaux, Hugon ze św. Wiktora czy

¹⁸ Jest to sformułowanie Krzysztofa Dybciaka. Por. K. D y b c i a k, „*Tryptyk rzymski*” – nowa forma literacka, w: *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, red. ks. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 160.

¹⁹ Por. M. M e r l e a u - P o n t y, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, oprac. S. Cichowicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996, s. 120.

²⁰ Przywołany termin to parafraza „uczucia oceanicznego” – formuły, którą Zygmunta Freud określał wszelkie przeżycia mistyczne.

św. Jan od Krzyża, przekonywali, że ten, kto nie doznał zjednoczenia duszy z Bogiem, nie może wiedzieć, czym ono jest; ten zaś, kto doświadczył tego rodzaju wewnętrznego aktu, nie jest w stanie go opisać. A jednak próbowali oni za pomocą słów przybliżyć doświadczenie „duchowych zaślubin” i przynajmniej sugerowali – w nieporadnym niekiedy, artystycznym języku – niezwykle wymiary owego nader osobistego doświadczenia.

Powyższy paradoks wydaje się zrozumiały, kiedy uświadomimy sobie tajemnicze źródła poetyckich wypowiedzi mistyków. Zmagają się oni ze słowem, ponieważ ekspresja jest naturalnym dążeniem ich natury intelektualnej, a potencjał ich ducha znajduje ujście w sztuce. W artystycznej kreacji pojawiają się odczucia podobne do tych, których źródłem jest numinosum. Doświadczenie estetyczne, numinotyczne i mistyczne łączy pewne podobieństwo formy poznania, która się w nich realizuje – w sztuce, podobnie jak w doświadczeniu religijnym i mistycznym, nie ujmuje się istoty, lecz tylko istnienie. Dzięki temu sfera poetyckiej ciszy, wyartykułowana w słowie, stanowi najbardziej doskonały wyraz niewyraźnego. W *Pieśni duchowej* św. Jan od Krzyża często posługuje się zaimkiem przysłownym „tam” (hiszp. allí), gdyż zaimek ten dysponuje prawie magiczną mocą uwalniania człowieka z uwikłania w czas i przestrzeń. Wskazuje wszak na przestrzeń odległą, niewyraźną i otoczoną sekretną aurą, a zarazem tkwiącą głęboko w świadomości mówiącego; konkretną, bo istniejącą naprawdę, ale niedającą się opisać²¹.

Podobnie czynił Jan Paweł II. Wiedział, że nie można jednoznacznie wyrazić doświadczenia mistycznego, niemniej jednak – w języku poetyckim – można przynajmniej sugerować jego niezwykłą intensywność. Religia i sztuka wiążą się bowiem ze sobą. Poeci nadają formę i kształt materii świata. Nie odtwarzają rzeczywistości, lecz próbują przekształcać ją w taki sposób, by mogła odnosić do Boga. Papieskiego spojrzenia-widzenia nie należy jednak rozpatrywać w perspektywie czysto estetycznej, lecz w horyzoncie kapłaństwa pośredniczącego między Bogiem a ludźmi. Kapłańskie powołanie zobowiązuje do intensywnego uprawiania „życia duszy”, do religijnej kontemplacji. Poezja Karola Wojtyły–Jana Pawła II to nie tylko słowa czy układane zdania, ale przede wszystkim to, co je spaja i łączy i co – w sensie Leśmianowskim – nadaje im rytm, intonację i melodię, które są echem tchnienia Ducha. Spoiwem tym jest głęboka duchowość Papieża. Wszystko, co wypływa z takiego źródła, staje się modlitwą, która od strony formy bliska jest poezji – pięknemu mówieniu bądź pisaniu²². Nie dziwi przeto, że Jan Paweł II nigdy nie rezygnował

²¹ Por. M. K r u p a, *Duch i litera. Liryczna ekspresja mistycznej drogi świętego Jana od Krzyża w polskich przekładach*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 33, 195.

²² Por. H. K r u k o w s k a, *Doświadczenie mistyczne w „Pieśni o Bogu ukrytym”*, w: *O poezji Karola Wojtyły*, red. K. Trzęsicki, Filia Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku, Białystok 1991, s. 46.

z poetyckiego widzenia; w ten sposób nie tracił z oczu tego, że wszystko, co Bóg stworzył, było dobre²³, że ma sens i wartość i że Stwórca wciąż przekazuje ludziom tę niewiarygodną wieść, głównie – choć nie tylko – w znakach realnej rzeczywistości. To one do nas mówią, wzbudzają twórcze impulsy, zachęcają do ponawiania wysiłku widzenia.

Odpowiedzią człowieka na tę „Bożą aktywność” jest spojrzenie (Papież najczęściej stosuje termin „widzenie”) poszukujące Boga. Moc poznawcza tego spojrzenia bywa jednak krucha, jest ono narażone na pęknięcia i zranienia. Można je porównać do kładki przerzuconej nad górską przepaścią. Łączy z Bogiem, ale zarówno On pozostaje Stwórcą, jak i ludzie pozostają Jego stworzeniami. Więż nie tyle usuwa dystans między nimi a Bogiem, ile raczej jest stałym urzeczywistnieniem chęci wzajemnego zbliżenia się. Pozostajemy bowiem na swoich miejscach, ale wewnętrzna odległość kurczy się, gdy zjawia się obopólna miłość.

W taki właśnie sposób przebiega ów proces widzenia, zawierający w sobie zadziwienie naturą, moc sztuki, ofiarę poczynioną z miłości i w imię miłości, uobecnianą w geście niesienia Chrystusowego krzyża, jak też ucałowania ziemi.

UCAŁOWANIE ZIEMI

Gest ukłęknięcia i ucałowania ziemi przejął Jan Paweł II od proboszcza z Ars, którego heroiczna posługa spowiednika dosłownie wstrząsnęła Karolem Wojtyłą. Po raz pierwszy uczynił ten gest, przekraczając granicę parafii w Niegowici, gdzie spędził rok pracy jako wikary. Wspominał: „Pamiętam, że w pewnym momencie, gdy przekraczałem granicę parafii w Niegowici, ukłęknałem i ucałowałem ziemię. Nauczyłem się tego gestu chyba od św. Jana Marii Vianneya”²⁴.

Później czynił to bardzo często, wszędzie tam, gdzie chciał okazać swój szacunek dla ziemi, która jest ojczyzną. Wykonywał ów gest, ilekroć wyjeżdżał poza granice Włoch i odwiedzał inne państwa i narody. Charakterystyczne pozostaje to, że chyba nigdy Ojciec Święty nie ucałował ziemi włoskiej. Nie musiał, bo tutaj Papież jako biskup Rzymu i prymas Włoch zawsze był u siebie. Zdarzały się jednak i takie sytuacje, w których ucałowanie ziemi wywoływało kontrowersje i polityczne oburzenie. W Timorze Wschodnim, dawnej kolonii portugalskiej zajętej siłą przez Indonezję (aneksji tej nigdy nie zaakceptowała Stolica Apostolska), Papież, choć nie uczynił żadnego gestu,

²³ Por. J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2003, s. 19.

²⁴ J a n P a w e ł II, *Dar i tajemnica*, s. 60.

który władze mogłyby uznać za prowokacyjny, to jednak przed Mszą Świętą ucałował... leżący na ziemi krzyż²⁵. W czerwcu 2001 roku podczas pielgrzymki na Ukrainę Następca Świętego Piotra miał świadomość, że odwiedza ziemię zniszczoną przez totalitaryzm i rządy dyktatury, nie tylko poranioną masowymi zabójstwami i deportacjami, ale również dotkliwie okaleczoną duchowo. Dlatego pochyliwszy się uniżenie, ucałował tę sponiewieraną ziemię, tak pełną trosk i nasyconą bolesnym doświadczeniem walki o lepsze jutro. Mówił, że ją kocha, że naród ukraiński jest godny i wolny wolnością wymagającą: „Długo czekałem na tę wizytę i modliłem się żarliwie, aby mogła się odbyć. I wreszcie, z głębokim wzruszeniem i radością, ucałowałem umiłowaną ziemię ukraińską. Dziękuję Bogu za dar, jaki mi dziś ofiarował”²⁶. Ten papieski gest został z wdzięcznością przyjęty i – mimo bojkotu pielgrzymki ze strony dużej części Cerkwi prawosławnej – nigdy nie zostanie przez Ukraińców zapomniany.

Podobnie Polacy nigdy nie wymażą z własnej narodowej pamięci wizyt Jana Pawła II, jego gorliwego i stanowczego stawania w obronie podstaw chrześcijaństwa. Papież widział Polskę jako ziemię odpowiedzialnego świadectwa, którą po wielokroć całował. Z jej głębi – mówił – należy głosić Chrystusa i zauważał, że Polska dzięki własnej plemiennej różnorodności oraz otwarciu na regionalne odmienności zachowuje nie tylko swą tożsamość, lecz również specyficzną „barwę”.

Można by ją nazwać barwą słowiańszczyzny, nie w tym znaczeniu jednak, że Polska miałaby być mesjaszem narodów, ale w tym sensie, że Polacy wiążą swe dzieje z Chrystusem i z tradycją chrześcijańską. Nawet najmniejszy skrawek polskiej ziemi ukrywa jakiś skarb i Jan Paweł II podkreślał, że jego kolejne pielgrzymki odsłaniają „coś” z owego skarbu. Począwszy od Mazowsza, poprzez pozostałe krainy, aż po góry i morze Biskup Rzymu odkrywał urodę i bogactwo krajobrazu, ale i bogactwo ludzkiego doświadczenia. Każde miejsce przemawia, a nawet modli się za nas – odważał się zapewniać. Dlatego odnawiał gest ucałowania polskiej ziemi.

Jan Paweł II uczył sposobu życia, w którym gest i słowo budują autentyczne drogi porozumienia, jedności i poszanowania odmiennych (nie: obcych) kultur, sprawiając, że nasze codzienne poczynania nie tracą racjonalności, kreatywności ani naturalnej więzi z Bogiem, Stwórcą wszechrzeczy, „Pierwszym Widzącym”²⁷.

²⁵ Por. J. P o n i e w i e r s k i, *Gesty Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 92.

²⁶ J a n P a w e ł I I, *Jesteśmy powołani, aby świadczyć o Chrystusie razem* (Ceremonia powitalna na lotnisku, Kijów, 23 VI 2001), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 9, s. 15.

²⁷ T e n ż e, *Tryptyk rzymski*, s. 15.

Maria WOJTAK

HOMILIA JAKO WARTOŚĆ WARTOŚCI W HOMILII HOMILETYCZNE WARTOŚCIOWANIE

Pozytywne wartości wypełniające aksjologiczny pejzaż kaznodziejski to wartości transcendentne i oświetlane ich światłem wartości moralne oraz witalne. Gdzie natomiast jest przeciwnik? W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, gdy kaznodzieje starali się raczej krzycić dobro niż tępić zło, do kategorii przeciwnika zaliczali: sługi ciemności, siły nieczyste i wrogów narodu. Obecnie także nie obserwuje się dominacji negatywizmu w przekazach kaznodziejskich. Przeciwnik jest w nas chrześcijanach.

Gdy filolog ma podjąć temat przepowiadania, nie może polegać jedynie na własnych intuicjach czy ustaleniach czynionych z punktu widzenia jakichkolwiek dyscyplin nieteologicznych. Nie sposób się też odwoływać jedynie do powszechnej (czy też potocznej) świadomości utrwalonej w słownikach języka polskiego bądź innych źródłach odtwarzających obiegowe wyobrażenia na wspomniany temat¹. W ciągu wieków zmieniały się bowiem, jak wiadomo, koncepcje przepowiadania, modyfikowano samą terminologię oraz zakresy reprezentowanych przez nią pojęć. W okresie wczesnochrześcijańskim stosowana była terminologia pochodzenia greckiego: homilia (spotkanie), dialeksis (dialog, rozmowa), logos (mowa), i łacińskiego: sermo (mowa), tractatus (rozprawa), expositio (wykład), enarratio (komentarz)². Homilię traktowano do niedawna jako „rodzaj przepowiadania kościelnego polegający na popularnym wyjaśnianiu, komentowaniu, aktualizacji i praktycznym zastosowaniu tekstów biblijnych”³. Po Soborze Watykańskim II homilia stała się integralną częścią liturgii, kazaniem zaś zaczęto nazywać taki rodzaj przepowiadania kościelnego, który nie ma związku z liturgią, a jedynie z nabożeństwami (rekolekcje, misje ludowe, nowenny)⁴.

¹ W niektórych słownikach pojawiają się objaśnienia wręcz bałamutne z punktu widzenia homiletyki. Oto dla przykładu definicje ze *Słownika języka polskiego* pod redakcją Mirosława Bańki (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007): „Homilia to kazanie na temat wybranego fragmentu Biblii, kończące się na ogół nauką moralną, która wynika z omówionego fragmentu” (s. 98), oraz: „Kazanie to uroczysta mowa o pouczającym charakterze, wygłaszana przez osobę duchowną, zwykle w czasie mszy” (s. 218).

² Por. ks. B. M i g u t, hasło: „Kazanie, 1. Pojęcie”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, kol. 1265.

³ Ks. M. B r z o z o w s k i, ks. B. N a d o l s k i, hasło: „Homilia”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, kol. 1175.

⁴ Por. ks. M. B r z o z o w s k i, hasło: „Homilia, 4. Odnowa”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, kol. 1178. Por. też: D. Z d u n k i e w i c z - J e d y n a k, *Językowe środki perswazji w kazaniu*, Wydawnictwo

Zmieniła się też koncepcja samej homiletyki jako dyscypliny poświęconej przepowiadaniu kaznodziejskiemu. Oddajmy głos homilecie, który jest jednym z twórców nowego spojrzenia na referowaną tu problematykę. Ks. Antoni Lewek stwierdza: „homiletyka tradycyjna jako retoryka kościelna widziała podmiot kaznodziejstwa jedynie w osobie kaznodziei; kazanie zaś ujmowała jako wydarzenie między mówiącym i słuchającym go człowiekiem. Tymczasem homiletyka jako nauka teologiczna o kaznodziejstwie zwraca szczególną uwagę na to, iż głównym podmiotem kaznodziejstwa jest sam Bóg. Dzięki temu kaznodziejstwo stanowi w swej istocie akt zbawczy i wydarzenie między człowiekiem a Bogiem”⁵.

W interpretacji homiletycznej odnajdujemy następujące konstatacje odnoszące się do sposobu pojmowania relacji między przepowiadaniem, kazaniem i homilią: „W znaczeniu ogólniejszym staje się [przepowiadanie] synonimem takich terminów, jak: «nauczanie», «głoszenie słowa Bożego», «posługa słowa», niekiedy «ewangelizacja» czy nawet «nowa ewangelizacja». Obejmuje więc każdy sposób świadczenia o Chrystusie: życiem, słowem (prywatnym czy oficjalnym – w imieniu Kościoła), tekstem, dźwiękiem, obrazem, tańcem itp. W sensie ściślejszym oznacza jedynie publiczne, oficjalne (w imieniu Kościoła) świadczenie o Chrystusie za pośrednictwem żywego słowa, to jest w postaci mowy opracowanej i wygłoszonej według zasad retoryki. [...] jednostka przepowiadania w znaczeniu ściślejszym (akt, przekaz) może przybierać dwie postaci: postać homilii lub postać kazania”⁶. Idąc za tymi wskazówkami, powinniśmy homilię i kazanie traktować jako komplementarne jednostki przepowiadania. „Homilia – stwierdza ks. Gerard Siwek – jest jednostką przepowiadania dokonującego się w kontekście sprawowanej liturgii. Jako jej część integralna staje się ona aktem liturgicznym. Homilię wyróżnia więc jej miejsce w ramach sprawowanej liturgii [...], nie zaś jej czynniki strukturalne, takie jak relacja do tekstu biblijnego (świętego) czy sposób jego potraktowania. Przekonanie, że określone czynniki strukturalne specyfikują homilię, jest pokutującą ciągle przedsoborową manierą. Z posoborowego rozumienia homilii wynika zara-

Poligrafia Salezjańska, Kraków 1996, s. 11n.; G. Siwek CSsR, *Homilie obrzędowe*, Wydawnictwo Poligrafia Salezjańska, Kraków 1997, s. 5; tenże, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania. Przewodnik dla kaznodziejów i homilistów*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 209. Warto też wskazać syntetyzujące artykuły odnoszące się do polskiej homiletyki przedsoborowej i posoborowej: ks. A. Lewek, *Homiletyka polska w latach 1945-1965*, w: *Polska bibliografia homiletyczna 1945-2005*, oprac. W. Przyczyna, L. Szewczyk, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 9-13; ks. H. Simon, *Homiletyka polska w latach 1965-2005*, w: *Polska bibliografia homiletyczna 1945-2005*, s. 15-41.

⁵ Ks. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 2, *Zarys homiletyki ogólnej*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, s. 82n. Zob. też: R. Garpel, *Perswazja w przekazach kaznodziejskich na przykładzie homilii Jana Pawła II wygłoszonych podczas pielgrzymki do Polski w 1979 roku*, Nomos, Kraków 2003, s. 83.

⁶ Siwek CSsR, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, s. 208n.

zem, że głoszone podczas liturgii słowo Boże, niezależnie od jego formalnego wyrazu, należy uznać za homilię, dobrą lub złą, ale homilię, gdyż tam nie ma miejsca na nic innego. Nie jest więc ono «rodzajem kazania», gdyż kazanie jest paralelną do homilii jednostką przepowiadania»⁷.

Przytoczone opinie pozwalają interpretować homilię jako wartość. Tak w każdym razie powinni traktować homilię ludzie zgromadzeni we wspólnocie liturgicznej. Dla nich, jako dla ludzi wierzących, sacrum jest wartością transcendentną i absolutną⁸. Wartością, a więc czymś, co odczuwają jako dobre, uznają za dobre⁹, jest – zgodnie ze stanowiskiem homiletyki – samo przepowiadanie jako słowo Boże w słowie ludzkim. Homilia jako taka jest zatem czymś dobrym i cennym dla wiernych. Można jej więc przypisywać status wartości autotelicznej. Nie wyczerpuje to jednak zagadnienia i nie stanowi konstatacji precyzyjnej. Konkretna homilia może bowiem podlegać ocenie i być postrzegana jako dobra lub zła. Są to paradoksy, z którymi lingwista zasadniczo nie może sobie na gruncie swej dyscypliny poradzić. Trudno będzie uzgodnić metafizyki, trudno będzie uniknąć uproszczeń związanych z nie w pełni precyzyjnym adaptowaniem eksperckiego (homiletycznego) sposobu opisu przepowiadania¹⁰. Trudno też wyrokować, w jakim stopniu owo eksperckie widzenie statusu i wartości przepowiadania przenika do potocznej świadomości, zwłaszcza do świadomości chrześcijan.

Na koniec tej części rozważań mogę więc jedynie stwierdzić, że w świetle ustaleń współczesnej homiletyki (teologii przepowiadania) jednostki tegoż przepowiadania, jakimi są homilia i kazanie, powinny się znaleźć w świecie

⁷ Tamże, s. 209.

⁸ Por. J. P u z y n i n a, *Język wartości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 40, 177-180.

⁹ Jest to nawiązanie do następującej eksplikacji autorstwa Jadwigi Puzyniny: X jest wartością = X jest tym, co (ludzie w ogóle/ grupa ludzka i) nadawca/y odczuwa(ją) jako dobre i/lub uznaje(ją) za dobre. Por. J. P u z y n i n a, *Jak pracować nad językiem wartości*, w: *Język a kultura*, t. 2, red. J. Puzynina, J. Bartmiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1989, s. 18; por. też: t a ż, *Język wartości*, s. 13n. W odniesieniu do problematyki aksjologicznej w kaznodziejstwie stanowisko to przejmują Dorota Zdunkiewicz-Jedynak (*Słownictwo wartościujące w polskich tekstach homiletycznych*, w: *Wartościowanie w języku i tekście na materiale polskim i niemieckim*, red. G. Falkenberg, N. Fries, J. Puzynina, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992, s. 301; por. też: t a ż, *Językowe środki perswazji w kazaniu*, s. 38-68).

¹⁰ W tym miejscu powinnam zwrócić uwagę na stan myśli homiletycznej i polaryzację poglądów na temat statusu przepowiadania, a zwłaszcza jego istoty. Dla zobrazowania zjawiska przytoczę jedynie następujące słowa ks. Herberta Simona z przywoływanego już artykułu: „Uprawiając homiletykę, trzeba pamiętać, że kazanie jest przede wszystkim zbawczym wydarzeniem, a nie tylko retorycznym przekazem objawienia. [...] Przygotowanie kazania nie może być tylko «procesem twórczym», aktem retorycznym” (dz. cyt., s. 40). Myślę, że warto też odesłać do artykułu Anny Kapuścińskiej, w którym autorka mówi o potrzebie „odnowienia symbiotycznego związku homiletyki i retoryki” (*Ars praedicationis – Ars bene dicendi. O ponownym spotkaniu homiletyki i retoryki w refleksji teoretycznej w Polsce (na przykładzie serii Redemptoris Missio)*, w: *Polska bibliografia homiletyczna 1945-2005*, s. 48).

wartości charakteryzujących wspólnotę wiernych, a więc stanowić składnik pejzażu aksjologicznego właściwego dla owej wspólnoty. Kaznodzieja funkcjonować winien w tym świecie jako sługa Słowa¹¹, gdyż za główny podmiot kaznodziejstwa, jak to formuluje cytowany już homileta, uznaje się samego Boga. Nie będzie, mam nadzieję, nadmiernym uproszczeniem zagadnienia stwierdzenie, że horyzont aksjologiczny jest kaznodziejom dany, mieści się w przekazie ewangelicznym, wskazującym chrześcijaninowi drogę do zbawienia, lecz sposób prezentacji owego świata zmienia się pod wpływem wielu różnorodnych czynników.

Wątek możliwości zróżnicowanego wartościowania homilii rozpatrywanej jako słowo Boże w słowie ludzkim, a ocenianiem konkretnych wypowiedzi jeszcze powróci.

HOMILIA W PERSPEKTYWIE AKSJOLOGICZNEJ

Zanim przejdę do interpretacji homilii w perspektywie aksjologicznej, przypomnę, że zawarte w tym artykule refleksje mają zasadniczo filologiczny charakter. Cokolwiek uda mi się w ramach tego opracowania ustalić, traktować należy jako drobny wycinek bogatej i złożonej problematyki. Zdołam bowiem podążyć jedną tylko ścieżką interpretacyjną z niewielkimi odnogami, zostawiając poza zasięgiem prezentacji liczne problemy, często, jak już wspomniałam, trudne do pomieszczenia w ramach optyki filologicznej. Nie jest możliwa z wielu powodów rekonstrukcja systemu (a może jedynie zbioru) wartości przekazywanego przez współczesne kaznodziejstwo¹². Takie zadanie stawia się filologowi (językoznawcy) podejmującemu problematykę aksjologiczną. Katalog pytań i zadań badawczych językoznawstwo aksjologiczne ustala jednak z uwzględnieniem perspektywy filozoficznej (zwłaszcza w procesie konceptualizacji samych podstawowych pojęć – „wartość” i „wartościować” – oraz w związku z typologią wartości)¹³. Nie bez znaczenia dla konkretnych badań pozostaje ich wpisanie w perspektywę metodologiczną samej lingwistyki. Sytuacja poznawcza we wspomnianym zakresie jest naznaczona polaryzacją postaw i wielonurtowością badań¹⁴.

¹¹ Wieloaspektowy ogłęd tej problematyki odnaleźć można w publikacji *Sługa słowa* (red. W. Przyczyna, Wydawnictwo Poligrafia Salezjańska, Kraków 1997).

¹² O zadaniach aksjologii lingwistycznej por. P u z y n i a, *Język wartości*, s. 9. Por. też: J. B a r t m i ń s k i, *Miejsce wartości w językowym obrazie świata*, w: *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*, red. J. Bartmiński, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2003, s. 62-65.

¹³ Por. P u z y n i a, *Język wartości*, s. 29-40.

¹⁴ Podstawowe parametry i przejawy zróżnicowań omawia Jerzy Bartmiński w artykule *Miejsce wartości w językowym obrazie świata* (por. s. 60n.).

Przyjmując perspektywę filologiczną, nie mogę mechanicznie usytuować swych rozważań w podstawowych odłamach językoznawstwa aksjologicznego. Ponieważ odnoszę obserwacje do homilii (kazań) i zamierzam je traktować jako gatunki wypowiedzi, dowartościowuję dwie płaszczyzny interpretacyjne – perspektywę genologiczną (w wydaniu lingwistycznym) i perspektywę homiletyczną. O kształcie homilii zarówno na poziomie normy gatunkowej (wzorca), jak i wykonania (praktyki kaznodziejskiej) decydują bowiem normy ustalone i przekazane sługom Słowa przez homiletykę¹⁵. Swoje dociekania postrzegam w związku z tym jako transdyscyplinarne. Z filologicznego punktu widzenia homilia jest gatunkiem piśmiennictwa użytkowego, co pozwala w określonym świetle widzieć i przedstawiać słowo ludzkie w tym typie przekazu. Problematyka aksjologiczna domaga się teologicznego dopełnienia¹⁶. Zarysujmy je szkicowo.

Horyzont wartości, jaki zakreślać winno kaznodziejstwo, jest ustalony. Współczesna homiletyka ujmowana teologicznie mówi o głoszeniu Jezusa Chrystusa¹⁷. Głoszeniu, które ma być: biblijne, a więc „umieszczone w kontekście Pisma św.”¹⁸; eklezyjalne, gdyż ma to być „głoszenie Chrystusa obecnego, żyjącego i działającego w Kościele”¹⁹; mistagogiczne, ponieważ jest to głoszenie Jezusa „obecnego najszczególniej podczas sprawowania liturgii – zwłaszcza eucharystycznej”²⁰; eschatologiczne, gdyż jest to ukazywanie Chrystusa „jako ostatecznej przyszłości człowieka i świata”²¹; uwzględniające wymiar moralny, czyli wymiar „wezwań do opowiedzenia się za Nim [Chrystusem] i przyjęcia Jego hierarchii wartości”²², oraz egzystencjalne, „dające odpowiedź na problemy współczesnego człowieka”²³.

W obrębie kaznodziejskiego dyskursu, czyli ogólnie przyjętego (propagowanego przez homiletykę) sposobu przepowiadania, zbiór wartości pokazanych (objaśnianych, zobrazowanych i propagowanych) zasadniczo się nie

¹⁵ Na temat gatunkowych uwikłań homilii oraz kazań zob. M. Wojtak, *Indywidualna realizacja wzorca gatunkowego kazania*, „Stylistyka” (Opole) 11(2002), s. 413-431; t a ż, *Wzorce gatunkowe, wzorcowe wykonania a praktyka kaznodziejska. Na przykładzie homilii ślubnych*, w: *Autorytety i normy*, red. D. Kowalska, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2003, s. 511-523; t a ż, *Wykładowi rytualizacji tekstu na przykładzie homilii obrzędowych*, w: *Rytualizacja w komunikacji społecznej i interkulturowej*, red. J. Mazur, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004, s. 69-80.

¹⁶ Homileci układaliby, rzecz jasna, własny porządek poznawczy.

¹⁷ Por. S i w e k, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, s. 34.

¹⁸ Tamże, s. 36.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 37.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 38.

²³ Tamże.

zmienia. Jest to „aksjologia Ewangelii”²⁴. Dominantę stanowią wartości transcendentne²⁵. Wartością naczelną jest osobowy Bóg. „Dobro Boga – stwierdza badaczka języka wartości – to to, że jest w Nim ostateczna prawda, nieskończone piękno, niewyczerpana miłość oraz wszechmoc”²⁶. Bóg jest święty, a więc godny największej czci i miłości. Dlatego chrześcijanin kieruje do Boga swe modlitwy, uznaje istnienie świętego czasu i świętych miejsc, czci Chrystusa jako Zbawiciela nadającego szczególną wartość Ewangelii oraz Eucharystii. Dla chrześcijanina wartością jest Biblia. Wartością są różne przejawy kultu oraz osoby ów kult sprawujące (kapłani). Wartością są sakramenty oraz symbole (zwłaszcza krzyż). Istotna jest tu jeszcze jedna prawidłowość. Jadwiga Puzynina pisze o niej tak: „Wartościowanie z punktu widzenia sacrum w myśleniu i wypowiedziach ludzi głęboko religijnych rozciąga się na inne wartości, które stają się wartościami instrumentalnymi wobec religijnych bądź też – pozostając sobą – nabierają zarazem wymiaru sakralnego i są przez ten wymiar sakralizowane”²⁷. W taki też sposób profilowany jest kierunek refleksji aksjologicznej w kaznodziejstwie²⁸.

Z dotychczasowych ustaleń wynika, że w kazaniach (homiliach) obecne mogą być różne kategorie wartości, zmieniają się zaś przede wszystkim ogólne ich profile (przewaga wartościowania pozytywnego lub negatywnego)²⁹.

Brak jednak ciągle szerszych opracowań interesującej nas tu problematyki³⁰. Podstawą moich szkicowych ustaleń szczegółowych na temat wartości prezentowanych w kazaniach i homiliach będą przede wszystkim przekazy traktowane jako wzorcowe, publikowane w różnorodnych zbiorach tekstów wzorcowych, służących jako pomoc dla konkretnych homilistów (czy też kaznodziejów), opublikowane teksty autorskie oraz nagrania dokonane w ostatnim półroczu w kościołach Lublina i okolic.

²⁴ Por. abp J. Życiński, *Chrześcijaństwo wobec nowych wyzwań kulturowych. Wprowadzenie, w: Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*, red. R. Rubinkiewicz SDB, ks. S. Zięba, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 7.

²⁵ Nawiązuję w ten sposób do typologii zaproponowanej przez Puzyninę, która wyodrębnia siedem typów wartości (biorąc pod uwagę kryterium treściowe). Są wśród nich: wartości transcendentne (metafizyczne), poznawcze, estetyczne, moralne, obyczajowe, witalne, odcuciowe (pozytywne lub negatywne). Por. Puzynina, *Język wartości*, s. 40.

²⁶ Tamże, s. 176.

²⁷ Tamże, s. 178.

²⁸ „Rozróżnianie poszczególnych kategorii wartości odbywa się inaczej niż w myśleniu świeckim. Tu kryteriów moralnych czy estetycznych nie da się ostatecznie uprawomocnić bez odwołania się do wartości transcendentnych. To sacrum ostatecznie sankcjonuje rozróżnianie dobra i zła, prawdy i fałszu, piękna i brzydoty”. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki perswazji w kazaniu*, s. 45.

²⁹ Na temat różnic w obrazie wartości między kaznodziejstwem w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych por. tamże, s. 42-53. O wartościach w homiliach Jana Pawła II por. Garpel, dz. cyt., s. 175-198.

³⁰ Por. wskazówki bibliograficzne zawarte w: *Polska bibliografia homiletyczna 1945-2005*, s. 378.

Punktem wyjścia rozważań nie czynię jednak nazw wartości; postaram się natomiast pokazać, jakie wartości są w kaznodziejstwie przywoływane, w jaki sposób się je prezentuje, jak trwale są odkryte dotąd kaznodziejskie praktyki zakreslania horyzontów aksjologicznych³¹.

Bóg jako wartość najwyższa jest w kazaniach prezentowany aspektowo ze względu na wiedzę słuchaczy, na ich wiarę, na inne uwarunkowania sytuacyjne (np. okres roku liturgicznego, uroczystość), a także kulturowe³². Owo aspektowe prezentowanie wiąże się także z postrzeganiem Boga w kategoriach Tajemnicy. Kaznodzieje starają się zatem jakieś składniki tej Tajemnicy odsłonić, by stonować dysonans poznawczy, by istotę wartości transcendentnych przybliżyć. Bóg jest przedstawiany jako jeden w trzech osobach³³, stwórciel świata, niepojęty, choć o sobie do człowieka mówi, godny najwyższej czci, jako samo piękno, dobroć, mądrość. Wielu kaznodziejów stosuje w przekazie prawd wiary język najprostszy (co nie oznacza, że jest to język prostacki), chcąc z owym przekazem do słuchaczy trafić w konkretnym momencie. Oto garść cytatów z jednego kazania: „Prawdę o Trójcy Świętej nazywamy Tajemnicą wiary. Prawdę tę znamy z kart Pisma św. Bóg w Biblii sam powiedział o Sobie. [...] Bóg mówi, że $1 + 1 + 1 = 1$ [...]. Według wiary to «1», to Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty. [...] Nierozdzielna jedność Osób razem działających. [...] On – Stwórca świata, Gospodarz działający i odnawiający oblicze człowieka. Imię Jego «Ten, Który Jest». Jest wciąż czasem terazniejszym, bez początku, bez końca, niestarzejący się jest wiecznie Ten sam! [...] Bóg mocą swojego Słowa «Stań się» uczynił świat. Uczynił go dobrym, bo sam jest w pełni Dobrocią. Uczynił go mądrze, bo sam jest Mądrością, a cecha ta idzie z tronu, który jest w Niebie. Bóg uczynił świat pięknym, bo On jest samym Pięknem, a człowiek – Jego odbiciem. Jako kontemplacja piękna przez dotyk, uśmiech, słowo, czyn”³⁴.

W tym aksjologicznym wykładzie kaznodzieja zawarł właściwie wszystko, co powinien, by przybliżyć słuchaczom (czytelnikom) centrum świata wartości chrześcijanina. Zgodnie z zaleceniami homiletyki (była już o nich mowa) kaznodzieje najczęściej i najwięcej mówią o Chrystusie. Zmienia się

³¹ Wartościowanie w homiliach jest z punktu widzenia językoznawczego wartościowaniem tekstowym. Na temat tego rodzaju wartościowania por. P u z y n i a, *Wokół języka wartości*, w: *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*, s. 31n.

³² Zagadnienie zarysowane zostało ze szczególną wyrazistością w publikacji: E. K u c h a r - s k a - D r e i s s, *Ten sam, a jednak inny. O atrybutach Boga w polskich i niemieckich kazaniach adwentowych*, w: *Retoryka na ambonie. Z problemów współczesnego kaznodziejstwa*, red. P. Urbański, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 259-287.

³³ Autorka stwierdza, że samo określenie „Bóg” nie ma jednak w homiliach i kazaniach jasnej referencji.

³⁴ Ks. F. K o ś c i e l s k i, *Boże żniwo. Kazania zebrane*, Franciszek Kościelski, Zamość 2009, s. 90n. Zachowuję grafie oryginału, a więc stosowanie wielkich liter i zwyczajnie interpunkcyjne.

też liczba określeń, które mają ukazywać Syna Bożego. Najczęściej pojawiają się: „Chrystus”, „Jezus”, „Pan Jezus”³⁵. Obraz Chrystusa jako dobra transcendentnego zawiera też objaśnianie Jego misji zbawczej i nauczycielskiej. Syn Boży jest pokazywany jako Zbawiciel, Odkupiciel, Mesjasz, Dobry Pasterz. Sposób nominacji zależy od charakteru homilii, a zwłaszcza od tego, do kogo jest adresowana. Obraz Chrystusa ukonkretnia się dzięki prezentowaniu Jego działań. Dla ilustracji odwołajmy się do następujących fragmentów kazań (bądź homilii):

1. „Przyszedł Mesjasz zbawić swój lud. [...] Przyszedł Niebieski Król na ziemię. Przyszedł jako najbiedniejsze niemowlę i niechciane przez swoich. [...] Oni, czyli Mędrcy, przynieśli dary Synowi Bożemu. Temu, który Był, Jest i Będzie. Poprzez prorocтва rozpoznali w Nim Stworzyciela, Odkupiciela i Zbawiciela całego rodzaju ludzkiego”³⁶.

2. „Jezus ogłasza światu «Dobrą Nowinę». Każdemu człowiekowi daje wielką możliwość. Naucza jawnie, nie skrycie. Mówi prawdę”³⁷.

3. „Jesteśmy świadkami zbawczych wydarzeń, których dokonał skazany na haniebną śmierć Chrystus Pan! [...] Nasza wiara w Boga opiera się na fakcie powstania z martwych Syna Bożego – Jedynego Zbawiciela rodzaju ludzkiego”³⁸.

4. „Jego słowa spełniły się w pełni, bo nie przyszedł ludzi zwodzić, ale zbawić. On, Dobry Pasterz, dał życie na okup za wielu, aby «Nikt nie zginął, ale miał życie wieczne»”³⁹.

5. „Jezus, świadomy naszej grzesznej kondycji, ustanowił dla nas spowiedź i Komunię św., abyśmy nie osłabli na naszej życiowej drodze”⁴⁰.

6. „Pan Jezus zwraca uwagę na każdego człowieka, o każdym pamięta, o każdego dba”⁴¹.

W kazaniach i homiliach mówi się też o Duchu Świętym. Prawda o Trzeciej Osobie Boskiej jest pokazywana dla przykładu przy okazji niedzieli Zesłania Ducha Świętego. Oto stosowny cytat: „Przed swoim odejściem od Apostołów, Pan Jezus tak nas przygotował na ten czas objawienia się mocy Trzeciej Osoby Boskiej, na wydarzenie Zesłania Ducha Świętego, że powiedział: «Nie

³⁵ Jest to trwała cecha komunikacji kaznodziejskiej. Por. M. K u c a ł a, *Nazywanie Chrystusa w historii polszczyzny*, w: *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, red. B. Kreja, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1999, s. 210.

³⁶ K o ś c i e l s k i, *Boże żniwo*, s. 29

³⁷ Tamże, s. 35.

³⁸ Tamże, s. 41.

³⁹ Tamże, s. 43.

⁴⁰ Ks. J. K r a j e w s k i, „Weź swój krzyż na każdy dzień”. *Kazania pasyjne*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2011, s. 23.

⁴¹ *Dzieciom na drogę. Kazania na msze święte z dziećmi. Wrzesień-listopad 2011. Rok A*, red. ks. J. Siewiora, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2011, s. 23n.

zostawię was sierotami [...]. Jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata [...]. I będę prosił Ojca...» jak dziecko matkę i da wam «Pocieszyciela, Ducha Prawdy», aby zawsze był z wami, tam, gdzie będziecie⁴².

Godzi się w tym miejscu dodać, że w homiliach głoszonych w innych częściach roku liturgicznego Duch Święty gości, by tak rzec, znacznie rzadziej. Jest też pokazywany wiernym nie tylko przez określanie tego, kim jest, lecz przez opisy działania, zwłaszcza aktualności działań i roli zarówno w dziejach chrześcijaństwa, jak i w życiu każdego chrześcijanina. Jest nazywany z reguły „Duchem Świętym”, rzadziej „Nauczycielem” czy peryfrastycznie „Duchem mocy i odwagi”. Oto przykłady z homilii: „Chrześcijaństwo ma już przeszło dwa tysiące lat. I spójrzmy na minione wieki. Potężne imperia leży w gruzach. Zginęły bez śladu cywilizacje i kultury. A Duch Święty nieustannie napełnia serca ludzkie mocą wiary i odnawia oblicze ziemi, naszej polskiej ziemi również. Duch Święty, Duch mocy i odwagi, żył i działał w Apostołach, żyje i działa nadal w Kościele. Żyje i działa w każdym z nas, wierzącym w Boga. To Duch Święty towarzyszy nam w życiu codziennym: w walce z pokusami, w walce o wszystko, co sprawiedliwe i dobre⁴³”.

Kaznodziejski pejzaż aksjologiczny wypełniają ponadto uwagi dotyczące Matki Bożej. Homilie stanowiące składniki mszy świętych sprawowanych w jakieś Maryjne święto zawierają najwięcej składników Jej portretu. Obraz jest wyprofilowany, często też ukierunkowany dydaktycznie, lecz zwykle wielobarwny. Uderza bogactwo onimiczne dostrzegane nawet w obrębie jednego tekstu. Najczęściej mówi się w kazaniach o Matce Chrystusa za pośrednictwem następujących nazw: „Maryja”, „Matka Boska” i „Matka Boża”. Inne miana pojawiają się wtedy, gdy kaznodzieja chce uwypuklić jakąś prawdę o Maryi. Dbą się też o przestrzeganie zasady stosowności, więc zarówno w utartych, jak i nowych określeniach, a także całych deskrypcjach wyczuwamy powagę i podniosłość. Oto kilka przykładów:

1. „Maryja, Matka Boska dziś jest Wniebowzięta. Z ciałem i duszą została wzięta do Nieba przed tron Boga Wszechmogącego. Za wierność i posłuszeństwo takie rzeczy uczynił Jej Wszechmocny! Bóg wejrzał na Nią i wywyższył Ją, mimo Jej niskiego statusu społecznego.

Maryja, Matka, Niewiasta, cała święta.

Ideał i wzór każdej dziewczyny, kobiety, ziemskiej Matki. [...]

Prosta kobieta z miasta Nazaret, a przy tym biedna, staje na samym przedzie wszystkich ludzkich pokoleń. Jej pokora, cichość, czystość, posłuszeństwo

⁴² Kościelski, *Boże żniwo*, s. 85.

⁴³ Ks. T. Szarwark, *Z domu ziemskiego do domu wiecznego. Homilie na niedziele i święta. Rok B*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2011, s. 121.

owocują Bożym Macierzyństwem i tryumfem nieba nad ziemią. Zbawieniem, a nie potępieniem synów Ewy”⁴⁴.

2. „Patrzając dzisiaj na Matkę Najświętszą, wzorową Żonę i Matkę, zawołajmy: Maryjo, stań wśród nas! Bądź z nami i w naszych szarych dniach. Patrzając na Maryję, naszą Przewodniczkę na drodze do nieba, postawmy sobie pytanie: jak długo jeszcze Jej Syn będzie czekał ze swoją nauką, ze swoją miłością u drzwi naszych serc?”⁴⁵.

Wartości transcendentne tworzą dość rozległe pole. Ich centrum jest wprawdzie znane chrześcijanom, ale – sugerują kaznodzieje – musi być stale na nowo odkrywane. Są to bowiem kategorie, które jako pozytywne wartości występują jedynie w świadomości chrześcijan. Często, co obecnie jest w kaznodziejstwie eksponowane, zaliczać je można jedynie do wartości deklarowanych⁴⁶. Warto na ten aspekt prezentacji świata wartości zwrócić uwagę, ponieważ ukierunkowuje on kaznodziejską refleksję dotyczącą pozostałych wartości. Chodzi szczególnie o takie wartości, jak miejsca święte i czas święty, świętość człowieka i godność osoby ludzkiej, sakramenty, rodzina, wspólnota wiernych, pojednanie i przebaczenie, cierpienie, życie jako droga do zbawienia, kapłani i ich rola. Oto kilka cytatów ze zbioru kazań, w których te wątki ujawniły się ze szczególną siłą:

1. „Dzisiaj, przynajmniej w naszej ojczyźnie, nie musimy przelewać krwi dla Chrystusa, ale wymaga się od nas godnego życia. Trzeba udowodnić, że Chrystus jest dla nas nadrzędną wartością i że za wszelką cenę pragniemy Go naśladować w naszym życiu.

Powstaje uzasadnione pytanie. Czy żywimy się słowem Bożym i Eucharystią? Czy praktykujemy cnoty ewangeliczne, które uświęcają nasze życie? Czy wspomagamy innych na drodze wiary? Kiedy prosimy Zbawiciela, aby nas wysłuchał, musimy również zrobić rachunek sumienia z naszej postawy zawierzenia”⁴⁷.

2. „A co sądzić o takich oświadczeniach: «Jestem wierzącym, ale nie zgadzam się z którymś z przykazań»? Czy: «Jestem katolikiem, ale nie zgadzam się z nauczaniem Ojca Świętego»? Widać, jak wielkie zamieszanie panuje w naszych umysłach, jaki zamęt w sumieniach”⁴⁸.

3. „Kochani, rozglądnijcie się dookoła i zobaczcie, jaki potężny potencjał w nas drzemie, jak wiele dobra możemy wspólnie przysporzyć. Lepiej poczu-

⁴⁴ K o ś c i e l s k i, *Boże żniwo*, s. 127.

⁴⁵ S z a r w a r k, *Z domu ziemskiego do domu wiecznego*, s. 15.

⁴⁶ O rozróżnieniu wartości deklarowanych, uznawanych i odczuwanych por. P u z y n i a, *Język wartości*, s. 29n.

⁴⁷ K r a j e w s k i, „*Weź swój krzyż na każdy dzień*”, s. 16.

⁴⁸ Tamże, s. 17.

jemy się w Kościele, gdy odkryjemy na nowo, że to my go tworzymy i wobec tego musimy być za niego odpowiedzialni”⁴⁹.

4. „Bóg nie stworzył cierpienia. Jak wiemy z Księgi Rodzaju, jest ono skutkiem grzechu pierworodnego, ale Bóg pomaga nam w jego znoszeniu i daje siły do wytrwania do końca. Można równocześnie przyjąć, że zbawczy sens cierpienia polega na tym, iż ono zmienia sposób naszego życia i myślenia. Zbawczy wymiar cierpienia polega na tym, że człowiek poprzez swoje dolegliwości zwraca uwagę na «sprawy Boże». Są to sprawy, które wcześniej nie bardzo go zajmowały i którymi w ogóle się nie przejmował”⁵⁰.

5. „Trzeba o tym pomyśleć, aby jak najlepiej skorzystać z daru ofiarowanego nam przez Chrystusa, a jest nim wzajemne pojednanie i przebaczenie. Musimy równocześnie pamiętać, że to wzajemne przebaczenie musi być rzeczywistością, a nie grą pozorów. Kiedy kapłan zapytał człowieka nagminnie wszczyńającego awantury, czy pojednał się z ludźmi, których swą złością skrzywdził, usłyszał: «Pewnie, że tak. Przecież idą święta i trzeba zasiąść do stołu, zjeść paschalny posiłek. Jak miną święta, to nie będę ukrywał, co o nich myślę»”⁵¹.

Pozytywne wartości wypełniające aksjologiczny pejzaż kaznodziejski (aktualny – trzeba dodać) to wartości transcendentne i oświeclane ich światłem wartości moralne oraz witalne. Gdzie natomiast jest przeciwnik? W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, gdy kaznodzieje starali się raczej krzewić dobro niż tępić zło, do kategorii przeciwnika zaliczali: sługi ciemności, siły nieczyste i wrogów narodu⁵². Obecnie także nie obserwuje się dominacji negatywizmu w przekazach kaznodziejskich. Przeciwnik jest w nas chrześcijanach – mówią kaznodzieje – gdy katalog wartości ewangelicznych traktujemy wybiórczo lub zgoła o nich w codziennym życiu zapominamy. Przeciwnik jest też poza naszą wspólnotą. Współtworzą go zespoły pokus tego świata – zsekularyzowanego, globalizującego się i przesiąkniętego relatywizmem.

Przeciwnikiem największym jest grzech. Wątek upadku człowieka, zerwania przymierza z Bogiem oraz doraźnych i ostatecznych konsekwencji tej sytuacji pojawia się w licznych homiliach, związanych z konkretnymi okresami roku liturgicznego. Kaznodzieje starają się przy tym obraz zagrożeń uczynić wieloaspektowym. O sposobie prezentacji świata wartości jeden z nich pisze: „staram się nie tylko napiętnować zło niektórych ludzkich postaw i zachowań, ale przede wszystkim zachęcam do wierności Chrystusowi i do życia według praw Ewangelii”⁵³. W prezentacji zła przeważa, można rzec, życiowy konkret. Kaznodzieje nazywają zło, pokazują skutki zła, wskazują drogi ratunku dla

⁴⁹ Tamże, s. 18.

⁵⁰ Tamże, s. 19.

⁵¹ Tamże, s. 39.

⁵² Por. Z d u n k i e w i c z - J e d y n a k, *Językowe środki perswazji w kazaniu*, s. 61n.

⁵³ Ks. M. B e n d y k, *Życ Ewangelii. Homilie, rok B*, Barbara, Kraków 1996, s. 5.

chrześcijanina (przede wszystkim sakramenty). Dbają też o to (i w tym miejscu dotykamy już kwestii sposobów kaznodziejskiego wartościowania), by odbiorca wypowiedzi stał się podmiotem wartościującym.

Nie sposób wymienić wszystkich konkretnych zjawisk przywoływanych w kazaniach i ocenianych negatywnie (przy współdziałaniu odbiorcy lub bez jego udziału). Skupmy się zatem na kilku odwołaniach ilustrujących najczęściej poruszane problemy. Kaznodzieje dostrzegają zagrożenie w supremacji wartości materialnych, traktowanych jako dobra ważniejsze od innych. Nawiązują więc do destrukcyjnego oddziaływania reklamy, niewłaściwego korzystania ze środków technicznych (wręcz ubóstwiania niektórych rekwizytów cywilizacyjnych), ulegania pokusie konsumpcjonizmu i odsuwania na dalszy plan Bożych przykazań. Czas odwołać się do kilku fragmentów kazań czy homilii:

1. „Obietnice Jego [Chrystusa] są ponad to, co próbuje wmówić się telewidzom przed szklanym ekranem: reklamą proszku do prania, napoju owocowego, płyt kompaktowych («Życiowa szansa», «Twój szczęśliwy numer»). To wszystko, cały ten śmietnik wysypują nam na głowy jak jedną, jedyną szansę na sukces, którego oczywiście nie wolno zaprzepaścić. Oczywiście za własne pieniądze i na własne ryzyko. A w rzeczywistości szansa jest tylko dla jednego – mianowicie dla reklamującego się sprzedawcy”⁵⁴.

2. „My lubimy odwoływać się do tego, co na zachodzie Europy, lubimy ich naśladować. I warto wiedzieć, że właśnie sąsiedzi z zachodu, zza Odry nie robią w niedzielę zakupów. Tam sobota jest na zakupy. W niedzielę sklepy są pozamykane. A Polacy, wychodzą ze Mszy św., idą całymi rodzinami do marketów, jakby na przekór Bogu. I to wpadanie w przepaść trwa i trwa u nas w naszej katolickiej, pobożnej parafii!

Te wszystkie potwierdzone alkoholowe dystrybutory w niedzielę wam niebawem popękają, kamień z kamienia zleci i rozsypie się wasz dom! Bo płacz matek i strach dzieci u Boga nie będzie zapomniany!

I wszyscy, którzy dopuszczają się handlu w dzień Bogu na własność przeznaczony, potępienie wieczne na siebie sprowadzają!”⁵⁵.

3. „Współczesny bóg to:

– telefon komórkowy: można się z nim kłaść spać i wstawać, w ciągu dnia się z nim nie rozstawać i pod niego układać sobie dzień,

– Internet i telewizja satelitarna: właściwie non stop się siedzi i ogląda do późna w nocy. A jak się wstanie, pierwsza czynność – to włączyć szklany ekran, który się godzinami ogląda,

⁵⁴ K o ś c i e l s k i, *Boże żniwo*, s. 35.

⁵⁵ Tamże, s. 75.

– samochód, pieniądze: jeździ się bez pamięci, byleby zarabiać, i to jak najwięcej, nawet kosztem swego zdrowia, kosztem rodziny,

– pozycja społeczna: niektórzy chcą koniecznie mieć państwowe posady i za wszelką cenę, jak już się doczłapią, to pycha jest im naszyjnikami – trudno z nimi rozmawiać, bo są ważni.

Za tymi współczesnymi bożkami, za którymi uganiają się ludzie, kryje się odwieczny stary bożek – księżę ciemności, czart, szatan, zły duch, zabójca od początku⁵⁶.

4. „Wiem, co myślicie...

Ty sobie mów wierszyki, czytaj poezję, a nam została niepewność jutra, zazdrość, że komuś lepiej się powodzi. Co nam pomógł Papież w swoich pielgrzymkach? Co nam pomogła nauka Kościoła, przykazania? Wartościami chrześcijańskimi nie da się normalnie żyć! Za wszystkim gonimy, ale nie za Bogiem i stąd gorycz, i niepokój życia⁵⁷.

Jak widać, zło jest w człowieku, wokół człowieka, w jego działaniach, zaniedbaniach, skłonnościach. Kaznodzieje na ogół pamiętają, by to zło sytuować w perspektywie religijnej. Dlatego pojawia się w ich wypowiedziach odwołanie do zła transcendentnego. W tej perspektywie dopiero ocenie podlegają różnorodne wartości negatywne z kręgu wartości moralnych czy witalnych lub hedonistycznych.

Przestrzeń aksjologiczna prezentowana w homiliach łączy perspektywę jednostkową ze wspólnotową, ujęcie normotwórcze z deskryptywnym, wzorcowy sposób uporządkowania wartości, uwzględniający perspektywę religijną, z indywidualnymi hierarchiami wartości⁵⁸. Dlatego w homiliach nie spotykamy prostego odwzorowania znanego z filozofii i psychologii systemu wartości, opartego na opozycji binarnej dobry-zły pod określonym względem⁵⁹.

ŚRODKI WARTOŚCIOWANIA W HOMILII

Do arsenału znanych i opisanych środków wartościowania współcześni kaznodzieje sięgają wybiórczo⁶⁰. Z tekstów zapisanych nie odtworzymy gestów,

⁵⁶ Tamże, s. 148n.

⁵⁷ Tamże, s. 93.

⁵⁸ O wzorcowej hierarchii wartości i możliwościach jej prezentacji zob. P. B r z o z o w s k i, *Problemy hierarchizacji wartości w filozofii i psychologii*, w: *Język w kręgu wartości*, s. 43-58.

⁵⁹ Oprócz przywoływanych już prac Puzyniny i Bartmińskiego poszerzeniu omawianej problematyki sprzyjać może lektura następującego opracowania: S. N i e b r z e g o w s k a, *Świat wartości sennika ludowego*, „Etnolingwistyka” 8(1996), s. 105-107.

⁶⁰ Zob. D. Z d u n k i e w i c z - J e d y n a k, *Słownictwo wartościujące w polskich tekstach homiletycznych*, s. 299-309; t a ż, *Leksykalne środki wartościowania w niedzielnych kazaniach ra-*

ruchów czy mimiki twarzy kaznodziei⁶¹, nie odtworzymy też płaszczyzny fonicznej jego wypowiedzi. Jedynie wybrane znaki (pytajnik czy wykrzyknik lub wielokropek) mogą być interpretowane jako ślady obecności wspomnianych środków. Na płaszczyźnie składniowej najczęściej aktywowane są różnorodne typy emocjonalnych konstrukcji syntaktycznych (zwykle nie funkcjonują one jednak autonomicznie) oraz kontrasty syntaktyczne lub struktury paralelne, dość często wywołujące efekt nagromadzenia, a więc i oceny hiperbolizującej. Dominantę nadal stanowi leksyka, w tym słownictwo normatywne, różnego rodzaju waloryzanty i modulanty, zwłaszcza leksem „prawdziwy”⁶², oraz inne wyrazy bezpośrednio oceniające. Nieco w cień zostały odsunięte definicje perswazyjne⁶³, a dowartościowane odniesienia do Biblii (w formie cytatów lub parafraz i komentarzy), egzemplia, zwłaszcza te z kazań dla dorosłych, gdyż w ich roli pojawiają się historie upowszechniane przez prasę, odniesienia do własnych doświadczeń oraz różnorodne akty mowy z kręgu dyrektywnych (ostrzeżenia, apele, opisy powinności). Kaznodzieje sięgają też do środków typowych dla perswazyjnej komunikacji świeckiej, posługując się ironią, wprowadzając (w ramach postulowanego też przez homiletykę dialogizowania wypowiedzi) nie tylko pytania z kręgu retorycznych, lecz także mowę pozornie zależną. Pytania są zresztą wyzyskiwane w urozmaicony sposób. Mają nie tylko ewokować rozmowę, włączając odbiorców w bezpośrednią niejako interakcję z kaznodzieją, lecz odtwarzać inny scenariusz komunikacyjny. Część z takich nagromadzonych pytań ma jawnie kształt rachunku sumienia. I jeszcze jeden interesujący rys obecnego kaznodziejskiego wartościowania godny jest wspomnienia, choć nie jest on nowy. Myślę o uruchamianiu mechanizmu antynomii (czasem paradoksu). W licznych homiliach przeciwstawia się współczesność (wiele jej złych przejawów) historii biblijnej albo wydarzeniom z przeszłości (narodu, grupy). Łagodzeniu perswazyjnego wydzźwięku takich kontrastów służy nieużywanie wielkich kwantyfikatorów.

Zilustrujmy niektóre ze wspomnianych zjawisk, odwołując się do fragmentów homilii lub kazań:

diowych, w: *Język a chrześcijaństwo*, red. I. Bajerowa, M. Karpluk, Z. Leszczyński, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 71-84; D. B i e Ń k o w s k a, *Elementy antonimiczne we współczesnej prozie kaznodziejskiej*, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” 3(1994), s. 138-140.

⁶¹ Obecnie pojawiają się głosy doceniające tę płaszczyznę aktywności kaznodziei. Zob. M. K o z ł o w s k a, *O geście w przepowiadaniu słowa Bożego*, w: *Retoryka na ambonie*, s. 65-82.

⁶² Zob. B. M a t u s z c z y k, *O modelu komunikacji we współczesnym kaznodziejstwie*, w: *Retoryka na ambonie*, s. 60, gdzie autorka zwraca uwagę na „czysto perswazyjne użycie przymiotnika «prawdziwy»”.

⁶³ Ich funkcję zasygnalizowała Dorota Zdunkiewicz-Jedynak (por. *Językowe środki perswazji w kazaniu*, s. 47), a gruntownie przedstawiła Bożena Matuszczyk (zob. *O definicjach projektujących w perswazji kaznodziejskiej*, w: *Regulacyjna funkcja tekstów*, red. K. Michalewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2000, s. 318-323).

1. „Nikt nie ma tyle cierpliwości, co matka. Serca podobnego nie znajdziesz matce, która kocha, rozumie, martwi się, troszczy. Żyje prosto, zwyczajnie, bo to matka.

Współczesna matka – lansowana. Jaka jest?

Media za pieniądze kazały jej uczestniczyć w castingach.

Niedobre stowarzyszenia zagubionych kobiet o skrzywionym kręgosłupie moralnym psują wizerunek matek.

Odchodzą od wzoru Maryi – cichej, pokornej, czystej, wielkiej sercem. Dzisiejsze matki są bardziej wykalkulowane po ludzku, nie po Bożemu! Zamiast dawać życie, używają życia. [...] Nie pilnują już ogniska domowego. Chcą być modelkami z jednym dzidziusiem, który już do końca dzidziusiem pozostanie. Dzisiejsze matki – jest ich dużo (choć są wyjątki), chcą żyć huczynymi imprezami. [...] Świat wyprowadza matki z ich własnych domów. Zabiera im Maryję jako ich wzór. To jest niedobry znak czasu”⁶⁴.

2. „Rozpoznać Chrystusa – to popatrzeć na świętobliwego i ofiarnego kapłana. A ja teraz w pokorze pytam, czyś ty, bracie i siostró, zmówił dzisiaj za mnie pacierz, bym świętości mimo pokus tego świata nie utracił? Bym był autentyczny i by inni «zli» nie mówili o mnie czy o moich braciach w kapłaństwie, że on jest księdzem, gdy jest za ołtarzem w ornacie.

Módl się za mnie, bym nie poszedł na łatwiznę, bo mogę Mszę św. odbębnić. I będę wtedy odwalał, i też czekał, kiedy się ona skończy”⁶⁵.

Kilka interesujących zagadnień związanych ze sposobami wartościowania da się pokazać, gdy zwrócimy uwagę na zmianę punktu widzenia w ramach jednego przekazu kaznodziejskiego, na towarzyszące temu procesowi modyfikacje nazewnictwa i profile wartościowania. Wspólnotę wiernych dopełnia kapłan pełniący różne funkcje duszpasterskie. Aby wartościowanie pozytywne roli tego podmiotu uwypuklić (wszak sami w tej roli występują), kaznodzieje posługują się jednym leksemem, właśnie słowem „kapłan”, które w słownikach języka polskiego jest kwalifikowane jako „słowo książkowe”, a więc ewokujące powagę, patos. Rzadziej spotykamy w kazaniach wyraz „ksiądz”, będący, zgodnie z tym, co sugerują słowniki, neutralnym określeniem duchownego chrześcijańskiego. Jeśli już się pojawia ten leksem, to jest użyty w takich kontekstach, że niesie ze sobą (lekkie) wartościowanie raczej negatywne. Służy do sygnalizowania punktu widzenia świeckich wiernych. Oto przykład: „Kapłan to drugi Chrystus. Powołany jest do szczególnej misji. To ktoś, kto bardziej ma być święty w społeczeństwie! Sprawuje świętą Tajemnicę wiary i ta Tajemnica wiary ma prowadzić kapłana do świętości. [...] Kapłan powołany jest do służby Bogu i ludziom, a podobają mu się pierwsze krzesła.

⁶⁴ Kościelski, *Boże żniwa*, s. 135.

⁶⁵ Tamże, s. 79.

[...] Kapłan powołany do cichości, a mówi głośno, by wszyscy go słyszeli i podziwiali, i mówili, jaki on mądry. [...] Chrystus mówi dzisiaj, i to aż kilka razy „Biada”. Mówi to w moim kierunku, pod moim adresem. Niedobrym jestem księdzem, bo mówię prawdę. Jestem złym katechetą, bo wymagam i stawiam jedyńki. [...] Trudnym spowiednikiem jestem, bo o szczegóły pytam i o szczegółach mówię”⁶⁶.

Kapłan jednak nie jest podstawowym podmiotem wartościującym. Status homilii jako słowa Bożego w słowie ludzkim wskazuje na inny podmiot. Kaznodzieje starają się tę prawdę wiernym uświadamiać przede wszystkim przez cytowanie Ewangelii lub za pośrednictwem objaśniania słowa Bożego z czytań mszalnych. Chrystus jest w takich przypadkach pokazywany jako Droga, Prawda i Życie, a kaznodzieje uwypuklają kerygmatyczny wymiar i charakter homilii. Oto kilka przykładów formuł wprowadzających Chrystusowe wartościowanie: „W przeczytanim dzisiaj fragmencie Ewangelii Pan Jezus zwraca nam uwagę...”⁶⁷; „Tymi słowami Pan Jezus przypomina...”⁶⁸; „Pan Jezus chciał nam uświadomić...”⁶⁹; „Pan Jezus wzywa nas, abyśmy przebaczyli tym, którzy nas skrzywdzili”⁷⁰; „Pan Jezus, chcąc naszego dobra, wzywa nas...”⁷¹; „Pan Jezus przestrzegał...”⁷². Trzeba tu zaznaczyć, że eksplicytnie prezentowanie działań podmiotu wartościującego przeważa w kazaniach dla dzieci.

W homiliach i kazaniach dla dorosłych częściej podmiotem wartościującym jest kaznodzieja. Aby ocenić działania, postawy i uczucia wiernych w świetle Ewangelii, księża posługują się apelami, nazywają powinności, zachęcają do waloryzowania lub sami oceniają. Oto kilka przykładów z jednego zbioru kazań:

1. „To postawa wiary. Zanim opuszczono kapsułę ratunkową, zanim górnikom podano żywność, zanim umożliwiono im kontakt z najbliższymi, oni w swojej wierze odnaleźli ratunek. Trzeba się zatem zapytać: czy mam na tyle silną wiarę, aby w trudnych chwilach Bogu powierzyć swój los?”⁷³.

2. „Niestety, nie był w stanie wygospodarować paru chwil rano i wieczorem, aby «przypomnieć» Bogu o sobie, czyli o często zagubionym dziecku, które też pragnie się zbawić”⁷⁴.

⁶⁶ Tamże, s. 76n.

⁶⁷ *Dzieciom na drogę*, s. 10.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 12.

⁷⁰ Tamże, s. 17.

⁷¹ Tamże, s. 18.

⁷² Tamże, s. 27.

⁷³ K r a j e w s k i, „*Weź swój krzyż na każdy dzień*”, s. 11.

⁷⁴ Tamże.

3. „Drodzy siostry i bracia, w czasie Wielkiego Postu [...] musimy krytycznie popatrzeć na nasze życie i w świetle nauki Jezusa odpowiedzieć sobie na pytania: – czy wiara dogłębnie przenika moje życie, czyniąc mnie wiarygodnym świadkiem odkupienia człowieka przez Chrystusa? – czy trwam w Kościele i słucham głosu jego pasterzy, a w razie potrzeby jestem gotowy go bronić?”⁷⁵.

4. „Cierpiący Zbawicielu, spraw, abyśmy wsłuchiwali się w głos naszych pasterzy i w ten sposób pewną drogą podążali do zbawienia”⁷⁶.

5. „Chcemy zastanowić się nad sensem dwóch znaków krzyża, jakie najczęściej kapłan czyni w naszej obecności. Jest to znak krzyża, który obwieszcza, że właśnie zostały nam odpuszczone grzechy, oraz znak krzyża, który czynimy na rozpoczęcie Mszy św., najważniejszego wydarzenia w naszym życiu religijnym”⁷⁷.

W ten sposób tworzona jest aksjologiczna wspólnota, przywracany porządek świata wartości, a także konstytuowany ład moralny, jaki winien panować w życiu uczniów Chrystusa.

Pojedyncze homilie można interpretować jako aksjologiczne traktaty. Mówiąc o Bogu, a raczej o Trójcy Przenajświętszej, jako najwyższej wartości, kaznodzieja posługuje się dwiema kategoriami, które zyskują charakter aksjologiczny: tajemnica i miłość. Miłość jest istotą Boga, powinna więc łączyć wspólnotę rodzinną, scalać w jedno małżonków, owocować przekazywanym przez nich życiem. Oznakami idealnej miłości rodzinnej winno być dążenie do doskonałości, pokrzepianie na duchu, jednomyślność i zachowanie pokoju. Chcąc aktywizować słuchaczy i dążąc do uzgodnienia zbioru wartości wspólnotowych z jednostkowymi, kaznodzieja pyta: „Czy moja rodzina jest wspólnotą jedności i miłości na wzór Trójcy Świętej?”⁷⁸. Tym samym celom służy odtwarzanie obrazu rzeczywistych rodzin wartościowanego ujemnie: „Współczesne rodziny, także chrześcijańskie, nie są, niestety, prawdziwymi wspólnotami jedności, miłości, pokoju”⁷⁹, i prezentacja zagrożeń (związki jednopłciowe, omijanie prawa Bożego). Ocenę tę – sugeruje kaznodzieja – można zmienić, poprawiając relacje w rodzinie. Przemiana dokonać się jednak może jedynie z pomocą Boga. Dlatego homilia kończy się modlitwą: „Prośmy Boga Ojca, który w osobie swojego Jedyne Syna dokonał dzieła zbawienia, aby mocą Ducha Świętego umocnił nasze rodziny we wzajemnej miłości i uczynił nadzieją dla Kościoła i nowej ludzkości”⁸⁰.

⁷⁵ Tamże, s. 15.

⁷⁶ Tamże, s. 17.

⁷⁷ Tamże, s. 20.

⁷⁸ *W komunii z Bogiem. Materiały homiletyczne na rok liturgiczny 2010/2011. Cykl A. Część 3*, red. ks. J. Bartoszek, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2011, s. 18.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże, s. 19.

Homilia rozpatrywana w perspektywie zorientowanej teologicznie homiletyki jawi się jako wartość, sam homiletyczny przekaz jest przestrzenią prezentacji określonego wspólnotowego świata wartości i służyć ma doskonaleniu aksjofery jednostek, poszczególnych uczniów Chrystusa, gdyż w takiej roli postrzega się w homiletyce adresatów homilii.

HOMILIA JAKO SUBSTRAT WARTOŚCI

Nawiązując do lingwistycznych porządków w sposobie postrzegania interesującej nas tu problematyki, przypomnę, że zasygnalizowałam kwestie wypowiedzi homiletycznych jako źródła informacji o wartościach i zastosowanych w tym typie przekazu językowych środków wartościowania. Trzeba więc jeszcze wspomnieć o homiliach jako substracie wartości⁸¹, odpowiadając na pytanie stawiane niejednokrotnie zwłaszcza w opracowaniach lingwistycznych: Jaką wartość ma słowo ludzkie w homilii, a więc jak oceniać homilię jako wypowiedź?⁸².

Aby odpowiedzieć, trzeba odwołać się do kategorii stylistycznego piękna, harmonii, przede wszystkim zaś stosowności wysłowienia. W przypadku homilii piękno jest powiązane z prawdą i dobrem – co do tego nie ma wątpliwości. Zewnętrzna, by tak rzec, powłoka słowna powinna oddawać godność słowa Bożego. To postulat ogólny, wypływający z przyjętej w homiletyce koncepcji przepowiadania. Kaznodzieja, który jest sługą Słowa, musi mieć coś z mówcy. Postulatywnie rzecz ujmując, należałoby, jak sądzę, sięgnąć do charakterystyki idealnego mówcy, zaproponowanej przez Tacyta, według którego retor „potrafi o każdej kwestii mówić w sposób piękny, ozdobny i przekonywający – odpowiednio do godności sprawy, wyzyskując okoliczności, budując zachwyty w słuchaczach”⁸³.

⁸¹ O formach obecności wartości w języku wyczerpująco pisze Jerzy Bartmiński (por. *Miejsce wartości w językowym obrazie świata*, s. 64n.).

⁸² Warto, jak sądzę, nadmienić, że współczesna homiletyka, na fali antyretoryczności, problem ten raczej bagatelizowała. Obecnie możemy mówić o renesansie retoryki, o zmianie nastawienia teoretyków. Ks. Gerard Siwek tak ujął wspomnianą kwestię: „Retoryki potrzebuje słowo Boże, aby móc przybrać godną siebie ludzką postać; retoryka potrzebuje słowa Bożego, aby odczytać swoje niezwykle przesłanie” (*Retoryka na ambonie*, s. 362). Językoznawcy umieszczali tę problematykę w ramach rozważań nad zagadnieniami kultury słowa. Oceniając poprawność wypowiedzi kaznodziejskich, formułowali często uwagi krytyczne, dotyczące zarówno sposobu wygłaszania homilii, jak i ich kształtu językowego. Zob. na przykład: J. S a m b o r, *O języku współczesnych kazań polskich. Próba opisu*, w: *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988, s. 45-68; M. W o j t a k, *Sprawność stylistyczna i jej przejawy w różnych typach tekstów*, w: *Język polski. Współczesność. Historia*, red. W. Książek-Bryłowa, H. Duda, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 225-238; por. też: M a t u s z c z y k, *O modelu komunikacji we współczesnym kaznodziejstwie*, s. 53-63.

⁸³ Cyt. za: K. O b r e m s k i, *Retoryka dla studentów historii, politologii i dziennikarstwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004, s. 19.

Mogąc jedynie zasygnalizować kwestie poprawności (i innych przymiotów) homilii, skupię uwagę na potrzebie uwzględniania w ocenach spolaryzowanej zasady stosowności. Słowo ludzkie w homilii jako szata Bożego komunikatu ma być dostojne (o tym już była mowa), powinno być też dostosowane do konkretnej osoby wygłaszającej homilię (wątek ten zostanie rozwinięty), do audytorium oraz innych okoliczności związanych z rytualnym charakterem liturgii lub innych zdarzeń, z którymi jest ona powiązana. Dlatego nie należy w moim mniemaniu ani zbyt szybko formułować oceniających generalizacji, ani ograniczać się jedynie do oceniania użytych w homilii środków językowych. Samo pojawienie się leksyki potocznej (dobrze byłoby jednak unikać niskich rejestrów), leksyki fachowej (teologicznej), leksyki hieratycznej czy oficjalnej nie musi oznaczać nadwątlenia zasady stosowności. Homiletyczne decorum jest bowiem wielowymiarowe. Z teoretycznego punktu widzenia można sygnalizować następujące wersje przepowiadania (użycie epitetów nie oznacza tu etykietowania, a więc deprecjonowania wymienionych podmiotów): do grupy wiernych w przeciętnej parafii mówi zwykły ksiądz (miejscowy wikary lub proboszcz), do grupy wiernych o wysokiej pozycji społecznej (np. z racji wykształcenia bądź zawodu) mówi też zwykły ksiądz (lub ksiądz bardzo dobrze przygotowany do pełnienia posługi Słowa), do elity mówi ksiądz filozof czy teolog (pracownik wyższej uczelni). Szczegółowe sytuacje są znacznie bardziej skomplikowane przede wszystkim ze względu na rozwarstwienie audytorium.

Zasada stosowności ma kilka wektorów, nie tylko wektor referencjalny. Zróżnicowanie stylistyczne przekazu homiletycznego wiąże się ponadto ze światem tekstów cytowanych czy parafrazowanych oraz interpretowanych. Homilia staje się zatem komunikatem wielogłosowym. Ze względu na odwołania do transcendencji uzasadniony staje się w niej zarówno patos, jak i doktrynalna precyzja oraz parenetyczna prostota wysławienia. Procedura objaśniania trudnych pojęć religijnych powoduje zwykle uobecnienie tych wszystkich rejestrów w bliskim kontekście. Oto przykład: „Adoracja jest modlitwą, która przynosi niezwykle owoce adorującemu i całej wspólnotie, pośród której się ona dokonuje – przynosi ona wzrost wiary, ożywienie i umocnienie osobowej więzi z Jezusem, pociechę i światło potrzebne do rozeznania woli Bożej, rozpała gorliwość apostołską, umacnia w walce duchowej i życiowych zmaganiach. To tylko niektóre owoce adoracji. Najważniejszym jednak powodem i całym sensem adoracji jest miłość do Jezusa. To ona sprawia, że możemy zdecydować się, by zostać na chwilę przed Nim w ciszy, by ofiarować Mu swój czas, by nawiedzić świątynię. On pragnie naszej obecności. Adoracja jest funkcją serca. To serce jest najbardziej zaangażowane w adorację. A serce, które kocha, znajdzie na nią czas”⁸⁴.

⁸⁴ *W komunii z Bogiem*, s. 24.

Procedura przybliżania wiernym różnorodnych składników wiary stanowi znakomitą motywację posłużenia się zakorzenioną w Biblii metaforą, jak w następującym konkludującym fragmencie konkretnej homilii: „Otwórzmy nasze serca na ziarno słowa Bożego, pozwólmy słowu Bożemu zakorzenić się w glebie naszych serc, by wydało stokrotny plon w naszym życiu”⁸⁵.

Na koniec chcę przedstawić szkicową charakterystykę dwóch homilii (jedna wypowiedź być może powinna być zakwalifikowana jako kazanie) odnoszących się do analogicznych sytuacji, lecz zróżnicowanych pod względem wybranych parametrów owych sytuacji. Są to jednostki przepowiadania wygłoszone podczas uroczystości pogrzebowych. Jedną stanowi homilia, za pomocą której ks. Józef Tischner pożegnał Krzysztofa Kieślowskiego, drugą homilia wygłoszona podczas Mszy świętej pogrzebowej w jednym z kościołów Lubelszczyzny. W obu przekazach pojawiają się analogiczne treści: określenie okoliczności zgromadzenia, sylwetka zmarłego, żal po jego stracie, wątki eschatologiczne zgodne z wiarą chrześcijańską.

Wypowiedź księdza Tischnera jest wywodem starannie skomponowanym, z logicznym układem wymienionych wątków treściowych, które są zaprezentowane sugestywnie, ponieważ życie i śmierć artysty kaznodzieja interpretuje w świetle Ewangelii, cytując, parafrazując i wyjaśniając znaczenie zawartego w niej przesłania. Nie jest to wywód suchy, lecz wypowiedź odsłaniająca uczucia mówiącego oraz angażująca intelektualnie i emocjonalnie audytorium. Twórca homilii uruchamia też właściwe koncepty poznawcze oraz formalne, czyniąc z metaforyki światła semantyczną osnowę wypowiedzi. Słuchacza uderza i zjednuje za pomocą wszystkich znanych homiletyce środków: cytatów, formuł o funkcji metatekstowej (co porządkuje wywód), pytań (głównie deliberatywnych), powtórzeń i innych paralelizmów, antytez, starannie dobranego słownictwa. Wprowadza bezpośrednie wartościowanie i strukturę argumentacji. Dla zilustrowania tej interpretacji przytoczę wybrane fragmenty homilii ks. Józefa Tischnera: „Stoimy dzisiaj w obliczu śmierci naszego brata Krzysztofa – wielkiego świadka naszych ludzkich dramatów. Jesteśmy głęboko poruszeni tą śmiercią. Stoimy bardziej samotni niż kiedykolwiek i jeszcze bardziej ubożali. Dopiero w obliczu tej trumny widzimy, jakim bogactwem są nasi Przyjaciele – ci, dzięki którym lepiej rozumiemy siebie. [...] Św. Paweł pisze: «W dobrych zawodach wystąpiłem». To bardzo ważne stwierdzenie. [...] Jakież to były zawody, w których wystąpił nasz Brat Krzysztof. [...] Więc Brat nasz Krzysztof miał w sobie jakieś «światło życia». Światłem i cieniem wydobywał na jaw prawdy o człowieku. I trafne jest również to, że było to światło życia. Nie śmierci, lecz właśnie życia. [...] Brat Krzysztof, artysta i znawca ludzkich tajemnic, wpuszczał światło życia w środek ludzkich pęk-

⁸⁵ Tamże, s. 57.

nięc i opowiadał o możliwościach pojednania. Tym sposobem pośredniczył – pośredniczył w drodze człowieka do samego siebie. Gdy inni artyści pośredniczyli w drodze człowieka do świata, on pośredniczył w drodze człowieka do samego siebie. I były to «dobre zawody», w jakich wystąpił. [...] To nieprawda, że horyzontem Brata naszego Krzysztofa był agnostycyzm. Agnostycyzm to nie jest sprawa artysty. Artysta nie znosi połowiczności. Artysta, gdyby musiał, wybrałby rozpacz. Ale nasz Brat Krzysztof nie wybrał rozpacz. Wybrał świadectwo tajemnicy. Obronił wiarę przed agresją wiedzy.

Ale czy tylko? Czy nie stał się również świadkiem nadziei? Brat nasz Krzysztof pokazał pękniętym ludziom, że gdzieś niedaleko, w zasięgu ręki, istnieje siła, dzięki której mogą się pojednać ze sobą. Jest gdzieś jakiś Dekalog... Ktoś gdzieś śpiewa Hymn o miłości...”⁸⁶.

Jest w tej wypowiedzi i ethos, i patos, bo zadziałały wszystkie wektory stosowności podmiotowej i przedmiotowej. W taki sposób mógł i powinien mówić o wybitnym artyście wybitny filozof i teolog.

W innym miejscu, wobec innego zgromadzenia żałobników ksiądz wygłosił zgoła inną homilię. W zgromadzeniu liturgicznym uczestniczyli najbliżsi zmarłego, który był rolnikiem (potem robotnikiem), ojcem i bratem, uczestniczyli sąsiedzi i znajomi. Homiletyczny portret przybrał formę wyliczenia tych przymiotów i działań zmarłego, które czyniły go dobrym chrześcijaninem, członkiem konkretnej – co kaznodzieja wielokrotnie podkreśla – wspólnoty parafialnej. Zasłużył więc sobie na to, by go godnie pożegnać, tonować żal, a pamiętać o nim w modlitwie. Cała homilia jest tekstem mówionym, zasadniczo spontanicznym, czyli formułowanym na bieżąco, dygresyjnym, z przeskokami tematycznymi, z informacyjną redundancją, z rozwieszoną składnią (typową dla wypowiedzi mówionych), z charakterystyczną dla wielu wypowiedzi potocznych prostotą, ale też z uruchomieniem środków (na ogół nieoryginalnych) obrazowania mniej zwyczajnego. Należy sądzić, że uczestnicy wydarzenia odbierali tę homilię jako stosowną. Oto wybrane jej fragmenty: „Najbliższa rodzino, pogrążona w smutku i żalobie, umiłowani w Chrystusie Panu bracia i siostry! Ileż zdarzeń, chwil staje przed naszymi oczami dzisiaj z życia naszego brata, Piotra Stanisława, w którego pogrzebie uczestniczymy. Bo przecież tutaj urodził się w (nazwa miejscowości), osiemdziesiąt trzy lata temu i tu w tej [...], w tym miejscu, gdzie się urodził, wśród was, w waszym mieście, przeżył całe swoje życie. Na pewno życie naznaczone i radosnymi dniami, chwilami, jak i też bolesnymi, bo tak to jest w każdym naszym życiu, że jest i radość, i ból, doświadczenie, cierpienie. W swoim życiu pracował fizycznie, w życiu ziemskim, jako gospodarz, ale też jako hydraulik. Na pewno też i wiele dobrego wam uczynił. Najpierw rodzinie, ale też i sąsiadom, bli-

⁸⁶ Cyt. za: *Retoryka na ambonie*, s. 39n.

skim, z którymi przeżywał swoją codzienność i pewnie z naręczami dobrych uczynków stanął przed Bogiem. Umiał też Piotr Stanisław łączyć swoją pracę z uwielbieniem Boga i to, co wykonywał, odnosił do Boga, dziękował Bogu za to wszystko, co otrzymał w życiu, i prosił Go, bo przecież był człowiekiem religijnym. Korzystał z sakramentów świętych, chodził na msze święte w niedziele, jak tylko mógł. Dzisiaj ta ostatnia droga prowadzi go poprzez tę naszą świątynię, poprzez tę kaplicę parafialną Miłosierdzia Bożego, bo tu te ostatnie lata przeżywał, należąc do tej parafii, do parafii Miłosierdzia Bożego.

Dziękujemy mu dzisiaj za życzliwość, za to wszystko, co uczynił dla naszej parafii, za wspólną modlitwę w naszej kaplicy, z nami wszystkimi, za ofiary, które składał na utrzymanie czy funkcjonowanie tej nowej parafii ku czci Miłosierdzia Bożego.

Kto wierzy w Chrystusa ma życie wieczne. Z nadzieją życia wiecznego żegnamy dzisiaj Piotra Stanisława. Na pewno pozostanie w naszej pamięci, w naszych rozmowach, modlitwach. Myślę, że rodzina będzie zawsze pamiętać o swoim zmarłym ojcu, dziadku, pradziadku, bo przecież był ojcem dwóch córek. Jedna mieszka tu na miejscu, przy ulicy [...], druga w [...]. I dzisiaj otoczony wieńcem naszych serc, serc przyjaznych, życzliwych, żegnamy go, niosąc mu dar modlitwy, dar Eucharystii, bo msza święta jest tą najdoskonalszą duchową pomocą, jaką możemy okazać naszym bliskim zmarłym”⁸⁷.

*

Zmierzajmy zatem do konkluzji. W homiliach traktowanych jako słowo Boże w słowie ludzkim horyzont aksjologiczny jest precyzyjnie zakreslony. Aksjosfera jawi się jako trwała. Jest bowiem niezmienna zarówno co do zbioru wartości, jak i co do ich hierarchii. O jej kształcie decyduje Ewangelia. Wartości transcendentne są stosownie konceptualizowane jako miara i źródło wszelkich innych procedur wartościowania. W świetle tych wartości interpretuje się przede wszystkim normy moralne. Wartości są dookreślane aspektowo w ramach pojedynczych komunikatów (jednostek przepowiadania), lecz zawsze zgodnie z doktryną. Podlegają charakterystyce opisowej, w ramach której stosuje się w miarę trwałe środki wartościowania (przede wszystkim leksykalne). Hierarchia wartości traktowana jako wzorcowa zawiera znamienne przewartościowania, gdyż po stronie dobra sytuuje dla przykładu takie wartości witalne, jak starość, choroba czy śmierć, a spośród materialno-bytowych nędzę (biedę), powołując się na autorytet Chrystusa i jego aksjologiczne rozstrzygnięcia prezentowane na kartach Ewangelii. W świecie wartości konstytuowanym przez przepowiadanie pojawiają się też inne niż w ogólnym modelu aksjologicznym

⁸⁷ Źródło – nagrania własne autorki.

pary opozycyjne w ramach poszczególnych kategorii wartości. Na przykład Bogu jako najwyższemu dobru przeciwstawiane jest zło w człowieku (zaniebdania, grzechy), zło, które jednak można przewyciężyć.

Przedstawiając różne powinności uczniów Chrystusa, kaznodzieje interpretują określone składniki wartości typowych dla jednostek (funkcjonujących w określonym świecie) w ramach przestrzeni aksjologicznej zakreślonej przez samego Boga dla wspólnoty wiernych.

Ewa BADYDA

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA SŁOWO W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEGO WYKORZYSTYWANIA JĘZYKA W FUNKCJI PERSWAZYJNEJ

Z samej natury aktu komunikacji wynika założenie dążenia do porozumienia się. Intencja porozumienia wiąże się z jawnością, przy spełnieniu tych warunków mamy więc do czynienia z perswazją. Komunikacja perswazyjna z natury swojej musi przyjąć istnienie wspólnoty celów, zbliżenie racji oraz maksymalne uzgodnienie zasad gry językowej. Jest swego rodzaju „jawnym kontraktem”. Jednokierunkowe, skryte dążenie do osiągnięcia zamierzonego i nieujawnionego rezultatu wyklucza porozumienie.

Życie w środowisku społecznym wymaga nieustannych interakcji z drugim człowiekiem. Z osobami z bliższych lub dalszych kręgów wchodzimy w różne relacje, wiążą nas z nimi różne sprawy, dzielą interesy, jest zatem naturalne, że w różnych kwestiach staramy się uzyskać wpływ na zachowania i postawy drugiego człowieka albo też bywamy przekonywani przez innych. Trudno przecież wyobrazić sobie bez tego funkcjonowanie społeczne, na przykład wychowanie młodych ludzi czy uformowanie życia politycznego narodu.

Słowo było zawsze doceniane jako skuteczne narzędzie uzyskiwania takiego oddziaływania, czego dowodem jest choćby ukształtowanie się w starożytności na jednym biegunie retoryki jako sztuki i gałęzi wiedzy, na drugim zaś – erystyki. Wydaje się, że we współczesnej kulturze słowo ma moc zwielokrotnioną w tym sensie, że dzięki nowoczesnym środkom przekazu i nowym formom komunikacji społecznej ma ono większy zasięg, tym bardziej że sytuacja, w której musi się znaleźć nadawca i odbiorca wypowiedzi, nie podlega praktycznie żadnym ograniczeniom. Często nawet buduje ono „przekaz niechciany”, który dociera do nas nawet wbrew naszej woli¹. W dzisiejszych czasach słowo nie zna też ograniczeń przestrzeni. Jego żywiołem jest ulica – zawłaszcza witryny sklepów, mury domów mieszkalnych, okna tramwajów. Słowo cudze nie szanuje prywatności – ulotki wysypują się ze skrzynek pocztowych na klatce schodowej, w mieszkaniu dociera ono do nas nieustannie z ekranu telewizyjnego, radia,

¹ Z badań CBOS przeprowadzonych w roku 2011 wynika na przykład, że aż 48% respondentów czuje się przymuszonych do oglądania i wysłuchiwania reklam, mimo że ich nie lubi, a kolejnych 38% stara się ich unikać, bo ich nie lubi. Zob. *Nudzą, drażnią, dezinformują. Komunikat z badań BS/16/2011*, oprac. K. Wądołowska, M. Feliksiak, Warszawa, luty 2011, http://www.cbos.pl/SPI-SKOM.POL/2011/K_016_11.PDF.

komputera, które w wielu rodzinach zyskały niemal status domowników². Choć więc o współczesnej kulturze coraz częściej mówi się jako o kulturze obrazkowej, słowo nie traci na atrakcyjności jako potencjalne narzędzie wywierania wpływu – jego siłą jest wszechobecność. Dzięki nowoczesnym mediom zwiększa się też skala jego perswazyjnego oddziaływania – ma ono możliwość wpływu na zachowania i postawy zbiorowości, co ilustruje wiele przykładów, począwszy od sukcesów propagandy goebbelsowskiej, przez nowomowę okresu PRL-owskiego, która stała się narzędziem utrzymywania politycznej władzy nad społeczeństwem, aż po dzisiejsze zachowania konsumenckie kształtowane pod wpływem telewizyjnych reklam. Właśnie reklama, której poświęcę więcej uwagi w dalszej części tekstu, otwiera dziś nowe pole działania perswazyjnej siły słowa. Nie ma praktycznie obszarów, do których reklama by nie docierała – jej przedmiotem jest już nie tylko to, co tradycyjnie było przedmiotem wymiany handlowej, ale także idee i wartości – obserwujemy przecież dziś takie zjawiska, jak reklama religijna czy reklama społeczna³.

W sytuacji, gdy słowo tak silnie wkracza w życie człowieka i objawia w nim moc sprawczą, ponawia się wielokrotnie już stawiane na gruncie różnych nauk pytanie o jego etyczność. Rozważania na ten temat mają długą tradycję, pojawiły się już u początków teoretycznej refleksji nad retoryką, już wówczas widziano rozpięcie pomiędzy koniecznością mówienia prawdy, zadowolenia audytorium i wyrażenia własnych przekonań mówcy, który może dokonać wyboru słabszych środków przekonywania, zbliżających wypowiedź do doradzania, albo silniejszych, bliższych zachęce, od której krok jest tylko w stronę wywarcia nacisku na słuchacza⁴. Jak taka rozpiętość dążeń wpły-

² Warto sobie uświadomić, jak wielki wpływ na dzisiejszego człowieka mają te media – z badań wynika, że średni czas świadomego użytkownika telewizora wynosi dla statystycznego Polaka niemal trzy godziny dziennie, radia – prawie dwie, Internetu zaś – blisko półtorej. Zob. wyniki badań Consumer Connection System przeprowadzonych przez grupę Aegis Media: <http://media2.pl/media/76662-Polacy-3-godziny-przed-TV,-Internet-goni-radio.html>; <http://www.wirtualnemedia.pl/arttykul/polak-3-godziny-dziennie-oglada-tv-radio-i-internet-troche-mniej-czasochlonne>.

³ Na temat językowych aspektów reklamy religijnej zob. D. Z d u n k i e w i c z - J e d y n a k, *Ewangelizacja pierwszego kontaktu. Slogan w polskiej reklamie religijnej*, „Przegląd Humanistyczny” 2008, z. 4, s. 95-102; J. S t u d z i Ń s k a, „*Nawet skrzynka spirytusa nie zastąpi ci Jezusa!*”. *Obraz Boga i człowieka wierzącego zawarty w polskich katolickich reklamach ewangelizacyjnych i pastoralnych*, w: *Język, szkoła, religia. 5. Księga referatów z konferencji w Pelplinie 17-18 kwietnia 2009*, red. A. Lewińska, M. Chmiel, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2010, s. 340-350. Na temat reklamy społecznej zob. *Propaganda dobrych serc, czyli rzecz o reklamie społecznej*, red. D. Maison, P. Wasilewski, Agencja Wasilewski–Fundacja Komunikacji Społecznej, Warszawa–Kraków 2002; *Szlachetna propaganda dobroci, czyli drugi tom o reklamie społecznej*, oprac. i red. P. Wasilewski, Agencja Wasilewski, Kraków 2007.

⁴ Na temat refleksji nad etyką słowa w starożytnej teorii retorycznej oraz w filozofii zob. J. Z. L i c h a Ń s k i, *Etyczne korzenie retoryki*, w: *Retoryka i etyka*, red. B. Sobczak, H. Zgólkowa, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, s. 9-20.

wa na kwestię odpowiedzialności za słowo kierowane do słuchacza? Pełne poszanowanie podmiotowości odbiorcy jest nawet przy najlepszych intencjach nadawcy zagrożone, jeżeli sensem wypowiedzi ma być doprowadzenie słuchacza tam, dokąd chce nadawca, odniesienie nad nim zwycięstwa, samą sytuację takiej wypowiedzi rodzi bowiem zadanie uzyskania władzy nad odbiorcą. Można się tu odwołać do określenia Immanuela Kanta, który charakteryzuje sztukę perswazji jako dialektykę, która zmierza do tego, „by przed wydaniem sądu zjednać i korzystnie nastroić umysły dla mówcy oraz do tego, by sąd ten pozbawić wolności”⁵. Można by uznać, że etycznym sposobem uzyskania wpływu na odbiorcę jest przekonywanie go ograniczone do argumentacji logicznej, która pozwoli mu uzmysłowić sobie odpowiednie fakty i związki pomiędzy nimi, a następnie samodzielnie wydać właściwy sąd, ale wymaga to po pierwsze założenia, że wyznaje on te same wartości i ma te same interesy co nadawca, po drugie zaś – że zachowania i postawy człowieka opierają się jedynie na czynnikach racjonalnych i nie mają związku ze sferą emotywno-wolicjonalną. Ponadto nawet jeśli przyjmiemy, że intencje nadawcy wypowiedzi są czyste i szlachetne, w sytuację aktu przekonywania uwikłane jest ryzyko związane z oceną przedstawianej sytuacji dokonywaną przez nadawcę. Wpływając na postawy i działania drugiego człowieka, postępujemy bowiem zawsze według własnych mniemań w przekonaniu, że ich przyjęcie będzie i dla innych dobre, w wielu wypadkach opartym bardziej na nadziei, że mamy wystarczającą wiedzę i słuszność, niż na pewności co do tego – przedmiotem perswazji zazwyczaj nie musi być to, co bezdyskusyjne i oczywiste dla wszystkich. Co zaś dla jednych słuszne, dla innych może się okazać niekorzystne – zwłaszcza w dalszych ogniwach łańcucha konsekwencji wyboru określonych postaw. Wystarczy się tu odwołać do prostych przykładów z życia codziennego, w którym nieraz jesteśmy rozczarowani skutkami podjętych w dobrej wierze wyborów i pełni żalu, że w momencie decyzji nie okazaliśmy się bardziej przewidujący co do ich dalekosiężnych skutków. Jeśli wziąć to pod uwagę na tle rozumienia perswazji jako sztuki nakłaniania ludzi do czegoś, czego by nie zrobili, gdyby ich do tego nie przekonywano, trzeba na najogólniejszym poziomie refleksji zapytać, czy perswazja jest w ogóle z natury etycznie neutralna⁶.

Perswazji słownej nie sposób jednak rozpatrywać, nie uwzględniając problemów, jakie wiążą się z wykorzystywanym przez nią narzędziem – językiem.

⁵ I. K a n t, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1964, s. 262.

⁶ Zagadnienie to rozważa na innym tle Adam Skibiński, który uważa, że samą istotą komunikacji jest ujmowanie w pewne ramy i nadawanie perspektywy, co wiąże się zawsze z wartościowaniem, nawet jeśli przekaz zawiera neutralne treści. W tym sensie nie tylko perswazja, ale i każdy akt komunikacji nie jest etycznie neutralny. Zob. A. S k i b i Ń s k i, *Perswazja etycznie neutralna? Od retoryki do meta-NLP*, w: *Retoryka i etyka*, s. 84-92.

Dzisiejsza wiedza o nim, zwłaszcza rozwój badań semantycznych, językowej teorii komunikacji oraz zainteresowanie pragmatyką językową każą postrzegać jego funkcjonowanie jako niezwykle złożone. Słowo to oczywiście nośnik znaczenia, jednak co do tego, czym owo znaczenie jest, nie ma już zgodności, co najistotniejsze jednak dla tego wywodu – nawet w koncepcjach referencyjnych, czyli lokujących je w rzeczywistości pozajęzykowej, nie jest ono w prosty sposób utożsamiane z myślą⁷. Przy ustalaniu znaczeń wynikają problemy ich nieostrości, przywoływania w nich wiedzy o cechach nazywanych zjawisk, która jest różna u różnych mówiących, stereotypów językowych oraz całego szeregu niedefinicyjnych, skojarzeniowych, uzależnionych od doświadczenia kulturowego elementów znaczenia, ujawniających się w kontekście, wreszcie doświadczeń indywidualnych, przekładających się na różne aksjologiczne nacechowanie słowa dla różnych odbiorców. To powoduje, że ciężar znaczeniowy pojedynczego nawet słowa dla różnych odbiorców w różnych kontekstach może być inny. Jak obrazowo pisze Jadwiga Puzynina: „słowa wcale nie zawsze stanowią monetę wymienną o stałym kursie, słowa nie zawsze prowadzą do zrozumienia, bardzo często – do nieporozumień”⁸. A zatem mogą nieopatrznie znieść odbiorcę nawet wbrew intencji mówcy. Rozważania te dotyczą jednak tylko poziomu langue, systemu językowego, niejako budulca wypowiedzi, czyli poziomu ogólnej potencji języka. Na poziomie parole, użycia systemu, czyli zastosowania tego narzędzia w konkretnej wypowiedzi, wyłaniają się kolejne trudności – na informacje wnoszone przez kod językowy nakładają się informacje wnoszone przez kontekst sytuacyjny i wiedzę mówiących warunkującą zrozumienie tekstu (pozakonwencjonalne, przekazywane pozakodowo), kształtuje się już nie tylko relacja między znakami a rzeczywistością, ale i relacja między uczestnikami komunikacji a znakami. Uwydatniają się postawy nadawcy względem komunikatu, jego intencje komunikatywne przekazywane także poza znaczeniem systemowym. Właśnie na takim tle – intencjonalnego użycia języka, z odwołaniem do teorii aktów mowy – rozważa się dziś przede wszystkim z lingwistycznego punktu widzenia zjawisko perswazji językowej.

Jest to jednocześnie kolejna płaszczyzna rozważań na temat odpowiedzialności za słowo wykorzystane do uzyskania wpływu na drugiego człowieka. Wiązą się one z teoretycznym namysłem nad kwestią rozgraniczenia perswazji, nietraktowanej jako zjawisko samo w sobie naganne moralnie, i manipulacji językowej⁹. Dodać warto, że ten kierunek dociekań ma swoje źródło w obser-

⁷ Przegląd współczesnych koncepcjach znaczenia: por. R. G r z e g o r c z y k o w a, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 14-28.

⁸ J. P u z y n i n a, *Czym jest słowo*, w: *taż, Słowo – wartość – kultura*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 14.

⁹ Nie wchodzi tu w szczególne zagadnienia różnego rozumienia tych terminów i ich zakresów znaczeniowych, które w niektórych ujęciach się pokrywają, przyjmując za kryterium ich ogólnego

wacjach zjawisk jawnych wystąpień przeciw etyczności słowa w propagandzie komunistycznej. Uformowanie się języka nowomowy jako stylu komunikacyjnego o szczególnych właściwościach, realizującego na płaszczyźnie językowej strategię manipulacyjną zauważone zostało też wcześniej na gruncie literaturoznawstwa. Rozpatrywał je w wielu szkicach Michał Głowiński, począwszy od lat siedemdziesiątych¹⁰. Już w szkicu pochodzącym z 1978 roku zauważył on wiele możliwości celowego, skutkującego narzuceniem wyrazistego znaku wartości, operowania znaczeniem słowa. Widział wśród nich z jednej strony wykorzystanie niejasności i nieprecyzyjności znaczeń, z drugiej zaś arbitralne dyskutowanie wieloznaczności słów, manipulowane kształtowanie znaczeń, tendencyjne wykorzystanie konotacji słów, tendencyjne wykorzystanie eufemizmów i hiperboli, udosłownienie i waloryzację metafor, nagromadzenie przymiotników jednoznacznie wartościujących, wykorzystanie niepodlegającego negacji sloganu¹¹. Dzisiaj dociekania na temat perswazji i manipulacji są istotne nie tylko w związku z badaniami nad językiem polityki, ale także reklamy, coraz częściej postrzeganej jako zagrożenie¹².

W jaki zatem sposób narzędzia współczesnego językoznawstwa pozwalają rozpoznać etyczne i nieetyczne posłużenie się słowem używanym do wywierania wpływu na drugiego człowieka? Dokonując rozróżnienia perswazji i manipulacji, wskazuje się na kilka czynników. Przede wszystkim jest to świadomość odbiorcy w akcie komunikacyjnym. Zdaniem Renaty Grzegorzycy i perswazja, i manipulacja realizują funkcję nakłaniającą języka skierowaną na wpływ na stan mentalny odbiorcy¹³ (w odróżnieniu od realizujących też tę funkcję pytań i dyrektyw, nastawionych jednak na działania odbiorcy), ale z manipulacją mamy do czynienia, gdy odbiorca nie jest tego działania

rozróżnienia to, co można oceniać jako etyczne i nieetyczne. O zróżnicowanych sposobach rozumienia perswazji i manipulacji zob. W. P i s a r e k, *Perswazja – jak ją widzą, jak ją piszą*, w: *Język perswazji publicznej*, red. K. Mosiołek-Kłosińska, T. Zgółka, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003, s. 9-17; I. K a m i ń s k a - S z m a j, *Propaganda, perswazja, manipulacja – próba uporządkowania pojęć*, w: *Manipulacja w języku*, red. P. Krzyżanowski, P. Nowak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2004, s. 13-27; J. P u z y n i n a, *Słowo „manipulacja” w języku polskim*, w: *taż, Język wartości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 203-223.

¹⁰ Zob. M. G ł o w i ń s k i, *Nowomowa i ciągi dalsze. Szkice dawne i nowe*, Universitas, Kraków 2009.

¹¹ Por. M. G ł o w i ń s k i, *Nowomowa (rekonesans)*, w: *tenże, Nowomowa i ciągi dalsze*, s. 11-33. Por. też S. B a r a ń c z a k, *Czytelnik ubezwłasnowolniony. Perswazja w masowej kulturze literackiej PRL*, Libella, Paryż 1983, s. 30-42.

¹² Na przykład Andrzej Zwoliński sytuuje ją w „nowych obszarach nowomowy” rzeczywistości totalitarnej budowanej przez mechanizmy wolnorynkowe. Por. A. Z w o l i ń s k i, *Słowo w relacjach społecznych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 140.

¹³ Zob. R. G r z e g o r z y k o w a, *Problem funkcji języka i tekstu w świetle teorii aktów mowy*, w: *Język a kultura*, t. 4, *Funkcje języka i wypowiedzi*, red. J. Bartmiński, R. Grzegorzycy, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1991, s. 11-28.

świadomy. Manipulacja, inaczej niż rady i wypowiedzi przede wszystkim wartościujące, które ilustrują perswazyjne użycie języka, nie tylko unika jawnego przekonywania, ale wręcz pragnie uspić świadomość odbiorcy, na przykład przez zakłamanie lub podanie życzeń w postaci stwierdzeń. Powoduje to nierównorzędność nadawcy i odbiorcy komunikatu, którą Irena Kamińska-Szmaj uznaje za wyznacznik tego rozróżnienia¹⁴. Jej zdaniem, podczas gdy perswazja stawia obie strony w sytuacji partnerstwa, w manipulacji odbiorca staje się narzędziem osiągnięcia zamierzonych korzyści, dlatego właśnie cel komunikacji jest ukryty jako niezgodny z jego interesami. Ponadto manipulacja nie pozostawia odbiorcy wyboru. Jednak takiej oceny działania pod kątem etycznym może dokonać tylko osoba spoza aktu komunikacji – obserwator analizujący to wydarzenie. Piotr Krzyżanowski twierdzi jednak, że ta zewnętrzna ocena nie stanowi warunku koniecznego, bowiem status obserwatora jest na stałe przypisany twórcy komunikatu, świadomego celu i skutków swoich działań, a zyskać go może także odbiorca, jeśli odkryje rzeczywisty cel działań nadawcy, nawet po czasie (wówczas gdy skutki manipulacji już zaistniały), ocena etyczności aktu okazuje się więc możliwa w każdych warunkach¹⁵. Od umiejętności rozszyfrowania mechanizmów perswazyjnych przez odbiorcę uzależnia ocenę etyczności przekazu Ryszard Tokarski¹⁶. Jego zdaniem do oceny komunikatu pod tym kątem nie wystarcza wiedza o intencjach nadawcy, ale potrzebna jest również wiedza o postawach, charakterze, sposobach kategoryzowania i wartościowania świata przez odbiorcę.

Z samej natury aktu komunikacji wynika założenie dążenia do porozumienia się. Jacek Warchala zwraca uwagę, że to właśnie jest czynnikiem decydującym o rozróżnieniu omawianych zjawisk¹⁷. Intencja porozumienia wiąże się z jawnością, przy spełnieniu tych warunków mamy więc do czynienia z perswazją. Komunikacja perswazyjna z natury swojej musi przyjąć istnienie wspólnoty celów, zbliżenie racji oraz maksymalne uzgodnienie zasad gry językowej. Jest swego rodzaju „jawnym kontraktem”. Jednokierunkowe, skryte dążenie do osiągnięcia zamierzonego i nieujawnionego rezultatu wyklucza porozumienie, dlatego też zdaniem badacza manipulacja ma naturę wyłącznie psychologiczną, nie zaś językową, pragmalingwistyczną¹⁸. Oczywiście

¹⁴ Zob. K a m i ń s k a - S z m a j, dz. cyt.

¹⁵ Zob. P. K r z y ż a n o w s k i, *Manipulacja w języku. Manipulacja w tekście*, w: *Manipulacja w języku*, s. 277-282.

¹⁶ Zob. R. T o k a r s k i, *Manipulacja to zniewalanie. A cóż począć z „urodzonymi w niewoli”?*, w: *Manipulacja w języku*, s. 61-70.

¹⁷ Zob. J. W a r c h a l a, *Horyzonty manipulacji: perswazja, manipulacja, interpretacja*, w: *Manipulacja w języku*, s. 41-60.

¹⁸ Na podobną cechę zwraca uwagę Krzyżanowski – jego zdaniem manipulacja blokuje komunikację, uniemożliwiając wypełnianie ról komunikacyjnych. Por. K r z y ż a n o w s k i, dz. cyt., s. 281n.

rozpoznania intencji nadawcy i sytuacji odbiorcy, o których tu mowa, trzeba dokonywać każdorazowo na podstawie analizy danej wypowiedzi w konkretnym kontekście kulturowym i sytuacyjnym, w którym zaistniała, w odwołaniu do mechanizmów językowych, jakie zostały w niej wykorzystane. Warchała zwraca też uwagę na pewną istotną cechę dotyczącą użytego języka. Jego zdaniem dodatkowym czynnikiem pozwalającym odróżnić perswazję od manipulacji jest „stopień trywialności interpretacyjnej”¹⁹. Komunikaty perswazyjne wymagają interpretacji nietrywialnej, kreatywnego podejścia do tekstu, wyznacznikiem komunikatów o niejawnym celu manipulacyjnym jest natomiast maksymalny stopień trywialności – wymagają one tylko interpretacji podstawowej, wynikającej wyłącznie z aktualizacji danych systemowych, do czego potrzebne jest minimum refleksyjności ze strony odbiorcy.

Czy teksty reklamowe są w świetle powyższych ustaleń przekazem etycznym czy nieetycznym? Trzeba od razu powiedzieć, że odpowiedzi na tym poziomie ogólności udzielić nie można²⁰. Przede wszystkim należy zaznaczyć, że reklamowanie produktów czy usług przybiera dziś bardzo zróżnicowane, trudne do sklasyfikowania formy. Na jednym biegunie lokuje się przekazy, w stosunku do których można by się pokusić o scharakteryzowanie gatunkowe, mające dość wyraźnie zarysowaną konwencję, jak typowa reklama telewizyjna, na drugim – wszelkiego rodzaju teksty, w których wyraźnie dominuje funkcja informacyjna, a mniej lub bardziej subtelna zachęta do nabycia produktu wydaje się jej tylko towarzyszyć. Trudno się dziwić jej istnieniu – w warunkach ogromnej konkurencji rynkowej zachwalanie własnego produktu wydaje się uczciwym przyjęciem obowiązujących powszechnie zasad, rezygnacja z tego – świadomym skazaniem go na niepowodzenie.

Rozważając ten problem bardziej szczegółowo, z jednej strony należy odnieść się do zagadnienia odbioru reklamy jako konwencji, z drugiej – do możliwości oddzielenia informacji od perswazji w tekście reklamowym. Jerzy Bralczyk, podsumowując sytuację, w jakiej znalazł się odbiorca takich tekstów po pierwszej dekadzie ich ekspansji w życiu społecznym, zwracał uwagę na wymagające czasu przygotowanie społeczeństwa do ich odbioru – początki reklamy na wielką skalę w Polsce charakteryzowała, jego zdaniem, wyraźna manipulacyjna przewaga nadawców wyposażonych w teoretyczne ustalenia, praktycznie weryfikowane w setkach kampanii (a także urok jej nowości i atrakcyjność pokazywanego świata), z czasem jednak wyrobiła się świadomość konwencji reklamy: „Reklama, której główną funkcją była w świadomości odbiorców

¹⁹ Warchała, dz. cyt., s. 57 (całość omówienia różnicowania perswazji i manipulacji za pomocą czynnika nazwanego przez autora „stopniem trywialności interpretacyjnej”, zob. tamże, s. 57n.).

²⁰ Wypowiada się na ten temat Kamińska-Szmaj, która reklamę uważa za możliwe pole oddziaływania zarówno perswazji, jak i manipulacji. Por. Kamińska-Szmaj, dz. cyt., s. 24.

jeszcze na przełomie lat 80. i 90. informacja, jest dziś postrzegana przede wszystkim jako manipulacja, szczególnie jednak rodzaju: jest, choć brzmi to paradoksalnie, manipulacją jawną, nieukrywającą swoich celów. Główna treść zresztą komunikatu reklamowego jest dla wszystkich oczywista: to apel do odbiorców o kupno produktu. Reszta to forma”²¹.

Dzisiaj mówi się już nie tylko o reklamie jako pewnego typu tekście, ale nawet o ukształtowaniu się reklamy jako gatunku²², a także o stylu komunikacyjnym, odmianie językowej, co prawda dynamicznej, ale o specyficznych, dających się określić konwencjach językowo-kulturowo-społecznych²³. Kwestia odbioru reklamy jako konwencji jest istotna z punktu widzenia zagadnień etycznych, warunkuje bowiem świadomość odbioru i pożądaną jawność przekazu, pozwala na rozszyfrowanie specjalnego kodowania językowego i w konsekwencji – na dystans w jej odbiorze. Zwraca na to uwagę Rafał Zimny, który również uważa, że potencjalny odbiorca zazwyczaj wie, iż ma do czynienia z reklamą, nawet jeśli na powierzchni wypowiedzi dominuje akt gwarancji lub chwalenia się. Może się ona jednak przybliżać do bieguna manipulacyjności – w zależności od doświadczenia kulturowego i wiedzy odbiorcy. Trzeba jednak, zdaniem Zimnego, bardzo małego wyrobienia komunikacyjnego odbiorcy, by uznać świat przedstawiony w reklamie za prawdziwy. Odbiorca powinien zdawać sobie sprawę z tego, że reklama w jakimś sensie realizuje konwencję retoryczną, jej celem nie jest mimetyczne odwzorowanie świata realnego, ale zadziwienie, a porównywalność kreowanego w reklamie świata z rzeczywistym jest tylko warunkiem, by była ona funkcjonalna. To powoduje, że nie można traktować tego wykreowanego świata jako weryfikowalnego pod względem prawdziwościowym i rozpatrywać go w kategoriach prawdy i fałszu²⁴. Badacz ten pisze: „można chyba przyjąć założenie, że współcześnie odbiorca zdaje sobie sprawę z konwencjonalności/fikcjonalności przekazu reklamowego, czyli uświadamia sobie, że ma do czynienia ze światem wykreowanym w konkretnym celu i że akty mowy tworzące przekaz reklamowy są fikcjonalne (quasi-orzekające, quasi-gwarantujące itd.). Nadawca musi się liczyć z tym, że odbiorca wie, jaki jest cel i funkcja reklamy oraz jej kulturowy

²¹ J. B r a l c z y k, *O językowych zwyczajach polskiej reklamy*, w: *Polszczyzna 2000. Orędzie o stanie języka na przełomie tysiącleci*, red. W. Pisarek, Uniwersytet Jagielloński–Ośrodek Badań Prasoznawczych, Kraków 1999, s. 222.

²² P o r. t e n ż e, *Język na sprzedaż*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004, s. 9-16.

²³ Z o b. t e n ż e, *Wspólny język? (uwagi o reklamie)*, „Prace Filologiczne” 43(1998), s. 91-94. Zob. też: G. S a w i c k a, *Dynamika reklamy jako stylu komunikacyjnego*, w: *Język polski XXI wieku: analizy, oceny, perspektywy*, red. G. Szpila, Krakowskie Towarzystwo Popularyzowania Wiedzy i Komunikacji Językowej „Tertium”, Kraków 2007, s. 277-288.

²⁴ Z o b. R. Z i m n y, *Etyczny status fikcji reklamowej*, w: *Retoryka i etyka*, s. 234-245.

status. Gdyby odbiorca nie był jednak w stanie przyjąć reklamowego «paktu umowności», informuje się go (a może nawet ostrzega?) o nim poprzez jawne metatekstowe wydzielanie reklamy z medialnego strumienia informacyjnego (niezależnie od rodzaju medium)²⁵.

W deontologicznym podejściu do reklamy, skupiającym się na intencjach nadawcy i powinnościach odbiorcy tekstu reklamowego, odpowiedzialność etyczna leży zatem po obu stronach, spoczywa również na odbiorcy, aktywnym uczestniku przekazu reklamowego²⁶. Zdaniem tego badacza odpowiedzialność odbiorcy jest nawet większa, gdyż jako równorzędny uczestnik tego aktu komunikacyjnego powinien on dbać o jakość swojego odbioru komunikatu reklamowego. Jego etyczna powinność to nie być naiwnym i nie traktować konwencji dosłownie.

Sprostanie tym wymaganiom uzależnione jest jednak nie tylko od dojrzałości kulturowej odbiorcy, ale i od stopnia wyrazistości konwencji reklamy. Typowa zaznacza wyraźnie swój status na różne sposoby, począwszy od poziomu słownego, przez multimedialność i skoordynowanie przekazu wizualnego z werbalnym, wskazaną wyżej metatekstowość, a także dającą się rozpoznać na podstawie wiedzy o świecie komercyjność²⁷. Jeżeli mimo wszystko można zakładać, że są odbiorcy, którzy i w tych warunkach dają się zwieść przekazowi, można też przypuszczać, że jest ich dużo więcej w przypadku tekstów mniej modelowych, z pogranicza konwencji albo po prostu takich, w których wykorzystanie języka w funkcji perswazyjnej jest tylko drugorzędne, a dominuje funkcja informacyjna. Wiele ujęć reklamy nie neguje przecież tego, że informacja stanowi składnik przekazu reklamowego²⁸, choć obserwuje się dziś tendencję do ograniczenia w nim czynnika czysto informacyjnego, odwołującego się do sfery poznania racjonalnego, na rzecz zachwalania produktu i pozyskiwania klienta przez stymulowanie jego odbioru emocjonalnego i estetycznego²⁹. Nie ma zresztą znaczenia, czy w danym wypadku mamy do czynienia z tekstem, który zakwalifikowalibyśmy jako reklamowy, czy nie – w każdym bowiem obok informacji może pojawić się perswazja, występu-

²⁵ Tamże, s. 243.

²⁶ Jednokierunkowość perswazyjnego przekazu komunikacyjnego neguje także Jacek Warchała. Por. W a r c h a ł a, dz. cyt., s. 53.

²⁷ Na cechę tę jako definicyjną wskazuje wiele definicji reklamy, sformułowanych zarówno z punktu widzenia językoznawczego, jak i ekonomiczno-handlowego. Por. np.: P. H. L e w i ń s k i, *Retoryka reklamy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 28n.; M. G o l k a, *Świat reklamy*, Agencja Badawczo-Promocyjna „Artia”, Puszчыkovo 1994, s. 13; A. G r z e g o r c z y k, *Reklama*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2010, s. 28; *Kodeks Etyki Reklamy*, II, art. 3a, <http://www.radareklamy.pl/kodeks-etyki-reklamy.htm>.

²⁸ Por. L e w i ń s k i, *Retoryka reklamy*, s. 28; G r z e g o r c z y k, *Reklama*, s. 43.

²⁹ Por. E. S z c z ę s n a, *Poetyka reklamy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 13.

jąca w różnych stopniach nasilenia i pod tym względem należy raczej mówić o biegunowości i gradualności zjawiska, nie zaś o wyraźnych granicach. Jerzy Świątek zwraca uwagę, że przejrzyste oddzielenie informacji od elementów perswazyjnych w przekazie reklamowym wcale nie jest łatwe, twórcy przekazu reklamowego zależy bowiem właśnie na tym, żeby nie dały się one łatwo wydzielić, a odbiorca zareagował na reklamę odruchowo³⁰. Prócz kondensacji treści i multimedialności przekazu sprzyjają takiej reakcji brak formalnych wyznaczników tego, co pełni daną funkcję komunikacyjną, oraz konieczność aktywowania określonej wiedzy językowej, kulturowej i kontekstowej, która jest obszarem odniesienia – struktura semantyczna komunikatu to bowiem wielopłaszczyznowa i wieloaspektowa konstrukcja współzależności pomiędzy elementami realizującymi funkcję informacyjną, wartościującą, pobudzającą i kreatywną. Do celów perswazyjnych można łatwo wykorzystać na przykład to, co wydaje się reprezentować sferę informacyjną, jak argumentacja logiczna. Ale – dodać należy – cechy, które są tu przedstawione jako świadomie wykorzystywane przez nadawcę komunikatu perswazyjnego, stanowią obiektywne uwarunkowanie komunikacji językowej w ogóle. Poszczególne funkcje językowe miewają swoje wyraźne wyznaczniki, ale bardzo często realizują się jako akty pośrednie, struktura przekazu językowego zaś bardzo rzadko nie bywa wielopłaszczyznowa. Oczywiście nadawca komunikatu może z tego skorzystać w większym czy mniejszym stopniu, w sposób łatwiejszy do zdekodowania lub bardziej wyrafinowany.

Problem ten chciałabym przybliżyć na przykładzie pewnego typu tekstów, z którymi można się obecnie spotkać w przestrzeni publicznej – ulotek bankowych. Materiał ten wybrałam, gdyż w pewnym sensie prezentuje on sytuację graniczną – taką, w której zadanie odbiorcy jest szczególnie trudne. Po pierwsze, ulotki te dostępne są w ograniczonej przestrzeni publicznej – w bankach, które stanowią siedziby instytucji zaufania publicznego. Choć oczywiste jest, że dla banku klienci są źródłem dochodu, nie jest on jednak postrzegany jak inne placówki handlowo-usługowe, ale jako instytucja pozostająca pod specjalnym nadzorem państwa, a jego działalność – jako regulowana przez system prawny, nie zaś tylko przez reguły gospodarki rynkowej. Te pozytywne konotacje banku potwierdza nawet język, w którym funkcjonują określenia: „mieć coś jak w banku”, „na bank”, „bankowo”, „pewny jak w banku”, oznaczające całkowitą pewność co do czegoś i pełną gwarancję³¹. Po drugie,

³⁰ Zob. J. Świątek, *Informacja a perswazja w tekście reklamowym*, w: *Nowe oblicza komunikacji we współczesnej polszczyźnie*, red. G. Szpila, Krakowskie Towarzystwo Popularyzowania Wiedzy o Komunikacji Językowej „Tertium”, Kraków 2002, s. 313-322.

³¹ Zaufanie to potwierdzają również badania. W sondażu Bankometr, cyklicznie sprawdzającym zaufanie klientów do systemu bankowego w Polsce, zaufanie to wyraziło 86,8% ankietowanych (zob. <http://www.homohomini.com.pl/news/84/55/Bankometr-I-10/d,Aktualno%C5%9Bci/>). Trzeba

wskazane typy tekstów nie stanowią typowych przekazów reklamowych w tym sensie, że wyraźnie zaznacza się ich rola informacyjna. Na przykład w ulotkach dotyczących kredytów gotówkowych (choć strategia udziału czynnika merytorycznego w tekście różni się w zależności od banku) partia tekstu może być poświęcona dokumentom, z którymi należy się stawić, wymaganym warunkom zatrudnienia, kwocie kredytu, długości okresu kredytowania. Omawiane przekazy wykorzystują też w stosunkowo małym stopniu, jeśli wziąć pod uwagę doświadczenia kulturowe dotyczące przekazów tego typu w ogóle, kod niewerbalny³². Ulotki zawierają co prawda typowe elementy wizualne o charakterze perswazyjnym (na przykład wizerunek szczęśliwej osoby czy znanej postaci), ale ich miejsce jest dość ściśle wyznaczone w całości – jest to pierwsza strona, na pozostałych częstsze są na przykład wykresy (intensywnie wykorzystywana jest natomiast grafia liter). Zdecydowanie dominuje przekaz werbalny, konstruowany jako tekst rozbudowany, logicznie ustrukturyzowany (wydzielone graficznie punkty, podpunkty, podtytuły), nasycony wyraźnie terminologią, określeniami charakteryzującymi styl formalny i wskazującymi na dyskurs finansowy. Wrażenie to potęguje sama składnia zdań, w niektórych partiach tekstu daleka od kondensacji sloganu – w opisie mogą wystąpić zdania rozbudowane, nawet złożone. Prezentowanym produktom towarzyszą typowo konstruowane hasła reklamowe, najczęściej jednak mają one dobrze wyróżnioną pozycję (na przykład też na pierwszej stronie) w sposób pozwalający odnieść wrażenie, że zaznaczona jest reklamująca i informująca rola poszczególnych partii przekazu słownego. Teksty te zachowują zatem częściowo status tak zwanego słowa pisanego, z którym w świadomości potocznej wiążą się właśnie pozytywne konotacje gwarancji prawdy i odpowiedzialności. W takiej sytuacji odbiorca może odnieść wrażenie, że ma do czynienia z tekstem głównie informacyjnym i panuje nad sytuacją komunikacyjną. Czy tak jest w rzeczywistości?

Jak pokazuje bliższa analiza ulotek bankowych³³, oddzielenie czynnika perswazyjnego od informacyjnego tylko pozornie jest łatwe, nie sprowadza się wyłącznie do zidentyfikowania haseł reklamowych i rozpoznania standardowych środków zachęty, takich jak wplecione w tekst przymiotniki wartościujące, które służą zachwalaniu konkretnego produktu finansowego na tle

jednak przyznać, że obraz ten zmienia dziś działalność banków prywatnych (por. przygotowany dla Urzędu Ochrony Konkurencji i Konsumentów dokument *Konsumenci na rynku usług bankowych – raport z badań*, Warszawa, lipiec 2009, www.uokik.gov.pl/download.php?plik=9332).

³² Na temat ich różnorodności i możliwości oddziaływania perswazyjnego na odbiorcę por. Szczęsna, *Poetyka reklamy*, s. 34-99.

³³ Zob. Bądyda, *Między informacją a reklamą. Jak przemawiają do klienta broszury i ulotki bankowe dotyczące produktów finansowych?*, w: *Język, biznes, media*, red. A. Rypel, D. Jastrzębska-Golonka, G. Sawicka, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, Bydgoszcz 2009, s. 367-376.

propozycji konkurencji. Elementy perswazyjne występują na wielu poziomach tekstu, a ponadto językowa perswazja, co jest już trudniejsze do zdekodowania na poziomie przyzwyczajenia odbiorcy do konwencji przekazu reklamującego, ukierunkowana jest na produkt niebezpośrednio, koncentrując się na skłanianiu odbiorcy do w ogóle łatwego podejmowania decyzji finansowych, na obalaniu zdroworozsądkowego myślenia o nich i niwelowaniu potencjalnych lęków klienta, które mogłyby się w związku z nimi zrodzić. W niebezpośredni sposób przekazuje się wyobrażenie, że decyzje finansowe nie wymagają namysłu, a jednocześnie nakłania się odbiorcę do szybkiego działania, koncentrując jego uwagę na szybkim osiągnięciu korzyści, uruchamiając emocje, wobec których rozważa i namysł schodzą na dalszy plan (na przykład przyjemność z wykorzystania pożyczonych pieniędzy). Perswazyjna siła takich środków tkwi w wywoływaniu wrażenia, że wysiłek podjęcia decyzji i odpowiedzialność za nie są znikome. Niweluje się też obawy związane z wagą decyzji finansowych, skupiając zainteresowanie klienta na terażniejszości i najbliższej przyszłości, a odrywając jego uwagę od dalszej, w której odczuwalne będą finansowe skutki decyzji. W odbiorcy wywołuje się też przeświadczenie, że zarządzanie pieniędzmi to rzecz łatwa i niewymagająca namysłu, odwraca się między innymi uwagę od tego, że pożyczka podlega zwrotowi. Perswazyjnie oddziałuje też autokreacja banku, sugerującego dyskretnie, że na usługach świadczonych klientom nie zarabia, że stanowi nie instytucję, tylko grupę przyjaciół klienta zatroskanych o niego i rozumiejących jego potrzeby. Kształtowane jest przeświadczenie, że zobowiązania finansowe nie tylko nie ograniczają wolności człowieka, ale wręcz pozwalają ją osiągnąć przez umożliwienie komfortowego, swobodniejszego życia, a także – że pieniądze są jednocześnie środkiem realizacji w sferze duchowej, takich jak wartości rodzinne, poczucie bezpieczeństwa czy prestiż.

Środki wykorzystane w funkcji perswazyjnej są wielopoziomowe i różnorodne, łatwiejsze do zdekodowania (jak na przykład funkcja zdań rozkazujących, formalne strategie budowania wspólnoty przez użycie form pierwszej osoby liczby mnogiej i bliskości przez zastosowanie odpowiednich zaimków osobowych) i trudniejsze. W sytuacji, kiedy inne wyznaczniki konwencji reklamowej są na tle doświadczenia kulturowego odbiorcy raczej słabiej zaznaczone i dostrzega on jednocześnie informacyjną funkcję tekstu, jego zadanie do łatwych nie należy, ponieważ nie może on ująć całości tekstu w tej konwencji. Rozpoznanie pojedynczych środków perswazyjnych wymaga już nie tylko ogólnego wyrobienia kulturowego, ale dość dużej świadomości językowej odbiorcy. Na przykład powinien on zachować czujność wobec nieostrości znaczeniowej słów, różnego stopnia ogólności ich znaczenia i możliwości operowania nimi przez nadawcę. Przykładowo słowo „darmowy” co prawda znaczy „udzielany lub otrzymywany za darmo, czyli bez żadnych zobowiązań, świad-

czeń, opłat”³⁴, ale używa się go w odniesieniu do rzeczy, co do których można się spodziewać, że właśnie takie zobowiązania spowodują. Słowo takie przywołuje całą sytuację, w której osoba dająca coś za darmo rezygnuje ze swojej korzyści, a osoba to otrzymująca ma niebywałą okazję, by z tego skorzystać. Dlatego na przykład wyrażenie „darmowe konto” jako dodatek do kredytu jest sposobem odwrócenia uwagi od zobowiązań z nim związanych. Znaczenie słów „pieniądze” czy „gotówka” nie skupia z kolei uwagi na sytuacji pomiedzy ich stałymi czy przejściowymi dysponentami, jak „pożyczka”, popularnie kontekstowo nimi zastępowana. „Wygodnie” tylko najogólniej odnosi się do poczucia komfortu, nie precyzując jego konkretnych poziomów, poza tym ma znaczenie wartościujące – zawiera ocenę pewnych relacji, a ta dokonana jest zawsze z czyjegoś punktu widzenia – „wygodne spłacanie” nie określa zatem obiektywnie jego warunków, które mogą odbiorcy dać w przyszłości poczucie komfortu lub też nie. „Płacić” może mieć zarówno odniesienie bardziej fizyczne do osoby, która w danym momencie reguluje rachunek, jak i do tej, której rachunek faktycznie to obciąża – w wypowiedzi „za Twoje zakupy robione kartą kredytową płaci bank” wykorzystane jest tylko to pierwsze, a uwaga odwrócona od drugiego. Odbiorca powinien być też świadomy, że słowa działają również dzięki elementom skojarzeniowym, na przykład „prezent” konotuje chęć zrobienia przyjemności i bliskie związki z osobą obdarzającą i tak też kształtuje w umyśle odbiorcy wizję kredytodawcy; podobnie „pomoc” (definicyjnie „działanie lub działania podjęte dla dobra innej osoby w celu ulżenia jej w działaniu lub ratowania w niebezpieczeństwie”³⁵), z którą kojarzy się wdzięczność. Słowa fragmentarycznie kierują naszą uwagę na pewne rzeczy, wyróżniając je spośród innych, dlatego już samo nagromadzenie słów, które odnoszą się do rzeczy budzących w rzeczywistości pozajęzykowej pozytywne emocje, ma właściwą siłę oddziaływania – niełatwo jednak od razu dostrzec takie frekwencyjne nasycenie. Odbiorca powinien też umieć uświadomić sobie pozycję nadawcy, jego sytuację i domniemane interesy, tak by rozpoznać, kiedy mówi on mową cudzą, która ma go przybliżyć do odbiorcy, co na poziomie treści wyraża się we wchodzeniu w jego świat i szczegółowe problemy, które nie są problemami nadawcy, a na poziomie języka w posługiwaniu się stylem potocznym lub familiarnym. Powinien umieć odkryć perswazyjne mechanizmy, jakie się wiążą z niejawnym przekazywaniem (presuponowaniem) pewnych treści, które nie podlegają negacji, na przykład w zdaniu „Gorące okazje szybko się rozchodzą” nie można zanegować, że sytuacja jest gorącą okazją,

³⁴ *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. H. Zgólkowa, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 1996, t. 8, s. 129.

³⁵ *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, t. 4, s. 336.

w zdaniu „Cokolwiek wybierzesz, pomożemy Ci to kupić” – tego, że coś zostanie wybrane (czyli kupione, do czego odbiorcy będą potrzebne pieniądze), i z wprowadzaniem do wypowiedzi założeń wstępnych – na przykład zdanie „Nie pytamy o to, na co środki zostaną wydane” (odnoszące się do kredytu konsumpcyjnego) stwarza założenie, że nadawca mógłby o to zapytać, a zatem ma prawo, z którego na korzyść odbiorcy rezygnuje. Środki te oczywiście wykorzystywane są powszechnie w tekstach reklamowych, ale jednocześnie nie można się spodziewać, że na szczegółowym poziomie są przez odbiorcę dekodowane³⁶. Jerzy Bralczyk pisze o komunikacie reklamowym: „odbiorca wie, że jest przekonywany, ale nie musi wiedzieć, co go w reklamie ma przekonać”³⁷, wiedza ta jednak – wystarczająca, żeby automatycznie zdobyć dystans – wynika właśnie z rozpoznania konwencji całego tekstu.

O etyczności reklamy można mówić również w aspekcie skupiającej się na ocenie psychospołecznych skutków działania reklamy etyki utilitarystycznej, która ma na celu ochronę dobra wspólnego³⁸. Ten tryb funkcjonowania reklamy próbuje się normować okolicznościami zewnętrznymi wobec samego aktu reklamowania. Trzeba od razu zaznaczyć, że kwestie zagrożenia przez reklamę pełnej wolności wyboru konsumenta są już dzisiaj zauważane na poziomie instytucjonalnym, znajdując odzwierciedlenie w uregulowaniach prawnych. Systemy samoregulacyjne środowisk reklamodawców działają na świecie od kilkudziesięciu lat, ale i w Polsce, w której zjawisko reklamy handlowej na taką skalę jak obecnie upowszechniło się dużo później niż na Zachodzie, działa już na przykład Międzynarodowe Stowarzyszenie Reklamy IAA w Polsce³⁹, organizacja światowa reprezentująca wspólne interesy reklamodawców, której celem jest podnoszenie standardów etycznych i zawodowych w tej branży i troska o to, by reklama była nie tylko profesjonalna, ale i uczciwa oraz rzetelna, a także Związek Stowarzyszeń Rada Reklamy⁴⁰, zrzeszający grupy tworzące rynek reklamowy w Polsce (reklamodawców i media), który za cel stawia sobie samoregulację w dziedzinie reklamy w Polsce, między innymi piętnowanie nieetycznych i nieuczciwych przekazów reklamowych. Działalność tych stowarzyszeń opiera się na dokumentach, takich jak *Kodeks Postę-*

³⁶ Na temat całego spektrum językowych środków perswazyjnych zob. B r a l c z y k, *Język na sprzedaż*.

³⁷ B r a l c z y k, *O językowych zwyczajach polskiej reklamy*, s. 222.

³⁸ Zob. Z i m n y, dz. cyt. Autor, rozważając dwie perspektywy spojrzenia na odpowiedzialność etyczną nadawcy i odbiorcy związaną z przekazem reklamowym – deontologiczną i utilitarystyczną – uważa, że w przeciwieństwie do pierwszego aspektu, w drugim większa odpowiedzialność spoczywa na nadawcy.

³⁹ Zob. <http://iaa.org.pl/>.

⁴⁰ Zob. <http://www.radareklamy.org/rada-reklamy.htm>.

powania w *Dziedzinie Reklamy* czy *Kodeks Etyki Reklamy*. Zagrożenia związane z reklamą i troskę o jej etyczność wykazuje też Kościół, czego dowodem jest dokument z 1997 roku *Etyka w reklamie*⁴¹ opracowany przez Papieską Radę do spraw Środków Społecznego Przekazu. Ograniczenia co do reklamy wprowadza się też na poziomie ustawodawczym, na przykład w zakresie prawa farmaceutycznego czy wyrobów tytoniowych⁴². Na tym poziomie można formułować jednak tylko ogólne zalecenia, bardziej upominać się o uważność w tej sprawie, niż kontrolować techniki stosowane w przekazie.

Rozpatrując ten aspekt odpowiedzialności za słowo, powróćmy jeszcze raz do przedstawionego materiału. W tym celu należy odwołać się do danych pozajęzykowych. Zjawisko „życia na kredyt” jest dziś powszechne, a zaciąganie jednych pożyczek w celu spłacenia innych jest już na tyle częste, że określając je metaforą spirali czy wiru zadłużenia można prawie uznać za skonwencjonalizowaną. Przybliżoną sytuację obrazują dane statystyczne z sierpnia 2011 roku⁴³ – w Polsce jest ponad dwa miliony osób posiadających zaległe zadłużenie, a w ciągu ostatniego roku łączna kwota niespłaconych zobowiązań wzrosła o 48%, liczba osób zadłużonych zwiększyła się zaś o 8%. Średnie zaległe zadłużenie Polaka wynosi ponad piętnaście tysięcy złotych. Prawie 75% ankietowanych klientów banku przyznaje, że nie potrafi skorzystać ze swoich praw w kontakcie z bankami, bo albo zna je w niewielkim stopniu, albo nie zna ich w ogóle, ponad 40% dokonuje wyboru usługi bankowej w sposób bardziej intuicyjny niż racjonalny (o czym świadczyłoby długie zastanawianie się, szukanie wielu informacji i sprawdzanie różnych ofert), blisko 30% nie przyznaje się do dokładnego czytania umowy o kredyt hipoteczny przed jej podpisaniem, a tylko nieco ponad 10% ocenia, że jej język był zdecydowanie zrozumiały⁴⁴. Rosnących wskaźników zadłużeń nie można oczywiście rozpatrywać poza skomplikowanym kontekstem ekonomicznym dzisiejszych czasów i kontekstem kulturowej mody na konsumpcjonizm – słowo może być tylko jednym z czynników, które się do tej sytuacji przyczyniają. Rozważając ewentualne

⁴¹ Zob. Papieska Rada do spraw Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w reklamie*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1997) nr 11, s. 40-46.

⁴² Ograniczenia prawne dotyczące reklamy omówione są szczegółowo i w bardzo szerokim kontekście w następujących publikacjach: R. G r o c h o w s k i, *Granice prawne i etyczne reklamy w ustawodawstwie krajowym i europejskim*, Wydawnictwo Naukowe Scriptorium, Poznań–Opole 2010; A. M a l a r e w i c z, *Konsument a reklama. Studium cywilnoprawne*, Oficyna a Wolters Kluwer business, Warszawa 2009; por. też: G r z e g o r c z y k, *Reklama*, s. 147-156.

⁴³ Biuro Informacji Gospodarczej InfoMonitor S.A., *InfoDług. Ogólnopolski raport o zaległym zadłużeniu i klientach podwyższonego ryzyka. Sierpień 2011 – 17. Edycja*, http://www.big.pl/download/2011_08_infodlug.pdf. Ujęte w raporcie zobowiązania płatnicze dotyczą niespłaconych kredytów bankowych, pożyczek, zaległości za rachunki za energię, gaz, czynsz oraz z tytułu alimentów.

⁴⁴ Zob. *Konsumenci na rynku usług bankowych – raport z badań*.

oddziaływanie omawianych tekstów, nie można odwołać się do obiektywnych danych szacujących kontakt z nimi potencjalnych klientów banku, a tym bardziej ocenić w izolacji konsekwencji ich wpływu na podejmowane decyzje, zwłaszcza na ich dalekosiężne skutki. Jednak czy w perspektywie etyki utilitarystycznej, rozpatrującej wpływ słowa na życie społeczne, właśnie to nie powinno budzić niepokoju?

SŁOWO WOBEC DOBRA

Adam POTKAY

SŁOWO I WIEŻ
O etycznym wymiarze poezji topograficznej
na podstawie utworów Jamesa Thomsona i Williama Wordswortha*

Muzyka jest we wszystkich sensach tego terminu „ekosifą”. Umieszcza nas w złożonym środowisku, czyniąc nas jego częścią: słuchać muzyki czy też – szerzej – pozostawać wrażliwym na muzyczność to rozumieć świat w sposób w sensie dyskursywnym niedookreślony, w sposób, który sprawia, że zacierają się wszelkie granice między obiektywną jakością a subiektywną reakcją, między podmiotem a normami o charakterze intersubiektywnym.

OKO I UCHO

Etyka zaczyna się od słuchania. Często bywa ono słuchaniem głosu płynącego z góry, jak w Księdze Wyjścia, gdzie głos Jahwe z niebios przekazuje Mojżeszowi prawo moralne, a następnie Mojżesz, stojąc na górze, ogłasza je Izraelitom (zob. rozdz. 19 i 20). Według Emmanuela Lévinasa etyka zaczyna się od udostępnienia siebie Innemu, którego transcendencja jest zarazem jego wyniesieniem, od otwarcia się w rozmowie na jego pytania i odpowiedzi¹. Słuchanie może jednak mieć także wymiar horyzontalny, kiedy nasza uwaga zwraca się ku dźwiękom, które nas otaczają. Czy można powiedzieć, że w jakimś sensie ma ono wówczas sens etyczny? Na postawę, którą można by nazwać protoetyczną, czy też na formalny warunek etyki, zdaje się wskazywać sama fenomenologia słuchania, które zakłada gotowość do udzielenia odpowiedzi (czyli do wykonania kroku w kierunku podjęcia odpowiedzialności) i ujawnia pewną bezbronność (z której wyrasta również nasze poczucie obowiązku troski o innych).

W uwikłaniach tych „ucho” przeciwstawia się „oku”. W przeciwieństwie do oczu, uszy nie mają powiek. Analizując fragment eseju Heideggera *Logos (Heraklit, fragment 50)*, Gerald Bruns pisze: „Słuchanie nie jest postawą obserwatora; słuchanie oznacza zaangażowanie i uwikłanie, mówiąc krótko: uczestnictwo czy też przynależność. [...] Ucho pozostaje odsłonięte i bezbronne, zagrożone, podczas gdy oko często próbuje zachowywać dystans i być

* Niniejszy artykuł stanowi fragment przygotowywanej obecnie przez autora książki zatytułowanej *Wordsworth's Ethics* (The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 2012, w druku).

¹ „Uznać Innego – to dawać. Ale dawać nauczycielowi, mistrzowi, temu, do kogo w wymiarze wysokości mówimy «panie» («vous»)”. E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 75. Por. tamże, s. 76.

niewidziane, (ang. private eye – detektyw). Oko przywłaszcza sobie to, co widzi, ucho zaś zawsze pozostaje wywłaszczone, zawsze zaanektowane przez innego («Użycie uszu mi»²). Ucho otwiera innemu dostęp do nas, pozwala mu w nas wejść, czyniąc nas przedmiotem roszczenia, złączając nas bądź wywołując inne uczucia tego rodzaju. [...] Ucho sprawia, że czujemy się wezwani, pociągnięci do odpowiedzialności, że czujemy, iż musimy się odsłonić. Ucho nas usytuowuje. Umieszcza nas na otwartej przestrzeni, wystawia na ryzyko, podczas gdy oko pozwala się nam wycofać, pozostać z tyłu, samemu widzieć, ale pozostawać niewidocznym»³.

Słuchanie, w przeciwieństwie do spojrzenia, jest procesem; ma charakter otwarty, nie zaś podsumowujący; zaciera granice między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne, między „ja” a innym, i wręcz przemienia nasze wyobrażenie „ja”. Jean-Luc Nancy pisze: „Słuchać to wejść w tę przestrzenność, która [...] mnie przenika, ponieważ otwiera się ona zarówno we mnie, jak i wokół mnie, odśrodkowo, ode mnie, jak i dośrodkowo, ku mnie: otwiera mnie we mnie i na zewnątrz mnie, i właśnie przez to dwojaki, czworaki czy sześcioraki otwarcie może zaistnieć «ja»”⁴.

Słuchanie wskazuje zatem na możliwość uporania się z problemem etycznym pojawiającym się wokół zaborczego „ja” i jego narzędzia, którym jest patrzące oko, a przynajmniej ujawnia coś, co może stanowić przeciwagę tego rodzaju postawy. W krytyce literackiej, jak i w krytyce kultury, przedmiotem nieprzerwanego zainteresowania są oczy uprzedmiotowiające – z reguły, chociaż nie w każdym przypadku są to „oczy mężczyzny”⁵, o czym pisała Laura Mulvey. Z problematyką moralną pojawiającą się wokół zjawiska uprzedmiotowiającego i zawłaszczającego spojrzenia mamy jednak do czynienia już we wcześniejszej pracy innego brytyjskiego krytyka Johna Barrella *The Idea of Landscape and the Sense of Place* [„Idea pejzażu i zmysł miejsca”]⁶. Barrell

² W. Shakespeare, *Żywot i śmierć Juliusza Cezara*, w: tenże, *Dziela*, tłum. M. Słomczyński, [tomy nienumerowane], Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 83 – przyp. tłum.

³ G.L. Brun s, *Disappeared: Heidegger and the Emancipation of Language*, w: *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, red. S. Budick, W. Iser, Columbia University Press, New York 1989, s. 127n. (O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.). Brun analizuje następujące zdanie z eseju Heideggera: „Słyszemy (gehört), gdy należymy (gehören) do tego, co zawarte w przemowie do nas” (M. Heidegger, *Logos (Heraklit, fragment 50)*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Warszawa 2002, s. 190).

⁴ J.L. Nancy, *Listening*, tłum. C. Mandell, Fordham University Press, New York 2007, s. 13n. Zob. tenże, *À l'écoute*, Galilée, Paris 2002 – przyp. tłum.

⁵ Zob. L. Mulvey, *Przyjemność wzrokowa a kino narracyjne*, tłum. J. Mach, w: *Panorama współczesnej myśli filmowej*, red. A. Helman, Universitas, Kraków 1992, s. 100.

⁶ Zob. J. Barrell, *The Idea of Landscape and the Sense of Place 1730-1840: An Approach to the Poetry of John Clare*, Cambridge University Press, Cambridge 1972.

umieszcza problem spojrzenia wewnątrz konkretnego gatunku literackiego, a mianowicie w osiemnastowiecznym poemacie topograficznym (ang. loco-descriptive poem), wskazując na jego egzemplifikację w obszernym utworze Jamesa Thomsona *Pory roku*⁷ (powstałym w latach 1726-1744), w relacji do szczególnej postawy społecznej i kulturowej, a mianowicie do perspektywy bezstronnego obserwatora, który umiejscawia się ponad pejzażem i poprzez usunięcie z niego szczegółów redukuje go do malowniczego kadru. Wyniosły obserwator, zdaniem Barrella, jest w poemacie opisującym krajobraz przedstawicielem pozbawionej korzeni burżuazji, która dąży do zawłaszczenia terenu wiejskiego, nie zamieszkując w nim jednak ani też nie traktując go jako swojego własnego miejsca. Pozytywny opór wobec tego procesu, jeśli nawet ostatecznie okazał się oporem daremnym, dostrzega Barrell w dziele dziewiętnastowiecznego „chłopskiego” poety Johna Clare’a. Przed Clare’em był jednak William Wordsworth, którego debiut w ramach gatunku poezji topograficznej stanowiły poematy *An Evening Walk* [„Wieczorny spacer”] i *Descriptive Sketches* [„Szkice opisowe”], oba opublikowane w roku 1793. Utwory te współtworzą ten gatunek i są znacznie bardziej interesujące, niż zazwyczaj skłonni są twierdzić krytycy, wyraźniej bowiem ukazują one ożywczy konflikt między (zawłaszczającym) okiem a (receptywnym) uchem, widoczny już w dziele Thomsona.

Wsluchiwanie się i więź stanowią często niedostrzegane, aczkolwiek mające przełomowe znaczenie w wymiarze świata naturalnego, odpowiedniki obserwacji i panowania – jakości, które zaczęły charakteryzować długie fragmenty opisowe pojawiające się w osiemnastowiecznej poezji topograficznej. Linia interpretacyjna, która wywodzi się z pracy Barrella, jest cenna, ale zarazem jednostronna, zamyka bowiem dekonstrukcyjne możliwości gatunku poetyckiego, w którym „ja” – oko oraz podstawa tych możliwości leżąca w empiryzmie i technologii zostają zrównoważone przez słuchanie i potęgę muzyki (naturalnej bądź sztucznej, instrumentalnej bądź poetyckiej), wiążącej nas ze światem, którego rozumienie przekracza możliwości języka i nauki i który nie poddaje się całkowicie panowaniu człowieka. Innymi słowy, w pewnych romantycznych poematach opisowych modernizm abstrakcji i kontroli zde-

⁷ Tytuł oryginalny: *The Seasons*. Poemat ten nie został w całości opublikowany w polskim przekładzie, chociaż jego fragmenty tłumaczyli Julian Ursyn Niemcewicz, Alojzy Feliński, Konstanty Tymieniecki, Józef Korzeniowski, Feliks Jezierski, Jan Kasprowicz i Władysław Nawrocki. Zob. J. T h o m s o n, *Pory roku*, tłum. J. Kasprowicz, w: *Poeci języka angielskiego*, t. 2, wybór i oprac. H. Krzeczkowski, J.S. Sito, J. Żuławski, PIW, Warszawa 1971, s. 49n. („Mgły jesienne”), 50-54 („Burza zimowa”); t e n ż e, *Wschód słońca w lecie (Z poematu „Pory roku”)*, w: *Obraz w poezji angielskiej*, wybór, tłum. i oprac. J. Kasprowicz, wydał z rękopisu Wojciech Meisels, Kraków 1931, t. 3, s. 29-31; t e n ż e, *Mgły jesienne (Z poematu „Pory roku”)*, w: *Obraz w poezji angielskiej*, s. 31n.; t e n ż e, *Burza zimowa (Z poematu „Pory roku”)*, w: *Obraz w poezji angielskiej*, s. 32-36 (przyp. tłum.).

rza się z protopostmodernistycznym charakterem ekoestetyki⁸. Muzyka jest bowiem, we wszystkich sensach tego terminu, „ekosiłą”. Umieszcza nas w złożonym środowisku, czyniąc nas jego częścią: słuchać muzyki czy też – szerzej – pozostawać wrażliwym na muzyczność to rozumieć świat w sposób w sensie dyskursywnym niedookreślony, w sposób, który sprawia, że zacierają się wszelkie granice między obiektywną jakością a subiektywną reakcją, między podmiotem a normami o charakterze intersubiektywnym (biologicznymi, kulturowymi, estetycznymi). Muzyka odsłania również naszą zależność od tego, co nas przekracza: wyraża, jak podkreśla Martha Nussbaum, „kryjącą się w nas, naglącą potrzebę rzeczy znajdujących się poza nami, rzeczy, nad którymi nie panujemy, i więzi z tymi rzeczami w całej ogromnej wielości jej form”⁹. Opierając swoją myśl na analizach Nussbaum, Andrew Bowie dowodzi, że muzyka pozwala nam wyobrazić sobie „inny sposób rozumienia metafizyki”¹⁰, dostrajając nas do świata, w którym sens nieredukowalny jest do zdań sprawdzalnych, a zatem nie przeczy teologii czy też, w interpretacji tego autora, „potrzebom rozbudzonym przez zmierzch teologii”¹¹. Niniejsze refleksje na temat filozofii muzyki – nie w sensie muzyki jako przedmiotu filozofii, lecz wskazywania przez nią na alternatywną metafizykę – mogą okazać się pomocne w interpretacji odniesień do muzyki przyrody w poezji, począwszy od Thomsona, przez Wordswortha, aż do poetów późniejszych.

POEZJA MIEJSCA

„Poezja topograficzna” to wywodzące się z epoki romantyzmu określenie gatunku poetyckiego, którego korzenie tkwią w wieku osiemnastym. Słownik języka angielskiego Oxford English Dictionary definiuje termin „topograficzny” (ang. *loco-descriptive*) jako „opisujący krajobraz danego miejsca itd.” i wywodzi jego pochodzenie z przedmowy Wordswortha do jego tomu *Poems* [„Wiersze”] z roku 1815, chociaż w istocie termin ten pojawia się wcześniej, w podtytule pewnego wiersza z roku 1780¹². Poezji topograficznej nie moż-

⁸ Teoretyczny wykład estetyki tego gatunku znaleźć można w pracy Timothy’ego Mortona *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* (Harvard University Press, Cambridge 2007).

⁹ M.C. N u s s b a u m, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 272.

¹⁰ A. B o w i e, *Music, Philosophy, and Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 34.

¹¹ Tamże, s. 364.

¹² Chociaż Wordsworth użyczył temu określeniu autorytetu swojego nazwiska, pojawiło się ono jeszcze wcześniej. Robert Aubin przytacza na przykład tytuł wiersza Daniela Waltersa *Landough: A Loco-descriptive Poem* [„Landough: poemat topograficzny”], opublikowanego w roku 1780 (por. R. A u b i n, *Topographical Poetry in Eighteenth-Century England*, Modern Language Association of

na nazbyt rygorystycznie oddzielać od poezji określanej bardziej ogólnie jako opisowa. W swojej przedmowie Wordsworth określa gatunek ten jako „idyllium – opisujące przede wszystkim procesy i zjawiska otaczającej przyrody, jak w *Porach roku* Thomsona, albo postacie, postawy i uczucia”, szczególnie „w połączeniu ze zjawiskami Przyrody”¹³. Inaczej niż rzecz się ma w poezji opisowej, która przedstawia otaczającą przyrodę w sposób ogólny, abstrakcyjny czy idealny, przedmiotem poezji topograficznej są miejsca lub obiekty noszące konkretne nazwy (posiadłości, budynki, rzeki, a w kilku przypadkach nawet kopalnie i jaskinie). Odróżnienie to ma jednak charakter raczej teoretyczny niż praktyczny, ponieważ nadanie wierszowi lokalnego siedliska i lokalnej nazwy nie jest gwarancją swoistości ani szczegółowości zawartego w nim opisu.

Pisząc o swoich poprzednikach, Wordsworth składa szczególnie hołd Jamesowi Thomsonowi, poecie natchnionemu, który od czasów Milтона jako jedyny, nie licząc pomniejszych wyjątków, rysuje oryginalne obrazy przyrody¹⁴. W istocie *Pory roku* Thomsona – poemat mający cechy wiersza topograficznego jedynie w niektórych fragmentach – miał duże znaczenie dla praktyki opisywania miejsc, częściej u romantyków. Jest to utwór hybrydowy, łączący fragmenty o charakterze topograficznym z ogólnymi opisami brytyjskiej (a w szczególności szkockiej) przyrody, georgikami, z opisami egzotycznych wypraw i panegirykami na cześć ważnych osobistości wśród wigów. Tym, co Wordsworth i późniejsi poeci romantyczni zaczerpnęli od Thomsona, były sposoby przedstawiania widoków i – jak sądzę – dźwięków charakterystycznych dla miejsc o bardziej czy mniej indywidualnym klimacie. W dwóch wspomnianych poematach topograficznych Wordswortha, *An Evening Walk* i *Descriptive Sketches*, więcej jest jednak zapożyczeń od Thomsona, niż generalnie się przyznaje; podobnie rzecz się ma w przypadku twórczości innych poetów epoki romantyzmu, jak George Crabbe, Charlotte Smith czy John Clare, których dzieło wyrosło w oparciu o szeroko wówczas dostępne utwory Thomsona.

W ostatnich latach uwagę krytyków przyciąga pewien konkretny aspekt dziedzictwa Thomsona w utworach romantyków, a mianowicie jego malarska kunsztowność oraz ideowy program łączący się z fragmentami topograficznymi. Barrell twierdzi, że Thomson uporządkował swoje widzenie krajobrazu według malarskich zasad zaczerpniętych od Claude’a Lorraina: horyzont przyciąga oko, które śpiesznie się ku niemu kieruje, by zaraz jednak powrócić

America, New York 1936, s. vii, 339). Popularność gatunku, który przynajmniej z nazwy deklarował zainteresowanie lokalną scenerią, jest zdumiewająca: sporządzona przez Aubina bibliografia poezji, którą określa on mianem topograficznej, zawiera około trzech i pół tysiąca pozycji, a wszystkie one, poza kilkoma wyjątkami, powstały między rokiem 1700 a 1840 (por. tamże, s. 297-394).

¹³ W. Wordsworth, *Preface*, w: tenże, *Prose Works*, red. W.J.B. Owen, J.W. Smyser, Clarendon, Oxford 1974, t. 3, s. 28.

¹⁴ Por. tenże, *Essay, Supplementary to the 1815 Preface*, w: tenże, *Prose Works*, t. 3, s. 72-80.

do pierwszego planu i kontynuować ów ruch tam i z powrotem w coraz bardziej swobodny sposób¹⁵. Warunkiem tej „podróży oka” jest przyjęcie wysoko umieszczonego, a w konsekwencji bezstronnego punktu obserwacyjnego – dzieło poety czy malarza wymaga zatem rezygnacji z nadmiernej dokładności czy detalu¹⁶. Według Barrella estetyka ta spełnia ideowe zadanie będące odpowiedzią na zachodzący wówczas proces zajmowania przez szlachtę i właścicieli ziemskich gruntów gminnych (ang. commons, łac. communia), z których dotąd swobodnie korzystała wiejska biedota, i ogradzania tych gruntów, co odbierało szerszej społeczności dostęp do nich, i prowadziło do rozszerzania miejskiej władzy politycznej i kulturowej. Pozbywając się lokalnych form życia czy ukrywając je, nowa estetyka krzewi zatem punkt widzenia dżentelmena-konesera: oderwany, pozwalający zakrywać obiekty znajdujące się dalej od obserwatora przez obiekty znajdujące się bliżej niego – i pozornie obiektywne. Tak oto Thomson, podobnie jak później William Gilpin w swoich pismach na temat malowniczości (ang. the picturesque), zmierza do tego, by „poprzez p o z n a n i e naturalnego krajobrazu zapanować nad wszelką władzą, jaką wydaje się [...] dysponować przyroda”, a dzieje się to „w ramach szerszego ruchu w osiemnastym wieku, zmierzającego do tego, by w y j a ś n i ć krajobraz, by «otworzyć» go i sprawić, że każdy konkretny jego punkt stanie się bardziej dostępny dla tych, którzy pozostają poza nim”¹⁷.

Wpływ Barrella na późniejszą krytykę gatunku poezji topograficznej jest bardzo wyraźny. Również Thomas Pfau odnajduje inspirację dla *Pór roku* Thomsona, jak też dla wczesnych wierszy Wordswortha reprezentujących ten gatunek, w twórczości Claude’a Lorraina, dostrzegając w nich świat będący wyobrażeniem „oka wykształconego”, które na poziomie symbolicznym odwzorowuje działalność produkcyjną i generującą społeczną nędzę dominację rodzącej się nowej formacji społecznej, którą jest klasa średnia¹⁸. Blanford Parker z kolei w kulturowym oddziaływaniu tego gatunku dopatruje się także wyeliminowania religii, odnajdując u Nicolasa Poussina, Thomsona oraz ich spadkobierców źródło „dosłowności (i jej bliźniaczej siostry empiryczności)”¹⁹, która pojawia się w „pustej przestrzeni powstałej wskutek usunięcia teologii zarówno analogicznej, jak i fideistycznej”²⁰. Zarówno Pfau, jak i Parker interpretują przedstawienia słońca u Thomsona jako figurę chłodnego oka poety i czytelnika, którego poeta

¹⁵ Por. Barrell, dz. cyt., s. 14-20.

¹⁶ Por. tamże, s. 22n.

¹⁷ Tamże, s. 84 (wyróżnienia w cytatach – A.P.).

¹⁸ Por. Th. Pfau, *Wordsworth's Profession: Form, Class, and the Logic of Early Romantic Cultural Production*, Stanford University Press, Stanford 1997, s. 44.

¹⁹ B. Parker, *The Triumph of Augustan Poetics: English Literary Culture from Butler to Johnson*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 18.

²⁰ Tamże, s. 20.

szkoli w patrzeniu²¹. Ron Broglio z kolei krytykuje ideał malowniczości jako krzewiący „optyczną hegemonię”²², wizualną dyscyplinę, która „mami podmiot poznający pokusą jedności, panowania i siły”²³. Broglio, wyczulony krytyk, odnajduje u Wordswortha napięcie między widokiem krajobrazu i umysłem pragnącym zastąpić potęgę przyrody a ucieczką od podmiotowości w poezji opisującej spacer, spotkanie międzyosobowe czy kontakt z bytami w przyrodzie, który odbywa się „pośród nich”²⁴. Mimo że Broglio ma świadomość zastrzeżeń Wordswortha wobec „oka”, nie odnosi się do zmysłu, który Wordsworth – tak jak przed nim Thomson – „oku” przeciwstawia, a mianowicie do zmysłu słuchu.

MUZYCZNOŚĆ ŚWIATA

Źle interpretujemy Thomsona, jeśli sądzimy, że dążył jedynie do tego, by zapanować nad przyrodą poprzez ujęcie jej za pomocą wyraźnie zdefiniowanych płaszczyzn optycznych (pierwszego planu, centrum, tła) – przez analogię do sztuki wizualnej. Krytycy nie doceniają roli, jaką w konstruowanych przez niego opisach odgrywa muzyka, a konkretnie przedstawianie za pomocą wersów poetyckich muzyki przyrody. Oto na przykład fragmeno lekkim deszczut opisujący ukazanie się słońca p – fragment ten analizuje Pfau, ale dostrzega w nim jedynie ilustrację swojej tezy o „osi łączącej oko i słońce”²⁵:

[...] in the western sky, the downward Sun
Looks out effulgent from amid the flush
Of broken clouds, gay-shifting to his beam.
The rapid radiance instantaneous strikes
The illumined mountain, through the forest streams,
Shakes on the floods, and in a yellow mist,
Far smoking o'er the interminable plain,
In twinkling myriads lights the dewy gems.
Moist, bright, and green, the landscape laughs around.
Full swell the woods; their every music wakes,
Mixed in wild concert, with the warbling brooks
Increased, the distant bleatings of the hills,
The hollow lows responsive from the vales,
Whence, blending all, the sweetened zephyr springs²⁶.

²¹ Por. P f a u, dz. cyt., s. 43-49; P a r k e r, dz. cyt., s. 156-173.

²² R. B r o g l i o, *Technologies of the Picturesque: British Art, Poetry, and Instruments, 1750-1830*, Bucknell University Press, Lewisburg 2008, s. 19.

²³ Tamże, s. 63.

²⁴ Tamże, s. 99.

²⁵ P f a u, dz. cyt., s. 43.

²⁶ J. T h o m s o n, „Spring”, w: 189-202, w: tenże, *The Seasons” and „The Castle of Indolence”*, red. J. Sambrook, Clarendon Press, Oxford 1987, s. 8.

[...] od zachodu na niebie zstępujące Słońce
 Wychyla się promienne spośród kłębowiska
 Poszarpanych obłoków, wesoło podążających za jego światłem.
 Nagły blask dosięga rozświetlonego
 Natychmiast szczytu, poprzez leśne strumienie
 Drży na powierzchni potoków, a w żółtawej mgle,
 Rozciągającej się obłokiem daleko ponad bezkresną równiną,
 W migoczących miriadach rozpala zroszone kamienie.
 Wilgotny, świetlisty i zielony, pejzaż rozbrzmiewa wokół śmiechem.
 Wzbierają lasy; budzi się cała ich muzyka
 Włączona w dziki koncert, wzmocniona
 Nuceniem potoków, odległym beczeniem wzgórz,
 Głuchymi rykami odpowiadającymi z doliny,
 [Dolina odpowiada głuchym rykiem],
 Skąd, stapiając wszystko, unosi się słodki zefir.

Pierwszych dziewięć wersów tego fragmentu w istocie opisuje malarski widok krajobrazu, który nauczył nas dostrzegać Barrell: oko gwałtownie kieruje się ku słońcu ponad horyzontem i ku szczytowi górskiemu znajdującemu się w tle, a następnie przesuwa się z powrotem, przez znajdujący się w centrum teren pokryty lasem i strumieniami, ku iskrzącej się od rosy równinie, co ponownie prowadzi nas ku jej „nieskończonemu” („interminable”) stapianiu się z horyzontem. Dla zrównoważenia tej schematycznej wizualnej ogniskowej zostajemy jednak zaskoczeni pejzażem, który „rozbrzmiewa wokół śmiechem” („laughs around”), a zaraz potem – w muzyczny sposób – napotykamy muzyczną scenę. „Wzbierają lasy; budzi się cała ich muzyka” („Full swell the woods; their every music wakes”) – wers ten, z jego spondejem na początku i zdecydowaną cezurą, spowalnia recytację i przygotowuje do zaakcentowania pierwszej sylaby w słowie „muzyka” („music”). Muzyka ta ma charakter autotematyczny, jak również mimetyczny, wers ten ustanawia bowiem aliteracyjny wzorzec: w kolejnym wersie powtarza się półsamogłoska „w” („wild/warbling”). Aliteracja powraca w wersie, który przykuwa uwagę pojawieniem się pewnej niejasności w słowach „The hollow lows responsive from the vales”, dających się interpretować na dwa sposoby: jako „Głuchymi rykami odpowiadającymi z doliny” lub „Dolina odpowiada głuchym rykiem”. Ze względu na kolejny z zastosowanych tu zwrotów („wzmocniona / Nuceniem potoków, odległym beczeniem wzgórz – „with the warbling brooks / [...] the distant bleatings”), w języku angielskim mający charakter przyimkowy, wers ten z pewnością odnosi się do ryku krów; a jednak słowo „low” w znaczeniu rzeczownikowym (jako „głuchy ryk”) nie jest często spotykane (nie zostało na przykład ujęte w słowniku języka angielskiego *Dictionary of the English Language* z roku 1755 autorstwa Samuela Johnsona). A zatem wers ten zaprasza odbiorcę, by usłyszał w nim samodzielne zdanie: słowo „dolina” („the

hollow”), zgodnie z definicją Johnsona, znaczyłoby wówczas: „pieczara, nora, jama” („cavern, den, hole”). „Pieczara” metonimicznie „odpowiada głuchym rykiem” – być może z większym pogłosem niż zazwyczaj. Zawieszony niepewnie w przestrzeni, wers ten zdecydowanie wzmacnia opisywany przez poetę „dziki koncert” („wild concert”), a co więcej, dodaje mu muzyczności: „dolina odpowiada głuchym rykiem” („the hollow lows”) to zwrot onomatopieczny, dźwiękonaśladowczy, oddający echo, a konkretnie to, że w środowisku naturalnym byty, również te, których nie potrafimy z absolutną pewnością zlokalizować ani nazwać, udzielają sobie nawzajem „odpowiedzi”. Ostatni zaś wers w przytoczonym fragmencie poematu Thomsona przywołuje również współzależność „zmysłów”, zarówno pod względem semantycznym, jak i sensualnym: zefir, który unosi się nad dolinami – a może są to lasy? – dysponuje siłą, która wyczarowuje i dotyk, i zapach, i „słodycz” przemawiającą do smaku czy też, w sensie metaforycznym, do dźwięku, a być może do „zmysłu moralnego”, chociaż wyraźnie nie chodzi tu tylko o zmysł charakteryzujący człowieka. Wiatr, niczym otaczający nas dźwięk, rozchodzi się spontanicznie; w przeciwieństwie do pola widzenia nie daje się ująć w ludzkie (wytworne) ramy i nie można nad nim zapanować. Kiedy więc krajobraz przeobraża się w pejzaż dźwięku czy też bardziej ogólnie: w królestwo zmysłów, rozumienie i panowanie, ucieleśnione i symbolizowane przez oko (a wyrażane za pomocą sformułowań typu „widzę” czy „jasne, że”), zostają zrównoważone przez zatopienie się w otoczeniu, w sensie poetyckim zaś – przez wsłuchanie się w otoczenie.

Koncert, który opisuje w tym fragmencie Thomson, to przede wszystkim odgłosy ptaków lasu: to ich muzyka najpierw się budzi, a następnie w opisie pejzażu ulega wzmocnieniu. Ptasi śpiew w części poematu zatytułowanej „Spring” („Wiosna”) nieustannie wskazuje na stan wzajemnej więzi, która może obejmować człowieka, niebędącego jednak jej ośrodkiem. W części początkowej utworu poranny chłód sprawia, że sieweczki nie są pewne pory roku ani tego, czy nastał czas, by „rozproszyły się nad wrzosowiskiem / I wyśpiewywały swoje dzikie trele słuchającemu pustkowiu” („to scatter o’er the heath, / And sing their wild notes to the listening waste”²⁷). Fraza „słuchające pustkowie” („listening waste”), jakkolwiek może się początkowo wydawać oksymoronem, przywołuje myśl, że miejsca niepoddane działaniu człowieka wcale nie są niezamieszkałe. Przeciwnie, działanie, które mogłoby się wydawać w tym sensie „puste” („waste”), jak pusty wysiłek czy marnotrawstwo, może w szerszym kontekście, obejmującym środowisko naturalne, okazać się darem miłości. Rozwodząc się nad „pełnią brzmienia” ptasiego koncertu

²⁷ Tamże, w. 24-25, s. 3.

(„full concert”²⁸), wszystkich odgrywających go gatunków (kosów, drozdów i innych), określiwszy je i opisawszy, Thomson wyprowadza ten jego rozmach z więzi erotycznej: „To miłość ich melodię tworzy, a cała / Ta muzyka na pustkowiu jest głosem miłości” („T’is love creates their melody, and all / This waste of music is the voice of love”²⁹).

Śpiew ptaków nie jest już tutaj po prostu istotnym elementem współbrzmiącego otoczenia, ale czymś więcej: wykładnikiem twórczej miłości, Venus Genetrix, wychwalanej przez Lukrecjusza – poetę, którego Thomson czasami naśladuje w „Wiośnie” – hymnem w prologu do jego filozoficznego poematu *De rerum natura*, a którą Thomson śławi po prostu jako ożywiającego wszystko „Boga” („God”)³⁰. Uporczywość, z jaką poeta nazywa śpiew ptaków „melodią” („melody”) i „muzyką” („music”), ma efekt odwrotny: sama muzyka zaczyna się wówczas wydawać naturalnym znakiem niezindywidualizowanej libidinalnej siły, która przejawia się we wszystkich zindywidualizowanych formach życia – jak w istocie ogłosi w dziele *Świat jako wola i przedstawienie*³¹ z roku 1819 Arthur Schopenhauer. Thomson jednak, w przeciwieństwie do Schopenhauera, a także – co w tym kontekście ma istotniejsze znaczenie – w przeciwieństwie do wzorca, którym jest dla niego Lukrecjusz, nie poszukuje wyzwolenia od pożądania na drodze większej bądź mniejszej ascezy, ale zamiast tego proponuje obrazy złotego wieku, który można przywrócić, wieku, kiedy muzyka miłości wiązała ze sobą wszystkie stworzenia. Gdy nastał „pierwszy rześki świt” („first fresh dawn”³²) świata – pisze Thomson – kiedy „Miłość wydawała swe niemowlęce westchnienia, wolne od cierpień / A wypełnione szczęśliwością” („Love breathed his infant sighs, from anguish free, / And full replete with bliss”³³),

[...] music held the whole in perfect peace:
Soft sighed the flute; the tender voice was heard,
Warbling the varied heart; the woodlands round
Applied the choir; and winds and water flowed
In consonance³⁴.

[...] muzyka utrzymywała wszystko w idealnym pokoju:
Cicho wzdychał flet; czuły głos rozbrzmiewał,
Wszystkie tony serca nuciły; lasy dokoła

²⁸ Tamże, w. 613, s. 19.

²⁹ Tamże, w. 614-615, s. 19n.

³⁰ Por. tamże, w. 848-867, s. 26.

³¹ Zob. A. S c h o p e n h a u e r, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1-2, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994-1995.

³² T h o m s o n, „Spring”, w. 242, s. 9.

³³ Tamże, w. 252-253, s. 9n.

³⁴ Tamże, w. 267-271, s. 10.

Chórem śpiewały; a wiatr i woda płynęły
W harmonii.

Ten właśnie miłosny, muzyczny raj pragnie przywrócić Thomson; erotyczne cierpienie pozostaje daleko w tle, gdy w przedostatniej części poematu pojawiają się barwy lukrecjańskie³⁵ i gdy za ich pomocą poeta odmalowuje w jego końcowych wersach „harmonię” („harmony”) i „zestrojenie” („attunement”), niezbędne elementy miłości cnotliwej³⁶. Szczęśliwą rodzinę spaja według Thomsona to samo, co stanowi o jej więzi z innymi stworzeniami, tak z ludźmi, jak i z bytami pozaludzkimi – jak w jego wersach wyrażających sprzeciw wobec trzymania ptaków w klatkach:

Oh then, ye friends of love and love-taught song,
Spare the soft tribes, this barbarous art forebear!
If on your bosom innocence can win,
Music engage, or piety persuade³⁷.

A zatem, przyjaciele miłości i pieśni, której miłość naucza,
Oszczędźcie delikatne gatunki, zaniechajcie tej nieludzkiej sztuki!
Jeśli w waszym sercu niewinność zwyciężyć może,
Muzyka je zjednać lub pobożność przekonać.

Do kontekstu tego mogą się odnosić dwie z definicji słowa „engage”, które podaje Johnson – trzecia: „werbować, wciągać do grupy” („to enlist; to bring to a party”) bądź piąta, którą preferuję: „jednoczyć, przywiązywać, zjednywać („to unite; to attach; to make adherent”).

Podsumowując, chociaż dla wielu krytyków, począwszy od Barrella, „Wiosna” jest poematem na temat wytrawnej obserwacji i elitarnego panowania zarówno nad przyrodą, jak i nad relacjami społecznymi, błędnie pojmowanymi w kategoriach przyrodniczych jako konieczne czy nieuniknione, jest to również – być może nawet w bardziej istotnym sensie – poemat o rzeczach, nad którymi nie można zapanować: o popędach i procesach naturalnych, o innych bytach, zarówno takich jak my, jak i od nas odmiennych. Jest to poemat o tym, w jaki sposób muzyka jednocześnie ucieleśnia wszystkie te rzeczy i stanowi na nie odpowiedź. Ostatecznie zaś opowiada on o tym, że muzyka może podbudowywać relacje etyczne.

Podobnie jednak jak „sens” muzyki jako takiej w poemacie Thomsona, żadna z zaproponowanych tu konkluzji nie jest całkowicie jasna, a tym bardziej nie mogłaby być zdaniem sprawdzalnym (przypuszczalnie z tego właśnie powodu

³⁵ Por. tamże, w. 963-1112, s. 29-33.

³⁶ Por. tamże, w. 1113-1176, s. 33n.

³⁷ Tamże, w. 710-713, s. 22.

krytycy pomijają liczne odniesienia do muzyki obecne w poezji opisowej). Konkluzje te są więc raczej zachętą, by w myśleniu wykraczać „poza dziedzinę, którą można wyjaśnić i uprawomocnić za pomocą dowodu i argumentacji”³⁸.

Zachęta, którą otrzymujemy w „Wiośnie”, w części poematu zatytułowanej „Summer” [„Lato”] staje się nakazem: trzeba się poddać – poprzez muzykę – temu, co pozaracjonalne. W „Wiośnie” obserwowaliśmy słońce, które po lekkim deszczu ponownie ukazuje się na niebie, w „Lecie” zaś – bardziej surowym fragmencie utworu – powraca ono po letniej burzy, podczas której piorun uderzył w parę wiejskich kochanków, zmieniając jedno z nich w „poczerniałe ciało” („blackened corse”³⁹). Thomson przedstawia powracające piękno dnia i leśny koncert, który się wówczas budzi, znajdując w nich powód, by nie rozpaczać z powodu nieuzasadnionego cierpienia i śmierci:

As from the face of Heaven the shattered clouds
Tumultuous rove, the interminable sky
Sublimar swells, and o'er the world expands
A purer azure. [...]
[...]
'Tis beauty all, and grateful song around,
Joined to the low of kine, and numerous bleat
Of flocks thick-nibbling through the clovered vale.
And shall the hymn be marred by thankless man,
Most-favoured, who with voice articulate
Should lead the chorus of this lower world?
Shall he, so soon forgetful of the hand
That hushed the thunder, and serenest the sky,
Extinguished feel that spark the tempest waked,
That sense of powers exceeding far his own,
Ere yet his feeble heart has lost its fears?⁴⁰

Jak gdyby z Niebios oblicza poszarpane chmury
Burzliwe wędrują, bezkresne niebo
Majestatycznie nabrzmiewa i rozciąga ponad światem
przejrzystszy lazur. [...]
[...]
Całe to piękno i wdzięczna pieśń dokoła
Dołącza się do głuchego ryku bydła i głośnego meczenia owiec.
Czyż hymn ten zniekształcić miałby człowiek niewdzięczny,
Najbardziej uprzywilejowany, swoim głosem wymowny,
Który chór świata niższego prowadzić winien?
Czy tak łatwo niepomny ręki,

³⁸ B o w i e, dz. cyt., s. 280.

³⁹ J. T h o m s o n, „Summer”, w: tenże, „*The Seasons*” and „*The Castle of Indolence*”, w. 1216, s. 70.

⁴⁰ T h o m s o n, „Summer”, w. 1223-1243, s. 70n.

Która uciszyła piorun i uspokaja niebo,
 Poczujże ów błysk zgasły, który burza obudziła,
 Owe moce jego własne przekraczające,
 Zanim jeszcze jego wątłe serce porzuci łąki swoje?

Ten właśnie fragment poematu Thomsona, prowadzący czytelnika od zdarzenia śmierci do muzyki świata przyrody, odtworzy później Wordsworth w swojej poezji topograficznej, chociaż być może pozbędzie się on chrześcijańskiego przekonania, które wyznaje Thomson, że człowiek jest koroną stworzonego świata.

OCZYSZCZENIE I POKORA

Od ukazania się inspirującej pracy Geoffreya Hartmana *Wordsworth's Poetry 1787-1814* [„Poezja Wordswortha 1787-1814”]⁴¹ krytycy podkreślają napięcie między wizualną symboliką stosowaną przez Wordswortha, przynajmniej w okresie jego tak zwanej wspaniałej dekady, czyli między rokiem 1797 a 1807, a wizją twórczą poety. Widoczny jest bowiem pewien brak równowagi między sposobem, w jaki przedstawia on przyrodę świata zewnętrznego oraz inne „ja”, a przenikającym jego poezję pragnieniem transcendencji. Znacznie rzadziej natomiast mówi się o obecnym w tej twórczości napięciu między widzeniem a słyszeniem czy też, innymi słowy, między odmiennymi rodzajami wiedzy, którą uzyskują „oko” i „ucho”. Na pewnym poziomie jednak opozycja ta staje się wyraźna, na przykład w znanych wersach wiersza *The Tables Turned* [„Odwrócone stoły”], pochodzącego z tomu *Lyrical Ballads*:

Books! 'tis a dull and endless strife,
 Come, hear the woodland linnet,
 How sweet his music; on my life
 There's more of wisdom in it⁴².

Księgi! Owo bezduszne, niekończące się zmaganie,
 Przyjdźcie posłuchać drozda śpiewaka,
 Jakże słodka jego muzyka; na moje życie
 Więcej w niej mądrości.

Jeszcze bardziej uderzający jest jednak kontrast między naocznością śmierci a potęgą muzyki pojawiający się w poezji topograficznej Wordswortha pochodzącej z ostatniej dekady osiemnastego wieku: eufoniczny dźwięk służy w niej

⁴¹ Yale University Press, New Haven 1964.

⁴² W. W o r d s w o r t h, *The Tables Turned*, w: tenże, „*Lyrical Ballads*”, and *Other Poems, 1797-1800*, red. J. Butler, K. Green, Cornell University Press, Ithaca 1992, w. 9-12, s. 109.

bowiem zniesieniu dramatyzmu śmierci. Kontrast ten szczególnie uwidacznia się w poemacie *An Evening Walk*⁴³, zawierającym serię żywych obrazów z rodzinnego regionu poety, krainy jezior w północno-zachodniej Anglii – obrazów będących również efektem jego lektur i działania poetyckiej wyobraźni. Logika, zgodnie z którą Wordsworth wprowadza w tym poemacie kolejne sceny, często ogranicza się do naturalnego ruchu (na przykład gdy zmierzch przechodzi w noc), ale niektóre połączenia wyrazowe mają charakter wyraźnie tematyczny. I tak oto po opisie bezpiecznej rodziny łabędzi⁴⁴ następuje antytetyczna, dramatyczna opowieść o pewnej rodzinie ludzkiej, która nie może zaznać spokoju. Wordsworth rysuje obraz tułającej się po kraju wojennej wdowy, która w upale letniego dnia „ciągnie za sobą swoje dzieci na tej wyczerpującej drodze” („Hath dragg’d her babes along this weary way”⁴⁵) i nagle, przypadkiem („haply”) spostrzega łabędzia, a pewnego dnia odkryje, w świetle błyskawicy (a być może po uderzeniu pioruna), że są one martwe przy jej piersi:

Soon shall the Light’ning hold before thy head
His torch, and shew them slumbering in their bed,
No tears can chill them, and no bosom warms,
Thy breast their death-bed, coffin’d in thine arms⁴⁶.

Rychło piorun żagiew swą na twej drodze
Postawi, i ukaże ci, że na posłaniu swoim zasnęły,
Żadne łzy chłodu im nie przyniosą, a pierś żadna ciepła nie da,
Pierś twa ich śmierci łożem, trumną ramiona twoje.

Scena ta wyraźnie nawiązuje do opisu śmierci od uderzenia pioruna w poemacie Thomsona „Lato”, chociaż u Wordswortha opis jest znacznie bardziej wstrząsający: tragedia, jaka przydarzyła się szczęśliwym kochankom w poemacie Thomsona, tutaj dotyka bowiem nieszczęsnych tułaczy, nieustannie narażonych na niebezpieczeństwo ze strony żywiołów. Pfau zatrzymuje się nad malowniczością tej opowieści o tułaczce: spostrzeganie obiektów wizualnych, matki i jej dzieci, ustępuje w poemacie estetycznej „praktyce widzenia”⁴⁷, podkopując coś, co na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać krytyką „konsekwentnej obojętności złożonej ludzkiej ekonomii”⁴⁸. Pfau nie bierze jednak pod uwagę odwołania do muzyki, które pojawia się natychmiast po tej opo-

⁴³ Zob. t e n ż e, *An Evening Walk*, red. J. Averill, Cornell University Press, Ithaca 1984, s. 27-80. Fragmenty tego utworu cytowane są za jego wersją z roku 1793.

⁴⁴ Zob. tamże, w. 195-240, s. 55-60.

⁴⁵ Tamże, w. 242-244, s. 60.

⁴⁶ Tamże, w. 297-300, s. 66.

⁴⁷ P f a u, dz. cyt., s. 101.

⁴⁸ Tamże, s. 103.

wieści o poświęceniu. W „Lecie” Thomsona odwołanie takie miało charakter quasi-homiletyczny – opowieść o przypadkowej śmierci ustępowała nawoływaniu, by nie sarkać, lecz włączyć się wiodącym głosem w pieśń chwały, którą wyśpiewuje przyroda. U Wordswortha natomiast odwołanie to powraca jako szokujące zestawienie ludzkich zwłok i słodkich dźwięków:

Sweet are the sounds that mingle from afar,
 Heard by calm lakes, as peeps the folding star [Venus],
 Where the duck dabbles mid the rustling sedge,
 And feeding pike starts from the water's edge,
 Or the swan stirs the reeds, his neck and bill
 Wetting, that drip upon the water still;
 And heron, as resounds the trodden shore,
 Shoots upward, darting his long neck before⁴⁹.

Słodkie są dźwięki, które łączą się z oddali,
 Słyszą je spokojne jeziora, gdy spadająca gwiazda [Wenus] zerka
 Pomiędzy szeleszczące trzciny, gdzie się kaczka pluska,
 A żerujący szczupak rusza od brzegu
 Albo łabędź porusza źdźbła, a z szyi jego i dziobu
 Krople wody spadają na spokojną powierzchnię;
 Na udeptanym brzegu echo zaś odbija odgłos czapli,
 Która wyciągając długą szyję, zrywa się do lotu.

W poemacie nie ma wskazania na jakąkolwiek ciągłość między opisem upodlenia matki tułaczki a tą ekspansywną muzyką (opis wielorakich dźwięków ciągnie się aż do wersu 328). Wyrazistość owego b r a k u związku między tymi liniami tematycznymi pozwala jednak Wordsworthowi odnaleźć klucz do jego przyszłej interpretacji tragedii pojawiających się w ludzkim życiu (a zarazem kamień węgielny estetyki modernistycznej) – do takiej ich interpretacji, w której piękno przyrody, a w szczególności piękno jej muzyki, nie służy usprawiedliwianiu ścieżek Boga, lecz – wbrew wszystkiemu – nawiązaniu ponownej więzi z życiem. W poemacie *An Evening Walk* zasadnicze znaczenie mają słodkie dźwięki spokojnych jezior, a po tym właśnie fragmencie coraz silniej dominować zaczyna ogólny pejzaż dźwięku⁵⁰. Jednocześnie postawa słuchania – paradoksalnie – okazuje się przeciwwagą nie tyle faktycznego cierpienia w świecie, ile wizualnej wyobraźni samego poety, która – jak w opowieści o matce tułaczce – wypacza sens nieszczęścia, czyniąc zeń „wielką tragedię”⁵¹.

⁴⁹ Wordsworth, *An Evening Walk*, w. 301-308, s. 66.

⁵⁰ Por. tamże, w. 345-378, s. 70, w. 433-446, s. 80.

⁵¹ T e n z e, *The Prelude: 1799, 1805, 1850*, red. J. Wordsworth, M.H. Abrams, S. Gill, Norton, New York 1979, w. 532, s. 294.

W tym przejściu od „oka” do „ucha” dokonuje się twórcze oczyszczenie i ujawnienia postawa pokory wobec przyrody.

Implikację nagłego przeskoku Wordswortha od opisu śmierci do opisu dźwięku można ująć również za pomocą stwierdzenia: sens życia jest taki sam, jak sens muzyki – i przenika on życie w taki sam sposób, jak muzykę. Co więcej, rzecz ma się tak nie tylko w przypadku człowieka: wydaje się, że w wersach, które zacytowałem, „jeziora” („lakes”) – tak jak ludzie – mają zdolność słyszenia (sformułowanie „heard by calm lakes” – „słyszą je spokojne jeziora” – jest celowo niejasne). W poszerzonej wersji poematu *An Evening Walk*, pochodzącej z roku 1794, Wordsworth rozwinął tę intuicję, po raz pierwszy tworząc w swojej poezji fragment pansensualny:

A heart that vibrates evermore, awake
To feeling for all forms that Life can take,
That wider still its sympathy extends,
And sees not any line where being ends;
Sees s e n s e, through Nature's rudest forms betrayed,
Tremble obscure in fountain, rock, and shade;
And while a secret power those forms endears
Their social accents never vainly h e a r s⁵².

Serce, które drga nieustająco, przebudzone,
By czuć wszystkie formy, jakie życie przyjmować może,
Tym szerzej swoją sympatię rozciąga,
I nie widzi żadnej granicy, gdzie byt by się kończył;
Dostrzega s e n s ujawniający się w najprostszych formach Natury,
Gdy dygoce ukryty w źródle, w skale i w cieniu;
A gdy tajemna moc drogimi formy te mu czyni
Nigdy daremnie nie s ł y s z y ich akcentów społecznych.

PEJZAŻ WEWNĘTRZNY I ZEWNĘTRZNY

W późniejszych poematach topograficznych Wordswortha muzyka bytów zmysłowych pojawia się w miejsce współczucia wobec ludzi podlegających

W *Preludium* (w wersji z roku 1805) Wordsworth spogląda w przeszłość na swoją młodzieńczą „krnąbrność wyobraźni” („willfulness of fancy”) i pisze: „Nie było zwykłych śmierci, nieszczęść zwykłych, / [...] / To, co dramatyczne, okazywało się wielką tragedią” (t e n ż e, *Preludium*, ks. VIII, tłum. S. Kryński, w: *Angielscy „poeci jezior”*: W. Wordsworth, S.T. Coleridge, R. Southey, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, w. 520, 529, s. 192). Końcowy wers przytoczonego tu fragmentu: „Then common death was none, common mishap, / But [...] / The tragic [was rendered] super-tragic”, nie został uwzględniony w tłumaczeniu Kryńskiego. Zob. t e n ż e, *The Prelude*, ks. VIII, w. 521, 530-532, s. 292-294.

⁵² T e n ż e, *An Evening Walk*, s. 135.

śmierci. W *Descriptive Sketches*, gdzie scenerii dostarczają Alpy, po epizodzie opisującym śmierć myśliwego polującego na kozice, który ginie zasypywany przez lawinę⁵³, następuje scena, w której podmiot (słuchacz) raduje się „łagodną muzyką płynącą z zanurzonego w chmurach szczytu” („Soft music from th' aëreal summit”⁵⁴) i nieobecnością człowieka:

--And sure there is a secret Power that reigns
Here, where no trace of man the spot profanes [...] [...]
An idle voice the sabbath region fills
Of Deep that calls to Deep across the hills,
Broke only by the melancholy sound
Of drowsy bells for ever tinkling round;
Faint wail of eagle melting into blue
Beneath the cliffs, and pine-woods steady sigh;
The solitary heifer's deepn'd low;
Or rumbling heard remote of falling snow⁵⁵.

--I bez wątpienia istnieje Moc tajemna, która króluje
Tutaj, w miejscu nieskalanym przez najmniejszy ślad człowieka [...] [...]
Bezczynny głos wypełnia krainę odpoczynku
Głos Głębi, która przyzywa Głębię poprzez wzgórza,
Przerywany jedynie melancholijnym dźwiękiem
Sennych dzwonów wieczyście tu bijących;
Słabym jękiem orła stapiającego się z błękitem
Poniżej urwiska i jednolitym szumem sosnowych lasów;
Głuchym rykiem samotnej krowy
Albo odległym hukiem spadającego śniegu.

Wersy te usuwają z centrum nie tylko świat znajdujący się poza kontemplacyjną świadomością, ale i samą tę świadomość, która zanika w procesie nagromadzenia specyficznych dźwięków wydawanych jak gdyby dla nich samych. W wersie „Głos Głębi, która przyzywa Głębię poprzez wzgórza” („Deep that calls to Deep across the hills”) – owym *b a s s o c o n t i n u o*, harmonicznym fundamencie utworu, ponad którym unosi się szereg „melancholijnych” (jakkolwiek nieniosących smutku) dźwięków – Wordsworth przywołuje pierwszą część wersetu siódmego Psalmu 42 (41), posługując się przekładem Biblii króla Jakuba: „Głębia przyzywa głębię / hukiem Twych potoków”, a jednocześnie

⁵³ Zob. *tenże*, *Descriptive Sketches*, red. E. Birdsall, P.M. Zall, Cornell University Press, Ithaca 1984, w. 366-413, s. 74-78. Fragmenty tego utworu cytowane są za jego wersją z roku 1793.

⁵⁴ Tamże, w. 421, s. 78.

⁵⁵ Tamże, w. 424-425, 432-39, s. 80-82. Wordsworth definiuje czasownik „sugh” (w. 437, s. 80) w przypisie jako: „szkockie słowo oddające dźwięk wiatru wśród drzew”.

znacząco pomijając drugą jego część, w której huk potoków staje się powodem duchowego przygnębienia podmiotu mówiącego: „Wszystkie Twe nurty i fale / nade mną się przewalają”. W poemacie Wordswortha mamy zatem do czynienia z odwróceniem kierunku biblijnej dynamiki – pejzaż wewnętrzny ustępuje tutaj zewnętrznemu. Głębie, którymi zajmuje się poeta, to głębie pojawiające się w przyrodzie, nie zaś głębie ludzkiego ducha, i chociaż są to głębie, które przyzywają, nie wołają one – bez względu na świadectwo podmiotu mówiącego – przede wszystkim do człowieka. Podczas gdy w całym Psalmie 42 (41) wykorzystywane są symbole odwołujące się do natury, aby – poprzez analogię – opisać wewnętrzne dążenie jednostki do Boga („Jak łania pragnie / wody ze strumieni, / tak dusza moja pragnie Boga” – w. 1.), Wordsworth opisuje wzajemnie antytetyczną relację żywiołów przyrody „w miejscu nieskałanym przez najmniejszy ślad człowieka” („where no trace of man the spot profanes”). Krótko mówiąc, Wordsworth wywraca Biblię do góry nogami.

A jednak chociaż etyka Wordswortha przeciwstawia się etyce biblijnej, poetę przyciąga do wyrażeń biblijnych, w szczególności zaczerpniętych z Biblii króla Jakuba, ich *a n t y i k o n i c z n a* wzniosłość. W istocie Wordsworth wykorzystuje święte teksty jako skarbnicę dla swojej antywizualnej wyobraźni. W języku hebrajskim, podobnie jak w angielskim z przekładu Biblii króla Jakuba, trudno jest stwierdzić, jak dokładnie wygląda głębia „przyzywająca” głębię, a zatem komentarze dotyczące rozumienia tego wersu bardzo się różnią. Większość ich opowiada się za interpretacją naturalistyczną: w popularnym w czasach Wordswortha objaśnieniu tego wersu wskazywano, że „kiedy «na dźwięk» opadających «potoków» bądź potoków deszczu głębie się podnoszą i zostają wprawione w straszliwe wzburzenie”, jest tak, jak gdyby „obłoki ponad ziemią wołały [...] do wód poniżej, a fale ośmiały się i podnosiły nawzajem, łącząc swe siły i przytłaczając pogrążonego w rozpacz, cierpiącego człowieka”⁵⁶. Nieco bliżej naszych czasów Abraham Cohen proponował inną naturalistyczną interpretację „przyzywania” głębi przez głębię: „Śniegi topniejące na szczycie Hermonu tworzą burzliwe wodospady; do nich zaś dołączają się wodospady Jordanu”⁵⁷. Robert Alter, jak się jednak wydaje, bliższy jest odkrycia tego, co przyciągało Wordswortha do stylu Biblii króla Jakuba, wskazuje on bowiem na wieloznaczność „głębi” obecnych w Psalmie 42 (41): „Mógł to być skojarzeniowy skok z wysokości [pojawiających się w wersie 7] do antytetycznych głębi, z gór do mórz”; przy czym owe „głębie” czy też „otchłanie” są natury „geologicznej bądź kosmicznej”⁵⁸. Nieokreśloność ta

⁵⁶ G. H o r n e, *A Commentary on the Book of Psalms*, Clarendon, Oxford 1784, t. 1, s. 254.

⁵⁷ A. C o h e n, *The Psalms: Hebrew Text & English Translation with an Introduction and Commentary*, The Socino Press, London 1945, s. 132.

⁵⁸ R. A l t e r, *The Book of Psalms: A Translation with Commentary*, Norton, New York 2007, s. 150.

stopniowo przechodzi we wskazanie na nie-skończoność. Wyjaśnienie Altera harmonizuje z nieoznaczonością, ową wzniosłą zniewą wyrażnego przedstawienia, która tak pociągała Wordswortha w Biblii hebrajskiej i w jej tłumaczeniu dokonany w czasach króla Jakuba. Tę antyikonieczną estetykę wyklada poeta we wspomnianej już, pochodzącej z roku 1815 przedmowie do tomu *Poetical Works*: „Wielkimi skarbami rozentuzjasmowanej i kontemplacyjnej Wyobraźni, Wyobraźni [...] poetyckiej, są prorockie i liryczne fragmenty Pisma Świętego i dzieł Milona. [...] Wybieram tych autorów, przedkładając ich ponad autorów starożytniej Grecji i Rzymu, ponieważ antropomorfizm [sic] religii pogańskiej zbyt mocno poddawał umysły największych poetów w tamtych krajach niewoli jednoznaczności formy; od czego dzięki swojej odrazie do idolatrii zachowani zostali Izraelici. Odraza ta była niemal równie silna w wypadku naszego wielkiego Poety epickiego. [...] Bez względu na powierzchowne nasycenie [jego dzieł] literaturą klasyczną, był on z ducha Izraelitą; i wszystko w nim zmierzało ku wzniosłości”⁵⁹. Słowa Wordswortha na temat antyikoniecznej wzniosłości Milona oraz „prorockich i lirycznych fragmentów Pisma Świętego” pozostają w zgodzie z ważną diagnozą Edmunda Burke’a, iż oba te źródła ukazują wzniosłość tego, co nieokreślone bądź ciemne, niejasne⁶⁰.

KU HARMONII WSZECHŚWIATA

W poemacie *Descriptive Sketches* Wordswortha ową „Mocą tajemną, która króluje / [...] w miejscu nieskalanym przez najmniejszy ślad człowieka” („secret Power that reigns / [...] where no trace of man the spot profanes”), są zapewne rozbrzmiewające wokół dźwięki, których wyrazistość oddają niosące pocieszenie wersy i obecność w nich ech biblijnych. Ponadto, jeśli poeta daje do zrozumienia, że pisząc o owej „Mocy tajemnej” („secret Power”), wskazuje na boskość, to jest to boskość nieokreślonego i niedającego się ująć w konkretne wyobrażenie demiurga, który nie stawia człowieka ponad chórem stworzenia ani w żaden sposób nie wskazuje na wymiar wertykalny, nie mówiąc o tym, że mógłby go przypisywać samemu sobie – nie jest to zatem „Bóg ojców twoich” (Rdz 49, 25). Ma on natomiast moc maksymalnego oddziaływania na ucho, podczas gdy oko jest – antycypując wspaniałą synestetyczną

⁵⁹ Wordsworth, *Preface*, s. 34n.

⁶⁰ W części drugiej swojej pracy *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna* z roku 1757 Edmund Burke wymienia różne atrybuty wzniosłości, w tym trwogę, tajemniczość i moc, sięgając do źródeł, którymi są poezja Milona, Księga Hioba i Księga Psalmów. Por. E. B u r k e, *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, tłum. P. Graff, PWN, Warszawa 1968, s. 63-99.

figurę Wordswortha z poematu *Opactwo w Tintern* z tomu *Lyrical Ballads* – „ukojone” („made quiet”)⁶¹. „Unikanie” oka i dostrajanie ucha do dźwięku poezji (tutaj zaś dźwięk poezji naśladuje następowanie po sobie dźwięków niepoetyckich bądź przedpoetyckich) stanowi dla Wordswortha etyczny imperatyw, który łączy początek jego poetyckiej drogi z jej końcem: w powstałym w lutym 1846 roku sonecie, a zarazem ostatnim wierszu, który można uznać za istotny w perspektywie całej jego twórczości, zatytułowanym *Illustrated Books and Newspapers* [„Ilustrowane książki i gazety”], zawarł on krytykę ilustracji książkowej i gazetowej, a zarazem krytykę kultury stawiającej element graficzny ponad słownym. „Sztuka niema («a dumb Art») – ubolewa poeta – najlepiej odpowiada («best can suit») / Smakowi tego niegdyś intelektualnego Kraju («The taste of this once-intellectual Land»)⁶². Wordsworth kończy ten wiersz tercyną, która, przy całej górnolotności, charakterystycznej dla późnego stylu poety, wyraża przede wszystkim troskę, która ożywiała jego poetycką drogę:

Avaunt this vile abuse of pictured page!
Must eyes be all in all, the tongue and ear
Nothing? Heaven keep us from a lower stage!⁶²

Precz z tym paskudnym nadużywaniem stron z obrazkami!
Czyż oczy muszą być wszystkim we wszystkim, a język i ucho
Niczym? Niebios a zachowajcie nas od degradacji!

Zdaniem Wordswortha etapem życia, na którym obrazy słusznie dostarczają człowiekowi przyjemności, jest dzieciństwo. Jednak dzięki lekarstwu, które stanowi słuchanie, a które zapewniają poeci – przynajmniej poeci Izraela i poeci protestancy – z niedojrzałości tej, a także z narcyzmu wyłonić się może prawdziwa ludzkość.

Muzyka, tak werbalna, jak i pozawerbalna, uszczęśliwia – mówi Wordsworth, mimo że twierdzenia tego nigdzie wyraźnie nie uzasadnia. Już od czasu *Opactwa w Tintern*, z jego ewokacją „mocy głębokiej harmonii”⁶³ („the power / Of harmony”⁶⁴), Wordsworth coraz częściej wykorzystuje h a r m o n i ę w ten sam metafizyczny sposób, który tak bardzo podziwiał u swojego po-

⁶¹ „With an eye made quiet by the power / Of harmony, and the deep power of joy, / We see into the life of things”. W. W o r d s w o r t h, *Tintern Abbey*, w. 48-50, w: tenże, *Lyrical Ballads” and Other Poems*, s. 117. „Podczas gdy okiem, co jest ukojone / Przez moc głęboką harmonii, radości, / Wglądamy w życie rzeczy”. T e n ż e, *Opactwo w Tintern*, w. 47-49, tłum. S. Kryński, w: *Angielscy „poeci jezior”*, s. 12.

⁶² T e n ż e, *Illustrated Books and Newspapers*, w: tenże, *Last Poems, 1821-1850*, red. J. Curtis i in., Cornell University Press, Ithaca 1999, s. 406.

⁶³ T e n ż e, *Opactwo w Tintern*, w. 47, s. 12.

⁶⁴ T e n ż e, *Tintern Abbey*, w. 48-49, s. 118.

przednika Marka Akenside'a, i na drodze aluzji nawiązuje do pitagorejsko-platońskiej i średniowiecznej wiary w harmonię wszechświata, której analogię i ucieleśnienie odnajduje w harmonii muzycznej. Terminy te nie należą jednak do słownika, jakim posługuje się Wordsworth w swojej wczesnej poezji topograficznej. Jeśli rozkosz płynąca z muzyki niesie w niej jakiegokolwiek pocieszenie – a przyzywając po opisie straty muzykę, Wordsworth wydaje się tak właśnie sądzić – to pocieszenie owo leży w samej bliskości, w jakiej dźwięk pozostaje wobec mechanizmu i siły życia, która leży u podstaw indywidualnej egzystencji i jest od niej niezależna.

John Keats zwraca się do śpiewającego słowika słowami: „Nie dla śmierci stworzonyś, nieśmiertelny ptaku! / [...] / Jak ja teraz głos słyszę twój na nocnym szlaku, / Tak ongi król i prostak słuchał twego pienia”⁶⁵. W tym umiarkowanym sensie również my, słuchacze, nie jesteśmy śmiertelni. Na podstawie tej właśnie intuicji metafizykę muzyki tworzyli późniejsi romantycy, poczynawszy od Schopenhauera, dla którego wywoływane przez muzykę poruszenia były wykładnikiem „woli” czy też siły życia mającej charakter seksualny i stanowiącej podstawę wszystkich przemijalnych zjawisk, do Friedricha Nietzschego, który twierdził, że „dopiero na tle ducha muzyki rozumiemy radość ze zniszczenia jednostki”⁶⁶. Dzięki muzyce odnajdujemy radość z siły życiowej podtrzymującej wszystkie byty fenomenalne i okresowo roszczonej sobie do nich prawo. W ostatniej dekadzie osiemnastego wieku Wordsworth nie posunął się jednak aż do takiego stwierdzenia: w swojej poezji topograficznej traktującej o ludzkim cierpieniu i ponadludzkiej pieśni pozostaje zawieszony między chrześcijańską teodyceą a nietzscheańskim wglądem w muzykę.

*

Jeśli poezja ma oddziaływanie moralne, to jest ono podobne do moralnego oddziaływania muzyki i częściowo się w nim zawiera, bez względu na słowo, którym operuje. Poezja zatem, przynajmniej w jakimś swoim wymiarze, powinna, nie mówiąc, co mamy czynić, otwierać nas i dostrajać do otoczenia, w którym żyjemy, tak faktycznego, jak i wyobrażonego. Zagrożeniem dla „języka” i „ucha” jest jednak pożądlivość oka – to jeszcze jeden temat, którego korzenie sięgają Księgi Wyjścia, gdzie Izraelici odwracają się od słowa, by uformować cielca ze złota i otoczyć go czcią. W *Preludium* Wordsworth

⁶⁵ J. Keats, *Oda do słowika*, tłum. J. Pietrkiewicz, w: *Poeci języka angielskiego*, t. 2, tłum. zbiorowe, wybór i oprac. H. Krzeczkowski, J. Sito, J. Żuławski, PIW, Warszawa 1971, s. 381.

⁶⁶ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 74.

ubolewa, że w jego czasach zbyt wielką wartość przywiązuje się do widzenia, tak z powodu ówczesnej nauki („teleskopy, i tygle, i mapy”⁶⁷), jak i estetyki malowniczości wymagającej porównawczych ocen pejzażu („[...] bom zazwyczaj / Scenę za sceną porównywać wołał, / Zbyttnio zważając rzeczy powierzchowne”⁶⁸). To stan, w którym oko, „najsamowładniej z naszych zmysłów rządzące”⁶⁹, jest „władcą, panem serca”⁷⁰ i umysłu. Wordsworth podkreśla tymczasem konieczność równowagi czy też wspólnoty zmysłów i ich służebną rolę wobec celów moralnych:

[...] Tu bym chętnie,
Wdając się w spory bardziej oderwane,
Spróbował środki te wyliczyć, których
Przyroda pilnie używa przeciwko
Tyranii owej [tyranii oka – A.P.], każdy zmysł pozywa,
By przeciwdziałał innym i sam sobie;
Sprawia, że wszystkie są tak jak przedmioty
Ich obcowania, z kolei podległe
Tym wielkim celom: Wolności i Mocy⁷¹.

Argument ten poeta odkłada jednak jako przedmiot „dla innej pieśni”⁷², która ostatecznie nigdy nie została napisana.

W poezji Wordswortha niewątpliwie jest miejsce dla elementu wizualnego, przede wszystkim w jej symbolice, która pozostaje niedookreślona i wzniosła, a czasami przybiera charakter biblijny, nigdy jednak nie jest tym, „czym krajobraz [...] dla oka ślepcy”⁷³. Mimo to poeta dostrzega niebezpieczeństwo wiążące się z „okiem”, które wykazuje z jednej strony skłonność do ulegania iluzji, że panuje, z drugiej zaś – wręcz przeciwnie – do uniziania się przed

⁶⁷ Wordsworth, *Preludium*, ks. V, w. 330, s. 165. „Telescopes, and crucibles, and maps”. Tenże, *The Prelude*, ks. V, w. 330, s. 168.

⁶⁸ Tenże, *Preludium*, ks. XI, w. 158-159, s. 230. „[...] a comparison of scene with scene, / Bent overmuch on superficial things”. Tenże, *The Prelude*, ks. XI, w. 158-159, s. 424.

⁶⁹ Tenże, *Preludium*, ks. XI, w. 174, s. 230.

⁷⁰ Tenże, *Preludium*, ks. XI, w. 172, s. 230. „[...] eye, in every stage of life / The most despotic of our senses, gained / Such strength in me as often held my mind / In absolute dominion”. Tenże, *The Prelude*, ks. XI, w. 171-175, s. 424.

⁷¹ Tenże, *Preludium*, ks. XI, w. 175-184, s. 230n. „[...] Gladly here, / Entering upon abstruser argument, / Would I endeavour to unfold the means / Which Nature studiously employs to thwart / This tyranny, summons all the senses each / To counteract the others and themselves, / And makes them all, and the objects with which all / Are conversant, subservient in their turn / To the great ends of liberty and power”. Tenże, *The Prelude*, ks. XI, w. 175-183, s. 424.

⁷² Tenże, *Preludium*, ks. XI, w. 185, s. 231. „Another song”. Tenże, *The Prelude*, ks. XII, w. 184, s. 424.

⁷³ Tenże, *Opactwo w Tintern*, w. 25, s. 11. „As is a landscape to a blind man’s eye”. Tenże, *Tintern Abbey*, w. 25, s. 117.

idolami. Myśl ta sięga korzeniami idei Lutera i Kalwina, lecz teologia i historia Kościoła nie stanowią ani początku, ani końca samego problemu. Życie ludzkie jest w dwudziestym pierwszym wieku na niespotykaną wcześniej skalę uwikłane w percepcję obrazów, uwaga człowieka – ze względu na napierające nań zewsząd ekrany – nieustannie ulega rozproszeniu, a zakres technologii umożliwiających wytwarzanie obrazu i nadzór nad ich odbiorcą raptownie się poszerza. Słuch został zasadniczo zredukowany do sfery audiowizualnej. Opór wobec obrazu, przynajmniej wobec obrazów dotyczących rzeczywistości ziemskiej, wydaje się obecnie oporem najbardziej radykalnym z możliwych.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

Agnieszka KOMOROWSKA

„PRZED SKLEPEM JUBILERA” MIĘDZY FILOZOFIĄ A MISTYKĄ

Miłość najbardziej ludzka, cielesna, okazuje się najbliższa Bogu. Teologia ciała przez to właśnie okazuje się rewolucyjna. Wydaje się, że już w dramacie o miłości ukazane zostały trzy możliwe postawy wobec Boskiego profilu ludzkiej miłości: postawa całkowitego przyjęcia perspektywy zbawczej i odczytywania zamysłu Boga, postawa niedojrzałości, a przez to trwania w sytuacji „pęknięcia” ludzkiej natury oraz postawa poszukiwania, reprezentowana przez ludzi stojących na progu decyzji o miejscu, jakie zajmą w planie odkupienia.

Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca momentami w dramat – ten podtytuł dramatu *Przed sklepem jubilera* zasugerował już niejednemu badaczowi sposób genologicznego odczytania utworu. I rzeczywiście, pojawiło się wiele interpretacji osnutych wokół wagi słowa i myśli w dramacie Karola Wojtyły o miłości. W tym miejscu wymienić należy przede wszystkim monografię Bolesława Taborskiego *Karola Wojtyły dramaturgia wnętrza*¹, która nadała kierunek myśleniu o dramatach przyszłego Papieża, oraz prace takie, jak: rozprawa Stefana Sawickiego² szukającego dróg powiązania trzech „współczesnych” dramatów autora, artykuł Anny Kołodziejskiej³ zestawiający dramat z równoległe powstałym dziełem *Miłość i odpowiedzialność*, artykuł Moniki Kuleczki⁴, w którym znajdujemy ciekawe uwagi dotyczące szukania pokrewieństw między filozofią, teologią i mistyką na polu penetracji literackich, książki ks. Jana Machniaka⁵ oraz ks. Ryszarda Skowronka⁶, snujących refleksje etyczno-antropologiczne; książka Miro-

¹ Zob. B. T a b o r s k i, *Karola Wojtyły dramaturgia wnętrza*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989.

² Zob. S. S a w i c k i, *Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły*, „Przegląd Powszechny” 1986, nr 3, s. 357-369.

³ Zob. A. K o ł o d z i e j s k a, *Teologia miłości pisana językiem nauki i dramatu*, w: *Karol Wojtyła – poeta*, red. J. Głazewski, W. Sadowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 191-199.

⁴ Zob. M. K u l e c z k a, *Perspektywy czytania twórczości dramatycznej Karola Wojtyły. Próba syntezy i refleksje badawcze*, w: *Karol Wojtyła – poeta*, s. 257-264.

⁵ Zob. ks. J. M a c h n i a k, *Bóg i człowiek w „Poezjach i dramatach” Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 2007.

⁶ Zob. ks. R. S k o w r o n e k, *Próba przeniknięcia człowieka. Ideaty moralne w utworach dramatycznych i nauczaniu Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Emmanuel, Katowice 2007.

sławy Ołdakowskiej-Kuflowej⁷, będąca analizą twórczości literackiej Papieża pod kątem inspiracji biblijnej, ze szczególnym uwzględnieniem nauczania św. Pawła, a także „intelektualna” lektura Jana Majdy⁸, uzupełniona o uwagi nad ekranizacją dramatu, Zofii Zarębianki⁹ intuicje mistycznego odczytania dramatu o miłości oraz wnikliwe analizy Agaty Przybylskiej¹⁰, rzucające światło na pokrewieństwo twórczości Wojtyły z literaturą mistyczną. Dwie drogi wyznaczone przez liczne głosy badaczy – filozoficzna oraz mistyczna – niekoniecznie muszą biec równolegle, nigdy się nie spotykając. Niniejszy artykuł niech będzie tego dowodem.

Za punkt wyjścia obieram tu zadziwiającą jedność myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II, przejawiającą się w konsekwentnym budowaniu własnego „słownika”, w którym terminologia dramatyczna przenika się z filozoficzną¹¹, a filozoficzna często buduje refleksję literacką, co przejawia się właśnie w medytacyjności. Na styku tych różnych odmian medytacji rodzi się akcja dramatu, z przeżycia i myśli wyłania się działanie. Sądzę, że mamy do czynienia nie z dramatem gotowym, lecz z dramatem w procesie powstawania: podobnie jak człowiek, kiedy wchodzi w interakcję z drugim człowiekiem, przestaje funkcjonować sam jeden i tylko dla siebie, tak i medytacja, której siła pochodzi ze słowa niosącego ideę, wskutek spotkania wielu głosów rodzi dramat. Co więcej – w tym samym miejscu dołącza się do rozważań aspekt mistyczny. Tak według Zarębianki¹², jak i w analizach Przybylskiej¹³, zjednoczenie mistyczne dotyczy relacji interpersonalnych, dokładniej – relacji miłości. Dynamiczną koncepcję miłości zakorzenionej w osobie (lecz także poza nią) można wywieść z dynamiki mistycznego spotkania, któremu towarzyszy zmaganie, a które ostatecznie odzwierciedla absolutną miłość Boga – pisze Przybylska¹⁴. Połączenie zaś perspektywy literackiej, antropologicznej i mistycznej wiedzy wprost do pochylenia się nad zapisem papieskich katechez środowych, które językiem dyskursywnym przekazują prawdę o człowieczeństwie i ludzkiej miłości w świetle najgłębszej istoty Boga¹⁵.

⁷ Zob. M. Ołdakowska-Kuflowa, *Blask słowa. Inspiracja biblijna w twórczości literackiej Jana Pawła II*, Instytut Teologii Biblijnej Verbum, Kielce 2004.

⁸ Zob. J. Majda, *Dramat Karola Wojtyły o miłości*, w: tenże, *Wislawa Szymborska, Karol Wojtyła, Czesław Miłosz*, Wydawnictwo i Poligrafia Zakonu Pijarów, Kraków 2002, s. 9-29.

⁹ Zob. Z. Zarębianka, *Promieniowanie myśli, promieniowanie ducha*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 2, s. 11.

¹⁰ Zob. A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt „Poezji i dramatów” Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2002.

¹¹ Por. np. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 103.

¹² Por. Zarębianka, dz. cyt., s. 11.

¹³ Por. Przybylska, dz. cyt., s. 185.

¹⁴ Por. tamże, s. 194.

¹⁵ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

Antropologia adekwatna – jak nazywa swoją koncepcję człowieka sam autor – całkiem zasadnie staje się kontekstem dla ostatnich dramatów Wojtyły. Hipotezę tę wysuwam, mając na uwadze wspomnianą jedność myśli, wyrażaną tak językiem filozofii, jak teologii i literatury. Kształtowanie się tego wątku prześledził Cezary Ritter, zauważając, jak żywy mimo upływu czasu pozostawał dla Papieża temat miłości¹⁶: od początku jego kapłańskiej drogi (jak się wyraził w rozmowie z Vittorio Messorim: „Jako młody kapłan uczyłem się miłować ludzką miłość. To jest jedna z tych podstawowych treści, na której skupiłem swoje kapłaństwo, swoje posługiwanie na ambonie, w konfesjonale, a także używając słowa pisanego”¹⁷) aż po *Tryptyk rzymski*. Wydaje się, że dialog literacko-filozoficzny zachodzi nie tylko między tekstami powstałymi równolegle. Budując kontekst, zakładam, że literatura stała się dla Wojtyły „pryzmatem”, przez który przepuszczał swoją myśl, uzupełniał ją i wypełniał mistyczną kontemplacją. W literaturze pojawiały się tematy kształtujące pracę duszpasterską i nadające profil papieskiemu nauczaniu. Sama zaś antropologia adekwatna, jak zauważa kontynuator papieskiej metody, Marian Grabowski, ma ukazywać człowieka w tym, co istotowo ludzkie, zapisane na kartach Biblii, a odczytane językiem filozofii i teologii¹⁸. Zarówno antropologia teologiczna, jak i filozoficzna otrzymałyby, według Grabowskiego, miano antropologii adekwatnej, gdyby w swoich rozważaniach za podstawę obrały teksty biblijne, a konkretnie początek Księgi Rodzaju, który staje się polem przedmiotowym postulowanych gałęzi antropologii¹⁹. O ile pole przedmiotowe jest dane, o tyle metodę należy dopiero „wyłuskać”. W tym celu należy zwrócić uwagę na sposób, w jaki Papież interpretuje fragmenty tej księgi: „Jan Paweł II [...] nie pozostaje przy naiwnej dosłowności obrazów, nie poddaje się nudzie biorącej się z powtórzeń dotychczasowych interpretacji. Pisze, że prostota genezyjskiej opowieści zawiera w sobie głębię znaczenia. Bazuje na hermeneutycznej regule, która w zaskakujący sposób odkrywa ten wymiar głębi. Prostota obrazów, niezwykle ubóstwo pojęciowe początku Księgi Rodzaju, są odwrotnie proporcjonalne do fundamentalności tego, o czym mówią”²⁰.

Ten hermeneutyczny element jest trzecim, obok translacji języka biblijnego na język filozofii oraz analizy fenomenologicznej doświadczenia, narzędziem

¹⁶ Por. C. R i t t e r, *Postowie. Uwagi historyczno-edytorskie w związku z Jana Pawła II katechezami „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 393.

¹⁷ J a n P a w e ł I I, *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 107.

¹⁸ Por. M. G r a b o w s k i, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 15.

¹⁹ Por. tamże, s. 16n.

²⁰ Tamże, s. 17.

metodycznym antropologii adekwatnej²¹. Odwołanie do Biblii zostało podyktowane wiarą w objawicielski charakter Księgi nie tylko w ukazaniu Boga, lecz także w objaśnieniu istoty człowieczeństwa²², stąd powołanie się na mit genezyjski jako „pierwotny sposób wyrażania treści najgłębszej”²³. Chodzi o moment, który – jak pisze Grabowski – „zdaje się spoczywać w takiej głębi, z jaką człowiek na co dzień nie obcuje, choć równocześnie stale ją jakoś zakłada”²⁴.

Papieskie sformułowanie objaśniające fenomen „Początku” godne jest tekstu mistycznego. Teologiczne pochylenie się nad doświadczeniem mistycznym ukazuje mistyka jako kogoś, kto daje świadectwo o rzeczywistości, która jest głębokim udziałem wszystkich, lecz do której większość ludzi dotrze dopiero po ziemskiej pielgrzymce. Amerykański jezuita William Johnston w pracy dotyczącej anonimowego angielskiego dzieła mistycznego zauważa, że w spotkaniu mistycznym Bóg nie schodzi nagle dokądś, dokąd jeszcze nigdy nie zawitał, lecz raczej intensyfikuje poprzez dary nadprzyrodzone naturalne zjednoczenie z człowiekiem²⁵. Tak zarysowana zbieżność między papieską antropologią a mistyką, korespondująca z dramaturgią wnętrza, otwiera drogę ku połączeniu sposobów odczytania dramatu *Przed sklepem jubilera* w kontekście papieskich mów katechetycznych.

NA POCZĄTKU

Pierwszymi pojawiającymi się w dramacie postaciami są Teresa i Andrzej. Ich obecność „na początku” odnosi do innego Początku²⁶. Postaci te najgłębiej rozumieją doniosłość każdego doświadczenia związanego z dojrzwaniem miłości. W ten sposób związane są z myślą zawartą w dziele *Miłość i odpowiedzialność*, powstałym równoległe z dramatem. Jednak głębszego sensu ich funkcjonowania w dramatycznym świecie poszukam w kontekście papieskiej antropologii adekwatnej, sprawdzając swoją interpretacyjną hipotezę, że ta para bohaterów reprezentuje człowieczeństwo i miłość sprzed upadku ludzkiej natury, z momentu tuż po stworzeniu, spoza „historyczności”.

²¹ Por. tamże, s. 21.

²² Por. tamże, s. 16.

²³ Tamże, s. 18, przyp. 4.

²⁴ Tamże, s. 21.

²⁵ Por. W. J o h n s t o n SJ, *Mistycyzm obłoku niewiedzy*, tłum. A. Gicala, W drodze, Poznań 2001, s. 281.

²⁶ Wprowadzony tu trójpodział według trzech „momentów” w historii ludzkości, jak również uwagi interpretacyjne dotyczące postaci Jubilera i Adama w dużej mierze zawdzięczam profesorowi Marianowi Grabowskiemu, któremu serdecznie dziękuję za cenne rozmowy.

Już w pierwszym monologu Teresy pojawiają się uwagi dotyczące pozaczasowości chwil związanych z miłością: „Takie momenty wyrastają w człowieku ponad czas”²⁷. Przed witryną sklepu jubilera, kiedy bohaterowie najpełniej dają wyraz przekonaniu o tej przedziwnej relacji czasowej, Teresa powie: „Mam też takie przeświadczenie, iż odbicie nasze w głębi zwierciadła pozostało już na zawsze i nie można go stamtąd wydobyć ani usunąć. W chwilę później pomyślałam, że byliśmy obecni w głębi tego zwierciadła od początku – w każdym razie o wiele wcześniej niż stanęliśmy przed sklepem jubilera”²⁸. Andrzej doda: „Odnosiłem takie wrażenie, jakbym był widziany i poznany przez kogoś, kto się ukrył w głębi tej witryny”²⁹. „Widziany”, „poznany” – to właśnie słowa, do których Karol Wojtyła często będzie wracał, także jako papież, by opisać relację Boga do stworzenia. Bóg jest Pierwszym Widzącym – przeczytamy w *Tryptyku rzymskim*³⁰. „I widział Bóg, że było dobre” – te słowa jak refren powtarzają się w księdze Rodzaju (por. Rdz 1, 10.12.18.21.25.31). Nic więc dziwnego, że motyw widzenia, wręcz sondowania wzrokiem, pojawia się w dramacie tam, gdzie jest mowa o jubilerze – ikonie Boga-Ojca, Boga-Stwórcy. Nieprzypadkowo zauważają to właśnie Teresa i Andrzej.

Są to ludzie, którzy w pełni odczytują zamysł Boga tam, gdzie inni rejestrują tylko głosy natury (podczas wyprawy bieszczadzkiej), i dostrzegają samego Boga w osobie starego rzemieślnika (Monika i Krzysztof nie zauważają niczego niezwykłego w postaci jubilera). Owe „sygnały” nadające kierunek rozważaniom całej pierwszej części dramatu zdają się mową Boga poprzez przyrodę. Przybylska zauważa, że w opowiadaniu Teresy góry i całe otoczenie (noc, milczenie, sygnały z góry – stanowiące porządek wertykalny) stają się pograniczem rzeczywistości materialnej i mistycznej. Wszystko zdaje się kierować ku wnętrzu³¹. Teresa wraca do tego momentu w chwilach szczególnie dla niej ważnych, podobnie jak wracać będzie przed sklep jubilera – tam, gdzie odnalazła siebie i swojego narzeczonego w tajemnicy początku. Jeżeli zaś „początek” dla Papieża jest nierozzerwalnie związany ze słowami Chrystusa, który odwołuje się do niego, uzasadniając pierwotną jedność mężczyzny i kobiety, rzuca to nowe światło na osoby narzeczonych. W mowach katechetycznych czytamy: „Kiedy Chrystus – wedle Mt 19 – odwołuje się do «początku», [...] mamy prawo przypisywać tym słowom równocześnie całą wymowę tajemnicy odkupienia. [...] człowiek «historyczny» – zarówno ówczesny rozmówca

²⁷ K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, w: tenże, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, Znak, Kraków 2004, s. 393.

²⁸ Tamże, s. 409.

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, w: K. Wojtyła–Jan Paweł II, *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*, s. 511.

³¹ Por. Przybylska, dz. cyt., s. 242.

Chrystusa z Mt 19, jak też człowiek współczesny – uczestniczy [...] nie tylko w dziejach ludzkiej grzeszności [...], ale także w dziejach zbawienia również jako ich podmiot i współtwórca”³².

W papieskich katechezach akcent zostaje położony na to, że Chrystus, w którym dokonano się odkupienie i który najpełniej może objaśniać tajemnice człowieka, przekracza granicę upadku pierwszych ludzi. Tłumaczy istotę miłości i małżeństwa tak, jak zostało to przez Stwórcę ustanowione w stanie pierwotnej niewinności: „To właśnie perspektywa odkupienia ciała jest gwarantem ciągłości i spójni pomiędzy stanem dziedzicznej grzeszności człowieka a pierwotnej jego niewinności”³³. Podążając za tą myślą, można dojść do wniosku, że w ludzkiej miłości i małżeńskim zjednoczeniu osób niezmiennie trwa ślad stanu sprzed grzechu, a może on trwać, jeżeli człowiek świadomie wejdzie w perspektywę odkupienia. Miłość najbardziej ludzka, cielesna, okazuje się najbliższa Bogu. Teologia ciała, jak ją nazwał sam autor, przez to właśnie okazuje się rewolucyjna. Wydaje się, że już w dramacie o miłości ukazane zostały trzy możliwe postawy wobec Boskiego profilu ludzkiej miłości: postawa całkowitego przyjęcia perspektywy zbawczej i odczytywania zamysłu Boga (Teresa i Andrzej), postawa niedojrzałości, a przez to trwania w sytuacji „pęknięcia” ludzkiej natury (Anna i Stefan) oraz postawa poszukiwania, reprezentowana przez ludzi stojących na progu decyzji o miejscu, jakie zajmą w planie odkupienia (Monika i Krzysztof).

Kolejnym elementem, który pozwala nam dopatrywać się w pierwszej części dramatu momentu początków człowieka i stanu pierwotnej samotności, jest poczucie harmonii świata i zarazem „wytrącenia” z niej człowieka. Teresa mówi:

Wszystko wokół zdawało mi się
tak bardzo potrzebne
i tak zharmonizowane z całością świata,
tylko człowiek wytrącony i zagubiony.
Nie wiem zresztą, czy każdy człowiek,
ale wiem na pewno, że ja³⁴.

Drugi opis stworzenia człowieka, jak zauważa Jan Paweł II, pozwala skoncentrować się na fakcie, że człowiek „jest sam”, jako na podstawowym problemie antropologicznym, problemie wcześniejszym niż to, że człowiek jest mężczyzną i kobietą³⁵. Nadając nazwy wszystkim stworzeniom, człowiek

³² Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, s. 18.

³³ Tamże, s. 19.

³⁴ Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, s. 398.

³⁵ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, s. 21.

uświadomił sobie swoją odrębność i podmiotowość w stosunku do innych istot żywych. Człowiek poznał, że poprzez swoje człowieczeństwo jest zarazem ukonstituowany w jedynej, wyłącznej relacji do samego Boga. Samotność człowieka jest także samotnością jego ciała, bo w nim na początku przejrzyście ukazywała się człowiekowi jego istota³⁶. Na pierwotną samotność człowieka Bóg odpowiada: „Nie jest dobrze, żeby człowiek był sam” (Rdz 2, 18). Jest to preludium do stworzenia kobiety. Człowiek (‘ādām) zapada w „głęboki sen” (Rdz 2, 21), by obudzić się już jako mężczyzna (‘iš) i kobieta (‘išša)³⁷. Stąd pierwotna samotność dotyczy każdego człowieka (w dramacie manifestuje ją głównie kobieta), a pierwotna jedność dwojga, po jakby ponownym zaistnieniu, jest jednością osób sobie-podobnych. W Biblii Bóg pragnie uczynić „odpowiednią pomoc” (por. Rdz 2, 18) dla człowieka (w dawniejszych przekładach „pomoc jemu podobną”)³⁸. Wówczas pojawia się genezyjskie „widział, że było bardzo dobre”, złączone z zachwytem człowieka drugim człowiekiem („Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” – Rdz 2, 23).

Teresa i Andrzej są więc dla siebie odpowiedzią na pierwotną samotność człowieka. Wyrazny znak tego pojawia się podczas oświadczyn. Andrzej pyta Teresę: „Czy chcesz być moją towarzyszką życia?”³⁹. Kobieta od razu zauważa niezwykłość pytania: „Tak powiedział. Nie powiedział: czy zechcesz być moją żoną, ale: moją towarzyszką życia”⁴⁰. Młodzi zaczęli odczuwać głęboką komuniję ze sobą nawzajem, odzwierciedlając w ten sposób samego Boga, który nie jest samotny, lecz jest Komunią Osób. Jan Paweł II napisał o tym jako o najgłębszym rysie teologicznym prawdy o człowieku, który „w tajemnicy stworzenia – na gruncie pierwotnej i konstytutywnej «samotności» swego bytu – został obdarowany jednością tego, co w nim po ludzku, a zarazem poprzez ciało – męskie, i tego, co w nim po ludzku, a zarazem poprzez ciało – kobiece”⁴¹. Ciało jest widzialnym znakiem jedności małżeńskiej. Jego sens autor zgłębiał, ukazując obraz Boga w dziele stworzenia człowieka. Dar płciowości i płodności, pierwotnie wyrażający wprost zamysł Boży, staje się miejscem spotkania Boga z człowiekiem, a jednocześnie człowieka z człowiekiem. Wyraża to także Chór w ostatniej z weselnych strof:

Ciało – przez nie przesuwa się myśl,
nie zaspokaja się w ciele –

³⁶ Por. tamże, s. 22-26.

³⁷ Por. tamże, s. 29.

³⁸ Por. tamże, s. 31.

³⁹ W o j t y ł a, *Przed sklepem jubilera*, s. 393.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, s. 33.

i przez nie przesuwają się miłość.
Tereso, Andrzeju, szukajcie
przystani dla myśli w swych ciałach,
dopokąd są,
szukajcie przystani miłości⁴².

Przy tym jednak miłość nie może zostać ograniczona do ciała. Teresa i Andrzej zdali ten egzamin. Odnaleźli się na poziomie, na który wprowadził ich jubiler. Ich miłość jest dojrzała, osobowa, nieoparta na powierzchniowych wzruszeniach (co nie znaczy, że pozbawiona tych uczuć: bohaterowie wspominają na przykład o braku dystansu, gdyż „miłość raczej jest entuzjazmem niż zadumą”⁴³). Zarazem ich zaskoczyła i spotkała przygotowanych. A okazała się silniejsza niż śmierć. Poczucie jedności i wybrania („Andrzej wybrał mnie”⁴⁴ to pierwsze zdanie dramatu) trwa mimo fizycznej nieobecności i owocuje obawą przed propozycją zawarcia ponownego małżeństwa⁴⁵. Brak męża został wypełniony w Krzysztofie – ich synu – jednością, jaka pozostała w Teresie. I znów ten wymiar miłości można przyrównać do stanu sprzed grzechu, czyli także sprzed znajomości śmierci. Wojtyła-dramatopisarz utrwalił w swoich dziełach miłość jako cechę najbardziej upodabniającą człowieka do Boga, a tym samym jako siłę przemagającą w człowieku skutki upadku.

Małżonkowie z pierwszej części dramatu odkrywają miłość sięgającą samego istnienia człowieka. W ich wypowiedziach pojawiają się stwierdzenia takie, jak: „[odpowiedź] zanurza się w naszym istnieniu”⁴⁶, „trwanie [Teresy] we mnie”⁴⁷, „jakoś jestem dla niego”⁴⁸. Słowami-kluczami dla najgłębszego zrozumienia miłości stają się: „bycie w kimś”⁴⁹, „miejsce w moim «ja»”⁵⁰, „bycie w kręgu osoby”⁵¹, miłość jako „jedność”⁵², wizja „nowego istnienia”⁵³, „miejsce, z którego wyrasta [...] istnienie [...] przez miłość”⁵⁴, „nowy poziom istnienia”⁵⁵ (poprzez obrączki). Na przykładzie Andrzeja możemy prześledzić drogę dojrzewania do takiej miłości. O ile Teresa zdaje się kochać od początku

⁴² Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, s. 409.

⁴³ Tamże, s. 406.

⁴⁴ Tamże, s. 393.

⁴⁵ Por. tamże, s. 441.

⁴⁶ Tamże, s. 394.

⁴⁷ Tamże, s. 395.

⁴⁸ Tamże, s. 396.

⁴⁹ Por. tamże, s. 412.

⁵⁰ Tamże, s. 395.

⁵¹ Por. tamże, s. 432.

⁵² Por. tamże.

⁵³ Tamże, s. 433.

⁵⁴ Tamże, s. 437.

⁵⁵ Tamże.

miłością głęboką, choć nieśmiałą, lękającą się braku odpowiedzi, Andrzej mówi o poszukiwaniu i błędzeniu. Pierwszą pomyłką było zaufanie zmysłom. Gdy jednak szedł drogą zmysłowej miłości, spotykał wyspy odludne: „Tak powoli nauczyłem się cenić piękność dostępną dla umysłu, czyli prawdę”⁵⁶. Następnie fascynowały go osoby poruszające wyobraźnię i myśl, lecz okazywało się zawsze, że gdzieś poza tym w jego świadomości istnieje Teresa. Bohater mówi o przedziwnym trwaniu tej kobiety w nim, wbrew jego rozumieniu miłości jako namietności i uczucia. Chyba najtrafniej określa to, mówiąc: „Teresa – Teresa – Teresa – jakby punkt jakiś przedziwny moich dojrzewań”⁵⁷. Owo dojrzewanie polegało na odrzucaniu kolejno pokusy pozostania na każdym możliwym poziomie budowania relacji. Miotając się między miłością zmysłową a uczuciową, bohater doszedł w końcu do o s o b y – Teresy.

Dojrzewanie młodych było postępowaniem ku temu, co Wojtyła nazywał miłością oblubieńczą i wskazał jako najwyższy wymiar miłości będącej zjednoczeniem osób. Absolutyzacja uczucia jest zabiegiem zagrażającym tej miłości, gdyż może skończyć się kochaniem swoich własnych wyobrażeń. Ważny aspekt miłości oblubieńczej poznajemy dzięki ukazywanej przez Wojtyłę opozycji między miłością-uczuciem a miłością-istnieniem jako opozycji między „powierzchnią” a „głębią”. Człowiek jest ujmowany w relacji: wewnętrzne–zewnętrzne. I jako taki właśnie jest nieprzenikniony. Andrzej wypowiada w pewnym momencie słowa: „Teresa była przecież całym światem, tak samo odległym jak każdy inny człowiek, jak każda inna kobieta – a jednak coś pozwalało myśleć o przerzuceniu pomostu”⁵⁸. Po kilku latach odczytywania sygnałów i znaków, po duchowym dojrzewaniu do miłości, myślenie o dzielącej ich odległości zmieniło się: „Dziś widzę, że mój kraj jest także jej krajem, a przecież marzyłem, by przerzucić pomost”⁵⁹. Miłość głęboka buduje jedność, ma moc docierania do nieprzeniknionej głębi drugiego. Jej paradoks jest podwójny: „Po pierwsze – że można tak wyjść z własnego «ja», a po drugie – że się przy tym owego «ja» bynajmniej nie niszczy i nie dewaluuje, ale wręcz przeciwnie, rozwija się je i bogaci w znaczeniu oczywiście ponadfizycznym, w znaczeniu moralnym”⁶⁰.

W dramacie powiązanie między miłością a istnieniem najpełniej zostaje wyrażone przez Adama: „Czasem ludzkie istnienie wydaje się za krótkie dla miłości. Kiedy indziej jest jednak odwrotnie: miłość ludzka wydaje się za krótka w stosunku do istnienia – a może raczej za płytka. W każdym razie każdy człowiek ma do dyspozycji jakieś istnienie i jakąś miłość – jak z tego uczynić

⁵⁶ Tamże, s. 395.

⁵⁷ Tamże, s. 399.

⁵⁸ Tamże, s. 394.

⁵⁹ Tamże, s. 399.

⁶⁰ Tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 89.

sensowny całokształt? Poza tym całokształt ów nie może być nigdy zamknięty w sobie. Musi być otwarty w ten sposób, by z jednej strony przenosił się na innych ludzi, a z drugiej – żeby zawsze odzwierciedlał absolutne Istnienie i Miłość, by je zawsze w j a k i ś s p o s ó b odzwierciedlał⁶¹. Powstaje pewien ciąg: miłość – istnienie – „i nie wystarczy człowiek”⁶²... by człowiek przetrwał w człowieku. Potrzebny jest pierwiastek nadprzyrodzony, świadomość odzwierciedlania boskości, czyli s a k r a m e n t. W dramacie *Przed sklepem jubilera* obecność tego, co jest sferą Boga, przenika świat ludzki, uzupełnia go i „łata” – nadaje sens. Zarazem wskazuje na misteryjność dramatu i tajemnicę człowieka w obliczu Boga. Sposób ukazania transcendencji silnie sugeruje wymiar mistyczny. Te duchowe aspekty zostaną szerzej rozwinięte w interpretacji postaci funkcjonujących na granicy świata ludzkiego i nadprzyrodzonego: Jubilera, Oblubieńca, Adama i postaci nazwanej Ktoś.

PEKNIĘCIE

Historię miłości Anny i Stefana poznajemy głównie z wypowiedzi żony. To ona spotyka Adama i poznaje tajemnicę przyjścia Oblubieńca. Najczęściej określa swoje małżeństwo słowem „pęknięcie”. Mówi:

Nie mogłam się z tym pogodzić
i nie mogłam temu zaradzić,
że zaczęło się tworzyć pęknięcie⁶³.

Oraz w innym miejscu:

Czy jednak w końcu przebaczę?
Czy pęknięcie raczej się utrwali?
Bardzo trudne jest to pogranicze
egoizmu i nie-egoizmu⁶⁴.

W rozmowie z Adamem kobieta sięga po różne słowa określające jej ból na sposób bardzo cielesny:

Byłam pewna prawdy moich sądów.
Lecz mówiłam także jak kobieta

⁶¹ Tenże, *Przed sklepem jubilera*, s. 444.

⁶² Tamże, s. 409.

⁶³ Tamże, s. 411n.

⁶⁴ Tamże, s. 413.

o wewnętrznej rysie na miłości,
o pęknięciu i ranie, która boli...⁶⁵.

Nadwerżoną relację małżonków wyznaczają także słowa: „uciążliwa egzystencja dwojga, którzy w sobie zajmują wzajemnie coraz mniej miejsca”⁶⁶, „suma obowiązków [...] oderwana przy tym coraz bardziej od czystego smaku entuzjazmu”⁶⁷, gorycz będąca „smakiem duszy, która doznaje zawodu albo rozczarowania”⁶⁸, wreszcie tęsknota – tęsknota Anny za mężczyzną doskonałym: stanowczym i dobrym, który będzie inny niż Stefan.

Oboje małżonkowie jednakowo się myślą co do natury miłości; w wypowiedzi Anny czytamy:

Subtelna byłam nie mniej jak namiętna –
czyż miłość nie jest sprawą zmysłów i atmosfery?
To łączy się i sprawia, że dwoje ludzi chodzi
w k r ę g u s w o j e g o u c z u c i a – i oto cała prawda⁶⁹.

Anna wierzy w prawdę uczucia: „Czyż prawdą nie jest to, co się najmocniej czuje?”⁷⁰. Stefan zaś, według słów żony, uznał przemijalność miłości – jako uczucia – za naturalną kolej rzeczy, przestał nad miłością pracować. Kobieta szybko zauważa odmienne zdanie Adama:

Miłość jest wedle niego syntezą istnienia dwóch ludzi,
które się w pewnym punkcie jakby zbiega
i z dwojga czyni jedno⁷¹.

Adam, ów „przypadkowy rozmówca”, który pojawia się nagle i dziwnie głęboko widzi ludzkie czyny i myśli, przedstawia miłość dokładnie tak, jak małżonkowie z pierwszej części:

Miłość może być bowiem zderzeniem,
w którym dwie osobowości uświadamiają sobie do głębi,
że powinny do siebie należeć, chociaż brak nastrojów i wrażeń⁷².

⁶⁵ Tamże, s. 417.

⁶⁶ Tamże, s. 415.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 411.

⁶⁹ Tamże, s. 419 (podkr. – A.K.).

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże, s. 396.

W tym miejscu wróć do mów katechetycznych, by naszkicować obraz natury ludzkiej po grzechu, tego, z czym wiąże się decyzja pierwszych ludzi o zerwaniu owocu z drzewa poznania: „W tej motywacji [„tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3, 5) – A.K.] zawiera się wyraźne zakwestionowanie daru i miłości, z której bierze początek stworzenie jako obdarowanie. W stosunku do człowieka jest to właśnie obdarowanie «światem», a równocześnie «obrazem Boga», czyli samym człowieczeństwem w całej pierwotnej prawdzie męskiej/kobiecej dwoistości tego «obrazu». [...] Kwestionując w swoim sercu sam najgłębszy sens obdarowania, kwestionując miłość jako właściwy motyw stworzenia i pierwotnego Przymierza [...], człowiek odwraca się od Boga-Miłości, od «Ojca», poniekąd odrzuca Go w swoim sercu. Równocześnie więc odrywa swe serce, niejako odcina je od tego, co «pochodzi od Ojca»: pozostaje w nim to, co «pochodzi od świata»⁷³. Mówiąc słowami dramatu: człowiek utracił łączność z tym, co „głębokie” (co „pochodzi od Ojca”, czyli co jest zamysłem Stwórcy), natomiast pozostał przy tym, co „na powierzchni” (co „pochodzi od świata”, co jest zniekształceniem stwórczego planu). Mając to w pamięci, spójrzmy na małżeństwo z drugiej części dramatu.

Anna i Stefan nie odbierają żadnych „sygnałów” otaczającego ich świata. Kobieta, zjawiając się u jubilera w celu sprzedaży obrączki, nie wyczytuje z jego oczu nic poza tym, czego może się spodziewać, słysząc o braku wartości pojedynczej obrączki⁷⁴. Nie jest zdolna spotkać się z głosem, który przekazał prawdę o ciężarze właściwym człowieka, miłości wytryskającej z wolności i o biedzie, nieprzejrzystości człowieka⁷⁵. Ona i Stefan są dotknięci „pęknięciem” relacji między Bogiem a pierwszym człowiekiem. Pozostało w nich tylko to, co pochodzi ze świata. Postać Adama staje się tu swoistym komentarzem do postępowania Anny, szukającej przypadkowych relacji: „Rozbieżność między tym, co leży na powierzchni, a tym, co jest tajemnicą miłości, stanowi właśnie źródło dramatu. Jest to jeden z największych dramatów ludzkiej egzystencji. Powierzchnia miłości ma swój prąd, prąd szybki, migotliwy, łatwo zmienny. [...] Prąd ten jest czasami zawrotny tak, że porywa ludzi, porywa kobiety i mężczyzn. Porwani myślą, że wchłonęli całą tajemnicę miłości, a tymczasem nawet jej jeszcze nie dotknęli”⁷⁶. Co więcej: „Tak właśnie: po drugiej stronie tego uniesienia nie pozostaje nic, poza nim jest tylko nic”⁷⁷.

Trzeba jednak zastrzec, że nie chodzi też o wykluczenie uczuć i nastrojów. Zarówno małżonkowie z pierwszej części dramatu, jak i sam Wojtyła w studium

⁷³ J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, s. 88n.

⁷⁴ Por. W o j t y ł a, *Przed sklepem jubilera*, s. 416.

⁷⁵ Por. tamże, s. 405n.

⁷⁶ Tamże, s. 421.

⁷⁷ Tamże.

Miłość i odpowiedzialność pokazali, jak istotne są poszczególne komponenty ludzkiej miłości. Podobnie w budowaniu postaci nie dokonuje się ich „odczłowieczenie”. Najwyraźniejszym przykładem jest właśnie Anna – kobieta będąca niemal samym odczuwaniem, wyrażająca swój ból otwarcie, ekspresyjnie: w wykrzykniach i pytaniach kierowanych do samej siebie. Co więcej, ani razu jej zagubienie (oraz zagubienie Stefana) nie zostaje osądzone. Jedyne, co się dokonuje, to walka o człowieczeństwo nieredukowalne do sfery przeżyciowej.

Adam snuje dalej swoją refleksję już jako apel: „A nie może, nie może pozostać nic! Słuchajcie, nie może. Człowiek jest jakimś continuum, jakąś całością i ciągłością – więc nie może pozostać nic!”⁷⁸. O ile do tej pory jego wypowiedź była refleksją o miłości, w punkcie dojścia staje się rozważaniem antropologicznym i zbliża do wypowiedzi jubilera o „ciążarce właściwym człowiekiem”. Kiedy Adam powierzchowności miłości przeciwstawia continuum człowieka, zdaje się przedstawiać kondycję człowieka po grzechu. Czytamy w papieskich katechezach: „Tak właśnie można rozumieć słowa: «przestraszyłem się, bo jestem nagi», które ujawniają owoc drzewa poznania dobra i zła wewnątrz człowieka. Odsłania się poprzez te słowa jakby konstytutywne pęknięcie wewnątrz ludzkiej osoby, jakby rozbitcie pierwotnej duchowo-cielonej jedności człowieka. Człowiek uświadamia sobie po raz pierwszy, że jego ciało przestało czerpać z tej mocy ducha, która wynosiła je na poziom obrazu Boga”⁷⁹. Zwraca uwagę słowo „pęknięcie”, dokładnie to samo, którym Wojtyła-dramaturg osiemnaście lat przed wyborem na Stolicę Piotrową określił zagubienie ludzkiej miłości (idąc tym tropem, można znaleźć więcej słów wchodzących na stałe do własnego „słownika” autora). Skutki, jakie to „pęknięcie” pociąga za sobą, poważnie zagrażają integralności moralnej człowieka. Czytamy dalej: „Ciało, które nie jest poddane duchowi na sposób pierwotnej niewinności, które niesie w sobie stałe zarzewie oporu względem ducha, zagraża w jakiś sposób duchowej spoistości człowieka-osoby. Chodzi tutaj o spoistość natury moralnej, która zakorzenia się gruntownie w samej konstytucji osoby. Pożądliwość, szczególnie pożądliwość ciała, stanowi swoiste zagrożenie dla tej struktury samoposiadania i samopanowania, poprzez którą konstytuuje się osoba ludzka”⁸⁰.

Od razu trzeba wyjaśnić, że owa „pożądliwość” w sensie biblijnym różna jest od pożądania znanego z psychologii – „wynika z braku lub potrzeby” oraz „wskazuje na stan ducha ludzkiego odsuniętego od tej pierwotnej prostoty i pełni wartości, jaką człowiek i świat mają «w wymiarach Boga»”⁸¹.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, s. 93.

⁸⁰ Tamże, s. 94.

⁸¹ Tamże, s. 95.

Wydaje się, że takie rozumienie dezintegracji osoby zostało ukazane w scenie usilnego poszukiwania przez Annę męskiego ramienia. Bohaterka niesiona pragnieniem, b r a k i e m, nie panuje nad gestami. Jej stan ducha bezbłędnie odczytuje Adam: „Nie możesz żyć bez miłości. Widziałem z daleka, jak szłaś tą ulicą i próbowałaś wzbudzić dla siebie zainteresowanie. Prawie że słyszałem twoją duszę. Wołałaś z rozpaczą o miłość, której nie masz. Szukałaś kogoś, kto by cię wziął za rękę, przygarnął...”⁸². Anna pragnie miłości, takiej, z której i dla której został stworzony człowiek i w której spełnia się jako osoba. Jednak w jej małżeństwie silniej realizuje się to, co w mowach katechetycznych zostało nazwane za św. Janem „trojakią pożądlivością”⁸³: pożądlivością ciała, pożądlivością oczu i pychą tego żywota. Jest ona skutkiem grzechu i owocem poczucia niedosytu zjednoczenia. Jednocześnie jest powodem wstydu, będącego w człowieku znakiem ciągłego trwania w wymiarze pierwotnej niewinności i zabezpieczenia oblubieńczego znaczenia ciała przed pożądlivością. Niedosyt zjednoczenia między osobami pochodzi z rozłamu komunii: mężczyzna, który zdaje się silniej odczuwać wstyd swego ciała („przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się” – Rdz 3, 10), jednocześnie wyprowadza z niego impuls do „zapanowania” nad kobietą („on [...] będzie panował nad tobą” – Rdz 3, 16), jakby była przedmiotem. Pragnienia, które rodzą się wówczas po stronie kobiety („ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia” – tamże) mogą przybrać analogiczny charakter, a nawet uprzedzać pożądlivość mężczyzny, pobudzając je i wyzwalaając⁸⁴.

Słowa Anny wskazują na to, że jej relację ze Stefanem spotkał ten właśnie los:

A poza tym ufał w swoje prawa,
ja zaś chciałam, by wciąż je zdobywał.
Nie chciałam się czuć jak przedmiot,
którego nie można utracić,
gdy się raz już posiadało na własność⁸⁵.

Już za pierwszym razem, kiedy kobieta wspomina o „pęknięciu”, mówi także o poczuciu pustki i obcości w samej sobie:

Jakże było mi zrazu obco
w sobie samej!
Jakbym już odwykła od ścian mego wnętrza –

⁸² Tenże, *Przed sklepem jubilera*, s. 426.

⁸³ Por. J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, s. 100.

⁸⁴ Por. tamże, s. 101.

⁸⁵ W o j t y ł a, *Przed sklepem jubilera*, s. 412n.

tak bardzo były one pełne Stefana,
że bez niego wydawały się puste⁸⁶.

Jeżeli miłość jest doskonałym zjednoczeniem osób, w którym każda osoba ubogaca się i w pełni realizuje, w dalszych słowach Anny odnajdujemy raczej zaprzeczenie tego stanu:

Czyż nie jest to rzeczą zbyt straszną
tak skazywać ściany swego wnętrza
na jednego tylko mieszkańca,
który może wydziedziczyć mnie samą
i jakoś pozbawić w nim miejsca!⁸⁷

Poznanie uczuć Anny nie pozwala na nic więcej niż domysły na temat destrukcyjności relacji dla obojga małżonków, tego, na ile była ona „wzajemnym używaniem”⁸⁸ i że wygasła wraz z odkryciem wewnętrznej pustki czy znudzenia. Możemy jednak bez wątplenia odczytać stan, w jakim znajduje się „posiadana na własność” kobieta, która traci ciepło uczuć. Paradoksalnie, zbuntowana przeciw uprzedmiotowieniu, szuka znajomości będących kolejnym przyzwoleniem na „używanie”. Wszystko w celu chwilowego odzyskania upragnionej bliskości: „Nie usiłowałam go zatrzymać, byłam jednak gotowa zwrócić na siebie jego uwagę. Nie wiem, jak to się stało, że teraz byłam gotowa zwracać na siebie uwagę każdego mężczyzny. Może to było tylko proste odbicie tęsknoty, ale doszłam do przekonania, że nikt nie może odebrać mi tego prawa”⁸⁹. Idąc niemal bezwolnie za tym dziwnym imperatywem, Anna coraz boleśniej odkrywa znaczenie wyrażenia „przygodna kobieta”⁹⁰. Czując wewnętrzny sprzeciw, lecz pchana wewnętrznym przymusem, dąży do zaspokojenia pragnienia bliskości aż do spotkania z mężczyzną, który uchylił drzwi samochodu. Ten moment ukazał najwyższe zagubienie Anny i utratę panowania nad siłą pragnienia.

Konieczna była interwencja Adama, który wrócił, aby przypomnieć o Oblubieńcu, wskazać oczekujące panny mądre, które „prawie płasają w chodzie”⁹¹, i panny głupie, które posnęły, nawet jeżeli w swoistym letargu chodzą po ulicach miasta. Annę także trzeba było obudzić. „Uśpiona przestrzeń”⁹² w niej ściśle łączy się z „drugą stroną” miłości, bez której człowiek nie potrafi żyć,

⁸⁶ Tamże, s. 412.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 23-36.

⁸⁹ Tamże, s. 420n.

⁹⁰ Tamże, s. 422.

⁹¹ Tamże, s. 427.

⁹² Por. tamże.

a po której znajduje się Miłość i Oblubieniec. Adam wprowadza w tę głębię: „Jakże mam ci dowieść tego, że jesteś oblubienicą. Trzeba by teraz przebić jakąś warstwę twojej duszy [...]. Słyszałaś wtedy, jak mówi: umiłowana, nie wiesz, jak bardzo należysz do mnie, jak bardzo jesteś własnością mojej miłości i mego cierpienia – bo «miłować» znaczy dawać życie poprzez śmierć, «miłować» znaczy wytryskać zrodem wody żywej w głębinach duszy, która się pali lub tli, a spłonąć nie może. Ach, płomień i źródło! Nie czujesz źródła, a płomień cię trawi. Prawda?”⁹³. Nietrudno się domyślić, że Oblubieniec jest obrazem Chrystusa. Gdy przemierza ulice i dotyka zranionych miłości, wpisuje ludzi w plan odkupienia, który już się wypełnił, a którego wielu nie dostrzega. Stąd też cierpienie – profil konstytutywny Jego miłości, która „daje życie poprzez śmierć”. W słowach Adama subtelne nawiązania biblijne łączą się z symboliką mistyczną (złączenie ognia i wody w budowaniu obrazu jednej i tej samej rzeczywistości), wskazując na głębię doświadczenia, do której wszyscy są zaproszeni.

W tej przekształconej przypowieści najbardziej zaskakujące jest oblicze Oblubienicy. Adam wyjaśnia przestraszonej Annie: „W twarzy Oblubienicy każdy z nas odnajduje podobieństwo twarzy tych, w których uwikłała nas miłość po tej stronie życia i egzystencji. Wszystkie są w Nim”⁹⁴. Uzdrowiająca konfrontacja z Miłością, poprzedzona wizytą u jubilera, przyczyniła się do zmiany relacji między małżonkami, co nie znaczy, że pozbawiła ją trudności. Dowiadujemy się o tym z rozmowy w końcowej scenie – ślubu Moniki i Krzysztofa. Kobieta przyznaje, że przestała odczuwać pogardę do męża i żal o zmarnowane życie, zaczęła szukać winy (i znajdować ją) także w sobie. Ich relacja zaczęła być mniej uciążliwa, nie oddalają się od siebie z takim przyspieszeniem jak dawniej⁹⁵.

MISTYCZNA GŁĘBIA MIŁOŚCI

Głębia miłości przejawia się głównie dzięki obecności postaci przekraczających ludzką rzeczywistość. Najbardziej oczywistą z nich jest jubiler, wokół którego rozgrywa się całość dramatów ludzkich, wpisanych w porządek nadprzyrodzony. Przybylska zauważa, iż Wojtyła ukazuje swoich bohaterów na sposób mistyczny przez „tworzenie takiego świata przedstawionego, który pozwoli postaciom na zstępowanie do własnej głębi i na odkrywanie w niej

⁹³ Tamże, s. 426n.

⁹⁴ Tamże, s. 428.

⁹⁵ Por. tamże, s. 443.

Boga”⁹⁶. Samo-poznanie oraz dostrzeżenie głębi drugiego „pozwała na zauważenie Chrystusa «na dnie duszy» każdego człowieka, co z kolei buduje sieć mistycznych elementów, pojawiających się w różnych egzystencjalnych sytuacjach”⁹⁷. W dramacie *Przed sklepem jubilera* odkrywanie i penetrowanie „dna duszy” dokonuje się w dużej mierze za pośrednictwem tytułowego miejsca i postaci. Jubiler działa na zasadzie człowieka-przestrzeni⁹⁸. Jednocześnie obserwujemy dziwną „elastyczność” tej przestrzeni. Wszyscy mają tam „po drodze”, jest obecna nawet wówczas, gdy się nie zwraca na nią uwagi, o czym każdy z bohaterów w pewnym momencie mówi. Anna zaczęła myśleć o tym miejscu, kiedy „pęknięcie” jej miłości stało się faktem niezaprzeczalnym. Sklep jubilera zaczął przemawiać jej pragnieniami. Teresa z Andrzejem także nie weszli od razu do środka. Samo miejsce podziało na nich ze szczególną mocą. Obrączki leżące na wystawie stały się wyznacznikami losu młodych, „łącząc przeszłość z przyszłością”⁹⁹, równocześnie mając ich samych „niewidzialnym zespałać sposobem”¹⁰⁰.

W tym dziwnym miejscu załamuje się także czas, wkracza w jakiś moment poza czasem, dociera do Początku, jak to zrozumiała Teresa. Z jednej strony ta dziwna witryna odnosi do źródeł człowieczeństwa, z drugiej – sięga eschatologii, przekraczając granice poszczególnych istnień ludzkich. Wspólne zaistnienie Teresy i Andrzeja w witrynie sklepu jubilera nie zostaje przełamane śmiercią małżonka. Teresa wciąż na nowo odnajduje tam jedność i miłość, które przetrwały związane w wymiarze tajemnicy. Nie wiadomo do końca, na ile ich przeżycie było pracą wyobraźni, na ile zaś dziełem tego miejsca i czasu. Faktem jest jednak, że udało się narzeczonym wybiec myślą w przyszłość¹⁰¹. Teresa wspomina, że gdy tak stali, przypominały się im fragmenty listów, które pisali przed kilku laty. W nich – co ciekawe – młodzi zwracali sobie nawzajem uwagę na swoje słabości. Nie bali się dotknąć tego, co trudne i co budziło zwątpienie. We wszystkim byli razem. I tak zostało: ich odbicie, zatrzymane tam jak w soczewce, wchłaniającej swój przedmiot, wchłonęło także ich lęki i słabości. Zostało tam – w tajemnicy Początku – zjednoczone całe ich istnienie. Andrzej komentuje: „Odnosiłem takie wrażenie, jakbym był widziany i poznany przez kogoś, kto się ukrył w głębi tej witryny”¹⁰². Tajemnica nie tkwiła w lustrze jako w przedmiocie. Zresztą straciło ono zwykłe swoje właściwości. Witryna „przestała być [...] widowiskiem, w którym każdy bez

⁹⁶ P r z y b y l s k a, dz. cyt., s. 163.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Por. tamże, s. 209.

⁹⁹ W o j t y ł a, *Przed sklepem jubilera*, s. 402.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 404.

¹⁰² Tamże, s. 409.

wyjątku może wypatrzeć jakiś przedmiot dla siebie”¹⁰³. Dotykała przedziwnej obecności, wobec której młodzi stanęli z ciężarem całego losu, a do tego wyodrębnieni z czasu i warunków panujących na zewnątrz. Teresa zauważyła, że „ogromnie długo”¹⁰⁴ stali przed sklepem jubilera, nie odczuwając ani czasu, ani chłodu wieczoru.

Narzeczeni nie patrzyli na siebie nawzajem, lecz na swoje odbicie, zatrzymane innym Wzrokiem. Można powiedzieć, że sami mieli udział w Boskim patrzeniu w wymiarze pełni. Mistyczne złączenie widzenia jest złączeniem osób: osoby człowieka z Osobą Boga, tutaj – spotkaniem trzech spojrzeń. Do spotkania dochodzi, gdy narzeczeni przekraczają próg sklepu jubilera. Wchodzą w przestrzeń bezpośredniego kontaktu, a tym samym w coś na kształt doświadczenia mistycznego. Przybylska zauważa: „Podobnie jak w poematach mistycznych, podstawową drogą komunikacji między jubilerem i narzeczonymi jest wzrok: starzec długo wpatruje się w oczy [...], chcąc dotrzeć do głębin ich ludzkiej istoty (jest to motyw analogiczny do zstępowania w kierunku «dna» swego wnętrza)”¹⁰⁵. Andrzej, który szczególnie zapamiętał słowa jubilera, nie pozostał obojętny także na jego wzrok, którym niejako sondował on serca¹⁰⁶, jednocześnie wykonując czynności rzemieślnicze. Andrzej doznał wrażenia, jakby starzec „szukał wzrokiem naszych serc i zatapiał się w ich przeszłość”¹⁰⁷, i zadał sobie pytanie, czy ogarniał on także przyszłość. Ta została tajemnicą, jednak pozbawioną lęku: „Miłość zwyciężyła niepokój. Przyszłość zależy od miłości”¹⁰⁸. Zarówno więc witryna, jak i symbol obrączek przemówiły do młodych, ale ostatecznie bez jakiegokolwiek pośrednictwa przemienił narzeczonych, zażegnał lęk o przyszłość – wzrok jubilera. Andrzej dodał, że ów wzrok również „starał się coś przelać” w ich serca: „Całe nasze istnienie stanęło wobec niego. Wzrok jego dawał jakieś sygnały, których w tej chwili nie byliśmy zdolni odebrać w całej pełni [...] – a jednak one przeszły do samego wnętrza naszych serc. I jakoś poszliśmy w ich kierunku, bo oto przyoblekają się w osnowę całego naszego życia”¹⁰⁹.

Znamienne, że nie wiemy nic o jakiegokolwiek rozmowie młodych przed witryną czy w samym sklepie. Między nimi również wszystko dokonywało się w ciszy i dialogu spojrzeń – oraz w jedności. Bez względu na to, kto relacjonuje doświadczenie, mówi w imieniu obojga. Całe spotkanie nosi znamiona poznania mistycznego. Teresa i Andrzej byli ogarnięci słowami i spojrzeniem

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Tamże, s. 410.

¹⁰⁵ Przybylska, dz. cyt., s. 205.

¹⁰⁶ Por. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, s. 410.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Tamże.

jubilera – nawet jeżeli nie umieli w pełni odebrać jego sygnałów. Jednak wyczuili zmianę, która zaszła w ich życiu od tego spotkania. Tak stwierdzenie „przelewania” czegoś do wnętrza, jak i sposób, w jaki dokonała się wewnętrzna przemiana narzeczonych, nasuwają na myśl miłość Boga wlaną w serce ludzkie podczas głębokiego, bezpośredniego obcowania z Nim. Podobnie zresztą można mówić o „wiedzy wlanej”. Teresa zdaje się znać prawdę o odzwierciedlaniu absolutnego Istnienia i Miłości, mimo iż słowa te wypowiada dopiero w drugiej części dramatu Adam w obecności Anny. Co więcej, kobieta jest pewna, że nowo zaślubieni Monika i Krzysztof jeszcze powrócą do jubilera, by tę prawdę zgłębić¹¹⁰.

W odpowiedzi na pytanie, kim jest jubiler i czym jest jego warsztat, pomaga fragment *Tryptyku rzymskiego* dotyczący tajemnicy początku:

Słowo – odwieczne widzenie i odwieczne wypowiedzenie.
 Ten, który stwarzał, widział – widział, „że było dobre”,
 widział widzeniem różnym od naszego,
 On – pierwszy Widzący –
 Widział, odnajdywał we wszystkim jakiś ślad swej Istoty, swej pełni¹¹¹.

Postać jubilera, a właściwie Jubilera, gdyż jego tożsamość jest niemal oczywista, równa z Bożą Opatrznością, jest kreowana w sposób bardzo ciekawy. Z jednej strony bohaterowie nazywają go starcem (co może wpisywać się w tradycję ikonograficznych przedstawień Boga Ojca), z drugiej zaś konstatują, iż w czasie zaślubin Moniki i Krzysztofa jest o dwadzieścia siedem lat starszy. Jego funkcjonowanie w czasie i przestrzeni wymyka się pomiarom: zawsze jest „stary”, kojarzony z przekazem mądrości o człowieku oraz niezwykłym wzrokiem. Sytuacja Anny daje nam poznać jeszcze jedną cechę spojrzenia Jubilera. Ani razu nie zamieniło się w osąd, choć, według słów Adama, właśnie On może osądzać:

O Stefanie także ze słów Anny dowiedziałem się tyle,
 jakbym miał być sędzią i wykonawcą wyroku.
 Jubilera jednakże nie było
 i nie było komu potwierdzić tych słów¹¹².

Uznanie, iż jest to Stwórca, pierwszy Widzący, przed którego oczami wszystko „nagie jest i przejrzyste”¹¹³ oraz wszystko jest dobre, tłumaczy i jego

¹¹⁰ Por. tamże, s. 445.

¹¹¹ J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, s. 511.

¹¹² W o j t y ł a, *Przed sklepem jubilera*, s. 417.

¹¹³ J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, s. 512.

wgląd w ludzkie serca, i brak osądu. Spojrzenie Jubilera jest spojrzeniem z początku stworzenia, sięga stanu sprzed upadku.

W słowach narzeczonych poznajemy także witrynę sklepu jubilera jako punkt łączący z tajemnicą Początku. Dodatkowo witrynę zamyka lustro, czyli jeden z motywów powtarzających się w pismach mistycznych¹¹⁴. Do „początku” i „widzenia” dodajmy jeszcze „próg” – i oto dłaczego warto wracać do *Tryptyku rzymskiego*: „Tajemnica początku rodzi się wraz ze Słowem, wyłania się ze Słowa”¹¹⁵ oraz „Przedwieczne Słowo jest jak gdyby progiem, / za którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”¹¹⁶. Nieodłączność Jubilera od jego sklepu tłumaczyłaby się łatwo, jeśli rozumielibyśmy tę przestrzeń jako przestrzeń Słowa, próg, który człowiek może ominąć, na którym może się zatrzymać lub który może przekroczyć. Znaczący jest na tym tle fragment, w którym Adam opowiada Annie o swoim spotkaniu z Jubilerem:

Drzwi sklepu były otwarte i jubiler stał na progu
przypatrując się przechodniom jak gdyby od niechcienia.
Mocno świeciło słońce, więc ulica pełna była blasku,
od którego mrużyły się oczy¹¹⁷.

Jubiler przygląda się więc ludziom bez narzucania swojego wzroku, a jednak spogląda poprzez ten próg, „za którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”. Nie jest On wiecznym nieobecnym, lecz jego obecność jest dyskretną troską Opatrzności. Innym znaczącym motywem w powyższym fragmencie jest to, co ks. Janusz Pasierb nazwał „mistycznym zmrużeniem”¹¹⁸, określając szereg występujących w poezji Wojtyły metafor wykazujących podobieństwo z ogólnie pojmowaną mistyką¹¹⁹. Przybylska łączy je z przekonaniem o zmysłach duchowych, mogących jako jedyne wejrzeć w rzeczywistość duchową¹²⁰. Jubiler zatem wychodzi na próg sklepu. Spogląda na ludzi widzeniem, w którym wszystko jest bardzo dobre. Może spoglądać mimo upadku ludzkiej natury, gdyż On jest jej Stwórcą, a jednocześnie sprawcą jej Odkupienia.

Nieprzypadkowo Oblubieniec miał przechodzić właśnie obok sklepu Jubilera. Między nimi, a także między nimi a Adamem zachodzi szczególna łączność. Adam jest tym, który zna prawdę o Oblubieńcu, tym, który rozmawiał z Jubilerem na progu jego warsztatu. On też informuje o godzinach pracy Ju-

¹¹⁴ Por. Przybylska, dz. cyt., s. 199.

¹¹⁵ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, s. 511.

¹¹⁶ Tamże, s. 514.

¹¹⁷ Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, s. 414.

¹¹⁸ Cyt. za: Przybylska, dz. cyt., s. 148, przyp. 309. Zob. też: ks. J. Pasierb, *Przestrzeń człowieka*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 19(1981) nr 1, s. 237-252.

¹¹⁹ Por. Przybylska, dz. cyt., s. 148.

¹²⁰ Por. tamże, s. 148n.

bilera. Wreszcie jest tym, który przekazuje najgłębsze myśli o ludzkiej miłości i jej zranieniach. Biorąc pod uwagę niewytłumaczalną wiedzę Teresy na temat absolutnego Istnienia i Miłości, Adam, przekazując tę samą prawdę Annie, staje się „rzecznikiem” Jubilera tam, gdzie człowiekowi dotkniętemu „pęknięciem” brak otwartości na Jego obecność. Adam zawsze pojawia się jako deus ex machina wtedy, kiedy potrzebna jest szczególna interwencja. Jest pierwiastkiem działającym w dramacie, a do tego nauczycielem i wykładnią najważniejszych prawd o miłości. Jest postacią niejednoznaczną: najbardziej „ludzka” poprzez relacje, w które wchodzi, mogąc stanąć „na miejscu każdego”¹²¹, i najbardziej „Boska” poprzez znajomość wszystkich tajników „drugiej strony” ludzkich miłości. Jest najwyraźniejszym łącznikiem między tym, co zagubione na powierzchni, a mistyczną głębią miłości. Odważyłabym się powiedzieć, że jest epifanią Ducha Świętego w całym rodzaju ludzkim. Tym samym przychyliłabym się do „trynitarnej” interpretacji tych trzech postaci: Jubilera, Oblubieńca i Adama. Idąc dalej za tą myślą, przyjmuję, że miłość pojmowana jako odzwierciedlenie absolutnego Istnienia i Miłości ma być właśnie obrazem Komunii Osób. Zauważę od razu, że znów jesteśmy blisko *Tryptyku rzymskiego*, gdzie we fragmencie „Prasakrament” czytamy, iż ludzie, mężczyzna i kobieta, „wzięli w siebie – na ludzką miarę – to wzajemne obdarowanie, które jest w Nim”¹²². I tu jest punkt dojścia rozważań nad miłością małżeńską: więzią najbardziej ludzką, ale i najgłębiej mistyczną, sięgającą początku stworzenia, istoty człowieczeństwa i istoty Bóstwa. Warto jednak dopowiedzieć dwie rzeczy.

Po pierwsze: jak niezwykle prezentuje się moment „kuszenia Anny” w świetle powyższej interpretacji. Gdy targana pragnieniem bliskości, rozpaczliwie zwraca na siebie uwagę mężczyzn, znajduje się przed sklepem jubilera, w obecności Adama, a na pewno w zasięgu jego wzroku, czeka na zapowiedzianego Oblubieńca. Ponadto w pewnym momencie uświadamia sobie, że zbliża się w kierunku „kościoła, w którego niszach stoją posągi świętych”¹²³. W tylnej niszy tego kościoła znajduje się krucyfiks, a przy nim nocą świeci się lampa. Anna zauważa nawet: „Zdaje mi się, że dostrzegam już jej światło przyćmione różnokolorowym szkłem latarni”¹²⁴ – czego wedle logiki nie powinna widzieć. W momencie największej słabości jest niejako osaczona przez Boga. Co ciekawe, takie osaczenie nie jest obce ani tradycji mistycznej, ani twórczości Wojtyły¹²⁵.

Po drugie: Jest jeszcze jedna postać, która pojawia się w dramacie epizodycznie, lecz jest postacią konieczną dla dopełnienia obrazu człowieka w stanie pierwotnej niewinności. Chodzi o postać nazwaną „Ktoś”. Jej słowa

¹²¹ W o j t y ł a, *Przed sklepem jubilera*, s. 441.

¹²² J a n P a w e ł II, *Tryptyk rzymski*, s. 515.

¹²³ W o j t y ł a, *Przed sklepem jubilera*, s. 422.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Por. P r z y b y l s k a, dz. cyt., s. 128.

pojawiają się tylko dwa razy, i tylko w pierwszej części dramatu. Raz, gdy Teresa i Andrzej poddają się wymowie obrączek na wystawie sklepu jubilera. Słyszą wówczas za swoimi plecami głos:

To sklep jubilera. Cóż za dziwne rzemiosło.
Produkuje przedmioty, które mogą
pobudzać do refleksji o losie.
Na przykład pozłaca zegarki, które mierzą czas
i mówią człowiekowi o zmienności wszystkiego,
o mijaniu¹²⁶.

Gdy umilkł, Teresa znacząco skomentowała, iż „trafił w poblizę”¹²⁷ ich myśli. Wydaje się, że zamierzał naprowadzić tę myśl na zupełnie inny sens rzemiosła jubilerskiego. Zamiast zjednoczenia ukazał przemijalność i niepewność. Próbował zasiać lęk. Nie trafił w sedno myśli, lecz właśnie w poblizę. Jak wąż w ogrodzie rajskim zwiódł kobietę, trafiając w poblizę prawdy – tak blisko, że wprowadził zamieszanie w jej sercu. Zastanawiające, że tuż po tych słowach młodym przypominają się ich dawne listy z uwagami o słabościach. „Ktoś” zabiera głos jeszcze raz, kiedy Teresa i Andrzej trwają nadal przed sklepem jubilera w głębokim zamyśleniu: „Jest już dość późno i sklepy pozamykano. Dlaczego świeci się jeszcze w pracowni starego jubilera? Powinien też już zamknąć i wrócić do domu”¹²⁸. Tymi słowami zarazem przerywa ich kontemplację oraz sprowadza ich spoza-czasu i spoza-przestrzeni do świata ich otaczającego. Co ważne, nie daje się zobaczyć, a jedynie wprowadza zamęt. Teresa i Andrzej zostają wystawieni na próbę. I zwyciężają. Wybierają miłość.

WOBEC WYBORU

Bohaterowie trzeciej części dramatu, Monika i Krzysztof, są ukazani przede wszystkim jako dzieci swoich rodziców, doświadczeni ich losem. Im już nie potrzeba osobowego kusiciela, który wprowadzi zamęt, ani tak silnej ingerencji sfery nadprzyrodzonej, by uratować ich miłość, jak tego doświadczyła Anna (choć nie można pominąć ogromnej roli, którą Adam odegrał w wychowaniu Krzysztofa).

Młodzi stają przed wieloma wyborami. Krzysztof musiał wybrać „ogarnięcie własnego istnienia”¹²⁹, zerwać z ciągłą myślą o uobecnianiu nieobecnego

¹²⁶ W o j t y ł a, *Przed sklepem jubilera*, s. 403.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Tamże, s. 411.

¹²⁹ Por. tamże, s. 434.

ojca. Potrzebował Moniki, by uwydatnił się całokształt jego istnienia jako mężczyzny. „Zaczynam życie na nowo”¹³⁰ – mówi Krzysztof. To zdanie zaraz na wstępie wskazuje na sytuację większej wolności, niż jest to doświadczeniem Moniki. Narzeczona jeszcze przez jakiś czas będzie jedynie wypadkową uciążliwej egzystencji rodziców i przez to przeżyje wiele lęków. Ona także musi dokonać wyboru: musi przejść mocą zaufania od lękania się swojego narzeczonego, siły, z jaką może nią zawładnąć, a potem odejść, czyli od lękania się o siebie do lęku o Krzysztofa i ostrożności wobec własnego zranienia i niepewności wyniesionych z „pęknięcia” miłości rodziców¹³¹. Wybory obojga dotyczą także miłości. Krzysztof musiał zrezygnować z postrzegania miłości jako zależnej od losu, uwolnić się od schematu nieobecności i podjąć wyzwanie Boga. „Musimy iść odtąd razem”¹³² – te słowa w jego przypadku oznaczały przewyciężenie lęku. I w tych słowach młodzi się spotkali. Monika przestała lękać się miłości (tego jej schematu, który wyniosła z domu), a zaczęła lękać się o miłość – jako wyzwanie. Można powiedzieć, że odrywanie się od lęków i dokonywanie własnych wyborów jest jedyną tęsknotą młodych. Piękne są słowa Krzysztofa, który odpowiada dziewczynie na jej wątpliwości dotyczące trudnego charakteru: jej przesadnej wrażliwości, łatwego zamykania się w sobie i tego, że wiele potrzebuje, a niewiele potrafi dać. Zastanawia się wówczas wobec niej:

W ogóle za co się kocha?
 Za co ja ciebie kocham, Moniko? Nie każ mi odpowiadać.
 Nie umiałbym odpowiedzieć. Miłość wyprzedza swój przedmiot
 lub też tak się do niego przybliży, że prawie traci go z oczu.
 Wówczas człowiek musi myśleć inaczej, musi odejść od zimnych rozważań
 – a przy tym „myśleniu gorącym” jedno chyba jest ważne: czy tworzy?
 Ale tego też raczej nie wie, skoro jest tak blisko przedmiotu.
 Ważne będzie to, co zostaje, gdy fala wzruszeń opadnie¹³³.

Być może wskutek lęku miłość młodych rodzi się niejako poza wzruszeniami, pod nadzorem podejrzliwości, ale i troski. Krzysztof przejmuje całą odpowiedzialność za odbudowanie zranionego zaufania i obrazu miłości w sercu narzeczonej. Wspomina o maskach, za którymi kryją się głębie osób, także jej rodziców. Mówi o bólu miłości, bólu nowego rodzenia, który będzie dojrzałością nowego początku¹³⁴.

¹³⁰ Tamże, s. 433.

¹³¹ Por. tamże, s. 434n.

¹³² Tamże, s. 435.

¹³³ Tamże, s. 436.

¹³⁴ Por. tamże, s. 440.

Teresa dostrzega dobroć syna, z z troskaniem patrzy na Monikę, niepokoi się jednak, gdy młodzi nie dzielają jej doświadczenia jubilera („Mówił zaś niewiele i rzeczy skądinąd znane. Więc nie dziw się temu, mamo, że jakoś minęły bez echa”¹³⁵), nie dostrzegają nic poza własnym, wzajemnym wzruszeniem, są pochłonięci miłością, którą odkrywają „na dnie [...] przeżyć”¹³⁶. Akcent konsekwentnie zostaje w tej części położony na zaczynanie od nowa, bez odniesienia do przeszłości, bez spojrzenia w przyszłość. Powoduje to zupełną zmianę obecności wymiaru metafizycznego. Nie bez powodu poznajemy koleje losu rodziny Krzysztofa: śmierć ojca, Andrzeja, duży wkład wychowawczy Adama oraz wierną miłość Teresy. W ten dyskretny sposób, zupełnie bez ujawniania treści wykraczających poza świat ludzki, wchodzi w życie nowożeńców – poprzez Krzysztofa – Bóg. Zaryzykuję stwierdzenie, że jest to obraz funkcjonowania każdej miłości w perspektywie Odkupienia. Adam zjawia się też na uroczystości zaślubin, scala w swojej osobie losy wszystkich bohaterów: „Był jakby wspólnym mianownikiem nas wszystkich, a zarazem rzecznikiem i sędzią”¹³⁷.

Monika i Krzysztof oddalili się szybko, przodem, pozostawiając sklep jubilera „za plecami o pół obrotu w prawo”¹³⁸. Nie patrzyli w najbliższą przyszłość, ta została dla nich tajemnicą. Nowożeńcy chcą zacząć od początku. Poza zranieniami i pierwszymi samodzielnymi decyzjami droga ich życia pozostaje otwarta, jest przestrzenią do dokonywania wyborów: opowiedzenia się po stronie realizacji na ziemi Miłości nadprzyrodzonej lub poddania się lękowi i pozostania na powierzchni. Ostateczną odpowiedzią na pytanie o los Moniki i Krzysztofa jest więc wolność. Z tyłu pozostali rodzice nowożeńców. To głównie ich dotyczy słowa, które na koniec wypowiada Adam. Zwracając się po imieniu do wszystkich, apeluje o sensowny całościowy kształt stworzony z tego, co każdy ma do dyspozycji: jakiegoś istnienia i jakiejś miłości. Ten całościowy kształt ma za zadanie jednocześnie odzwierciedlać absolutnie Istnienie i Miłość, a także przenosić się na innych ludzi¹³⁹. Miłość nie może się zamknąć, musi pozostać otwarta. Jest sama w sobie pełnią zjednoczenia, o ile zakorzeniona jest w Bogu Trójjedynym, o ile jakoś Go odzwierciedla. Choć „żyje się o tym nie wiedząc”¹⁴⁰.

W dramacie *Przed sklepem jubilera* wpisanie ludzkiej miłości w wymiar miłości Trójcy Świętej ciekawie odzwierciedla się w kompozycji utworu. Osoby Trójcy, ukazane jako postaci Jubilera, Oblubieńca i Adama, pojawiają się

¹³⁵ Tamże, s. 438.

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ Tamże, s. 445.

¹³⁸ Tamże, s. 442.

¹³⁹ Por. tamże, s. 444.

¹⁴⁰ Tamże, s. 445.

w życiu trzech par bohaterów, te zaś przedstawiają trzy „momenty” historii duchowej człowieka, ukazane w trzech kolejnych częściach dramatu. Następuje niezwykła korelacja przejawów działania Boga i historii ludzi. Teresa i Andrzej, ilustrujący Początek, mają bezpośredni kontakt z Jubilerem; Anna i Stefan (poprzez Annę), dotknięci „pęknięciem” ludzkiej natury, potrzebują doświadczenia miłości Oblubieńca, który przywraca właściwy sens ludzkiej miłości; wreszcie Monika i Krzysztof, którzy stają przed wyborem własnej drogi w obliczu lęków i cierpienia, dyskretnie prowadzeni są przez Adama – Ducha Świętego objawionego w rodzaju ludzkim. Trynitarnie odczytanie dramatu jest punktem, w którym w najwyższym stopniu spotyka się antropologia adekwatna z mistyką. Wydaje się bowiem, że nie ma większej tajemnicy niż jedność Osób Boskich, a przecież do tej Wspólnoty odnosi się teologia ciała i odwołanie do Początku.

SŁUŻYĆ SŁOWU – SŁUŻYĆ SŁOWEM

Maciej NOWAK

MALEWSKA W ARCHIWUM PRAKTYKI PISARSKIE I OBRAZY LITERACKIE*

Archiwum rozumiem dużo szerzej niż wyłącznie jako instytucję przechowującą i udostępniającą dokumenty przeszłości. Rozumiem je szeroko, jako miejsce, w którym zostały zdeponowane źródła do badań nad przeszłością, ale także jako miejsce, w którym źródła te powstają, są reprodukowane i składowane, a wreszcie jako przestrzeń, która udostępnia przeszłość, umożliwia wgląd w czas miniony i tego czasu kontemplację – jako miejsce osobliwej twórczości.

Przedmiot moich dociekań chciałbym określić mianem przestrzeni, naśladując nieco Philippe'a Lejeune'a, sięgającego po metaforę przestrzeni autobiograficznej¹. Przestrzeń, którą rekonstruuje na użytek niniejszych rozważań, współtworzą: wspomnienia o Hannie Malewskiej, skąpe wypowiedzi autobiograficzne, wywiady z pisarką oraz jej powieści, eseje i teksty publicystyczne. Ów obszar posiada zatem status hybrydyczny – na jednym biegunie znajdują się okruchy autobiograficzne i wspomnienia, czyli formy biograficzne, na drugim zaś szeroko rozumiana fikcja. Interesuje mnie ten wycinek przestrzeni, w którym dochodzi do zetknięcia się faktu z życiorysu z pewnymi jakościami samego dzieła. Inaczej można by powiedzieć, że zajmuje mnie interferencja życiorysu i twórczości.

W kontekście deklaracji André Gide'a i François Mauriaca, iż celowo doprowadzili do niepowodzenia swoich autobiografii, Lejeune zauważa, że pisarze ci tym samym zmuszali czytelników do odczytywania „swoich innych utworów narracyjnych w rejestrze autobiograficznym”². Wydaje mi się, że nic takiego nie zachodzi w przypadku Malewskiej. Nie odkryto, o ile mi wiadomo, do tej pory żadnego jej pamiętnika czy próby autobiografii. Jedyne dzieło bezpośrednio wprowadzające jej życiorys do fabuły, czyli *Apokryf rodzinny*³, nie daje się traktować w ten sam sposób, co dziennik Gide'a i *Écrits intimes* Mauriaca. Jednak dzieła Malewskiej, będące w dziewięćdziesięciu procentach

* Artykuł stanowi zmienioną i poszerzoną wersję referatu „Malewska i archiwum. Praktyki pisarskie i obrazy literackie”, wygłoszonego przez autora na sesji naukowej „Człowiek, historia, wartości w dziełach i w życiu Hanny Malewskiej”, zorganizowanej 25 października 2011 roku przez Katedrę Literatury Współczesnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

¹ Por. P. L e j e u n e, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, tłum. zespół, red. R. Lubas-Bartoszyńska, Universitas, Kraków 2001, s. 54n.

² Tamże, s. 55.

³ Zob. H. M a l e w s k a, *Apokryf rodzinny*, oprac. A. Sulikowski, Universitas, Kraków 1997.

prozą historyczną, można też czytać – jak nazywa ten typ lektury Lejeune – w rejestrze autobiograficznym.

ŚLADY WSZYSTKO SIĘ ZACZYNA OD ARCHIWUM

Na Malewską, która interesuje mnie przede wszystkim jako autorka powieści (i ważnych wypowiedzi niepowieściowych), spoglądam zatem od strony jej biografii, ale nie tradycyjnie pojętego życiorysu, tylko tego wycinka z jej dziejów, który – w moim mniemaniu – w pewien istotny sposób określił kształt jej dzieł, a co za tym idzie: dalszy kształt jej biografii. Rejestrujemy zatem z jednej strony fakt biograficzny, z drugiej zaś pozostawiony w dziełach ślad – choć może metafora śladu, zaczerpnięta od Małgorzaty Czerwińskiej⁴, ma w tym przypadku znaczenie zbyt skromne. Fakt biograficzny interesuje mnie o tyle, o ile mogę go uchwycić i opisać, spoglądając nań od strony dzieł.

Zdarzeniem o ważkich konsekwencjach dla twórczości późniejszej autorki *Listów staropolskich z epoki Wazów* było doświadczenie archiwum. Rozumiem je maksymalnie szeroko i nie zawsze w ścisłym związku z danymi biograficznymi. Naturalnie wszystko zaczyna się od studiów historycznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a przypomnijmy, że Malewska miała wtedy kontakt z uczonymi o renomie międzynarodowej – na lubelskiej uczelni wykładali wówczas zarówno światowej sławy papirolog Jerzy Manteuffel, jak i twórca polskiej szkoły archeologicznej Kazimierz Michałowski. Studentka Hanna Malewska uczęszczała między innymi na ćwiczenia do profesora Leona Białkowskiego, który oprócz prowadzenia zajęć dydaktycznych kierował Archiwum Państwowym w Lublinie, a w swych zainteresowaniach skupiał się na archiwistyce i genealogii. Obydwie te dziedziny odegrają później ważną rolę w praktyce pisarskiej Malewskiej. Jak pisze Anna Głąb: „Ćwiczenia seminaryjne [pod kierownictwem Białkowskiego – M.N.] odbywały się zawsze w kontakcie z oryginalnym dokumentem, źródłem historycznym (a nie fotokopią), które profesor wydobywał z wielkich kieszeni płaszcza”⁵. Biografistka dalej zauważa: „To właśnie na tych zajęciach Malewska nauczyła się pracy ze źródłem, polegającej głównie na żmudnych i czasochłonnych poszukiwaniach archiwalnych, wertowaniu foliałów dokumentów”⁶. A zatem tu się wszystko zaczęło.

⁴ Zob. M. C z e r m i ń s k a, *Hipoteza autorstwa. (O podmiocie dzieł wszystkich jednego autora)*, w: *Ja, autor. Sytuacja podmiotu w polskiej literaturze współczesnej*, red. D. Śnieżko, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1996, s. 82-85.

⁵ A. G ł ą b, *Ostryga i łaska. Rzecz o Hannie Malewskiej*, Znak, Kraków 2009, s. 43.

⁶ Tamże.

„ŚLĘCZY W BIBLIOTEKACH I ARCHIWACH”

Także we wspomnieniach innych, czyli w świadectwach biograficznych, Malewska kojarzona bywa z biblioteką i archiwum. Oddajmy głos Irenie Sławińskiej: „Zobaczyłam ją po raz pierwszy w mrocznej sali Bibliothèque Nationale w Paryżu pewnego zimowego dnia 1939 roku. Podniosła uśmiechniętą główkę (tak właśnie pomyślałam) znad jakichś foliałów. Ktoś mi ją pokazał: «To jest Hanna Malewska»⁷.

Pisarka pozostawiła opublikowane w prasie świadectwa z tego pobytu⁸, z którego zapamiętała ponurą atmosferę, wywołaną mocnym przeczcuciem zbliżającej się wojny. Mrok bibliotecznej sali zdawał się rozciągać daleko poza nią, na miasto światel, Francję i Europę. Pożoga lat 1939-1944, szczególnie katastrofa powstania warszawskiego, wywołała w Malewskiej dojmujące poczucie straty – zgromadzone podczas tamtego paryskiego stypendium materiały uległy nieodwracalnemu zniszczeniu: „Spaliły mi się notatki, fotografie i książki”⁹. Z owoców pracowitego pobytu w Bibliothèque Nationale, Bibliothèque Sainte-Geneviève, w muzeach i na wykładach w Collège de France zostało pogorzelisko, które powraca w postaci spalonej Biblioteki Ulpiańskiej w eposie *Przemija postać świata*¹⁰ z roku 1954 i w innych obrazach ewokujących jakość bezpowrotnej straty.

Sławińska widziała młodą pisarkę, dopiero zdobywającą uznanie, choć otoczoną nimbem wspaniałego debiutu, gdyż jej *Żelazna korona*¹¹ zdobyła uznanie papieża krytyki dwudziestolecia, czyli samego Karola Irzykowskiego. Co prawda powieść o Karolu V była druga w kolejności, lecz to ona odniosła prawdziwie prestiżowy sukces, a nie chronologicznie pierwsza *Wiosna grecka*¹².

Stefan Kisielewski swoją wypowiedź odnosi do sytuacji z końca lata pięćdziesiątych, jego portret Malewskiej ukazał się w „Tygodniku Powszechnym” wiosną 1960 roku: „Opanowana, jasna, logiczna, choć czasem podszyta nerwami i usiłująca być złośliwą, co jej zresztą przy wrodzonej słodyczy niezupełnie wychodzi. Bardzo wykształcona, mrówczo pilna – pisał Kisiel – systematycznie pogłębia posiadaną niemałą wiedzę, ślęczy w bibliotekach i archiwach, budując szerokie fundamenty dla swej twórczości literackiej. Twórczość ta, czysta, precyzyjna, kulturalna, subtelna, przypomina pięknie oszlifowane i po-

⁷ I. S ł a w i ń s k a, *O Hannie Malewskiej*, „Znak” 1986, nr 6, s. 25.

⁸ Zob. H. M a l e w s k a, *Paryż 1938-1939*, „Zdrój” 1946, nr 7, s. 2n.; t a ż, *Spojrzenie ku Francji*, „Odrodzenie” 1947, nr 28, s. 1.

⁹ T a ż, *Spojrzenie ku Francji*, s. 1.

¹⁰ Zob. t a ż, *Przemija postać świata*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986.

¹¹ Zob. t a ż, *Żelazna korona*, t. 1, *Imperator*, t. 2, *Wiek kłęski*, Książnica-Atlas, Lwów 1937.

¹² Zob. t a ż, *Wiosna grecka*, Główna Księgarnia Wojskowa, Warszawa 1933.

dobierane kamienie, starą mozaikę, lśniąca posadzki dawnych pałaców”¹³. Czyż czasowniki „ślęczy” i „buduje” nie są nieomal kluczami do twórczości Malewskiej? Przypomina się w ich kontekście tytuł jednego z najpiękniejszych esejów biograficznych pisarki: *Budowniczy wśród ruin*¹⁴. To spojrzenie na Malewską już dojrzałą i docenioną, na autorkę sławnych powieści, ale i redaktorkę wielu tomów miesięcznika „Znak”. Przy czym z perspektywy lat i ze sposobu, w jaki wypowiadał się Kisiel, trudno wywnioskować, czy „ślęczenie w bibliotekach i archiwach” traktować mamy jako świadectwo autentycznych zdarzeń, czy też raczej jako wypowiedź odwołującą się do pewnych ogólnych opinii i obrazu Malewskiej, jaki powstał w środowisku „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”. Po dwudziestu latach od pewnego zimowego dnia w Bibliothèque Nationale archiwum nadal stanowiło miejsce, w którym ciągle „widuje się” pisarkę, z którym kojarzone są zarówno pewne cechy jej charakteru, jak i walory jej dzieł.

We wspomnieniach innych osób Malewska jawi się także jako redaktorka z troską i uważnością archiwisty pochylająca się nad rękopisami nadsyłanymi do redakcji „Znaku”¹⁵. Także jako wytrawny czytelnik, który otacza się książkami, pismami i tak organizuje bliską przestrzeń, aby sprzyjała kontaktowi z dokumentami, umożliwiała uważną lekturę. Wreszcie jako ktoś, kto po wojnie, po przeżytych cudem kataklizmie powstania warszawskiego, radził Polakom, aby w razie wybuchu kolejnej wojny, pochowali się do „mysich dziur”¹⁶, czyli schronili się w czymś osobnym, niekoniecznie bezpiecznym, ale na pewno oddalonym od zgiełku wielkiej historii. Jak biblioteka? Jak archiwum? Jak czytelnia?

ŚWIADECTWA LEKTUR

Archiwum-biblioteka pojawia się także w świadectwach lektur książek Hanny Malewskiej. Nie idzie mi w tym wypadku o omawiane przez krytyków motywy czy obrazy, a raczej o wrażenia i asocjacje, jakie nadbudowują się na dostrzeżonych jakościach powieściowego tekstu. Oto już druga obszerna prozatorska wypowiedź Malewskiej skłania przenikliwego i subtelnego krytyka do kojarzenia walorów tej prozy z miejscami pamięci: „Wyobrażam ją sobie [autorkę – M.N.] nad starym folialem iluminowanym, w półcieniach biblioteki trudno dostępnej, połączonej z muzeum, a pełnej starych zbroi, chorągwi,

¹³ Kisiel, *Ludzie z „Tygodnika”*, „Tygodnik Powszechny” 1960, nr 13, s. 10.

¹⁴ Esej został pierwotnie opublikowany w „Tygodniku Powszechnym” w roku 1950 (zob. nry 29 i 42). Zob. t a ż, *Budowniczy wśród ruin*, w: t a ż, *O odpowiedzialności i inne szkice. Wybór publicystyki (1945-1976)*, oprac. A. Sulikowski, Znak, Kraków 1987, s. 341-369. Ten obszerny tekst stanowił wyraźną przymiarkę do epopei gockiej, która ukazała się po czterech latach.

¹⁵ Zob. np. W. S t r ó z e w s k i, *Hanna Malewska*, „Znak” 1997, nr 1, s. 200-204.

¹⁶ Zob. J. Ż y l i Ń s k a, *Die Toten reiten schnell*, „Znak” 1992, nr 7, s. 117.

rzadkich dokumentów”¹⁷ – pisał z okazji lektury *Żelaznej korony* Karol Irzykowski. Dorzucał uwagi o konstrukcji samego tekstu, która także wykazuje charakter „archiwalny”: „Opowieść swoją [Malewska – M.N.] przeplata urywkami z jakichś starych relacji, pamiętników, listów [...]. Takiego statycznego materiału skupiło się tu sporo; choć to może nie powieść, ale za to gwarancja historycznej prawdy”¹⁸. Znakomity krytyk uderzał w sedno. W autoprezentacji Malewskiej dla tygodnika „Kobieta w Świecie i w Domu” pisarka streszczała swoją metodę twórczą tymi słowy: „Zanurzyć się trzeba z głową w materiał i okazuje się, że materiał przystaje do pomysłu, uzupełnia go, uskrzydla. Jeżeli tak jest, wówczas możliwie najczęściej w ramach artystycznej konstrukcji trzeba pozwolić mówić prawdzie”¹⁹. „Metoda” przewiduje wycofanie się autora w pewnym momencie procesu twórczego i zrobienie miejsca dla aktywności samej prawdy. To ona ma głos, trud autora polega na udzieleniu go jej.

Z recenzji Irzykowskiego dowiadujemy się, iż „mówienie prawdy” następuje na drodze udostępnienia czytelnikowi dokumentów epoki. Krytyk wskazuje zarazem na zachowanie przez owe „relacje, pamiętniki, listy” statusu archiwalnych prefabrykatów. Wyraźnie noszą one w sobie „pamięć” archiwum, co Irzykowski zdaje się ganić jako defekt literackiego rzemiosła, który jednak zostaje zrekompensowany przez zysk poznawczy. Balansowanie między „złudzeniem prawdy dziejącej się” a „autentykiem”²⁰ na zawsze określi kluczową antynomię twórczości Hanny Malewskiej – tak jakby zajęcie miejsca za pisarskim biurkiem rodziło w niej poczucie winy wobec archiwum. Skądinąd wiadomo, że Malewska pisała swe powieści przeważnie podczas wyjazdów wakacyjnych – szybko, bez dostępu do zgromadzonych wcześniej materiałów.

NATURA ARCHIWUM

Archiwum rozumiem dużo szerzej niż wyłącznie jako instytucję przechowującą i udostępniającą dokumenty przeszłości. Rozumiem je szeroko, jako

¹⁷ K. Irzykowski, *Każdy cal cesarzem*, w: tenże, *Pisma rozproszone 1936-1939*, red. A. Lam, oprac. J. Bahr, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, t. 4, s. 229 (pierwodruk: „Pion” 1937, nr 22).

¹⁸ Tamże. Nieco dalej pisał krytyk o innym aspekcie powieści: „Poznajemy różne podania, pieśni miłosne i weselne tańce, turnieje, uroczystości, uczty, zabobony ówczesne, doskonale anegdoty [...]. Motta do rozdziałów książki to cytaty: Karol, Suliman, Franciszek I, Musset, wyrok parlamentu paryskiego” (tamże, s. 230). Wszystko to traktuję jako ślady myślenia archiwistycznego: wypisy czy konsekwencje wypisów i studiów.

¹⁹ H. Malewska, *Hanna Malewska o sobie* [odpowiedź na ankietę redakcji], „Kobieta w Świecie i w Domu” 1936, nr 12, s. 24.

²⁰ Nawiązuję tutaj do dwóch fragmentów wywiadu, którego udzieliła Malewska Wiesławowi P. Szymańskiemu (zob. W.P. Szymański, *Rozmowa z Hanną Malewską*, w: tenże, *Rozmowy z pisarzami*, Znak, Kraków 1981, s. 124, 127).

miejsce, w którym zostały zdeponowane źródła do badań nad przeszłością, ale także jako miejsce, w którym źródła te powstają, są reprodukowane i składowane, a wreszcie jako przestrzeń, która udostępnia przeszłość, umożliwia wgląd w czas miniony i tego czasu kontemplację – jako miejsce osobliwej twórczości. Karl Schlögel, analizując przywiązanie, czy wręcz zależność Waltera Benjamina od zbiorów Bibliothèque Nationale w Paryżu – udostępnianych w tej samej czytelni, w której pracowała młoda Malewska – wskazuje na trojaką naturę owego przywiązania: jako miejsca inspiracji (bądź przebudzenia), miejsca pamięci (ślady przeszłości) i miejsca, w jakim dokonuje się wysiłek rekonstrukcji (same zbiory)²¹. Biblioteka o takiej naturze umożliwia badaczowi przerzucenie mostu nad czasem do innej epoki. Wydaje mi się, że wszystkie te funkcje w rozmaitych modulacjach spełnia w życiu i twórczości Malewskiej właśnie archiwum.

W centrum swoich rozważań stawiam zatem pojęcie doświadczenia archiwum. To fakt z życiorysu pisarki, daleko przekraczający granice epizodu z młodości. Sięgam po to pojęcie, aby wydobyć i podkreślić znaczenie archiwum dla sztuki pisarskiej Hanny Malewskiej (od konstrukcji tekstu do refleksji metahistorycznej). Pragnę wydobyć różne właściwości jej dzieł, w których dostrzegam właśnie ślad doświadczenia archiwum. A więc: archiwum – doświadczenie – ślad, to trzy słowa klucze.

FORMY PRZESTRZENI

Wiele scen w utworach Malewskiej rozgrywa się wprost w bibliotekach, kancelariach, archiwach i innych miejscach pamięci²². Widać, jak doświadczenie archiwum kształtowało jej wyobraźnię twórczą. Z miejscami tymi kojarzone są charakterystyczne dla nich aktywności: pisanie, przepisywanie, dyktowanie, ale także czytanie i kontemplacja. Na pewno jedną ze scen trwale zapadających w pamięć jest scena czytania-interpretacji księgi *O Państwie Bożym* św. Augustyna, którą podejmuje stary papież Agapet w epepei gockiej²³. Podob-

²¹ Por. K. S c h l ö g e l, *Pasaże: Benjamina droga do Bibliothèque Nationale*, w: tenże, *W przestrzeni czas czytamy. O historii cywilizacji i geopoetyce*, tłum. I. Drozdowska, Ł. Musiał, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, s. 127.

²² Zob. P. N o r a, *Czas pamięci*, tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7, s. 37-43. Rozumienie archiwum przejmuje od Nory Elżbieta Konończuk w inspirującej książce *W poszukiwaniu dostępu do przeszłości. O powieściach warsztatowych Hanny Malewskiej i Jacka Bocheńskiego* (Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana, Białystok 2009). Mój tekst bardzo wiele zawdzięcza tej książce i rozmowom z jej autorką. Nie traktuję jednak archiwum tak szeroko, jak Konończuk, lieu de mémoire nie jest bowiem dla mnie nigdy metaforą.

²³ Por. M. N o w a k, *Koncepcja dziejów w powieściach historycznych. Teodor Jeske-Choiński, Zofia Kossak, Hanna Malewska*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 250-256.

nie ważne znaczenie mają lektury Kasjodora w epilogu tej wielkiej powieści. Najbardziej intrygujące wydaje się jednak czytanie dzieła Prokopa z Cezarei – bohatera tej powieści, wprowadzającego wątek warsztatowy – które kończy niepokojąca „intertekstualna” konkluzja Kasjodora, wedle którego wszyscy bohaterowie żywej historii „zamienili się w drobne robaczki liter na kartach uczonej księgi – tęgiej zresztą księgi²⁴”. Także Kasjodorowi każe Malewska porównywać dzieło Prokopa z jego kontynuacją, z pracą greckiego historyka Agatiasa, tak jakby powieściowa postać dokonywała porównawczej analizy źródeł. Zapewne epizod ten miał swoje preludium w zawodowym życiorysie Malewskiej.

Oprócz tych miejsc i działań pojawiają się w powieściach Malewskiej także przestrzenie zamknięte, które przeznaczone są do skupionego namysłu nad życiem, również do takich aktywności, jak cicha praca. Cesarz Karol V postanawia zakończyć swój żywot w pustelni Yuste, Jan Kazimierz osiada w klasztorze Saint-Germain-des-Prés, Kasjodor odnajduje się w celi swego własnego klasztoru, w której czyta, rozmyśla i modli się. Benedykt z Nursji wprawdzie ucieka do miejsca odosobnienia, a później zakłada i buduje klasztor na Mons Cassinum, który opiera się bezmiennemu żywiołowi zniszczenia: „Teraz klęska szła krajem jak długi i szeroki, niby ogromna rzeka, co pewnego dnia czy nocy wezbrała nagle bez ostrzeżenia, bez burzy i wirów, i nikt jej wstrzymać nie może²⁵”. Właśnie zamknięta przestrzeń klasztoru pozwala nie tylko przetrwać kataklizm, ale także nadać mu inny kierunek i zmniejszyć zasięg destrukcji.

Zbliżone funkcje odgrywają miejsca odosobnienia, do których powieściowe postaci trafiają zgoła niedobrowolnie, czyli cele więzienne: w Calvesianum Boecjusz odkrywa Boga żywego i pisze *O pocieszeniu filozofii*, sir Tomasz More i Tomasz Cranmer zaskakująco kończą w kazamatach tego samego tyra – Henryka VIII, obaj doświadczając duchowego wzrostu.

Dzięki wspomnieniowemu esejowi Andrzeja Sulikowskiego *Spotkania z panią Malewską*²⁶ wiemy, że podobnie do wymienionych form przestrzeni – nie myślę wprost o celach więziennych – wyglądało najbardziej osobiste otoczenie, w jakim na co dzień przebywała autorka tamtych fikcyjnych miejsc. Ostatni pokój „pani Malewskiej” był po trosze czytelnią, po trosze rozmównicą, a po trosze jeszcze archiwum – miejscem pamięci i kontemplacji: „Skromnie tu było, staroświecko – wspomina Sulikowski – a zarazem, nie wiedzieć

²⁴ M a l e w s k a, *Przemija postać świata*, s. 661.

²⁵ Tamże, s. 487.

²⁶ Zob. A. S u l i k o w s k i, *Spotkania z panią Malewską*, w: tenże, *Pozwolić mówić prawdzie. O twórczości Hanny Malewskiej*, Towarzystwo Naukowe KUL–Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1983, s. 369-381.

czemu, w jakiś sposób klasztornej”²⁷. Czytelnicy tego tekstu zapewne pamiętają wnikliwą obserwację autora, iż głęboką ciszę zalegającą ów pokój było słycać nawet podczas jego telefonicznej rozmowy z Malewską, odbywającej się w zatłoczonym i głośnym hallu Poczty Głównej w Krakowie. Na wiele pokrewieństw mieszkania pisarki z przestrzeniami powieściowymi wskazują inne uwagi autora wspomnienia: „Wyczuwało się w pokoju Malewskiej skupienie towarzyszące wieloletniej, wysilonej pracy twórczej [...] na półkach książki przykurzone, sporo obcojęzycznych [...]; na środku monumentalne biurko [...]. Ściany splekane – to ciągle Sulikowski – poszarzałe i tak dyskretne, jak w ubogim muzeum”²⁸. Muzeum – cela klasztorna – archiwum – biblioteka – scriptorium – cały czas obracamy się w kręgu miejsc pamięci i kontemplacji, czy to w życiorysie, czy w dziele. Chyba nietrudno dostrzec owo pograniczne miejsce wspólne – własność wyobraźni przestrzennej.

MIEJSCA ULEGAJĄCE ZAGŁADZIE

W utworach Malewskiej spotykamy także biblioteki, zbiory, o których można powiedzieć, że są martwe lub zapomniane. Aby pokazać kulturowy uwiąd rodzimych Italów w pierwszej części *Przemija postać świata*, kreuje Malewska scenę pustego rytuału czytania książek, których nikt już nie rozumie – dla pokolenia Romuli zgromadzone na półkach dziedzictwo przeszłości definitywnie obumarło. W tej powieści znajdujemy też przejmujący obraz spopielonej Biblioteki Ulpiańskiej. Proponowałem kiedyś, by scenę, w której Kasjodor odkrywa prawdę o losach rękopisów odczytywać jako echo doświadczeń wojennych samej autorki, pamiętając, że w tekście z roku 1947 pisała: „Spaliły mi się notatki, fotografie i książki” (zgromadzone podczas pobytu w Paryżu). Za wprost kongenialne z opowiadaniem o zniszczeniu wielkiej późnoantycznej biblioteki uważam wspomnienie Bohdana Korzeniowskiego o utracie, już po powstaniu warszawskim, zbiorów Biblioteki Krasieńskich²⁹. A dodać do tych świadectw można jeszcze częściowo tylko opublikowany dziennik Wacława Borowego, z innej zaś literatury, jakkolwiek wyrastającej z doświadczeń tego samego kataklizmu „wyzwolenia” przez Armię Czerwoną, autobiograficzną powieść Sándora Máraiego *Ziemia! Ziemia!*³⁰, gdzie autor duma nad gruzami mieszkania, w którym gromadził swoje zbiory.

²⁷ Tamże, s. 370.

²⁸ Tamże.

²⁹ Zob. B. Korzeniowski, *Książki*, w: tenże, *Książki i ludzie*, PIW, Warszawa 1993, s. 114. Por. Nowak, dz. cyt., s. 211n.

³⁰ Zob. S. Márai, *Ziemia! Ziemia! Wspomnienia*, tłum. T. Worowska, Czytelnik, Warszawa 2005.

Wszystko to nie wyczerpuje jednak zasobu śladów doświadczenia archiwum w pierwszym etapie twórczości. Wydaje się, że można wskazać przynajmniej jeszcze jeden trop wiodący od dzieła do archiwum i z powrotem. Posiada on charakter typograficzny. Mam na myśli charakterystyczny sposób konstrukcji tekstu powieści Malewskiej, obecny już w *Żelaznej koronie*, a widoczny w zewnętrznej warstwie drukowanego tekstu. I tak, na przykład w powieści *Przemija postać świata* mamy pierwotnie dwa tomy, wewnątrz nich rozdziały, a wewnątrz rozdziałów numerowane podrozdziały, które parcelowane są na jeszcze mniejsze części, oddzielane większym światłem niż poszczególne akapity. Najbardziej zaciekawiają te najmniejsze części, przypominające dłuższych rozmiarów fiszki czy wypisy, które umieszczane są wewnątrz większych tematycznych całości. Niektóre partie powieści sprawiają wrażenie osnutych właśnie wokół jakiejś fiszki wypisanej w archiwum, notatki zrobionej w bibliotece. Późniejsze powieści Malewskiej, nazwane przez badaczy warsztatowymi, rzucają światło na tę technikę, widoczną już w konstrukcji *Żelaznej korony*. A czyż ta „metoda” kolacjonowania, zastosowana w konstrukcji tekstu, nie osiąga swojej kulminacji w prawdziwej antologii-zestwieniu różnych wypowiedzi (listów i fragmentów sylw), jaką są *Listy staropolskie z epoki Wazów*³¹?

Atoli owa zewnętrzna jakość ma znaczenie daleko wykraczające poza czysto typograficzną troskę o staranny układ druku. Wydaje się, że od analizy tego sposobu delimitacji tekstu można rozpocząć interpretacyjne wywody na temat eliptyczności konstrukcji fabularnej powieści Hanny Malewskiej czy ułamkowej, ogołoconej z warstwy informacyjnej narracji. W ten sposób prześledzić można, jak doświadczenia nabyte w archiwum kształtują wyobraźnię twórcy.

POZYCJA „PRZEMIJA POSTAĆ ŚWIATA”

Przemija postać świata to ostatnia powieść, w której Malewskiej udało się pogodzić doświadczenie archiwum i procedury z nim związanej z tradycyjnym modelem powieści historycznej. „Udało się” rozumiem tutaj zarówno podmiotowo (psychologicznie, biograficznie, życiowo), jak i od strony poetyki historycznej, czyli wyczerpywania się siły starej konwencji, z utratą wiary w jej moc. Następną dużą rzecz Malewskiej, *Opowieść o siedmiu mędrkach*³², to czysty, niepowtórzony eksperyment, jakby próba przekroczenia tradycyjnej konwencji powieści historycznej, i to próba zasadniczo nieudana. Kolejne trzy książki, *Listy staropolskie z epoki Wazów*, *Panowie Leszczyńscy*³³ i *Apokryf*

³¹ Zob. H. M a l e w s k a, *Listy staropolskie z epoki Wazów*, PIW, Warszawa 1959.

³² Zob. H. M a l e w s k a, *Opowieść o siedmiu mędrkach*, PIW, Warszawa 1959.

³³ Zob. t a ż, *Panowie Leszczyńscy. Powieść*, Znak, Kraków 1961.

rodziny to utwory w sposób niemal radykalny różniące się od wcześniejszych dzieł Malewskiej. To całości skonstruowane w „archiwum”, miejscami – jak *Listy staropolskie z epoki Wazów* – będące wprost uporządkowanym przez autora i przez niego skomentowanym zbiorem archiwalnym, do którego dopuszczany zostaje czytelnik. Procedury udostępniające obejmują zarówno opracowanie edytorskie i kompozycję materiału, jak i objaśniający komentarz. W książkach tych dochodzi do przeniesienia archiwalnych reguł poza granice samego świata przedstawionego i do ustawienia autorskiego głosu na nowo³⁴. Bardzo to odmienna obecność owego miejsca pamięci od tej z pierwszego etapu twórczości pisarki.

ZWROT

„Zesłanie” do autentycznego kórnickiego archiwum dało początek ostatnim trzem wielkim książkom Malewskiej. W moim mniemaniu to właśnie one zapewniają obecność autorki we współczesnym literaturoznawstwie. Dzisiaj widzimy jasno, że praca przy inwentaryzacji miscellaneów historycznych z siedemnastego stulecia doprowadziła do zdecydowanego zwrotu w twórczości Malewskiej. Dokonał się on na dwóch polach: tematycznym i genologicznym. Pobyt w Bibliotece Kórnickiej doprowadził do pojawienia się w jej twórczości tematyki polskiej, wcześniej obecnej w niej tylko śladowo³⁵; tutaj – zaświadczała – trafiła „w świat polskiego dokumentu”³⁶. Miesiące spędzone w wielkopolskim miasteczku podsumowała w ważnym wywiadzie: „Nie wróciłabym już do tego typu powieści historycznej jak *Przemija postać świata*, a więc do tego typu, w którym autor stara się wywołać złudzenie prawdy dziejącej się”³⁷. Wyrażone w tej deklaracji stanowisko stanowi klucz do najlepszych powieści Hanny Malewskiej.

Warto wspomnieć, że podczas pracy w archiwum kórnickim Malewska dokonała prawdziwego archiwistycznego odkrycia, odnalazła bowiem i opublikowała w „Pamiętniku Biblioteki Kórnickiej” tekst *Cypriana Norwida „O miłości książ dwie”*³⁸.

Nieco na marginesie wspomnieć można, że „zesłanie” znanej już pisarki, aktywnej publicystki i rzetelnej redaktorki „Znaku” do archiwum kórnickiego

³⁴ Malewska należy zresztą do twórców, którzy przy każdej kolejnej książce budują nowy świat. W tym sensie jej książki są niepowtarzalne.

³⁵ Zob. H. M a l e w s k a, *Żniwo na sierpie. Powieść o Norwidzie*, Pax, Warszawa 1956.

³⁶ T a ż, *Listy staropolskie z epoki Wazów*, s. 10 (wstęp).

³⁷ Cyt. za: S z y m a n i s k i, dz. cyt., s. 124.

³⁸ Zob. H. M a l e w s k a, *Cypriana Norwida „O miłości książ dwie”*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 6(1958), s. 22-25.

stało się przyczyną powstania literackiej legendy związanej z tym wydarzeniem. Do niedawna był to jedyny epizod z życia pisarki znany szerszej publiczności, dzisiaj dochodzi do niego i „rośnie” jej zaangażowanie konspiracyjne z czasów drugiej wojny światowej. Wygnanie z Krakowa do Kórniku wpisywało się zresztą dobrze w mit niezłomności środowiska „Tygodnika Powszechnego”, do którego Malewska należała od początku istnienia pisma.

KÓRNIK – „SPOWIEDŹ” – PARYŻ

Miesiące spędzone w wielkopolskim miasteczku znalazły swoje odbicie w krótkiej prozie *Spowiedź w Saint-Germain-des-Prés*, ogłoszonej po raz pierwszy w miesięczniku „Twórczość” w roku 1955. Zaraz na początku, po krótkim wprowadzeniu, opowiadacz zawiesza głos i wtrąca uwagi – rezerwuje dla nich cały akapit wzięty w nawias – o wrażeniu, jakie zrobił na nim portret bohatera tekstu „zawieszony nad szafami starodruków w Bibliotece Kórnickiej”³⁹. Zabieg ten ma wprawdzie charakter deziluzyjny – Malewska odślania w nim jeden ze sposobów rekonstrukcji postaci historycznych, jaki stosowała w swojej prozie. Opierał się on między innymi na analizie, zasadniczo charakterologicznej, portretu władcy czy innej postaci, która miała wejść na karty jej prozy. Powieściowy wizerunek po części zatem był świadectwem emocjonalnego rezonansu wywołanego przez dzieło sztuki w podmiocie twórczym. Przypomnijmy, że pierwsze wydanie *Żelaznej korony* opatrzone było portretami Karola V pędzla Tycjana. Trudowi rekonstrukcji historycznej osoby towarzyszy motyw „artykulacyjnego” niepowodzenia, powracający w różnych modulacjach w literaturze nowoczesnej: „Ale próżno usiłuję oddać słowem wrażenie, jakie robi portret”⁴⁰, zwierza się autorka. Wyznanie nieprzystawalności języka do doświadczenia, tutaj przede wszystkim trudność przedstawienia pewnego typu dyskomfortu poznawczego – „napotykam spojrzeń, od którego robi nam się nieswojo”⁴¹ – traktuję jako wyznanie także o charakterze autobiograficznym.

Skoro opowiadanie o spowiedzi Jana Kazimierza – chyba szczególnie ważne dla Malewskiej, bo drukowane przez nią przynajmniej w trzech różnych miejscach⁴² – naprowadza nas na ten trop, to pójdźmy nim i dajmy się wciągnąć w grę biograficznych i tekstowych asocjacji. Osoby nieco zorientowane w życiorysie Malewskiej wiedzą, że słowa o portrecie są wspomnieniem pobytu

³⁹ Zob. H. M a l e w s k a, *Spowiedź w Saint-Germain-des-Prés*, w: *taż, Sir Tomasz More odmawia*, Pax, Warszawa 1979, s. 163. Pod tekstem autorka umieściła datę „1955” (tamże, s. 178).

⁴⁰ Tamże, s. 163.

⁴¹ Tamże.

⁴² W „Twórczości” (1955, nr 7), w tomie opowiadań *Sir Tomasz More odmawia* oraz w funkcji epilogu w powieści *Panowie Leszczyńscy*.

w archiwum kórnickim, a zatem śladem biograficznym o ważnym znaczeniu. To pierwszy z kilku „kórnickich” tekstów Malewskiej, a do najślawniejszych spośród nich należą *Listy staropolskie z epoki Wazów* oraz *Panowie Leszczyńscy*. Zupełnie innego typu tropem wiodącym do życiorysu, a może lepiej byłoby powiedzieć, że łączącym tekst fikcyjny z dziejami jego autorki, jest lokalizacja opowiadania o spowiedzi polskiego władcy w konkretnym miejscu, czyli w realnej przestrzeni Paryża. Z klasztoru, którego opatem po abdykacji stał się Jan Kazimierz, pozostały do naszych czasów właściwie tylko kościół – z grobowcem polskiego króla – i jedna z trzech wież. Resztę strawił wielki pożar w roku 1794. Dzisiaj zatem miejsce to „pamięta” postać, która stała się bohaterem *Spowiedzi w Saint-Germain-des-Prés*, tak jak „pamiętało” go w latach trzydziestych ubiegłego wieku, gdy odwiedzała te okolice młodziutka Hanna Malewska. We wspomnieniach z pobytu w Paryżu na przełomie lat 1938 i 1939 napomyka ona o częstych odwiedzinach w sławnej kawiarni Les Deux Magots (6 place Saint-Germain-des-Prés-75006 Paris). Zwracam uwagę na lokalizację: to ten sam plac, przy którym – pod numerem 3 – stoi opacki kościół, gdzie spoczywają prochy Jana Kazimierza. Jeśli zajdzie się do kawiarni Les Deux Magots, można zająć tam stolik z widokiem na kościół i pozostałości klasztoru Saint Germain des Prés. Nietrudno wyobrazić sobie pracę pamięci, powrót wspomnień z młodości u pisarki, która szkoliła się w zapamiętywaniu wielu faktów, w chwili, gdy spogląda na portret monarchy w Kórniku. Na tej drodze opowiadanie o „zniszczonym człowieku w czarnej peruce”⁴³ kryć może – przemilczane – wspomnienie z tamtego, oddzielonego wojenną pożogą, pobytu w Paryżu.

ARCHIWUM A SCHEMATY

Malewska nie uległa urokowi żadnego z wielkich projektów metahistorycznych, jakie pojawiły się za jej życia, a było ich wiele, niektóre bardzo żywotne: heglowski, marksistowski, croceański, a także ten zbudowany przez Mikołaja Bierdiajewa i ten, który wyszedł spod pióra Oswalda Spenglera. Warto przypomnieć również o rodzimych historiozofach: Marianie Zdziechowskim oraz Feliksie Konecznym, któremu podkradał pomysły Arnold Toynbee. Niezależność Malewskiej na pewno brała się z chrześcijańskiej nieufności wobec tego typu intelektualnych konstrukcji, a także ich rozmachu wiodącego do przynajmniej częściowej ignorancji dla historycznych faktów. Również w tym kontekście odsłania się przed nami ślad archiwum. Fragment ze wstępu do *Listów staropolskich z epoki Wazów* zdradza, że kontakt z obiektami zgro-

⁴³ M a l e w s k a, *Spowiedź w Saint-Germain-des-Prés*, s. 163.

madzonymi na półkach „to zetknięcie się z historią ułamkową, pełną zagadek, ślepych zaułków, pozbawioną na bliski dystans syntezy, lecz za to wolną od «jasnych» schematów”⁴⁴.

Słowa o braku „jasnych schematów”, czyli – tak to sobie tłumaczę – braku jakiegokolwiek abstrakcyjnej wizji dziejów, wypowiedziane w archiwum nad zgromadzonymi tam dokumentami, świadczą także o antysystemowym charakterze obcowania ze źródłem. A źródło Malewska pojmowała szeroko, nowocześnie, jako coś, co porusza nie tylko intelekt, ale także zmysły: przede wszystkim dotyku i wzroku. Ta fascynacja, objawiająca się bogatą intelektualno-zmysłową reakcją na dokument, brała się, moim zdaniem, nie z „materialistycznego” kultu dla źródła, lecz z traktowania go jako wytworu innego człowieka: dukt pisma, pieczęć, wybór papieru, sposób jego złożenia, kolor atramentu, styl wypowiedzi – to wszystko ślady konkretnych osób. I tu z jeszcze innej strony dochodzimy do personalizmu Malewskiej. Ujawnia się on tak mocno także dlatego, że przedmiotem poznania są listy, gatunek wypowiedzi niejako strukturalnie nastawiony na osoby czy osobowości – żeby nie powiedzieć: przez nie zdeterminowany. Archiwum w tym kontekście jawi się jako miejsce doświadczenia personalistycznego, doświadczenia osobowego wymiaru przeszłości – wedle Malewskiej archiwista porusza się bowiem „od szczegółu do szczegółu, od faktu do faktu i od człowieka do człowieka”⁴⁵.

ZMYSŁY W ARCHIWUM

Wspominałem o sensualnym wymiarze kontaktu z archiwaliami, o odwołaniu się do zmysłu dotyku i wzroku⁴⁶. Malewska sądziła, iż to część doświadczenia, którego nie sposób wyrazić w piśmie: „Nie da się też przenieść – pisała – na te karty [na stronie wydrukowanej książki – M.N.] szorstkiego dotknięcia papieru ani wdzięcznych, precyzyjnych wypukłości pieczętek i pieczęci”⁴⁷. I ponownie wraca do odczucia przyjemności, nawet w kontakcie z zakurzonymi grzbietami foliałów. Lecz to, co wydało jej się niemożliwe w konfrontacji z autentycznym archiwum, z powodzeniem zrealizowała w archiwum wykreowanym kilka lat przed opublikowaniem zbioru *Listy staropolskie z epoki Wazów* – myślę o scenach z różnych utworów. Największą siłą ewokacyjną mają zapewne te z epopei gockiej. Warto przy tym zwrócić uwagę, że powieść *Przemija postać świata* – o czym wspomina Jadwiga Żylińska –

⁴⁴ T a ż, *Listy staropolskie z epoki Wazów*, s. 11.

⁴⁵ Tamże, s. 12.

⁴⁶ Szerzej na ten temat pisze Elżbieta Konończuk, za Jerzym Topolskim w tym wypadku wskazując na nieepistemologiczną funkcję źródeł (por. K o n o Ń c z u k, dz. cyt., s. 28n).

⁴⁷ Tamże, s. 11.

powstawała podczas pierwszego pobytu Malewskiej w archiwum kórnickim. „Napisła tam *Przemija postać świata*, jak o tym świadczy przy końcu książki umieszczona data 1951-1953, i miała możliwość zagłębić się w archiwa dawnej Rzeczypospolitej”⁴⁸ – tyle przyjaciółka pisarki. Należałoby teraz opowiedzieć, jak Kasjodor natrafia na wzruszający go do łez tekst palimpsestu, i zauważyć, że postać materialna dokumentu – „zatarte pismo pod spodem”⁴⁹, „wydrapane, lecz nie na tyle, by nie widziało się pięknych, krągłych zarysów liter jakby kutyh w kamieniu”⁵⁰ – zostaje przez Malewską przedstawiona jako podstawa do skojarzenia go z fundamentalną metaforą całej powieści: dwóch pisań dziejów, które tworzą zatarty palimpsest. Jego znaczący opis powraca na ostatniej stronie powieści: „W żyłkową tkanę pergaminu wsiąkła aż nadto znajoma tłustość sadzy z pogorzeliisk. Ktoś [...] podniósł był stary zwój spośród popiołów. Odkleiwszy spojenia trafił wreszcie na czytelne słowa [...] zdanie bez początku i bez końca”⁵¹. Fragment ten odniesiony do całości powieści – a przecież pojawia się w epilogu – wygląda na synekdochiczny skrót losów tekstów kultury w powiązaniu z dziejami ich twórców.

NIE TYLKO (KLASYCZNE) ARCHIWUM

Głos Malewskiej być może dobiegał przede wszystkim z archiwum, jak pisze o tym Konończuk⁵², ale jej powieści pozwalają mówić o dużo szerszym rozumieniu źródeł niż wyłącznie jako pisanych dokumentów, które znaleźć można w bibliotekach i archiwach. Jako źródło występuje w jej powieściach zarówno strój, jak i detal architektoniczny, tę samą funkcję pełnią też na przykład ukształtowanie terenu czy militaria.

Obserwując konstrukcje tekstu Malewskiej, jasno widzimy, że dokumentem, który szczególnie sobie upodobała, był list. Z korespondencji utkane zostały partie zarówno *Żelaznej korony*, jak i *Żniwa na sierp*, niezwykle ważny list pisze mistrz Hugon w *Kamienie wołać będą*⁵³; w tej perspektywie tom *Listy staropolskie z epoki Wazów* stanowi pewną kulminację, a *Apokryf rodzinny* przykład nowej obecności dokumentu w strukturze powieściowej całości. Urywki kronik czy innych tego typu zapisków znajdziemy w powieści *Przemija postać świata*, tutaj także natrafimy na wiele pieśni, fragmentów

⁴⁸ J. Ż y ł i ń s k a, „Panowie Leszczyńscy”. *O twórczości Hanny Malewskiej*, „Więź” 1986, nr 9 (335), s. 62.

⁴⁹ M a l e w s k a, *Przemija postać świata*, s. 683.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże, s. 690.

⁵² Por. E. K o n o ń c z u k, dz. cyt., s. 27-37.

⁵³ Zob. H. M a l e w s k a, *Kamienie wołać będą*, Pax, Warszawa 1990.

poematów nie tylko rzymskich, ale i gockich; całkiem podobnie rzecz się ma z *Kamienie wołać będą*, gdzie pojawiają się przytoczenia pieśni rybałtów. W tym wypadku także możemy powiedzieć, że kulminacją tej praktyki jest antologia: zbiór wybitnych tekstów średniowiecznych.

Śladem doświadczenia archiwum są także zapiski osobiste Malewskiej: ślady nieustannej pracy duchowej i intelektualnej, zapisy pomyśleń, refleksji, ale także krótkich modlitw, jakby aktów strzelistych. Jak pisze o nich Sulikowski: robione na skrawkach papieru, na opakowaniach po „tabletach z krzyżykiem”, sprawiają wrażenie nagłych rozbłysków myśli, które należy czym prędzej utrwalić, aby nie umknęły⁵⁴. Utrwalone, gromadzone były w teczce z napisem „Hipo”. Czy nie było to archiwum dziejów duszy Hanny Malewskiej, archiwizującej właśnie owe dzieje, czyli samą siebie?

NA TLE

Na tym tle, na tle archiwum, chciałbym zrozumieć pewne teksty Malewskiej, które są zupełnie inne od tych, o jakich pisałem do tej pory. Andrzej Sulikowski zalicza je do okresu eksperymentalnego, a określenie to wskazuje na rzucającą się w oczy ich odmienność – myślę tu przede wszystkim o *Opowieści o siedmiu mędrkach* oraz *Labirynt*⁵⁵ (*LLW*⁵⁶ i fragmenty prototypowe wobec tego utworu, publikowane wcześniej w prasie, mają nieco odmienny charakter). Otóż teksty te są gestami porzucenia archiwum, stanowią świadectwa zmęczenia „metodologią” archiwum i biblioteki. Są jakby uwolnieniem głosu, uwolnieniem głosu gawędziarza, ale także poety. Krytycy szczególnie często wskazywali na poetyckość *Labiryntu* (jakoś przecież zahaczającą o Norwida). Wskazują właśnie na głos, a nie na pismo, które dominuje w tekstach „archiwalnych” – to głos stanowi podstawowy sposób artykulacji w *Opowieści o siedmiu mędrkach* i *Labirynt*. *LLW*, a teksty prototypowe wobec *Labiryntu* stanowią inny przykład zmęczenia „archiwum”: uwolnienie wyobraźni od archiwalnych pre-tekstów, przede wszystkim poprzez umieszczenie akcji w przyszłości oraz kreację postaci całkowicie fikcyjnych, a także procesów tylko przypuszczalnych – aby użyć sformułowania Malewskiej z wywiadu, który przeprowadził z nią Ryszard Reiff⁵⁷. Sądzę, iż właśnie z tych powo-

⁵⁴ Zob. A. Sulikowski, *Soliloquia luźne. Notatki z archiwum pisarki*, w: tenże: *Pozwolić mówić prawdzie*, s. 307n.

⁵⁵ H. Malewska, *Labirynt. LLW czyli co się może wydarzyć jutro*, Znak, Kraków 1970.

⁵⁶ Zob. tamże.

⁵⁷ Już temu rozmówcy – w roku 1949 – zwierza się pisarka ze zmęczenia metodą powieści historycznej: „Do powieści historycznej z przeszłości nie wiem, czy kiedykolwiek powrócę. Nie czuję się po prostu na siłach do olbrzymiego zadania zebrania odpowiednich materiałów (jak np. przed napisa-

dów są to utwory mniej udane, a może w ogóle nieudane. Być może bardzo rzecz uproszczę, gdy powiem, iż najlepsze piarstwo Malewskiej bierze się z archiwum. Znamienna jest w tym kontekście uwaga Zofii Starowieyskiej-Morstinowej, która wyjaśniała słabość wątku benedyktyńskiego w *Przemija postać świata*. Powodem, wedle znakomitej krytyczki, był brak dokumentów innych niż hagiograficzne. Starowieyska wyjaśniała, że Malewska miała do dyspozycji inne dokumenty służące rekonstrukcji epoki i dlatego pod tym względem wszystko świetnie się udało, natomiast jeśli chodzi o św. Benedykta, dysponowała tylko świadectwami hagiograficznie „ucukrowanymi” i nie udało się jej tego przekroczyć, nie udało się jej zmienić ich smaku.

EWOLUCJA TWÓRCZOŚCI

Malewska pracowała w archiwach i bibliotekach oraz w innych miejscach pamięci, przygotowując się do pisania swoich powieści, gdyż była autorką powieści historycznych (nie oznacza to, że autorzy tak zwanych powieści współczesnych nie sięgają do archiwów). Proces ewolucji jej poetyki doprowadził niejako do ujawnienia etapu „archiwalnego”; w książce *Listy staropolskie z epoki Wazów* odsłaniają się przed czytelnikiem nie tylko arkana konstrukcji powieści, ale konkretne działania, jakie podejmuje w tym celu autor. Rzecz dzieje się na oczach czytelnika. Podobnie jest w przypadku niektórych partii *Apokryfu rodzinnego*. I tu warto przywołać kontekst historycznoliteracki – kryzys powieści, wyczerpanie się siły paradygmatu tradycyjnej prozy historycznej. *Listy staropolskie z epoki Wazów* to wprost pokłosie pracy w archiwum, wraz z ujawnieniem jej tajników. Po okresie zainteresowania średniowieczem, pobycie w bibliotekach i muzeach, nie zostały wyłącznie powieści i eseje, ale na przykład antologia *Kultura średniowieczna w tekstach*⁵⁸, a także tłumaczenie dzieła *Philobiblion. Traktat o miłości do ksiąg XIV w. Ryszarda de Bury*⁵⁹.

niem *Żelaznej korony*) i przeprowadzenia nowych specjalnych studiów, bez których nie do pomyślenia jest tego rodzaju książka. Poza tym pasjonuje mnie terażniejszość i przyszłość, z których dzisiaj nie sposób wyłączyć się, by zagłębić się w jakąś minioną epokę. Tak więc następna moja powieść będzie się «działa» w przyszłości. Postacie będą fikcyjne, a dokonywane się procesy – przypuszczalne”. R. R e i f f, *Wywiad z Hanną Malewską*, „Słowo Powszechne” 1949, nr 1, s. 5.

⁵⁸ Tekst niepublikowany. Maszynopis dostępny w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

⁵⁹ Zob. Ryszard de Bury, *Philobiblion. Traktat o miłości do ksiąg XIV w. Fragmenty piśmiennictwa średniowiecznego*, tłum. H. Malewska, „Znak” 1948, nr 3, s. 264-268.

PRZYCZYNY NIE WPROST BIOGRAFICZNE

Tak wieloraka obecność archiwum w twórczości Malewskiej nie brała się wyłącznie wprost z jej doświadczeń życiowych, ale również z przemian w obrębie samej sztuki powieściowej. Malewska na bieżąco orientowała się w produkcji literackiej powstającej w różnych językach europejskich – wystarczy zauważyć, jak wcześniej wspomina 1984 Orwella oraz *Z zimną krwią* Trumana Capote'a. W kontekście archiwum szczególnie ta druga książka warta jest uwagi. Oprócz przemian samej formy powieściowej ważna była dla Malewskiej ewolucja metodologiczna historii jako dziedziny wiedzy humanistycznej. Słusznie zatem zauważamy impuls biograficzny prowadzący do powstania takich książek, jak *Listy staropolskie z epoki Wazów* i *Panowie Leszczyńscy*, ale chyba nie mylimy się także wtedy, gdy widzimy w tych książkach, jak również w *Apokryfie rodzinnym*, przejaw tendencji ponadbiograficznych, opisywanych między innymi przez Tomasza Burka i Jerzego Jarzębskiego. Tym bardziej, że dostrzegała je sama Malewska i potrafiła trafnie opisać: „Bardzo wyraźnie odczuwa się – mówiła w roku 1965 Szymańskiemu – że wyczerpały się zasoby fabuł i literackich wątków, że na miejsce spetryfikowanego budulca wdziera się literatura faktu, dokumentu, syntezy od strony intelektualnej”⁶⁰.

GENEALOGIA

Ostatni ślad, niejako „archiślad” doświadczenia archiwum w twórczości Hanny Malewskiej, na jaki chciałbym wskazać, to obecność w jej pisarstwie konstrukcji o charakterze genealogii (pamiętajmy, że profesor Leon Białkowski z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego był specjalistą od archiwistyki i genealogii). Można mówić o formotwórczej sile genealogii wprost i wymieniać w tym kontekście *Przemija postać świata*, *Opowieść o siedmiu mędrkach* i *Apokryf rodzinny*, a można o niej mówić szeroko, ogólnie i wtedy cała twórczość Malewskiej daje się opisać w kodzie genealogicznym: antycznym i chrześcijańskim, europejskim i polskim⁶¹.

„Malewska” zgromadzona na bibliotecznej półce i ułożona chronologicznie coraz wyraźniej wychodzi z za dzieł i pokazuje swoje oblicze – opowiada o sobie. Zgoda, opowieść ta nie do końca układa się w linearną i „wznoszącą” konstrukcję ani nie przybiera postaci czystej autobiografii. Doprawdy trudno jednak nie zauważyć, że od *Żelaznej korony* poprzez *Opowieść o siedmiu mę-*

⁶⁰ Ct. za: S z y m a ń s k i, dz. cyt., s. 125.

⁶¹ Andrzej Sulikowski zauważa „genealogiczność” wyłącznie okresu eksperymentalnego twórczości Malewskiej. Por. S u l i k o w s k i, *Pozwolić mówić prawdzie*, s. 16n.

drcach do *Apokryfu rodzinnego* systematycznie, choć różnymi drogami, realna osoba pisarki zbliżała się i uobecniała w jej dziele, co kulminowało w słowach rozpoczynających *Apokryf rodzinny*: „Punktem wyjścia tej historii jest prosty fakt, że jej narrator, nie inaczej jak wszyscy ludzie, miał ośmioro pradziadków (z prababkami). A więc splątane losy licznych rodzin stanowią jego dość bliskie socjologiczne zaplecze”⁶². Proces zbliżania biografii do skończonego dzieła był dla mnie wyłącznie tłem, ważnym, lecz oświetlającym dodatkowo rzecz, która pojawiła się niezależnie od niego. Chciałem bowiem zwrócić uwagę na pewne miejsce i krążące wokół niego inne formy przestrzenne. Archiwum, bo o nim była mowa, niemal od początku spełniało w twórczości autorki *Apokryfu rodzinnego* funkcję króliczej nory Alicji, przez którą „biograficzna” Malewska przechodziła do świata swych powieści. Archiwum traktowałem zarówno jako konkretne miejsce pracy, w którym pisarka spędzała w różnych okresach swego życia wiele czasu, jak i postać przestrzeni, w której dochodzi do specyficznego doświadczenia. Moim zdaniem, to właśnie ono generowało ciąg innych form przestrzeni, sytuujących się już po stronie tekstu literackiego, takich jak: biblioteka, scriptorium czy mnisza cela... Miejsca te wyróżniają się kompleksem określonych wartości, zajmujących istotne miejsce w projekcie aksjologicznym zapisanym w całym dziele Hanny Malewskiej.

⁶² M a l e w s k a, *Apokryf rodzinny*, s. 47.

Ryszard ZAJĄCZKOWSKI

WOLNE USTA POETY Ethos słowa Józefa Wittlina

Notatniki nie były tekstem przeznaczonym do druku, ale raczej rodzajem intymnego dziennika; można w nim znaleźć uwagi dotyczące warsztatu poetyckiego Wittlina, szkice do projektowanych esejów, zapisy wspomnień i obserwacji. Pełniły przede wszystkim funkcję osobistego dokumentu pisarza. W intymności szukał tego, czego przestrzeń publiczna nie miała do zaoferowania – prawdy i moralności, autoterapeutycznego scalenia swego „ja”.

Dziwaczne gusła czyni,
świat wokół niego robi się coraz bardziej pusty,
a on na tej pustyni
wolnymi usty głosi
pochwałę wolnych ust¹.

Tak brzmi jeden z ostatnich wierszy Józefa Wittlina, będący świadectwem długoletnich zmagania pisarza o wolne słowo, którym towarzyszyło osamotnienie i niezrozumienie. Autora utworu należy zaliczyć do najwybitniejszych postaci literatury polskiej dwudziestego wieku, choć recepcja jego twórczości była nieco ograniczona z uwagi na pobyt pisarza na emigracji i współpracę z Radiem Wolna Europa².

Życiorys Wittlina jest na ogół znany³. Warto jednak przypomnieć parę faktów. Pisarz, urodzony w roku 1896, po pierwszej wojnie światowej pracował jako nauczyciel lwowskich gimnazjów. Był kierownikiem literackim

¹ J. Wittlin, *Poeta emigracyjny*, w: tenże, *Poezje*, PIW, Warszawa 1978, s. 147.

² Ważniejsze artykuły na temat twórczości pisarza wyszły w ostatnich dziesięcioleciach spod piór Jana Prokopa, Mieczysława Jastruna, Kazimierza Nowosielskiego i Ewy Wiegandt. Jedyną monografią słynnej powieści Wittlina jest książka Krystyny Jakowskiej *Z dziejów ekspresjonizmu w Polsce. Wokół „Soli ziemi”* (Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1977). Dużą porcję wiedzy o Wittlinie zawierają też materiały pokonferencyjne: *Studia o twórczości Józefa Wittlina* (red. I. Opacki, Uniwersytet Śląski, Katowice 1990) oraz *Between Lvov, New York, and Ulysses' Ithaca: Józef Wittlin – Poet, Essayist, Novelist* (red. A. Frajlich, Uniwersytet Mikołaja Kopernika–Columbia University, Toruń–New York 2001).

³ Informacje biograficzne o pisarzu można znaleźć choćby w książce Zoyi Yurieff *Józef Wittlin* (tłum. M. Szczubiałka, Świat Literacki, Warszawa 1997) oraz w słowniku biograficznym *Współcześni pisarze polscy i badacze literatury* (red. J. Czachowska, A. Szałgan, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, t. 9, s. 200-205).

Teatru Miejskiego w Łodzi⁴ i wykładowcą w tamtejszej Szkole Dramatycznej oraz publicystą kilku czasopism. Stanowisko dyrektora teatru w tym sezonie zajmował Henryk Barwiński, który dokooptował sobie do pomocy Wittlina. Stanowisko kierownika literackiego w tym teatrze było przed wojną obsadzone tylko przez jeden sezon – właśnie przez autora *Hymnów*. Współpracownikiem Barwińskiego był też Witold Wandurski. Z uwagi na rozbieżności estetyczne oraz światopoglądowe współpraca dyrektora i obu pisarzy się nie układała i musiała się szybko zakończyć. Jednym z reżyserów w teatrze był wówczas Józef Mayen, wywodzący się ze szkoły niemieckich ekspresjonistów, z którym Wittlin później przyjaźnił się i przez wiele lat korespondował. W roku 1930 w eseju *Ze wspomnień byłego pacyfisty* Wittlin pisał: „W roku 1924 wycofałem się z tzw. życia publicznego i zamieszkałem na wsi, w małym folwarczku, należącym do pewnej inteligentnej rodziny znanej ze swych bardzo lewicowych przekonań. W ciszy i skupieniu zacząłem pracować nad pogłębieniem podstaw pacyfizmu. Śledziłem przy tym uważnie rozwój stosunków społecznych i politycznych w kraju i za granicą i z oburzeniem przyjmowałem wszystko, co wskazywało na możliwość nowej wojny. Owocem tej pracy jest zbiór szkiców *Wojna, pokój i dusza poety*⁵. W latach 1925-1926 Wittlin przebywał na stypendium rządowym we Włoszech, a w roku 1932 pojechał na miesiąc do Jugosławii. Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych bywał też we Francji. W roku 1927 zamieszkał w Warszawie, którą ostatecznie opuścił w czerwcu 1939. Wyjazd na stypendium do znanego miejsca spotkań i pracy pisarzy, pocysterskiego opactwa Royaumont niedaleko Paryża, stał się dla Wittlina początkiem trwającego już do końca życia wydziedziczenia z ojczyzny. Okoliczności tego wyjazdu nie były przyjemne, a Wittlin nie lubił o nich mówić. Pacyfistyczna postawa pisarza, w połączeniu z jego żydowskim pochodze-

⁴ Na temat doświadczeń teatralnych Wittlina zob. K. L e w k o w s k i, *Józef Wittlin w Teatrze Miejskim w Łodzi w sezonie 1922/1923*, „Nasza Scena” 1963, nr 5(37), s. 40-46; t e n ż e, *Teatr Miejski w Łodzi w latach 1918-1929*, Łódź 1971 (maszynopis w Bibliotece Uniwersytetu Łódzkiego, sygnatura rękopisu 1846); t e n ż e, *Teatr miejski w Łodzi 1918-1931*, w: *Teatr przy ulicy Cegielnianej. Szkice z dziejów sceny łódzkiej 1844-1978*, red. S. Kaszyński, Łódź 1980. Jednym z nielicznych materialnych świadectw zaangażowania Wittlina w życie kulturalne Łodzi są zachowane w jego archiwum brudnopisy protokołów filii Zrzeszenia Artystów Scen Polskich w latach 1922-1923 (zob. Notatnik 2 z roku 1922, teczka 1, karty 146-148). Odwołuję się tu do niepublikowanych dotychczas notatników Józefa Wittlina złożonych wraz z innymi materiałami z jego archiwum w Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza w Warszawie. Notatniki te oznaczone są sygnaturą 1701 i obejmują dziesięć teczek. Ich bibliografia nie została dotychczas opracowana. W opisie bibliograficznym podaję kolejno numer notatnika, rok, z którego pochodzi notatnik, numer teczki i numer karty, na której zapisano wypowiedź. W cytowanych fragmentach częściowo dostosowałem pisownię i interpunkcję do obecnie obowiązujących zasad.

⁵ J. W i t t l i n, *Ze wspomnień byłego pacyfisty*, w: tenże, *Orfeusz w piekle XX wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 81. Zob. t e n ż e, *Wojna, pokój i dusza poety*, w: tenże, *Orfeusz w piekle XX wieku*, s. 16-44.

niem, stała się pod koniec lat trzydziestych przyczyną skierowanych przeciw niemu ataków. O niektórych faktach z tego okresu pisał w pierwszym liście do Jerzego Giedroycia (z 4 kwietnia 1949 roku), nawiązując do zamieszczonego na łamach paryskiej „Kultury” eseju Jerzego Pietrkiewicza: „Nie chciałem oczom wierzyć, iż ten pełen głębokich refleksji i oryginalnych oraz odkrywczych sformułowań esej w formie listów napisał ten sam człowiek, który – tu pozwoli Pan, że nawiążę do przykrych wspomnień osobistych – wygnał mnie z Polski i przyczynił się w dużym stopniu do mojego tzw. «zamilknięcia». Bo to chyba jest ten sam Jerzy Pietrkiewicz, który w latach 1938-1939 rozpetał na łamach prasy powolnej ludziom Rydza Śmigłego bardzo udatną, o co w owych latach nie było trudno, nagonkę na Tuwima, Słonimskiego i mnie. Czynił to pod różnymi pseudonimami i pod własnym nazwiskiem, głównie w «Polsce Zbrojnej», co miało taki skutek, że inne «organy» reakcji przedrukowały jego napaści jako głos Armii bijącej na alarm. Jednego dnia otrzymałem z tzw. Informacji Prasowej szesnaście wycinków prasowych. Były to różne wersje artykułów Pietrkiewicza. W końcu sprawa dotarła do Sejmu, gdzie patriotyczny krok Pietrkiewicza podjął poseł Wacław Budzyński [...]. Nie chcę Pana zanudzać tymi gorzkimi wspomnieniami, które przecież nikogo nie mogą interesować i które tu bardzo niechętnie reprodukuje. Dość, że nie uciekałem we wrześniu 1939 przed Niemcami, tylko znacznie wcześniej przed takimi Polakami jak ówczesny Jerzy Pietrkiewicz [...]. Właściwie powinienem być Pietrkiewiczowi wdzięczny, bo i sam uratowałem się i zdążyłem jeszcze sprowadzić spod okupacji niemieckiej żonę i córkę. Co do drugiej, kto wie, czy nie większej zasługi Pietrkiewicza: że przestałem pisać, nie mnie sądzić, czy tzw. potomność nie wyrazi mu za to wdzięczności. Ale fakt faktem, że po «reperkusjach», jakie wywołały jego wystąpienia, np. po wyrzuceniu moich rzeczy z czytanek szkolnych, po niedopuszczeniu moich utworów do wykonywania w radio, zrobiło mi się jakoś tak ciężko i głupio na sercu, że straciłem ochotę do pisania, mimo iż w czasie tej pietrkiewiczziady właśnie moja powieść *Sól ziemi* wychodziła w codziennych odcinkach paryskiego «Le Temps» i ukazywała się w tłumaczeniach w wielu krajach, m.in. w faszystowskich Włoszech”⁶.

Po połączeniu z rodziną dalsza droga pisarza wiodła przez południową Francję (Lourdes) do Hiszpanii i do Portugalii, skąd w styczniu 1941 roku Wittlinowie przybyli do Nowego Jorku, korzystając z zaproszenia Hermana Kestena. Reszta życia pisarza upłynęła w tym wielkim mieście, a konkretnie w Riverdale – zacisznym porcie Bronxu nad rzeką Hudson. Od tego czasu

⁶ Listy do Jerzego Giedroycia, archiwum Wittlina w Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza w Warszawie, sygnatura 958. Pietrkiewicz w liście do Wittlina z lat sześćdziesiątych przeprosił za swoje zachowanie przed wojną. List zachował się w archiwum Wittlina w Houghton Library należącej do Uniwersytetu Harvarda.

Wittlin działał w środowisku polonijnym i międzynarodowym, jak bowiem pisał Czesław Miłosz, w amerykańskiej metropolii w czasie wojny znaleźli się liczni pisarze języka niemieckiego oraz artyści z Austrii, Węgier i Niemiec. „Było to bardzo specyficzne środowisko, jakby dalszy ciąg monarchii habsburskiej i Niemiec weimarskich, z takimi nazwiskami, jak: Hermann Broch, autor *Śmierci Wergilego* czy Béla Bartók”⁷. Z tej racji Wittlin był też współzałożycielem Pen Clubu dla pisarzy na uchodźstwie (ang. Pen Club for Writers in Exile)⁸. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych podróżował osiem razy do Europy Zachodniej – zwłaszcza do Włoch, Francji, Hiszpanii i Anglii. Należał też do elitarnej „Akademii Grydzewskiego”, która przyznawała nagrody „Wiadomości” za najlepsze książki polskie opublikowane na emigracji. Nie bez znaczenia jest fakt, że 23 maja 1953 roku, a więc w wieku pięćdziesięciu siedmiu lat, Wittlin przyjął chrzest w Kościele katolickim. Zmarł nad ranem 29 lutego 1976 (a nie, jak zwykle się podaje, dzień wcześniej) w Nowym Jorku i został pochowany na cmentarzu Gate of Heaven, trzydzieści pięć kilometrów od tego miasta.

Twórczość Józefa Wittlina czeka wciąż na gruntowne opracowanie. Wiadomo, że w latach 1919-1920 pisarz był luźno związany z ekspresjonistyczną grupą poetycką „Zdrój” (w jej wydawnictwie opublikował w roku 1920 debiutancki tomik *Hymny*), a następnie ze „Skamandrem”. Z tym drugim środowiskiem łączyły go znacznie mocniejsze więzi. W liście z 23 kwietnia 1935 roku do Kazimierza Czachowskiego, znanego w dwudziestolecu międzywojennym krytyka literackiego, Wittlin tłumaczył niektóre nieporozumienia, które narosły wokół jego osoby: „Z wszystkich periodyków polskich w jakich ogłaszałem swoje prace, ilościowo (poza «Wiadomościami Lit[earackimi]») najwięcej było ich w «Skamandrze». Skamandrytą w towarzyskim znaczeniu tego słowa, co prawda nigdy nie byłem, jak nie był nim Broniewski, ani Iłakowiczówna, ani Pawlikowska, czy śp. Libert. Zawsze trzymałem się i trzymam na uboczu i to jest właśnie okoliczność, która skłania mnie do napisania tych słów. Fakt, że debiutowałem w poznańskim «Zdroju» i że *Hymny* w I wyd. wyszły nakładem tego pisma, nasunął niektórym historykom i krytykom literatury łatwą formułkę, według której zaliczyli mnie do poznańskich ekspresjonistów. Nie wypieram się zaszczytnej współpracy w «Zdroju», ale myślę, że po 15 latach mogę mówić o niej obiektywnie [...]. Nie pragnąłbym uchodzić za ekspresjonistę, którym świadomie nigdy nie byłem. Moim skromnym zdaniem, prawdziwym

⁷ C. M i ł o s z, *Mój Wittlin*, „Dekada Literacka” 2001, nr 5-6, s. 75.

⁸ Inne mało znane fakty z życia pisarza, zrekonstruowane w oparciu o archiwa FBI, można odnaleźć w artykule Haliny Stephan *Mikrohistoria polskiej literatury emigracyjnej w Nowym Jorku* (w: *Teraźniejszość i pamięć przeszłości. Rozumienie historii w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. H. Gosk, A. Zieniewicz, Elipsa, Warszawa 2006, s. 258-260).

polskim ekspresjonistą był przede wszystkim śp. Jan Stur. Potem: obaj Hulewicz i Kosidowski. A zwłaszcza Adam Bederski, autor kilku zaledwie wierszy. Muszę W. Sz. Panu jako historykowi literatury wyznać, że w sporze ideowym rozpętanym przez Stura, między «Zdrojem» a «Skamandrem», od pierwszej chwili stanąłem po stronie «Skamandra». Z chwilą powstania tego pisma przestałem drukować w «Zdroju», chociaż jeszcze przez jakiś czas figurowałem na okładce tego pisma jako «przedstawiciel redakcji na Lwów». Zajęty potem niemal wyłącznie pracą nad przekładem Homera i teatrem w Łodzi, rzadko ogłaszałem wiersze, lecz jeśli je ogłaszałem – to w „Skamandrze” przede wszystkim i «Wiad[omościach] Lit[erackich]»⁹. W okresie międzywojennym Wittlin tłumaczył też między innymi *Odyseję*, *Gilgamesza*, *Wilka stepowego* Hermana Hessego i utwory Józefa Rotha, rozpoczął niedokończoną powieść o św. Franciszku, publikował eseje ogłaszane głównie na łamach „Wiadomości Literackich”, a w roku 1936 wydał *Sól ziemi* (której pisanie zaczął w marcu 1925) – pierwszą część zamierzonej trylogii *Powieść o cierpliwym piechurze* i jedną z najwybitniejszych w literaturze powieści pacyfistycznych¹⁰. Ten wyjątkowy utwór doczekał się szybko kilkunastu przekładów (w sumie utwory Wittlina tłumaczone były na szesnaście języków), a nawet otarł się o literacką Nagrodę Nobla. Okres przedwojenny i powojenny to w twórczości pisarza odmienne epoki, które jednak mają punkty wspólne. Za oceanem Wittlin podjął się trzeciego tłumaczenia *Odysei* (dzieło Homera przekładał od 1912), które ukazało się w Londynie w roku 1957, nakładem Katolickiego Ośrodka Wydawniczego Veritas. Nadal zajmował się eseistyką oraz pisaniem i przekładem poezji. W roku 1963 paryska „Kultura” wydała zbiór prawie wszystkich jego esejów pod wspólnym tytułem *Orfeusz w piekle XX wieku*. Poza tym, współpracując od roku 1952 z Radiem Wolna Europa, przygotował około siedemdziesięciu felietonów radiowych, tyleż audycji poświęconych głównie polskiej literaturze emigracyjnej¹¹ oraz kilkadziesiąt recenzji ze spektakli teatralnych w Nowym Jorku¹². Warta odnotowania jest też jego epistolografia, tysiące listów rozproszonych po świecie¹³. Opublikowana twórczość Wittlina nie jest

⁹ Cyt. za: T. Kłak, *Pisarze a grupy literackie (na przykładzie Józefa Wittlina i Janiny Brzostowskiej)*, „Ruch Literacki” 1991, z. 3, s. 225.

¹⁰ Należy też zaznaczyć, że pacyfizm pisarza nie był utopijnym programem przebudowy świata, ale protestem przeciw destrukcyjnym siłom w historii wyrosłym z doświadczeń pierwszej wojny światowej.

¹¹ Komplet tych materiałów znajduje się w Instytucie Piłsudskiego w Nowym Jorku. Felietony przynajmniej w części zasługują na publikację.

¹² Materiały te w rękopisie dostępne są w archiwum Wittlina w Muzeum Literatury w Warszawie oraz w Instytucie Piłsudskiego w Nowym Jorku.

¹³ Zauważył to Paweł Kądziela: „Listy Józefa Wittlina, gdy ukażą się w edycji książkowej, zajmą zapewne poczesne miejsce w szczupłym objętościowo dorobku literackim autora *Hymnów*. Ukazane chronologicznie stworzą intelektualną autobiografię pisarza, będą nie tylko kopalnią infor-

rozległa, ale – jak zauważył Czesław Miłosz – „szczupłość jego dorobku nie umniejsza wagi jego osiągnięć”¹⁴. Należy też pamiętać, że sporą część tekstów pisarza stanowią te, które pozostawił w rękopisie. Jego pobyty we Francji oraz w Hiszpanii i Portugalii (w latach 1939-1940) zaowocowały niewydanym zbiorem zapisków *Raptus Europa*. W Houghton Library znajduje się dziennik (pamiętnik?) pisarza, który będzie udostępniony dopiero w roku 2026 – a więc pięćdziesiąt lat po jego śmierci. Od lat dwudziestych do sześćdziesiątych Wittlin prowadził też zapiski w notatnikach, które – tak jak rękopis *Raptus Europa* – przechowywane są w Muzeum Literatury w Warszawie i do których odwołuję się w niniejszym opracowaniu¹⁵.

Notatniki te nie były tekstami przeznaczonymi do druku, ale raczej rodzajem intymnego dziennika. Można w nich znaleźć uwagi dotyczące warsztatu poetyckiego Wittlina, szkice do projektowanych esejów, zapisy wspomnień i obserwacji. Obejmują one blisko pięćdziesiąt lat i mają charakter diariuszowy. Pełniły przede wszystkim funkcję osobistego dokumentu pisarza i były wyrazem jego postawy wobec ludzi oraz sytuacji, z którymi się stykał. Te hybrydyczne szkice pozbawione kompozycyjnej spójności przypominają trochę *Dziennik bez samogłosek* Aleksandra Wata czy początkowe fragmenty *Dziennika* Jana Lechonia i nawiązują do tradycji dziennika intymnego Edmonda i Julesa Goncourtów, André Gide’a czy Samuela Peypsa. Forma notatników ma wpływ na ukazany w nich obraz świata oraz wpisaną w niego sytuację komunikacyjną. Wiedza o nich może przyczynić się do lepszego rozumienia utworów Wittlina oraz jego postawy życiowej.

Wittlin był wygnańcem. Jerzy Świąch pisze: „Wygnańcem to taki człowiek, który z wyobcowania, wykorzenienia, bezdomności czyni rodzaj trampoliny, pozwalającej się odbić od ziemi i poszybować w przestworza, z nadzieją, że wreszcie tam odnajdzie siebie, siebie prawdziwego [...] Wygnańcem naprawdę staje się ktoś, kto przeszedł długi proces transformacji wewnętrznej, podczas

macji biograficznych, dokumentem epoki, ważnym przyczynkiem do dziejów emigracji polskiej po 1939 r. i kontaktów wychodźstwa z krajem, lecz również wspaniałym źródłem wiedzy o prywatnych stronach literatury, odsłaniającym niejasną tajemnicę twórczości literackiej”. J. Wittlin, *Listy do Anny i Jarosława Iwaszkiewiczów. Podał do druku Paweł Kądziała*, „Twórczość” 1997, nr 2, s. 94. Dotychczas wydano zaledwie niewielką część listów pisarza.

¹⁴ Miłosz, dz. cyt., s. 76. Oprócz *Soli ziemi* wydano też eseje i niektóre drobne teksty pisarza: *Pisma pośmiertne i inne eseje* (Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1991), *Eseje rozproszone* (oprac. P. Kądziała, Twój Styl, Warszawa 1995) czy *Orfeusz w piekle XX wieku*.

¹⁵ Zachowało się sto dwadzieścia jeden kieszonkowych notatników. W sumie tworzą one wielki obszar niczym nieskrępowanego wolnego słowa. Stanowią też bardzo interesujące świadectwo ewolucji duchowej oraz intymny komentarz pisarza do własnej twórczości i wydarzeń dwudziestego wieku – zwłaszcza w Polsce i w Stanach Zjednoczonych. Od czasu ich udostępnienia przed kilkoma laty stały się kontekstem nieodzownym do rozumienia twórczości i poglądów pisarza.

gdy w przypadku zwykłego emigranta nie zawsze do tego dochodzi”¹⁶. Dalej badacz ten zauważa: „Nie wydaje się sprawą czystego przypadku, że na wygnaniu, tak jak nigdzie indziej, rozwija się gatunek literatury «osobistej», a więc luźnych notatek, którym dopiero później pisarz stara się nadać jakąś stosowną postać, pamiętników, dzienników, wypisów z ksiąg pożytecznych. Ich głównym celem wciąż pozostaje próba zrozumienia siebie i ukształtowania własnego oblicza wedle reguł nad którymi jedynie autor sprawuje kontrolę. Czyż nie można by powiedzieć, że dopiero literatura wygnańcza jest sprawdzianem czystości intencji pisarskich, uwolnionych zarówno od potrzeby zwracania się do konkretnego odbiorcy, skoro zamierza trafić do każdego, jak i drugiej pokusy naśladowania kogokolwiek, skoro jak to bywało wcześniej, mogłoby to jej zapewnić sukces? Taka możliwość [...] stwarza stan osobliwego zawieszenia, w jakim trwa wygnaniec, dla którego literatura, z chwilą gdy poczuł jej rytuały i zwyczaje, stała się terenem czystej, bezinteresownej gry”¹⁷.

Prawdą jest, że Wittlin traktował pobyt na emigracji jako stan wykorzenia i osamotnienia. Chciał też jednak dostrzec w nim swoją szansę. Po blisko dwunastu latach od przyjazdu do Ameryki stwierdził: „Pisarz emigracyjny nie musi zajmować się [...] bólami swego kraju, problemami które mu narzuca jego uczestnictwo w dziejach swego narodu. Może się uwolnić od «ropy życia» i zajmować się wyłącznie [...] sensem życia – jego nadbudową czy podbudową”¹⁸. Wygnanie oraz przejście na katolicyzm stały się dla Wittlina szczególnym wyzwaniem życiowym i twórczym. Wiązał je z wręcz religijnie pojmowanym obowiązkiem troski o swoją twórczość i ekspresję wolnego słowa. W związku z tym zanotował: „Ja nie po to przyjąłem chrzest św. w późnym wieku, żeby grzeszyć przeciw Duchowi Św. A grzechem przeciw Duchowi Św. artysty [jest – R.Z.] tłumienie w zarodku Jego porywów – a zwłaszcza wiary w siebie i Jego pracę. Wrogowie, a zwłaszcza tzw. przyjaciele chcieliby zabić moją wiarę w siebie i obowiązki [wobec – R.Z.] własnej twórczości”¹⁹.

Na wygnaniu Wittlin z determinacją chciał pozostać pisarzem. Jak przed wojną publikował eseje i kontynuował zapiski dziennikowe, które uzyskały pod jego piórem nową dynamikę. W tekstach podawanych do druku o jednych sprawach pisać nie chciał, a o innych nie mógł. Osobiste notatki pozostawały więc dla niego jedynym obszarem wolności słowa. Utrwalał w nich przede wszystkim samego siebie. Strategia tego pisania polegała na ustawicznym eksponowaniu prywatnego, choć uwikłanego w dzieje doświadczenia. Z za-

¹⁶ J. Ś w i ę c h, *Wygnanie. Prolegomena do tematu*, w: *Narracja i tożsamość (II). Antropologiczne problemy literatury*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Wydawnictwo IBL PAN-Centrum Międzynarodowych Badań Polonistycznych, Warszawa 2004, s. 112, 114.

¹⁷ Tamże, s.121n.

¹⁸ Notatnik 115 z 1956 r., teczką 10, karta 208.

¹⁹ Notatnik 121 z 1960 r., teczką 10, karta 523.

pisków Wittlina wyłania się więc prawda rozpisanej w czasie egzystencji. O literackim kształcie tych wypowiedzi nie decyduje przemyślany porządek, ale konsekwentna postawa diarysty, który wszystkie ważniejsze myśli i momenty życia stara się wprowadzić w jeden uregulowany nurt. Wittlin zakłada przy tym odbiorcę aktywnego, który wielostronnie odczyta kolejne notatki i połączy ich treść w celu uchwycenia utajonego sensu.

W notatnikach Wittlina mamy do czynienia z wieloaspektową autobiografizacją dziejów. Wielka historia odsłania się tu od strony przeżyć egzystencjalnych podmiotu, jego różnorodnych doświadczeń i myśli. W tym prywatnym opisie Wittlin rozkwita jako pisarz nieskrępowanego słowa – „wolnych ust”. W intymnych zapiskach dotyka przede wszystkim tego, co dla niego ważne, ale o czym nie chce lub nie może mówić głośno. Jego przemyślenia obejmują różne dziedziny, a bodaj najczęściej problematykę religii, Ameryki i literatury. Zwłaszcza na te tematy chce mówić w sposób swobodny, niepoddany żadnym naciskom, zostawiając potomnym swój ideowy i artystyczny testament. Ucieka się zarazem do dykcji intymnej, cichej, a przez to prawdziwej i wolnej – zgodnie z przywołaną kiedyś Norwidową zasadą z *Assunty*: „Zbyt popularnym afiszów językiem / Gada się z każdym, lecz nie mówi z nikim”²⁰.

RELIGIA

W ogłoszonych tekstach Wittlina mało jest wypowiedzi na tematy związane z religią. Dopiero gdy spojrzymy na to zagadnienie przez pryzmat notatników pisarza, okazuje się, że to właśnie religia była przez kilkadziesiąt lat g ł ó w n y m wątkiem jego przemyśleń i dramatycznych rozstrzygnięć. W notatce z 4 marca 1941 roku zapisał: „Moje dwie pasje: religia i muzyka. Obie te pasje starałem się wprowadzić do poezji – która we mnie zastępuje religię i muzykę”²¹.

Dynamika myśli o wierze w Boga, o chrześcijaństwie i o Kościele jest w diariuszach Wittlina ogromna. Milczenie pisarza na tematy religijne znamienne dla jego opublikowanych tekstów tłumaczy w pewnej mierze notatka z początku lat trzydziestych: „Właściwie nie rozumiem, jak człowiek może pisać o Bogu. Zwłaszcza człowiek, który w Boga wierzy. Raczej niewierzący może o Nim pisać jako o wytworze ludzkiej wyobraźni”²². Za jedną z zasad swej estetyki Wittlin przyjmował pomijanie nawiązań do tematyki biblijnej.

²⁰ Notatnik 118 z 1959 r., teczka 10, karta 357. Por. C. N o r w i d, *Assunta, czyli Spojrzenie. Poema*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, oprac. W. Gomulicki, t. 3, *Poematy*, PIW, Warszawa 1971, s. 286.

²¹ Notatnik 69 z 1941 r., teczka 6, karta 54.

²² Notatnik 29 z 1930 r., teczka 3, karta 230.

Pisał o tym w roku 1954: „Należy wystrzegać się [inkrustowania – R.Z.] utworów cytatami lub obrazami z Pisma Świętego po to, aby uwznioślić ton i atmosferę. Należy stworzyć wzniosłość własnymi środkami, a wersety z Biblii mogą najwyżej służyć za motyw – do wyprowadzenia w oryginalnych wariacjach”²³. Pisarz zawsze patrzył podejrzliwie na postawę naznaczoną niewiarą: „Ludzie niewrażliwi na sprawy religijne, nieobdarzeni głodem metafizycznym – nie powinni negować istnienia Bóstwa ani dyskutować nad wartością poszczególnych religii, tak jak człowiek niepalący nie może sądzić o gatunkach papierosów. Gdy się go poczęstuje religią, ma on co najwyżej prawo powiedzieć – nie wierzę – tak jak się mówi: nie pałę”²⁴. Notatki Wittlina zawierają cytaty z duchowych przewodników, odautorskie komentarze do cytatów, własne dywagacje na temat zmagania z tajemnicami wiary, myśli o wierze pozostawione do rozwinięcia, wreszcie osnute na Biblii interpretacje zdarzeń z własnego życia. Wittlin nazywał siebie „prywatnym chrześcijaninem”²⁵. Można u niego zaobserwować trwającą kilkadziesiąt lat duchową ewolucję, dochodzenie do coraz głębszych i bardziej umotywowanych przekonań religijnych. W roku 1932 zapytywał sam siebie: „Czy jestem religijny? Zdaje mi się, że tęsknię za religią. Przynajmniej wiara jest również religijnością może głębszą od wiary tych, którym dogmaty wiarę ułatwiają”²⁶. Podkreślał potrzebę wiary przemyślanej i decyzji moralnych wypływających z głębokich osobistych przekonań. Przez lata nie wiązał się z żadnym wyznaniem, mówiąc żartobliwie: „Ja żyję z Panem Bogiem na wiarę”²⁷. Przed wojną nie chciał przyjąć chrztu, aby nie znaleźć się po stronie bardziej uprzywilejowanych, których los jest lepiej zabezpieczony. W roku 1937 twierdził: „W tych czasach pogardy i nienawiści mam zaszczyt należeć do wzgardzonych i znienawidzonych. I nie byłbym Chrześcijaninem – gdybym nie uważał tego za zaszczyt”²⁸. Ciekawe, że w zapisce tej Wittlin nazwał siebie chrześcijaninem, choć formalnie nim nie był. Trudno to jednak uznać za pomyłkę, jeśli pamięta się o innym wyznaniu pisarza, z 12 stycznia 1940 roku: „Jestem Chrześcijaninem, ponieważ jestem Żydem. Moje żydostwo ogromnie mi umożliwia zrozumienie Chrystusa. To jest bądź co bądź ta sama substancja. I nie widzę w tym żadnej przesady. Dla mnie Nowy Testament jest oddzielony od Starego tylko jedną pustą stronicą”²⁹. Swoje „prywatne chrześcijaństwo” Wittlin łączył z niezwykłą wrażliwością na wartość osoby ludzkiej. Ostro krytykował brak szacunku dla człowieka oraz hipokryzję w międzyludz-

²³ Notatnik 111 z 1954 r., teczka 10, karta 20.

²⁴ Notatnik 28 z 1930 r., teczka 2, karta 175.

²⁵ Notatnik 61 z 1939 r., teczka 6, karta 217.

²⁶ Notatnik 29 z 1932 r., teczka 2, karta 266.

²⁷ Notatnik 79 z 1946 r., teczka 8, karta 358.

²⁸ Notatnik 46 z 1937 r., teczka 6, karta 6.

²⁹ Notatnik 66 z 1940 r., teczka 6, karty 368-369.

kich relacjach, zwłaszcza wtedy, gdy towarzyszyła temu głośno deklarowana przynależność do wspólnot religijnych. Choć na początku lat trzydziestych Wittlin jeszcze nie zawsze rozumiał nauczanie Kościoła, to jednak znakomicie intuicyjnie wyczuwał istotę chrześcijaństwa, sprowadzającą się do radykalnej miłości: „Dbanie o zbawienie duszy – jest egoizmem. Czy zamiast pielgrzymki do Częstochowy nie lepiej pokochać dwóch wrogów”³⁰. Podobne stwierdzenia stale, rok po roku, powracają w jego notatkach. W roku 1935 pisał: „Miłość Boga nie da się skontrolować, ale nikczemność wobec ludzi jest widoczna. Często ludzie nikczemi w wobec ludzi – chronią się w miłość Boga”³¹. Z kolei w zapisce z roku 1937 czytamy: „W naszym rozumieniu nie jest Chrześcijaninem ten, kto zasłania się Bogiem przed miłością bliźniego. Bóg nie może być pretekstem nienawiści ludzkiej. Bóg chrześcijański nie kazał [...] kochać siebie kosztem ludzi. Kazał kochać bliźniego – przez co człowiek kocha Boga”³². Nieco później notował: „Ja bronię Chrystusa. Słusznie można mi powiedzieć, że Chrystus nie potrzebuje mojej obrony. I w r e s z c i e, jakim prawem ja go bronię. Kim jestem – i w imię czego podejmuję się tego zadania. Na co odpowiadam: Mam prawo bronić Chrystusa, albowiem mieszka On w każdej duszy, w każdym człowieku, który weń wierzy. To On we mnie – domaga się Swojej obrony. Chrystus nie znajduje się na zewnątrz nas, lecz w nas”³³. Takie przekonanie nie opuszczało pisarza też później, na przykład w roku 1953 pisał: „Boga widzę czasem, ale bliźniego ciągle”³⁴. Autor *Soli ziemi* zmierzał zatem do chrześcijaństwa niejako „na skróty” – bez nauki katechizmu, mistagogii sakramentalnej i życia we wspólnocie Kościoła – choć zawsze doceniał jego rolę w swym ojczystym kraju. W roku 1934 napisał: „Każdemu policjantowi w Polsce należy dodać księdza, a wtedy może ludzie przestaną być tacy źli. Nadzór moralny nad narodem polskim – Kościół”³⁵.

Jeszcze przed wojną, a szczególnie wtedy, gdy Wittlin osiadł w Ameryce, wiara w Boga była tematem, do którego ciągle nawiązywał. Intymne zapiski potwierdzają, że w poszukiwaniu duchowe wkładał wiele wysiłku, dokumentując to stale powracającymi wzmiankami o walce Jakuba z aniołem. Pisarz formułuje na przykład takie stwierdzenie: „Najwyższą rangą, najwyższą dysfunkcją – jaką człowiek może osiągnąć – jest świętość”³⁶. Innym razem potencjalnemu czytelnikowi zadaje pytanie: „Niech się pan zdecyduje: albo pan

³⁰ Notatnik 48 z 1934 r., teczka 4, karta 438.

³¹ Notatnik 48 z 1935 r., teczka 4, karta 136.

³² Notatnik 59 z 1937 r., teczka 5, karta 152.

³³ Notatnik 58 z 1938 r., teczka 4, karty 98-99.

³⁴ Notatnik 106 z 1953 r., teczka 10, karta 266.

³⁵ Notatnik 40 z 1934 r., teczka 6, karta 80.

³⁶ Notatnik 102 z 1951 r., teczka 10, karta 70.

jest chrześcijanin – albo człowiek, który się martwi tym, że mu się w życiu nie powodzi”³⁷.

Zasadą dojrzewania w chrześcijaństwie był dla pisarza kryzys, dzięki któremu na płaszczyźnie duchowej odbywa się spotkanie z Chrystusem. Wittlin dramatycznie opisywał jeden z ważniejszych momentów w swoim życiu, które doprowadziły go do chrztu: „Czy wierzysz w to, że Chrystus jest Mesjaszem? – Ja nie wiem, mnie to nawet nie interesuje. Ale wiem, że rozpaczalem i wario-walem, gdym 18 V 1953 dostał gorączki 102 stopni – na myśl, że mógłbym nie dożyć Zesłania Ducha Świętego lub odłożyć Chrztu”³⁸. W efekcie takich doświadczeń moment inicjacji chrześcijańskiej urosł dla niego do sprawy życia i śmierci: „Miałem do wyboru chrztu albo samobójstwo. Wybrałem Chrztu”³⁹. Po przyjęciu pierwszego sakramentu jego postawa religijna ulegała coraz większej radykalizacji. Wspominając wydarzenie chrztu, stwierdził: „23 maja nie zawiąłem do spokojnego, bezpiecznego portu, z którego moja skołatana łódź, czy mój statek, nie wyruszy na pełne burzliwe morze. Przeciwnie: teraz dopiero będę się borykał z nawałnościami. 23 V 1953 dopiero wystawiłem flagę, pod którą będę pływał”⁴⁰. Dawne doświadczenia, zainteresowania i utwory powracają nagle w świadomości pisarza w zupełnie nowym kontekście – tym razem duchowym: „Dla Chrześcijanina frontem jest samo życie – a kościoły, klasztory to koszary”⁴¹. Odtąd traktuje on swoje życie jako wezwanie na krwawy bój, a mówiąc o chrześcijaństwie i o Kościele, nierzadko odwołuje się do terminologii batalistycznej: „Mój Chrztu. Do tej pory strzelałem ślepymi nabo-jami – od dziś będę strzelał ostrymi. Otrzymałem przez sakrament Chrztu ostrą amunicję”⁴². Chrześcijaństwo, jakie wyłania się z zapisków Wittlina, jest twarde i wymagające, ukształtowane przez lekturę Tomasza à Kempis i św. Jana od Krzyża. Pisma tych dwóch klasyków duchowości chrześcijańskiej towarzyszy-ły zresztą Wittlinowi przez dziesięciolecia. Św. Jana od Krzyża uważał za największego poetę, jak też mistrza od spraw wiary. Również u Tomasza à Kempis, który w swym dziele *O naśladowaniu Chrystusa* pominął Kościół i ani słowa nie powiedział o Maryi, Wittlin odkrywał duchowego przewodnika wiodącego wprost do osobistej relacji z Bogiem. Ciekawe i wiele mówiące o pisarzu by-łoby prześledzenie urywków z lektur duchowych, które pozostawił w swych diariuszach. Oto choćby cytaty z Tomasza à Kempis: „Aby mi się nie obróciło na potępienie słowo słyszane, a niespełnione, poznane a niepokochane, przyję-

³⁷ Notatnik 104 z 1952 r., teczka 10, karta 164.

³⁸ Notatnik 106 z 1953 r., teczka 10, karta 288.

³⁹ Notatnik 106 z 1953 r., teczka 10, karta 316.

⁴⁰ Notatnik 106 z 1953 r., teczka 10, karta 320.

⁴¹ Notatnik 106 z 1953 r., teczka 10, karta 300.

⁴² Notatnik 106 z 1953 r., teczka 10, karta 288.

te wiarą, a niezachowane (*O Naśladowaniu Chrystusa*, III, 2)⁴³. Dla Wittlina bardzo ważne było kształtowanie ludzkiej zdolności do bliskich i serdecznych relacji, stąd wracające w jego refleksjach przekonanie o znaczeniu tego, co później Jan Paweł II nazywał wyobraźnią miłosierdzia⁴⁴. „Wiele krzywd wyrządzamy bliźniemu z powodu braku wyobraźni. Nie wyobrażamy sobie – jak im może być źle i nie wyobrażamy [sobie – R.Z.] siebie w ich sytuacji. O wyobraźni chrześcijańskiej współczującej bliźniemu, którego zły los jest naszym losem”⁴⁵. Nierzadko pisarz bardzo krytycznie odnosił się do chrześcijan, którzy nie realizują najważniejszego przykazania: „Kościoł. Ponure, obojętne twarze wyznawców Chrystusa, czyli nienawiść bliźniego. Ci, którzy powinni na siebie patrzeć z uwielbieniem. [...] A oni w ogóle na siebie nie patrzą – oceniają ubogie stroje i wygląd”⁴⁶. Pisząc swój ukryty dziennik, Wittlin ujawnia się też jako człowiek, który życie z Bogiem traktuje nie jako religijną powinność, ale jako przygodę: „Życie bez Boga – nuda. Pan Bóg nie jest religiantem”⁴⁷. Ludzki wysiłek na rzecz zbawienia zaczyna się od przekonania, że człowiek koniecznie potrzebuje Zbawiciela. Wittlin nie wahał się formułować zdecydowanych postulatów: „Jeżeli Łaska Boska nie działa samoistnie, automatycznie, należy ją sprowokować. Prowokator Łaski Boskiej. Tak jest – wszystko co robimy, powinno być prowokowaniem Łaski”⁴⁸. Notatki pisarza, zwłaszcza te z końca lat czterdziestych i z lat pięćdziesiątych, spaja pogłębiony namysł nad autentyczną postawą chrześcijańską. Następującego wyznania nie mógł z pewnością zapisać ani kwietysta, ani człowiek bezradny wobec okoliczności: „O świętym: To człowiek Transcendencji i Immanencji, człowiek nieba i człowiek ziemi, człowiek Boży i człowiek ludzki. Ani zbieg, ani defetysta, realizuje [on – R.Z.] w swojej osobie żywy obraz Boga żywego. Toteż świętość jest nie tylko wzorem, lecz jedynym warunkiem pełnowartościowego zaangażowania chrześcijanina. I d e a l n y m humanistą jest święty”⁴⁹. Sześć lat później w zapiskach pisarza pojawia się z kolei negatywny obraz człowieka, który w swym życiu zaprzecza chrześcijańskiej łasce. Notatka ta miała być rozwinięta w jakimś szkicu: „O człowieku bez łaski. Wszystko co robi, nie udaje mu się: chce robić dobrze, a wychodzi źle. Jest złym synem, złym bratem, złym mężem, złym ojcem. Człowiek zmarnowany”⁵⁰. Z kolei

⁴³ Notatnik 99 z 1950 r., teczka 9, karta 373. Por. T o m a s z à K e m p i s, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamińska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2002, s. 96n.

⁴⁴ Por. np. J a n P a w e ł I I, List apostolski *Novo millennio ineunte*, nr 50.

⁴⁵ Notatnik 107 z 1953 r., teczka 10, karta 337.

⁴⁶ Notatnik 104 z 1953 r., teczka 10, karty 180-181.

⁴⁷ Notatnik 102 z 1951 r., teczka 10, karta 134.

⁴⁸ Notatnik 100 z 1951 r., teczka 9, karty 435-436.

⁴⁹ Notatnik 90 z 1948 r., teczka 9, karta 421.

⁵⁰ Notatnik 111 z 1954 r., teczka 10, karty 33-34.

pod koniec lat pięćdziesiątych Wittlin zapisał: „Święty jest zaprzeczeniem nadczłowieka. Święty to człowiek słaby – którego siła płynie z łaski”⁵¹, a potencjalnemu czytelnikowi swoich notatek pozostawił zdanie: „Pan Bóg ci łaskę Swoją podstawia pod nos – a ty nic nie widzisz”⁵².

AMERYKA

Wittlinowie odpłynęli z Lizbony do Ameryki 17 stycznia 1941 roku na statku o nazwie „Siboney”. Po kilkunastu dniach podróż zakończyła się u wybrzeży Nowego Jorku. W ogłaszanych drukiem wypowiedziach pisarz z wdzięcznością i z entuzjazmem witał swą nową ojczyznę. Przedstawiał ją jako ostoję demokracji i wolności, jako kraj, który dał schronienie tysiącom rozbitków z całego świata, a dla niego stał się azylem wolnego słowa⁵³. „Ameryce i katolicyzmowi zawdzięczam, że umiałem żyć bez kłamstwa, fałszu i kręactwa”⁵⁴ – napisał po blisko dwudziestu latach pobytu w Nowym Jorku. Jest też jednak faktem, że nie czuł się dobrze w miejscu swego przymusowego osiedlenia, a na swobodne wyznania mógł sobie pozwolić tylko w prywatnych notatkach, niekiedy bardzo gorzkich, odsłaniających prawdę o ciemnych stronach przybranej ojczyzny. Z biegiem lat Ameryka stawała się dla niego nie tylko krajem, w którym mógł się bezpiecznie schronić, lecz także symbolem negatywnych przemian współczesnej cywilizacji. Wiele wypowiedzi pisarza o Ameryce odczytywać można dwojako: jako sądy o najpotężniejszym kraju formułowane przez jego mieszkańca, a zarazem jako opinie europejskiego intelektualisty: „Ameryka degraduje nas intelektualnie. Wobec tego trzeba tu żyć jak świnia, robić dolary”⁵⁵. W tym samym notatniku czytamy: „O Ameryce. – W tym kraju obłąkanych form i niewiarygodnych treści. Kraj dobry dla parszywców wszystkich ras. Ta parszywość jest obowiązująca, a brak form formą towarzyską”⁵⁶. Już na początku pobytu w Ameryce Wittlin stwierdził: „Nie jestem na tyle wulgarny, żeby w Ameryce móc odnosić sukcesy”⁵⁷. Tu nie udało mu się zaistnieć. Mimo nagród literackich otrzymanych na początku lat czterdziestych nigdy nie uzyskał pozycji porównywalnej z tą, którą miał w Polsce i w Europie. Nie zagubił jednak nigdy perspektywy Europejczyka,

⁵¹ Notatnik 118 z 1959 r., teczka 10, karta 365.

⁵² Notatnik 99 z 1951, teczka 10, karta 465.

⁵³ Myślę tu zwłaszcza o esejach: *Do jakiej Ameryki jechałem* oraz *Mój pierwszy rok w Ameryce* (w: tenże, *Orfeusz w piekle XX wieku*, s. 310-313; 314-326).

⁵⁴ Notatnik 119 z 1959 r., teczka 10, karta 418.

⁵⁵ Notatnik 71 z 1941 r., teczka 6, karty 85-86.

⁵⁶ Notatnik 72 z 1941 r., teczka 6, karta 135.

⁵⁷ Notatnik 79 z 1945 r., teczka 8, karta 374.

skłaniającej go do częstych porównań wysokiej kultury śródziemnomorskiej (jej symbolem była dla niego Francja) i amerykańskiej mass culture. Najbardziej poruszony był faktem, że oto znalazł się tam, gdzie rozmyte są wszystkie wartości, gdzie człowiek nie ma żadnego moralnego kierunku i punktu oparcia i gdzie nie istnieją kryteria rozdziału prawdy od fałszu, dobra od zła, piękna od brzydoty: „W przedwojennej Polsce miałem wrażenie, że spełniałem jakieś istotne zadanie, płynąc przeciw prądowi. Tu w Ameryce nie ma nawet prądu – przeciw któremu mógłbym płynąć”⁵⁸. Ten, mówiąc dzisiejszym językiem, postmodernistyczny model społeczeństwa był i pozostał dla Wittlina nie do przyjęcia. Nowymi idolami i religiami konsumpcyjnej masy ludzkiej stały się telewizja i dolar. O tych dwóch rzeczywistościach Ameryki autor *Soli ziemi* pisał najczęściej. Nierzadko zatem pojawiają się jego kąśliwe uwagi pod adresem bezmyślnych odbiorców telewizji i krytyczne opinie na temat jej wpływu na ludzkie życie, na kształtowanie się nowej mentalności i postaw moralnych. Pisał na przykład: „Amerykański mąż nie ma o czym mówić z żoną, z dziećmi. Dlatego przy telewizji spędza każdą wolną chwilę w domu”⁵⁹. Z kolei dolar to pieniądz, który bardzo mocno określił życie Amerykanów. W 1951 Wittlin zanotował, zauważając zniewolenie Amerykanów przez wartości materialne: „Obraz: Człowiek rozpięty na krzyżu z dolarów”⁶⁰. Po dekadzie spędzonej w Stanach skonstatował: „Za długo (ponad 10 lat) mieszkam w U.S., żeby mi imponował dobrobyt materialny – jako ostateczny cel – do którego ma dążyć ludzkość. Za długo żyję w kraju, który jest przykładem tego, do czego dążą Sowiety, żebym uznał, że warto gnębić miliony ludzi po to, aby dzieci tych milionów miały w domu lodówkę i nie chodziły załatwiać swe potrzeby za stodołę”⁶¹. Przekonanie Wittlina o niskiej wartości amerykańskiego sukcesu wiązało się z jego dość negatywną opinią o Amerykanach. Często zarzucał im brak ludzkich uczuć i emocji. Stąd też stwierdzenie: „Oni są czymś pośrednim między maszyną a zwierzęciem. Kombinacją tego. Właściwie robi się krzywdę zwierzętom, gdy się ich przyrównuje do nich. Bo zwierzę postępuje według praw natury. A oni zatarcili wszelką n a t u r a l n ą bezpośredniość, a nie mają kultury. A n i n a t u r y – a n i k u l t u r y”⁶². Pisarz z uwagą patrzył zwłaszcza na życie religijne w Ameryce – różne od tego, które poznał w Europie. Zapewne pod wpływem obserwacji wielkowiejskiej przestrzeni Nowego Jorku zanotował: „Nie ilość kościołów, klasztorów, kaplic i kapliczek w jakimś kraju – decyduje dla mnie o tym, czy to jest kraj chrześcijański – lecz ilość serc

⁵⁸ Notatnik 98 z 1950 r., teczka 9, karty 351-352.

⁵⁹ Notatnik 99 z 1950 r., teczka 10, karta 397.

⁶⁰ Notatnik 100 z 1951 r., teczka 10, karta 51.

⁶¹ Notatnik 100 z 1951 r., teczka 9, karta 459.

⁶² Notatnik 105 z 1952 r., teczka 10, karta 202.

chrześcijańskich [...]. Co prawda serc się nie liczy i nie rejestruje – a kościoły każdy może oglądać i policzyć⁶³. W eseju *Cortona, Luca Signorelli i święta Małgorzata z Cortony*⁶⁴ dał znakomity (ironiczny) opis nowego kościoła, który powstał na miejscu dawnej świątyni. Dla Wittlina ta zmiana miała więcej niż tylko architektoniczny charakter: była znakiem duchowych przekształceń, jakich terenem stała się Ameryka, i które wpłynęły na depersonalizację ludzkich odniesień, spowodowały zagubienie tego, co w nich najistotniejsze. Jak wszędzie, tak i tutaj irytowała pisarza religijna powierzchowność. W notatkach skomentował ten fakt w sposób następujący: „W żadnym kraju – jaki znam – nie mówi się tyle o Bogu, religii, Chrześcijaństwie i w żadnym tak niewiele jest Boga, religii i Chrześcijaństwa – co w Stanach Zjednoczonych⁶⁵. W kraju tym dostrzegał „pogaństwo czyste, zdrowe i pogański świat zmaterializowany⁶⁶. Szacunek Wittlina budziła jedynie literatura tworzona w Ameryce, choć i tę poznawał raczej z drugiej ręki (na przykład dzięki Miłoszowi) i komplementował dość przewrotnie: „Literatura amerykańska to dobra literatura – pokazuje raczej brzydotę życia amerykańskiego niż jego piękno⁶⁷. Stąd też w ostatnim notesiku z roku 1960 znalazło się, zaskakujące na pierwszy rzut oka, wyznanie pisarza: „Lepiej być żebrakiem w Paryżu niż milionerem w New Yorku⁶⁸.

LITERATURA

Wittlin – ukształtowany na literaturze klasycznej, na wielkiej powieści francuskiej, na wykwintnej liryce polskiej, niemieckiej i hiszpańskiej, zaznajomiony z dramatem oraz z teatrem – był niewątpliwie kompetentny w wypowiedzianiu sądów na tematy literackie. Obok muzyki jego naturalnym żywiołem zawsze była literatura. W cytowanym już fragmencie listu do Czachowskiego znamienne są słowa: „Zawsze trzymałem się i trzymam na uboczu”. Nie jest to bynajmniej wyznanie mizantropa, ale pisarza świadomego swojego talentu i potrzeby wierności własnej, niewydeptanej przez nikogo drodze twórczej.

Już w notatkach z lat trzydziestych można znaleźć wypowiedzi Wittlina świadczące o tym, że głównym kryterium oceny literatury była dla niego jej oryginalność. W roku 1937 zapisał: „Pierwszym warunkiem twórczości jest

⁶³ Notatnik 105 z 1952 r., teczka 9, karta 202.

⁶⁴ J. Wittlin, *Cortona, Luca Signorelli i święta Małgorzata z Cortony*, w: tenże, *Pisma pośmiertne i inne eseje*, oprac. J. Zieliński, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1991, s. 400-408.

⁶⁵ Notatnik 107 z 1953 r., teczka 10, karta 346.

⁶⁶ Notatnik 117 z 1958 r., teczka 10, karta 330.

⁶⁷ Notatnik 85 z 1946 r., teczka 8, karta 234.

⁶⁸ Notatnik 121 z 1960 r., teczka 10, karta 520.

w o l n o ś ć. Drugim warunkiem – jest skrupowanie, ale tylko to, które sam twórca sobie n a k ł a d a”⁶⁹. Niewiele później potwierdził to przekonanie, dumnie deklarując potrzebę niezależności, autonomii i wolności twórcy: „Tylko samozwańcy w sztuce są prawdziwymi artystami. To znaczy tacy, którzy nie oglądają się na lewo ani na prawo – nie działają w niczyim imieniu, z niczyjego polecenia, z niczyjego ramienia [...] – tylko z owych sił wyższych utajonych w ich duszy”⁷⁰. Przekonanie o tym, że oryginalność jest koniecznym warunkiem dobrego pisarstwa, Wittlin zachował też w Ameryce. W notatce z 7 listopada 1951 roku zatytułowanej *Z. o Conradzie* czytamy wypowiedź tajemniczego interlokutora: „Niedziela. Przynoszę grubą, niedzielną, N.Y. „Herald Tribune” z dodatkiem literackim. Z. czyta wywiad z T. Mannem, który wyznaje, że czuje się niższej klasy pisarzem niż Conrad. Zaczynamy w związku z tym mówić o Conradzie. Uwagi Z: niegdyś marzyłem, że może będę pisarzem klasy Duhamela, Tolstoja, nigdy wszakże nie przyszło mi do głowy, że mógłbym dorównać Conradowi [...]. Conrad nigdy nie korzystał z samograjów literackich, nie ułatwia sobie przez branie za temat osób lub spraw przemawiających samo przez się, nie «przetwarza» postaci religijnych, mitologicznych, historycznych. Nie pisze np. o świętych, o Fedrze lub o Franciszku Józefie czy Napoleonie”⁷¹. Nietrudno zauważyć, że jest tu pośrednio sformułowany program samego Wittlina – jakby na potwierdzenie tego, co robił przez całe życie jako eseista oraz krytyk literacki i teatralny. Obowiązek oryginalności pisarz odnosił zresztą nie tylko do twórców, lecz także do krytyków literatury: „Nie ten jest krytykiem, kto chodzi utartymi drogami, lecz ten, kto drogi uciera”⁷² – zapisał w jednej ze swych późniejszych notatek. O tym, że wydobywanie ważnych i nieprzećiętych osiągnięć literackich jest zadaniem trudnym, Wittlin mógł się niejednokrotnie przekonać jako znawca i uczestnik życia literackiego. Pozostawił notatkę zatytułowaną *Literatura i arogancja*, w której czytamy: „Arogancja krytyków, którzy żądają «trafności» od autora «psychologii» postaci. Trafność ta wynika u nich z konfrontacji ich obrazu świata z tzw. rzeczywistością – która właściwie nie istnieje. Tymczasem trafność autora wynika z jego wizji i chęci zbliżenia się do prawdy. Prawda krytyków: masz sądzić o świecie to, co ja – a wówczas powiesz prawdę”⁷³. Będąc członkiem gremium przyznającego nagrody „Wiadomości” dla pisarzy publikujących poza Polską, Wittlin proponował, aby uhonorować tym wyróżnieniem między innymi prozę Sławomira Mrożka, Henryka Grynberga, Włodzimierza Odojewskiego, Gustawa

⁶⁹ Notatnik 52 z 1937 r., teczka 4, karta 339.

⁷⁰ Notatnik 54 z 1937 r., teczka 4, karta 496.

⁷¹ Archiwum J. Wittlina w Muzeum Literatury w Warszawie, sygnatura 951.

⁷² Notatnik 115 z 1957 r., teczka 10, karta 238.

⁷³ Notatnik 52 z 1937 r., teczka 5, karta 362.

Herlinga-Grudzińskiego, Witolda Gombrowicza, Stefanii Kossowskiej, Marii i Józefa Czapskich oraz poezje Czesława Miłosza i Wacława Iwaniuka, a więc dostrzegał wartości tam, gdzie je wówczas rzadko zauważano. Jako przykłady pisarstwa sytuującego się na przeciwnych biegunach wymieniał Jana Parandowskiego i Witolda Gombrowicza. Nawiązując do autora *Mitologii*, stwierdzał: „On jest wygładzony. On pisze zgodnie z ustalonymi standardami doskonałości. Unika tematów i form ekspresji – które mogłyby irytować. Gombrowicz ustala nowe standardy”⁷⁴. Tego ostatniego Wittlin traktował jako pisarza oryginalnego i niepokornego wobec opinii. Jeszcze przed wojną zgłosił *Ferdurdurke* do nagrody „Wiadomości Literackich” za najwybitniejszą książkę polską roku 1937⁷⁵. W imię oryginalności i wolności wypowiedzi wystąpił w obronie Gombrowicza w roku 1952, gdy po opublikowaniu przez Giedroycia *Trans-Atlantyku* na emigracji odezwały się głosy oburzenia, że utwór szarga narodowe świętości. Propagował też twórczość Gombrowicza na falach Radia Wolna Europa⁷⁶. Przy wydatnym poparciu Wittlina pisarz ten otrzymał w roku 1963 nagrodę „Wiadomości” za *Dziennik*. Spór o Gombrowicza, który wybuchł w latach pięćdziesiątych, autor *Soli ziemi* sprowadzał z płaszczyzny politycznej na estetyczną. Tym, którzy wymagali od pisarzy patriotyzmu, przeciwstawiał się, stawiając pytanie o wartość literacką dzieła: „O literaturze polskiej: Wymaga się od pisarzy polskich, żeby byli dobrymi Polakami. Ale się zapomina, że pisarz ma być dobrym pisarzem [...]. Czy Balzak był dobrym Francuzem? Czy Stendhal był dobrym Francuzem? Czy Szekspir był dobrym Anglikiem?”⁷⁷. Przy nazwisku Gombrowicza Wittlin zapisał: „Gdy czytam jakiś utwór nie interesują mnie cnoty autora, poza jedną – dobrego pisania”⁷⁸. W roku 1956 w swych zapiskach podał z kolei odpowiedź na inny zarzut: „Zarzuca się Gombrowiczowi egocentryzm. Prawda, on jest egocentrykiem, ale jakie to interesujące ego! Pan mówi: «Ja nie lubię Gombrowicza». Pan też jest egocentryk, skoro kryterium wartości Gombrowicza – jest dla Pana – to, że Pan go nie lubi. Ja nie lubię grzybów – ale na tej idiosynkrazji nie można opierać wartości grzybów”⁷⁹. Wittlin postrzegał Gombrowicza jako pisarza walczącego o dojrzałość polskiego ducha, polskiej kultury i literatury, uważał, że „Gombrowicz: walczy o dorosłość umysłową i moralną Polaków”.

⁷⁴ Notatnik 102 z 1951 r., teczka 9, karta 61.

⁷⁵ Nagrodę tę otrzymał wówczas Jeremi Wasiutyński za *Kopernika*, a *Marysieńka Sobieska* Tadeusza Zelenieckiego otrzymała nagrodę czytelników „Wiadomości Literackich”.

⁷⁶ Dyskusja o twórczości Gombrowicza z udziałem Jana Olechowskiego, Józefa Wittlina, Jana Lechonia i filozofa ukrywającego się pod pseudonimem Rawicz odbyła się w Radiu Wolna Europa 27 października 1953.

⁷⁷ Notatnik 79 z 1945 r., teczka 8, karta 381.

⁷⁸ Notatnik 101 z 1951 r., teczka 10, karta 3.

⁷⁹ Notatnik 114 z 1956 r., teczka 10, karta 195.

ponieważ „Polacy to naród w krótkich spodenkach”⁸⁰. Stosunek Wittlina do Gombrowicza sporo mówi o autorze *Soli ziemi*, który zachowywał również krytyczne spojrzenie na polską kulturę i tożsamość, dystans do narodowej mitologii, a także miał chłodne spojrzenie na ojczyźniane sprawy. Twórczość Gombrowicza traktował Wittlin jako wyraz dążenia do odzyskania wolności wewnętrznej, a jego samego podziwiał za mówienie Polakom prawd twardych i niepopularnych. Z tej racji w roku 1956 nie zawahał się napisać i powiedzieć w jednym z wystąpień, że dla Polaków „Gombrowicz jest nie tylko pisarzem, ale koniecznością dziejową”⁸¹.

*

Powyższe uwagi stanowią wstęp do nowego i pogłębionego odczytania twórczości i myśli Wittlina. Nieznane dotąd notatniki pisarza bardzo poszerzają, wzbogacają i dramatyzują obraz jego osobowości oraz dokonań literackich. Jest to autor, który niemal od początku swej aktywności twórczej poszukiwał formy pozwalającej wyrazić to, co inaczej mogłoby pozostać niewypowiedziane. Do dziś jest on nieodkrytym intymistą. W jego diariuszach dominuje postawa introwertyczna, skierowana ku życiu wewnętrznemu, a zarazem zdominowana przez element liryczny. Są to wyznania czynione samemu sobie, niezwykle szczere i prawdziwe, wyrosłe z pragnienia, aby wypowiadać słowo niepoddające się jakiegokolwiek cenzurze ani naciskom z zewnątrz. To właśnie w tej dziedzinie autor *Soli ziemi* pozostał niewątpliwie uczniem intymistów francuskich. Może też stanąć obok takich polskich mistrzów ściszonej dykcji, jak Karol Ludwik Koniński, Jerzy Liebert, Jan Lechoń czy Henryk Elzenberg.

⁸⁰ Notatnik 103 z 1952 r., teczka 10, karta 132.

⁸¹ Notatnik 115 z 1957 r., teczka 10, karta 232.

Kazimierz S. OŻÓG

SŁOWO O ŻŁOTOUSTYM Dziewiętnastowieczna metamorfoza wizerunku Piotra Skargi

Dokładnie czterysta lat temu, na pogrzebie Skargi, współcześnie z nim żyjący dominikanin Fabian Birkowski wygłosił mowę, w której opisywał jego dzieło i cnoty. Pochwała głoszona przez Birkowskiego odnosi się przede wszystkim do niezwykłego daru wymowy królewskiego kaznodziei. Piękno języka Skargi i jego retoryczna doskonałość każą dominikaninowi szukać odpowiednich paralel. Znajduje je bez większego trudu, nie dbając rzecz jasna o proporcje – wszak była to mowa pogrzebowa – i w ten sposób skazuje Skargę na przyszłą gloryfikację.

Zmiana, która dokonała się w recepcji dzieła i postaci Piotra Skargi (lub Pawęskiego, bo tak prawdopodobnie brzmiało jego nazwisko rodowe) w wieku dziewiętnastym, jest faktem, nie podlega dyskusji. To właśnie w tym stuleciu został on postawiony na piedestale, nastąpiła swoista heroizacja jego cnót i zasług. Widoczne jest to z perspektywy wieku kolejnego, w którym próby rzeczowego i obiektywnego spojrzenia na Skargę w końcu doczekały się możliwości publikacji. W przedmowie do swojej książki, opublikowanej w roku 1925, Stanisław Windakiewicz skarży się, że była ona gotowa już w 1897 roku, nie spotkała się jednak z dobrym przyjęciem wydawców. Jego zbyt realistyczne podejście do Skargi – próba zdjęcia kaznodziei z cokołu, na którym został w przeszłości postawiony – spowodowało, że dopiero ponad ćwierć wieku później, w innych warunkach politycznych i historycznych, książka mogła ujrzeć światło dzienne¹. Autor ten jako sprawców i winnych owego specyficznego dla wieku dziewiętnastego stosunku do Skargi wskazał Fabiana Birkowskiego² (który w roku 1612 w mowie pogrzebowej dokonał apoteozy Pawęskiego), a także Adama Mickiewicza³ i Maurycego Dzieduszyckiego⁴ oraz

¹ Por. S. W i n d a k i e w i c z, *Piotr Skarga*, Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków 1925, s. 3, 7.

² W niniejszym tekście opieram się na wydaniu *Księdza Fabiana Birkowskiego z zakonu kaznodziejskiego królewica J. M. Władysława Zygmunta kaznodziei Dziewięć Kazań, z okoliczności publicznych po których przydane kazanie żałobne na pogrzebie X. Piotra Skargi* (Nakładem N. Kamińskiego i Spółki, Poznań 1849).

³ Zob. A. M i c k i e w i c z, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, w: tenże, *Dzieła*, t. 8, tłum. L. Płoszewski, oprac. J. Maślanka, Czytelnik, Warszawa 1997; t e n ż e, *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, w: tenże, *Dzieła*, t. 9, tłum. L. Płoszewski, oprac. J. Maślanka, Czytelnik, Warszawa 1997.

⁴ Zob. M. J. A. R y c h c i c k i [M. Dzieduszycki], *Piotr Skarga i jego wiek*, t. 1-2, W Zakładzie Wydawnictwa Dzieł Katolickich, Kraków 1850.

Jana Matejkę, a szczególnie jego dzieło *Kazanie Skargi*⁵ – określane przez komentatorów mianem genialnego⁶.

Trop zaproponowany przez trzeźwo na Skargę patrzącego Windakiewicza wydaje się ze wszech miar słuszny. Taki też porządek wykładu przyjmę w niniejszym tekście. Postacią, która stworzyła legendę Skargi, rysując jego sylwetkę jako męża opatrnościowego, był bez wątpienia Birkowski. Autorem, który swoimi późnymi pismami istotnie wpłynię na sposób patrzenia na Pawęskiego w wieku dziewiętnastym, będzie z kolei Mickiewicz. Tropem jego kreacji – wieszczą tworzącego wieszczą – podążą inni, choćby Dźieduszycki, który jednak, jak się okaże, będzie w stanie polemizować z optyką Mickiewicza. Punktem kulminacyjnym dokonującej się apoteozy będzie dzieło dwudziestopięcioletniego Matejki. W *Kazaniu Skargi*, zawrze on w materii malarskiej ducha, który ożywiał polską rzeczywistość zaborową szczególnie około połowy dziewiętnastego wieku⁷. Postać jeszcze niedawno zapomnianego jezuitę, wykreowana przez legendę, będzie odtąd – w pewnym stopniu aż do dziś – oddziaływać na świadomość Polaków⁸. Tekst ten jest próbą spojrzenia na problem przedmatejkowskiej recepcji Piotra Skargi przez pryzmat pism na jego temat⁹.

⁵ Obraz *Kazanie Skargi* powstał w roku 1864, został wystawiony w maju tegoż roku w Towarzystwie Przyjaciół Sztuk Pięknych i bardzo szybko sprzedany hrabiemu Maurycemu Potockiemu. W roku kolejnym dzieło wyróżniono na Salonie w Paryżu złotym medalem. Płótno znajduje się w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie. Pełne, choć tchnące duchem minionej epoki opracowanie tego płótna przedstawił Mieczysław Porębski w swojej książce *Jana Matejki „Kazanie Skargi”* (PIW, Warszawa 1953). Znakomite eseje i studia na temat obrazu zawdzięczamy między innymi Januszowi Tazbirowi (por. np. J. T a z b i r, *Kazanie Skargi Jana Matejki*, w: tenże, *Prace wybrane*, t. 5, *Szkiece o literaturze i sztuce*, Universitas, Kraków 2002), Januszowi Krawczykowi (por. J. K r a w c y k, *Kazanie Skargi – początek drogi*, w: tenże, *Matejko i historia*, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 1990) oraz Januszowi Wałkowi (por. J. W a ł e k, *Alegoria Polski Jana Matejki. „Kazanie Skargi” – „Rejtan” – „Rok 1863”*, w: *Sztuka XIX wieku w Polsce. Naród – Miasto, Materiały Sesji SHS Poznań, grudzień 1977*, red. H. Lisińska, PWN, Warszawa 1979). Z wcześniejszych tekstów warto wymienić Mariana Gorzkowskiego *Wskazówki do dawniejszego obrazu Jana Matejki „Kazanie Skargi”* (Drukarnia „Czasu”, Kraków 1884) i Tadeusza Jaroszyńskiego *Jan Matejko. „Kazanie Skargi”* (Towarzystwo Zachęty Sztuk Pięknych w Królestwie Polskiem, Warszawa 1913).

⁶ Por. L. S i e m i e ņ s k i, *Wystawa obrazów w Krakowie*, „Czas” 1864, nr 36 (14 V), s. 1; M. Z g ó r n i a k, *Jan Matejko 1838-1893: kalendarium życia i twórczości*, Muzeum Narodowe, Kraków 2004, s. 19.

⁷ Por. J. T w a r d y, „*Włóż Twe słowa [Panie] w moje usta, abym mówił, coś mi kazał*”. *Ks. Piotr Skarga SJ jako kaznodzieja królewski*, w: *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduarda Stanięka*, red. K. Panuś, Wydawnictwo Unum, Kraków 2006, s. 39.

⁸ Charakterystyczna jest notatka wzmiankująca poszukiwanie grobu w kryptach pod kościołem świętych Piotra i Pawła w Krakowie, w efekcie pogłoski, jakoby były tam złożone „Szanowne Zwłoki wiekopomnej pamięci Piotra Skargi”. Zob. *Wypis z protokołu brackiego obrad kat. 400. Sessya Extraordynaryna dnia 15. Lipca 1814 roku*, Kraków 1819.

⁹ Badania nad ikonografią postaci Piotra Skargi będą głównym tematem mojej książki, przygotowywanej do druku na koniec roku 2012, w której znajdzie się również niniejszy tekst. Na temat obrazowania postaci królewskiego kaznodziei zob. K.S. O Ź ó g, *Ikonaografia Skargowska*, w: *Ks. Piotr*

Dokładnie czterysta lat temu, na pogrzebie Skargi, współcześnie z nim żyjący dominikanin Fabian Birkowski wygłosił mowę, w której opisywał jego dzieło i cnoty. Kazanie to, wkrótce potem wydane drukiem, weszło do kanonu nowożytnej homiletyki polskiej, a poprzez nie Pawęski zaczął wkraczać do panteonu rodzimych duchownych słynnych ze swych przymiotów i zasług. Warto jednak zauważyć, że w wieku siedemnastym i osiemnastym mowa ta nie oddziaływała zbyt silnie na wyobraźnię czytelników ani historyków.

Kluczowym i powracającym w kilku miejscach owej mowy motywem jest ogień – symbol żarliwości cechującej każdego dobrego kaznodzieję. Birkowski wywodzi tę figurę retoryczną ze świętych pism i tradycji. Naczelnym tekstem źródłowym kazania stał się ustęp z Mądrości Syracha: „Powstał Eliasz, prorok jak ogień, a słowo jego płonęło jak pochodnia” (Syr 48, 1)¹⁰. Ów ogień cechował, rzecz jasna, i Skargę, postrzeganego jako „ognisty Kaznodzieja, który powstał swego czasu iako Heliasz, którego słowa iako pochodnia gorzały”¹¹. Mówi Birkowski: „Przed Krolem naszym nosił pochodnię Słowa Bożego zapaloną X. Skarga, lat dwadzieścia y cztery y kilka miesięcy. Mógł go nazywać Krol pochodnią z Dawidem Krolem”¹². Po czym dodaje z głębokim przekonaniem: „Nierychło takiego kaznodzieie Polska nasza obaczy”¹³. Słowa te wywrą mocny wpływ na późniejszą refleksję dotyczącą autora *Kazań Sejmowych*.

Pochwała głoszona przez Birkowskiego odnosi się przede wszystkim do niezwykłego daru wymowy królewskiego kaznodziei. Kontekst duchowej opieki nad królem Zygmuntem III i jego dworem był tu zresztą najistotniejszy: „Słowa iego ktore kładł do uszu Królewskich, albo Senatorskich, pożytek wielki czyniły”¹⁴. Piękno języka Skargi i jego retoryczna doskonałość każą dominikaninowi szukać odpowiednich paralel. Znajduje je bez większego trudu, nie dbając rzecz jasna o proporcje – wszak była to mowa pogrzebowa – i w ten sposób skazuje Skargę na przyszłą gloryfikację: „Płynęły złote słowa z ust iego, tak dalece, iż jako Grecya wspomina swego Jana Złotoustego, Latium Piotra Chryzologa, to jest Złotomownego; tak Polska nasza może wspominać przez długie czasy Piotra Złotoustego, dla wdzięczney, słodkiewy, złotey prawie wymowy iego”¹⁵. Fraza ta będzie w kolejnych stuleciach najczęściej cytowana i na jej podstawie ukształtowany zostanie obraz Pawęskiego, który – podkreślmy

Skarga SJ (1536-1612). Życie i dziedzictwo, red. R. Darowski, S. Ziemiański, WAM-Igantium, Kraków 2012, s. 247-308.

¹⁰ Por. K. P a n u ś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele Katolickim*, cz. 2, *Kaznodziejstwo w Polsce od średniowiecza do baroku*, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 432.

¹¹ *Księża Fabiana Birkowskiego [...] Dziewięć Kazań*, s. 17.

¹² Tamże, s. 20.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 24.

¹⁵ Tamże, s. 21.

to – dla współczesnych mu oraz dla kolejnych pokoleń był przede wszystkim znakomitą kaznodzieją. Perspektywa wieku dziewiętnastego da asumpt do szukania kolejnych paralel i akcentowania innych aspektów jego dzieła¹⁶.

Birkowski wskazuje także na spełniane przez Skargę uczynki miłosierdzia, szczególnie związane z założonymi przez niego instytucjami pomocy ubogim. Szeroki opis owych dzieł dominikanin kończy, podnosząc wartość tych, w których Pawęski nie zależał od ofiarności możnych i ich fundacji: „Nie chce mi się odejść od tych uczynków miłosiernych, choć muszę; bo mię wołaia drugie także miłosierne ale duchowne, ale takie do których się iałmużna Panow tego świata nie przyłożyła, ale ktore ręka tylko iego Polszcze naszey dała, z twoiey ręki tylo Panie wzięwszy, a nie z inszey”¹⁷. Sławi więc w kolejnych zdaniach cnoty pobożności i modlitwy Skargi („Owo zgoła rękę iego którą do roboty skłaniał, nie prożna chwala, ale modlitwa święta trzymała, ktora onemuż piękną intencją na sercu rodziła: a ta kiedy dobra, wszytka robota dobra”¹⁸), jak również jego cnoty zakonne: czystości, ubóstwa, posłuszeństwa. Skarga służył światu swą pokorą, dawanym bliźnim pocieszeniem, radą, cierpliwością, ale i pracowitością: „gdy iednak czasu co zbywało od modlitwy, czytania, pisania, alby nie próżnował, abo kałamarze robił, abo świece, abo klauzury do ksiąg, abo szkatułki pisarskie, a w tey starości ostateczny chustki szył dla Nowicyuszów, a przedtym ieszcze koszule, chustki, na swą potrzebę sam rabiiał”¹⁹.

Na przedostatnich stronach kazania czytamy: „Odszedł od nas kapłan prześwietny, ktory czasow swoich podstawił mocne ramiona swoje, pod te filary wielkie Kościoła Pańskiego. [...] Odszedł ten, ktory urząd pracowity kaznodziejski przez lat 50 y więcey odprawuiąc, trzymał na siebie wielki y pierwszy ciężar urzędu Biskupiego. Zgasł przed oczyma naszymi wizerunek Kaznodziejski, z ktorego wzor radzi więc brali ci, ktorych Bog na Kathedrę powoływał. Idzie pod ziemię ozdoba iedyna zakonu tego y ojczyzny. Godzieneś był dłuższego wieku, Nestorze nasz Polski, przynamniemy Nestorowego, dla dziwney y przyrodzoney tobie samemu krasomowy, ktoraby y samego Nestora oczy y uszy od siebie obrocila”²⁰. Pochwała ta brzmi przesadnie, choć jest typowa dla retoryki wczesnobarokowej, zwłaszcza dla mów okolicznościowych. Można domniemywać, że wywyższenie Skargi przez Birkowskiego było działaniem

¹⁶ Obok głoszonego, istotne było dla Birkowskiego i słowo pisane Skargi, który imponował współczesnym nie tylko ze względu na wysokiej klasy język i wartość merytoryczną (dostrzeżoną zresztą później, z pewnej perspektywy), ale przede wszystkim ze względu na dużą liczbę i objętość jego pism drukowanych. Znakiem danym z nieba staje się w efekcie i sam moment odejścia kaznodziei z tego świata: „Śmierć go zastała piszącego” (*Księdza Fabiana Birkowskiego [...] Dziewięć Kazań*, s. 26).

¹⁷ Tamże, s. 25.

¹⁸ Tamże, s. 27.

¹⁹ Tamże, s. 33.

²⁰ Tamże, s. 35n.

obliczonym i na jego własne korzyści, jako że objął po nim funkcję królewskiego kaznodziei.

Nieco ponad wiek później, w przedmowie do *Kazań na niedziele i święta* wydanych w roku 1738 w Warszawie, Skarga ukazany zostaje w podobny sposób, co znajduje wyraz w swoistej rekomendacji dzieła: „Księga nauk duchowney pełna y skupieniu dusz ludzkich wielce pożyteczna, Wielebnego X. Piotra Skargi S.J. prawego Sługi Bożego, oraz Wielkiego Polskiego Apostoła [...] Societas Jesu Xięgę tę drukiem odnawia y jako skarb duchowny, ku zbawieniu ludzkiemu pożyteczny do zażywania podaje”²¹. W tym samym roku w Wilnie ukazują się *Kazania przygodne*²², przedrukowane następnie w roku 1808. W obu wydaniach zamieszczony został wiersz *Na pochwałę apostołskich prac wielebnego księdza Piotra Skargi*, w którym zostaje on nazwany imionami proroków: „gorliwy Eliasz”²³, „przyjemny Bogu Jeremiasz”²⁴. Anonimowy autor kładzie nacisk przede wszystkim na zasługi Skargi dla umacniania wiary katolickiej i na jego walkę z herezjami poprzez wzorcowe kaznodziejstwo: „Przez święty język, i niebieskie wargi / Złotomównego niegdyś w Polsce Skargi [...] / Przewodnik pewny Polsce z nieba dany [...] / I niepróżno się Mężem Świętym zowie / Bo nader dzielny w uczynku i mowie: / On swą wymową prawie z Boga wziętą, / Wsparł i utrzymał w Polsce Wiarę Świętą”²⁵.

Z górą dwa stulecia po śmierci Skargi założone przez niego bractwo zajmujące się w Krakowie dziełami miłosierdzia wydaje niewielką książeczkę, w której zamieszczono życiorys fundatora oraz omówiono zainicjowane przez niego projekty²⁶. Publikacja ta pozwala zauważyć, jak dwieście lat po śmierci postrzegany był i opisywany Skarga w środowisku, które w naturalny sposób powinno chlubić się nim i wywyższać go tak, by podnosić rangę bractwa w oczach potencjalnych fundatorów i ofiarodawców. Starszy bractwa Franciszek Piekarski w swoim krótkim tekście akcentuje walory kaznodziejskie, dar wymowy i cnotliwe życie założyciela: „Nie tylko Skarga na kazaniach

²¹ *Kazania na Niedziele y Święta Całego Roku W. X. Piotra Skargi Societatis Jesu. Piąty raz przedrukowane za dozwoleniem Starszych Cum Gratia & Privilegio S.R.M. w Warszawie w Drukarni J.K. Mći Collegium Soc. Jesu. Roku Pańskiego 1738*, [s. 1].

²² *Kazania przygodne i inne drobniejsze Prace Wielebnego Xiędza Piotra Skargi Soc: Jesu Theologa na dwie części rozdzielone Z dozwoleniem starszych po czwarty raz przedrukowane w Wilnie w Drukarni Akademickiej Soc: Jesu, Wilno 1738*.

²³ *Kazania przygodne i pisma różne W. X. Piotra Skargi Societatis Jesu Na male Tomiki podzielone Według ostatniej (Roku 1738) czwartej, Wileńskiej Edycji: Na nowo, już to piąty raz, wychodzące z Drukarni Połockiej Collegii Societatis Jesu, t. 1, Połock 1808*, [s. 13].

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, [s. 9n].

²⁶ Zob. *Rys Bractwa Miłosierdzia i Banku Pobożnego w Krakowie dnia 7go Października 1584 przez X. Piotra Skargę Założonego i dotąd utrzymującego się. Dołączone iest życie X. Piotra Skargi Fundatora*, Drukarnia Jana Maja, Kraków 1814.

swoich występki ostro, i rozumnie gromił, i do Cnot Chrześcijańskich gorącą wymową słuchających zapalał, ale i domowymi rozmowami w konwersacyi, i przyjacielskim szczególnych osób napomnieniem, a naywięcej przykładnym życiem, wszystkim do poprawy obyczajów pomagał²⁷.

Dalsze akapity opisują dzieła związane ze służbą w zakonie jezuickim: zakładanie przez Skargę kolegiów i bractw na terenie Korony i Litwy, służbę królowi na dworze, w której chwalebne okazało się również i to, że „wielu z najpierwszych Obywateli Kalwinów, lub Aryanów do odmiany Religii [...] nakłonił”²⁸. Najwięcej uwagi autor tego życiorysu poświęca dziełu homiletycznemu i darowi pięknej wymowy Skargi „w ięzyku Oyczystym, którym tak mocno i płynnie pisał, iż go na czele klasycznych naszych mowcow duchowych, tak co do rzeczy, iako też co do sameyże mowy słusznie umieszczaia”²⁹. Przed Jakubem Wujkiem Pawęski ma pierwszeństwo „co do okrągłości peryodów”³⁰, Birkowskiego zaś, „celującego harmoniynem słów układem”³¹, przewyższa „naturalną swą prostotą”³². W zakończenie życiorysu zostają wplecione zdania z mowy Birkowskiego właśnie, dotyczące wyjątkowości Skargi jako kaznodziei oraz porównania do Jana Złotoustego i Piotra Chryzologa. Przywołany zostaje jednak i Krasicki, jego fraza pochodząca z not do Niesieckiego: „Wielkiego tego męża nayodlegleysza potomność sławić powinna, kazania iego są wyborne, dzieła iego wszystkie znakomite, a oprócz tych zaszczyceń kto po Polsku mowić, lub pisać chce, niech Skargę czyta”³³. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w podobny sposób wypowiadał się również Jan Paweł Woronicz, którego dzieła i mowy porównywano do spuścizny Pawęskiego. Postawił on Skargę na piedestale, wskazując na wszechstronność jego dorobku³⁴: „Chceszli zostać dobrym kaznodzieją? czytaj Skargę; filozofem? czytaj Skargę; teologiem? czytaj Skargę; dziejopisem? czytaj Skargę; politykiem? czytaj Skargę”³⁵.

²⁷ Tamże, s. 25.

²⁸ Tamże, s. 28.

²⁹ Tamże, s. 29.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 31.

³⁴ Por. *Pochwała Jana Pawła Woronicza czytana na posiedzeniu T.P.N. dnia 30 kwietnia 1830 r. przez księcia Adama Czartoryskiego C.t.T.*, w: *Pisma rozmaite I. P. Woronicza biegiem lat ułożone. Księga Pierwsza*, Druk i nakład Józefa Czecha, Kraków 1832, s. 21. Charakterystyczne jest zresztą, chyba ostatnie takie zestawienie, w którym porównanie ze Skargą nie wskazuje tego ostatniego jako ważniejszego: „Równie silny [Woronicz], wyrazisty i porywający jak Birkowski, czulszym się zdaje, ognistszym, od Skargi, i z wyższego podniesienia ogólniej rzeczy postrzegającym”. Tamże, s. 20.

³⁵ Cyt. za: J. Syg a ń s k i, *Działalność ks. Piotra Skargi T.J. na tle jego listów 1566-1610*, Wydawnictwo Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1912, s. 119.

W roku 1835 na łamach „Przyjaciela Ludu” ukazał się tekst poświęcony Skardze, zawierający przede wszystkim życiorys, podnoszący zalety jego postawy i dzieł, a w ocenie i pochwalę jego przymiotów bazujący głównie na mowie Birkowskiego. Skarga szczególnie chwalony jest za swą „wzorową wymowę”³⁶, język i pisma. Pojawia się – jeszcze zaledwie zarysowana – sugestia niezwykłości myśli pochodzących z *Kazań Sejmowych*: „Dziwić się trzeba gruntownej jego [Pawęskiego] znajomości stosunków krajowych, mowy te duchem prorockim nawet natchnione się zdają”³⁷.

Wizerunek Piotra Skargi funkcjonujący w ówczesnej polskiej kulturze wkrótce ulegnie przemianie. Dokona jej Adam Mickiewicz, włączając Pawęskiego w swoją mesjanistyczną teorię. Kluczowe będą tu wykłady paryskie (kurs pierwszy i drugi) z roku 1841 i 1842, w których postać królewskiego kaznodziei pojawi się kilkakrotnie, raz nawet poświęcony jej zostanie cały odczyt. Pierwsza wzmianka o nim znajdzie się w wykładzie z 5 stycznia 1841 roku, w kontekście poszukiwania przez dawną Polskę, stojącą wobec naporu kalifatu tureckiego, wizji swojej tożsamości jako państwa. Mickiewicz pisze: „Natchniony mówca Skarga pojmuje i czuje ojczyznę jako państwo plemienia wybranego, jako Jeruzalem z jej arką, kościołem i stolicą, z jej świętą przeszłością, której obrona i zachowanie jest życiem narodu”³⁸. To istotny wstęp do dalszych refleksji o Skardze, prowadzących do ukazania go w oryginalnej historiozofii Mickiewicza, którego mesjanizm zyskał w cyklu paryskich prelekcji, uznawanych za kres polskiego romantyzmu, ogólność systemu filozoficznego, prowadzącego ku programowi politycznemu³⁹. Uważano, że sytuacja ówczesnej Polski jest konsekwencją upadku ducha chrześcijańskiego przy końcu Rzeczypospolitej. Odmiana duchowa miała przynieść odnowę i wskrzeszenie ojczyzny. Nic dziwnego, że silna indywidualność Skargi, z jego wyrazistą duchowością i gotowymi receptami dotyczącymi życia społeczno-politycznego, mogła przemawiać do zwolenników ideologii mesjanistycznej, wyraźnie deklarujących swoje katolickie stanowisko religijne⁴⁰.

Kolejny raz postać Skargi pojawi się w wykładzie z 18 czerwca, na razie tylko wspomniana ze względu na jego zasługi dla języka polskiego. Ta skromna wzmianka ma spore znaczenie – w ustach Mickiewicza Pawęski staje

³⁶ Piotr Skarga, „Przyjaciel Ludu” 1835, nr 35, s. 279.

³⁷ Tamże.

³⁸ M i c k i e w i c z, *Wykład III*, w: tenże, *Literatura słowiańska, Kurs pierwszy*, s. 35.

³⁹ Por. Z. S t e f a n o w s k a, *Próba zdrowego rozumu*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1976, s. 159.

⁴⁰ Por. S. C y w i ń s k i, *Romantyzm a mesjanizm*, Drukarnia Józefa Zawadzkiego, Wilno 1914, s. 36n.

się „największym ze wszystkich polskich pisarzy i mówców”⁴¹. Przy okazji omawiania polityki Zygmunta III Mickiewicz, kończąc wykład z 22 czerwca, mówi: „Zygmunt znalazł najsilniejszą podporę swej polityki w Skardze. Podobnie jak król w ciągu długiego panowania walczył ze stronnictwem protestanckim polityką, a niekiedy i orężem, tak Skarga walczył z nim słowem. Żeby nie przerywać naszych uwag o Skardze, odkładam je do następnej lekcji”⁴². Zapowiedziany tu wykład czterdziesty (z 25 czerwca) jest kluczowym, zwrotnym momentem w dziejach recepcji Piotra Skargi. Mickiewicz wynosi w nim siedemnastowiecznego kaznodzieję na ołtarze ojczyzny i przyznaje mu szczególną rolę w Boskim planie wobec niej.

Narodowy wieszcz w wykładzie tym ukazuje Pawęskiego jako niezrównanego kaznodzieję, głoszącego prawdy wobec nieżyczliwej publiczności, w większości innowierczej, niejednokrotnie mając jednego tylko wiernego słuchacza, jedyną osobę przystępującą do komunii w rycie rzymskim – króla Zygmunta III. Mickiewicz tak opisuje Skargę: „Unikał wszelkich sztuczek krasomówczych, nie zabiegał o pozyskanie życzliwości słuchaczy, nigdy im nie pochlebiał [...]. Sam tylokrotnie napastowany, nie zrobił nigdy żadnej przymówki do nikogo, zwalczał jeno ogólnie złe nauki i zbrodnie”⁴³. Wieszcz nie szczędzi pochwał pisarstwu Pawęskiego: „Jako pisarz dogmatyczny zajmuje wysokie miejsce między doktorami Kościoła. [...] Stara się on zawsze wyłożyć najbardziej oderwane dogmaty w sposób jak najprzystępniejszy. [...] Skarga [...] jest zawsze ścisły i szlachetny”⁴⁴.

Spśród kazań Skargi wyróżniają się, według Mickiewicza, te głoszone w obecności króla, w nich bowiem Skarga przedstawia swój stosunek do państwa i swojej w nim roli – kluczowy dla wykreowanego właśnie pojęcia mesjanizmu. Ocena jest zatem jednoznaczna: „Najznakomitszym [...] dziełem Skargi, tym, któremu zawdzięcza sławę, są jego mowy polityczne, [...] w mowach politycznych wznosił się na szczyty swego ducha”⁴⁵. Kazania sejmowe, których forma literacka łączy cechy ekspresyjnego kazania pokutnego i politycznego⁴⁶,

⁴¹ M i c k i e w i c z, *Wykład XXXVIII*, w: tenże, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, s. 544. W podobnej optyce Skarga powraca w późniejszym wykładzie: „Wymieniliśmy kilka wielkich imion owego czasu, które ujawniają nam stan umysłów; tacy bowiem ludzie, jak Kopernik i Skarga, nie ukazują się nigdy samotnie, świadczą zawsze, że ich otacza bujny rozkwit literacki i duchowy. Kopernik jaśnieje jako ostatni i najsilniejszy przejaw umysłowości słowiańskiej, Skarga jako największy z mówców słowiańskich, a jeśli się nie mylę, i największy ze wszystkich kaznodziejów słowiańskich” (t e n ż e, *Wykład XLI*, w: tenże, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, s. 586).

⁴² T e n ż e, *Wykład XXXIX*, w: tenże, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, s. 566.

⁴³ T e n ż e, *Wykład XL*, w: tenże, *Literatura słowiańska. Kurs pierwszy*, s. 571.

⁴⁴ Tamże s. 568.

⁴⁵ Tamże, s. 570.

⁴⁶ Por. K. P a n u ś, *Historia kaznodziejstwa*, Salwator, Kraków 2007, s. 240. Na temat genezy tej formy homiletycznej, jak również obrazu państwa w myśli Piotra Skargi, zob. S. O b i r e k, *Wizja*

„tłumaczą jego [Skargi] pojęcia o posłannictwie Polski, o obowiązkach obywateli względem Rzeczypospolitej; wyklada tam systemat polityczny uznany przezeń za najlepszy, wreszcie przepowiada przyszłość Polski. Jest w swych kazaniach mówcą, politykiem, kapłanem i prorokiem. Cechą górującą w jego dziełach i jemu właściwą jest patriotyzm. Skarga jest kapłanem-patriotą”⁴⁷. Nieco dalej Mickiewicz mówi: „Skarga nie szczędzi żadnej prawdy swoim słuchaczom: zagłębia on słowo w sumienie narodu i obraca nim na wszystkie strony. [...] Przyszłość staje mu przed oczyma jak otwarta dziejów księga, a on wszystkie jej karty przebiega i opowiada”⁴⁸.

W swoim wykładzie o Skardze Mickiewicz przytacza wiele cytatów z *Kazań Sejmowych* odwołujących się do ksiąg prorockich, wspomina też o przejmujących przepowiedniach wygłaszanych przez Pawęskiego w słowach natchnionych: „Skarga zdaniem naszym ziścił ideał kaznodziei i patrioty. [...] Jest trybunem, jest prorokiem, jest nade wszystko Polakiem. [...] Wreszcie ponad wszystkich mówców wznosi się szczególnym darem niebios, darem proroczym, którego niezaprzeczone i najjaśniejsze dowody okazują nam jego kazania”⁴⁹.

Czym są w ocenie wieszca patriotyzm Skargi i jego umiłowanie ojczyzny? Przede wszystkim wyrażają się one w działaniu kompleksowym, będącym skutkiem wglądu w sytuację i dzieje – tak przeszłe jak i przyszłe – z szerokiej perspektywy, odległej od doraźnych podziałów: „Skarga nie jest przedstawicielem jednego stronnictwa ani jednej epoki; ogarnia sobą cały kraj, cały naród z jego przeszłością, teraźniejszością, a nawet przyszłością. Rodziną jego jest Polska”⁵⁰. Kraj rodzinny zatem przestaje być tylko miejscem urodzenia, jest elementem Boskiego planu, do odczytania którego potrzebna jest mądrość: „Tu należy wyjaśnić patriotyzm Skargi, ideę ojczyzny, jaka przejawia się w jego dziełach. [...] Skarga miłuje ojczyznę nie dlatego, że na tej ziemi się urodził, ale dlatego, że ojczyzna jest według niego ustanowieniem Bożym: to Bóg stwarza narody. [...] Skarga pojmuje narody jako stworzenia, jakby jestestwa organiczne rozmaitego rodzaju. Mówi on, że narody zrodziły się z miłości Bożej, a prowadzi je mądrość”⁵¹.

Stosunek Pawęskiego do Rzeczypospolitej jest mistycznym przedłużeniem sarmackiego poczucia wyższości i przekonania o niezwykłym znaczeniu chrześ-

Kościół i państwa w kazaniach Piotra Skargi SJ, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1994, s. 173n.

⁴⁷ Mickiewicz, *Wykład XL*, s. 570.

⁴⁸ Tamże, s. 576.

⁴⁹ Tamże, s. 580n.

⁵⁰ Tamże, s. 568.

⁵¹ Tamże, s. 571n. Skargi teologia narodu, zawierająca w sobie tak istotny dla nas kontekst me-sjanistyczny, została znakomicie scharakteryzowana w pracy Edwarda Sienkiewicza *Chrystus – sens dziejów narodu w polskiej refleksji wiary* (Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2003, s. 49-52).

cijańskiego narodu zamieszkującego ten kraj. Skarga „w całej historii widzi [...] dwa tylko ludy, które zdaniem jego odpowiadają wysokiemu pojęciu ojczyzny: lud wybrany, to znaczy hebrajski, oraz lud polski”⁵². W swoich mowach kaznodzieja królewski podnosił niezwykłość historii Polski, podkreślał wyróżniającą ją na tle innych krajów (zwłaszcza krajów niemieckich, Francji, Anglii czy Rosji) brak tyranów wśród polskich władców, zwracał też uwagę na położenie Rzeczypospolitej, będącej przedmurzem chrześcijaństwa. Zdaniem Mickiewicza Skarga „miłuje Polskę i broni jej jako nowego Jeruzalem, w którym Bóg położył wielkie nadzieje”⁵³. Zarazem jednak „pokolenie, do którego zwracał swoje słowa, uważał Skarga za występne, za idące drogą oplakaną, która prowadzi do wielkich nieszczęść”⁵⁴. „Wielkie nieszczęścia” stały się faktem. Już na początku dwudziestego wieku napisze inny autor: „Spełniły się proroctwa przepowiednie Skargi. Wolności nasze utonęły i w śmiech się obróciły; poddani jesteśmy tym, którzy nas nienawidzą. [...] Jesteśmy urągówiskiem nieprzyjaciół. Gubimy swój język, obracamy się w obcy naród, który nas nienawidzi. [...] Służymy nieprzyjaciołom w głodzie, pragnieniu i niedostatku...”⁵⁵.

W wykładzie z 22 lutego 1842 roku Mickiewicz przywołuje osobę Skargi w związku z postacią księdza Marka Jandołowicza, duchowego przywódcy konfederacji barskiej, uznawanego w tradycji za autora *Wieszczby dla Polski*, który później stał się bohaterem mistycznego dramatu Juliusza Słowackiego *Ksiądz Marek*. Mickiewicz widzi w nim kontynuatora dzieła Pawęskiego: „Ksiądz Marek podnosi rzecz całą znacznie wyżej, ujmuje ją ze stanowiska, na którym zostawił ją słynny kaznodzieja i prorok, ks. Piotr Skarga”⁵⁶. Wieszczona Jandołowicza pokrywają się proroctwami Pawęskiego, choć mają nieco inny, bardziej nowoczesny charakter. Wpisują się w koncepcję mesjanistyczną: „U księdza Marka znajdują się pierwszy raz wyrażone idee wyznaczające Polsce posłannictwo europejskie. Znacnie, Panowie, wymowne i groźne proroctwa Skargi. Skarga jest jeszcze prorokiem Starego Zakonu; widzi wszystko w kształtach Starego Zakonu: Polska, jak plemię Izraela, popadnie w przyszości w niewolę babilońską, potem nadejdzie powrót z niewoli i odbudowa świątyni. Tak mówił Skarga; ale ksiądz Marek podnosi tę myśl na wysokość nieznaną Skardze, symbolizuje ją podług wierzeń chrześcijańskich”⁵⁷.

Na fali zainteresowania Piotrem Skargą, wywołanej przez Mickiewicza, który jako pierwszy tak mocno zaakcentował znaczenie wizjonerskich i prze-

⁵² Mickiewicz, *Wykład XL*, s. 572.

⁵³ Tamże, s. 573.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ A. Mazanowski, *Piotr Skarga*, Towarzystwo im. Piotra Skargi, Lwów 1912, s. 63.

⁵⁶ A. Mickiewicz, *Wykład XV*, w: tenże, *Literatura słowiańska, Kurs drugi*, s. 202.

⁵⁷ Tamże, s. 203.

syconych miłością do ojczyzny pism królewskiego kaznodziei, powstało w połowie dziewiętnastego stulecia imponujące dzieło, opowiadające dzieje tej postaci na tle jej czasów. Jest nim przywoływana tu już książka Maurycego Dzieduszyckiego, wydana po raz pierwszy pod nazwiskiem M.J.A. Rychcicki w roku 1850 i wznowiona w latach 1868-1869. Znaczenie opracowania Dzieduszyckiego jest do dziś niepodważalne. Omawiając piśmiennictwo, którego znajomość konieczna jest dla poznania życia i dzieła tytułowego bohatera jego dwutomowej książki, Dzieduszycki pomija paryskie wykłady Mickiewicza, nie uznając ich za merytoryczne źródło, a jedynie za wprowadzający wiele zamętu komentarz.

Dzieduszycki ma bowiem raczej niechętny stosunek do zawartych w *Literaturze słowiańskiej* przemyśleń na temat Skargi. Akcentuje to przy okazji omawiania *Kazań Sejmowych*, polemizując z Mickiewiczem. W drugim tomie swojego dzieła, w jednym z przypisów stwierdza: „Nie mogę nie wytknąć tu mistycznego i więcej do marzenia jak do rzeczywistej prawdy podobnego obrazu jaki Paryski nauczyciel kreśli nie raz, mówiąc o kazaniach sejmowych Skargi. Są tam rzeczy, nad którymi podobno zdumiałby się sam Skarga; są rzeczy, których, przyznam się, nigdzie w tych kazaniach znaleźć nie mogłem. [...] To widzi tylko sam pan profesor i wieszcz, ale nie Skarga! [...] Są to więc wszystko licencye poetyczne, które niepowinnyby były mieć miejsca w poważnych odczytach o literaturze Słowiańskiej”⁵⁸.

Wytyka przy tej okazji Mickiewiczowi zwłaszcza błędy merytoryczne i chronologiczne, rażące z perspektywy świeżo dokonanego, kompleksowego opracowania żywota Pawęskiego. Jednocześnie Dzieduszycki sam zauważa niezwykłość prorocत्व Skargi: „Ów duch prorocki najdobitniej ukazuje się w Kazaniach jego sejmowych i we Wzywaniu do pokuty. W czasach, kiedy ojczyzna jego stała na wysokim szczycie potęgi [...] on zastosowywał do niej straszne wyrazy Jeremiasza, Ezechiela i Izajasza [...]. Przyzna mu to każdy, przyznaje i wieszcz nad Sekwaną”⁵⁹. Właśnie *Kazania Sejmowe* – kluczowe dla Mickiewicza i istotne dla Dzieduszyckiego – staną się szczególnie ważne dla Polaków w latach trzydziestych i czterdziestych dziewiętnastego wieku oraz w okresie późniejszym. Klęska poniesiona przez Królestwo Polskie w powstaniu listopadowym w naturalny sposób spowodowała zainteresowanie postacią, która upadek Polski przewidziała. *Kazania Sejmowe* zostają wydrukowane w Krakowie wkrótce po upadku powstania⁶⁰.

⁵⁸ Rychcicki, dz. cyt., t. 2, s. 264n.

⁵⁹ Tamże, s. 566.

⁶⁰ Por. M. Korolko, „Kazania Sejmowe” przed sądem potomności, w: Piotr Skarga, „Kazania Sejmowe” i „Wzywanie do pokuty obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego”, red. M. Korolko, Pax, Warszawa 1985, s. V. Por. też: T w a r d y, dz. cyt., s. 40n.

W latach sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku, po sukcesie obrazu *Stańczyk w czasie balu na dworze królowej Bony, gdy wieść przychodzi o utracie Smoleńska*, młody krakowski malarz Jan Matejko decyduje się na kontynuację rozrachunku z przeszłością nieobecnego na mapach państwa. „Po Stańczyku Skarga! Cóż innego mógł teraz Matejko odmalować, jak nie tego proroka, tego Jeremiasza Narodu – to ostrzeżenie i nawoływanie, zrodzone z miłości i bólu?”⁶¹ – pisał ponad sześćdziesiąt lat później Ludomił Czerniewski.

W płótnie *Kazanie Skargi* dopatrywano się wyraźnej ilustracji poglądów krakowskiej szkoły historycznej, usposobionej krytycznie wobec narodowej przeszłości. Dzieło to z pewnością należy do pesymistycznego nurtu malarstwa historycznego. Ukazuje ono dramatyczną scenę: słowa proroczej przestrogi, głoszone przez kaznodzieję nie znajdują oddźwięku u słuchaczy⁶². Problemów ze zrozumieniem i recepcją Matejkowskiej kreacji było zresztą co niemiara⁶³.

Niedługo przed uroczystościami czterechsetlecia urodzin Skargi, obchodzonymi już w nowej rzeczywistości odrodzonej Rzeczypospolitej, jeden z egzegetów jego pism notuje: „Koncepcja mickiewiczowska ojczyzny – powszechna w epoce porozbiorowej – idea mianowicie jakiegoś organizmu metafizycznego, wyłącznie duchowego a nadto sam tytuł kazania, wpłynęły na pogląd, niemal ogólnie przyjęty, iż tematem najpiękniejszego z kazań sejmowych jest rozrzewniająca i wzniosła cnota miłości ojczyzny, tzw. pietyzm. Tymczasem Skargowska myśl obraca się wokół realnego organizmu ojczyzny, pojętej nadto jako państwo”⁶⁴.

Lecz czy to ważne? Na obrazie Matejki „Skarga jest przecie sam jeden. Orzeł biały na tle mroków nocy! Oczy jego zbolące, wpatrzone w głąb dziejów, widzą, że naród stacza się po równi pochyłej i że jak na teraz niema ratunku”⁶⁵. To postać tragiczna, niemal nadludzka, to sylwetka, dla której porównań właściwych nie ma wiele; nic więc dziwnego, że dwadzieścia lat po oszałamiającej karierze *Kazania Skargi* napisane zostają słowa: „Stanął przed narodem własny jego Mesjasz, co upojonym szczęściem biesiadnikom nie lękał się rzucić ową

⁶¹ L. Czerniewski, *Jan Matejko nauczyciel narodu*, Druk Polskiej Macierzy Szkolnej, Warszawa 1931, s. 15.

⁶² Por. J. Tazbir, „*Kazanie Piotra Skargi*”. *Obraz Jana Matejki*, w: *Malowane dzieje Polski*, red. E. Olczak, Demart, Warszawa 2009, s. 54n.; Porebski, dz. cyt., s. 22n.; tenże, *Malowane dzieje Polski*, PWN, Warszawa 1962, s. 149n.

⁶³ Historiografia doby PRL-u starała się akcentować sprzeciw Skargi wobec warcholstwa magnaterii. Por. B. Grzegorzewski, *Przed obrazami Matejki*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1974, s. 13; J. Bogucki, *Matejko*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1955, s. 78, 94. Zdarzały się również takie interpretacje obrazu, w których zwracano uwagę, że słuchający słów Skargi żywo przejęli się nimi i wzruszyli. Por. L. Życka, *Ksiądz Piotr Skarga, Przyjaciół*, Wilno 1912, s. 32.

⁶⁴ A. Borowski, *Zagadnienie miłości ojczyzny czy sprawiedliwości społeczno-państwowej w drugim kazaniu sejmowym ks. Piotra Skargi*, Drukarnia Diecezjalna, Włocławek 1933, s. 20.

⁶⁵ Czerniewski, dz. cyt., s. 16.

straszną i jak drugie «mane, tekel, fares» w przestworze wieków promieniejącą wyrocznie⁷⁶⁶.

Wraz z dziełem Matejki rozpoczyna się życie nowego Skargi, odmienionego i promieniejącego, będącego natchnieniem poetów i symbolem wyższych idei. Znacznie wyższych, niż wydawało się to dwa i pół wieku wcześniej – jakże rzeczowemu i nudnemu w tej perspektywie – Birkowskiemu.

⁶⁶ Z. C i e s z k o w s k i, *Obce głosy o Matejce*, Drukarnia „Czasu”, Kraków 1885, s. 8.

John CROSBY

SŁOWO PRZECIWKO ZŁU
Dietrich von Hildebrand
i filozofia intelektualnego oporu wobec nazizmu*

To, co Nietzsche powiedział o moralności, von Hildebrand mówi o człowieku: odcięty od Boga i „odbrązowiony” w duchu redukcjonistycznych filozofii osiemnastego i dziewiętnastego wieku, człowiek nie zajmuje już żadnego szczególnego miejsca w świecie. Przez jakiś czas zachowywał poczucie swojej szczególnej godności osobowej, ale było to jak ostatni promień światła rzucający przez zachodzące słońce. Nawyk myślowy, który się w ten sposób utrzymywał, stracił swoje uzasadnienie.

Dobrze znana jest światu otwarcie deklarowana nazistowska postawa Martina Heideggera, który nie tylko aktywnie działał na rzecz narodowego socjalizmu w latach trzydziestych ubiegłego wieku, ale nawet gdy umierał w roku 1976, nie wyrażał z powodu tamtych przekonań żadnej skruchy. Dużo mniej natomiast znana jest nieugięta antynazistowska postawa innego niemieckiego filozofa, który urodził się w tym samym roku, co Heidegger, i wyszedł z tej samej szkoły filozoficznej. Historię tego drugiego myśliciela warto przypominać, ponieważ w godzinie ciemności niósł on świadectwo prawdzie. Przyjmując postawę w istocie profetyczną wobec wszystkiego, co reprezentował sobą Hitler, w tym również wobec antysemityzmu, oddał w jej służbę wszystkie swoje filozoficzne umiejętności, a ryzykował przy tym życie. Jego świadectwo zasługuje na pamięć, która powinna skłaniać współczesnego człowieka, by on również podejmował wyzwanie swoich własnych niespokojnych czasów i potrafił odegrać w nich właściwą rolę.

INTUICJA FILOZOFA

Dietrich von Hildebrand urodził się w roku 1889 jako syn wielkiego niemieckiego rzeźbiarza Adolfa von Hildebranda. Studiował filozofię w fenome-

* Wykład zaprezentowany 1 czerwca 2011 roku podczas sesji naukowej z cyklu „Racjonalność w etyce. Utopia – Ideologia – Etyka”, zatytułowanej „Korzenie totalitaryzmu, cz. II”, zorganizowanej przez Katedrę Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Śródtytuły pochodzą od redakcji.

nologicznej szkole Edmunda Husserla, który w ocenie jego dysertacji zawarł następujący komentarz: „Pragnę niemal powiedzieć, że syn Adolfa von Hildebranda odziedziczył geniusz swojego ojca w postaci geniuszu filozoficznego”¹. W roku 1914 von Hildebrand nawrócił się na katolicyzm, częściowo pod wpływem wielkiego myśliciela katolickiego Maxa Schelera. W roku 1930 był już ważnym głosem niemieckiego katolicyzmu, a najbardziej znany stał się dzięki swoim pionierskim pracom na temat mężczyzny, kobiety i małżeństwa². W pismach pochodzących z lat dwudziestych, w których von Hildebrand twierdził, że akt małżeński ma nie tylko sens prokreacyjny, ale również nie mniej istotny sens jednoczący, odnaleźć można korzenie rozdziału poświęconego małżeństwu, który włączono do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* ogłoszonej przez Sobór Watykański II³. Von Hildebrand odznaczał się również na innych polach myśli, przede wszystkim dzięki swoim pismom etycznym, w których do analizy fundamentalnych zagadnień z dziedziny filozofii moralności wykorzystywał metody badawcze fenomenologii.

Od chwili gdy w Niemczech pojawił się narodowy socjalizm, von Hildebrand miał pełną świadomość, czym jest ów ruch. Można domniemywać, że był jego znanym przeciwnikiem już w roku 1923, podczas puczu monachijskiego bowiem, gdy Hitler usiłował przejąć władzę w Bawarii, nazwisko von Hildebranda znalazło się na liście największych wrogów narodowego socjalizmu przeznaczonych do likwidacji. Von Hildebrand zbiegł wówczas z Monachium, ale niebezpieczeństwo dość szybko minęło, pucz został bowiem stłumiony, a Hitlera i Ludendorffa aresztowano. Gdy jednak pod koniec lat dwudziestych doszło do odrodzenia narodowego socjalizmu, von Hildebrand – wówczas profesor filozofii na uniwersytecie w Monachium – zajął jeszcze bardziej stanowczą, niezłomną postawę w swoim publicznym sprzeciwie wobec tego ruchu.

Wydaje się, że od samego początku wykazywał niezwykłą intuicję co do kształtu zła, jakie niesie w sobie nazizm. Wielu jego przyjaciół dopatrywało się w narodowym socjalizmie „elementów pozytywnych”, takich jak odzyskanie narodowej dumy przez Niemcy po upokorzeniach, którymi były dla nich pierwsza wojna światowa i traktat wersalski, czy też możliwość wprowadzenia silnej władzy w kraju po powojennym okresie politycznej niepewności i braku zdecydowanych rządów. Niemieccy biskupi Kościoła katolickiego, którzy

¹ E. H u s s e r l, *Urteil über Hildebrands Doktorarbeit*, „Aletheia” 5(1992), s. 5.

² Zob. np. D. v o n H i l d e b r a n d, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, Oratoriums Verlag, Köln 1927; t e n ż e, *Die Ehe*, Verlag Ars Sacra, München 1929.

³ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, cz. 2, „Niektóre najbardziej palące problemy”, rozdz. 1, „Poparcie należne godności małżeństwa i rodziny”, nr 47-52.

zebrali się w roku 1933 w Fuldzie, podkreślali te właśnie nadzieje, przyjmując zarazem życzliwą postawę wobec nowego kanclerza Niemiec. Niektórzy katolicy pragnęli odróżnić główny nurt nazizmu od jego radykalnych skrzydeł, twierdząc, że chociaż elementy radykalne są bez wątplenia nie do przyjęcia, główny nurt tego ruchu mimo wszystko kryje w sobie zdrową substancję i można go poddać wpływowi chrześcijańskim. Wszystkie te „elementy pozytywne” nazizmu nie robiły jednak żadnego wrażenia na von Hildebrandzie, który traktował je co najwyżej jako garść piachu rzuconą ludziom w oczy, aby odwrócić ich uwagę od fundamentalnej rzeczywistości narodowego socjalizmu. Nigdy nawet w najmniejszym stopniu nie przesłoniły mu one radykalnego zła tkwiącego w sercu tego ruchu. Coraz częściej mówił o obliczu anytchrysta, które ukazywał sobą Hitler.

W ten oto sposób von Hildebrand często znajdował się w sytuacji głębokiego sprzeciwu wobec innych katolików, w tym nawet księży i biskupów. Rozsierdziła go „kompromitująca zdrada” (niem. *schmählichen Verrat*)⁴, którą wyrażało oświadczenie niemieckich hierarchów kościelnych z roku 1933. Ubolewał też nad zawarciem, w tym samym roku, konkordatu między Niemcami a Watykanem. W jego pośmiertnie wydanych dziennikach, zatytułowanych *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, odnaleźć można opis pewnego spotkania podczas obiadu w niemieckiej ambasadzie w Paryżu w roku 1933. Von Hildebrand został tam zaproszony razem z dwoma niemieckimi dominikanami, z których jeden był prowincjałem tego zakonu w Niemczech. „Przy stole rozgorzała bardzo nieprzyjemna dyskusja. Zaczął ją prowincjał, mówiąc: «Nie mamy przecież żadnego powodu, żeby odrzucać Hitlera, skoro podkreśla on ideę władzy i wartość narodu. Ponadto nieustannie mówi o Bogu». Odpowiedziałem: «Hitler jest tak głupi, że nie ma pojęcia, co oznacza słowo ‘Bóg’; to, że tego słowa używa, wcale nie znaczy, że wyznaje prawdziwego Boga». Biedny attaché ambasady spojrział na mnie z rozpaczą i uczynił błagalny gest – nie powinienem otwarcie mówić takich rzeczy w jego obecności. [...] Prowincjał kontynuował: «My katolicy musimy ustawić się w pierwszych szeregach narodowych socjalistów i w ten sposób nadać wszystkiemu zwrot w kierunku katolicyzmu». Odparłem: «Narodowy socjalizm i chrześcijaństwo stoją ze sobą w absolutnej sprzeczności, a poza tym straszliwą iluzją jest sądzić, że katolicy byliby w stanie wpłynąć na ten ruch na drodze dokonywania kompromisów». [...] Tych dwóch nieszczęsnych zakonników ukazało mi w pełni tragedię katolików w Niemczech, sytuację owej straszliwej pokusy przyzwalania na kolejne kompromisy. [...] Po obiedzie przeor (drugą z dominikanów) zaczął się nawet uśmiechać i zaintonował

⁴ D. von Hildebrand, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, red. E. Wenisch, A. von Hildebrand, R. Ebneith, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1994, s. 46.

pieśń Horsta Wessela [popularny hymn nazistowski – J.C.]. Powiedziałem wówczas: «Za dwadzieścia minut muszę wyjść, żeby zdążyć na pociąg. Ale jeśli będziecie śpiewać tę pieśń, wyjdę z ambasady natychmiast, odmawiam bowiem słuchania jej nawet przez chwilę». Wtedy przestali śpiewać”⁵.

Dzisiaj, z perspektywy ponad siedemdziesięciu lat, łatwo jest nam widzieć oblicze zła w nazizmie i uśmiechać się na myśl o tych dwóch zakonnikach, którzy dali się zwieść. Niewielu z nas jednak, gdyby przyszło nam żyć w Niemczech na początku lat trzydziestych dwudziestego wieku, udałoby się widzieć je tak wyraźnie; zachowalibyśmy się zapewne jak ci zakonnicy i jak większość chrześcijan w Niemczech tamtego czasu – pociągałaby nas myśl o zbudowaniu jakiegoś mostu łączącego nas z narodowymi socjalistami, o nawiązaniu dialogu z tym ruchem i o możliwości dostrzeżenia „znaku czasu” w jego dynamicznym rozwoju. Sądziłibyśmy też zapewne, że przykładanie kategorii antychrysta do Hitlera jest rażącym uproszczeniem. Czuliibyśmy się lepsi od von Hildebranda ze względu na nasz bardziej zniuansowany stosunek do narodowego socjalizmu i ganilibyśmy go za to, że odnosi się do tego ruchu w jakże prymitywnych kategoriach czerni i bieli. Być może nawet oskarżalibyśmy go o fundamentalizm. Tymczasem von Hildebrand nie tylko stwierdzał oczywiste fakty dotyczące Hitlera, ale również otwarcie stawiał opór pokusie możliwego kompromisu.

Dietrich von Hildebrand wyjechał na stałe z Niemiec w marcu 1933 roku. W swojej ojczyźnie nigdy już ponownie nie zamieszkał. Kiedy zastanawiał się, jakie decyzje powinien podjąć odnośnie do swojej przyszłości, dowiedział się o działaniach kanclerza Austrii Engelberta Dollfussa, które przyciągnęły jego uwagę i rozpały wyobraźnię. W Dollfussie dostrzegł jedyne europejskiego męża stanu, który gotów był stawić czoła Hitlerowi. Zawsze obdarzał miłością Austrię ze względu na jej katolicką tożsamość i był teraz zdania, że kraj ten, który w siedemnastym wieku powstrzymał marsz Turków, może w wieku dwudziestym powstrzymać marsz Hitlera. Dollfuss sformułował motto: „Austriam in Christo instaurare” [„Zjednoczyć Austrię w Chrystusie”]. Jeśli Austria pod przywództwem zdecydowanego męża stanu będącego katolikiem zdecydowała się oprzeć aneksji przez Niemcy, von Hildebrand chciał uczestniczyć w tej walce. Nie chodziło po prostu o walkę o niepodległość Austrii, podobną do walki kolonii amerykańskich o niepodległość w wieku osiemnastym albo do walki Irlandii o taką samą sprawę w dwudziestym wieku. Celem było natomiast starcie cywilizacji chrześcijańskiej z antychrześcijańskim barbarzyństwem sprawującym rządy w Berlinie; starcie, w którym Austria miała służyć jako chorąży. Von Hildebrand rozważał zatem możliwość przeniesienia się do Wiednia i założenia pisma, na łamach którego mógłby walczyć z ideologią nazistowską w sposób,

⁵ Tamże, s. 34n.

jaki znał najlepiej, a mianowicie na poziomie pierwszych zasad filozoficznych i teologicznych. Złożył więc swoją propozycję Dollfussowi, który przyjął ją pozytywnie i zgodził się ofiarować nowemu pismu wsparcie finansowe. W ten sposób w grudniu 1933 roku ukazał się numer pierwszy „Der christliche Ständestaat”, a kolejne pojawiały się co tydzień, aż do aneksji Austrii, do której doszło w roku 1938. Przez ponad cztery lata von Hildebrand, któremu przez cały ten czas groziło niebezpieczeństwo zamachu, na stronach prowadzonego przez siebie tygodnika dawał niezapomniane świadectwo prawdzie.

Zanim jednak przedstawię głęboką analizę nazizmu dokonaną przez von Hildebranda i jego odpowiedź na tę ideologię, muszę przyznać, że Dollfuss to postać kontrowersyjna w historii Austrii dwudziestego wieku. Faktem jest, że w roku 1933 rozwiązał on parlament austriacki i zakazał działalności wszystkich partii politycznych z wyjątkiem założonego przez siebie Frontu Ojczyźnianego i że wprowadził państwo autorytarne. Krytycy Dollfussa mówią o jego „austrofaszyzmie”, jeśli nawet przyznają, że nie był on zwolennikiem totalitaryzmu. Trudno byłoby mi kompetentnie określić, jakie w istocie miejsce w historii Europy dwudziestego wieku zajmuje Dollfuss, ale dla celów niniejszych rozważań nie jest to konieczne. Trzeba natomiast stwierdzić, że von Hildebrand był sojusznikiem Dollfussa w takiej mierze, w jakiej ów kanclerz Austrii chciał zająć – na gruncie religii katolickiej – stanowisko zdecydowanie przeciwne Hitlerowi. Prawdą jest, że tytuł tygodnika, który wydawał von Hildebrand, brzmiał „Der christliche Ständestaat”, czyli „Chrześcijańskie Państwo Korporacyjne”, co stanowiło określenie typu państwa, jakie Dollfuss, opierając się na przesłaniu encykliki papieża Piusa XI *Quadragesimo anno*, próbował wprowadzić za pomocą swoich konstytucyjnych reform z roku 1934. Sam von Hildebrand nigdy jednak nie zdecydowałby się na nadanie takiego tytułu swojemu tygodnikowi i nie przyjeżdżałby do Wiednia tylko po to, by wspierać korporacyjne idee Dollfussa albo pomagać mu rozwijać jakąś alternatywę wobec demokracji parlamentarnej. Kim dla von Hildebranda był Dollfuss, możemy się zorientować na podstawie jego reakcji na zabójstwo kanclerza Austrii z rąk nazistowskich agentów, do którego doszło 25 lipca 1934 roku. Von Hildebrand napisał wówczas: „Nie potrafię wyrazić słowami, co poczułem tamtego wieczora. Taka straszliwa strata dla Austrii; strata, jakiej nie sposób odrobić; dla Austrii, która samotnie podjęła heroiczną walkę przeciwko narodowemu socjalizmowi. [...] Niezależnie od tej straszliwej straty, jeśli chodzi o sytuację międzynarodową, śmierć Dollfussa – ta tragiczna śmierć – złamała moje serce. Był to ból, jaki rodzi się z głębokiej, osobistej miłości i z szacunku. Dollfuss był dla mnie nie tylko owym Dawidem, który stanął do pojedynku z Goliatem, Hitlerem, ale również uosobieniem jakże uroczonego austriackiego ducha”⁶.

⁶ Tamże, s. 105.

Można jedynie dodać, że znany myśliciel i wielki filozof polityki Eric Voegelin, który sam był Austriakiem (nie będąc jednak katolikiem) i mieszkał w Wiedniu w okresie rządów Dollfussa, napisał ważną książkę w obronie jego polityki i reform konstytucyjnych⁷.

WALKA O OSOBE

Otwórzmy zatem strony tygodnika wydawanego przez von Hildebranda. Jeden z artykułów nosi tytuł *Der Kampf um die Person* [„Walka o osobę ludzką”]⁸, dobrze ujmując problem, który według von Hildebranda jest osią konfliktu i który sprawia, że „umysły się rozchodzą” (niem. die Geister sich scheiden). Von Hildebrand mówił w tym tekście, że ówczesna epoka podpisała się pod pewnego rodzaju antypersonalizmem. Jednym z jego przejawów był kolektywizm, filozofia traktująca istoty ludzkie jako co najwyżej elementy zbiorowości. Tymczasem von Hildebrand utrzymywał, że każda istota ludzka, jako osoba powołana przez Boga i przed Bogiem odpowiedzialna, zawsze jest czymś więcej niż elementem całości bytu społecznego; jako osoba, każdy człowiek istnieje przed Bogiem jako całość i dlatego nie może całkowicie zawierać się w żadnej całości społecznej. Każdy jest osobą na dużo głębszym poziomie swojego bytu niż obywatelem państwa, czy to niemieckiego, czy angielskiego, czy też członkiem jakiejś partii politycznej.

Von Hildebrand dobrze jednak rozumiał atrakcyjność kolektywizmu. Dostrzegał, że ludzie zachowują ostrożność wobec liberalnego indywidualizmu, wobec ewentualności, że mogliby zostać pozbawieni wszelkich głębszych form solidarności z innymi. Przyznawał, że owa tęsknota za odzyskaniem wymiaru wspólnoty jest pozytywnym znakiem czasu, i był zdania, że liberalny indywidualizm pozbawia człowieka pełni jego osobowej egzystencji i że człowiek ma prawo odczuwać z tego powodu cierpienie. Von Hildebrand ostrzegał jednak: Nie szukajcie pomocy w kolektywizmie, nie przełamujcie indywidualizmu jedynie po to, by popaść w kolektywizm, wówczas bowiem po prostu dokonacie zwrotu od jednej postaci zdepersonalizowanej egzystencji ku innej. Osoby ludzkiej trzeba natomiast bronić tak, by odzyskać wspólnotę, którą tworzą osoby, nie zaś po prostu elementy bytu społecznego. Tak jak niegodna osoby ludzkiej jest egzystencja oparta na fundamentalnej podejrzliwości wobec in-

⁷ Zob. E. Voegelin, *Der Autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Julius Springer, Vienna 1936.

⁸ Zob. D. von Hildebrand, *Der Kampf um die Person*, „Der christliche Ständestaat” z 14 I 1934; zob. też: t e n ż e, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, s. 191-197.

nych, wzmocnionej przez indywidualizm, tak też niegodne osoby ludzkiej jest rozplynięcie się w całości bytu społecznego jako jego część. Nie pozwalajcie, by ideologia nazistowska wykorzystywała waszą potrzebę wspólnoty; w solidarności, jaką moglibyście osiągnąć dzięki oszalałemu niemieckiemu nacjonalizmowi narodowego socjalizmu, nie znaleźlibyście szacunku dla siebie jako osób, kolektywistycznie by was ona wchłonęła. To, czego szukacie, można naprawdę odnaleźć, jedynie przechodząc na całkowicie nową płaszczyznę, na płaszczyznę, która leży poza wszelkim indywidualizmem i totalitarnym kolektywizmem, na płaszczyznę, na której twórcami wspólnoty są odpowiedzialne osoby.

Von Hildebrand pragnął umieścić swoją anytytotalitarną postawę w tej właśnie personalistycznej optyce. W taki też sposób prowadził walkę na poziomie pierwszych zasad filozoficznych i teologicznych. Nie uważał, że pilność chwili może stanowić jakiegokolwiek usprawiedliwienie, by od tych pierwszych zasad odchodzić.

W tamtych czasach wielu ludzi odczuwało jeszcze inne pragnienie. Von Hildebrand zdawał sobie sprawę, że ludzie czują się zgnębieni jałowością tego, co mechaniczne i sztuczne, że tęsknią za bogactwem bytu ożywionego, bytu, w którym elementy składowe nie pozostają na zewnątrz siebie nawzajem, ale się przenikają. Było to dążenie do wykroczenia poza tanią, bezowocną racjonalność i do uczestnictwa w bogatszych i bardziej organicznych formach życia. Mimo że von Hildebrand z zadowoleniem przyjmował samo pojawienie się tego rodzaju inspiracji, szybko odkrył, że jest ona również otwarta na charakterystyczny dla ówczesnej epoki antypersonalizm. Niebezpieczeństwo – twierdził – leży w tym, że ludzie będą się starali zaspokoić tę uzasadnioną potrzebę, kierując swój instynkt oraz życiową energię przeciwko rozumowi i duchowi, przeciwstawiając sobie nawzajem życie (niem. *Leben*) i ducha (niem. *Geist*). Będą powtarzać błędy Nietzschego i odgrywać dionizyjski entuzjazm dla życia przeciwko duchowi, utożsamiając ducha ze zdegenerowanymi formami racjonalności, z okaleczającym nadmiarem świadomości. W ten sposób podadzą w wątpliwość to, co osobowe, i zaczną żyć zgodnie z plemienną namiętnością. Gdy jednak powrócą do tego, co plemienne, utracą wybitnie osobową zdolność do poważania tak innych narodów, jak i swojego własnego i do ubogacania się przez spotkanie z nimi: jedynym sposobem poważania swojego własnego narodu będzie dla nich agresywne zwrócenie się przeciwko innym. Nie będą nawet potrafili kochać swojego własnego narodu za to, co prawdziwie stanowi o jego doskonałości, lecz popadną w prymitywną nacjonalistyczną asertywność. To, co von Hildebrand nazywa „przerażającą herezją nacjonalizmu”⁹,

⁹ T e n z e, „Der christliche Ständestaat” z 16 XII 1934; zob. też: t e n z e, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, s. 265.

jest rezultatem depersonalizującego witalizmu, który poświęca ducha na rzecz życia.

Von Hildebrand podejmuje więc wysiłek, by w artykułach pisanych dla swojego tygodnika ukazywać, że to, co autentycznie osobowe, nie daje się zredukować do sztucznej racjonalności. Chociaż to prawda, że w przyrodzie sztuczność nie występuje i że wszelka sztuczność zakłada istnienie osoby ludzkiej, autentyczna osobowa egzystencja nigdy nie jest sztuczna. Von Hildebrand w szczególności lubuje się w analizach tych rodzajów entuzjazmu i przepa- jającej byt ludzki obfitości, a nawet ekstazy, które nie wypływają po prostu z instynktu i witalności, lecz są właściwe osobie i mają wybitnie osobowy charakter.

W artykułach von Hildebranda obecna jest też pewna szczególnie uderza- jąca myśl, która stanowi fundament jego rozważań. Często zastanawia się on nad epokowym osiągnięciem etyki greckiej, które polegało na tym, że umysł ludzki wynurzył się z plemiennych i etnicznych obyczajów, odkrywając uni- wersalny wymiar dobra i zła. Dokonując tego przejścia, człowiek obudził się jako duch i jako osoba. Nie był jeszcze w pełni obecny jako osoba, dopóki sądził na przykład, że odmawiając przelewania niewinnej krwi, jest po prostu lojalny wobec zwyczajów swojego plemienia. Z chwilą jednak, gdy pomyślał, że odmawiając przelewania niewinnej krwi, czyni to, co powinien czynić każ- dy człowiek bez względu na to, w jakim żyje plemieniu, wówczas przedzierał się do krainy ducha. W tej uniwersalnej świadomości moralnej nie ma niczego jałowego ani sztucznego; pomaga ona natomiast stworzyć podstawę zupełnie nowego poczucia solidarności między ludźmi. Jest to ta sama solidarność, którą opiewał Beethoven w finale swojej *IX Symfonii* – żarliwość i uroczysty charakter tej muzyki pozwalają poznać „dotknąć” obfitości życia, która dostępna jest jedynie na poziomie osoby i ducha.

Powtórzmy zatem: von Hildebrand prowadzi te analizy świadomości, nie izolując się zarazem w jakiejś intelektualnej „wieży z kości słoniowej”, gdzieś z dala od zgiełku swojego czasu, lecz będąc tego czasu pełnym uczestnikiem i wnosząc niezastąpiony intelektualny wkład w opór wobec Hitlera.

Przejdźmy teraz do najbardziej podstawowej idei, którą von Hildebrand rozwijał w „walce o osobę” skierowanej przeciwko nazizmowi i komunizmo- wi. W oświeceniu sądzono, że można pozbyć się chrześcijańskiego Boga, a w istocie Boga jako takiego, i mimo wszystko zachować moralność, tę samą moralność, którą głosi chrześcijaństwo. Jednym z pierwszych, którzy dostrzeg- li niezborność tej myśli, był Nietzsche. Wskazywał on, że jeśli Bóg umarł, nawet tak elementarna norma moralna, jak szacunek dla prawdy, nie może pre- tendować do prawomocności. To, co Nietzsche powiedział o moralności, von Hildebrand mówi o człowieku: odcięty od Boga i „odbrazowiony” w duchu redukcjonistycznych filozofii osiemnastego i dziewiętnastego wieku, człowiek

nie zajmuje już żadnego szczególnego miejsca w świecie. Przez jakiś czas zachowywał poczucie swojej szczególnej godności osobowej, ale było to jak ostatni promień światła rzucony przez zachodzące słońce. Nawyk myślowy, który się w ten sposób utrzymywał, stracił swoje uzasadnienie. Odciąwszy się od Boga, człowiek nie potrafi już bowiem doświadczać samego siebie jako osoby. Totalitarni dyktatorzy mają poniekąd rację, kiedy depersonalizują ludzi, traktując ich jako dające się wymieniać elementy zbiorowości albo myśląc o nich wyłącznie w kategoriach witalistycznych. Jeśli Bóg umarł, wtedy wszyscy hitlerzy i stalinowie tego świata traktują ludzi zgodnie z tym, czym ludzie rzeczywiście są. Dla von Hildebranda wniosek jest oczywisty: jeśli chcemy przyjąć postawę przeciwko totalitaryzmowi i wyprowadzić ją z określonych zasad, nie powinniśmy marnować czasu, próbując przywrócić oświeceniowy szacunek dla człowieka, ów ideał, któremu brak jest wewnętrznej spójności; musimy natomiast cofnąć się jeszcze dalej i dokonać jeszcze bardziej radykalnego dzieła odzyskania i odnowy naszego myślenia o człowieku. „Cała zachodnia cywilizacja chrześcijańska trwa i upada wraz ze słowami Księgi Rodzaju: «Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz» [Rdz 1, 27 – przyp. red]”¹⁰.

Owo uzależnienie istnienia godności ludzkiej od istnienia Boga trzeba jednak pojmować właściwie. Von Hildebrand nie uważa, że Bóg udziela osobom ludzkim godności niejako z zewnątrz, tak że i jej doniosłość przychodzi z zewnątrz, z czym mamy do czynienia w przypadku relikwii, gdy na przykład chustka do nosa, która sama w sobie nie przedstawia żadnej wartości, nabiera świętej ważności dzięki temu, że używał jej święty. W przypadku relikwii zatem wielka wartość dołącza się w zewnętrzny sposób do czegoś, co samo w sobie jest bezwartościowe. Von Hildebrand nie sądzi, że osoby ludzkie są same w sobie bezwartościowe i zyskują zewnętrzną wartość w relacji do Boga. Jest inaczej: badając wewnętrzne uposażenie bytowe osoby, jej racjonalność i duchowość, również agnostyk może dostrzec w osobie godność; nie jest tak, że osoba wyłania się z bezwartościowości tylko wtedy, gdy zostaje ustawiona w relacji do Boga. Von Hildebrand ma jednak na myśli to, że owa wartość czy też godność osób wykazuje swoją własną, wewnętrzną transcendencję, to znaczy pojawia się wskutek obecności obrazu Boga w osobie ludzkiej. Jeśli zatem zdusimy tę transcendencję i odetniemy człowieka od Boga, jak czyni to ateizm, unieważniając w ten sposób obraz Boży w człowieku, wkrótce utracimy poznanie wartości i godności istnienia osobowego.

¹⁰ T e n z e, *Die Juden und das christliche Abendland*, w: *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, s. 349. Pełne wyjaśnienie sensu tych słów odnaleźć można w artykule Dietricha von Hildebranda *Die geistige Krise der Gegenwart im Lichte der katholischen Weltanschauung* (zob. „Der christliche Ständestaat” z 11 X 1936; zob. też: t e n z e, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, s. 333-339).

PRZECIWKO ANTYSEMITYZMOWI

Von Hildebrand przeciwstawiał zatem chrześcijański personalizm dominującemu w jego czasach antypersonalizmowi. Personalizm stanowił również podstawę jego sprzeciwu wobec antysemityzmu, i to nie tylko antysemityzmu głoszonego przez narodowy socjalizm, ale również wobec przejawów antysemityzmu, jakie spotykał wśród austriackich katolików. Był w istocie jednym z najbardziej zdecydowanych głosów w całej Europie, które otwarcie mówiły o tkwiącym w antysemityzmie złu. W roku 1933 otrzymał zaproszenie, by wygłosić referat w seminarium diecezjalnym w Wiedniu i skierował wówczas do kleryków i ich profesorów następujące słowa: „Czy człowiek naprawdę myśli w wymiarze nadprzyrodzonym, można stwierdzić na podstawie tego, czy zrywa z uprzedzeniami, które są w jego środowisku szczególnie niebezpieczne. Dla Was, moi drodzy przyjaciele, niebezpieczeństwem tego rodzaju jest antysemityzm. W Wiedniu i w Austrii utrzymuje się tradycja antysemityzmu. Antysemityzm jest jednak nie do pogodzenia z duchem Chrystusa i Jego świętego Kościoła, a w chwili obecnej, gdy w narodowosocjalistycznych Niemczech ów straszliwy antypersonalistyczny rasizm właśnie podnosi głowę, szczególnym wezwaniem, jakie otrzymujemy od Boga, jest wyzwolić się od jego trucizny”¹¹. Kiedy wypowiedział te słowa, mniej więcej połowa jego słuchaczy wstała i w geście protestu opuściła salę.

Czasami katolicy zgadzali się z von Hildebrandem co do tego, że prześladowania Żydów przez Hitlera są naprawdę straszne, ale podkreślali jednocześnie, że mimo wszystko trzeba opowiadać się po stronie „etycznego antysemityzmu”, protestując w ten sposób przeciwko negatywnemu wpływowi, jaki Żydzi rzekomo wywierają na kulturę. Tego rodzaju antysemityzmu von Hildebrand doświadczył w szczególny sposób w roku 1936. Został wówczas zamordowany w Wiedniu wybitny austriacki filozof Moritz Schlick, słynny przedstawiciel empiryzmu i logicznego pozytywizmu. Choć Schlick nie był Żydem, pewni wyznający antysemityzm katolicy utrzymywali, że jako pozytywista propaguje on intelektualne zepsucie typowe dla Żydów, a niektórzy z tych ludzi posuwali się nawet do twierdzenia, że zamach na Schlicka nie był właściwie mordem, ale odruchem zdrowego i uzasadnionego buntu ludu austriackiego przeciwko anytmetafizycznemu duchowi żydowskiemu. Von Hildebrand oczywiście nie znosił pozytywizmu Schlicka, ale z filozofem tym łączyły go osobiste związki przyjaźni, ponieważ obaj byli jednomyślni co do tego, że nie wolno dopuścić, by narodowy socjalizm wkroczył do Austrii. Stanął więc w obronie Schlicka, publikując artykuł zatytułowany *Gegen gemeine Ver-*

¹¹ T e n z e, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, s. 69.

leumdung eines Totes [„Przeciwko znieśławianiu zmarłych”]¹². Zawarł w nim długą, adresowaną do katolików przyjmujących postawę antysemityzmu, listę słynnych myślicieli żydowskich, których poglądy były wybitnie metafizyczne. Von Hildebrand dawał odpór antysemityzmowi jako zjawisku z gruntu niemoralnemu i niechrześcijańskiemu. Jak się wydaje, z powodu tej właśnie postawy utracił wsparcie dużej liczby katolików austriackich; wielu z nich zgadzało się z nim, dopóki nie zaczynał wypowiadać się na temat Żydów – wówczas się od niego odwracali.

W eseju *Die Juden und das christliche Abendland* [„Żydzi a chrześcijański Zachód”]¹³, starając się nadać głębszą podstawę obronie Żydów, rozwinął tezę, że są oni ludem w wyjątkowy sposób reprezentatywnym dla całej ludzkości (niem. Menschheitsvolk). Mówił, że prześladowanie Żydów nie oznacza po prostu „zadania ciosu temu piętnastomilionowemu ludowi, ale człowiekowi jako takiemu. Każdy z nas musi doświadczać aktów potwarzy i poniżenia kierowanych dziś przeciwko Żydom jako ataku na naturę ludzką jako taką”¹⁴.

Wydaje się, że społeczność żydowska do dziś nie zdaje sobie sprawy, jak wielkiego przyjaciela miała w Dietrichu von Hildebrandzie, i że w pamięci ludu żydowskiego nie zajął on jeszcze należnego mu, szczególnego miejsca.

WALKA O NIEMCY

Von Hildebrand dysponował niezwykłym zmysłem „geniuszu” Niemiec i „geniuszu” Austrii i potrafił w oryginalny sposób wyjaśnić, dlaczego nazizm, pomimo wszelkich pozorów, że jest on jednoznacznie niemieckim zjawiskiem, pozostawał w fundamentalnej opozycji do geniuszu Niemiec. Oczywiście według von Hildebranda zło nazizmu leżało przede wszystkim w jego antypersonalizmie, a nie w jego opozycji wobec geniuszu Niemiec; chciał jednak wykazać, że nazizm był również antyniemiecki – naziści twierdzili bowiem, iż postępują w zgodzie z duchem kultury niemieckiej. I tak oto w artykule *Deutschtum und Nationalsozialismus* [„Niemieckość a narodowy socjalizm”] pisał: „Szczególna siła narodu niemieckiego wyrasta całkowicie ze sfery ducha. To prawda, że wielkość Niemiec leży w szczególny sposób w obszarze nauki i sztuki (przede wszystkim w obszarze wzniosłej muzyki, która przemawia do ludzkiego ducha), ale Niemcy mają również do pokazania światu zdumiewający szereg wielkich geniuszy i indywidualności. Źródłem siły Niemca nie jest

¹² Zob. t e n ż e, *Gegen gemeine Verleumdung eines Totes*, w: „Der christliche Ständestaat” z 28 VI 1936.

¹³ Zob. t e n ż e, *Die Juden und das christliche Abendland*, s. 340-358. Esej ten nie został opublikowany w „Der christliche Ständestaat”.

¹⁴ Tamże, s. 357.

zewnątrzny urok życia czy czarujące zachowanie bądź wdzięczne usposobienie, tak widoczne w przypadku narodów łacińskich [...]; jego siła leży natomiast w wyrażaniu ducha. Jest to zapewne powód, dlaczego Niemcy często są mniej lubiani niż inne nacje: aby dotrzeć do tego, co ich wyróżnia, trzeba zagłębić się w raczej skrywaną sferę ducha, która nie jest dokładnie tym miejscem, gdzie rodzi się naturalna sympatia. Wytyczyć środek ciężkości w sferze energii witalnej to, ogólnie rzecz biorąc, nie rozumieć geniuszu narodu, w szczególności narodu niemieckiego. Niemiec musi wytrwale skupiać całą swoją uwagę na sferze ducha, jeśli chcemy, by ukazały się wspaniałe skarby kultury niemieckiej. [...] Dlatego też odnajdujemy w nim duchową czujność i pełnię, jaką rzadko można spotkać, jak świat długi i szeroki. Banalne określenie «naród poetów i myślicieli» ostatecznie pasuje do Niemców. Ta szczególna duchowość Niemca ukazuje się w jego niepokonanej tęsknocie, by zakotwiczyć całą swoją egzystencję właśnie w sferze ducha. Niemiec jest w szczególny sposób «niefrywolny», nigdy nie zadowala się sferą subosobową; z tego też względu szczególnie narażony jest na niebezpieczeństwo idolatrii. Nawet jeśli zagubi się na niższych poziomach egzystencji, zawsze próbuje nadawać swojemu życiu fundament duchowy, a jeśli to możliwe, również metafizyczny¹⁵.

Von Hildebrand twierdzi zatem, że ideologia nazistowska, ze swoim prymitywnym witalizmem i wynoszeniem brutalności, ze swoim zapiekłym materializmem (niem. Blutmaterialismus) i „buntem niewolnika przeciwko duchowi”¹⁶, przedstawia sobą „straszliwe odstępstwo od kultury niemieckiej i od przeznaczenia Niemiec”¹⁷. Dlatego też von Hildebrand mógł prowadzić swoją argumentację nie tylko od strony filozoficznej, w kategoriach osoby i ducha, ale również w aspekcie retorycznym, odwołując się do kategorii autentycznej kultury niemieckiej. Swoją opozycyjną wobec Hitlera postawę wyrażał, odwołując się nie tylko do natury ludzkiej i do prawa naturalnego, ale również do geniuszu Niemiec.

Można by postawić von Hildebrandowi zarzut, że zaniedbuje pewną ciemną stronę niemieckiego ducha, a mianowicie element pruski z jego duchem militarystycznym, i że nie mógłby zaprzeczyć, iż pewne aspekty Niemiec hitlerowskich obecne były już w Bismarckowskich Prusach. Odpowiedziałyby jednak, że element pruski trzeba postrzegać jako zepsucie tego, co autentycznie niemieckie, że jest to jakiś rodzaj „obcego ciała” w królestwie niemieckiej kultury. Dodałby również, że duch niemiecki, w postaci, w jakiej ujawnia się

¹⁵ T e n ż e, *Deutschum und Nationalsozialismus*, „Der christliche Ständestaat” z 3 VI 1934; zob. też: t e n ż e, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, s. 225n.

¹⁶ T e n ż e, *Der „Sklavenaufstand” gegen den Geist*, „Der christliche Ständestaat” z 21 I 1934.

¹⁷ T e n ż e, *Deutschum und Nationalsozialismus*; zob. też: t e n ż e, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, s. 226.

w wybitny sposób w Austrii, pozostał całkowicie wolny od owego pruskiego skrzywienia.

Jednocześnie von Hildebrand jest zdania, że potrafi wytłumaczyć, dlaczego nazizm ma w sobie coś specyficznie niemieckiego. „Jeśli Niemiec traci kontakt z autentycznymi wartościami, nie staje się po prostu zachowującym dystans sceptykiem albo nieszkodliwym egoistą, lecz zostaje fanatycznym wyznawcą jakiegoś idola. Jeśli traci wiarę w prawdziwego Boga, nie potrafi zatrzymać się w zwyczajnym, pozbawionym tajemnicy świecie; nie potrafi żyć spokojnie, racjonalnie i poszukiwać przyjemności, ale tworzy sobie bożki i służy im z fanatyczną żarliwością. Nigdy nie jest gotów obejść się bez jakiegoś kontaktu z elementem metafizycznym”¹⁸. Płyne stąd wniosek, że nazistowski witalizm nie jest w żadnym razie po prostu subduchowy, ale zawiera również pewien wypaczony moment duchowy, który nadaje mu specyficznie niemieckie znamię. Von Hildebrand pragnie zatem utrzymać dwa z pozoru antyteczne twierdzenia: chce ukazać, dlaczego nazizm jest specyficznie niemiecką aberracją, a zarazem, dlaczego stanowi on zdradę wszystkiego, co autentycznie niemieckie.

W tym miejscu należy też wspomnieć o pewnym ponadczasowym niebezpieczeństwie, od którego von Hildebrand w niezwykle sposób uwolnił się w swojej walce przeciwko nazizmowi. Silny impuls metafizyczny, któremu ulega Niemiec, przynosi bowiem wątpliwy owoc w Hegłowskiej filozofii historii z jej ideą, iż boski „duch świata” budzi się w wielkich poruszeniach dziejów. Charakterystyczna dla Niemców tendencja – mówi von Hildebrand – każe im sądzić, że wszystko to, co wybucha w dziejach z dynamiczną siłą, stanowi część owego boskiego dramatu lub przynajmniej ma jakąś ostateczną doniosłość. Dlatego do każdego wydarzenia historycznego bądź ruchu myśli trzeba podchodzić z trwogą i powstrzymywać się od wszelkiej jego krytyki jako czegoś u podstaw błędnego czy nieuporządkowanego. Ponieważ narodo-
wy socjalizm rozwijał się w Niemczech z ogromną, dynamiczną siłą, trudno było Niemcowi nie doszukiwać się w nim głębszej metafizycznej doniosłości, jakiejś fundamentalnej prawdy, której ruch ten był nosicielem, a zatem trudno mu było podjąć jakąkolwiek poważną jego krytykę. Za wielkie osobiste intelektualne osiągnięcie von Hildebranda uważam to, że dostrzegał on potworne zło nazizmu tak wyraźnie, iż silny historyczny dynamizm tego ruchu nie czynił na nim żadnego wrażenia, wręcz w ogóle się dla niego nie liczył. Filozof ten nie myślał w duchu heglowskim, że nazizm, chociaż pełen ekscesów, ma swoją własną prawdę, którą – jeśli nawet poddajemy go krytyce – musimy bez wątpienia zachować. Nie sądził, za Heglem, że dzieje pełne są Boga; w duchu

¹⁸ T e n z e, *Wahres Deutschtum*, „Der christliche Ständestaat” z 1 XII 1935; zob. też: t e n z e, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, s. 310.

chrześcijańskim myślał natomiast, że dzieje podlegają Bożemu osądowi. Był przekonany, że czasami, a na pewno w wypadku nazizmu, nie należy wypowiadać Heglowskiego „zarówno – jak i”, ale raczej chrześcijańskie „anathema sit”. Dlatego mógł mówić nie tylko jako niemiecki profesor, ale również jako wyznawca chrześcijaństwa.

POTRZEBA OBECNOŚCI

Von Hildebrand z konieczności wiele myśli poświęcał temu, jaką postawę chrześcijanie powinni zajmować w kwestii swojej obecności w przestrzeni publicznej. Ten nurt jego refleksji, ujawniający się w pismach powstałych w Wiedniu, ma dla nas szczególne znaczenie.

Był on świadomy, że niektórzy chrześcijanie pozwalają, by życie polityczne absorbowało ich tak bardzo, że tracą coś ze swojej religijnej tożsamości. W artykule *Quietistische Gefahr* [„Niebezpieczeństwo kwietyzmu”] napisał: „W epoce, kiedy zakładana była Partia Centrowa [niemiecka partia katolicka – J.C.], motywacje religijne miały wpływ na życie polityczne; z czasem jednak Partię Centrową zdominowała coraz silniejsza wewnętrzna logika polityki partyzanckiej. Łączyło się to z niebezpieczeństwem dla właściwego religijnego życia Kościoła. Zbyt duże znaczenie przywiązywano do rozważań taktycznych, nawet w dziedzinie czysto religijnej; wyolbrzymiano religijną doniosłość organizacji zewnętrznej, a kwestiom politycznym dawano pierwszeństwo przed pełnią Bożego życia, które udzielane jest wiernym na chrzcie świętym. Wielu katolików zaangażowało się w działalność na rzecz szkół wyznaniowych, w wywieranie nacisku na państwo, by płaciło pensje kapłanom, i w zabezpieczenie katolikom równego dostępu do stanowisk publicznych, a nawet w zapewnienie potęgi Partii Centrowej, nie zaś w ściśle religijną przemianę jednostki na podobieństwo Chrystusa czy w realizowany apostolat. Wielu postrzegało przynależność do katolickich zrzeszeń i partii jako realny znak pełnego zaangażowania katolika. Duch kompromisu, nieunikniony w życiu politycznym, wtargnął zbyt silnie w życie religijne wiernych. A zatem jeszcze przed powstaniem narodowego socjalizmu katolicy, którzy byli naprawdę świadomi swojej wiary, zaczęli wzywać do «depolitycyzacji» katolicyzmu”¹⁹.

Von Hildebrand całkowicie podzielał to wezwanie, i to do tego stopnia, że mówił wprost o „bankructwie politycznego katolicyzmu w Niemczech”²⁰.

¹⁹ T e n ż e, *Quietistische Gefahr*, „Der christliche Ständestaat” z 10 III 1935; zob. też: t e n ż e, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, s. 267.

²⁰ Tamże.

Położył też zasługi dla odzyskania i pogłębienia życia religijnego katolików, pisząc prace takie, jak *Liturgie und Persönlichkeit* [„Liturgia i osobowość”]²¹, a przede wszystkim klasyczne studium *Die Umgestaltung in Christus* [„Przemienienie w Chrystusie”]²².

Von Hildebrand dostrzegał również tendencję do poddawania się innemu rodzajowi zaburzenia, a mianowicie do takiej obecności religii w życiu publicznym, która mimo iż nie sprawia, że religia ulega polityzacji, czyni życie polityczne przedmiotem sakralizacji; zaburzenie to nazywał on ziemskim mesjanizmem. Zauważał, że ze zjawiskiem tego rodzaju mamy do czynienia w narodowym socjalizmie i komunizmie, ale nie sądził, że tkwi w nim główna pokusa, na którą narażeni są poważni katolicy w Austrii w latach trzydziestych ubiegłego wieku. Pokusa najbardziej dla nich zwodnicza leżała, zdaniem von Hildebranda, w niewłaściwej reakcji na nadmiernie upolityczniony katolicyzm, a mianowicie w reakcji polegającej na całkowitym wycofaniu się z zaangażowania w życie publiczne. W artykule *Quietistische Gefahr* von Hildebrand pisze, że katolikom nie wolno w taki sposób reagować na polityczne ekscesy, że konsekwencją będzie to, iż po prostu wycofają się ze sfery publicznej i przestaną nieść świadectwo wobec totalitaryzmu promieniującemu z Berlina. To zaś byłoby – jak mówił – opuszczeniem flagi (niem. *Fahnenflucht*). „W czasach, gdy antychryst podnosi głowę w bolszewizmie i narodowym socjalizmie, gdy Chrystus prześladowany jest z większą nienawiścią niż kiedykolwiek wcześniej, gdy bunt nie dotyczy po prostu sfery nadprzyrodzonej, ale sfery ducha w ogóle, każdy katolik musi z pełnym zaangażowaniem walczyć o Chrystusa w sferze politycznej; musi zawsze podtrzymywać wymagania, które stawia królestwo Boże, co pociąga za sobą wymogi prawa naturalnego i moralności; i będzie czynić to o tyle, o ile będzie żyć Chrystusem i wszystko postrzegać w świetle tego, co nadprzyrodzone, o ile będzie zakorzeniony w wewnętrznej religijnej egzystencji i zda sobie sprawę z pierwszeństwa sfery religijnej jako «jedynej rzeczy koniecznej»”²³. Innymi słowy, odzyskanie prawdziwej egzystencji religijnej i pogłębianie jej nie powinno odsuwać wiernych od sfery publicznej, lecz odnawiać ich zobowiązanie do obecności w tej sferze.

Za niezwykle ważną rzecz von Hildebrand uważa to, że do obecności w przestrzeni publicznej nie motywuje chrześcijan po prostu konkretne zagrożenie dla Kościoła bądź dla nich samych; to nie kwestia samoobrony wymaga ich obecności w życiu publicznym. „W istocie, jeśli nawet Hitler miałby [...] zabronić wszelkich bezpośrednich ataków na Kościół, jeśli nie tylko podpi-

²¹ Anton Pustet, Salzburg 1933.

²² Benzinger & Co., Einsiedeln–Köln 1940.

²³ Von Hildebrand, *Quietistische Gefahr*; zob. też: t e n z e, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, s. 268.

sałby konkordaty, które nam sprzyjają, ale faktycznie w praktyce przestrzegał zawartych w nich postanowień, narodowy socjalizm nadal pozostawałby tym samym antychrystem, z którym musimy walczyć na śmierć i życie”²⁴. Von Hildebrand czasami wygłaszał tę tezę, mówiąc, że morderstwa popełniane na Żydach, a nawet na ateistach powinny burzyć sumienia katolików w nie mniejszym stopniu niż zabójstwo katolickiego biskupa; powinny one budzić taki sam publiczny protest, jaki wszczęlibyśmy, gdyby życia pozbawiono biskupa. Sądził, że katolicy często prezentują ducha egocentryzmu, rzucając się na pomoc Kościołowi, jego budynkom i szkołom, a następnie odwracając wzrok, gdy naruszane są prawa niekatolików.

*

Rozlegający się w Wiedniu głos von Hildebranda słyszano aż w Berlinie; docierał on nawet do samego Führera. 30 kwietnia 1937 roku niemiecki ambasador w Austrii, Franz von Papen, wysłał Hitlerowi pilny meldunek ze szczegółowym opisem działań tych sił antynazistowskich, które uznał za „najgorszych i najbardziej niebezpiecznych wrogów Rzeszy w Austrii”²⁵. Poinformował w nim Hitlera, że spiritus movens tych knowań to znany emigrant, profesor Dietrich von Hildebrand. Zaproponował Hitlerowi starannie zaplanowane uderzenie, zmierzające do tego, by zlikwidować wszystkich tych wrogów jednym ciosem.

Ważniejszy jednak niż to, co przekazano Hitlerowi, jest przekaz docierający dzisiaj do nas, którzy jesteśmy potomkami świadków takich, jak von Hildebrand. Trzeba pamiętać słowa i czyny tego odważnego człowieka, który w godzinie ciemności, pośród zgiełku i dezorientacji, potrafił odróżnić dobro od zła i z mocą proroka wypowiadać „tak”, które znaczyło „tak”, i „nie”, które znaczyło „nie”.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

²⁴ T e n ż e, *Ceterum censeo...!*, „Der christliche Ständestaat” z 14 X 1934; zob. też: t e n ż e, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, s. 253.

²⁵ Cyt. za: P. Kaźmierczak, *Dietrich von Hildebrand wobec narodowego socjalizmu*, Wyższa Szkoła Filizoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 177 (przyp. red.).

SKAZANY NA NIEPAMIĘĆ?*

Z Marco Patricellim, autorem książki

Ochotnik. O rotmistrzu Witoldzie Pileckim, rozmawia Grzegorz FERENC

Grzegorz Ferenc: W imieniu kwartalnika „Ethos” chciałbym przede wszystkim podziękować Panu za zgodę na odbycie tej rozmowy. Pragnę zacząć od pytania, które wynika z mojej osobistej ciekawości. *Ochotnik* nie jest Pana pierwszą książką o historii Polski. Napisał Pan także pracę *Le lance di cartone* [„Lance z tektury”]¹, poświęconą okresowi dwudziestolecia międzywojennego w Polsce – okresu, którego opisanie sprawia trudności nawet polskim historykom. Moje pytanie brzmi: skąd u Pana to właśnie zainteresowanie, ta prawdziwa pasja do historii Polski?

Marco Patricelli: Jeśli chodzi o moje zainteresowanie Polską, to wynikało ono ze studiów w konserwatorium muzycznym, gdzie uzyskałem dyplom w zakresie gry na fortepianie i kompozycji. Znam Polskę dzięki jej muzykom – w pierwszej kolejności dzięki Chopinowi, Lutosławskiemu, Wieniawskiemu, Paderewskiemu, ale także Tansmanowi, który mimo że przebywał głównie we Francji, pochodził z Polski. Tak więc Polska stała się obiektem moich zainteresowań głównie dzięki muzyce. Gdy studiowałem prawo, moja praca magisterska dotyczyła Polski, a konkretnie polskiej dyplomacji w okresie międzywojennym. Praca ta stała się później punktem wyjścia do napisania wspomnianej przez Pana książki – ale miało to miejsce wiele lat po studiach. Moje zainteresowanie było więc bardzo konkretne – także dlatego, że w czasach moich studiów, kiedy mówiono o drugiej wojnie światowej, to o ile o działaniach strony niemieckiej przekazywano pełną wiedzę, strona polska pojawiała się w opisie wydarzeń niejako z zaskoczenia. Wszystko to, co dotyczyło strony polskiej, znajdowało się zawsze na drugim planie albo było pomijane. Pojawiły się na przykład bajkowe opowieści o szarżach polskich kawalerzystów na niemieckie czołgi – o szarżach, które nigdy nie miały miejsca, a o których nadal wspomina się w książkach historycznych. Mam nadzieję, że w Polsce się to nie

* Rozmowa odbyła się 27 stycznia 2012 roku w siedzibie Włoskiego Instytutu Kultury w Krakowie. Redakcja kwartalnika „Ethos” dziękuje za jej umożliwienie Wydawnictwu Literackiemu, wydawcy książki Marco Patricellogo *Ochotnik. O rotmistrzu Witoldzie Pileckim* (2011). Recenzję tej pracy zamieścimy w następnym numerze pisma.

¹ Zob. M. Patricelli, *Le lance di cartone. Come la Polonia postò l'Europa alla guerra*, UTET, Torino 2004.

zdarza, ale we Włoszech można co jakiś czas trafić na tego typu opisy. Kolejna przekazywana nam bajka mówiła, że polskie lotnictwo zostało całkowicie zniszczone pierwszego dnia wojny. A przecież to nieprawda. Później Polska nagle zniknęła z opowieści. Nie wspomniano ani słowem o tym, co zdarzyło się 17 września 1939 roku. Powracała dopiero w relacjach o końcu wojny, gdy okazywało się, że jej granice zostały przesunięte.

G.F.: A zatem Pana zainteresowanie historią Polski wynikało z osobistych zainteresowań i podjętych studiów. Wydaje się, że zainteresowanie postacią rotmistrza Witolda Pileckiego przyszło później – w Pana pierwszej książce nie ma o nim wzmianki. Skąd się zatem wzięło?

M.P.: Odkryłem Pileckiego podczas wizyty w Instytucie Pamięci Narodowej. Dowiedziałem się, że istniał ktoś, kto poszedł na ochotnika do Auschwitz, aby następnie uciec, walczyć w Warszawie, udać się do Włoch, a w końcu powrócić do Polski i zginąć z rąk oprawców. Mało tego, jego imię zostało potem usunięte z kart historii². Wydawało się, że to jakaś zmyślona historia. A jednak to była prawda – i to prawda bardzo tragiczna. Czy można więc takiej historii – pięknej, a zarazem tragicznej – nie opowiedzieć?

G.F.: Kiedy miała miejsce Pana wizyta w Instytucie Pamięci Narodowej?

M.P.: W początkach roku 2009, z okazji spotkania z Andrzejem Wajdą dotyczącego filmu *Katyn*.

G.F.: Czy miał Pan wówczas możliwość rozmowy z przedstawicielami Instytutu Pamięci Narodowej na temat Pileckiego?

M.P.: Tak. Dostałem od nich foldery i ulotki z opisem publikacji Instytutu. Wieczorem w hotelu zacząłem je przeglądać. Nagle dostrzegłem ulotkę o Pileckim – „ochotniku”. Wyciągnąłem mój podręczny słowniczek polsko-włoski wydawnictwa DeAgostini i zacząłem szukać słowa „ochotnik”. Odczytałem tytuł – „Ochotnik do Auschwitz”. Wydawało mi się, że źle przetłumaczyłem. Spędziłem cały wieczór, tłumacząc tę ulotkę słowo po słowie, prawie całą noc rozszyfrowywałem historię Pileckiego, zmagając się z językiem polskim. Następnego dnia zapytałem jednego z pracowników Instytutu Pamięci Narodowej: „Czy naprawdę był ktoś, kto poszedł na ochotnika do Auschwitz?”. „A, tak, tak, niedawno odkryliśmy dokumenty dotyczące tej sprawy” – odpowiedział. Dla mnie było to jak odkrycie nowego świata. Wróciłem do Włoch i tego samego dnia zadzwoniłem do wydawnictwa Laterza. Powiedziałem, że mam wspaniałą historię: „Ochotnik do Auschwitz”. „Jak to?” – usłyszałem. „Ktoś poszedł na ochotnika do Auschwitz?”. „Tak, on jeden” – odparłem. Odpowiedź brzmiała: „To siadaj do pisania”. I tak, przez cały rok, nawet gdy wychodziłem napić się

² Artykuł na ten temat ukazał się w „Ethosie” w roku 2000. Zob. L. Chmielewski, *Skazany na śmierć i zapomnienie*, „Ethos” 13(2000) nr 4(52), s. 197-205.

kawy, myślałem tylko o Pileckim. Miałem do dyspozycji wiele książek, kserokopii, do wielu miejsc telefonowałem.

G.F.: W jaki sposób pracował Pan nad książką? Jak kompletował Pan materiały źródłowe?

M.P.: Oczywiście opierałem się przede wszystkim na raportach rotmistrza Pileckiego, ale także na aktach procesu sądowego. Wszystko to analizowałem, porównując informacje zawarte w opowieści Pileckiego z informacjami z innych źródeł. W przeciwnym wypadku wszystko sprowadziłoby się do opublikowania raportu Rotmistrza z dziesięciostronicowym wprowadzeniem. Nie o to mi jednak chodziło. W opisie takim zabrakłoby bowiem finału historii, będącego nie tylko tragedią Pileckiego, ale także tragedią całego narodu, który musi się wyprzeć własnych dziejów, ponieważ ktoś sprawujący władzę zdecydował, że historia miała inny przebieg. Mam tu na myśli rolę, jaką w sprawie usunięcia nazwiska Pileckiego z książek o obozie w Auschwitz odegrał Cyrankiewicz. W książce Hermanna Langbeina *Ludzie w Auschwitz*³ na przykład nie ma ani słowa o Pileckim, autor wspomina w niej natomiast Cyrankiewicza. Nawiasem mówiąc, w pewnym momencie zacząłem taką swoistą grę: chodziłem do księgarni lub biblioteki, szukałem różnych książek o Auschwitz i zaglądałem do indeksów osób, żeby sprawdzić, czy wspomniano w nich o Pileckim. Nigdy nie trafiłem na jego nazwisko. Nic dziwnego, skoro do niedawna uważano, że nigdy nie było go w Auschwitz. Wy wiecie o tym lepiej ode mnie – nawet w samym muzeum oświęcimskim nie było żadnej informacji o Pileckim. Gdy wczoraj byliśmy w Warszawie, w katedrze polowej Wojska Polskiego, obecny tu ze mną Umberto Femminella, mój drogi przyjaciel, zauważył, że na umieszczonej tam wielkiej tablicy poświęconej Pileckiemu pomyłono rok jego urodzenia – zamiast 1901 napisano 1902.

G.F.: Ja sam muszę przyznać, że po raz pierwszy usłyszałem o Pileckim zaledwie pięć, sześć lat temu...

M.P.: Ja jeszcze później – ale lepiej późno niż wcale [śmiech].

G.F.: Gdzie – Pana zdaniem – leży źródło fenomenu rotmistrza Pileckiego? Był on zarazem żołnierzem i rolnikiem, studiował historię sztuki, władał trzema językami...

M.P.: I tu jest właśnie źródło jego fenomenu. Gdyby był to ktoś w rodzaju Rambo, odpowiedź na to pytanie byłaby bardzo prosta: fanatyk poszukujący chwały i przygody udaje się tam, gdzie może je znaleźć. Tymczasem Pilecki był człowiekiem kulturalnym, wrażliwym, człowiekiem inteligentnym, posiadającym rodzinę i dzieci, jego zajęcia oraz styl życia związane były z pracą na roli. To człowiek, który żył na wsi i doceniał wszystkie elementy takie-

³ Zob. H. L a n g b e i n, *Ludzie w Auschwitz*, tłum. J. Parcer, H. Jastrzębska, Wydawnictwo Państwowego Muzeum Oświęcim-Brzezinka, Oświęcim-Brzezinka 1994.

go życia. Właśnie dlatego doceniał to, co w ludzkim życiu najpiękniejsze. Innymi słowy, był humanistą, człowiekiem sztuki, kultury, literatury – i dlatego okazał się zdolny do poświęcenia, którego nie mógł wówczas podjąć nikt inny. Rzeczywiście nikt inny tak się nie poświęcił. Jakiś czas temu ukazała się książka pewnego żołnierza brytyjskiego – możliwe, że w Polsce słyszeliście o tym przypadku – w której podtytuł napisano: „Poszedłem na ochotnika do Auschwitz”. Zapoznałem się z tą książką, gdy tylko ją zobaczyłem. Okazuje się jednak, że cała opisana w niej historia to jeden wielki bluff. Powiem nawet więcej – ośrodek Yad Vashem sprawdził relację tego żołnierza i nie znalazł nic, co potwierdzałoby jej autentyczność. Więzień, na którego autor się powoływał, nie istnieje; we wspomnianym w książce dniu nie mógł być tam obecny. Ośrodek zwrócił się więc do wydawcy książki, który w międzyczasie sprzedał prawa autorskie do przekładu wydawnictwom na całym świecie, o wycofanie nakładu z braku podstaw historycznych.

G.F.: Kiedy to miało miejsce? Czy chodzi Panu o książkę Denisa Aveya⁴?

M.P.: Tak! Książka ta wyszła we włoskim tłumaczeniu parę miesięcy temu.

G.F.: Pozwoli więc Pan, że zadam kolejne pytanie. Z jednej strony wspominał Pan o skazaniu Pileckiego na zbiorową niepamięć na ponad pięćdziesiąt lat. Z drugiej strony pisze Pan we wprowadzeniu do swojej książki o decyzji Parlamentu Europejskiego, aby nie ustanawiać dnia pamięci bohaterów walki z totalitaryzmami. Co należy myśleć o takim biegu wydarzeń, zwłaszcza w kontekście przytoczonego właśnie przypadku historii Denisa Aveya, która nie ma żadnych podstaw historycznych, i w konfrontacji tej opowieści z historią Pileckiego, ponad wszelką wątpliwość autentyczną, a mimo wszystko zapoznaną, nieobecną w społecznej świadomości?

M.P.: Decyzja Parlamentu Europejskiego jest skandaliczna, niewytłumaczalna. Cała ta sprawa napętnia mnie goryczą. W Anglii wydana zostaje książka, która jest pełna może nawet nie kłamliwych, ale niepotwierdzonych faktów, i prawa do niej zostają sprzedane na cały świat, jakby opisywała najprawdziwszą historię. Natomiast historia prawdziwa, historia Pileckiego pozostaje nieznaną. Coś jest nie tak.

Według mnie życie i śmierć Pileckiego są tymczasem świadectwem, że nigdy nie należy tracić nadziei. Rotmistrz zostaje usunięty z kart historii, skazany na *damnatio memoriae*, ale po pięćdziesięciu latach powraca – jak to się mówi, sprawiedliwość zwycięża. Ale trzeba też sprawić, aby jego historia stała się znana. W tym celu potrzebny jest film, produkcje telewizyjne, które dotrą od razu do milionów ludzi. Książka nie ma takiego zasięgu.

⁴ Zob. D. Avey, R. Bromby, *Człowiek, który wkradł się do Auschwitz*, tłum. R. Palewicz, Wydawnictwo Insignis, Kraków 2011.

G.F.: Tak właśnie było w przypadku filmu o Katyniu...

M.P.: Tak, właśnie tak. Film Wajdy sprawił, że pół świata mówiło o tym, co tam się zdarzyło. Ludzie nie musieli nawet oglądać filmu, a i tak o Katyniu usłyszeli. Z kolei wiele prac o zbrodni katyńskiej pozostaje nieznanymi. Przed filmem Wajdy wielu ludzi o Katyniu nigdy nie słyszało. Nie znało nawet fałszywej wersji historii, według której mord na polskich jeńcach dokonali Niemcy. Tu także ścierały się fałsz i prawda, ale nawet fałszywa wersja historii dla wielu pozostawała nieznaną.

G.F.: Jest Pan Włochem. Co najbardziej uderza Pana – właśnie jako Włocha – w osobie Pileckiego?

M.P.: Chciałbym jednak odpowiedzieć nie jako Włoch, ale raczej jako Europejczyk. Jeśli udało się nam uzyskać wolność – nam, Włochom, została ona dana niejako w darze – jest to zasługa osób, które o nią walczyły. Osób takich, jak rotmistrz Pilecki. Człowiek zdaje sobie sprawę z tego, jak cenna jest wolność, gdy ją utraci. Gdy ją ma, wydaje się ona czymś zwyczajnym, normalnym; gdybyśmy jednak wiedzieli, w jaki sposób tę wolność zyskaliśmy... Pilecki walczył z wielką dyktaturą dwudziestego wieku – nazizmem – i zwyciężył. Następnie podjął walkę z drugą wielką dyktaturą – komunizmem, który był po prostu drugą stroną tego samego medalu – i tę walkę przegrał. Przegrał, ponieważ go zamordowano. Dzisiaj, gdy został zrehabilitowany, jego przegrana walka z komunizmem nabrała charakteru zwycięstwa. Właśnie dlatego tak ważne jest uczczenie pamięci ofiar totalitaryzmów. Pilecki może pogodzić wszystkich; jego historia nie ma w tym sensie znaczenia politycznego, ale historyczne. Jest to postać doskonale symbolizująca ofiary totalitaryzmów i będąca idealnym patronem dnia szczególnej o nich pamięci. Tak jak celem Międzynarodowego Dnia Pamięci o Ofiarach Holokaustu, który przypada 27 stycznia, jest upowszechnienie wiedzy o tamtych wydarzeniach, tak też należy pokazać światu, czego dokonał Pilecki. Dzisiaj we Włoszech wiele się mówi o negacjonistach – nawet dziś widziałem audycję na temat: „Trzeba powiedzieć, że to i tamto nie miało miejsca”. Historii należy jednak stawiać czoła, nie można odrzucać tego, co w niej było złe. Gdy mówi się, że także Polacy byli antysemitami – abstrahując od tego, że antysemityzm istniał jeszcze przed pojawieniem się nazizmu, a także niestety i po jego upadku, bo nie wyciągnięto wystarczających wniosków z popełnionych błędów – ja odpowiadam, że w Księdze Sprawiedliwych wśród Narodów Świata jest pięć tysięcy Polaków i żaden inny naród nie ma w niej tylu przedstawicieli. Trudno więc zgodzić się ze stwierdzeniami o antysemityzmie Polaków. Niektóre narody w Europie nie mają ani jednego przedstawiciela w Księdze Sprawiedliwych wśród Narodów Świata, a jakoś nikt nie mówi, że są to narody cechujące się antysemityzmem.

G.F.: Jak określiliby Pan rolę, jaką dzięki Pana książce może pełnić w świadomości Włochów postać Pileckiego? Pamiętajmy przy tym, że właśnie dziś,

27 stycznia, obchodzimy na świecie Dzień Pamięci o Ofiarach Holokaustu. Pytam o to, bowiem we Włoszech dzień ten jest o wiele lepiej znany niż w Polsce...

M.P.: ...to prawda. I został wprowadzony przez rząd prawicowy, co jest ciekawą okolicznością...

G.F.: Co zatem mógłby dziś Pilecki powiedzieć młodemu Włochowi, który – niestety – często nawet nie słyszał o Auschwitz? Co mógłby mu przekazać?

M.P.: Tak, to smutna prawda o częstych przypadkach niewiedzy wśród młodych ludzi. Tymczasem ważne dla nich może być choćby to, że Pilecki starał się wsłuchać w głos, który chciano stłumić. Zastanówmy się przez chwilę: Żydów ładowano do wagonów i wysyłano na śmierć w taki sposób, że często nie zdawali sobie z tego sprawy. Mogli się tego domyślać, ale nie mieli pewności. Pilecki, tak jak wielu Polaków i przedstawiciele innych narodów, podejrzewał, co rzeczywiście dzieje się w obozach. Nikt jednak nie wiedział tego do końca. Aby mieć całkowitą pewność, trzeba było kogoś, kto udałby się do takiego obozu i zaryzykował swoje życie. Pilecki zdobył się na to i ryzykował życie każdego dnia – przez prawie tysiąc dni. Przychodzi na myśl ofiara ojca Kolbe, który oddaje swoje życie za współwięźnia. To wielki czyn, ale poświęcenie człowieka, który dobrowolnie przebywa w obozie przez trzy lata, aby opowiedzieć o tym, co tam się dzieje, zorganizować w nim ruch oporu, ratować innych, ma być może jeszcze większy wymiar. Ofiara Kolbego była jednym aktem, tymczasem Pilecki prowadził swoją misję w Auschwitz przez tysiąc dni. I nawet gdy uciekł, trwała ona nadal.

G.F.: Czy istnieją we Włoszech postaci podobne do rotmistrza Pileckiego? Znana jest mi na przykład Pana książka o partyzanckiej brygadzie Maiella⁵. Czytając ją, znalazłem zdanie wypowiedziane przez Domenico Troilo, które moim zdaniem mógłby wypowiedzieć sam Pilecki: Nie chciałem zmieniać świata, chciałem żyć w pokoju.

M.P.: Tak! W istocie udało się Panu znaleźć zdanie, które najlepiej streszcza całą historię brygady Maiella. Partyzanci, którzy w niej walczyli, mogli wrócić do domu [po oswobodzeniu rodzinnych stron], ale zdecydowali się walczyć dalej w szeregach Drugiego Korpusu generała Władysława Andersa jako towarzysze broni Polaków wcale nie dlatego, że chcieli osiągnąć jakieś cele polityczne. Oni po prostu chcieli żyć w pokoju, ale żeby wywalczyć pokój i wolność, trzeba było walczyć.

G.F.: Czy można by więc powiedzieć, że te ideały walki o wolność łączą żołnierzy brygady Maiella – apolitycznej formacji partyzanckiej we Włoszech – z „żołnierzami wyklętymi”, którzy walczyli zarówno z nazizmem, jak i z komunizmem?

⁵ Zob. M. Patricelli, *I banditi della libertà. La straordinaria storia della Brigata Maiella partigiani senza partito e soldati senza stelletta*, UTET, Torino 2005.

M.P.: Tak. I jedni, i drudzy nie walczyli dla siebie – to jest najważniejsze. Polscy żołnierze walczyli we Włoszech „za naszą i waszą wolność” [te słowa padają po polsku]. Nie walczyli dla siebie. Walczyli dla nas. Żołnierze brygady Maiella walczyli najpierw w obronie własnych domostw, a potem – gdy mogli do nich powrócić – zdecydowali się kontynuować walkę w imię wyższej idei, wyższych wartości. Pilecki też mógł zostać w domu. Wojna w Polsce dobiegła końca. Miał żonę i dwójkę dzieci. Uzyskał już konspiracyjną tożsamość, mógł z nią pozostać, działać nadal w konspiracji. On także dokonał trudnego wyboru. On także nie pragnął zmieniać świata, ale żyć w pokoju.

Problem Polski – jestem o tym przekonany – wynika z faktu, że została ona zdradzona przed wojną, podczas wojny i po wojnie. Powodem wybuchu drugiej wojny światowej było naruszenie integralności terytorialnej i niepodległości Polski. Gdy wojna się skończyła, Polska nadal nie uzyskała integralności terytorialnej ani niepodległości. Nie wiem, ilu krajom w ciągu wieków przesunięto granice tak, jak dokonano tego w wypadku Polski. Podobnie precedensu nie ma zastąpienie jednej okupacji drugą. Czy Polacy nie są narodem zdradzonym? Czy po 17 września 1939 roku Francja i Wielka Brytania wypowiedziały wojnę Związkowi Radzieckiemu? Dlaczego przystąpiły do wojny 3 września, po agresji Niemiec na Polskę, a nie wypowiedziały wojny Sowiecom po ich ataku na ten kraj? Traktaty międzynarodowe przecież się nie zmieniły, klauzule w nich zawarte wciąż były te same.

G.F.: Pozwoli Pan, że zadam pytanie nieco prowokacyjne. Czy można powiedzieć, że odrzucenie przez Parlament Europejski wniosku, o którym rozmawialiśmy, a także wychwalanie Aveya, podczas gdy historia Pileckiego pozostaje praktycznie nieznana, świadczy o swoistych wyrzutach sumienia Zachodu?

M.P.: Nie chcę się tutaj wypowiadać w kategoriach filozoficznych. Sądzę natomiast, że w pewnym sensie – podkreślam: w pewnym sensie – Pilecki ukazuje nieczyste sumienie Europejczyków. To on jako pierwszy opisuje prawdę o obozach, odkrywa wszystko przed światem, wielokrotnie ją powtarza – i nic się nie dzieje. To niejako parafraza losów Polski, która walczyła od pierwszego aż do ostatniego dnia wojny, a potem, gdy w Londynie świętowano ostateczne zwycięstwo, nie było tam jej żołnierzy. W Londynie obecni byli żołnierze z krajów tak egzotycznych jak Nepal, w paradzie z okazji Victory Day brali udział żołnierze z Transjordanii, ale Polaków tam nie było, bo nie życzył sobie tego Stalin. Podobna rzecz wydarzyła się w związku z Enigmą. O Alanie Turingu słyszeli wszyscy, natomiast o Marianie Rejewskim, Henryku Zygalskim i Jerzym Różyckim nie wie nikt – oczywiście z wyjątkiem specjalistów. Zazwyczaj jednak osoby, które słyszały o Enigmie, myślą o Turingu. A kto przekazał Enigmę Anglikom i Francuzom, kto przekazał im stosowane w niej matematyczne zasady szyfrowania? W *Encyclopedia Britannica*

jeszcze siedem, osiem lat temu nie wspomniano ani słowem o roli Polaków w rozszyfrowaniu Enigmy. W końcu zostało to oficjalnie oprotestowane przez Polskę. To samo stało się w przypadku Katynia, o czym już mówiliśmy. Była to kolejna ukrywana prawda, której nie należało wyjawiać lub należało ją przedstawiać fałszywie. Także w Wielkiej Brytanii, gdy Polacy na wygnaniu starali się uwzględnić w opisie wydarzeń w Katyniu datę 1940 roku – co zresztą podkreśla Andrzej Wajda – angielska lewica od razu określiła ich mianem prowokatorów.

G.F.: Zmieniając nieco temat, jak we Włoszech przyjęto książkę *Ochotnik*?

M.P.: Z niedowierzaniem. Mówię o tym często, ale tak było naprawdę – wielu uznało ją za powieść, nie za esej historyczny. Mówiono: „Dobra powieść, szkoda, że ma smutne zakończenie”. Odpowiadałem, że to nie ja zdecydowałem o zakończeniu. Na co ze zdziwieniem w głosie odpowiadano: „Czyli to wszystko jest prawdą?”. Tak, to wszystko jest prawdą. Trudno uwierzyć w taką historię; to wszystkim przychodzi z trudnością. Gdy ją odkryłem, też nie mogłem w nią uwierzyć. Zapoznałem się z raportem Rotmistrza, a następnie sprawdziłem każdą zawartą w nim informację. Korzystałem z kalendarium wydarzeń w obozie autorstwa Danuty Czech⁶ oraz z wielu innych źródeł. Wszystko się zgadzało. Pilecki mylił się jedynie w szczegółach: w opisie rozmiarów cel odosobnienia w Auschwitz pomylił się o dziesięć centymetrów, ale to czy cele miały siedemdziesiąt, czy osiemdziesiąt centymetrów, niczego nie zmieniało – Pilecki zresztą oceniał wielkości „na oko”; pomylił się co do liczby Żydów, których przywieziono w kolejnym transporcie – było ich dwa tysiące, a on doliczył się półtora tysiąca. Jego dokładność jest jednak niebywała.

Problemem było natomiast odtworzenie jego pobytu w obozie. Opis dokonany przez niego samego nie jest chronologiczny i nie jest opowieścią. Często nagle przechodzi od tematu do tematu, wprowadza do opisu własne wrażenia, nie nadaje mu logicznego porządku. Trzeba też było odnaleźć wszystkie dane osobowe – w raporcie podawane są numery, a Pilecki nigdzie nie zapisał, do jakich osób się odnoszą. To była najtrudniejsza część pracy nad książką. Nadal mam w domu kartki, na których zapisywałem poszczególne numery i nieustannie nanosiłem zmiany, gdy odkrywałem, że dany numer nie pasował do danej osoby.

G.F.: Mimo to, gdy czyta się Pana książkę, uderza liczba zawartych w niej anegdot, żywy charakter narracji. Jak udało się Panu zebrać wszystkie te szczegóły, na przykład zdobyć informację, że mundur Himmlera został zaprojektowany przez Hugo Bossa?

M.P.: Jeśli chodzi o mundur Himmlera, mało kto zdaje sobie dziś sprawę, że mundury SS zostały w istocie zaprojektowane przez Hugo Bossa, a on

⁶ Zob. D. Czech, *Kalendarz wydarzeń w KL Auschwitz*, Wydawnictwo Państwowego Muzeum w Oświęcimiu-Brzezince, [Oświęcim] 1992.

Sam po wojnie starał się ze wszystkich sił, aby jego nazwiska nie wiązano z projektem wyrażającym perwersyjną logikę nazistów, według której mundur musiał być piękny. Gdy mundur jest piękny, fascynuje – a więc napęnia strachem. Dlaczego dzisiaj – myślę, że mogę to powiedzieć także w imieniu Polaków – gdy pojawia się film o drugiej wojnie światowej, ukazujący jakies elementy związane z ideologią nazistowską, na przykład nazistowską gapę czy swastykę, wzbudzają one zainteresowanie? Jest w tym obecna jakaś perwersyjna fascynacja, pozostaje ona jednak faktem. Nazizm był pierwszą dyktaturą wykorzystującą potęgę mediów, zbudowaną na przyjemności, aby ludzi przyciągać. Częścią tego projektu były właśnie mundury. Umundurowanie niemieckie wyglądało bardzo wykwintnie – przede wszystkim dzięki czerni i srebru, połyskującym butom oficerskim. Szczegół o uniformie Himmlera pochodzi ode mnie, ale jest on prawdziwy. Niekiedy trzeba przywoływać takie szczegóły. Zwłaszcza, gdy zdamy sobie sprawę z kontrastu, jaki stanowił mundur Himmlera w otoczeniu umierających z zimna ludzi, ubranych tylko w wełniane koszule.

G.F.: Paradoksalnie jednak o mundurach tych niewiele się dziś mówi. Pamiętamy natomiast ubogie odzienie wielu więźniów Auschwitz – osób takich jak o. Maksymilian Maria Kolbe, pisarz Primo Levi czy rotmistrz Witold Pilecki.

Czy według Pana postać Pileckiego odegra jakąś rolę w przyszłej historii Europy? Czy na zawsze pozostanie on skazany na niepamięć?

M.P.: Nie. Potrzebne jest jednak duże wydarzenie medialne. Moim zdaniem musi nim być albo ustanowienie dnia pamięci o ofiarach totalitaryzmów, albo film, który sprawi, że rotmistrz Pilecki stanie się znany wszystkim. Czy postać Oskara Schindlera była powszechnie znana, zanim Spielberg nakręcił o nim film? Schindler stał się uniwersalnym wzorem osoby, która ratowała Żydów, mimo że nie on uratował ich najwięcej. Dzisiaj jednak na wspomnienie jego nazwiska od razu słyszy się: „To ten, który ratował Żydów”. O wielu innych nigdy nie nakręcono filmu, nie napisano książek. Możliwe, że uratowali więcej osób niż on, że bardziej ryzykowali. Ale o tych innych się nie mówi. W książkach historycznych wspomina się o nich w najlepszym razie w przypisach. Nikt o nich nie pamięta.

G.F.: Czy Pana zdaniem nakręcenie takiego filmu jest rzeczywiście możliwe?

M.P.: To wy – Polacy – musicie o to zadbać. To wy musicie go nakręcić. Historia Pileckiego to powód do dumy! Powiem wam coś z sympatii: Przecież ja – Włoch – nie mogę uczyć was – Polaków – historii Pileckiego. Macie też wielu innych, własnych autorów, którzy o nim pisali – Adama Cyrę⁷, Jacka

⁷ Zob. A. C y r a, W. J. W y s o c k i, *Rotmistrz Witold Pilecki*, Oficyna Wydawnicza Volumen – Fundacja Pamięci Ofiar Obozu Zagłady Auschwitz-Birkenau, Warszawa–Oświęcim 1997.

Pawłowicza⁸. Nie mogę przyjeżdżać z Włoch, aby opowiadać wam historię Rotmistrza. Ona jest wasza – doceniecie ją.

G.F.: Mówiliśmy o okresie komunizmu w Polsce i o ostatnich dwudziestu latach historii Polski. Jak według Pana przedstawia się wśród Polaków znajomość historii Pileckiego? Kiedy spotyka się Pan z Polakami, jak reagują na jego nazwisko?

M.P.: Zaczęń od znajomości postaci Pileckiego przez Polaków we Włoszech. Obecny tu mój znajomy – Adam Hanzelewicz – ma polskie korzenie i od wielu lat przebywa we Włoszech. On o Pileckim nigdy nie słyszał – co jeszcze można zrozumieć. Ale nigdy o nim nie słyszeli nawet rodzice Adama! I nie mówimy tutaj o ludziach nieposiadających wyższego wykształcenia, ale o osobach, które na co dzień mają kontakt z kulturą. Reżim komunistyczny zatem skutecznie zatarł pamięć o Pileckim i uniemożliwił przekazywanie informacji o jego osobie. Syn Rotmistrza powiedział mi zresztą, że w rodzinie rozmawiali o ojcu szeptem i tylko w domu, nigdy na zewnątrz. Proszę sobie wyobrazić, jak trudne musi być dla syna to, że nie może wspomnieć ojca, że nie może mówić o tym, czego ojciec dokonał. Także nad dziećmi i żoną Rotmistrza wisiał wyrok, nawet jeśli nie mówi się o tym w książkach i nie ma o tym wzmianki w aktach procesu. Zostali skazani na milczenie. Na milczenie o człowieku, którego określano mianem zdrajcy, bandyty i kryminalisty, podczas gdy w rzeczywistości był on bohaterem.

G.F.: Czy miał Pan możliwość spotkania się z dziećmi Rotmistrza?

M.P.: Tak.

G.F.: Jest coś jeszcze, co zainteresowało mnie w Pana książce. We wprowadzeniu wspomina Pan papieża Jana Pawła II i jego przemówienie na Monte Cassino...⁹

M.P.: Tak, to doskonałe przemówienie...

G.F.: Czy istnieją jakieś podobieństwa między postaciami Jana Pawła II i rotmistrza Witolda Pileckiego?

M.P.: Jan Paweł II ukazał Polskę Europie i wprowadził ją do Europy. Gdy w roku 2004 Polska stała się członkiem Unii Europejskiej, Papież przywołał swoje słowa o tym, że Polska nie musi się stawiać częścią Europy, bo Polska wraca do Europy, gdzie zawsze było jej miejsce; do Europy, w której kształtowaniu zawsze miała udział¹⁰. Kilka dni temu pojawił się we włoskiej prasie ciekawy

⁸ Zob. J. P a w ł o w i c z, *Rotmistrz Witold Pilecki*, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2008.

⁹ Zob. J a n P a w e ł II, *Polska broniła chrześcijańskiej przyszłości Europy* (Orędzie do Polaków w 50. rocznicę bitwy o Monte Cassino, Watykan 18 V 1994), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 15(1994) nr 6-7, s. 54-56.

¹⁰ Por. t e n ż e, *Jaka wolność? Jaka Europa?* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. odprawionej na lotnisku wrocławskiego Aeroklubu, 7 VI 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol., numer specjalny 1-9 VI 1991, s. 78.

artykuł o odsieczy wiedeńskiej, w którym mówiono o wszystkim... oprócz samej odsieczy króla Jana III Sobieskiego. Jeśli dziś nie jesteśmy muzułmanami, to jest to zasługa Sobieskiego i wojska, które wyruszyło z Polski w stronę Wiednia.

G.F.: Chciałbym zakończyć naszą rozmowę, zadając jeszcze jedno pytanie, być może prowokacyjne: Czemu będzie poświęcona Pana następna książka o Polsce?

M.P.: Moja kolejna książka o Polsce została wydana we Włoszech dwa miesiące temu. Jej tytuł brzmi *Morire per Danzica: la Polonia tra Hitler e Stalin* [„Umierać za Gdańsk. Polska między Hitlerem i Stalinem”]¹¹. Poświęciłem ją kryzysowi 1939 roku i opowiedziałem w niej między innymi o zbrodni katyńskiej, o jej miejscu w świadomości społecznej od czasów jej popełnienia aż po dzień dzisiejszy, czyli do czasu tragedii smoleńskiej. Jest to część historii najnowszej.

G.F.: Ostatnie pytanie, jeśli Pan pozwoli. W jednej z prezentacji *Ochotnika*, dostępnej w Internecie, wspomina Pan, że spotkał się z Januszem Kurtyką, prezesem Instytutu Pamięci Narodowej, który zginął w tragedii smoleńskiej... Czy pomagał on Panu w przygotowywaniu książki?

M.P.: Spotkałem go, gdy po raz pierwszy dowiedziałem się o rotmistrzu Pileckim. On sam jednak nie pomagał mi przy redakcji książki. Korzystałem raczej ze wsparcia Ministerstwa Spraw Zagranicznych, którego pracownicy okazali się bardzo mili i dużo mi pomogli.

G.F.: W imieniu redakcji kwartalnika „Ethos” dziękuję Panu za rozmowę.

Z języka włoskiego tłumaczył Grzegorz Ferenc

¹¹ Zob. M. Patricelli, *Morire per Danzica. La Polonia tra Hitler e Stalin*, Hobby & Work Publishing S.r.l., Bresso 2011.

Józef F. FERT

KSIĄDZ STYCZEŃ CZYTA NORWIDA Vade-mecum jako lektura-inspiracja

Notatki księdza Stycznia na marginesach Norwidowskiego *Vade-mecum* oglądane „z lotu ptaka” ukazują prawdziwego partnera dialogu z dawnymi, a jakże współczesnymi tekstami, z dziewiętnastowiecznym „filozofującym poetą”, dialogu osoby z osobą, w którym spotykają się osobowości, nie – osobistości. To, jak sądzę, pochodna krystalizującego się przez lata – zapewne nie bez udziału autora *Vade-mecum* – personalizmu etycznego księdza Stycznia

Nie zacząłem żyć, jeśli nie zacząłem kochać!
Z notatek ks. Tadeusza Stycznia

Dzięki uprzejmości Dyrekcji i Pracowników Instytutu Jana Pawła II trafił pod moje „szkiełko i oko” niezwykle tom wierszy Norwida, Vade-mecum, opracowany przez Juliusza W. Gomulickiego, wydany w piwowskiej serii Biblioteki Poetów w roku 1969. Książka należała do ks. Tadeusza Stycznia i przeszła pośmiertnie wraz z wielu jego papierami pod opiekę Instytutu Jana Pawła II. Ksiądz Styczeń zbudował tę placówkę i przez prawie ćwierć wieku nią kierował.

Mówię o drugim wydaniu Vade-mecum w tej serii. Jak głosi ozdobna banderola, było to „wydanie nowe, zmienione”, a równocześnie jubileuszowy, „setny tom Biblioteki Poetów”. Pierwsze wydanie tomu w tej serii przygotował Gomulicki – najbardziej zasłużony edytor i popularyzator Norwida w ubiegłym stuleciu – w roku 1962. Jedno i drugie wydanie liczyło po dziesięć tysięcy egzemplarzy nakładu; takie to były czasy – rozczytane i, mimo opresji politycznej, rozdyskutowane. Z klasyków polskich najgorętsze spory od lat wywoływał Norwid; wyjątek należałoby jednak zrobić dla „bezdyskusyjnie”¹ najgłośniejszej po wojnie inscenizacji trzeciej części Dziadów Mickiewicza w Teatrze Narodowym, z końca 1967 i przedwiośnia 1968 roku, ale ówczesne okrzyki studentów: „Chcemy Dziadów!” czy „Precz z cenzurą!”, nie w całości były wydarzeniami intelektualnymi porównywalnymi ze sporami o Norwida. Notabene właśnie Vade-mecum od lat nie schodziło z forum ówczesnych sporów i polemik literackich, choć samo dzieło weszło w krwiobieg kultury narodowej tak późno i w sposób nadzwyczaj dramatyczny.

Przed laty, pisząc komentarz do własnej edycji tego tomu, przypominałem: „Vade-mecum [dalej tytuł podaję za pomocą skrótu VM] – przyjęty dziś powszechnie tytuł zbioru wierszy Norwida – odnieść w zasadzie należy do

¹ Czuwała nad tym wszechobecna cenzura polskobolszewicka.

przygotowanego w drugiej połowie 1865 i na początku roku 1866 drugiego tomu jego poezji, który nigdy nie został wydany. [...]

Do tego pierwszego – i jakże symbolicznego, bo poza granicami kraju – wydania dzieła doszło blisko sto lat po jego zredagowaniu. Niestety, edycja opracowana została bez kontaktu z autografem, na podstawie dotychczasowych wydań częściowych, głównie z Zenona Przesmyckiego czerpiąc i za Przesmyckim w dużym stopniu postępując, oraz na wydanej przez Wacława Borowego w 1947 Podobiźnie autografu, pozwalającej zorientować się w ogólnej kompozycji tomu, niestety w wielu istotnych sprawach tekstologicznych pełnej rzeczy niepewnych. Tym szczęśliwym pierwszym wydawcą «całego» VM był Kazimierz Sowiński. Wydanie to osądził nader krytycznie Juliusz W. Gomulicki – wymieniając je w swym wprowadzeniu do edycji VM z 1962 r. [...]

W dziejach edytorskich VM za najważniejszy akt, jak dotąd, można uważać wydanie zbioru w ramach Dzieł zebranych. Dzieła nie wyszły poza dwa pierwsze tomy, ale cóż to za tomy! Obok bogatego zbioru wierszy (zgrupowanych w tomie pierwszym) najważniejsze miejsce zajmują obszerne i wielopłaszczyznowe komentarze biograficzne, bibliograficzne, interpretacyjne, tekstologiczne i inne. Zasadnicza część tych objaśnień dotyczy właśnie VM jako cyklu poetyckiego. W dalszych wydaniach tego edytora, zarówno obejmujących VM jako całość edytorską, jak również przynoszących wybory z niego, Gomulicki nie zmieniał w jakiś radykalny sposób swej koncepcji VM jako spójnego cyklu. Mam tu na uwadze następujące opracowania edytorskie: drugie wydanie («zmienione») VM w ramach Biblioteki Poetów oraz edycję dzieła w ramach Pism wszystkich.

W GompWsz [Pisma wszystkie Cypriana Norwida w opracowaniu J.W. Gomulickiego – red.] innowacja wydawnicza polega na włączeniu w główną strukturę tomu na tych samych prawach naprzemiennie starszych i nowszych postaci wierszy stanowiących w tym wypadku – mówiąc słowami wydawcy – pierwotne i ostatnie redakcje poszczególnych «ogniwi cyklu». Zrąb tego programu edytorskiego stanowi zresztą pierwsze «krajowe» wydanie VM z 1962 (VMGom1), w którym obok tekstów wziętych z czystopisu VM Gomulicki podał «próby nowych redakcji», prócz tego tomowi towarzyszy «dodatek», w którym wydawca zawarł 13 tekstów, «mogących z rozmaitym prawdopodobieństwem pretendować do miejsca w cyklu Vade-mecum» (VMGom1, 196). «Dodatek» – w takiej czy innej postaci – towarzyszy odtąd (z wyjątkiem edycji w ramach Dzieł zebranych!) wszystkim wydaniom całościowym dzieła, przygotowanym przez Gomulickiego. W drugim wydaniu VM w serii Biblioteki Poetów dodatek ten nosi podtytuł: Dziewiętnaście ogniwi «Vade-mecum» w ich ostatnich znanych redakcjach”².

² C. Norwid, *Vade-mecum*, oprac. J. Fert, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, s. 145, 156, 160n.

Przytoczyłem tu moje uwagi (może niezbyt wyrachowane) sprzed wielu lat, ale do tych „młodzieńczych” spostrzeżeń niewiele dziś można jednak dodać; może to, że dyskusja nad Norwidem (a szczególnie jego najważniejszym zbiorem poetyckim, to znaczy Vade-mecum) toczy się dalej i że środowisko Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego od roku 1983 pracuje nad pełnym krytycznym wydaniem całego dorobku pisarskiego autora Rzeczy o wolności słowa³.

Piszę o tym przy okazji rozważań nad osobą i dziełem ks. Tadeusza Stycznia, gdyż z jego notatek, rozsianych na marginesach Norwidowskiego zbioru wierszy, widać, jak żarliwym i głębokim był on czytelnikiem Vade-mecum. Książkę tę, wydobytą z biblioteki Profesora, prezentował wśród innych pamiątek Instytut Jana Pawła II na wystawie w atrium Kolegium Norwidianum KUL w okresie od 13 października do 7 listopada 2011 roku, dla upamiętnienia rocznicy śmierci księdza Stycznia.

Pozwalam sobie pisać o tej niezwyklej pamiątce z biblioteki księdza Stycznia głównie z racji osobistych, jako że w pewnym sensie to on, obok Mariana Maciejewskiego⁴, wprowadził mnie na drogę studiów nad Norwidem. Wspominałem o tym przy innej okazji, ale dla kontekstu obecnych rozważań nie waham się powtórzyć niektórych zdań z tamtej wypowiedzi:

„Spotkania z Księdzem Profesorem zaznałem po raz pierwszy w czasach, gdy był doktorem i przejął po ks. Leszku Kucu wykład z etyki dla humanistów; nie pamiętam, czy z powodu urlopu naukowego księdza Kuca, czy z jakichś innych ważnych przyczyn. Musiałoby to zdarzyć się w roku akademickim 1965-1966, bo wtedy na drugim roku studiów polonistycznych mieliśmy wykład z etyki. [...]”

Prawdziwe spotkania z księdzem Stycniem to czasy znacznie późniejsze, ale już z tej fazy wstępnej, z poprowadzonych przez niego w zastępstwie księdza Kuca zajęć, pamiętam fascynujący wykład o sumieniu, osnuty na kanwie rozważań nad wierszem Cypriana Norwida ze zbioru Vade-mecum zatytułowanym Harmonia. Dziś, po latach terminowania w Norwidowskiej szkole, po wielu rozmowach z Księdzem Profesorem, myślę, że jakoś połączyła nas ta Norwidowska Harmonia.

Wybór Karola Wojtyły na następcę św. Piotra był tu, zdaje się, szczególnym katalizatorem naszych doraźnych, ale zawsze głębokich spotkań z Księdzem Profesorem. Znamy przecież stosunek Jana Pawła II do autora Vade-mecum. Można powiedzieć, że żaden polski poeta nie miał tak znakomitego i tak po-

³ Mowa o zespolowej pracy pod redakcją Stefana Sawickiego: C. N o r w i d, *Dzieła wszystkie*, Towarzystwo Naukowe KUL. Z przewidzianych siedemnastu tomów ukazały się dotąd: t. 8, *Proza*, cz. 1, oprac. R. Skręt, Lublin 2007; t. 10, *Listy*, cz. 1, 1839-1854, oprac. J. Rudnicka, Lublin 2008; t. 3, *Poematy*, cz. 1, oprac. S. Sawicki, A. Cedro, Lublin 2009.

⁴ Oczywiście dziś powszechnie znanego profesora, ale ja do dziś pamiętam analizę i interpretację wiersza *W Weronie* w wykonaniu magistra Maciejewskiego na polonistycznych ćwiczeniach z analizy dzieła literackiego w roku 1965.

wszecznie słuchanego znawcy swej twórczości. W promieniowaniu Jana Pawła II i jego uczniów, a szczególnie ks. Tadeusza Stycznia i ks. Andrzeja Szostka, powstawała moja kolejna praca nad Norwidem – refleksja o Poezie sumienia.

Myślę niekiedy, że fascynacja księdza Stycznia Norwidowską Harmonią jakoś i mnie przeniknęła i przemieniła⁵.

Dziś pozwolono mi – czy w zgodzie z wolą autora, nie próbuję dociekać – popatrzeć na szereg notatek księdza Tadeusza nawarstwionych na kolumnach i marginesach pięknego wydania Norwidowskiego Vade-mecum z roku 1969. Pozwolono mi na „poufne obcowanie” z intymnym serio tej egzystencji...

Moje pierwsze wrażenie z lektury: To nie do objęcia przez jakąkolwiek racjonalność gmatwanina śladów wielokrotnych „uderzeń” lektury prywatnej (intymnej), której należy „dać spokój”, jako że nie była przewidziana na zaistnienie jako materiał publiczny.

Ale przecież wielu wybitnych ludzi w którymś momencie swej twórczej egzystencji pisze (czy też zachowuje się) tak, jakby ignorowało tę perspektywę: przyjdzie jakiś skrupulatny rachmistrz i policzy wszystkie moje zdania i bezednia i orzeknie... Dzięki temu mamy szczęście – od czasu do czasu – obcować z tekstami, które wprowadzają cienie dawnych blasków naszego istnienia na agorę wiecznej terażniejszości...

Drugie moje niespokojne wrażenie: ksiądz Tadeusz czyta Norwida zupełnie inaczej niż ja. Marginalia Vade-mecum wypełniają notatki zupełnie z innej „parafii” niż te, których poszukiwałby filolog!

Mój Boże! Ale dlaczego filozof miałby się ubierać (czy – tym bardziej przebierać!) w postać historyka literatury czy – nie daj Boże – tekstologa i edytora?!...

Po pewnym czasie osłabiłem radykalizm powyższego zdania. Bo oto na marginesach wiersza Laur dojrzały (zob. s. 119) dostrzegłem prawdziwą w tym wypadku, jedną z dwu, refleksję tekstologiczno-edytorską księdza Stycznia. Skrupulatny czytelnik Norwida zgłosił tu zastrzeżenie językowe do wyrazu „jedno”, który pada w kontekście: „Nikt nie zna dróg do potomności, / Jedno – po samodzielnych bojach⁶”. Czuli czytelnik Norwida zaproponował tu formę „jeno” zamiast „jedno”, prawdopodobnie jako mniej trudną do zrozumienia. Oczywiście ma rację, jako że „jeno” to dziś „łatwiejszy” wariant tego samego słowa, co „jedno”⁷, ale

⁵ J.F. F e r t, *Harmonia*, „Ethos” 24(2011) nr 3(95), s. 299n.

⁶ W przytaczanych tu przeze mnie notatkach księdza Stycznia dokonałem drobnych korekt lub modernizacji bez zaznaczania tych ingerencji.

⁷ Franciszek Sławski tak objaśnia wyraz „jedno” (wariant „jeno”): „«tylko», spój. czasowy «tylko co, jak tylko», [...] stpol. XIV-XVII w., dziś dial. rzadkie w przeciwieństwie do powszechnego w całej Polsce «jeno», «jéno» [...]”. (F. S ł a w s k i, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, red. K. Nitsch, A. Siudut, z. 5, *Ilekołwiek – Jużyna*, Towarzystwo Miłośników Języka Polskiego, Kraków 1956, s. 548).

tak daleko idąca ingerencja w tekst oryginalny nie dałaby się jednak usprawiedliwić na gruncie klasycznej filologii. Dodajmy: Norwid nie silił się na poezję „łatwą i przyjemną”, a nawet na kanwie nieustannie powtarzanych wobec niego zarzutów o celowe zaciemnianie swych wypowiedzi, od lat budował (i zbudował) własną teorię ważności słowa, które – jeśli przekazuje treści ważne i poważne – nie musi zabiegać o „łatwość”, czyli „popularność” (bez sumienia⁸), na doczesny „sukces” i nawet może – i powinno – być trudne do zrozumienia, przynajmniej doraźnie, jako że obliczone jest ostatecznie na „zwycięstwo”.

Tymczasem dajmy jednak pokój filologicznym sporom o „kropkę i linię”⁹, jako że notatki księdza Stycznia na marginesach Norwidowskiego Vade-mecum zapraszają do zgoła niecodziennych rozmyślań na polu etyki, filozofii, antropologii i... codziennej egzystencji.

Jego notatki oglądane „z lotu ptaka” ukazują prawdziwego partnera dialogu z dawnymi, a jakże współczesnymi tekstami, z dziewiętnastowiecznym „filozofującym poetą”, dialogu osoby z osobą, w którym spotykają się osobowości, nie – osobistości. To, jak sądzę, pochodna krystalizującego się przez lata – zapewne nie bez udziału autora Vade-mecum – personalizmu etycznego księdza Stycznia¹⁰.

Marginalia księdza Stycznia na tekstach Norwida pochodzą z lat 1969-1992. Pierwsze zapiski noszą daty 14 i 15 września 1969 roku i wiążą się z rekolekcjami w Nałęczowie, ostatnie – z 31 maja 1992 roku – odsyłają do zorganizowanej na KUL-u przez Leszka Mądzika wystawy rysunków Norwida, połączonej z dyskusją, w której wziął udział Ksiądz Profesor¹¹. Te ostatnie datowane zapiski zachowały się na druku zaproszenia na wernisaż i panel „Współczesność Norwida” oraz na przyłączonym do zaproszenia arkuszu gładkiego papieru, na którym ksiądz Styczeń zanotował program swego wystąpienia w ramach panelu. Zapiski te zatknął autor za ochronną okładzinę swojej książki¹².

⁸ Por. C. N o r w i d, *Addio!*, w: tenże, *Vade-mecum*, s. 43, 185.

⁹ T e n ż e, *Bajka*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomulicki, t. 1, *Wiersze*, cz. 1, PIW, Warszawa 1971, s. 347.

¹⁰ „Personalizm etyczny pozwala także na dostrzeżenie błędu dialogizmu, który stwierdza, że dopiero spotkanie drugiego umożliwia odkrycie «ja». Człowiek nie odkryłby drugiego «ja», gdyby nie miał wprzód doświadczenia własnego «ja»”. Zob. K. K r a j e w s k i, *Personalizm etyczny*, w: T. Styczeń SDS, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 17.

¹¹ Tytuł panelu, poprzedzonego otwarciem wystawy rysunków Norwida: „Współczesność Norwida”, paneliści: Tomasz Łubieński, Danuta Paluchowska, Jadwiga Puzynina, Stefan Sawicki, Tadeusz Styczeń, Justyna Syzdół; rzecz zorganizowana została z okazji pięciolecia działalności Galerii Sztuki Sceny Plastycznej KUL; wernisaż wystawy rysunków Norwida otworzył Marek Rostworowski. Zob. J. U r b a n i s k i, *Norwid w Galerii Sztuki Sceny Plastycznej KUL*, „Ethos” 5(1992) nr 4(20), s. 234n.

¹² Glossa „historyczna”: ja także obłożyłem swój egzemplarz z roku 1969 w folię; takie to były czasy: tak umiłowaną książkę, używaną codziennie, jak *Vade-mecum*, osłaniało się od zniszczenia.

Transkrypcja marginaliów księdza Stycznia w tomie Vade-mecum nie narecza w zasadzie wielkich trudności. Gospodarz tego egzemplarza pisał nader starannie i nawet pośpieszne zapiski odznaczają się niemal kaligraficzną czytelnością; jedynie w kilku miejscach nie dają się odczytać w sposób całkowicie pewny¹³. Dalsze ułatwienie w czytaniu ich treści i chronologii wiąże się z narzędziami pisarskimi, jakimi ich autor posługiwał się w ciągu lat obcowania z Vade-mecum. Najczęściej notował swe uwagi czarnym cienko piszącym piórem, atramentem czarnym w dwu odcieniach: intensywnie czarnym i szaroczarnym, oraz niebieskimi; inne narzędzie to długopis: czarny, niebieski oraz zielony i czerwony, ale te dwa kolory pojawiają się w notatkach bardzo rzadko; jeszcze inne to ołówek, dokładniej – aparat z wymiennym rdzeniem grafitowym, ksiądz Tadeusz używał na ogół grafitów półtwardych, dających efekt precyzji i pełnej czytelności. Wśród narzędzi pisarskich sporadycznie pojawiają się też markery (najczęściej żółty) i flamaster (gruby, niebieski).

Cóż stąd? Ten czytelnik Vade-mecum sięgał do Norwida bez jakiegos programu lekturowego, ale – zgodnie z tytułem zbioru, który oznacza: „chodź ze mną”, „noś mnie przy sobie”, „chcę być twoim przewodnikiem” – zaglądał od czasu do czasu do książki i uderzony tym czy innym wierszem notował pośpiesznie (ale zawsze bardzo starannie) swoje impresje.

Świadectwa i ślady wielokrotnych powrotów do lektury to nie tylko notatki. Najczęściej są to różne rodzaje podkreśleń – poziome, pod wybranymi wyrazami lub całymi wersami, i pionowe, obejmujące większe fragmenty tekstów. Spotykamy i inne znaki: najczęściej strzałki, wykrzykniki, klamry; przy jednym z wierszy ironiczną notatkę zamknął nasz czytelnik w zgrabnym okręgu. Posługiwał się też markerem, by podkreślić miejsca szczególnie dla siebie ważne. Co w tym wszystkim uderza – to wrażenie nieomal fizycznych jego reakcji na lekturę słów i tekstów.

Jako odbiorca Vade-mecum ksiądz Styczeń wszedł w prawdziwy dialog z niełatwym dziełem, z tym Norwidowskim przewodnikiem po krainie życia i śmierci, myśli i uczuć:

*Lecz i tu ludzi trzy widziałem sfery,
Trzy obcowania ich strony:
J e d n i, co znają Cię, jak się litery
Zna – pókiś ku nim zwrócony...
[...]
D r u d z y – mniej żądni oblicza i gestu,
s. 96*

¹³ Miejsca nieodczytane oznaczam symbolem: [- -], lekcje niepewne: [?]; w transkrypcji notatek zachowuję oryginalny układ wersów, oddając ich łamanie znakiem /, większe odstępy („akapitowe”) oddaję za pomocą podwójnego ukośnika: //. Nie zawsze oznacza to oczywiście świadome formowanie „kolumny” tekstu; najczęściej – to konsekwencja zapisywania gloss na wąskich marginesach książki.

[...]
I t r z e c i w r e s z c i e – – r z a d c y n i e s t ы c h a n i e ,
C o , c h o ы b ы ы u m a r ы o d w i e k u ,
W e s z l i w p o u f n e z T o b ą o b c o w a n i e ,
J a k – s i e d z ą c y c z ы e k p r z y c z ы e k u .

s. 97

Wiersz L. Bliscy (zob. s. 95-97), który powyżej fragmentarycznie przytoczyłem, cieszył się szczególnym lekturowym zainteresowaniem księdza Stycznia. Notatki na marginesach mówią, że wracał do niego wielokrotnie¹⁴; jedna z nich – zapisana czerwonym pisakiem obok ostatniej strofy wiersza – odsyła do rocznicy śmierci ks. Stanisława Kamińskiego: „20 III 87 / Rocznicą S. Kamińskiego”¹⁵. W strofę jedenastą wiersza wpisał ksiądz Tadeusz dramatyczne pytanie: „Czy ktoś przyjdzie? – Czy... n i k t!”. Sprawa pamięci o zmarłym księdzu Kamińskim wróciła kolejny raz w notatce opatrzonej tym razem poprawną datą: „21 III 90 / Msza o 12¹⁵ / + Kamiński”.

Przy niektórych marginaliach ksiądz Styczeń zaznaczał oprócz daty także miejsce. Mamy więc kilkakrotnie wspomniany Nałęczów (za pomocą skrótu N.), jest Warszawa, Lublin, świętokrzyskie Chęciny i tatrzański Ornak, pojawił się też Watykan. Jak widać, tomik Norwida towarzyszył Księdzu w różnych miejscach i sytuacjach, służąc niekiedy nawet za podręczny notatnik, jakby w zgodzie ze słowami Norwida z tytułowego wiersza zbioru, I. Vade-mecum (zob. s. 35-37):

[...] piszę – pamiętnik artysty,
 Ogryzmołony i w siebie pochylon –
 Obłądny!... ależ – wielce rzeczywisty!¹⁶

s. 37

Wersy te ksiądz Styczeń podkreślił zresztą czarnym długopisem oraz wyeksponował wyrazistą strzałką wprowadzoną na prawy margines tym samym długopisem; na lewym marginesie w innym czasie zaznaczył to miejsce szeregiem niebieskich pionowych kresek.

¹⁴ Na marginesach wiersza *Bliscy* widać co najmniej cztery płaszczyzny kontaktu z tym wierszem; czytelnik notował w różnych okresach swojej lektury różnorakie refleksje za pomocą miękkiego ołówka, czarnego i niebieskiego atramentu (w dwu odcieniach), czerwonego cienkopisu i szaroczarnego długopisu. Już z tych „technicznych” znaków można wnosić, że wiersz *Bliscy* to jedna z najważniejszych lektur Norwidowskich księdza Stycznia.

¹⁵ Pomyłka w dacie dziennej, ks. Stanisław Kamiński (1919-1986), jeden z twórców lubelskiej szkoły filozoficznej, zmarł 21 marca.

¹⁶ Wiersz ten przywoływany jest za pomocą incipitu: „Klaskaniem mając obrzękłe prawice...”, aczkolwiek posiada tytuł: *I. Vade-mecum*; szerzej na ten temat pisałem przy okazji edycji tomu w Bibliotece Narodowej. Por. C. N o r w i d , *Vade-mecum*, oprac. J. Fert, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, s. 16.

To, o czym pisałem powyżej, to jednak detale. Szukam w notatkach księdza Stycznia czegoś zasadniczego, czegoś, co wytłumaczyłoby mi jego przywiązanie do Norwida, a właściwie do kilku jego wierszy w zbiorze Vade-mecum. Dodajmy bowiem, że ksiądz Styczeń faworyzował zaledwie garstkę wierszy, a myślę tu o utworach, do których wielokrotnie wracał i które opatrzył wielu uwagami; warto je wymienić, bo to wybór nader niezwykły, przynajmniej dla historyka literatury: V. Harmonia, XLI. Królestwo, L. Bliscy, LIII. Zagadka, LIV. Jak...¹⁷, LV. Kółko, LVIII. [„Niewiasta igłą k r z y ż na piersiach kole...”], LXIX. Początek broszury politycznej...

Na osiemdziesiąt sześć zachowanych wierszy tego zbioru w intensywnej wielokrotnej lekturze księdza Stycznia znalazło się zaledwie osiem, a właściwie siedem, bo wiersz Jak..., inkorporowany do Vade-mecum przez Gomulickiego, to jednak utwór spoza tego zbioru. To dla badacza Norwida stosunkowo niewiele; tym bardziej może zastanawiać owa liczba, gdy się zauważy, że po wierszu LXX. Laur dojrzały właściwie nie ma już śladów lektury, a przynajmniej tak intensywnej, jak w odniesieniu do wymienionych tu kilku wierszy. Niewątpliwie czytał Norwida ktoś niezaprzątający sobie głowy problemami filologicznymi czy historycznoliterackimi, a tym bardziej – edytorskimi, aczkolwiek czytelnik niepozabawiony głębokiej wrażliwości na słowo i kontekst historyczny. Czytał Norwida etyk i filozof, dla którego centrum refleksji stanowiło wówczas zdanie zapisane na „koszulce” tomu: „Noverim Te, noverim me! – Amarem!!!”¹⁸.

„Gdy kocham – jedynym, co chcę, / jest chcieć tego, co Ty chcesz – stąd / też jedyną troską jest poznać, Co) / Ty chcesz (Noverim Te – noverim / me – ut amorem! = averterem / a me – converterem ad Te. / Bo amores są tylko dwie... / caritas – delectio – unice!)”*

*Notatce towarzyszy odsyłacz *) i przypis: „*) Quis ostendit nobis bona? Signatum est...”¹⁹.*

„Posłuszeństwo Bogu – to inna nazwa na miłość Boga. – Święty – tylko świętego chce ode mnie – i chce (m n i e) świętego.–”²⁰.

¹⁷ Wiersz ten „wydobył” Gomulicki z poematu „A Dorio ad Phrygium” i włączył do *Vade-mecum*, ale ta decyzja edytorska nie ma rzetelnych podstaw; więcej na ten temat zob. C. N o r w i d, *Vade-mecum*, oprac. J. Fert, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, s. 385-388.

¹⁸ Czyli – jak objaśnia Ksiądz Profesor – Augustiański: „Obym wiedział, kim jestem ja, kim jesteś ty...”. Por. wypowiedź ks. T. Stycznia na sympozjum „Ku zrozumieniu encykliki «Redemptor hominis»” z 28-31 V 1979 – nagranie dołączone do kwartalnika „Ethos” 24(2011) nr 3(95). Na marginesach *Vade-mecum* notatka zapisana zielonym długopisem, prawdopodobnie jedna z najwcześniejszych.

¹⁹ Przypis to fragment Psalmu: „Któż nam ukaże szczęście? Wzniesź [...]” (Ps 4, 7). Rzecz powstała zapewne w jednym czasie, o czym świadczy i rodzaj instrumentu pisarskiego, i kształt pisma.

²⁰ Dopisek na wolnym brzegu koszulki, wpisany nieco mniej intensywnym czarnym piórem prostopadle do poprzednich zapisków; autorskie podkreślenie wyrazu „mnie” oddałem za pomocą spacji; inne podkreślenia księdza Stycznia – jeśli nie zaznaczam inaczej – oddaję również za pomocą spacji.

Na wstępie Vade-mecum spotykam człowieka niezwykle wrażliwego na wszelakie prawdziwe piękno. Myślę – na piękno moralne. Na piękno prawdy i prawdę piękną.

Amor – oto pierwsze imię tych refleksji. Amor Divinus...

Znajdujemy je zaraz na wstępnych stronach Norwidowskiego zbioru. Stronę przedtytułową oraz jej verso określają uderzające zapiski: „Miriam²¹, ad rekol[ekcje] w Nałęczowie. Por. str. 116”²². Poniżej, czarnym piórem: „N[a-łęczów] 14-23 IX 69 / I udał się do Betanii”. Słowa te nawiązują do relacji o sporze Jezusa z „uczonymi w Piśmie” i jego podróży do Betanii, opisaney w Ewangelii według św. Mateusza (21, 17). Bogatszy opis tego zdarzenia przynosi Ewangelia według św. Jana: „Urządzono tam dla Niego ucztę. Marta usługiwała [...]. Maria zaś wzięła funt szlachetnego, drogocennego olejku nardowego i namaściła Jezusowi stopy, a włosami swymi je otarła” (12, 1).

Na tej samej przedtytułowej stronie znajdujemy jeszcze jedną notatkę księdza Styczenia: „8 XII 69, Warszawa – / O! Ty młodości mej stolico... / Z bruku twego rad bym mieć kamień, / Na którym krew i łza nie świecą. / C.N.”²³.

Na odwrocie strony przedtytułowej wpisał ksiądz Styczeń fragment szczególnie mu chyba bliskiego wiersza LIV. Jak... Oto owo „motto” jego lektury:

LIV.

Jak...

Jak z nią rozmowa, gdy nic nie znacząca,

Bywa podobną do jaskółek lotu,

Który ma cel swój, acz o wszystko trąca...

Tak –

C.N.

Na stronie 102 tomu, z którego ksiądz Tadeusz zaczerpnął (nieco przetwarzając) ten cytat, znajdujemy wykonany prawdopodobnie jego ręką wielki ozdobny inicjał „M”, umieszczony na wysokości popodkreślanej nieomal w całości strofy, z której zaczerpnął cytat, i dwa ciekawe marginesowe dopiski: „Jak? Tak! –”. Na prawym marginesie, podkreślone dwa zdania-

²¹ Hebrajski odpowiednik imienia Maria.

²² Niebieski długopis; notatka odsyła do beztytułowego, zachowanego fragmentarycznie wiersza LXVIII: „Niewiasta igłą k r z y ż na piersiach kole”. To szczególnie ważna kartka tomu, jako że ksiądz Styczeń zaznaczył ją dodatkowo zakładką.

²³ Niedokładny cytat z wiersza Norwida, stanowiącego *Dedykację* dramatu *Tyrtej. Tragedia fantastyczna*: „O! Ty, m ł o d o ś c i m e j s t o l i c o; / Z bruku twego rad bym mieć kamień, / Na którym krew i łza nie świecą! (C. N o r w i d, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomułicki, t. 4, *Dramaty*, cz. 1, PIW, Warszawa 1971, s. 463). Inny wariant tego wiersza ukazał się za życia poety w pierwszym numerze czasopisma „Echo” w roku 1877, przywołany fragment brzmi tam tak: „O! T y, m ł o d o ś c i m e j s t o l i c o... / Z Twego bruku rad bym miał kamień / W mchu cmentarza, pod błyskawicą... (C. N o r w i d, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomułicki, t. 2, *Wiersze*, cz. 2, s. 227n.).

-paralele, odesłane strzałką do wersu: „*Jak gdy osobie stojącej na ganku / Daleki księżyc wpląta się we włosy*”, i impresja:

*Na rzymskim tarasie –
W zbożu, z wiankiem –*

Ciekawy dopisek znajdujemy na stronie 25, pod cytatem z Odysei, którego poeta użył jako motta swego zbioru:

Nie pochlebiaj Cieniowi o Ulissie! Szlachetny synu Laerta – wolałbym pomiędzy wami być pacholkiem ostatniego wyrobnika, nieposiadającego ziemi, mającego pług za całą własność i za ledwo zdolnego wyżyć, aniżeli panować, jak Monarcha, nad narodem umarłych!

Tekstowi towarzyszy dopisek, wykonany cienkim, miękkim ołówkiem: „*Lepiej pracownikiem w Jego / firmie, aniżeli dyrektorem w własnej.* – ”²⁴.

Wierszowi II. Przeszłość (zob. s. 38), a ściślej słynnemu wersetowi: „*P r z e s z ł o ś ć – jest to d z i ś, tylko cokolwiek dalej*”²⁵, towarzyszy następująca notatka, zapisana cienkim, miękkim ołówkiem: „*Nasza cudowna przeszłość – / n a s z a! lecz my możemy ją... mimo to... / ocalać... / z o s t a j ą c p r z y n i e j. Por. s. 40: dłuto zwiecznia chwile!*”.

Końcowa uwaga odsyła do wiersza IV. Posąg i obuwie (zob. s. 40), któremu towarzyszą ciekawe notatki księdza Tadeusza. Na zakładce czerwonym długopisem zanotował: „*Tak! Dla Boga – / czy nie. / By powiedzieć / tak / człowiekowi, / trzeba powiedzieć / „tak” – / jego O j c u!*”.

W samym wierszu, „streszczającym” spór praktycznego ateńskiego szewca z niepraktycznym ateńskim rzeźbiarzem, ksiądz Styczeń podkreślił dwa wyrazy, oddające istotę sporu, „godziny” i „lata” trwałości „dzieł” obu adwersarzy; podkreślił też Norwidowską złotą myśl: „*pod dłutem zwieczniają się chwile*”. Do tego wersetu odnosi się też dopisek, wykonany czarnym miękkim ołówkiem: „*dobra... będzie brakować... / WIECZNIE / i wieczne dobro / teraz // Przeszłość – to dziś, tylko cokolwiek dalej –*”.

Wierszowi III. Socjalizm (zob. s. 39) towarzyszy dopisek do ostatniego wersu: „*Nie-prze-palony jeszcze glob, Sumieniem!*”: „*Kontrolowane / napię-*

²⁴ To zdanie wypowiedział ks. Tadeusz Styczeń po uzyskaniu habilitacji, w odpowiedzi na propozycję Karola Wojtyły, aby przejął od niego kierownictwo Katedry Etyki KUL.

²⁵ Niestety, nie jest to poprawna lekcja tego wersetu; właściwa, choć może nie tak piękna, brzmi: „*P r z e s z ł o ś ć – jest i dziś, i te dziś dalej*” (szerzej na ten temat zob. J. F e r t, *Wstęp*, w: C. Norwid, *Vade-mecum*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, s. CIII-CIV).

cie – które tylko utrwała zło – / to na Wschodzie i to na Zachodzie – / z tego samego oba korzenia – / tylko siekiera (rewolucja) ducha...”

Kolejny wiersz należy do garstki Norwidowskich utworów szczególnie przez księdza Stycznia admiirowanych. To wiersz V. Harmonia (zob. s. 41). Wierszowi towarzyszy kilka rodzajów dopisków, zapewne z różnych momentów lektury: najstarsze, jak sądzę, to podkreślenia i dopiski czarnym, miękkim ołówkiem, dalej dopiski czarnym i niebieskim atramentem i wyróżnienia czarnym długopisem, dopiski długopisem zielonym; ponadto to miejsce w tomie zaznaczył nasz czytelnik zakładką z dopiskiem „Sumienie”²⁶. A oto kolejne odstony rozważań księdza Stycznia nad Harmonią:

- tytuł podkreślony poziomą linią i objęty dwoma wielkimi wykrzyknikami;
- obok tytułu wiersza na prawym marginesie niebieskim atramentem nota: „W miłość można tylko w i e r z y ć, / nie można wiedzieć... / Wiara w nią – jest / odpowiedzią na nią”;
- komentarz do podkreślonego czarnym długopisem wersetu czwartego: „Lecz b e z w a l k i nie łączy s u m i e n i e!” (nb. podkreślił go sam Norwid): „lecz i sumienie pojęte jako samowol-/ny impuls / emocji – / nie zaś jako / głos racji, czyli / prawdy – / wyklucza / możli-/wość / wyjścia / ze sporu: / zwyczajsko / wychodzi / lepszy / w sugestii – / nie w racji...” (uwaga zapisana czarnym miękkim ołówkiem); oto przenikliwy sąd krytyka emoretoryki!
- podkreślony czarnym długopisem werset siódmy: „Nim harmonii doczeka – ”;
- do wyrazu „zmarłych” w wersecie ósmym, który ujął w cudzysłów, dopisał ksiądz Tadeusz tym samym czarnym atramentem glossę: „ugodzonych cierpieniem”;
- strofa trzecia ujęta w klamrę i kilkakrotnie komentowana:
 - a) prawy margines kilkakrotnie podkreślony pionowymi kreskami i oznaczony dynamiczną strzałką, kierującą uwagę na tę właśnie strofę (czarny, miękki ołówek);
 - b) wyraz „raz” trzykrotnie podkreślony i objaśniony: „choćby raz! – tylko! – ”;
 - c) poniżej uwaga zapisana czarnym atramentem: „«Oglądanie piękna napawa mnie / smutkiem, gdy jestem samotna wobec / piękna» – pisałaś. Winnaś więc łatwo / (wiedzieć,)²⁷ zrozumieć tę strofę...”;

²⁶ Wspominałem wcześniej, że wiersz ten był jednym z przedmiotów wykładu ks. Tadeusza Stycznia w roku 1965.

²⁷ Wyraz ten autor notatki zamknął w mocny nawias, co należy rozumieć jako skreślenie, tym bardziej że ciąg dalszy zdania niezbyt do niego przystaje.

d) ostatni komentarz, opatrzony datą, zapisany został zielonym długopisem na resztkę wolnego marginesu u dołu strony: „Prawda w tym ludzkiego doświadczenia! – Ale, gdy On / złączy, nic już nie rozdzieli! «On cudownie połączył na / zawsze». – Zielone Świąta – 17 V 70. –”.

Na kolejny po Harmonii piękny wiersz, VI. W Weronie (zob. s. 42), zareagował ksiądz Styczeń dwoma odestaniami do wybranych, notabene centralnych wyrazów: „gwiazda” – „łza”, oraz „Cyprysy mówią” – „A ludzie mówią” (te spostrzeżenia zasygnalizował strzałkami); podkreślił także całą strofę finalną (na marginesie pionowa linia wykonana niebieskim atramentem), a dodatkowo podwójną linią poziomą wyróżnił ostatni werset wiersza: „I – że nikt na nie nie czeka!”. Nieco jestem zawiedziony skąpością notat naszego czytelnika, jako że wiersz W Weronie to arcydzieło Norwidowskiej sztuki dialogu i lapidarnego wyrażania prawd ostatecznych, do dziś zresztą inspirujące niezliczone spory, dialogi i „ostateczne wykładnie”.

Ciekawy wiersz VII. Addio! (zob. s. 43) otrzymał jedną glossę, wykonaną niebieskoszarym długopisem: „Doświadczenie prawdy / woła o świadczenie / jej... Biada mi, / jeśli bym nie przepowiadał Ewangelii”²⁸; ponadto znajdujemy jednowyrazową uwagę: „Doświadczenie...”, odnoszącą się do słów: „bez sumienia”, które ksiądz Tadeusz podkreślił, a całą pierwszą glossę powiązał z tym miejscem za pomocą wyrazistej strzałki. Wierszowi towarzyszy zakładka z dopiskiem: „Prawda / Popularność”.

Wierszowi IX. Ciemność (zob. s. 46) towarzyszą podkreślenia poziome w dwu ostatnich strofach, wykonane czarnym i niebieskim długopisem, oraz glossa: „Bóg – Człowiek. / Kto słucha / głosu m e g o”.

Dwa sąsiadujące wiersze: XIV. Litość oraz XV. Sfinks (zob. s. 52 i 53) oznaczone zostały identyczną datą lektury (czarny atrament): „18 V 1992”. Z tego czasu prawdopodobnie pochodzi glossa przy następnym wierszu: XVI. Narcyz (s. 54), a mianowicie: „Sumienie: / To światło, dzięki któremu / widzisz co widzisz – / światła nie – / zauważając / aż mrok / przyjdzie...”; myślę, że to jedna z ważniejszych notatek księdza Stycznia; początkowo nota miała postać tezy-definicji: „Sumienie: / To, w świetle czego widzisz”.

W wierszu Tymczasem, który Gomulicki dołączył do Vade-mecum (zob. s. 61), ksiądz Styczeń zaznaczył klamrą ostatnią strofę:

Życie? – czy zgonu chwilką!
 Młodość? – czy dniem siwizny,
 A Ojczyzna? – czy tylko
 Jest t r a g e d i a – o j c z y z n y.

²⁸ Ksiądz Styczeń pisał, że nieprześcignionym wzorcem omawianej postawy w konkretnie działającej osoby był dla Jana Pawła II święty Paweł w swym wyznaniu: „Biada mi [...], gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9, 16), stanowiącym niejako rewers jego stwierdzenia: „Wiem, komu zawierzyłem” (2 Tm 1, 12).

Również ostatnia strofa wiersza XXXI. „Ruszaj z Bogiem” (zob. s. 70n.)

Nie powiem dalej, bo może przelęknę –
To nadmienię tylko jeszcze,
Że – nie zmyślili sobie tego wieszczu,
Bo – zbyt jest piękne!

s. 71

została wyróżniona pionowym podkreśleniem (niebieskim długopisem) i niezwykłą notą-komentarzem (miękki, czarny ołówek): „i zbyt – dzięki Ci Boże – polskie! / Dzięki Ci za orędzie / biskupów polskich do / niemieckich. Dzięki Ci / za to «głupstwo!»”²⁹.

W wierszu XXXV. Ironia (zob. s. 74n.) ksiądz Styczeń zakreślił słowa puenty:

A gdzież?... powiodą pierw te cnoty,
Od których cofa strach śmieszności!...

s. 75

W wierszu XXXVI. Powieść (zob. s. 76n.) uwagę księdza Tadeusza zwróciło ironiczne zdanie Norwida: „Tak w mojej pieśni, zamiotem wirowym, / Zbierze się cała poezji esencja – ” (s. 77) pominął jednak dalsze słowa wiersza: „Czytelnik kichnie?... – niechaj będzie zdrowym! / (Z tego jest respekt starszych i atencja...)” (tamże).

Wiersz XL. Cenzor-krytyk (zob. s. 82) zaopatrzony został dwiema ciekawymi glossami: „Znałem / cenzora, / co źle / wychował syna... / Zasadniczy, / bezkompromisowy”; ponadto na doklejonej karteczce, tym samym czarnym atramentem zapisał myśl: „romantyczność / antyromantyczna / G o m b r o w i c z . – // Intelktualista winien się / strzec polityki!!! // N i e z a l e ż n o ś ć o d p o l i t y k i”. To zdanie otrzymało kolejny komentarz-pytanie (zapisane na wolnym skrawku zakładki): „Czy nadrzędność wobec p o l i t y k i”.

Przejdźmy do analizy jednej z najintensywniej wypełnionych notatkami księdza Stycznia kart Vade-mecum – tym szczególnie wyróżnionym utworem jest XLI. Królestwo (por. s. 83n.), wiersz osnuty na kanwie odwiecznej dyskusji (sporu) na temat wolności i niewoli; sporu jakże ważnego dla Polski w czasach politycznej i gospodarczej niewoli. Z liczby instrumentów pisarskich, jakich użył ksiądz Tadeusz, i odcieni „charakteru” pisma widać, że Królestwo intrygowało go szczególnie i że wracał do lektury wielokrotnie³⁰. Dziś trudno się pokusić

²⁹ Czuję w tym określeniu odwołanie do Pawłowego: „głupstwa krzyża” (por. Kor 1, 23).

³⁰ Zainteresowanie Księdza Profesora tym wierszem zaznaczyło się między innymi ważnym artykułem, którego przesłanie streszcza się w cytacie z puenty Norwidowego wiersza, potraktowanym jako tytuł i główna idea artykułu. Zob. T. S t y c z e Ń SDS, „Nie niewola ni wolność...”, „Ethos” 5(1992) nr 4(20), s. 5-15. Ten numer „Ethosu”, dedykowany Irenie Sławińskiej, w całości poświęcony został Norwidowi, jak głosi program: „Norwid dziś”; notabene promieniowanie Norwidowskiej myśli

o precyzyjne rozwarstwienie tych notatek i podanie ich w dokładnym porządku chronologicznym. Najpierw przytoczę notatkę najkrótszą, niebieskim długopisem nad tytułem wiersza, niestety niedającą się do końca odczytać:

„Munus regale! – Wy! [?]”; fundamentalne dla współczesnego rozumienia godności człowieka pojęcie „królewskiego obowiązku”, czyli – jak u Norwida – powołania do panowania „N a d w s z y s t k i m n a ś w i e c i e, i n a d s o b ą” (s. 84); tę ideę podnosi nasz czytelnik w mocno wybitej glossie, odniesionej do puenty wiersza: „Możesz – thimszel!³¹ / – panować (nad złem) – ”; idea odsyłająca do fundamentów etyki judeochrześcijańskiej: timšol (timszol), to Boży nakaz panowania nad grzechem, w tym wypadku nad żądzą mordu, jakiej poddany jest (i ostatecznie jej ulega) Kain w stosunku do Abla: „Pan zapytał Kaina: «Dlaczego jesteś smutny i dlaczego twarz twoja jest ponura? Przecież, gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować»” (Rdz 4, 6-7). Myślę, że te dwie notatki to centrum refleksji interpretacyjnej naszego czytelnika. Zresztą i dla Norwida to jeden z kluczowych problemów życia i myśli (twórczości), jak świadczą wiersze z Vade-mecum zbudowane na dialektycznym zderzeniu racji „godziwych” z „niegodnymi” czy „mniej godnymi”, na przykład: Ogólniki, Przeszość, Socjalizm, Posąg i obuwie, Harmonia, W Weronie, Addio!, Liryka i druk, Pielgrzym, Fatum... Zatrzymamy się w tym wyliczeniu, bo wypadłoby przywołać nieomal wszystkie wiersze zebrane w tym tomie, który przewidziany został na zrobienie zasadniczego „skrętu” w dziejach polskiej poezji, w której znaczące miejsce zajęły nie tylko „prawa narodu”, ale także – a może przede wszystkim – „obowiązki”, jak o tym pisał poeta we wstępie do Vade-mecum i w listach do wpływowych przyjaciół, w listach, w których prosił o pomoc w wydaniu tego „przełomowego” zbioru wierszy...

Wracam do Norwidowskich lektur księdza Stycznia. Nie chciałbym pominąć także innych gloss, intensywnie oplatających wiersz Królestwo.

1. Dopiski miękkim, czarnym ołówkiem pokrywają wiele miejsc druku:

- a) poniżej Norwidowskiego tytułu wiersza dopisek: „Osoba i czyn”, oczywiste odwołanie do książki Karola Wojtyły;
- b) do strofy czwartej (por. s. 83): „K o m p r o m i s: nigdy w / sprawach prawdy... / wolno [?] / co do sposobu ich uzyskiwania – / np. / jak / dzielić / budżet. – ”, na dolnym marginesie kolejny dopisek: „2 + 2 = 6 NIE! // 2 + 2 = 4 NIE – to 2 + 2 = 5”³²;

etycznej raz po raz daje o sobie znać w całym dorobku księdza Stycznia, szczególnie w odniesieniu do idei prymatu miłości wśród najważniejszych pojęć i wartości etycznych.

³¹ Por. J. S t e i n b e c k, *Na wschód od Edenu*, tłum. B. Zieliński, PIW, Warszawa 1981, t. 2, s. 44.

³² Por. [T.S.], *Solidarni: wolni przez prawdę*, „Ethos” 3(1990) nr 3-4(11-12), s. 5n.

- c) do strofy piątej (por. s. 84) uwaga: „Eklektyzm”, przy tej strofie także objaśnienie filologiczne wyrazu „choć”, propozycja rozumienia czy raczej dopowiedzenia znaczenia tego wyrazu: „wszak”;
- d) dopisek do puenty wiersza (por. tamże): „wolność w służbie (wyborze) poznanej prawdy”;
- e) do tego dalsze uwagi: „Od: powinien-eś / do: powinien-em”; i dalej – na reszcie wolnego marginesu i na stronie następnej: „od: / NALEŻY / czynić / dobro – / do: powinie-/nem spełnić ten oto dobry czyn”.
2. Dopiski czarnym atramentem w różnych miejscach tekstu:
- a) na lewym marginesie – do wersetu drugiego strofy drugiej (por. s. 83): „swa-wolenie; swawola / kapryśna (niewola u siebie)”, dalej dopisane czarnym ołówkiem i pokryte żółtym markerem: Sartre ([- - -] Kant);
- b) na lewym marginesie – do strofy trzeciej (por. s. 83): „znie-/wolenie”, dalszy dopisek – na prawym marginesie: „niewola / (rezygnacja – / niewola u drugich)”;
- c) dopisek uściślający do pierwszego wersetu czwartej strofy: „najwięcej”;
- d) glossa do strofy szóstej, zbudowanej z „nie”: zniewolenie: NIE, (swa) wolenie (co można w świetle tej strofy tłumaczyć: „nie” też zniewala, prowadząc do „swawoli”);
- e) dopisek do pierwszego wersetu strofy szóstej „Nie niewola ni wolność są w stanie” (s. 84), do słowa: „wolność”: „= swawola”;
- f) pod wierszem: „Konieczność właściwego użycia wolności – / definiuje osobę”. Do tej myśli dopisane ołówkiem: „Wojtyła”, dalej notatka: „(28 XI 69. Pogrzeb Matki Bonifacji)”;
- g) nota puentowa, zapisana pod wierszem: „P o w i n i e n e m + / mogę tak (nie muszę = / wybór dobra) – daje / samo-spełnienie (pełnię, K r ó l e s t w o³³). – ”.
3. Dopiski czarnym intensywnym atramentem:
- a) przy tytule: „jest kres dla Kompromisu / dla Koncesji...”, do tej uwagi odsyła glossa: „Zasadniczy; T o f u n d a m e n t / bycia, pozostania sobą!!! 31 V 1992”;
- b) dopiski tym samym długopisem, zappełniające wolną przestrzeń między tytułem wiersza i pierwszą zwrotką oraz prawy margines: „Ktoś ci prawdę uchwala – nie wola / Sam sobie prawdę uchwalasz – wolność // też nie to – ani nie to: gwałt na praw- / dzie = / czy z zewn[ątrz] [?] / czy z wewn[ątrz] / gwałtem / na sobie. // Jakaż / różnica, / czy

³³ Wyraz wielokrotnie podkreślony.

*/ wartość cię / gwałci, / czy / sam / się / gwałcisz? / Wolność / twa
w postuszeństwie dla prawdy! ”.*

Na koniec tych uwag o Królestwie przywołajmy jego puentę:

*Nie niewola ni wolność są w stanie
Uszczęśliwić cię... nie! – tyś osobą:
Udziałem twym – więcej!... – p a n o w a n i e
N a d w s z y s t k i m n a ś w i e c i e, i n a d s o b ą.
s. 84*

Następny wiersz – XLII. Idee i prawda (zob. s. 85n.) – zaopatrzone jest w kilka luźnych odniesień, wykonanych prawdopodobnie w tym samym czasie i tym samym miękkim ołówkiem; są to terminy z kręgu etyki chrześcijańskiej, obracające się wokół pojęcia synderezy, czyli zdolności warunkującej rozwój sumienia: „synereza”, „syneideza”; „P o w i n i e n e m dobro: intencja to jest dobro s ł u s z n e”.

O wierszu Bliscy mówiłem wcześniej, tu chciałbym jedynie dodać, że ksiądz Tadeusz wracał do niego wielokrotnie i prawdopodobnie wykorzystywał go w różnych okolicznościach swej posługi naukowej i kapłańskiej. Dwukrotnie powtarza się tu glossa: „Na zawsze”. Jedną z myśli zainspirowanych tym wierszem odnosił nasz czytelnik do strofy szóstej (por. s. 96): „Mogę s i e b i e / dać nie / „obejmując” sam siebie / – nie panując sam sobie”.

*Wiersz LI. Moralności (zob. s. 98n.) doczekał się trzech uwag, zapisanych prawdopodobnie w tym samym czasie, czarnym długopisem; do tytułu wiersza ksiądz Styczeń dodał: „A wtóre jest pierwszemu PODOBNE!”; do wersetu piątego, który mówi o dwóch tablicach Prawa, dodał przypis: *) „P o d w ó j n y» przedmiot: Bóg i człowiek – / j e d n a racja – motyw miłości: Bogo-człowiek”; na marginesie strofy czwartej dopisał: „Por. Brandys – ”.*

Do wiersza LII. Tajemnica (zob. s. 100) przypisane są następujące glossy (granatowym długopisem): do wyrazu „kochać” w puencie: „To widzi się, gdy / się kocha = gotowym przyjąć!”; do wersu piątego: „skąd pochodzi, że w swarli-/wym teologów kościele – Tak niewiele wiedzą o... Kościele?!” i komentarz do tej gorzkiej uwagi: „Wciąż te same źródła! – ”.

Wiersz następny, to znaczy LIII. Zagadka (zob. s. 103), otrzymał niezwykłą uwagę (zapisaną granatowym długopisem), a właściwie jakby wierszową odpowiedź: „Więzy! – / Przyjaźni więzy – jej dobrowolna / niewola! Czego się bardziej / «wolnie» (samo-wolnie) chce!?! // «L e x t u a d e l e c t a t i o m e a e s t!»³⁴.

Wiersz LV. Kółko (zob. s. 103) odwiedził ksiądz Styczeń co najmniej trzykrotnie, zostawiając wiele śladów intensywnej lektury, szczególnie liczne i różnorodne podkreślenia; z gloss tekstowych czarnym długopisem: „Musisz mnie

³⁴ Por. Ps 119, 77: „Twoje Prawo jest moją rozkoszą”.

/ o s w o i ć!³⁵ – , i niżej: *Accipe i n s u a!*; pod wierszem, *niebieskim długopisem: Dla J u d i t h! / Łzy: / perły / dla C i e b i e!!!*”; na samym dole karty data: „17 VIII 70. – ”.

W wierszu LVII. Niebo i ziemia (zob. s. 105) strofa druga została wielokrotnie podkreślona i wyróżniona wielokrotnie powtórzonymi pionowymi liniami, które dodatkowo wypukła strzałka; tym samym czarnym długopisem poniżej wiersza wpisana glossa: „*Tak! / Dla Twego Słowa, / zawsze i wszędzie, / wtedy i tam – / kiedy i gdzie / Ono / do mnie / dociera / Fiat! // Fiat! / – Verbum – Caro! / – Siostró [?]!*”³⁶ / z W. – ”.

Bardzo ciekawy ślad lektury nosi wiersz LX. Język-ojczysty (zob. s. 107): wielokrotnie podkreślony wyraz „*arcydziela!*” w ostatnim wersecie i dopisek do wyrażenia: „*bronią Języka*” – poniżej, tym samym niebieskim długopisem, mocno podkreślony: „*Narodu*”; co w kontekście całego wiersza jasno oddaje intencję interpretacyjną czytelnika: *arcydziela bronią nie tyle czy nie tylko języka ojczystego, ile właśnie są prawdziwą tarczą samego narodu; konstatacja jakże trafna w świetle historii małych narodów, które broniły się dzięki swym dzielom, jak Żydzi, Estończycy, Finowie czy Polacy.*

Wiersz Krzyż i dziecko (zob. s. 114n.), uznany przez Gomulickiego za sześćdziesiąte siódme „ogniwo” *Vade-mecum*, doczekał się podniosłej notatki, zbliżonej w tonacji do dopisków pod wierszem Niebo i ziemia; zresztą i odcień czarnego tuszu, i dukt pisma podpowiadają, że obie glossy powstały w zbliżonym czasie; notabene jest to jedna z wcześniejszych notatek księdza Stycznia, jak widać z daty, którą umieścił pod tekstem: „*Anioł Pański / Magnificat / i wieczorna modlitwa / w jednej pieśni dziękczynienia za... // – Za teofanię – być teodatą. – / Dolina Starej Roboty!*”³⁷ / 30 IX 69. – ”.

Następny wiersz to zaledwie sześć wersetów zachowanego szczątkowo tekstu LXVIII zaczynającego się od słów: „*Niewiasta igłą k r z y ż na piersiach kole...*” (s. 116); towarzyszy mu szereg dopisków czarnym długopisem oraz zakładka z nazwiskiem: ks. Ryszard Klepacki (albo Kleparski); na marginesach glossy: „*Małeńka złota szubienica –* ” prawdopodobnie nawiązuje do wersetów czwartego i piątego: „*a krzyże / Sterczą na skałach i w zorzach się złocą,*” (tamże); poniżej: „*Chrystus frasośliwy. / Hominem non ludeo [?]!*”; do wersetu pierwszego, z odniesieniem do właściwego miejsca w wierszu: „*nie tylko niewiasta! / Już. Haber. –* ”; na lewym marginesie dwie notatki opatrzone datami: „*N[atęczów]. 14 IX 69 / Elevatio / S. Crucis*”; rzeczywi-

³⁵ Por. A. de S a i n t - E x u p é r y, *Mały Książę*, tłum. J. Szwykowski, Pax, Warszawa 1972, s. 59.

³⁶ Lekcja niepewna, możliwe odczytanie: „Siostrze”.

³⁷ Nazwa jednej z dolin (odchodzących – patrząc od wejścia do Doliny Chochołowskiej – w lewo), oboczna do powszechniej używanej: Dolina Starorobociańska. To dolina szczególnie lubiana przez Karola Wojtyłę.

ście – święto Podwyższenia Krzyża Świętego przypada w tym czasie; niżej notatka: „N[ałęczów]. 15 IX 69 / Stabat Mater iuxta Crocem” – w ten aluzyjny sposób zanotował ksiądz Styczeń wspomnienie liturgiczne tego dnia, to znaczy wspomnienie Najświętszej Panny Maryi Bolesnej (które nosi również nazwę: Siedmiu Bolesci Matki Boskiej); użyte tu słowa to początek trzynastowiecznej łacińskiej sekwencji: „Stabat Mater iuxta crucem” („Stała Matka pod Krzyżem”), która przypisywana jest franciszkaninowi Jacoponemu da Todi; na dolnym marginesie: „Hominem non ludes? Tak! / Masz, Panie! Widzę p o c o! Amen! / (Ornak) –”³⁸.

Dwie niezwykle notatki, prócz licznych podkreśleń w różnych miejscach, oraz daty: „L. 11. V. 1992”, znajdujemy przy wierszu LXIX. Początek broszury politycznej... (zob. s. 117n.): pierwsza część ujęta w klamrę wrytą w margines czarnym atramentem z lewej, a po prawej zaopatrzona w dopisek czarnym długopisem: „Zechciejcie znieść nieco / szaleństwa z mojej / strony...”; do części drugiej dopisał ksiądz Tadeusz niepojętą glossę (objął ją, uwypuklając, regularnym – jak „od cyrkla” – kręgiem): „Polskie / Kukury- / ku / w Watykanie?”; może warto przytoczyć tę strofę, mówiącą o grozie narodowej bufonady:

Nie trzeba robić się karykaturą
 Twórcy – mniemając o naszym planecie,
 Że on wszech-świata środkiem, albo górą;
 Gród zaś ojczysty, że – najpierwszym w świecie,
 A w grodzie jeszcze, że nad geniusz wszelki –
 Sąsiad, z którym się wypienia butelki.

s. 117

Data towarzysząca notatom – „L. 11 V 1992” – komplikuje wykładnię tej glossy; może dopisek powstał na kanwie jakichś „narodowych” popisów w Watykanie, może w związku z wizytą którejś z ważnych osobistości u Świętego Piotra?

Przy wierszu LXX. Laur dojrzały (zob. s. 119) zauważamy podkreślenie słynnej Norwidowskiej gnomy: „cisza jest g ł o s ó w – z b i e r a n i e m” oraz glossę: „I Duch powiódł go na pustynię”, odnoszącą się do zdania zapisanego w Ewangeliach według św. Mateusza (4, 1) oraz według św. Marka (1, 12). Tu też znajdujemy drugą ingerencję „filologiczną” księdza Stycznia: zamiast Norwidowskiego „jedno” zaproponował popularniejszą formę „jeno”.

Na Laurze dojrzałym w zasadzie urywają się ślady intensywnych lektur Vade-mecum. Znajdujemy jeszcze co prawda pewne znaki czytelniczych reakcji

³⁸ W świetle zapisków na stronie przedtytułowej, przywołana tu nazwa Ornak to chyba późniejszy dopisek, jako że ślad późniejszego pobytu księdza Stycznia w Tatrach znajdujemy przy wierszu Krzyż i dziecko, któremu towarzyszy przywołanie Doliny Starej Roboty (Starorobociańskiej).

w dalszych partiach tomu, ale są to pojedyncze podkreślenia markerem, nie spotykamy natomiast słownych odniesień do tekstów Norwida.

Ostatni ślad obcowania z *Vade-mecum* to wiersz wpisany na czystym kawałku przedostatniej strony tomu; niestety, nie udało się ustalić jego autorstwa, ale przypuszczam, że to oryginalny tekst księdza Tadeusza; zapis niebieskim długopisem; w transkrypcji zachowałem oryginalny jego układ i pisownię:

O Twym Sercu
 ci powiem błękitnie
 że mu zawsze
 Miłości za mało
 Bo miłością oddycha
 i kwitnie
 A po śmierci też
 będzie kochało

Cóż jeszcze? Do koszulki zamykającej tom *Vade-mecum* dokleił ksiądz Styczeń wtórnik maszynopisu wiersza Jewgienija (Eugeniusza) Jewtuszenki, zaczynający się od słów: „Już trzeba wstać...”; pod tekstem czytelnik-poeta dopisał niebieskim długopisem: „Nie zacząłem żyć, jeśli nie zacząłem kochać!”.

Myślę, że to zdanie można uczynić głównym mottem zebranych tu gloss, dopisków, not, spostrzeżeń, podkreśleń, wykrzykników i znaków zapytania, którymi ksiądz Tadeusz Styczeń tak hojnie obsiał karty Norwidowskiego *Vade-mecum*³⁹.

³⁹ Pomijam szczegółową dokumentację tekstologiczną dołączonych do tomu notatek, związanych z wystawą rysunków Norwida i panelem „Współczesność Norwida” z 31 maja 1992 roku, jako że bezpośrednio nie odnoszą się do omawianych tu zapisków na marginesach *Vade-mecum*.

Jarosław MERECKI SDS

O SENSIE FILOZOFOWANIA

Filozofia różni się od nauk szczegółowych między innymi tym, że wciąż na nowo zadaje pytanie o swoje własne podstawy – o istotę samej filozofii i o sens filozofowania. O ile nauki szczegółowe tylko w pewnych okresach znajdują się w fazie, którą filozofowie nauki nazywają kryzysem podstaw i po której następuje faza tak zwanej nauki normalnej, to filozofię można nazwać nieustannym kryzysem podstaw. Filozofia ciągle podaje bowiem w wątpliwość samą siebie i wciąż na nowo zaczyna od samego początku. I po każdej propozycji oparcia filozofii na niepodważalnych podstawach pojawia się następna teoria filozoficzna, która właśnie te podstawy podważa. Ta z pozoru patowa sytuacja nie musi jednak wcale przemawiać na niekorzyść filozofii, przeciwnie – należy ją uznać za jej atut. Filozofia zajmuje się bowiem tym, czego nie da się rozstrzygnąć za pomocą metod właściwych naukom szczegółowym, a co nauki te albo zakładają, albo pomijają. Próby redukcji filozofii do nauki – na przykład w wersji ewolucyjnej teorii poznania lub ostatnio do tak zwanych neuronauk – nieodmiennie prowadzą do błędnego koła, zakładają to, co miały wyjaśnić. Redukcjonizm jest również propozycją filozoficzną.

Jedną z prób rozpoczęcia filozofii na nowo, postawienia jej na solidnych, doświadczalnych podstawach była w ubiegłym wieku fenomenologia. Rzucając hasło „powrotu do rzeczy”, kierując się ideałem

„bezzałożeniowości”, zawieszając naturalne przekonanie o istnieniu tego, co dane w poznaniu (słynna fenomenologiczna epoché), Edmund Husserl dążył do wyznaczenia sfery tego, co niepodważalne. Dzieje fenomenologii pokazały jednak, że również ta próba nadania filozofii statusu nauki ściślej się nie powiodła – sama fenomenologia rozpadła się na wiele odłamów. Było to zresztą nieuniknione. Niezależnie od tego, że same badania nad zjawiskami i nad sposobem ich poznania mogły wywoływać kwestie sporne (np. przy okazji pytania o naturę spostrzeżenia zewnętrznego), otwarte pozostawało pytanie o metafizyczny status opisywanych przez fenomenologię zjawisk. Odpowiedź na to pytanie podzieliła fenomenologów – sam Husserl poszedł drogą transcendentalnego idealizmu, ale znaczna grupa jego uczniów opowiedziała się za realistyczną interpretacją fenomenologii. Zapewne najwybitniejszym przedstawicielem tej grupy i niewątpliwie najwybitniejszym polskim fenomenologiem był Roman Ingarden, który znaczną część swego dzieła poświęcił uzasadnieniu realistycznej wykładni ludzkiego poznania.

To właśnie Roman Ingarden jest jednym z głównych bohaterów książki prof. Andrzeja Póltawskiego¹, ucznia i wybitne-

¹ Andrzej Póltawski, *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, ss. 467.

go znawcy myśli polskiego fenomenologa. Sam tytuł: *Po co filozofować?*, nawiązuje do wspomnianego na wstępie radykalizmu filozofii, powracającej nieustannie do pytania w swój własny sens i o swoje podstawy. Na pytanie o sens filozofowania profesor Półtawski odpowiada, prowadząc krytyczny dialog ze swoim mistrzem, któremu poświęca pierwszy rozdział książki: „Roman Ingarden: od jakości do odpowiedzialności”. Nie możemy w tym miejscu referować subtelnych rozważań autora (w dbałości o szczegóły profesor Półtawski okazuje się prawdziwym fenomenologiem), które dotyczą różnych aspektów myśli Ingardena – jego ontologii, koncepcji metafizyki, epistemologii, a kończą się próbą odpowiedzi na zaskakujące pytanie: „Czy Roman Ingarden był fenomenologiem?”. W tym miejscu warto natomiast zaznaczyć dwie rzeczy. Po pierwsze, jedną z głównych uwag krytycznych, które Andrzej Półtawski wysuwa pod adresem swojego Mistrza, jest oparcie ontologii na swoiście pojętym sensualizmie, różnym co prawda od sensualizmu empirystów, ale jednak ostatecznie opierającym ontologię na danych w spostrzeżeniu zmysłowym jakościach. Przedstawiając swoje uwagi krytyczne na ten temat, dodaje: „Powstaje przy tym pytanie o możliwość i sensowność rozgraniczenia ontologii materialnej i formalnej, gdyż wydaje się wątpliwe, aby prezentujące się nam własności – materie – przedmiotów dały się wszystkie sprowadzić do prostych oraz postaciowych jakości; czyż więc nie muszą one zawierać w swym uposażeniu pewnych form?” (s. 170). Można zatem wysunąć przypuszczenie, że chociaż w kwestii relacji materii i formy, jak wskazuje profesor Półtawski, ontologia Ingardena i metafizyka Arystotelesa wychodzą z przeciwstawnych założeń, to sama fenomenologiczna analiza doświadczenia skłania do przyjęcia pewnych intuicji Arystotelesa, które pozwalają właśnie na przezwyciężenie sensualizmu. Interesujące byłoby też uwzględnienie

analizy postrzegania zwłaszcza rzeczywistości istot żyjących, którą – w nawiązaniu do Arystotelesa – proponuje Robert Spaemann (dobrze znany autorowi książki i wielokrotnie cytowany na jej kartach). Spaemann pokazuje, że modelem ujęcia rzeczy jako istniejącej w sobie (a nie tylko jako konstruowanej z danych zmysłowych przez poznające podmioty) jest postrzeganie istot żyjących, których pierwotna forma dana jest wraz z życiem. Istoty żyjącej nie da się zredukować do bycia przedmiotem w otoczeniu, które ustanawia postrzegający podmiot, gdyż istota ta sama ustanawia własne otoczenie. W jej życiu chodzi jej o coś – przede wszystkim o zachowanie życia, które jest jej istnieniem. Dlatego postrzeganie istoty żyjącej jako żyjącej musi być postrzeganiem tej jej pierwotnej formy. Takimi istotami jesteśmy my sami. Dlatego, zdaniem Spaemanna, stoimy wobec alternatywy: albo otaczający nas świat rzeczy i innych istot żyjących będziemy pojmować antropocentrycznie, sprowadzając je do roli przedmiotów w naszym świecie (co w dużej mierze stało się udziałem nowożytnej nauki, która oparła się na kartezjańskiej redukcji całego świata materialnego do *res extensa*), albo będziemy je rozumieć antropomorficznie, przypisując im formę organizującą je od wewnątrz – autoteleologicznie – do bycia tą konkretną rzeczą². Jak się wydaje, Ingarden najbliższy był takiego pojmowania człowieka w swojej analizie systemowej względnie izolowanych przeprowadzonej w rozprawie *O odpowiedzialności*. O ile mi jednak wiadomo, nie wyciągał on z tej analizy wniosków, które dotyczyłyby całej ontologii (inna rzecz, że rozprawa *O odpowiedzialności* powstała pod koniec życia

² Por. np. R. S p a e m a n n, *Whitehead, czyli jakie doświadczenia uczą nas rozumienia świata. Uwagi na temat paradygmatu kosmologii Whiteheada*, w: tenże, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje I*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 132-145.

Ingardena, można zatem przypuszczać, że po prostu nie miał na to dość czasu). Wydaje się natomiast, że w pewnym sensie każda rzecz jako odrębny od innych byt może być rozumiana jako taki względnie izolowany system, co więcej, musi być tak pojmowana. W języku Arystotelesa zaś znaczy to, że każdy byt posiada swoją własną formę.

Drugi punkt, na który chciałbym zwrócić uwagę, dotyczy aspektu filozofii Ingardena, który zazwyczaj pozostaje raczej na drugim planie, co zresztą jest zrozumiałe z racji jego imponujących osiągnięć w epistemologii, ontologii czy estetyce – Ingardenowskiej filozofii człowieka. Oczywiście, również epistemologia czy estetyka dotyczą aspektów doświadczenia ludzkiego, ale mówiąc o filozofii człowieka, mam na myśli ogólną wizję świata ludzkiego, odpowiedź na pytanie o to, kim jest człowiek, i o miejsce człowieka w otaczającej go rzeczywistości. Jak zauważa profesor Półtawski, Ingarden raczej niechętnie podejmował tego typu rozważania, pozostawił jednak kilka tekstów – zebranych w wydanej pośmiertnie *Książeczce o człowieku* – które pozwalają na rekonstrukcję jego wizji człowieka. W książce *Po co filozofować?* ten właśnie wątek zajmuje poczesne miejsce i również z tego względu warta jest ona lektury. Andrzej Półtawski pokazuje bowiem, że w swoich zasadniczych zarysach wizja Ingardena pokrewna jest wizji człowieka innego wybitnego polskiego fenomenologa ubiegłego wieku – Karola Wojtyły. Wojtyła poświęca autor drugi rozdział swojej książki: „Karol Wojtyła: świat osób doskonalących się moralnie”. Na podobieństwo nie tylko metody rozprawy Ingardena *O odpowiedzialności* i dzieła Wojtyły *Osoba i czyn*, lecz również jej wyników zwracał przed laty uwagę ks. Tadeusz Styczeń. Jest z pewnością rzeczą interesującą, że pomimo światopoglądowych różnic Wojtyła i Ingarden dochodzą w swoich badaniach nad człowiekiem do podobnych wyników. W artykule *O metodzie antropologii filozoficznej*³ książd Styczeń wymienia między innymi następujące punkty styczne: zachowanie osobowej tożsamości w czasie, wolność, samoświadomość, odniesienie do świata wsobnych wartości, które człowiek postrzega jako moralnie wiążące jego wolność. Charakteryzując Ingardenowską wizję człowieka i świata profesor Półtawski twierdzi natomiast, że jest to wizja realistyczna, perfekcjonistyczna, całościowa oraz przyznająca centralne miejsce w ludzkim świecie wartościom. Pisze: „Ingarden widzi zatem człowieka jako istotę w sposób wolny działającą i rozwijającą się w sensie ontycznym w swoich czynach, skierowanych ku realizacji najwyższych wartości: dobra, prawdy i piękna” (s. 6). Sam zaś Ingarden w pięknym fragmencie eseju *Człowiek i czas* stwierdza: „Jestem siłą, co chce być wolna [...]. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wtedy dopiero istnieje”⁴. Nietrudno zauważyć, że jest to bardzo bliskie wizji człowieka, którą przedstawia Wojtyła o *Osobie i czynie*. Wedle Wojtyły człowiek spełnia się przez swoje wolne działania, wolność zaś polega nie tylko na zależności od samego siebie („mogę – nie muszę”⁵ – jak mówi Wojtyła), ale jednocześnie na uzależnianiu się od poznanej i uznanej przez podmiot prawdy o dobru („mogę – nie muszę – powinieniem”). Spełnia siebie nie podmiot, który – by użyć wyrażenia ks. Tadeusza Styczenia –pojmuje siebie jako absolut wolności, lecz taki podmiot, który zachowuje

*ficznej*³ książd Styczeń wymienia między innymi następujące punkty styczne: zachowanie osobowej tożsamości w czasie, wolność, samoświadomość, odniesienie do świata wsobnych wartości, które człowiek postrzega jako moralnie wiążące jego wolność. Charakteryzując Ingardenowską wizję człowieka i świata profesor Półtawski twierdzi natomiast, że jest to wizja realistyczna, perfekcjonistyczna, całościowa oraz przyznająca centralne miejsce w ludzkim świecie wartościom. Pisze: „Ingarden widzi zatem człowieka jako istotę w sposób wolny działającą i rozwijającą się w sensie ontycznym w swoich czynach, skierowanych ku realizacji najwyższych wartości: dobra, prawdy i piękna” (s. 6). Sam zaś Ingarden w pięknym fragmencie eseju *Człowiek i czas* stwierdza: „Jestem siłą, co chce być wolna [...]. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wtedy dopiero istnieje”⁴. Nietrudno zauważyć, że jest to bardzo bliskie wizji człowieka, którą przedstawia Wojtyła o *Osobie i czynie*. Wedle Wojtyły człowiek spełnia się przez swoje wolne działania, wolność zaś polega nie tylko na zależności od samego siebie („mogę – nie muszę”⁵ – jak mówi Wojtyła), ale jednocześnie na uzależnianiu się od poznanej i uznanej przez podmiot prawdy o dobru („mogę – nie muszę – powinieniem”). Spełnia siebie nie podmiot, który – by użyć wyrażenia ks. Tadeusza Styczenia –pojmuje siebie jako absolut wolności, lecz taki podmiot, który zachowuje

³ Por. T. S t y c z e ń, *O metodzie antropologii filozoficznej*, w: tenże, *W drodze do etyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 131-138.

⁴ R. I n g a r d e n, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973, s. 74.

⁵ Por. np. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 148.

wierność niezależnej od niego prawdzie. Czyż nie jest to inną formułą Ingardenowskiego „dobrowolnego oddania siebie na wytwarzanie dobra, prawdy i piękna”?

Porównawcze studium antropologii Ingardena i Wojtyły byłoby z pewnością interesujące i wzbogaciłoby naszą wiedzę o polskiej fenomenologii dwudziestego wieku. Książka Andrzeja Półtawskiego istotnie tę wiedzę wzbogaca.

W trzecim rozdziale książki, zatytułowanym „Fenomenologia, antropologia, metafizyka”, autor, nawiązując do Ingardena i Wojtyły, a jednocześnie wzbogacając i pogłębiając swoje analizy przez ich konfrontację z wynikami badań innych myślicieli (Edmunda Husserla, Henri Ey, Stephana Strassera, Dietricha von Hildebranda, Danuty Gierulanki), przedstawia rozważania dotyczące punktu wyjścia filozofii (część pierwsza) oraz relacji człowieka do wartości (część druga). Szczególnie rozważania o podstawach moralności, o godności osoby i powinności jej afirmacji mają wiele punktów stykowych z wizją personalizmu etycznego rozwijaną w filozoficznej szkole

lubelskiej przede wszystkim przez ks. Tadeusza Stycznia. Myślę, że nie będzie przesady w stwierdzeniu, iż w centrum filozofowania profesora Półtawskiego znajduje się osoba – najpierw osoba ludzka, a w ostatecznej perspektywie osoba Boga – która staje się dla niego paradygmatem rozumienia bytu i działania. Sądzę, że intuicja ta – znajdujemy ją również u innych myślicieli, na przykład u Giovanniego Realego czy Roberta Spaemanna – warta jest dalszego rozwijania, a książka Andrzeja Półtawskiego stanowi znaczący krok na tej drodze ku metafizyce personalistycznej.

Jak zatem odpowiada autor na tytułowe pytanie swojej książki: Po co filozofować? Bliska jest mu z pewnością odpowiedź Kanta, który uważał, że wszystkie pytania filozofii sprowadzają się ostatecznie do pytania: Kim jest człowiek? Ale zdaniem profesora Półtawskiego filozofię uprawia się nie tylko po to, aby poznać człowieka, lecz również po to, aby pomóc mu stawać się lepszym człowiekiem. W tym sensie wedle prof. Andrzeja Półtawskiego ostatecznie cała filozofia jest etycznym personalizmem.

Ks. Grzegorz BARTH

O DOŚWIADCZENIU CZŁOWIEKA JAKO OSOBY

Książka kardynała Angela Scoli *Doświadczenie człowieka*¹ ukazała się w języku polskim siedem lat po pierwszym wydaniu włoskim (*L'esperienza elementare. La vena profonda del Magistero di Giovanni Paolo II*, Genova–Milano 2003). Autor, wybitny filozof, teolog, oraz hierarcha kościelny – patriarcha Wenecji (obecnie metropolita Mediolanu), konsekwentnie łączy umiejętności teoretyka-naukowca, praktyka-duszpasterza, jak również organizatora życia społecznego. Jako myśliciel dąży do ujęcia rzeczywistości w „całokształcie istnienia”, tworząc oryginalną syntezę perspektyw: wiary i rozumu. Takie paradygmatyczne zespalanie obu instancji badawczych w dochodzeniu do poznania prawdy stanowi nawiązanie i twórcze rozwinięcie myśli personalistycznej wielkich poprzedników kardynała Scoli: Romana Guardnigiego, Henriego de Lubaca, Hansa U. von Balthasara, Karola Wojtyły. We wprowadzeniu do książki, zatytułowanym „Prymat kwestii antropologicznej”, ks. Alfred M. Wierzbicki, dokonując zwięzłej charakterystyki twórczości Angela Scoli, podkreślił właśnie ten jej wymiar: „Fundamentalnym tematem filozoficznych i teologicznych – a może z uwagi na syntetyczność myślenia

słuszniej byłoby nawet powiedzieć: filozoficzno-teologicznych – poszukiwań wspólnego włoskiego myśliciela jest temat osoby” (s. 12). Dlatego też znaczną część swojej pracy naukowej poświęcił kardynał Scola myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II, czerpiąc z niej badawczą inspirację i odnajdując w niej humanistyczny punkt widzenia, a nade wszystko personalistyczny klucz do interpretacji rzeczywistości człowieka, małżeństwa, rodziny, polityki, kultury, relacji do Boga i innych ludzi. W przemówieniu podczas uroczystości nadania mu doktoratu honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Kardynał, nawiązując do refleksji Karola Wojtyły i nauczania Papieża, wskazał na doświadczenie podstawowe jako na pierwszą z dróg prowadzących człowieka do Boga. „Świadczy ono przede wszystkim – powiedział – o integralności (to, co realne jest intelligibilne i człowiek może to przyjąć) oraz wymiarze podstawowym (każdy człowiek dzieli z innymi życie uczuciowe, pracę, wypoczynek, to znaczy swoją niezniszczalną prostotę)”².

¹ Angelo Scola, *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*, tłum. P. Mikulska, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010, ss. 186.

² A. Scola, *Bóg stał się bliski. Nauczanie Karola Wojtyły–Jana Pawła II i człowiek postmodernistyczny*, w: *Jego Eminencja Kardynał Angelo Scola. Patriarcha Wenecji. Doktor honoris causa*, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2010, s. 58.

Książka *Doświadczenie człowieka* jest intelektualnym hołdem złożonym przez autora osobie i dziełu Papieża Polaka z okazji dwudziestopięcioletnia Jego pontyfikatu. Rozwijając swoją koncepcję antropologii, kardynał Scola w ślad za *Osobą i czynem* przyjmuje Wojtyłowy sposób myślenia „źródłowego”, „pierwszego”, niepowątpiewalnego – poszukuje w człowieku tego, co pierwsze i podstawowe. Podobnie jak Biskup z Krakowa uznaje realizm teoriiopoznawczy i metafizyczny, nie odcina się zatem od ujęć tradycyjnych, arystotelesowsko-tomistycznych, ale własne wnioski formułuje w oparciu o wieloaspektową analizę człowieka na drodze oglądu fenomenologicznego³. Jest to próba zrozumienia człowieka wychodząca nie tyle z określonego systemu myśli czy idei, ile z najbardziej pierwotnego fenomenu osoby jako żywej i ciągle rozwijającej się jedności. Dlatego autor książki dąży przede wszystkim do tego, by ukazać doświadczenie człowieka jako jedyną drogę ku afirmacji osoby (por. s. 52) oraz znaleźć najbardziej adekwatny sposób opisanego tego doświadczenia za pomocą współczesnego języka. Zadanie to implikuje świadome założenie metodologiczne, polegające na wyjaśnianiu nauczania Jana Pawła II „przy pomocy Wojtyły” (s. 58). Otóż – w przekonaniu kardynała Scoli – w miarę wnikania w istotę tego nauczania oczywiste staje się, że właściwe

odczytanie papieskiego magisterium jest możliwe dopiero w świetle poetyckiego, filozoficznego oraz teologicznego dorobku Karola Wojtyły (por. s. 19n.). Prezentując kilka najważniejszych, starannie dobranych tematów z bogatego dziedzictwa intelektualnego Papieża, kardynał Scola starał się przede wszystkim wyeksponować ich związek z zagadnieniem doświadczenia człowieka jako osoby.

Książka składa się z trzech części. W pierwszej – bezpośrednio nawiązującej do tematu pracy i w tym sensie kluczowej – autor wyjaśnia istotę podstawowego doświadczenia człowieka. Wbrew różnym formom nowożytnego sceptycyzmu, z jednej strony nieuznającego podmiotu osobowego, a z drugiej – oceniającego człowieka według jednego tylko kryterium, Kardynał pozostaje zdecydowanym rzecznikiem uznania prymatu doświadczenia w procesie zdobywania i konstruowania wiedzy o człowieku. Dręczące wielu współczesnych myślicieli pytanie: „kto nadejdzie po podmiocie?”, budzące także intelektualny niepokój Angela Scoli, w jakimś sensie determinuje jego własną hermeneutykę jedności ludzkiego działania. Dla włoskiego myśliciela osoba uzyskuje „nieprzezwyteczalne schronienie” w pytaniu „kto?”, poświadczającym „bycie osobą”, która żyje, działa, kocha i cierpi. Kardynał Scola twierdzi, że Karol Wojtyła, stawiając osobę w centrum swojej refleksji, pragnął skierować ją na zupełnie nową drogę, żywił głębokie przekonanie, że tylko w ten sposób można nadać pełną rangę podmiotowi ludzkiemu z jego wolnością. To nowatorskie podejście sytuuje koncepcję Karola Wojtyły w centrum współczesnej debaty o człowieku jako najbardziej adekwatną odpowiedź na bolączki i niedostatki obecnego czasu: „Zrodzenie osoby: oto najbardziej aktualna odpowiedź Wojtyły na koniec podmiotu!” (s. 45). Jan Galarowicz napisze: „Świadom «tyranii prawdy», Karol Wojtyła–Jan Pa-

³ „Doświadczenie jest dla niego [K. Wojtyły] przede wszystkim organiczną całością, nie tylko w tym sensie, że dotyczy ono nie pojedynczych wrażeń, lecz samego przedmiotu poznania, ale również w tym sensie, że różne akty doświadczenia składają się na organiczną całość, którą jest doświadczenie człowieka. Język, którym posługuje się Wojtyła, jest językiem fenomenologii, lecz to, o czym mówi, jest w równej mierze związane z tomistyczną metafizyką poznania”. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2010, s. 182.

weł II wyzwała nas z błędu utożsamienia «myśli mocnej» z myślą kryminalną, przywracając wiarę w prawdę, również prawdę dotyczącą natury ludzkiej i dobra. Broniąc «myśli mocnej», kard. Wojtyła kroczy drogą odmienną od tomistów. Podczas gdy tomiści zasadniczo negując nowożytną filozofię przeżyciową, redukują analizy filozoficzne, w tym antropologiczne i etyczne, do filozofii bytu, Karol Wojtyła jest autorem projektu syntezy «myśli mocnej» z moderną⁴. Ważnym elementem usprawniającym dialog z innymi stanowiskami jest zastosowany przez Wojtyłę wolny od ideologicznych i systemowych naleciałości język narracji; w tym ujęciu „człowiek, szczególnie splot łaski, natury i wolności, jest zawsze usytuowany w historii” (s. 39).

Autor książki podziela Wojtyłowe przekonanie, że „podstawowe doświadczenie człowieka w swej zasadniczej prostocie przewycięża wszelką niewspółmierność i złożoność, pozostaje niezachwiane” (s. 38). Obu personalistom chodzi o tego rodzaju doświadczenie, które stanowi podstawę innych rodzajów poznania i interpretacji, o „zasadę wszelkich zasad”⁵, o najbardziej przekonujący sposób dochodzenia do prawdy. Doświadczenie – jeśli nawet uchodzi dzisiaj za jedno z najbardziej niejasnych oraz badawczo zaniedbanych pojęć – musi zatem stanowić punkt wyjścia w myśleniu o człowieku. Scola analizuje fenomen doświadczenia człowieka na trzech odrębnych płaszczyznach: potwierdzania się osoby, bu-

dowania relacji między mężczyzną a kobietą, a także stosunku między osobą a wspólnotą. Nawiązując do filozofii Karola Wojtyły, stwierdza, że podstawowe doświadczenie człowieka realizuje się na drodze odkrywania roli ciała jako znaku (sakramentu) osoby, który odsłania jednocześnie jego ostateczną nieredukowalność.

Prezentowana przez kardynała Scolę wizja człowieczeństwa uwzględnia wymiar teologiczny i chrystologiczny papieskiej antropologii. Oparta na solidnym fundamencie podstawowego doświadczenia, zostaje ona dopełniona przez „antropologię chrześcijańską”, mającą u swoich podstaw doświadczenie człowieka wierzącego. Sens tego doświadczenia krystalizuje się wokół czterech rzeczywistości rozpatrywanych integralnie: wiary, daru (łaski), życia chrześcijańskiego oraz Kościoła. Autor książki próbuje ukazać wiarę w możliwie najszerszej perspektywie ludzkiego życia, jej bezpośredni związek z wszystkimi jego aspektami. „Doświadczenie chrześcijańskie – zauważa Scola – jako pełnia doświadczenia ludzkiego nie jest niczym innym, jak doświadczeniem wiary jako daru Boga, daru który wymaga całkowitego oddania siebie Bogu” (s. 59). Oczywiście „pełna treść źródłowego, podstawowego doświadczenia znajduje się w tym, co Jezus Chrystus (Osoba) objawia o Trójcy (komunii Osób) poprzez Kościół” (s. 40n.).

W części drugiej pracy, zatytułowanej „Wydarzenie Chrystusa a wolność człowieka”, kardynał Scola omawia niektóre podstawowe tematy papieskiego nauczania, przyjmując chrystocentryzm jako klucz interpretacji encyklik: *Fides et ratio*, *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* oraz *Dominum et Vivificantem*. Dostrzega w nich kontynuację nauczania soborowego. Niezwykle interesująca i ważka jest – jego zdaniem – analiza papieskiego przesłania płynącego z encykliki dotyczącej problemu relacji wiary i rozumu, w której Jan Paweł II podejmuje centralną kwestię współczesnego sporu o humanum (por.

⁴ J. G a l a r o w i c z, *Spór o człowieka a personalizm Karola Wojtyły*, w: „*Servo veritatis*”. *Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński 9-11 X 2003*, red. S. Koperek CR, S. Szczur, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 391.

⁵ E. H u s s e r l, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 78n.

s. 93). Lektura pozostałych dokumentów pozwala dostrzec ogromną konsekwencję, z jaką Papież ukazuje współczesnemu światu Boga, człowieka, świat i Kościół w świetle rzeczywistości Jezusa Chrystusa. Dzięki Chrystusowi człowiek stworzony na obraz Boga odkrywa swój „pierwowzór”, a w Duchu Świętym ukazany zostaje człowiekowi charakter przynależności do Chrystusa. „Objawienie – uważa kardynał Scola – wyraża zasadniczo miłosierdzie, a imię tego miłosierdzia [...] brzmi: Jezus Chrystus” (s. 103). Kardynał jest zwolennikiem „chrystocentryzmu obiektywnego” (tamże), w perspektywie którego rozum i wiara, natura i to, co nadprzyrodzone, harmonizują ze sobą, nie mieszając się, w jednej całości – Chrystusie. W tym sensie musi dojść i dochodzi – w przekonaniu autora książki – do decydującego starcia między roszczeniem Chrystusa a roszczeniem świata. Współczesne formy negacji zmysłu religijnego, prowadzące do nieuznawania możliwości, że Bóg stał się człowiekiem, albo możliwości „cielesnego zamieszkania boskości w Chrystusie” (s. 107), stanowią jaskrawą formę roszczenia, aby całą rzeczywistość, nawet tę uchodzącą dotąd za chrześcijańską, ograniczyć do tego, co mieści się w granicach ludzkiego rozumu⁶. Roszczenie świata, o którym pisze kardynał Scola, wypływa przede wszystkim z odrzucenia zbawczego działania Chrystusa w imię nieskrępowanej wolności człowieka. Analizując encyklikę *Veritatis splendor*, autor książki ukazuje Chrystusa jako nauczyciela moralności, ale przede wszystkim wskazuje na spełnienie ludzkiej wolności poprzez naśladowanie Go. Pisze: „Dążenie [bogatego – G.B.] młodzieńca do wypełnienia przykazań pokazuje, że chce on w każdym swoim czynie przeżywać odniesienie do Boga, który kształtuje każdą rzecz i któ-

ry po grzechu pierwotnym dał ludowi wybranemu prawo pisane jako artykulację prawa umieszczonego w sercu każdego człowieka. Dzięki spotkaniu z Chrystusem bogaty młodzieniec zaczyna dostrzegać prawdziwe wymiary swojej powagi w relacjach z Bogiem i z bliźnimi, swojej moralności. Patrząc na Jezusa, słuchając Go i stawiając Mu pytania, młodzieniec uznaje niewystarczalność swojego godnego podziwu przestrzegania prawa i widzi pełnię wolności, jakiej dotąd sobie nie wyobrażał” (s. 111). Powyższy passus mówi w istocie o relacji do Boga Ojca, którą – jako bycie „synem w Synu” (s. 113) – ustanawia Chrystus. Jeśli w relacji tej zechce odnaleźć się pojedyncza osoba ludzka, otrzyma ona dar wyzwolenia swojej własnej wolności.

W trzeciej części książki, zatytułowanej „Powroty” autor najpierw omawia kluczowe wypowiedzi biskupa Karola Wojtyły na Soborze, w których przejawia się jego personalizm. Następnie kardynał Scola podejmuje zagadnienie relacji między mężczyzną a kobietą z perspektywy nauczania Jana Pawła II. Taki dobór tematów podyktowany został pragnieniem ukazania, z jednej strony – genezy, a następnie konkretnego zastosowania Wojtyłowej koncepcji doświadczenia człowieka, a z drugiej – spójności nauczania Wojtyły–Jana Pawła II.

Przedstawiając treść niektórych wystąpień Biskupa z Krakowa podczas obrad Vaticanum Secundum, kardynał Scola zwrócił uwagę na personalizm integralny, obecny w trzech obszarach soborowej refleksji: eklezjologii, antropologii, duszpasterstwie. „Natura osoby ludzkiej – stwierdza autor książki – przejawia się w każdym związku, lecz przede wszystkim w relacji do Boga osobowego, który sam jest wiecznym wydarzeniem relacji i wymiany w łonie Trójcy Świętej. Trójca jako najwyższa osobowa relacja, uczestnictwa w której dostępuje się przez łaskę, ukazuje cel chrześcijańskiego personalizmu: świętość” (s. 124). Personalizm chrześcijański stanowi za-

⁶ Por. H. de L u b a c, *Ateizm a sens człowieka*, tłum. O. Scherer, Éditions du Dialogue, Paris 1969, s. 27.

razem podstawę eklezjologii soborowej. „Świętość Kościoła – pisze dalej Angelo Scola – i świętość w Kościele ujmowana jest przez Wojtyłę jako uczestnictwo osoby w świętości samej Trójcy [...]. Jest to tym ważniejsze, im lepiej rozumiemy, że świętość ujawnia się w osobach, którym łaska uświęcająca pomaga wzrastać w życiu Bożym” (s. 127). To właśnie w Kościele „osoba spotyka swoje powołanie do świętości, czyli do pełnej komunii z Trójcą” (s. 128). Kardynał Scola uważa, że wizja Kościoła, jaką kreśli Karol Wojtyła w swoich soborowych przemówieniach, jest ugruntowana w jego antropologii adekwatnej i ściśle z nią powiązana. Temat osoby pojawia się niemal we wszystkich jego wypowiedziach. Jest to niejako zapowiedź stworzenia koncepcji personalizmu integralnego, osadzonego na solidnych fundamentach filozoficznych i dopełnionego poprzez refleksję nad tajemnicą Trójcy Świętej (por. s. 136), stanowiącego podstawę etyczno-praktycznego namysłu nad problemami człowieka i świata współczesnego. W swoich wypowiedziach soborowych Biskup z Krakowa ukazuje działalność duszpasterską Kościoła jako gorliwą służbę osobie.

Odrębnym tematem, podjętym przez kardynała Scolę w tym samym rozdziale książki, jest papieskie nauczanie dotyczące relacji między mężczyzną a kobietą. Autor stara się prześledzić znaczenie podstawowego doświadczenia osoby w tej relacji, koncentrując się zwłaszcza na Jana Pawła II liście apostolskim *Mulieris dignitatem* i *Liście do kobiet* z roku 1995. Także tutaj zwraca uwagę na filozoficzno-teologiczny charakter opisu tego doświadczenia. Stwierdza, że jedynie wychodząc od podstaw antropologicznych i teologicznych, można w pełni zrozumieć głębię godności i misji kobiety, że potrzebne są antropologiczny fundament oraz trynitarny i chrystopologiczny źródło uzasadnienia wykładu na temat powołania kobiety. Jan Paweł II w świetle prawdy o obrazie i podobień-

stwie Bożym pokazuje, „na czym polega osobowy charakter bytu ludzkiego, dzięki któremu oboje: mężczyzna i niewiasta są podobni do Boga”⁷. Ujmując problem człowieczeństwa w perspektywie relacji kobiety do mężczyzny jako drugiego „ja” oraz wezwania do komunii kobiety i mężczyzny, wskazuje na kategorię osoby jako klucz do interpretacji dwubiegunowości owej relacji.

Książkę kończy „Aneks” zawierający teksty kardynała Scoli sytuujące myśl Papieża w kontekście ściśle eklezjalnym. Prezentują one refleksję na temat Kościoła w dwóch momentach pontyfikatu, w których – jak zauważa Angelo Scola – można dostrzec Wojtyłową wizję podstawowego doświadczenia człowieka niejako in actu exercito. Odnosząc się do papieskiego przemówienia w Loreto w roku 1985, kardynał Scola dowodzi, że zaprezentowana tam wizja Kościoła stanowi klucz do interpretacji soborowej eklezjologii *communio* (por. s. 171). Samoświadomość i misja Kościoła – jako dwa ściśle zespolone ze sobą elementy – zostają powiązane z chrześcijańską prawdą o człowieku: „Podobnie jak w tekstach soborowych, w przemówieniu z Loreto zadaniem antropologii jest wspieranie związku między tym, czym Kościół jest sam w sobie, a jego obecnością w świecie” (s. 169). Jak pierwszy podjęty w „Aneksie” temat dotyczy jedności Kościoła na poziomie ontycznym i funkcjonalnym (*communio*), tak drugi nawiązuje wprost do tej formy jedności, która urzeczywistnia się w znaku (metanoi), czyli do pojednania na drodze przebaczenia. Autor zwraca uwagę na fenomen ludzkiej nie-solidarnej wolności, która potrzebuje solidarności ze strony Chrystusa. Perswazyjna siła gestu Papieża proszącego Boga w czasie Roku Jubileuszowego o przebaczenie za grzechy

⁷ Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, nr 7.

wszystkich wierzących jest tak doniosła, że – zdaniem Angela Scoli – nie wymaga dodatkowego komentarza. Kościół bowiem najlepiej pełni swoje posłannictwo, kiedy w Chrystusie staje się skutecznym znakiem jedności ludzi z Bogiem i między sobą⁸. „I w ten sposób z oczywistością przedstawia się nam pocieszający fakt chrześcijańskiego doświadczenia: łaska – którą jest Chrystus, miłosierne oblicze Ojca – jest zawsze proponowana wolności człowieka” (s. 177) – zauważa kardynał Scola, zamykając problematykę eklezjalną w horyzoncie ludzkiego doświadczenia, w swoim najważniejszym sensie będącego doświadczeniem chrześcijańskim.

Dokonując podsumowania książki Angela Scoli *Doświadczenie człowieka*, warto zwrócić uwagę na wysuwany przez Kardynała postulat pogłębionej analizy tekstów Karola Wojtyły jako świadka prawdziwego doświadczenia ludzkiego. Może ono bowiem zostać w pełni wyrażone jedynie w języku świadectwa; nie jest w stanie tego uczynić żaden ludzki dyskurs czy nawet najlepiej ułożona formuła słowna.

⁸ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 1.

W jakimś sensie autor książki sam pragnie zaświadczyć nie tylko o mocy papieskiego przesłania, ale także o swoim własnym doświadczeniu rzeczywistości człowieka w kontekście naszego dzisiaj. Zamiarem Kardynała nie jest przedstawienie dopracowanej naukowo wykładni nauczania papieża Wojtyły według z góry przyjętego paradygmatu. Angelo Scola stara się pomóc czytelnikowi, aby ten mógł dotknąć tajemnicy człowieczeństwa ukazanej w myśli Papieża. Analizując wypowiedzi Jana Pawła II, bardzo różnorodne, potrafi wyśledzić w nich trop podstawowego doświadczenia ludzkiego, obecny na całej drodze intelektualnej Karola Wojtyły – myśliciela, duszpasterza i papieża. Jako wnikliwy badacz, autor książki ukazuje i opisuje sens tego doświadczenia, które ma swoje teoretyczne oparcie i praktyczne implikacje w fenomenie osobowym. Doświadczenie to ujawnia się w różnych okolicznościach i relacjach, ma wiele odniesień. Możemy jednak mówić o jedności doświadczenia personalistycznego: zawsze odsłania ono coś pierwotnego i podstawowego – pokazuje, co znaczy być osobą i działać jako osoba. Tworzy zarazem przestrzeń spotkania, dialogu osób w świetle prawdy i w duchu wolności.

Paweł SIKORA

RACJONALNOŚĆ I TRANSCENDENCJA

Z perspektywy filozofii religii problem relacji rozumu do wiary od wieków stanowi sedno teoretycznych rozważań dotyczących możliwości dotarcia podmiotu do tego, co transcendentne, sposobów myślowego docierania do sacrum czy granic ludzkiej racjonalności wobec tajemnicy wszelkiego istnienia. Próby rozwiązania tego problemu często sprowadzały się do redukcji lub wręcz destruowania jednego z elementów tej pary na rzecz drugiego. Wydaje się, że istotą ich stosunku jest nieusuwalna różnica, dotycząca nie tylko przedmiotu obu aktów (myślenia i prazaufania), lecz także ich odmienności w samym odniesieniu do transcendencji. Ostatecznie zagadnienie to, którego osią są przeciwstawne pojęcia tożsamości i różnicy, okazuje się jednym z „metafizycznych horrorów” filozoficznej refleksji.

Antoni Szwed jest znanym w polskim środowisku filozoficznym autorem licznych prac dotyczących Sørensa Kierkegaarda, zagadnienia wolności czy problemów egzystencjalnych obecnych w myśli chrześcijańskiej. W swojej obszernej monografii – *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*¹ – bada kluczowe w filozofii nowożytnej

stanowiska dotyczące problemu racjonalności wiary czy stosunku immanencji myślenia do transcendentnej tajemnicy istnienia. Głównym problemem nakreślonym w książce jest kwestia, czy w filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla jest w ogóle miejsce na istnienie Boga, a więc czy na jej gruncie można utrzymać transcendencję Boga i jak transcendencja ta odnosi się do immanentnej wiedzy o Nim (por. s. 8). Wyróżnioną postacią tej monografii jest więc autor *Nauki logiki* – jego filozofii poświęcona została większość rozważań i to Hegel jest tutaj bohaterem licznych modeli interpretacyjnych i krytyk. Z drugiej strony, zasadniczy punkt odniesienia stanowi dla Antoniego Szweda perspektywa myśli Kierkegaarda, która pozwala mu wyraźnie postawić tezę, iż Kierkegaard dokonuje właściwej oceny filozofii Hegla, zarzucając mu zafałszowanie ducha chrześcijaństwa (por. s. 20). Rozważania Szweda ostatecznie ogniskują się na kwestii możliwości ludzkiego rozumu wobec istnienia Boga, a więc także dotyczą ewentualnego „zagarnięcia” przez filozofię heglowską tych obszarów, które dotychczas dostępne były tylko wierze.

Autor monografii słusznie zauważa, że wczesna filozofia Hegla była inspirowana teologią chrześcijańską w wersji luteranckiej (por. s. 4) i jej treść odnosiła się do szerokiego spektrum koncepcji poszukujących rozwiązania problemu wzajemnych

¹ Antoni Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, ss. 583.

relacji między wiarą a myśleniem. Młody Hegel formułuje więc swoją myśl w teoretyczno-dziejowych ramach sporu z różnymi stanowiskami w tej kwestii: od negacji rozumu (Luter), poprzez próby racjonalizacji wiary (socynianie i deizm), ideę religii rozumu (oświecenie niemieckie), aż do tezy o religii z punktu widzenia autonomicznego rozumu praktycznego (Kant). Zwłaszcza różnorakie nawiązania do autora *Krytyki czystego rozumu* będą ostatecznie prowadzić Hegla do rozstrzygnięć tak odmiennych od późniejszych tez filozofii Kierkegaarda. U Immanuela Kanta bowiem idea Boga pojawia się w filozofii praktycznej przy postulatycznym określaniu summum bonum, które jako pożądane staje się przedmiotem wolności „do” – i w ten sposób zgodne jest z naczelnym prawem moralnym (por. s. 85). Bóg Kanta okazuje się więc „tylko” konstruktem rozumu praktycznego, nie może więc być tożsamy z Bogiem Starego i Nowego Testamentu i nie jest ugruntowany na objawieniu (por. s. 99). Można zatem powiedzieć, że Kant stanowi absolutne przeciwieństwo Lutera, ale odwrotność ta realizuje się tylko na niwie praktycznej, gdzie moralność znosi religię (w heglowskim sensie), a więc jednocześnie zawiera jej rdzeń w postaci summum bonum. Antoni Szwed podkreśla, że kantowską filozofię trudno pogodzić z teologią chrześcijańską, ponieważ religia jako zjawisko historyczne jest ważna o tyle, o ile objawia moralność (por. s. 112). Stąd też Bóg występuje jako przedmiot czystej praktycznej wiary rozumowej (por. s. 90). Kant co prawda dopuszcza możliwość objawienia, ale nie jest ono konieczne dla zaistnienia moralności (por. s. 107). Lakoniczna wzmianka Kanta o możliwości istnienia Boga jako przyczyny noumenów (w *Krytyce praktycznego rozumu*) również niewiele rozwiązuje. Tak pojmowane istnienie Boga nie kłóci się z jego niedostępnością (jako noumenu), albowiem wiedza o Nim ma jedynie cha-

rakter prawdopodobny. W ten sposób sedno chrześcijaństwa, czyli bosko-ludzka rzeczywistość Chrystusa, jest jedynie moralnym wzorem idei człowieczeństwa (por. s. 128) i nie może występować jako realna jedność nieskończoności i skończoności w postaci Boga-człowieka.

Ta ogólna uwaga sformułowana przez autora książki wydaje się wskazywać, że interpretuje on Kanta (i później Hegla) z perspektywy filozofii, która programowo odrzuca sprawowanie religii do moralności, za właściwy sposób racjonalnego ujęcia relacji treści wiary do objawienia musi zaś uznawać szeroką autonomię wiary wobec rozumu i tym samym wskazuje na głęboką ograniczoność tego ostatniego. Do takiego ostatecznego wniosku skłania się Kierkegaard i tym tropem podąża w swoich analizach Antoni Szwed. Filozofia jednak – zwłaszcza po przełomie kartezjańskim – wydaje się łamać tę autonomię i manifestuje się właśnie jako filozoficzna refleksja nad religią; można zatem uznać, iż taka perspektywa również może doprowadzić do zafałszowania treści religii. Można by więc postawić pytania z perspektywy metafizologii, które nie padają w tej monografii, choć pozostają aktualne: Czy możliwość zafałszowania treści wiary przez filozofię uzasadnia jej odrzucenie na rzecz wiary? Jeśli nie, to czy filozofia nie zajmuje przegranej pozycji, skoro uznaje się jej ograniczony zasięg i nieadekwatność myślenia względem prawd wiary?

W rozdziale poświęconym Heglowi autor monografii pokazuje, w jaki sposób różnorakie sposoby manifestowania się i rozumienia fenomenu religii były dla późniejszego autora *Nauki logiki* istotnym punktem wyjścia do kształtowania się jego filozofii. Podział na religię subiektywną i obiektywną oraz koncepcja religii pozytywnej pozwoliły Heglowi na ujęcie tego fenomenu z perspektywy filozofii spekulatywnej. Subiektywny charakter treści doświadczenia religijnego wyrasta z indywi-

dualnej potrzeby (por. s. 144), jest realizacją – jak u Kanta – miłości do obowiązku (por. s. 149) i występuje niejako „obok” zobiektywizowanych treści wiary (dogmatów) w historii. Oba te momenty są rozdzielone ze względu na pozytywny charakter religii, który polega na bezrefleksyjnym akceptowaniu gotowych, posiadających zewnętrzny autorytet moralny form religijnych, bez racjonalnego ujęcia treści wiary. Powoduje to pogłębienie rozdziewu między wiarą w autorytet a racjonalnym ustanawianiem moralnego kanonu. Pozytywność religii jest więc zafałszowana obiektywnością, a skoro chrześcijaństwo wyrasta z judaizmu, to i ono nosi w sobie owo zafałszowanie (por. s. 164-168). Dlatego też – jak pisze Antoni Szwed – kluczowym aspektem filozofii religii Hegla jest pojęcie mediacji (zapośredniczenia) tego, co skończone i nieskończone, boskie i ludzkie, indywidualne i ponadindywidualne. Jeśli zaś mediacja jest heglowską syntezą, to ostatecznie zmierza ona do przewyciężenia pozytywności religii i uznania moralności jako wewnętrznej autodeterminacji, a nie tylko jako zewnętrznego obowiązku (por. s. 176). Tezy te, choć nawiązują do filozofii Kanta, pozwalają Heglowi na krytykę tej filozofii: jeśli bowiem intelekt ma ograniczone możliwości poznania, a rozum nie powinien wykroczać poza ramy możliwego doświadczenia, to pozostaje miejsce dla wiary – także w jej pozytywnym, nieracjonalnym wymiarze. Dlatego też przewyciężenie ograniczeń Kantowskiej filozofii religii i przywrócenie jej prawdziwego ducha polegać ma na odrzuceniu tego, co obiektywne (por. s. 203), jako nieracjonalnego, zaś właściwa religia rozumu odnosić się ma do krzewienia cnoty (por. s. 152). Odrzucenie zobiektywizowanych treści religii jako niepoznawalnych dla intelektu (niem. *Verstand*) skutkuje pojmowaniem idei Boga nie tylko jako elementu wspomagającego moralność (postulatu rozumu praktycznego), lecz okazuje

się istotnym elementem samego myślenia. Boskość Chrystusa – jako przeciwstawienie boskości zewnętrznego i obcego Boga Starego Testamentu – ujawnia się w cielesnej i konkretnej postaci. Absolut ukazuje się jako skończoność, lecz także pozostaje sobą w swej zewnętrznej postaci (por. s. 185). Nie ma między nimi różnicy, lecz także nie występuje tu absolutna tożsamość. Intelekt nie może zostać pogodzony z wiarą, lecz dzięki rozumowi i jego mediacji ujawnia się świadomość boskiego Ducha w człowieku i poprzez niego (por. s. 187n.). Fenomenalna strona tego ujawniania przyjmuje postać miłości, która realizuje się w świadomości wspólnoty chrześcijańskiej (por. s. 191-193) i nadaje właściwy sens pojęciu królestwa Bożego (por. s. 194). Duch chrześcijaństwa – według Hegla – potrzebuje jednak wstrząsu (reformacji i oświecenia), bo brakuje mu samopoznania poprzez mediację. Bez tego pozostanie na poziomie świadomości nieszczęśliwej – rozdziewu tego i tamtego świata.

Antoni Szwed wydaje się tutaj interpretować Hegla z perspektywy panenteizmu – boskość nie jest zupełnie transcendentna i funkcjonuje jednocześnie immanentnie w doświadczeniu religijnym (por. s. 200n.). Tak jak nie istnieje wiedza bezpośrednia dla podmiotowości Ducha czy podmiotów skończonych, tak doświadczenie tego, co absolutne, zawsze jest mediacyjne (zapośredniczone). Transcendencja nie jest tutaj określeniem stosunku do czegoś radykalnie odmiennego, lecz określeniem ekwiwalentnym dla ruchu odniesienia się podmiotu skończonego do Ducha, ten ruch zaś jest jedynie powrotnym procesem samoodniesienia się Ducha poprzez to, co skończone. Autor trafnie zauważa, że Hegel w późniejszej filozofii radykalizuje swój pogląd na rolę religii wobec filozofii, podkreślając konieczność rozumiejącego wglądu w treść wiary i zrozumienie tej treści w Pojęciu (por. s. 293). Rozum znosi wiarę w sensie *Aufhebung*, to znaczy wchłania ją i zacho-

wuje jej formy (prostotę uczuć, bezpośrednią pewność, zaufanie).

Zafalszowanie chrześcijaństwa polega zatem (między innymi) na mechanizmie zamiany prauzafiania na takie myślenie o Bogu, które okazuje się myśleniem o samym myśleniu (por. s. 325). Niebezpośrednia, niezmysłowa i ogólna postać Boga jako przedmiotu refleksji jest co prawda podtrzymywana relacją bezpośredniego uczucia zawartego immanentnie w konkretnym „ja” (por. s. 327), jednakże ostatecznie myślenie o Bogu, najpełniej wyrażane w filozofii religii, zastępuje sam akt wiary i ujawnia się jako powracająca świadomość stosunku Boga do „ja”. Dzięki niemu Bóg rozpoznaje siebie poprzez skończone „ja” (por. s. 333), zatem jego absolutność wynika z koniecznego dopełnienia w postaci kreacji skończonego świata (por. s. 345) i samego człowieka (por. s. 357). Skoro akt stworzenia jest tylko jedną stroną procesualnej relacji samowiedzy, a poznanie ma zawsze charakter zapośredniczony, to istnienie Absolutu polega na byciu w innym (por. s. 348n.), rozpoznawaniu siebie wyłącznie poprzez świadomość skończonego „ja” (por. s. 351). Akt transcendencji nie odnosi się więc do jakiejś realnej rzeczywistości poza skończonym podmiotem, lecz okazuje się powracającym aktem wiedzy, absolutnego podmiotu. Postać Chrystusa jako *das Andere* (skończoność i negatywność) wobec Ojca i prawda tej relacji w postaci Ducha Świętego są jedynie innym wyrażeniem świadomości heglowskiego Ducha jako ludzkiego ducha. Autor monografii, analizując te aspekty filozofii Hegla, odrzuca jego interpretację świadomości religijnej z punktu widzenia rozumu, albowiem z akceptacją tej interpretacji wiąże się niebezpieczeństwo zafalszowania istoty chrześcijaństwa. Zdaniem Antoniego Szweda Hegel nie zauważa „niepokonywalnej różnicy pomiędzy Bogiem i człowiekiem” (s. 438). Autor zatem wydaje się zgadzać z tezą Cornelio Fabro, że Heglowska filozofia religii jest „krypto-ate-

izmem” (s. 439). Kłopot w tym, że dla Hegla przekonanie o różnicy między Bogiem a człowiekiem oparte wyłącznie na wierze i wyobrażeniach zawsze będzie towarzyszyć religii pozytywnej. Ta zaś nie może zostać zaakceptowana, jeśli chcemy nadać relacji do transcendencji zarówno poznawczy, jak i moralno-duchowy wymiar.

Autor książki, prezentując możliwe tropy interpretacyjne, celnie wskazuje, iż poza transcendencją ku światu zewnętrznemu (typ pierwszy) czy ku wnętrzu podmiotu (typ drugi) najistotniejsza dla religii i filozofii jest transcendencja typu trzeciego, odnosząca się do czegoś istniejącego całkowicie poza dostępną podmiotowi zewnętrżnością i wewnętrżnością. Na tym tle filozofia Kierkegaarda powraca do problemu pozytywności religii i stara się rozwiązać problem religijności człowieka poprzez powrót do sytuacji rozdwojenia i paradoksu. Jednocześnie jednak egzystujące tu-oto religijne „ja” ma ustanowić na nowo moralność, wbrew powierzchownej religijności typu pierwszego. Postawa Chrystusa jest jednakże wzorem moralnym, a więc zewnętrżnym autorytetem. Jeśli zatem religijność typu drugiego ma prowadzić do realizacji dobra w każdym działaniu (i ostatecznie w całym ludzkim duchu), to nie transcendencja, lecz mediacja właśnie określa kształt właściwie pojmowanej religii. Jednak Kierkegaard odrzuca mediację na rzecz powrotu do rozdwojenia i różnicy: „ja”–Bóg, bo to umożliwia podkreślanie świadomości grzechu i przeciwieństwa w postaci świętości. Wybór projektujący skok (przemianę) ku właściwemu stadium jest czymś więcej niż samo racjonalne ugruntowanie etyczności, bo bazuje na tym pierwotnym rozdwojeniu. Jeśli dla Hegla judaizm stanowi czystą postać zafalszowanej świadomości religijnej (jej pozytywność), to dla Kierkegaarda wystarczającym autorytetem moralnym jest Bóg przemawiający do Abrahama. Tutaj również można zauważyć, że Antoni Szwed, podążając za myślą Kierkegaarda, nie wy-

tyka mu nieścisłości czy przyjęcia założeń, które trudno postawić przed arbitrazem rozumu. Właściwa transcendencja jest bowiem możliwa na gruncie rozdwojenia wtedy, gdy filozoficzny rozum uzna po prostu jej faktyczność i nie będzie pytał o podstawy takiego rozziewu, albowiem rozdwojenie to jest oparte na pierwotnym uznaniu przez wiarę. Tylko dzięki wierze można przyjąć, iż jedyną możliwą mediacją jest ta oparta na miłości Boga do świata i człowieka, rozdwojenie zaś między skończonością a nieskończonością musi pozostawić człowieka w sytuacji „albo-albo”.

Istotną cechą omawianej książki jest to, że autor nie czyni w ogóle krytycznych uwag wobec Kierkegaarda. Jeśli właściwa religijność (typu drugiego) podtrzymuje paradoks i nieprzewycięzalny hiatus, a bogo-człowieczeństwo Jezusa okazuje się paradoksem absolutnym, to łatwo całkowicie zdyskredytować myślenie – na rzecz wiary. Z jednej strony, poznanie intelektualne odrzuca paradoksy, z drugiej zaś – filozoficzny rozum u Hegla zastępuje Boga przedmiotem spekulacji. W tak nakreślonej sytuacji samo specyficzne myślenie filozoficzne zostaje uznane za odpowiedzialne za niwelowanie wiary i jej „zafałszowanie”. Po drugie, jeśli religijność typu drugiego jako z konieczności niestabilna sytuuje się na antypodach myślenia, to ukazuje się ono jako zadufane i pewne swoich racji w takim samym stopniu, jak religijność typu pierwszego(!). Takie konsekwencje wynikają ostatecznie z filozofii Kierkegaarda, jego własne myślenie filozoficzne zaś dokonuje symbolicznej autonegacji na rzecz etyczno-religijnej i bezpośredniej relacji do niepoznawalnej transcendencji. Antoni Szwed nie rozwiewa wątpliwości wynikających z argumentacji Kierkegaarda. Deprecjonowanie rozumu w sytuacji radykalnego rozdwojenia („albo-albo”) wynika z presupozycji o obiektywnej treści świadomości religijnej, owe założenia zaś są tak usytuowane,

by racjonalny arbitraż nie mógł już niczego ocenić. Kiedy jednak dochodzi do głosu refleksja filozoficzna umożliwiająca manifestowanie się religii rozumu (etyka Kanta, heglowski Duch w momencie moralności), to Kierkegaard ma ułatwione zadanie – odrzuca te rozwiązania, bo prowadzą one do racjonalizacji prawd wiary, co skutkuje przekształceniem dotychczasowej świadomości religijnej w formę moralnej kondycji ludzkiego ducha.

Chociaż książka Antoniego Szweda stanowi niezwykle ważną analizę krytyczną dotyczącą statusu racjonalności wobec transcendencji, to jednak pewne wrażenie niedosytu pozostawia – jakże krótkie – zakończenie. Jest ono bowiem jedynie rekapitulacją i nie zamyka dotychczasowych refleksji jakąś syntetyzującą klamrą, która dawałaby odpowiedź na pytanie, czy w ogóle możliwe jest (a jeśli tak, to na czym by polegało) „odfałszowanie” heglowskiego pojmowania roli objawienia i transcendencji Boga z punktu widzenia filozofii, a nie wiary, skoro Kierkegaard powraca do przedheglowskich modeli myślenia w ramach różnicy (skończoność–nieskończoność). Inaczej mówiąc, jeśli nowożytna filozofia moralna znosi (w sensie *Aufhebung*) wiarę, to Kanta religia rozumu i Hegla filozofia Ducha byłyby właśnie formami jednostkowej i ponadjednostkowej realizacji religijności nowego typu, która przekracza dotychczasowe. Z jej perspektywy dokonuje się mediacja tego, co transcendentne i immanentne. Dlatego też – wbrew sugestiom autora książki (por. s. 5, 309) – Bóg n i e m o ż e być utożsamiany z Duchem absolutnym, bo ten ostatni jest rezultatem myślowego przekształcenia dawnego sposobu myślenia o transcendentnym przedmiocie. Jeśli bowiem zaciera się różnice w rozumieniu ontycznego statusu przedmiotu filozofii i religii (a nie tylko myślenia o nim), to rzeczywiście problem objawienia będzie dla refleksji filozoficznej mglisty, a próby

racjonalizacji wiary skutkować będą zafałszowaniem. Wspólnym przedmiotem religii i filozofii jest nie tyle Bóg, ile prawda, jeśli zaś Bóg filozofów nie jest tym samym, co Bóg świadomości religijnej, to właśnie dlatego, że jest dostępny naszej racjonalności i występuje w filozofii pod różnymi postaciami (jako konieczna zasada całości istnienia, absolutna substancja, monada monad czy Duch absolutny).

Antoni Szwed, oddając Kierkegaardowi ostatni głos w dyskusji, wydaje się potwierdzać za autorem *Pojęcia lęku*, że Hegłowska filozofia zafałszowała istotę chrześcijaństwa. Jednak już samo postawienie takiej tezy jest problematyczne, choćby ze względu na to, że Hegel odnosi się do zupełnie innego przedmiotu refleksji, niż czyni to Kierkegaard (por. s. 19). Ten ostatni powraca do metafizycznego modelu różnicy i decyduje się na filozoficzny model paradoksu. Łatwo w tym momencie zarzucić Kierkegaardowi, że wybór tego paradoksu jest także aktem działania rozumu praktycznego (woli), a więc jego decyzja jest także racjonalna. Kierkegaard może więc krytykować filozofię jej własnym, racjonalnym orężem, jakiegokolwiek zaś „przekraczanie rozumu” jest zawsze karkołomne, bo albo wracamy do tezy Tertuliana, albo godzimy się na jakiś poziom racjonalizacji wiary, a sama tajemnica przestaje nią być w swej totalności, bo ujawnia nam jakiś swój poziom. Wtedy jednak możliwe (czy też dopuszczalne) jest uznanie, iż treści wiary zostają rozpoznane i zniesione (w sensie *Aufhebung*). W innym przypadku wiara pozostaje względem rozumu odrębnym magisterium i albo nadal pozostajemy w sytuacji paradoksu, albo odniesienie filozofii do religii ma mieć charakter służebny. Jeśli zatem Hegel zafałszował ducha chrześcijaństwa, to można powiedzieć, że jego filozofia była wręcz na to skazana. Hegel bowiem wyluskał z chrześcijaństwa filozoficzny rdzeń i wykazał, że tajemnica istnienia jest dostępna rozumowi, a model

rzeczywistości może mieć horyzontalny, a nie wertykalny charakter. Wtedy jednak religia jest elementem zniesionym, zaś to, co zostaje zachowane, okazuje się ujęciem prawdy poprzez konieczne zapośredniczenie w czystym elemencie myślenia. W tym sensie już filozofia praktyczna Kanta znosi religię. Hegłowska filozofia Ducha idzie dalej, bo przekształca dotychczasową metafizykę poszukującą zasady zasad i stanowi rozumowe właśnie odkrywanie tajemnicy istnienia. W ten sposób, dzięki dialektycznej koncepcji bytu, świadomość religijna okazuje się momentem procesu rozwijania się świadomości intelektualnej ducha ludzkiego w ogóle.

W moim przekonaniu autor monografii nie uwypukla dostatecznie wyraźnie, iż sednem sporu między Heglem a Kierkegaardem pozostaną przede wszystkim zasadnicze różnice w rozumieniu pojęć takich, jak: rzeczywistość, podmiotowość, poznanie, tożsamość czy absolutność, które ostatecznie stanowią o metafizycznej konstrukcji poszczególnych stanowisk. O ile Hegel obszernie tłumaczy, jak rozumie te pojęcia i dlaczego rozumie je właśnie w ten sposób, to Kierkegaard nie zadaje sobie już tego trudu. Jeśli Kierkegaard odrzuca Hegla, bo ogarnia on całą rzeczywistość w ramach jednego modelu (por. s. 443), to z punktu widzenia filozoficznego rozumu zarzut Kierkegarda jest co najmniej dziwaczny. Gdyby go uznać, to okazałoby się, że zadaniem filozofii jest jedynie szukanie odpowiedzi, a nie proponowanie rozstrzygnięć, które tłumaczą całość istnienia. W takiej perspektywie autonomiczny rozum poszukujący jedności i odpowiadający na pytanie, jak jest naprawdę, stanowi łatwy cel licznych, choć nie zawsze trafnych krytyk.

Przedstawione powyżej uwagi polemiczne, wynikające prawdopodobnie z odmiennego traktowania filozofii Hegla, w niczym nie umniejszają wartości książki Antoniego Szweda. Warto szczególnie

podkreślić jej rozmach i niezwykle gruntowne potraktowanie zagadnienia. Mimo że metoda ujęcia myśli Hegla, jaką prezentuje autor, może budzić zastrzeżenia, to

niewątpliwie monografia ta stanowi doniosłe studium problemu i świetnie uzupełnia stan badań nad heglowską filozofią religii w polskiej literaturze filozoficznej.

Antoni ŁUCKI

„NIEDOSIĘŻNA NUTA”

NIEBYWAŁA BIOGRAFIA

„Niebywały żywot, niebywała biografia” – anonsuje Wydawnictwo Znak na ostatniej stronie okładki książkę Andrzeja Franaszka *Miłosz. Biografia*¹. Pierwszym potwierdzeniem, że mamy do czynienia z wyjątkowym wydawnictwem, jest objętość – 959 stron, oprawionych w okazałym formacie. Z tego 145 – to przypisy. 755 stron głównego tekstu swojej opowieści biograf Miłosza podzielił na dziewięć części ujmujących życie i twórczość pisarza w porządku chronologicznym – w taki sposób, że aż sześć z nich (445 stron) poświęcono pierwszym czterdziestu latom biografii dziewięćdziesięcioletniego Miłosza.

Niebywałość biografii noblisty sygnalizowana jest też wysokim tonem narracji uchwytnym już od pierwszych jej zdań: „Na początku tej opowieści jest dziecko, dla którego świat otwiera się brzęczeniem owadów i zielonymi chmurami drzew, milionem słonecznych rozbłysków na falach rzeki, kołącą w stopy trawę i silnymi dłońmi piastunki” (s. 13).

Oprócz patosu zwiastują one też charakter opowieści Franaszka o Czesławie Miłoszu – podążającej za autobiograficznymi

lub tylko posługującymi się konwencją autobiografii tekstami pisarza. Tak jest w przytoczonym zdaniu, które stanowi komentarz do fragmentu *Doliny Issy*: „Kołyska Tomasza umieszczona była w starej części domu, od ogrodu, i pierwszym dźwiękiem, jaki go witał, były pewnie krzyki ptaków za oknem”² (s. 13). To właśnie *Dolina Issy*, *Rodzinna Europa*, *Zaczynając od moich ulic*, *Szukanie ojczyzny*, *Autoportret przekorny* oraz zawierające autobiograficzne motywy utwory poetyckie Miłosza stanowią zasadniczy materiał, do którego odwołuje się autor w pierwszym rozdziale książki. Oczywiście – nie jedyny, są tutaj bowiem i dokumenty odnalezione w Archiwum Czesława Miłosza w Beinecke Library, i inne świadectwa z epoki, a także cytaty z historyków literatury.

Podobnie wygląda to w całej książce – autobiograficzne lub autobiografizujące teksty samego pisarza są w niej cytowane najczęściej i najobficiej. Być może stąd właśnie bierze się wspomniane już wrażenie, że pierwszym latom życia poety poświęcił Franaszek wyjątkowo dużo miejsca i uwagi. Przede wszystkim tych właśnie lat dotyczą bowiem Miłoszowe literackie retrospekcje i wspomnienia.

Oczywiście Franaszek nie traktuje tych utworów naiwnie – odwołuje się do nich z całą

¹ Andrzej Franaszek, *Miłosz. Biografia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, ss. 959.

² C. Miłosz, *Dolina Issy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 16.

świadomością ich nieoczywistości, literackich konwencji, mylenia tropów przez autora, pułapek czyhających na czytelnika utożsamiającego narratora z autorem. Z drugiej jednak strony daleki jest on również od akademickiego rozdzielania obydwu porządków: autora i podmiotu mówiącego w jego utworach. Co więcej, w spełnianej roli biografisty odnajduje szansę zaspokojenia swojej autentycznej – jak się wydaje – pasji interpretatora, zwłaszcza poezji. W przypadku *Miłosza. Biografii* mamy bowiem do czynienia nie z typową biografią, ale raczej z próbą monografii obejmującej życie i twórczość pisarza.

JAK ODDAĆ GENIUSZ?

W beztytułowym tekście pełniącym funkcję posłowania Franaszek wyznaje, że od pewnego etapu pracy nad książką towarzyszyło mu przekonanie: „Nigdy nie napiszę monografii poezji, tylko okraszanej niezbędnymi informacjami biograficznymi. «Wiesz dobrze, że na temat tak zwanego dzieła napisano już Himalaje tekstów, nie dodasz tu wiele, to jego życie, bez porównania mniej znane, frapujące, niezwykle, jest Twoją opowieścią» – musiałem sobie w końcu powiedzieć” (s. 752n.). Odślania się tutaj pierwotna intencja autora – dać czytelnikowi obraz całości dzieła Miłosza. Wbrew deklaracjom – nigdy z tej intencji Franaszek nie zrezygnował. Zresztą mówi o tym wprost: „Łatwo odnaleźć potknięcia, jak jednak oddać geniusz? Ten moment, gdy nad niepewnością, udręką, pokusami, zawisa niedosiężna nuta, linia słów? Może nie da się go opisać, można tylko odkrywać na własną rękę. Także dlatego jak najobficiej starałem się cytować utwory Miłosza” (s. 754).

Znaleźć formułę zdolną oddać sprawiedliwość talentowi poety – to przecież coś więcej niż tylko zrekonstruować biograficz-

ne fakty. Franaszek poszukuje jej na styku biografii i twórczości. Ta strategia biografisty przybiera jednak nieoczywisty kształt. Nie tylko bowiem biografia oświetla tutaj twórczość, ale i dzieło tłumaczy, a ściślej: usprawiedliwia życiowe decyzje pisarza.

Tak jest z historią miłości Miłosza do Jadwigi Waszkiewicz (zob. s. 179-187). Franaszek stawia pytanie, czy poeta nie nosił w sobie poczucia winy za aborcję, której być może dokonała porzucona przez niego ukochana i matka jego nienarodzonego dziecka. Kreśląc portret tej kobiety („frapująca, dzielna, inteligentna, czytelna, ambitna, mogąca być prawdziwą partnerką dla pisarza” – s. 186) i przywołując fragmenty utworów Miłosza dające się odczytać jako świadectwa tej miłości, Franaszek uznaje, że w jej historii ujawniła swoje działanie tajemnicza siła kierująca losem poety, chroniąca jego samego i jego talent: „Nie dokładna chronologia jest tu przecież najważniejsza. Chodzi o siłę tamtego uczucia i o chwilę wyboru, bo bardzo możliwe, że gdyby doszło do małżeństwa, Miłosz pozostałby razem z żoną w Wilnie, tam zastałaby ich wojna i zapewne wywózka, a on po *Trzech zimach* nie zdążyłby już niczego opublikować. Duchy szepczące w bazylikańskich murach, ofiarując każdemu jego porcję goryczy, przesądziły inaczej” (s. 184). Fragment ten obrazuje metodę Franaszka: nie chronologia i fakty z życia człowieka, ale los poety. Co bowiem ma on na myśli, mówiąc o sile uczucia i o chwili wyboru? Nie miłość łączącą dwoje ludzi, ale doświadczenie, które stało się traumą powracającą w poezji; nie dramat zdrady i rozstania, ale zakręt losu poety, którym pokierowała siła strzegąca skarbu jego dzieła. Oczywiście – nie tylko to, jest tutaj przecież i poruszająca historia dalszych losów Jadwigi Waszkiewicz, i całkiem ludzkie wątpliwości Miłosza najprawdopodobniej odnoszące się do tej właśnie sprawy. Wszystko to jest jednak podporządkowane zasadniczemu celowi – ukazać los ar-

tysty w tych zwłaszcza meandrach nurtu życia, które w dziele Iłsią klarownością i wdziękiem.

Łatwo taką metodę biografisty krytykować. Łagodniej – stawiając pytanie o zasadność spekulacji, „co by było, gdyby”. Dlaczego bowiem małżeństwo z wolną kobietą w Wilnie lat trzydziestych miało być bardziej niebezpieczne niż wspólne życie z zamężną już Janiną Cękalską w okupowanej przez Niemców Warszawie? Ostrzej – zarzucając badaczowi nieukrywającemu swojej fascynacji portretowaną osobą, że pada przed nią na kolana, że wszelkimi sposobami stara się ją usprawiedliwić. Rzecz w tym jednak, że Franaszek konsekwentnie stara się odnaleźć momenty, w których ponad chaosem życia wybrzmiewa „niedosiężna nuta” – autentycznie go przejmująca i fascynująca jako artystyczny fenomen. Nie o tłumaczenie potknięć, błędów i grzechów chodzi tutaj zatem, ale o tajemnicę geniuszu karmiącego się nimi i od nich większego.

Nie, Andrzej Franaszek nie napisał autobiografii Czesława Miłosza, jak się mu to czasami zarzuca³. Nie mógłby raczej być autorem takiej autobiografii Miłosz ze swoim poglądem, że „zwykła dobroć jest więcej warta”⁴ niż sztuka, ani ktoś, kto omawiając w „Kulturze” paryskiej tom *Sienkiewicz żywy*⁵, zauważył: „Dokoła każdego wstawionego swoją twórczością człowieka owija się siatka faktów z jego biografii, zmyśleń, legend, tak że wyobraźnia nasza, wspomaganą zresztą fotografiami, nazwisko łączy z jakimś obrazem. [...] Niełatwo [...] jest przekonać siebie, że Sienkiewicz nie uro-

dził się od razu w kamaszkach czy nawet w korkowym hełmie. Jest zawsze, fizycznie i psychicznie, ubrany. Czy był kiedykolwiek goły? Czy kiedykolwiek zarzycał, zaszlochał, narozrabiał po pijanemu? Nic nam o tym nie wiadomo. Ale przecież ludzką jest rzeczą błędzić, popadać w błazeństwa, żałować, ryczeć, szlochać?”⁶.

W opowieści Franaszka Miłosz bywa rozebrany, a nawet ryczy i szlocha, nie mówiąc o oczywistym w przypadku kogoś tak witalnego rozrabianiu po pijanemu. Zawsze jednak jego nagość służy wielkiej sprawie poezji. Dlatego jeżeli prawdą jest, że nazwisko łączymy z obrazem, to fotografia Miłosza na okładce książki Franaszka nie jest przypadkiem – w marynarce, swetrze i krawacie, z dyskretnym uśmiechem, spoglądający na coś lub kogoś w skupieniu, ze zmarszczonymi brwiami – trudno mieć wątpliwości, że to portret poety.

Jest przynajmniej jeden rozdział tej biografii, w odniesieniu do którego metoda Franaszka przekonuje – rozdział zatytułowany przez niego „Heloiza” (zob. s. 704-710). Chodzi tutaj o romans Miłosza z kobietą, którą biograf poety – na jej życzenie⁷ – nazywa Ewą. Poznana w roku 1979 jako dziennikarka nowojorskiego „Nowego Dziennika”, stała się z czasem sekretarką pisarza. Uczucie rozwinęło się tak intensywnie, że już jako noblista Miłosz udawał się w liczne podróże po całym świecie z Ewą – „podróże zresztą służące temu związkowi i może nawet z jego powodu po części przedsiębrane” (s. 706). Po trzech latach pomiędzy kochankami nastąpiło zerwanie – jak można wnioskować z listu Miłosza do Jadwigi Waszkiewicz – ze względu na niezgodę poety, by opuścić śmiertelnie chorą żonę Janinę (por. s. 705).

³ Zob. A. H o r u b a ł a, *(Auto)biografia Miłosza*, „Uważam Rze” 2011, nr 14, s. 52n.

⁴ *Nie wolno mi brata mego zasmucać. Z Czesławem Miłoszem rozmawiają Katarzyna Janowska i Piotr Mucharski*, w: C. Miłosz, *Rozmowy polskie 1999-2004*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 560.

⁵ Zob. *Sienkiewicz żywy*, red. W. Günther, Gryf Printers, Londyn 1967.

⁶ C. M i ł o s z, *Sienkiewicz, Homer i Gnębon Puczymorda*, w: tenże, *Essaje*, wybór M. Załeski, Świat Książki, Warszawa 2000, s. 224.

⁷ Chociaż nie może być wątpliwości, kto kryje się pod tym imieniem.

Metoda poszukiwania „niedosiężnej nuty” ponad chaosem życia w pełni przekonuje bowiem wówczas, gdy ową nutę udaje się odnaleźć w postaci artystycznego konkretna, a nie tylko mglistego dzieła obejmującego całość twórczości. Tematem rozdziału „He-loiza” jest zaś nie tylko Ewa, ale i wyjątkowej urody poetyckiej tom Miłosza *Nieobjęta ziemia*, opublikowany w Instytucie Literackim w roku 1984, właściwie w momencie rozstania kochanek. Franaszek przekonująco pisze o nim jako o potężnym rozbłyśku poezji Miłosza w jej ekstatycznym, afirmacyjnym wymiarze: „Oto wreszcie człowiek z wierszy Miłosza, biegnący nieustannie przez świat, może na chwilę się zatrzymać, pogodzić z sobą. Kiedy związek z drugim pozwala mu zaakceptować własną niedoskonałość, kiedy na widok pochylonej szyi, płątka nosa, wykroju oczu budzi się wspaniała tendresse” (s. 710).

Trudno się nie zgodzić: inaczej się czyta *Nieobjęta ziemia*, wiedząc, że pozostaje ona – jak to określił Konstanty Jeleński – „pod znakiem Ewy”, „spięta klamrą jej klejnotu”⁸. Czy i jak oceniać romans i małżeńską zdradę wobec ciężko chorej żony, jeżeli były one ceną, którą poeta – chociaż przecież nie tylko on – zapłacił za arcydzieło? To pytanie pochodzi nie z repertuaru jakiegoś nadgorliwego i małodusznego moralizatora i tym bardziej nie od Franaszki, ale z twórczości samego Miłosza. Stawia je choćby w *Biografii artysty*: „Tak dużo winy i takie piękno! / [...] / I jak on mógł? Wiedząc to, co wiemy / O jego życiorysie. Co dzień świadomy / Krzywd, które wyrządził. Myślę, że świadomy. / Nie dbał o swoją piekłą obiecaną duszę, / Póki jasne i czyste było jego dzieło”⁹. Moralna małość

jako cena płacona za sztuki artystyczny – to problem powracający w twórczości i refleksji poety.

Ten rozdział życia i twórczości Miłosza, wypełniony miłością do kobiety równie intensywną jak afirmacja świata, unaocznia ważną prawdę o dziele autora *Nieobjętej ziemi* – spełnia się ono jako poezja dnia i jasności. Wypowiedziana w poemacie *Orfeusz i Eurydyka* charakterystyka mitycznego poety: „[...] swoje słowa układał przeciw śmierci / I żadnym swoim rymem nie sławił nicości”¹⁰, ma walor autorefleksji autora, który w rozmowie z Elżbietą Morawiec w roku 1981 zwierzał się: „Wszelkie tendencje nihilistyczne, nawet szlachetne, są mi raczej obce. Dlaczego obce? Sam się zastanawiam, bo nie powinny być, bo ja jestem szalenie nihilistyczny w istocie. Poza tym jestem stary, mam sześćdziesiąt dziewięć lat, wkrótce robaki mnie będą jadły, więc co mam znowu się sadzić na jakieś tam szlachetności, jakieś tam optymizmy. Ale mimo to nie rozumiem, na czym to polega – zawsze był u mnie prąd przeciwny i w rozmaitych okropnych okolicznościach coś we mnie śpiewało z radości, bardzo dziwne, może to po prostu jakaś żywotność organizmu?”¹¹. Wypowiada te zdania poeta uwieńczony noblowskim laurem i zakochany w kobiecie, o której jeszcze wówczas myśli, że być może będzie miłością jego życia. W domu w Berkeley cierpią jednak jego żona i syn. Słów o wewnętrznej radości nie dałoby się zatem raczej potraktować jako mających wartość wyłącznie sytuacyjną, rodzących się pod wpływem chwili. Bez patosu, sam sobie się dziwiąc – także z ironiczną nonszalancją mędrca – konstatuje Miłosz swo-

⁸ C. Miłosz, K.A. Jeleński, *Korespondencja*, red. B. Toruńczyk, Zeszyty Literackie, Warszawa 2011, list z 30 VI 1984, s. 274.

⁹ C. Miłosz, *Biografia artysty*, w: tenże, *Wiersze*, t. 5, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 28.

¹⁰ T e n z e, *Orfeusz i Eurydyka*, w: tenże, *Wiersze*, t. 5, s. 272.

¹¹ „Nie chcę być zbyt głęboki”. Z *Człostawem Miłoszem rozmawia Elżbieta Morawiec*, w: C. Miłosz, *Rozmowy polskie 1979-1998*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 29n.

ją duchową, umysłową i biologiczną inklinację do życia.

Cierpienie żony, przybierająca wyjątkowo przykre formy ciężka choroba psychiczna syna Piotra – to z kolei doświadczenia, nad którymi zalega u Miłosza poetycka cisza. Od strony ludzkiego doświadczenia trudno się temu dziwić, ale przecież chodzi o poetę, który w *Roku myśliwego* zapisał: „W każdym niemal Polaku wietrzę niewinność wysokiej retoryki ducha, tak że mam wspólny język tylko z Polakiem zdemonizowanym”¹².

Jako czytelnik twórczości Miłosza nie pytałbym o to, dlaczego kleszczy cierpienia ściskających bliskich nie próbował – jak zawsze w takich razach bezskutecznie – rozerwać poeta, zapuszczając się na drogę mroku i rozpacz. Jako czytelnik jego biografii – wyrażam zdziwienie, dlaczego tego rodzaju pytań nie postawił sobie i swojemu bohaterowi biografista.

Przyznaję, że w jakiejś mierze to zdziwienie należy powściągnąć. W rozdziale „Hiob” (zob. s. 672-679) bowiem, przejmująco opowiadającym o chorobie Piotra Miłosza i żony Janiny, przywołał Franaszek utwory poetyckie, w których te dramatyczne doświadczenia stają się – jego zdaniem – kanwą duchowej walki o ocalenie w sobie człowieka stojącego po stronie życia i jasności, przeciwko śmierci i ciemności. Patronuje im Miłoszowa autocharakterystyka: „mistrz pokonanej rozpacz”¹³ (s. 672). Zmaganie się z cierpieniem jest jednak u Miłosza kwestią nie tylko woli życia i wyłącznie egzystencjalnych okoliczności, ale i poczucia przynależności do kultury, niezgody na poszerzanie w niej obszarów ciemności i rozpacz. Przejmujący jest list do Lillian Valee, amerykańskiej studentki, a potem

tłumaczki Miłosza: „Moje przygnębienie nie jest spowodowane wyłącznie przez wrodzone skłonności do okresowych depresji, cały rok 1976 był rokiem konkretnych i okropnych zmartwień [...]. Próby ratowania się: przetłumaczenie Eklezjasty, teraz praca nad Ewangelią Marka, plan nauczenia się hebrajskiego. Wiesz, w «Tygodniku Powszechnym» głęboko wzrusza mnie taka rubryka «Myślę o moim życiu» – i ja myślę to o swoim, że gdyby udało mi się takim właśnie ludziom jak ci, co tam się wypowiadają, zostawić ładnie po polsku napisaną Biblię, tyle ile zdążę, to byłoby dużo”¹⁴.

Wzniosłość tego obrazka – przygniecione cierpieniem starego poety pochylającego się jak mnich nad Biblią – nietrudno rozbroić, skoro do tej samej adresatki pisał Miłosz, odślaniając swoją niepokromioną witalność: „Mnie ciągnie do młodości i chyba szukam radości zastępczej, przez jakąś uczuciową identyfikację z tobą”¹⁵. Co jednak zostałyby po takim rozbrojeniu? Trzeba by się wykazać głupią i zawistną złośliwością, żeby odpowiedzieć: portret „starego lubieżnego dziada”¹⁶. Nie – raczej „mistrza pokonanej rozpacz”, który w wierszu, z którego pochodzi ta formuła jest zarazem „sztukmistrem”. Pozbawiony złudzeń, wyposażony w mądrość, „[...] że dostajemy nie to, czego chcieliśmy, / a dwie największe cnoty to rezygnacja i upór”¹⁷, bez moralistycznego zacięcia i patosu błogosławi swoim następcom:

¹⁴ List Czesława Miłosza do Lillian Valle z 5 stycznia 1977 roku, Beinecke Library. Cyt. za: Franaszek, dz. cyt., s. 677.

¹⁵ List Czesława Miłosza do Lillian Valle z 25 maja 1977 roku, Beinecke Library. Cyt. za: Franaszek, dz. cyt., s. 617.

¹⁶ Zob. wiersz Czesława Miłosza *Uczciwie opisanie samego siebie nad szklanką whisky na lotnisku, dajmy na to w Minneapolis* (w: tenże, *Wiersze*, t. 5, s. 97n.).

¹⁷ Miłosz, *Sztukmistrz*.

¹² C. Miłosz, *Rok myśliwego*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 45.

¹³ Z wiersza Czesława Miłosza *Sztukmistrz* (zob. tenże, *Wiersze*, t. 5, s. 116).

Oby ci, którzy ciągnąć dalej mają
dzieło, zaczęli tam,
gdzie ty kończyłeś, mistrzu pokonanej
rozpaczy.

Pochwalający, odnawiający,
uzdrawiający, wdzięczny za to,
że były dla ciebie i będą dla innych
wschody słońca¹⁸.

W każdym razie w odniesieniu do *Nieobjętej ziemi* usprawiedliwiony jest graniczący z patosem ton zachwyty: „Spróbujmy [...] wczuć się we wrażliwość człowieka, który rzeczywiście odczuwał świat z tą intensywnością, pamiętał każdy szczegół zbrzgzanych wodą porannych bulwarów, odcień irysa, zapach potraw, niósł je w sobie niczym wysłany w tym właśnie celu na ziemię Świadek” (s. 708). Żarliwość biografisty z pewnością odpowiada poetyckiej sile tej poezji. Śmielszy zamach pióra Franaszka w tym miejscu biografii i twórczości Miłosza jeszcze lepiej rozumiem, kiedy spoglądam ponownie na ostatnią stronę okładki. Widzę tam sympatyczną fotografię autora wykonaną przez Antonię Franaszek-Traczewską. Domyślam się, że to jej – jako „mojej córce Tusi” – dedykowana jest książka. W posłowie oznaczonym trzema gwiazdkami natrafiam zaś na dyskretne sformułowanie: „w każdej sytuacji niezawodna Agnieszka, moja ówczesna żona” (s. 752). Biografista Miłosza wprowadza nas zatem tymi informacjami i w swoją własną biografię. Po co i dlaczego?

„Trudno dziś wyobrazić sobie, czym było takie spotkanie, jak wielkie wiązały się z tym emocje, które odczuwał nie tylko szczeniak [...], ale też osoby od niego starsze, znacznie mądrzejsze, bez porównania bardziej doświadczone. Był Miłosz kimś znacznie więcej niż wybitnym poetą – autorytetem, mędrcom, starym, niezwykle

mądrym człowiekiem, z którym rozmowa była zawsze na poły paraliżującym egzaminem, któremu miało się ochotę w chwilach rozterek zadawać pytanie «jak żyć», co zresztą musiałyby go solidnie rozbawić” (s. 753). Tak wspomina Franaszek swoje spotkanie z Miłoszem. Wyznanie to pozwala lepiej zrozumieć, skąd tak wysoki ton w opowieści o autorze *Nieobjętej ziemi*. Powtarzam: rozumiem euforię czytelnika odkrywającego, w jak niezwykle sposób biografia spłotła się w tym tomie z dziełem. Rozumiem tym lepiej, że znajdując się obok fotografii Franaszka data urodzenia 1971 nie jest zbyt odległa od mojej. „Na połowie czasu”¹⁹ chciałoby się mieć mądrego przewodnika. Zwłaszcza, gdy mógłby nim być Świadek posłany z niebios. Nie bez powodu przywołuję tutaj Dantego – „na połowie czasu” przemierzającego piekło pod opieką kobiet, nie tylko przeciw Beatrycze. Miłosz jest tym, kim jest – w tej biografii – dzięki kobietom. Zrozumieć jego geniusz – to w niemałej mierze rozwikłać tajemnicę jego relacji z nimi. A jest nad czym rozmyślać, nie tylko kiedy jest się mężczyzną „na połowie czasu”.

O Jadwidze Waszkiewicz, Janinie Cękańskiej i Ewie była już tutaj mowa. Franaszek przywołuje jednak i inne damy, których wpływ zaważył na losie Miłosza wcale nie mniej. Frapująca jest opowieść pod groteskowym nieco tytułem „Rosyjska ruletka” (zob. s. 84-92) – detektywistyczna rekonstrukcja zdarzeń, które rozegrały się w Krasnogradzie latem 1926 lub 1927 roku. Zrozpaczony miłosnym zawodem Czesław Miłosz podjął wówczas – domyśla się, sięgając do autobiograficznych wypowiedzi poety, Franaszek – nieudaną próbę samobójczą. Pocieszenie przyniosła mu – to ciągle hipotezy – ciotka Gabriela Kunat, ofiarowując młodemu Czesławowi samą siebie.

¹⁹ Dante Alighieri, *Boska Komedia*, „Piekło”, Pieśń pierwsza, w. 1, tłum. E. Porębowicz, PIW, Warszawa 1975, s. 25.

¹⁸ Tamże.

Franaszek niczego nie przesądza, chociaż argumenty ma mocne. Niestety, pochodzą one – jak cała opowieść utkana z cytatów – z twórczości Miłosza. Niestety – bowiem odtąd nietrudno już wyobrazić sobie lekturę wiersza ze *Strony 15* cyklu *Osobny zeszyt*²⁰ redukującą sens tej wieloznacznej medytacji nad tajemnicą czasu do relacji poety z inicjacyjnej nocy spędzonej z ciotką Gabriellą. Taka interpretacja *Strony 15* miałaby niewiele wspólnego z kulturą i subtelnością biografisty, który swoją hipotezę potwierdza na przykład informacją, że w domu na Grizzly Peak „na jasnych ścianach o grubo kładzionym, fakturowanym tynku zawisła reprodukcja portretu ciotki Gabrieli” (s. 585)? Stopień możliwych trywializacji biograficznych sekretów Miłosza i ich literackich świadectw to procent potencjalnego spadku ich wartości – cena budowania biografii z cytatów.

Romans zaś z kobietą, której Miłosz poświęcił osobny utwór *Czego nauczyłem się od Jeanne Hersch*?²¹, miał w jego biografii całkiem przyziemny aspekt. To bowiem jej tłumaczenie *Zdobycia władzy* na francuski przyniosło Miłoszowi w 1953 roku nagrodę Prix Européen. Pozwoliła mu ona wejść w kulturalny obieg zachodniej Europy. Dla exuła z komunistycznego PRL-u, z żoną i dwójką dzieci, niemająca sumy pięciu tysięcy franków szwajcarskich była rozwiązaniem niejednego problemu.

TO

Po śmierci swojej drugiej żony, Carol, Miłosz napisał w poemacie *Orfeusz i Eurydyka*

²⁰ Zob. t e n ż e, *Osobny zeszyt: przez galerie luster*, w: tenże, *Wiersze*, t. 3, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 231-235. Zob. też: F r a n a s z e k, dz. cyt., s. 90n.

²¹ Zob. C. M i ł o s z, *Czego nauczyłem się od Jeanne Hersch?*, w: tenże, *Wiersze*, t. 5, s. 129n.

dyka: „Jak będę żyć bez ciebie, pocieszycielko!”²². Tę formułę dałoby się odnieść do wszystkich związków Miłosza z kobietami – takimi okazują się one w ujęciu Franaszka. Poezja Miłosza – nasłuchiwana w niej „niedosiężna nuta” – rodzi się w napięciu między potrzebą pocieszenia a doświadczeniem, o którym mowa w wierszu *To*²³. Franaszek uznaje ten utwór za klucz do twórczości swojego bohatera: „Wielokrotnie w tej książce staraliśmy się dotrzeć do owego «to» głęboko zakorzenionego w Miłoszu, będącego ciemnym tłem jego pracowitości i zmysłowej witalności” (s. 737).

Chodzi tutaj o doświadczenie „przeżycia ziemskim porządkiem” (tamże), o poczucie stałego zawieszenia nad przepaścią nicości, o nieodmiennie żywą wrażliwość na ciemną stronę rzeczywistości. Tak rozumiane „to” jest dla Franaszka jakością tego dzieła równorzędną z jego afirmacyjnością wobec całej rzeczywistości.

Przejęcie rodzące się w biografii konstatającym siłę ciemnej strony podziwianego dzieła odnosi się jednak przede wszystkim do kształtu świata, mniej zaś do samego poety. Miłosz pozostaje tutaj człowiekiem w zasadzie niepopelniającym błędów. Chociaż on sam wielokrotnie w swojej twórczości wyznaje głębokie poczucie winy, to Franaszek prezentuje go raczej jako wielkiego poetę, którego dzieło nie tylko usprawiedliwia życiowe błędy i słabości, ale i czerpie z nich swoją wielkość.

W dwóch epizodach życiorysu Miłosza, w odniesieniu do których można by się spodziewać większych wątpliwości biografa co do trafności wyborów portretowanej osoby, Franaszek pozostaje wierny strategii: „Łatwo odnaleźć potknięcia, jak jednak oddać geniusz?” (s. 754). Myślę o pracy Miłosza w tak zwanej dyplomacji PRL-owskiej.

²² T e n ż e, *Orfeusz i Eurydyka*, s. 274.

²³ Zob. t e n ż e, *To*, w: tenże, *Wiersze*, t. 5, s. 83n.

O pierwszych wrażeniach przybyłego do Ameryki dyplomaty Franaszek pisze: „Jeśli szukać jakiegoś obrazu, który opisywałby jego sytuację, mógłby on wyglądać tak: człowiek, który niedawno brnął przez wypalone ruiny, w którego oczach migają twarze zamordowanych, zakatowanych, zmarłych z wycieńczenia, ląduje oto w kamiennym, nietkniętym pociskami wozie, na którego ścianach widzi czteropiętrową reklamę papierosów” (s. 402). O jakich zamordowanych, zakatowanych i zmarłych z wycieńczenia chodzi Franaszkowi? Chyba nie o tych z ubeckich i NKWD-owskich więzień. Wiodącym tutaj ułatwieniem sobie przez biografę Miłosza oceny jego ówczesnej sytuacji można być rozczarowanym. A przecież i Franaszek ma wątpliwości, zastanawiając się nad świadectwem autora *Ocalenia* wyznającego Renacie Górczyńskiej, jakim otrzeźwieniem był dla niego widok zmarzniętych więźniów wieszonych jeepami w lipcową noc 1949 roku: „Wtedy zdałem sobie sprawę, w czym biorę udział”²⁴. W komentarzu Franaszka do tych słów można przecież te wątpliwości usłyszeć: „Nie tak łatwo powiedzieć, czemu właśnie ta scena wywarła na nim tak olbrzymie wrażenie – wszak już w roku 1945 obserwował uwięzionych AK-owców” (s. 428). Jakie były konsekwencje zaangażowania się Miłosza w aparat władzy totalitarnego państwa? Czy tylko myślowe zapętlenie poety, który intelektualnie był po stronie marksizmu, a w sumieniu przeciwko niemu (por. s. 437)? Nie złośliwość dyktuje te pytania, ale poznawcza pasja, potrzeba zrozumienia „niebываłego żywota”.

Podobnie wielkoduszny wobec autora *Roku myśliwego* pozostaje Franaszek, rekonstruując jego konflikt ze Zbigniewem Herbertem. Winny zepsucia bardzo dobrych wieloletnich relacji między nimi okazuje się

autor *Chodasiewicza*, a właściwie jego stan „walki z chorobą cielesną i duchową, z wadliwym powracającym depresji” (s. 720). Tylko w tle można – zdaniem Franaszka – odnaleźć pewne pierwiastki racjonalne czy obiektywne sporu poetów, chociaż i z nimi nie wszystko jest jak należy, skoro Franaszek ujął obydwu te przymiotniki w cudzysłów (zob. s. 721). Czy jednak ktoś jeszcze oprócz bezkrytycznego czytelnika zrozumie z relacji biografisty, po co Herbert miałby wysyłać „do wyszydzonego przyjaciela pocztówkę z nogą słońca zawieszoną nad bezbronnym kurczakiem i tylko dwoma słowami: «Nie depcz»” (s. 721n.)? Znalazła się ona pod berkeleyjskim adresem Miłosza „978 Grizzly Peak”, wysłana z Berlina 17 lipca 1990 roku. Co najmniej nieporozumieniem jest więc sugestia Franaszka (por. tamże), że przesyłka miała być jakimś przypieczętowaniem szyderstwa w postaci wiersza *Chodasiewicz*, którego wówczas jeszcze po prostu nie było²⁵. Herbert zareagował nią raczej na niesprawiedliwą i oburzającą, jego zdaniem, uwagę Miłosza sformułowaną w *Roku myśliwego*. Przeciwwstawia on tam postawę jednoznacznego odrzucenia komunizmu przez ludzi wierzących, jak Jerzy Turowicz i Hanna Malewska – „enigmatycznemu” zachowaniu stoików, do których zalicza Henryka Elzenberga i Zbigniewa Herberta²⁶. Warto też pamiętać, że w roli ofiary występuje w całym tym dramacie noblista, emerytowany profesor jednego z najlepszych amerykańskich uniwersytetów, a w roli dręczyciela ciężko chory fizycznie poeta, któremu przyprowadzono – w medialnych komentarzach dotyczących całej sprawy – gębę

²⁴ T e n ż e, *Podróży świata. Rozmowy z Renatą Górczyńską*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 309.

²⁵ Pierwodruk wiersza Zbigniewa Herberta *Chodasiewicz* to dopiero rok 1991 („Czas Krakowski” 1991, nr 75), publikacja w tomie *Rovigo* – rok 1992.

²⁶ Por. C. M i ł o s z, *Rok myśliwego*, zapis z 16 IX 1987, s. 60n.

niezdolnego odpowiadać za swoje słowa cyklofrenika.

W opisie konfliktu Herberta z Miłoszem okazuje się w każdym razie Franaszek mniej wyrozumiały dla autora *Chodasiewicza* niż dla poetów swojej generacji krytykujących Miłosza za podtrzymywanie przebrzmiałego wzorca poetyckiego (por. s. 734n.).

Franaszek potwierdzający trafność refleksji Miłosza krytycznie odnoszącego się do zakończenia *Campo di Fiori* – jako ujmującego tragedię Żydów z warszawskiego getta z pozycji obserwatora, niemoralnie zdystansowanej (zob. s. 354) – również nie jest przecież kimś eksplorującym osobisty

wymiar rzeczywistości „to”, ale raczej tropicielem śladów geniuszu doskonałego się na swoich własnych błędach.

Nie może być jednak inaczej w książce, która otrzyma nagrodę Nike – że tak się stanie, stawiam w lutym 2012 roku nieduże honorarium za napisanie tej recenzji, chociaż nie bezcenne ministerialne punkty za jej publikację. Ta nagroda Franaszkowi się należy. *Miłosz. Biografia* jest bowiem pierwszym całościowym ujęciem Miłoszowego dzieła – jako ocalonego z rwącego nurtu życia, którego rytmy wielokrotnie pozostawały zakryte przed czytelnikiem tej wielkiej pod wieloma względami twórczości.

Wojciech KUDYBA

CZYTANIE KSIĘDZA ANIOŁA ŚLĄZAKA

Przedostał się do naszej kulturowej świadomości właśnie tak – jako Anioł Ślązak. Od jego śmierci mijało wtedy niemal dwieście lat. W ósmym tomie poezji Adama Mickiewicza, wydanym w Paryżu w roku 1836, znalazł się zbiór aforyzmów opatrzony tytułem *Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena*¹. Dziś wiemy, że ponad połowa dystychów wypełniających cykl to tłumaczenia, parafrazy lub aluzje do tekstów Anioła Ślązaka, jednego z najciekawszych pisarzy niemieckiego baroku. Nazywał się Johannes Scheffler. Był synem polskiego szlachcica, ale wychowywał się w niemieckim Wrocławiu. Wszechstronnie wykształcony (m.in. w Padwie) pracował zrazu jako lekarz, by po głośnej konwersji na katolicyzm przyjąć święcenia kapłańskie i oddać się obowiązkom duszpasterskim. Swe teksty literackie opatrywał wówczas pseudonimem „Angelus Silesius”. Niemiecka recepcja jego pism – choć z oczywistych względów (językowych) wcześniejsza i żywsza – miała okresy wzlotów i zapaści. Dla nowszych czasów (dla Mickiewicza) obfitą i wielostronną twórczość mistyka i poety odkrył Friedrich Schlegel. Jak zatem przebiegał jej odbiór w Polsce? Jaki wizerunek

pisarza upowszechniano, co i w jaki sposób tłumaczono? Odpowiedź na tak postawione pytania przynosi obszerna książka Cezarego Lipińskiego *Poeta poetów. Studia nad polską duchowością religijną na przykładzie recepcji Angelusa Silesiusa*².

Obserwacje autora monografii dotyczą okresu pomickiewiczowskiego, aż po rok 1939. Podjęte w rozprawie analizy zostały poprzedzone wieloletnimi przygotowaniem. Ich świadectwem są książki o charakterze popularnym, jak: „*Przedziwna to rzecz jest, człowiek...*”. *Angelusa Silesiusa myśli o jedności świata* i „*Ad quaeque summa natus*”. *Do dzieł najwyższych powołań. Kalendarium życia i twórczości Johannesa Schefflera alias Angelusa Silesiusa*³. Obie – upowszechniając wiedzę o życiu pisarza

² Cezary Lipiński, *Poeta poetów. Studia nad polską duchowością religijną na przykładzie recepcji Angelusa Silesiusa*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2011, ss. 406.

³ Zob. „*Przedziwna to rzecz jest, człowiek...*”. *Angelusa Silesiusa myśli o jedności świata. Wybór rozpraw i poezji*, oprac. C. Lipiński, Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Angelusa Silesiusa, Wałbrzych 2005; C. Lipiński, „*Ad quaeque summa natus*”. *Do dzieł najwyższych powołań. Kalendarium życia i twórczości Johannesa Schefflera alias Angelusa Silesiusa*, Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Angelusa Silesiusa, Wałbrzych 2009.

¹ Zob. A. Mickiewicz, *Dziela*, t. 1, *Wiersze*, oprac. W. Borowy, L. Płaszewki, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 274-290, 366-371.

i odkrywając dla nas meandry jego zawilej twórczości (w pierwszej z nich autor wcielił się też w rolę tłumacza niektórych utworów Schefflera) – stanowią swoiste przedpole omawianej monografii. Trudno ich nie docenić – wobec dziejących się na naszych oczach procesów zawłaszczania postaci pisarza i mistyka przez machinę literackiego marketingu. Na tle działań, które sprawiają, że „Silesius” w przestrzeni publicznej staje się dziś u nas niemal wyłącznie nazwą nagrody literackiej, nowego wymiaru nabierają zarówno one, jak i rozprawa, której chciałbym poświęcić nieco więcej uwagi.

Ważnym dokonaniem autora jest przede wszystkim próba przezwyciężenia polskich i niemieckich stereotypów dotyczących biografii Johanna Schefflera. Cezary Lipiński z całą pewnością jest dziś w Polsce jej najwybitniejszym znawcą, cierpliwie dementuje w książce rozmaite przeinaczenia i uproszczenia w oparciu o porządnie zebrane materiały historyczne (por. rozdział „Johann Scheffler w świetle polskich stereotypów”, s. 87-126). Co więcej, pokazuje Schefflera jako postać na wskroś współczesną – paradoksalną, dramatycznie rozdartą między pragnieniem kontemplacji a koniecznością polemiki z teologicznymi adwersarzami, tragicznie niespokojną o świat, ludzi i własną duszę, a jednocześnie konsekwentnie wierną sobie. Rzeczowo dekonstruuje między innymi upowszechniany w naszym romanizmie mit o „polskości” Anioła Ślązaka, nie unikając zarazem podkreślenia faktu, że jego ojciec był rzeczywiście z krwi i kości Polakiem, skoligaconym z ważnymi polskimi rodami. Równie rzetelnie naświetla motywy konwersji, rozbijając tym samym niemiecki mit o interesowności, zdradzie i niskich pobudkach skłaniających świetnie wykształconego młodzieńca do zmiany wyznania i przyjęcia święceń kapłańskich.

Starając się wzbogacić dość jednostronny u nas obraz twórczości śląskiego

pisarza, Cezary Lipiński przypomina o jego pismach apologetycznych i polemicznych, nie waha się nawet wejść w obszary pogranicza literaturoznawstwa i muzykologii kościelnej. Przekonany o wartości niemal nieznanych u nas religijnych pieśni Schefflera, w antologii *Przedziwna to rzecz jest, człowiek...* sam podjął trud przekładu niektórych spośród nich, w rozdziale „Angelus Silesius w polskich śpiewnikach religijnych” (zob. s. 128-169) omawia zaś wyniki żmudnych kwerend mających na celu ustalenie, czy i które z pieśni ze zbioru *Heilige Seelenlust* pojawiają się w polskich kancjonałach w wieku osiemnastym i dziewiętnastym. Wyniki tych wstępnych badań, z pewnością domagających się rozwinięcia, już na etapie roboczych hipotez wydają się zaskakujące. Okazuje się, że pieśni katolickiego księdza wykazują znacznie wyższą frekwencję w śpiewnikach polskich protestantów niż w kancjonałach katolickich. „Wszystko wskazuje również na dużo wcześniejszą recepcję utworów wrocławianina wśród polskich ewangelików” (s. 167). Może więc czas na próbę szerszego wprowadzenia niezwykłych pieśni Angelusa do rodzimego obiegu?

Czy są one obecne w kanonicznym dziś dla polskich śpiewów religijnych zbiorze ks. Jana Siedleckiego, który to zbiór już w wieku dziewiętnastym bił na głowę swą popularnością wszystkie inne śpiewniki kościelne? Takie pytanie w pracy nie pada, nie ma też na nie odpowiedzi. Pokusa jej poszukiwania jest jednak silna. Jeden z przywołanych przez Lipińskiego tekstów Silesiusa zaczyna się od strofy:

Jesu, komm doch selbst zu mir,
 Und verbleibe für und für.
 Komm doch, werter Seelenfreund,
 Liebster, den mein Herze meint.
 s. 140

W dosłownym tłumaczeniu strofa ta mogłaby brzmieć: „Jezu, przyjdź do mnie

Ty sam / i pozostań dla mnie. / Przyjdź wreszcie drogi duchowy Przyjacielu / Najukochańszy, o którym myśli moje serce”. Jak wiele pieśni Ślązaka, także i ta ulegała różnym przeróbkom i w połowie dziewiętnastego wieku przybrała w jednym z katolickich śpiewników kształt następujący:

Jesu, Jesu komm zu mir,
O wie sehn' ich mich nach dir!
Meiner Seele bester Freund,
Wann wer' ich mit dir vereint!
(tamże)

Tę z kolei można oddać następująco: „Jezu, Jezu, przyjdź do mnie / O, jakże tęsknię za Tobą / Najlepszy Przyjacielu mojej duszy / kiedyż się z Tobą połączę”. Słowa te nie brzmią w naszych uszach zupełnie obco. We współczesnych wydaniach śpiewnika Siedleckiego z łatwością odnajdziemy pieśń *Jezu, Jezu do mnie przyjdź*. Oto jej pierwsza strofa:

Jezu, Jezu, do mnie przyjdź,
Ach, do serca mego wnijdź,
Przyjacielu prostych dusz,
Niech się z Tobą złączę już⁴.

Wśród objaśnień wydawcy znajdujemy dwie lakoniczne uwagi: „tłum. z niem. Ks. P. Kutyby” oraz „m. śląska XVII w.”⁵. Trudno nie postawić pytania: kto napisał niemieckie słowa pieśni? Porównanie cytowanych tekstów nie pozostawia wątpliwości, że autorem tym jest Angelus Silesius. Przekład księdza Kutyby to w istocie nie tyle tłumaczenie, ile swobodna parafraza słów Angelusa, nie znamy zresztą dokładnie tekstu wyjściowego. I nie to jest chyba ważne. Istotniejsze jest coś innego. Sądzę,

⁴ Ks. J. S i e d l e c k i, *Śpiewnik kościelny*, red. ks. K. Mrowiec CM, Wydawnictwo Świętego Krzyża, Opole 1982, s.126n.

⁵ Tamże, s. 126.

że w przyszłych wydaniach śpiewnika należy koniecznie umieścić nazwisko zarówno tłumacza, jak i autora utworu. Silesius nie był przecież poetą gorszym niż Franciszek Karpiński czy Teofil Lenartowicz, których nazwisk nie omija żaden poważny wydawca naszych religijnych śpiewników.

Najważniejsza część rozprawy poświęcona jest tłumaczeniom zbioru aforyzmów Silesiusa – przekładowym pracom Adama Mickiewicza, Lucjana Siemieńskiego, Józefa Jankowskiego i Adama Szczerbowskiego. Warto podkreślić, że badacz ten jako pierwszy poddaje skrupulatnemu analitycznemu i interpretacyjnemu oglądowi każdy dystych Mickiewicza ujawniający swe zapośredniczenie w aforyzmach Schefflera. Niewystarczalność dotychczasowych ujęć może być tłumaczona tym, że wymagają one sprawnego poruszania się w dyscyplinach nauki bardzo niekiedy od siebie odległych. Trudno nie docenić faktu, że Lipiński stara się połączyć w swym wywodzie kompetencje germanisty, przekładoznawcy i mickiewiczologa. Skrupulatność recenzenta każe co prawda upomnieć się o książkę Kamili Janiny Wiśniewskiej *Teologia Angelusa Silesiusa (Jana Schefflera)*⁶, zbyt rzadko przywoływaną przez autora tam, gdzie omawia on rozmaite wątki teologiczne, świetnie przez Wiśniewską rozpoznane; ta sama skrupulatność skłania także do sprostowania cytatu (por. s. 279) będącego źródłem polemiki autora z Małgorzatą Burtą. (Badacz nie zgadza się, że w jednym z dystychów pobrzmiewa patos. Słusznie. Ale w tekście Burty mowa jest o tonie parenetycznym, a nie – jak chce autor – patetycznym⁷). Niepodobna jednak nie docenić wagi po-

⁶ Zob. K.J. Wi ś n i e w s k a OSB, *Teologia Angelusa Silesiusa (Jana Schefflera)*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984.

⁷ Por. M. B u r t a, *Reszta prawdy. „Zdania i uwagi” Adama Mickiewicza*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2005, s. 127.

czynionych przez Lipińskiego rozpoznać. Najważniejsze spośród nich przedstawiają się następująco: 1. Badacze *Zdań i uwag* często komentowali je w sposób tendencyjny, umniejszając wagę pierwowzoru i omijając translatorskie potknięcia wieszca. 2. Tylko nieliczne teksty Mickiewicza są przekładami w sensie ścisłym, wiele z nich wypacza przesłanie oryginału. 3. Twórca polskiego zbioru źle radzi sobie z „konsekwencją oraz logiką wywodu” (s. 321). 4. „Dość często pojawia się u polskiego poety nieznośna skłonność do moralizowania” (s. 321) – nieobecna u Schefflera.

Osadzone w rzetelnie przeprowadzonych analizach, rozpoznania te przynoszą mickiewiczologii małą rewolucję. Otwierają zupełnie nowy sposób czytania *Zdań i uwag*, nową perspektywę badawczą.

Innego rodzaju walory ujawniają podrozdziały poświęcone pozostałym tłumaczom wrocławskiego poety. Zasadniczą wartością tej części książki jest świeżość eksploatowanego materiału (dobrze, że został on przywołany w całości). Cezary Lipiński to pierwszy badacz, który wydobywa je z kulturowej niepamięci i poddaje badawczemu oglądowi. Poznawcze apetyty rozbudzają zwłaszcza uwagi poświęcone dokonaniom Lucjana Siemieńskiego. Analizując wybór tłumaczonych tekstów, decyzje translatorskie, a także komentarze o życiu i twórczości Schefflera, Lipiński zarysowuje dość wyraźny obraz pewnego modelu recepcji. Okazuje się, że Siemieński mocno podkreśla polskie pochodzenie pisarza i nawiązania do polskiej kultury, rzekomo obecne w jego twórczości, tłumaczy przede wszystkim teksty pisane już po konwersji i czyni to tak, by podkreślić ich rzymskokatolicką ortodoksyjność. Anioł Ślązak Siemieńskiego ma więc – jak daje do zrozumienia badacz – cechy romantycznego wizerunku Polaka-katolika. Czy wobec tego Silesius Józefa Jankowskiego jest Silesiusem Młodej Polski? Czy u Adama Szczerbowskiemu nabiera cech leśmian-

nowskich? Uwagi badacza tylko częściowo odpowiadają na tak postawione pytania, wydają się powierzchowne, nie odsłaniają – jak wcześniej – modelu czytania. Niespełna trzystronicowy komentarz do obszernego tomu przekładów Szczerbowskiemu wydobywa jedynie niektóre „leśmianizmy” obecne w przekładzie. W niewiele większym komentarzu do translacji Jankowskiego autor pisze o skłonności tłumacza do poetyzacji i pustosłowania, nie łącząc zjawiska z językowymi konwencjami modernizmu. A przecież zdarza się, że tłumacz zmienia spokojny, oznajmujący ton Schefflera w egzaltowane wykrzyknienia, świadomie podnosi ton archaizmami, a w miejsce lekkości mistycznej wprowadza słowa z kręgu młodopolskiej ezoteryki (np. wtedy, gdy „Wiesheit” tłumaczy jako „Sofija”). Podobnego rozszerzenia horyzontu interpretacji brakuje także w rozdziale poświęconym *Zdaniami i uwagom*. Wydaje się, że zabiegi Mickiewicza – mające wiele cech swobodnego „kulturowego zawłaszczania” – domagają się takiej analizy, która w większym stopniu uwzględniłaby narzędzia badawcze najnowszych nurtów kulturowo zorientowanej translatoologii.

Dyscyplina naukowego dyskursu nie jest zatem najsilniejszym walorem omawianej rozprawy. Utrudnia lekturę kompozycyjne rozwichrzenie wywodu. Czytający zadaje niekiedy pytanie, czy aby na pewno passus, któremu poświęca właśnie swą uwagę, ujawnia konieczny związek z zasadniczym tokiem rozumowania. Myślę między innymi o fragmentach poświęconych biografii Mickiewicza (por. s. 181-234), zwłaszcza zaś o obszernym rozdziale „Przekład jako signum polskiej recepcji Angelusa Silesiusa” (zob. s. 19-86), który stanowi autonomiczną całość, połączoną z tematem rozprawy nie tyle związkami logicznymi, ile raczej wątlą nicią dalekich skojarzeń. Mimo obiecującego tytułu nie odnajdziemy tam informacji o rodzimym odbiorze pism Schefflera, a jedynie in-

teresujący zarys historii dawnej polskiej i niemieckiej praktyki i teorii przekładu literackiego. Istotnie związany z całością rozprawy wydaje się jedynie ostatni podrozdział – „Przekładoznawstwo od lat 60. XX w.” (zob. s. 76-86). Ujawnia on dobrą orientację Lipińskiego we współczesnych nurtach translatoologii, stanowi ważne metodologiczne zaplecze analiz prowadzonych w dalszej części pracy. Autor nie ujawnia wprawdzie wprost swoich metodologicznych wyborów, ale ze sposobu prowadzonej przezeń prezentacji poszczególnych nurtów można domniemywać, że darzy sympatią te zwłaszcza, które mają związek z tak zwanym zwrotem kulturowym w przekładoznawstwie. I w tej części książki pewnym mankamentem pozostaje jednak brak konsekwencji. Można się było spodziewać, że analizując polskie przekłady aforyzmów Angelusa Silesiusa (dokonywane przez Mickiewicza i innych), badacz będzie się odwoływał do ujęć „kulturowych”. Tak się jednak nie stało. Sposób prowadzenia obserwacji – skupionych wokół problematyki ekwiwalencji oryginału i translatu – wskazuje raczej na wyraźną inspirację tym, co do przekładoznawstwa wniósł strukturalizm (pominięty w dokonanej przez badacza prezentacji stanowisk translatoologicznych).

W tym miejscu niniejsza recenzja mogłaby się kończyć. Prezentowałaby ona książkę niezbyt zwartą, ale jednak spełniającą podstawowe rygory dyskursu naukowego, pod wieloma względami prekursorską, otwierającą pole dalszych dociekań. Byłoby to oczywiście możliwe, gdyby badacz – zgodnie ze swymi kompetencjami – rzeczywiście poświęcił uwagę wyłącznie zagadnieniom recepcji. Tak się jednak nie stało. Z niewiadomych powodów autor rozprawy postanowił granice wspomnianych kompetencji przekroczyć. Tytuł pracy zapowiada, że badania nad polską recepcją twórczości śląskiego mistyka dostarczą przesłanek pozwalających

wysnuć wnioski co do charakteru całego obszaru polskiej kultury religijnej, staną się źródłem naukowego poznania istotnego fragmentu naszej religijności. Ktoś, kto rzeczywiście spodziewał się znaleźć w niej przekonująco uzasadnione obserwacje polskiej duchowości, doznaje jednak nieprzyjemnego zawodu. Książka nie zawiera żadnych naukowych studiów „nad polską duchowością religijną”. Nie ma w niej nawet śladu prób zdefiniowania pojęć duchowości czy mistyki. Pojawiają się w niej wprawdzie opinie dotyczące zagadnienia rodzimego życia duchowego, nie spełniają one jednak rygorów nakładanych na twierdzenia naukowe, są – jak się wydaje – wyrazem subiektywnych przekonań o niewielkiej wartości poznawczej. Obsesyjnie powtarzane w kolejnych rozdziałach pracy, koncentrują się wokół jednej wyrazistej tezy: „Polacy, jak żadna inna społeczność Europy, przez całe stulecia wykazywali w obszarze mistyki daleko posunięty indyferentyzm i indolencję” (s. 235).

Wieloznaczność przywołanych słów bywa w niektórych fragmentach wywodu ograniczana. Nie ona jednak budzi zasadnicze wątpliwości. Ich źródłem jest przede wszystkim nieobecność uzasadnień twierdzenia lub ich wąty charakter. Niezbyt intensywna i bardzo jednostronna polska recepcja pism Schefflera – o której tak przekonująco pisze autor – nie może stanowić wystarczającej przesłanki do wnioskowania o charakterze polskiej duchowości. Zjawisko recepcji każdej twórczości uwikłane jest przecież w rzeczywistość systemu literackiego, niedającą się sprowadzić do jednego tylko, duchowego, wymiaru (istotną rolę odgrywają przecież czynniki ekonomiczne, polityczne, instytucjonalne czy społeczne). Brak w pracy analiz o charakterze komparatystycznym, teza o wyróżniającym się miejscu Polski na duchowej mapie Europy pozbawiona jest tym samym naukowych fundamentów. Brakuje ich też twierdzeniu o temporalnym

wymiarze procesu recepcji dzieł Angelusa. Obserwacje autora dotyczą niemal wyłącznie duchowości między rokiem 1830 a 1960. Można – w dobrej wierze – przyjąć, że opinia o tym, jakoby „mistyka n i g d y nie stanowiła istotnej wartości w obrębie polskiego pola kulturowego” (s. 98, podkr. – W.K.), dotyczy tego właśnie periodu, nie dziwi jednak, że nie została ona poparta argumentami. Badania nad religijnością dziewiętnastego wieku – prowadzone dziś przez przedstawicieli wielu dziedzin nauk humanistycznych – przekonują o czymś przeciwnym: o niezwykłym rozwoju polskiej mistyki w tym czasie i między innymi o ogromnym rezonansie mistycznych pism Juliusza Słowackiego, o ich wpływie na wiele dziedzin polskiej kultury. Przegląd publikacji z ostatnich lat przekonuje, że także w czasach wcześniejszych mieliśmy interesujących autorów pism mistycznych, co więcej – że w środowiskach klasztornych były one znane i komentowane (odsyłam między innymi do bibliografii prac zespołów badawczych skupionych wokół katedr teologii duchowości Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Sądzę o „braku w Polsce tradycji mistycznej” (s. 236) jeszcze w połowie ubiegłego stulecia mógł brzmieć wiarygodnie (tak być może brzmiał w ustach Stanisława Pigonia i Janusza Tazbira, przywoływanych w pracy – por. s. 7-9), najnowsze odkrycia tekstów źródłowych i badania nad nimi nie pozostawiają jednak wątpliwości, że pozbawiony jest faktograficznych podstaw.

Ponieważ podobne sugestie wyrażane są w rozdziale poświęconym naukowej recepcji dzieł Adama Mickiewicza, można domniemywać, że zarzut „indyferentyzmu i indolencji” wobec mistyki dotyczy nie tyle wszystkich Polaków czy polskiej inteligencji, ile przede wszystkim rodzimych badaczy literatury. Przeczyłyby temu wprawdzie niewymieniane przez Lipińskiego prace Jana Gwalberta Pawlikowskiego,

poświęcone mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego i nowsze studia z tego zakresu (między innymi znakomite prace Marii Cieśli-Korytowskiej i Mariana Maciejewskiego), a także niektóre wymieniane przez Lipińskiego rozprawy mickiewiczologów, trudno jednak zaprzeczyć, że liczni spośród nich odmawiali pisarzowi miana mistyka. Czy jednak zwolennicy tezy o mistycyzmie poety i przeciwnicy podobnych przypuszczeń na pewno mówili o tym samym? Przywołany przez badacza Karol Górski, pisząc o mistycznych przeżyciach Mickiewicza, posługuje się nowoczesnym rozumieniem doświadczenia religijnego. Inaczej jest jednak u autorów nieznaną naukowemu, zakorzenioną w pracach Williama Jamesa, tradycji definiowania mistyki. Bywa, że operują oni stereotypem, który świetnie uchwycili twórcy hasła w niepozabawionej pretensji do obiektywizmu encyklopedii Samuela Orgelbranda, wielokrotnie wznawianej w drugiej połowie dziewiętnastego wieku. Czytamy tam między innymi: „W nowszych czasach wyraz M[mistycyzm] stracił pierwotne znaczenie i dziś rozumiemy pod nim głównie chorobliwe zamiłowanie w tajemniczości i pociąg do rozkoszowania się w mglistych fantazjach; w tym znaczeniu brany M[istycyzm] jest rodzajem obłędu umysłowego, połączonego z nieprawidłową grą fantazyi”⁸. Ci, którzy niechętnie odnosili się do mistycyzmu Mickiewicza, wierzyli najprawdopodobniej, że bronią wizerunku wieszczka przed stygmatem obłąkania.

Wydaje się więc, że dałoby się uzasadnić tezę o obecności w życiu umysłowym dziewiętnastowiecznej Europy silnych prądów antyspirytualistycznych (szkoda, że

⁸ Zob. hasło „Mistycyzm” w: *S. Orgelbranda Encyklopedia Powszechna z ilustracjami i mapami*, Wydawnictwo Towarzystwa Akcyjnego Odlewni Czcionek i Drukarni S. Orgelbranda Synów, Warszawa 1898, t. 10. Tekst dostępny w zasobach cyfrowych: <http://cybra.lodz.pl/publication/721>.

w pracy nie ma o nich ani jednej wzmianki). Dowodem ich działania byłby proces prymitywnej etykietyzacji i stereotypizacji mistycyzmu, polegający na tym, że negatywny element zostaje przedstawiony jako całe zjawisko w taki sposób, by przestało ono być postrzegane jako wartościowe, a stało się jedynie egzemplifikacją „nienormalności”. Świadectwem uległości intelektualistów wobec wspomnianych procesów mogłyby być przywoływane przez Lipińskiego sądy niektórych badaczy Mickiewicza. Tylko tyle i aż tyle. Wysiłki autora, by niechęć do mistyki wmówić wszystkim Polakom wszystkich czasów owocują niekiedy niezamierzonym komizmem (na przykład, gdy przekonuje on, że polska awersja wobec mistycyzmu ma charakter genetyczny – por. s. 243). Nie koncentrując się na rzeczowej argumentacji, lecz na uogólnieniu i perswazji, nie budują twierdzeń o charakterze naukowym – powielają szkodliwy stereotyp.

Zakres prowadzonych obserwacji autor zamknął na granicy roku 1939, niezmiernie

interesujący wydaje się jednak ożywiony odbiór twórczości Schefflera w Polsce lat ostatnich – intensywnością i wielostronnością daleko przekraczający recepcję Schefflera w innych krajach Europy (a mam na myśli także Niemcy). Czytanie Angelusa obejmuje dziś u nas obieg kultury wysokiej i masowej, krąg naukowy i literacki, pojawiają się wciąż nowe przekłady i parafrazy, Silesius jest inspiracją dla poetów (na przykład dla Jarosława Zalesińskiego w ostatnim zbiorze wierszy⁹). Obszar ten prosi o swego monografistę. Niekoniecznie musi on udawać historyka duchowości. Nikt chyba nie będzie wymagał od niego, by budował ryzykowne hipotezy o dokonującym się na naszych oczach „mistycznym przełomie” w polskiej kulturze. Wystarczy jeśli rzetelnie opisze miejsce twórczości Angelusa Silesiusa we współczesnym polskim systemie literackim.

⁹ Zob. J. Zalesiński, *Wiersze poprzednie i ostatnie*, Bernardinum, Pelplin 2009.

Agnieszka RESZCZYK

DAR SŁOWA

Człowiek jako istota dialogowa – skierowana ku drugiemu: zarówno człowiekowi, jak i ostatecznie Bogu – potrzebuje słowa, by wypowiedzieć istnienie własne oraz świata, w którym żyje. Słowo to, gdy zostaje wypowiedziane, ma moc przekształcania wydarzeń w fakty. Nasuwa się tu analogia do Słowa Bożego, które ma charakter osobowy i dynamiczny, ponieważ „staje się”, „przychodzi” – jak Jezus, który przyszedł na świat, przychodzi nieustannie i przyjdzie ostatecznie. Książka ks. Janusza Stanisława Pasierba *Słowo Boże między ludźmi*¹ wypływa z wewnętrznego przekonania autora, iż konsekwencją przyjęcia kapłaństwa jest biografia szczególnie, „naznaczona powołaniem, wyborem, sakramentem”². Ukazując się siedemnaście lat po śmierci autora zawartych w niej tekstów, stanowi ona świadectwo, jak swoje kapłaństwo postrzegał Pasierb, dla którego stanowiło ono serce wszelkich innych, „mniejszych” powołań: „Stając na ambonie, człowiek może czuć się innym człowiekiem. «Słowa go mówią», nie mówi od siebie, nie mówi swojej prawdy. Ja

świadczę o prawdzie, która nie jest moja: «nauka moja nie jest moja». Ta konwencja wiele ułatwia, na ambonie jestem heroldem i świadkiem. Natomiast tu, w szkole, jestem też wszystkim innym. Jestem jeszcze belfrem, człowiekiem piszącym, członkiem towarzystw i rad naukowych i mam mnóstwo innych komplikacji. Tam, w kościele, jestem najszczęśliwszy, kiedy stoję przy ołtarzu i jestem z ludźmi. Gdyby to tak trwało, gdybym nie mógł się od tego oderwać, żeby nie było nic więcej w życiu, to byłaby sytuacja najczystsza, taka, która byłaby największym szczęściem”³. Posługa sprawowana przy ołtarzu pozwoliła doświadczyć autorowi *Miasta na górze*, że źródło Słowa znajduje się poza nim samym.

Książka składa się ze wstępu oraz trzech części: „Jak mówić o Bogu”, „Homilie”, „Pożegnania”. Choć zamieszczone w niej szkice, homilie, referaty, wspomnienia i notki były w znaczącej części publikowane już wcześniej, to jednak ich zestawienie nie jest przypadkowe. Fundament stanowi część metodologiczna, poświęcona kaznodziejstwu, wynikająca z osobistych doświadczeń i przemyśleń Pasierba, który między rokiem 1965 a 1977 uczył homiletyki w Wyższym Seminarium

¹ Ks. Janusz Pasierb, *Słowo Boże między ludźmi*, wybór i oprac. M. Wilczek, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010, ss. 184.

² B. Chrzastowska, *Obraz autora w poezji ks. Janusza S. Pasierba: ksiądz – poeta – znawca sztuki*, w: *Kultura i religia u progu III tysiąclecia*, red. W. Świątkiewicz, A. Pethe, Instytut Górnośląski, Katowice 2001, s. 206.

³ *Nasza mała, najmniejsza ojczyzna. Z ks. prof. dr. Januszem St. Pasierbem rozmawia Marek Wittbrot*, „Nowe Książki” 1994, nr 8, s. 3.

Duchownym w Pelplinie. Zawarte w niej rozważania skierowane są zarówno do studentów teologii, przygotowujących się do spełniania posługi Słowa, jak i do tych, którym ta szczególna łaska, naznaczona sakramentem pośrednictwa między Bogiem a ludźmi, jest już dana. Część ta znajduje kontynuację i rozwinięcie w dwóch pozostałych, co sprawia, że zebrane w książce teksty są zwartą całością.

Spełniający posługę kapłan winien pamiętać, że gdy wchodzi w rolę herolda, nie głosi swojej prawdy, lecz wyraża prawdę obiektywną: nie mówi o Bogu, lecz pozwala, żeby Bóg mówił przez niego (por. s. 14). Będąc odpowiedzialnym za wierność przekazu, jest również świadkiem, który ma całą swoją osobowością zaświadczyć o Jezusie. Aby zaś świadectwo było wiarygodne i przekonujące, musi stać za nim – zawarte w przekonaniu, przeświadczeniu i przeżywaniu – osobiste doświadczenie tego, który je wypowiada (por. s. 14, 21). Głoszący Słowo Boże, podobnie jak ludzie, do których mówi, nie jest doskonały. Jest „skaleczonym” Jakubem, stąd i jego świadectwo niekiedy bywa „kulawe”. Boryka się z prawdą, która go przerasta i „która nigdy nie jest czymś łatwym” (s. 16). W tym zmaganiu się ze Słowem powinnością wobec prawdy pozostaje „szukanie słów celnych, jedynych, koniecznych”⁴, tak jak nadrzędnym celem poezji jest „odpowiednie dać rzeczy – słowo!”⁵. Według autora *Kategorii przestrzeni* najważniejsza jest uczciwość: „Gdy w słowa wkładam moje świadectwo, moje biedne ludzkie świadectwo, to choć ta prawda w moim życiu jak najgorzej się weryfikuje, to niech będzie widać przynajmniej moje cierpienie, to że moje życie nie jest na miarę tego, co głoszę”

⁴ J.S. Pasierb, *Gałęzie i liście. Dziennik*, Pallottinum, Poznań 1985, s. 290.

⁵ C. Norwid, *Okólniki*, w: tenże, *Pisma zebrane*, oprac. J. Gomulicki, t. 1, *Wiersze*, Warszawa 1968, s. 317.

(s. 20n.). Wiernością (bądź niewiernością) wobec prawdy są intencje, jakie towarzyszą słowom. Jeśli zachodzi zgodność między nimi a przekazem, który dociera do słuchaczy, wtedy słowa mają moc szczególną – jest w nich odbicie Słowa, które stworzyło świat.

Słowa przybliżają do prawdy albo od niej oddalają. W takiej sytuacji bycie tylko świadkiem wiąże się z niebezpieczeństwem zniekształcenia sensu, gdyż „język jest rzeczywistością polifoniczną”, co oznacza, że „tylko pozornie ludzie mówią tym samym językiem” (s. 19). Słowa mają przynajmniej podwójny sens: denotatywny – słownikowy i konotatywny – skojarzeniowy, z którego wynikają nacechowania aksjologiczne o charakterze pozytywnym bądź negatywnym. Na znaczeniu słów najsilniejsze piętno odciska doświadczenie osobiste. Dlatego aby kapłaństwo było rzeczywiście posługą Słowu i nie traciło go z pola widzenia w natłoku słów, konieczna jest – dla równowagi – funkcja herolda. W osobie kapłana spotykają się herold i świadek. Subiektywizm musi być drogą do obiektywizmu, ponieważ nadrzędnym celem kaznodziejstwa jest „doprowadzenie słuchacza do spotkania z Chrystusem” (s. 69): „Kaznodzieja ma zetknąć ludzi z Chrystusem tak, aby On był ich właściwym nauczycielem, tak, jak był, jest i będzie najwznioślejszym wzorem mówcy religijnego. Nauczać jak Chrystus i prowadzić do autentycznego Chrystusa – oto ideał kaznodziejstwa” (s. 69). To Prawda-Chrystus ma rozbłysnąć, dlatego język musi być sprawny, aby uwaga słuchacza skupiała się na treści, nie na sposobie mówienia. Ideałem jest mówić prosto i jasno, nazywać rzeczy po imieniu, trafiać w sedno; mówić tak, żeby samemu nie „błyszczec”, mając na uwadze nie prawdę własną, lecz większą od niej Prawdę.

Pasierb przestrzega przed literalną wiernością Biblii, która powstała w innym czasie, w innej epoce i w innym miejscu. Bóg, wybierając słowo, dostosował się do wszelkich

prawił ludzkiej ekspresji. Dlatego lektura Pisma Świętego jest wyzwaniem dla współczesnych, którzy z pomocą egzegetów i teologów powinni „oswabzać Orędzie Boże od przypadłościowych form kultury i języka, żeby dotrzeć do treści, żeby «odpakować» treść” (s. 21). „«Odpakować» treść” to poznać sens. Aby akcentować prawdy istotne dla ludzkiego życia „tu i teraz”, nieodzowny okazuje się dialog ze współczesnością (por. s. 68). „Rys aktualności” oznacza dla Pasierba rozumienie człowieka, w tym odpowiadanie na wszystkie jego pytania. Dlatego tak ważne jest, by tworząc wspólnotę komunikacyjną z odbiorcami, dostosowywać wypowiedzi do ich struktur psychosocjologicznych. Autor *Pionowego wymiaru kultury* stworzył szkicowy zarys współczesnej antropologii homiletycznej, w którym wyróżnił: człowieka „technicznego”, „masowego” oraz „apokaliptycznego”.

Z realnego kontaktu księdza Pasierba ze słuchaczami zrodziła się część druga książki, która zawiera homilie wygłoszone z okazji uroczystości trzechsetlecia istnienia kościoła pw. Świętego Ducha w Żabnie oraz Mszy Świętej pielgrzymkowej w Mariabuchen, a także po odczytaniu Ewangelii o Nawiedzeniu podczas liturgii słowa również w Mariabuchen. Drugą grupę stanowią homilie skierowane do konkretnych odbiorców – do uczestników Kongresu Kultury Polskiej czy młodzieży.

Pasierb to wybitny kaznodzieja, w którego homiliach weryfikują się powszechne przemyślenia o kaznodziejstwie. U źródła jego sukcesu znajduje się wiarygodność świadectwa o Bogu. Wynika ona przede wszystkim z miłości do człowieka i z głębokiego przekonania, o którym przypominała temu kapłanowi przywdziewana codziennie alba, że został on wezwany do tego, by się „przydziać w Chrystusa”. Jako kapłan bezkompromisowy, nie schlebiał słuchaczom – będąc „szafarzem Słowa”, występował nie w swoim imieniu. Dzięki temu dał się poznać jako przenikli-

wy i ostry diagnosta kultury współczesnej, który pokazywał, jak dokonać jej rechrystianizacji, aby zachowując żywy kontakt ze współczesnością, pozostawała wierna swoim pryncypiom. Ukazywał także, ku czemu winien się kierować człowiek, by potwierdzać swoją osobową godność. W zawartym w książce cyklu nauk rekolekcyjnych dla młodzieży „Bóg jest większy od naszego serca” ksiądz Pasierb wskazuje, iż droga do nawrócenia obejmuje trzy ważne sfery: pierwsza z nich odnosi się do Boga, druga dotyczy drugiego człowieka, a trzecia obejmuje rozwój własnej osobowości. Zdaniem Pasierba egzystencjalną kondycję człowieka w świecie najtrafniej opisuje przypowieść o ojcu syna marnotrawnego – ojcu, który obdarowując syna wolnością, pozwolił mu odejść wraz z częścią swego majątku, ale, gdy ten powrócił, wyszedł mu naprzeciw, objął go, nie mówiąc złego słowa, i płakał ze szczęścia. Miłość Boga do człowieka – podkreślał ksiądz Pasierb – sprawia bowiem, że droga ucieczki staje się drogą powrotu.

O roli kapłana jako pośrednika między Bogiem a ludźmi świadczą homilie wygłoszone przez księdza Pasierba w czasie mszy żałobnych czy w rocznice śmierci. Wśród osób, które zęgnął, dziękując za ich życie, znalazły się wybitne osobowości: prymas kard. Stefan Wyszyński, poetka Kazimiera Iłakowiczówna, pisarz Andrzej Kijowski, poetka Anna Kamieńska, tłumacz prozy i poezji Konstanty Jeleński, który do literatury światowej wprowadził Gombrowicza, Miłosza i Herberta, ks. prof. Leszek Kuc, poeta Jan Lechoń, publicysta Stefan Kisielewski, ks. prof. Józef Rosłon, lekarz-społecznik Ignacy Wald czy bp Kazimierz Józef Kowalski. W homilii wygłoszonej podczas Mszy Świętej za poległych w powstaniu warszawskim ksiądz Pasierb skłania słuchaczy do rachunku sumienia: „Co zrobiło z nas życie, które zostało nam podarowane, co ono z nas wydobyło: jakie wartości, jakie zdrady?” (s. 132). Z kolei poże-

gnanie przedwcześnie zmarłego, za ledwie rozpoczynającego dorosłość syna przyjaciół, Andrzeja, uświadamia, iż śmierć nie niweczy człowieka, lecz przyspiesza jego dojrzewanie do spotkania z Bogiem, „czyniąc go starszym od nas wszystkich o całe życie i śmierć” (s. 176).

Słowo Boże między ludźmi – jak zauważa we wprowadzeniu ks. Jerzy Szymik – to książka kunsztowna. W wyłaniającym się z tekstów portrecie ks. Janusza Stanisława Pasierba dostrzega on podobieństwo do Erazma z Rotterdamu, upatrując je „w renesansowości talentów, w umiejętności współodczuwania, w rozległości wiedzy, erudycji, w szerokości horyzontu

myślenia, w dążeniu do jednania tego, co najlepsze w religii i kulturze” (s. 9). W portrecie tym nie brak również swoistych cech osobowości Pasierba, rozpoznawalnych chociażby w „poczuciu smaku, jakiejś jedynej w swoim rodzaju dostojności stylu, poczuciu humoru, połączeniu [...] erudycji i eseistycznego błysku” (s. 8). Zanurzone w Słowie słowo księdza Pasierba, kapłana i humanisty dwudziestego wieku, głęboko przeświadczonego o profetycznym charakterze kultury, jest darem siebie dla innych. Oddając bowiem Słowu swój głos, pozwolił on przemówić przez nie wszystkim swoim powołaniom. Pozwolił, aby mówiło i działało przez niego Słowo.

Edward FERENC

PAMIĘĆ PRZYWRÓCONA

Okładka książki-albumu, autorstwa Leona Popka¹, symbolicznie wprowadza w temat już przez swoją graficzną oprawę, a zwłaszcza zamieszczone na okładce zdjęcie. Na porośniętym chwastami polu stoi samotne drzewo z krzyżem i bielejącą obok figurą Matki Bożej o utraconej głowie i odłamanych ramionach, osadzoną na okrągłym postumencie. Metalowe ogrodzenie wokół wydziela tę przestrzeń – jako miejsce swoistego sacrum – pośród otaczającego ją pustego krajobrazu. Horyzont skąpany w czerwieni wschodzącego (a może zachodzącego) słońca jawi się niczym luna pożarów palonych wsi wołyńskich. Według ludowych przekonań takie niebo zwiastowało, że zabito gdzieś człowieka...

To tu, na Wołyniu, była kiedyś wieś Ostrówki. Figura Matki Bożej okaleczona niegdyś w akcie nienawiści do mieszkających tam ludzi, stała się niezwykłą piętą: najpierw Matce brutalnie odebrano ciało Syna, a potem – jak w Wielkanocny poranek – „zabrano Pana z grobu i nie wiemy, gdzie Go położono” (J 20, 2). Odnawiając niedawno figurkę, próbowano też odtworzyć jej pierwotne oblicze. Przyprawiono zrekonstruowaną głowę i dłonie, odrestau-

rowano i pomalowano – ale po pewnym czasie wszystkie te nowe kamienne fragmenty same poodpadały. Uznano w końcu, że w takiej okaleczonej postaci, figura – nazywana dziś Matką Bożą Ostrowiecką – najlepiej wyraża traumę i pamięć tego miejsca, upamiętnia także szczególne okoliczności męczeńskiej śmierci ostatniego proboszcza ostrowieckiej parafii, ks. Stanisława Dobrzańskiego, który do końca pozostał razem ze swoimi wiernymi.

Wnętrze pierwszej strony okładki wypełniają – utrzymane w konwencji owalnych obramowań nagrobnych fotografii – zdjęcia mężczyzn i kobiet w sile wieku, starców i staruszek, dzieci i niemowląt z matkami, młodych dziewcząt i młodzieńców, księży i wojskowych. Na wewnętrznej stronie tylnej okładki znajdują się natomiast grupowe zdjęcia całych rodzin, ujęte w taką samą symbolikę owalnych obramowań. Tym razem to zbiorowy obraz kilku pokoleń – dziadków, rodziców, dzieci i wnuków. Wszystkie zaś to nieme epitafia tych, co zginęli. W jednym czasie i w jednym miejscu. Stąd poczucie niezwykłej jedności czasu i miejsca ogarniające przy oglądaniu tych fotografii, wykonanych przecież w różnym czasie. Po przeczytaniu tej książki, a zwłaszcza świadectw ocalonych – prawie nie jesteśmy w stanie inaczej tych zdjęć postrzegać. Stylistyka czarnobiałej fotografii portretowej sprzed minionej wojny przydaje im także niezwykłej aury. W większości są to zdjęcia

¹ Leon P o p e k, *Ostrówki. Wołyńskie ludobójstwo*, Oficyna Wydawnicza Rytm–Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa–Lublin 2011, ss. 265.

wykonane w fotograficznym atelier, statyczne, pełne powagi i surowości na twarzach pozujących osób wpatrzonych w obiektyw aparatu. Tylko nieliczne z tych fotografii, głównie plenerowe, uchwyciły osoby w dynamice i ekspresji ciała, z uśmiechem na twarzy czy w bardziej swobodnej postawie.

Omawiana monografia wsi Ostrówki i Wola Ostrowiecka składa się z trzech części zatytułowanych kolejno: „Dzieje”, „Ludobójstwo”, „Przywracanie pamięci”.

W części pierwszej, we wprowadzającym punkcie „Zarys dziejów Ostrówek i Woli Ostrowieckiej” autor omawia dzieje tych sąsiadujących ze sobą wsi z perspektywy ich przynależności do jednej parafii, erygowanej na terenie Ostrówek w 1765 roku, do której docelowo należało kilkanaście okolicznych wsi i folwarków. Rozdział ten pokazuje niebywałą liczebność niektórych rodów Ostrówek i Woli Ostrowieckiej, pośród których było „dziesiątki rodzin o tym samym nazwisku”, a w ramach rodów „nawet po kilkanaście osób o tym samym imieniu” (s. 33). Autor skrupulatnie odnotowuje zachowane i odszukane zapiski o życiu tej społeczności także przez przyzmat służby pracujących pośród niej kapłanów. Wszystkie przytoczone dane i omówienia rysują niezwykle dynamiczną historię życia tych ludzi... aż po dzień 30 sierpnia 1943 roku, kiedy to owe bliźniacze wsie o ponad trzysetletniej historii przestały istnieć. Mordu dokonano na około tysiącu pięćdziesięciu osobach (66-70% ogółu mieszkańców obydwu wsi; por. s. 27).

Punkt „Ekshumacja i pogrzeb” zawiera relację autora z dziejów jego starań o upamiętnienie męczeństwa mieszkańców Ostrówek i Woli Ostrowieckiej. Koresponduje ona z częścią albumową książki, stanowiącą ilustrację wielu zabiegów i prac, związanych z przywracaniem pamięci ofiar. Wyrażają one nie tylko naukowe zainteresowanie historyka, pragnącego udokumentować jedną z odsłon dramatu „rzezi wołyńskich”, ale także osobistą potrzebę upa-

miętnienia losów ludzi, spośród których się wywodzi. Stamtąd bowiem pochodzili jego rodzice, „którzy w cudowny niemal sposób ocalili, uciekli we wrześniu 1943 r. z Wołynia przed szalejącym terrorem UPA i znaleźli się «po tej stronie Bugu»” (s. 34). Tam też mieszkali jego dziadkowie i inni krewni z rodziny Szwedów, spośród których wielu zginęło: „ojciec, siostra z mężem i dwojgiem dzieci oraz wiele osób z dalszej rodziny” – jak podaje w swojej relacji matka autora (s. 118). „Zeby móc bardziej zrozumieć, co się stało na Wołyniu i spróbować odpowiedzieć na ich pytania: «dlaczego?», postanowiłem studiować historię na Katolickim Uniwersytecie w Lublinie – zwierza się autor. – Był pamiętny rok 1978, początek moich studiów i wybór Polaka na papieża. Razem z Mamą Heleną, «uzbrojony» w magnetofon, zacząłem odwiedzać byłych mieszkańców i nagrywać ich relacje. W pierwszej kolejności jedynych świadków okrutnych mordów. [...] Wszyscy, których poznałem – pisze wcześniej – żyli z nieopisaną wręcz tęsknotą, traumą i zalem w sercu. Pragnęli za życia chociaż raz jeszcze stanąć na rodzinnej ziemi, zapalić znicz i pomodlić się na grobach najbliższych. W tej atmosferze niespełnionej tęsknoty moich rodziców i wielu «zabuźniaków» wzrastałem” (s. 34).

Oto geneza osobistej misji autora, z którą w dużej mierze związał swoje naukowe i zawodowe działania. Książka stanowi pokłosie i dokumentację tej pracy, dokumentację tym cenniejszą, że jest to relacja wytrawnego historyka dysponującego wiedzą dotyczącą szerokiego tła wydarzeń, ale też wrażliwego na szczególne – a zarazem człowieka emocjonalnie związanego z tymi terenami oraz z ludźmi, których dotknęły te niewyobrażalne cierpienia. Autor pragnie spłacić swoją książką dług pamięci nie tylko we własnym imieniu, ale także w imieniu wszystkich, którzy przekazali mu swoje świadectwa.

Dopełnienie obrazu życia zbiorowości parafialnej, do której przynależały Ostrówki i Wola Ostrowiecka, stanowi opis cmentarza, usytuowanego pomiędzy wsiami, niejako łączącego je ze sobą. Koresponduje z tym piękny opis symboliki krzyża w następnym rozdziale tej części książki. Autor w obydwu rozdziałach z wielkim pietyzmem kreśli obraz tego miejsca – wiejskiego cmentarza – i związanej z nim obrzędowości, wpisanej tak w codzienność, jak i odświętność życia mieszkańców tych wiejskich społeczności. Omawia ich nastawienie wobec perspektywy śmierci, rytuały grzebalne dotyczące dzieci i dorosłych, zwyczaje związane z pamięcią o zmarłych, modlitwami, opieką nad grobami. Jest to zarazem próba ukazania mentalności tamtych ludzi i próba opisanie ich zachowania wobec świadomości rychłej śmierci. Pośród tych refleksji i opisów kreśli takie oto słowa: „Zrozumiałem to niedawno, podczas corocznej pielgrzymki na cmentarz ostrowiecki w 2003 r., kiedy jeden z byłych mieszkańców Ostrówek powiedział mi dosłownie: «Taka była wola Boża. Oni nie bali się śmierci, bo wierzyli w Boga i zmartwychwstanie». [...] Czytając relacje i opisy tych, którym udało się śmierci uniknąć, oczami wyobraźni widzimy męczeństwo pierwszych chrześcijan. Podobnie umierali nasi Męczennicy za Wiarę i Ojczyznę w Ostrówkach i Woli Ostrowieckiej. Nawet jeśli nigdy nie zostaną wyniesieni na ołtarze, to wierzę, iż to są nasi Święci i już oglądają Boga twarzą w twarz” (s. 66).

Druga część, zatytułowana „Ludobójstwo”, to główna oś dramaturgiczna omawianej książki, zbierająca dwadzieścia cztery świadectwa wybrane z ponad siedemdziesięciu udokumentowanych relacji „byłych mieszkańców Ostrówek i Woli Ostrowieckiej lub osób, które były na miejscu zbrodni w pierwszych dniach września 1943 r., a więc kilka dni po dokonanej rzezi” (s. 81). Relacje te były zbierane przez autora przez ponad trzydzieści lat. „Nie wszyscy

świadkowie – jak stwierdza autor – zdecydowali się na jej opis. Przytłaczający rozmiarami tragizmu tego doświadczenia uniemożliwił w wielu przypadkach przekazanie swoich wspomnień i wrażeń” (s. 81).

Nie sposób czytać tych relacji bez emocji, nie sposób się też na ich odbiór „przygotować”. Przy ich odczytywaniu doświadcza się bowiem jakiegoś niebywałego odwrócenia perspektywy, swoistego „wstecznego oglądu” zdarzeń. Różnicę między perspektywą widzenia bezpośredniego świadka, a świadka „pośredniego” widać wyraźnie, kiedy czyta się relacje świadków zewnętrznych, przybyłych na miejsce zbrodni już po niej. Świadectwa te, zwłaszcza relacje ludzi ocalałych z pogromu, są tak przejmujące i żywe (mimo że spisane przecież wiele lat po tym, jak się to wydarzyło), iż czytelnik doświadcza bezpośredniego osadzenia w centrum rozgrywających się zdarzeń. Doznaje on – tak jak ich naoczny świadek – wszechogarniającego osaczenia przez zło, poczucia niemożności ujęcia z życiem, bez nadziei i ogromnej trwogi. Doznaje swoistego „spłaszczenia czasu” i przeniesienia w nim. Zatraca świadomość, że mówi to przecież ktoś, kto mimo wszystko przetrwał, kto ocalał, aby dać świadectwo. Są o tym też przeświadczeni sami świadkowie, gdy stwierdzają: „Ale Bóg, jak widać, chciał zachować mnie przy życiu, abym jako naoczny świadek zdał relację ze zbrodni, jakiej dopuścili się Ukraińcy na Polakach” – pisze Henryk Kloc (s. 86). A Janina Martosińska z domu Kuwałek dopowiada: „Z każdej zbrodni świadek zostaje, tak i tu było. Syn właściciela gospodarstwa – Jan Trusiuk – był na strychu i obserwował” (s. 100).

Ukazana w relacjach ocalałych przemyślana i konsekwentnie realizowana strategia tej zbrodni jest przerażająca. Szokuje jej wyrafinowany i szatański scenariusz. Oprawcy posługiwali się przede wszystkim kłamstwem, potrzymaną nadzieję i niwelującą podejrzania pośród osaczonych: „Jedni mówili, że Ukraińcy spędzą

nas i wymordują, inni, że to niemożliwe, bo bulbowcy podchodzili i grzecznie zapraszali na zebranie do szkoły, a potem odchodzili, jakby nic złego nie miało się stać” – pisze w swej relacji Aleksander Pradun (s. 118).

Nie sposób oddać słowami cierpienia i kaźni, którą zgotowali oprawcy tym ludziom, swoim sąsiadom. Nie warto też skupiać się na „banalności zła”, ani na jego bestialstwie. Warto jednak i należy przywołać postawy męczenników w obliczu i w godzinie ich śmierci. Nie sposób także streszczać zamieszczonych w książce relacji. Trzeba je przytoczyć w wybranych fragmentach in extenso.

Jan Palec: „Nagle zauważyłem wyrosłych jak spod ziemi, uzbrojonych po zęby upowców. Na czapkach mieli charakterystyczne tryzuby, a w oczach dziką żądzę mordu. Otoczyli zebranych ciasnym kordonem. Polacy zbili się w zwartą gromadę i w ciszy oczekiwali dalszych wydarzeń. Ukraińcy przeklinając i lżąc Lachów, zaczęli wydawać komendy. Rozkazy poparli repetowaniem broni i skierowanymi w stronę ludzi widłami. Kobiety z dziećmi kazali iść do szkoły. Rwetes i krzyk pędzonych mieszały się z okrutnymi przekleństwami” (s. 109).

Agnieszka Muzyka: „Staliśmy, drżąc ze strachu, bo już było pewne, że idziemy na śmierć. Kobiety błagały, prosiły, ale wywoływało to tylko śmiech Ukraińców. Podjechał do nas na koniu ich dowódca i trzymając w ręku kartki odczytał wyrok skazujący nas na rozstrzelanie” (s. 106).

Irena Kozłowska (nauczycielka z Woli Ostrowieckiej): „Dzieciaki tak tulą się do nas, że nie można już na nie patrzeć, inne dzieci płaczą, krzyczą, a nasze spokojne. Już mężczyzn jest coraz mniej, Lolo (Leon) chce iść, nie puszczam go, prosi mnie, bym go puściła, przecież zaraz będziemy razem, przecież 5 minut nie robi różnicy. No wreszcie i on musi odejść, żegna się z nami, dzieciaki zaczynają płakać,

tulą się, proszą: «Tatusiu, nie idź», on ze stoickim spokojem patrzy na nas, płacząc, więc prosi mnie «Irel (Irena), nie płacz, przecież za chwilę będziemy wszyscy razem już na zawsze». Nie mogę się opowiadać. Pożegnał się i wyszedł, 4 bandytów ukraińskich wyprowadziło ich. Serce rozdziera ból, dzieci płaczą i proszą, by iść do tatusia, «Chodźmy do domku», uspokajam mówiąc, że pójdziemy już na zawsze do swojego domku. Już wyprowadzają kobiety z dziećmi. Ja się ociągam, wiem, że pójść będę musiała, ale jeszcze trochę. Modłę się z dziećmi i proszę o lekką śmierć” (s. 90n.).

Henryk Kloc: „Czekając na swoją kolejkę, wiedzieliśmy, że zostaniemy za chwilę zamordowani. Dlatego wyznawaliśmy sobie wszystkie przewinienia i grzechy. Matki zaś udzielały dzieciom rozgrzeszenia. Na głowy moich sióstr: Anny (lat 16) i Antoniny (lat 20) oraz moją matkę położyła dłonie i udzieliła nam ostatniego błogosławieństwa i rozgrzeszenia. Następnie rozpoczęliśmy odmawianie Różańca do Najświętszej Marii Panny, prosząc ją, aby dała nam lekką śmierć. Kiedy skończyliśmy odmawiać drugą, bolesną część Różańca, matka wręczyła nam święte obrazki. Ja otrzymałem wizerunek Anioła Stróża, który przeprowadza przez wąską kładkę położoną nad rwącą rzeką dwoje dzieci. I rzeczywiście przeprowadził mnie przez śmierć do życia, abym mógł zdać sprawę z zbrodni, jakiej dokonali na Polakach sfanatyzowani Ukraińcy” (s. 85n.).

Część drugą książki zamykają „Wykazy zamordowanych” ze wsi Ostrowki i Wola Ostrowiecka oraz z innych pobliskich miejscowości. Są to alfabetycznie zestawione, odrębne dla każdej miejscowości spisy osób z podaniem nazwisk, imion, wieku tych ludzi, czasami z dopowiedzeniem imienia rodziców i zawodu (dla lepszej identyfikacji), ale i dla informacji, że nikogo nie oszczędzono – ani księdza, ani brata czy siostry

zakonnej, ani nauczyciela czy urzędnika). Spisy porażają długimi kolumnami jedno-brzmiących nazwisk z tych miejscowości, szokują rozpiętością wieku zamordowanych (od noworodków i dzieci, przez młodzież i dorosłych, aż po starców), a także dopowiedzeniami typu: „w ciąży”, „bliźnięta”, „dz.[iecko] Stefana”, „dz. Józefa”, „dz. Andrzeja” (z wianuszkami jedno-brzmiących zapisów o nieznanym imionach pomordowanych dzieci). Zresztą także imiona wielu osób dorosłych z tych wykazów pozostają nieznanne lub zapomniane (zaznaczono je tu myląc skrótom „N”, zamiast „N.N.”). Doprecyzowują je dopiski w rodzaju: „s.[yn]”, „c.[órka]”, „ż.[ona]”, „brat”, „siostra”, „synowa”, „wnuk”, dookreślają podane gdzieś tam lata życia. Wszystkie te wykazy łączy jedna data – 30 sierpnia 1943 roku. Nieliczne dopiski o innej dacie śmierci uświadamiają zaś, że ocalenie z pogromu tego dnia nie dawało gwarancji przeżycia. Dopisek o „zamordowanych Holendrach”, którzy zginęli w miejscowości Zamosteczce razem ze swoimi sąsiadami Polakami, uświadamia, że to ludobójstwo skierowane było przeciwko każdemu, kto był „obcy” – zarówno pod względem narodowości, wyznania, ideologii, jak i z ducha – bo ginęli także pobratymcy sprawców mordu, Ukraińcy związani więzami rodzinnymi z Polakami, odmawiający uczestnictwa w morderstwach lub w jakiś sposób starający się pomóc swoim sąsiadom.

Zestaw czarno-białych fotografii, zamieszczony między relacjami a wykazem zmarłych, pozwala czytelnikowi niejako spojrzeć tym ludziom „w oczy”, spoza samych nazwisk i imion przywołać ich twarze – słowem uczynić ich mniej anonimowymi i obcymi. Niezwykły to owoc trudu autora. Zebrał obrazy ocalałe z pożogi i zagłady, przechowane przez ocalałych jak relikwie, często ostatnie i jedyne dokumenty świadczące o życiu tamtych ludzi pośród nas. Niekiedy postrzępione i pogięte, o oderwanych rogach i w pla-

mach, sprawiające wrażenie, że zostały wprost wydarte ziemi – opowiadają swoją własną niełatwą historię.

Trzecią część książki stanowi fotograficzna dokumentacja działań związanych z przywracaniem pamięci o mieszkańcach wsi Ostrówki i Wola Ostrowiecka i o tamtych tragicznych wydarzeniach. Część tę zaprezentowano w konwencji półalbumowej, do której też nawiązuje zarówno powiększony format książki, jak i umieszczenie ilustracji w odrębnym dziale.

Album to szczegółolny. Otwierają go ogólne zdjęcia terenu, na którym mieściły się niegdyś obydwie wsie. Teraz znajdują się tam tylko puste pola czy łąki, ugory porośnięte zdziczałą roślinnością, „prowadzące donikąd” rozstaje dróg, samotne drzewo i jakieś krzaki, święta figurka pośrodku pola, łąny polnych kwiatów i przerośniętych traw. Obrzeże lasu i biel figurki, sprawiającej surrealistyczne wrażenie już samym usytuowaniem na tym pustkowiu, a zarazem elektryczne słupy obok, wskazujące przecież drogę do ludzkich siedzib, wyznaczają domyślną przestrzeń dramatu, który rozegrał się tu przed laty. Zaraz potem, na kolejnych zdjęciach, czytelnik widzi swoiste „plony” wydarte tej ziemi: ludzkie piszczele, pogruchotane czaszki, krzyżyk bez naszyjnika, zbutwiałą książeczkę do nabożeństwa, fragment różańca, okulary i fajkę, cygarniczki i krzesiwo, łuski i naboje... Dopiero gdy pusta przestrzeń w obrazach zapełnia się ludźmi, czytelnik odkrywa wymowę tytułu tej części książki: „Przywracanie pamięci”. Ma ono wymiar chrześcijańskiego rytuału: pieszych pielgrzymek, modlitewnej zadumy, mszy polowych, kapłańskiej posługi. Ma także swój wymiar doczesny: prac ekshumacyjnych, stawiania krzyży pamięci na zbiorowych mogiłach, zapalania zniczy, składania kwiatów, oczyszczania mogił, odrestaurowywania zniszczonych nagrobków, odbudowy zarośniętego cmentarza. Wyraża się wreszcie w przesłaniu plastycznych instalacji

wkomponowanych w to miejsce. Wyraźnie widoczna na zdjęciach symbolika krzyża i eucharystycznej ofiary, ich ewangeliczne przesłanie wpisują męczeńską śmierć pomordowanych w eschatologiczny wymiar ofiary Chrystusa. Fotografie dokumentują również udział w tych działaniach miejscowej ludności ukraińskiej oraz polskiej i ukraińskiej młodzieży, wyznaczający właściwą perspektywę pojednania, budowanego na wspólnej pamięci. Podpisy pod zdjęciami są lakoniczne – autor prawdopodobnie uznał, że „jeden obraz wart więcej niż tysiąc słów”, pozostawiając wrażliwości czytelnika właściwe odczytanie zdjęć.

Książkę zamyka bibliografia oraz indeks geograficzny i topograficzny. Odsyłają one czytelnika do innych publikacji przybliżających tło wołyńskiego dramatu oraz ułatwiają odnalezienie miejsc, do których odnoszą się opisy i relacje zamieszczone w monografii.

W relacjach świadków opublikowanych w książce Leona Popka uderza to, że brak w nich słów nienawiści do zbrodniarzy. Jedynie słowa potępienia, przywołane w relacji Henryka Kloca, padły z ust matki trojga dzieci, Marii Giec: „Patrzcie, została nas mała garstka. Pozwólcie nam żyć. Wiemy, że wyprowadzonych przed nami zamordowaliście. Darujcie nam życie. Spójrzcie na nasze dzieci, są niewinne, ich oczy błagają o litość. Miejcie więc litość dla nich” (s. 85). Dopiero, kiedy w odpowiedzi na to usłyszała bezlitosne słowa jednego z oprawców: „Polacy, my was wszystkich wyrzniemy, a domy wasze spalimy. Nic nie zostanie po was” (tamże), rzuciła im w twarz przekleństwo: „Bądźcie przeklęci po wsze czasy. Niech krew naszych niewinnych dzieci spadnie na was, na wasze dzieci, wnuki i prawnuki” (tamże). Z meldunku dowódcy kurenia lubomelskiego UPA „Łysoho” z września 1943 roku do referenta krajowego przewodu OUN „Ołeha” wynika, że oprawcy swoje groźby spełnili należycie, a nawet że chlubili się swoimi czynami: „29 sierpnia 1943

r. przeprowadziłem akcję we wsiach Wola Ostrowiecka, Ostrowki hołowniańskiego rejonu. Zniszczyłem wszystkich Polaków od małego do starego. Wszystkie budynki spaliłem, a mienie i bydło zabrałem na potrzeby kurenia” (s. 79).

Zbrodniarzy nie spotkała żadna kara. Przywołuje to biblijny motyw zbrodni Kaina i przestrogi Boga wypowiedzianej pod karą śmierci, aby nikt nie ważył się zabić Kaina za jego bratobójstwo: „«Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotną pomstę poniesie!» Dał też Pan znamię Kainowi, aby go nie zabił, ktokolwiek go spotka” (Rdz 4, 15).

Jaki jest sens tego zakazu zemsty? Czy Bóg nie dał Kainowi ochrony przed ludzką zemstą po to, aby miał on czas nie tylko na uświadomienie sobie konsekwencji swojego czynu, ale także na pojednanie i zadośćuczynienie, czas na pokutę i na otrzymanie przebaczenia? W greckim dramacie sprawca zbrodni sam staje się swoim sędzią i katem zarazem. W „teatrum mundi”, w którym został ukazany i osądzony czyn Kaina, pozostawiono mu przecież jednak drogę nadziei...

Obecnie, w atmosferze gorączkowych politycznych sporów o „rachunki krzywd” oraz w perspektywie swoiście pojętej idei pojednania w duchu politycznej poprawności, próbuje się stawiać znak równości pomiędzy ofiarami i sprawcami wołyńskiego ludobójstwa. Przedstawiana książka pokazuje, że nie da się wyznaczyć takiej symetrii. Wprawdzie zdarzały się akty odwetu na bezpośrednich i pośrednich sprawcach tych zbrodni, podczas których ginęła też ludność cywilna (np. w Sahryniu), jednak mimo wszystko wydarzały się one na marginesie działań uprzedzających akcje OUN-UPA i zmierzających do ochrony polskiej ludności, zagrożonej dalszymi pogromami przez ukraińskich nacjonalistów oraz podczas samoobrony w bezpośredniej walce z napastnikami. Polacy nigdy nie byli inicjatorami wołyńskich pogromów. Wynika to chociażby z relacji późniejszych

żołnierzy 27 WDP AK, zamieszczonych w tej książce.

Zacierając wymiar i wydźwięk tych zbrodni, ich motywy i kwalifikację prawną, wyświadcza się przysłowiową niedźwiedzią przysługę oprawcom i ich pobratymcom. Kain usprawiedliwiany ze swoich czynów i gloryfikowany jako narodowy bohater, pozbawiony zostaje moralnego prawa do postawienia się w świetle prawa, w świetle samoosądu swojego sumienia. W konsekwencji pozbawiany jest możliwości oczyszczenia się ze zbrodni bratobójstwa. Piętna tej zbrodni nie może zdjąć zeń żaden człowiek – nawet jej ofiary – nie może go zdjąć żadna instytucja ani państwo. Może to uczynić tylko Ten, który piętno owo nałożył. Człowiek, który popełnił bratobójstwo, nie może „odwołać” swojego czynu ani też zmazać „znamienia Kaina”. Może jedynie złożyć swoją winę w ręce Boga. Najpierw jednak powinien zrozumieć, czym jest dany mu przez Boga czas „bezkarności”, swoistego „zawieszenia kary”, i właściwie go wykorzystać. Czas ten stwarza szansę szczerego pojednania się z braćmi, których bezpośrednio lub pośrednio skrzywdził. Dziś drogę ku pojednaniu wyznaczają dla niego wszyscy ci ludzie, po jednej i drugiej stronie grani-

cy, którzy czynią wysiłki, by uczcić ofiary wołyńskiej tragedii, którzy wspólnie się modlą w intencji ofiar, wspólnie pracują nad odnowieniem materialnych miejsc ich pamięci oraz przywróceniem i zachowaniem w pamięci pokoleń świadectwa ich męczeństwa. Wielu z nich można poznać z kart prezentowanej książki oraz zamieszczonych w niej fotografii.

Książka Leona Popka *Ostrówki. Wołyńskie ludobójstwo* została nagrodzona w czwartej edycji konkursu „Książka Historyczna Roku” w kategorii „Najlepsza książka popularnonaukowa poświęcona historii Polski w XX wieku”. W pełni też na to wyróżnienie zasługuje. Jest ono wyrazem docenienia badawczego trudu, wytrwałości i empatii autora, jego profesjonalizmu i wrażliwości serca, a także jego umiłowania prawdy i miłości Ojczyzny. Jest to zarazem wyraz uznania dla jej wydawców za staranną szatę graficzną, za piękny projekt okładki, przejrzysty układ treści, dobrą jakość reprodukowanych fotografii i nie tylko barwnych, ale i czarnobiałych, którym – zapewne z niemałym trudem – przywrócono dawną świetność. Dbano o szczegóły – na przykład właściwy dobór papieru – przydaje książce szlachetności oraz niezbędnej dla jej tematu powagi.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Joseph Ratzinger, *Opera omnia*, red. K. Góźdz, M. Górecka, t. 11, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona OP, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, ss. 694.

Publikacja *Teologii liturgii* Josepha Ratzingera otwiera polskojęzyczną edycję autoryzowanych przez obecnego Papieża *Gesammelte Schriften*, które ukazały się w szesnastu tomach w niemieckim Wydawnictwie Herder. W uwagach od polskiego wydawcy, zamieszczonych w jedenastym tomie serii (tom ten na życzenie Papieża pojawia się jako pierwszy – Benedykt XVI pragnie, by wyłożone przezeń rozumienie liturgii stało się kluczem do interpretacji wszystkich jego pism), czytamy, że ma ona na celu pełną prezentację pism Josepha Ratzingera, które ukazały się drukiem, uzupełnioną dotychczas niepublikowanymi tekstami i dokonaną w układzie systematycznym, z uwzględnieniem chronologicznego i merytorycznego punktu widzenia. Obok monografii o charakterze naukowym w *Opera omnia* odnajdziemy towarzyszące im tematycznie do nich zbliżone teksty należące do różnych gatunków literackich, na przykład artykuły pochodzące z leksykonów, omówienia książek, a także kazania i medytacje.

Tom pierwszy i drugi obejmować będą przede wszystkim dysertacje naukowe Josepha Ratzingera: jego pracę doktorską na temat eklezjologii św. Augustyna i rozprawę habilitacyjną dotyczącą teologii historii i pojęcia Objawienia w myśli św. Bonawentury.

W tomie trzecim zebrano teksty związane z tematem „fides et ratio” oraz nawiązujące do historycznych i duchowych podstaw Europy (otwiera go wygłoszony w roku 1959 wykład zatytułowany „Bóg wiary i Bóg filozofów”). Tom czwarty obejmuje *Wprowadzenie do chrześcijaństwa* z roku 1968 oraz teksty poświęcone tematowi wyznania wiary, chrztu, nawrócenia, naśladowania i egzystencji chrześcijańskiej. W tomach od piątego do dwunastego zgromadzono opracowania z zakresu teologii systematycznej: w tomie piątym są to teksty na temat stworzenia, człowieka i łaski – stąd obecność w nim tekstów mariologicznych, mówiących o konkretnej realizacji łaski w historii zbawienia; w tomie szóstym – opracowania z zakresu chrystologii, poczynając od *Jezusa z Nazaretu*, w tomach siódmym i ósmym – teksty z obszaru eklezjologii (przede wszystkim

powstałe w związku z Soborem Watykańskim II) i ekumenii; w tomie dziewiątym – publikacje mieszczące się na styku teologii fundamentalnej i dogmatyki (przede wszystkim pisma z zakresu poznania teologicznego i hermeneutyki oraz interpretacji Pisma i relacji między Objawieniem, Tradycją, Pismem i Urzędem Nauczycielskim); w tomie dziesiątym – *Eschatologię* i studia poświęcone tematowi nadziei, śmierci, zmartwychwstania i życia wiecznego; w anonsowanym tu tomie jedenastym – *Ducha liturgii* i teksty powstałe wokół interpretacji liturgii; w tomie dwunastym – teksty poświęcone posłudze duchowej; w tomie trzynastym – wywiady z Josephem Ratzingerem, w tym rozmowy przeprowadzone przez Vittorio Messorię i Petera Seewalda; w tomie czternastym – homilie, przemówienia i rozważania; w tomie piętnastym – autobiografię Josepha Ratzingera *Moje życie* oraz teksty i przyczynki o charakterze osobistym, na przykład interwencje na papieża Jana Pawła II; w tomie szesnastym – pełną bibliografię dzieł Josepha Ratzingera w języku niemieckim oraz indeks systematyczny do wszystkich tomów. Każdy z poszczególnych tomów zaopatrzony został w szczegółowy spis treści oraz indeksy: osobowy i cytatów biblijnych.

Tom jedenasty, *Teologia liturgii*, zawiera teksty powstałe między rokiem 1964 a 2004, podzielone na pięć części, które stanowią: monografia *Duch liturgii*, wykłady na temat sakramentów (*Sakramentalne podstawy egzystencji chrześcijańskiej* oraz *Pojęcie sakramentu*), kazania wielkopostne na temat Eucharystii oraz wykłady, artykuły naukowe, rozważania i recenzje poświęcone teologii Eucharystii, artykuły na temat teologii muzyki kościelnej i zawodu muzyka kościelnego i – w ostatniej części – materiały będące rezultatem dyskusji wokół książki *Duch liturgii*, która wywołała wiele kontrowersji między tradycjonalistami a zwolennikami nowego, posoborowego rytu liturgicznego w Kościele.

Można powiedzieć, że materiał zebrany w omawianym tomie ma w twórczości Josepha Ratzingera znaczenie szczególne, pozwala bowiem głębiej zrozumieć kierunek jego pontyfikatu jako papieża Benedykta XVI. Często podkreśla się, że podczas gdy Jan Paweł II był bez wątpienia Papieżem Filozofem, Benedykt XVI w ciągu swojego pontyfikatu konsekwentnie ukazuje oblicze Papieża Teologa. Być może stanowi to swoisty znak czasu. W epoce naznaczonej kryzysem Kościoła, generowanym także przez niedostatki w zakresie wiedzy teologicznej u wielu kapłanów i spadek poziomu kształcenia w seminariach duchownych – kryzysem, którego widocznym przejawem jest stopniowy upadek homiletyki – potrzebne jest sięgnięcie właśnie do teologii, do teologii pogłębionej, możliwe, że niełatwej, bo wymagającej gruntownej wiedzy i erudycji, a zarazem wewnętrznego wyciszenia i refleksji, lecz jedynej, która może przyciągać współczesnych ludzi, budując przy tym autorytet Kościoła. Myśl Josepha Ratzingera i nauczanie papieża Benedykta XVI bez wątpienia są dla odbiorcy wyzwaniem intelektualnym; są też jednak dowodem wewnętrznej siły Kościoła i mogą stanowić wielką pomoc w odnowie jego wizerunku w świecie.

Właśnie w tym kontekście warto się zatrzymać nad refleksjami Josepha Ratzingera koncentrującymi się wokół liturgii i Eucharystii, które stanowią niejako punkt wyjścia w rozumieniu ontycznej relacji człowieka do Boga w chrześcijaństwie. Teksty te polecamy przede wszystkim kapłanom odczuwającym potrzebę pogłębionego odczytywania liturgii, studentom teologii i filozofii zainteresowanym stykiem obu tych dyscyplin w religii chrześcijańskiej, a także wszystkim, którzy

chcieliby na nowo przemyśleć fundamenty swojej wiary. Lektura zebranych w anonsowanym tomie pism Josepha Ratzingera może być również ciekawym doświadczeniem dla osób znajdujących się z dala od religii, pozwoli im bowiem na dobre poznanie ideowego fundamentu cywilizacji, w której żyjemy.

W niniejszym numerze „Ethosu” prezentujemy fragment rozważań z obecnie tomu, w których Joseph Ratzinger podejmuje między innymi zagadnienie milczenia w liturgii, będącego specyficznym wymiarem słowa.

Jednocześnie pragniemy zaanonsować dwa kolejne tomy *Opera omnia* Josepha Ratzingera, którymi będą: tom dwunasty, zatytułowany *Głosiciel Słowa i służa waszej radości. O teologii duchowości*, oraz tom ósmy *Znak pośród narodów. Pisma o eklezjologii i ekumenizmie* (ukaze się on w dwóch częściach).

D.Ch.

Stefan Sawicki, *Rozważania o papieżu i pisarzu*, Norbertinum, Lublin 2011, ss. 65.

Ta niewielka publikacja zawiera artykuły na temat osoby i dzieła Karola Wojtyły–Jana Pawła II napisane w ciągu ponad trzydziestu lat oraz zapis rozmowy przeprowadzonej ze Stefanem Sawickim przez Wacława Tkaczuka w programie drugim polskiego radia. Z tekstów tych, ułożonych według kolejności ich powstawania, wyłania się szkieletowy wprawdzie, lecz precyzyjnie nakreślony wizerunek Papieża, który był „nie tylko człowiekiem wiary, lecz i człowiekiem kultury” (s. 54). Książkę rozpoczynają rozważania o encyklice *Redemptor hominis*, po nich umieszczono artykuł na temat trzech współczesnych dramatów Karola Wojtyły: *Brat naszego Boga*, *Przed sklepem jubilera* i *Promieniowanie ojcostwa*, tekst nawiązujący do przemówienia, które Jan Paweł II wygłosił 9 czerwca 1987 roku w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, krótką wypowiedź dotyczącą najważniejszych cech posługi i osobowości Pasterza Kościoła powszechnego, refleksje na kanwie lektury *Przekroczyć próg nadziei*, oraz artykuł poświęcony *Tryptykowi rzymskiemu*, wspomniany już wywiad radiowy, zatytułowany „Ikona Chrystusa”, oraz „Pięć wspomnień”, niejako pięć niewielkich portretów Papieża uwypatniających różne rysy jego charakteru. Autor, który Karola Wojtyłę poznał w 1954 roku, gdy ten rozpoczął wykłady na KUL-u, i który był prorektorem tego uniwersytetu, gdy Wojtyła został wybrany na Stolicę Piotrową, tak pisze o bohaterze swojej książki: „Od początku wyczuwałem w Nim to, czego szukałem: wewnętrzną dojrzałość, przekraczającą proste doświadczenie życia” (s. 5). Temat dojrzałości, pełni człowieczeństwa i pragnienia tej pełni – objawionej w Chrystusie – jest jednym z najważniejszych motywów, powracającym w tych tekstach. Wiąże się z tym inny ważny wątek: refleksja nad „tajemnicą skuteczności Papieskiego posłania do wszystkich ludzi” (s. 11). Według Sawickiego „czymś najważniejszym w przesłaniu Ojca Świętego do współczesności jest po prostu on sam. W nim współhistnieją bezkonfliktowo: wierność konkretnemu człowiekowi i wierność ludzkości, miłość narodu i miłość chrześcijaństwa. W jego życiu spotykają się drogi człowieka i Kościoła [...]. Przesłaniem Jana Pawła II jest przede wszystkim jego Osoba: ikona człowieka żyjącego w Bogu” (s. 54n.).

Takie oblicze Jana Pawła II ukazał w swojej książce Stefan Sawicki – a pomogły w tym klarowna forma wypowiedzi oraz zwięzłość i jasność stylu, który dyskretnie porusza wyobraźnię i uczucia. Szata graficzna książki również jest dyskretna – co zwraca na nią uwagę wśród publikacji pozbawionych estetycznego umiaru; na okładce widnieje na białym tle postać Chrystusa Triumfującego, fotografia rzeźby Janusza Jarnuszkiewicza znajdującej się w kościele akademickim KUL.

Stefan Sawicki zamierzył swoją publikację jako mały znak wdzięczności za życzliwość i pomoc Papieża. I choć jest to w kategoriach geometrycznych znak rzeczywiście niewielki, jest on ważny i godny uwagi. Dla czytelnika dzisiaj stanowi również świadectwo pewnego duchowego klimatu, do którego warto wracać pamięcią i z którego warto czerpać.

P.M.

Jan Paweł II a literatura, oprac. K. Dybciak, S. Pażucha, Civitas Christiana, Kraków 2011, ss. 169.

W ubiegłym roku ukazał się kolejny tom serii „Promieniowanie świętości”, poświęcony wybranym aspektom twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II, a także różnorodnym związkom Papieża z polską literaturą i kulturą. Większość tekstów zawartych w tej publikacji to materiały z sesji naukowej zorganizowanej jesienią 2010 roku w siedzibie Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie przez Krakowski Oddział Stowarzyszenia „Civitas Christiana” i Katedrę Literatury XX Wieku Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, pod patronatem kard. Stanisława Dziwisza. Słowo Metropolity Krakowskiego, skierowane do autorów i czytelników tomu oraz do organizatorów konferencji pełni rolę wprowadzenia do książki.

Trzy spośród zamieszczonych w tomie tekstów dotyczą wpływu Jana Pawła II na literaturę. W artykule otwierającym zbiór Krzysztof Dybciak pisze o dwojakiego rodzaju świadectwach obecności Papieża w literaturze polskiej: o metatekstowych odpowiedziach pisarzy na jego twórczość (również z okresu przedpontyfikalnego) – krytycznoliterackich, literaturoznawczych i eseistycznych, i o utworach, w których funkcjonuje on jako bohater literacki. Dybciak formułuje też pewne wnioski dotyczące oddziaływania pisarstwa Jana Pawła II na aksjologiczne oblicze kultury. Motyw postaci Papieża Polaka we współczesnej liryce zaś jest przedmiotem rozważań Wojciecha Kudyby, opartych przede wszystkim na analizie antologii wierszy o Janie Pawle II. Krzysztof Koehler podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie: Czy istnieje literackie pokolenie Jana Pawła II?

Trzy teksty poświęcone zostały twórczości literackiej wielkiego Rodaka. Artykuł Anny Kozłowskiej dotyczy zagadnień z zakresu językoznawstwa - autorka podejmuje problem swoistości stylu poetyckiego Karola Wojtyły – Jana Pawła II, koncentrując się na zawartych w jego utworach wypowiedziach o istocie, roli i funkcjonowaniu języka oraz o znaczeniu słowa w systemie komunikacji. Agnieszka Kórnik odczytuje przesłanie o powszechnym powołaniu do święto-

ści w dramatach *Brat naszego Boga* i *Przed sklepem Jubilera*, a Jakub Jurkowski przedstawia poemat *Stanisław* jako studium męczeństwa, wykorzystując kategorie zaczerpnięte z antropologii kultury Rene Girarda.

Dwa artykuły odnoszą się do Papieskiego przepowiadania. Rozważania ks. Jana Sochonia na temat miłości i sprawiedliwości osnute są wokół komentarzy Jana Pawła II do ewangelicznych błogosławieństw. Ks. Jerzy Sikora natomiast poszukuje wspólnych cech kaznodziejstwa Papieża i ks. Józefa Tischnera.

Pozostałe teksty: esej Gabriela Turowskiego *Pisanie o Wielkim Wujku* i odczyt Andrzeja Sulikowskiego przedstawiony w kościele Our Lady of the Assumption w Wayne (Pensylwania, USA), mają charakter osobistej refleksji.

Taka różnorodność ujęć i kontekstów sprawia, że książka zainteresować może szerokie grono czytelników.

M.Ch.

Krzysztof Stachewicz, *Człowiek i jego ethos. Studia-szkice-polemiki z antropologii filozoficznej i etyki*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny, Poznań 2011, ss. 447.

Pole filozoficznych kompetencji Krzysztofa Stachewicza, etyka i aksjologia, jest bardzo rozległe. W książce wydanej w ubiegłym roku w serii „Biblioteka Filozofii Chrześcijańskiej” umiejętnie łączy on filozofię dialogu, personalizm, fenomenologię i klasyczną metafizykę, chociaż poglądy autora – jak sam przyznaje – sytuują się w tradycji fenomenologicznej i post-fenomenologicznej. *Człowiek i jego ethos* to tom obejmujący trzydzieści sześć artykułów publikowanych w czasopismach (m.in. w naszym kwartalniku) i wydawnictwach zbiorowych.

We wprowadzeniu do książki autor zauważa, że wyraz „ethos” stanowi łacińską transkrypcję dwóch różnych znaczeniowo słów antycznej greki, z których jedno oznacza zagrodę, siedzibę, a drugie obyczaj czy charakter. W swoich rozważaniach autor skłania się ku owemu pierwszemu znaczeniu, koncentrując się na jego wymiarze aksjologicznym. Ich osi są filozoficzne poszukiwania prawdy o aksjologiczno-moralnym środowisku człowieka.

Książka ma strukturę dwupoziomową: składa się z trzech bloków tematycznych, a w każdym z nich wyróżnione zostały dwie grupy tekstów, z których pierwsza obejmuje rozprawy i studia z zakresu danej problematyki, a druga, zatytułowana „Tropy – spory – lektury”, pełni rolę swoistego komentarza czy też uzupełnienia.

W części pierwszej, „Człowiek na drogach prawdy – jako myśliciel i świadek”, autor przedstawia Dietricha von Hildebrandta koncepcję osoby i wizję człowieka zawartą w pismach Martina Heideggera oraz swoją interpretację antropologii adekwatnej Karol Wojtyły. Stara się prześledzić ewolucje metody filozoficznej ks. Józefa Tischnera i ukazać jej specyfikę. Ponadto prezentuje sylwetki Stanisława Kościałkowskiego i Tymona Terleckiego, którzy – jego zdaniem – ze względu na swoją postawę zasługują na miano świadków prawdy.

Część druga, „Człowiek na drogach dialogu, miłości i na bezdrożach zła”, zawiera artykuły dotyczące roli dialogu w filozofii współczesnej i możliwości przezwyciężenia monosubiektywizmu poznawczego fenomenologii, istoty miłości oblubieńczej i jej ethosu (w przyjętym przez autora znaczeniu), kwestii sensu cierpienia i rozumienia fenomenu zła.

Część trzecia, „Człowiek na drogach moralności”, poświęcona jest różnym koncepcjom etyki i problemom metaetycznym. W tej części zawarte zostały między innymi rozważania nad myślą filozoficznomoralną Edmunda Husserla, Emmanuela Levinasa, Tadeusza Czeżowskiego i Romana Ingardena, przemyślenia związane z zagadnieniami prawa naturalnego, norm moralnych, relacji między etyką a ontologią.

Wprawdzie *Człowiek i jego ethos* to zbiór różnorodnych tekstów, wyłania się z nich jednak dość spójny obraz stanowiska Stachewicza w kwestii wzajemnej zależności i antropologii filozoficznej i etyki. Przyznaje on, że myślenie filozoficzne przynosi więcej pytań niż jednoznacznych odpowiedzi, wyraża jednak wiarę w prawdę i zasadność jej poszukiwania. Książka niewątpliwie adresowana jest do czytelnika z pewnym przygotowaniem filozoficznym, jednakże styl pisarski i zaangażowanie autora w podejmowaną problematykę sprawiają, że stawiane przez niego na gruncie spekulatywnym pytania o sens bycia człowiekiem, o zakorzenienie życia ludzkiego, o warunki wzrastania w człowieczeństwie pozostają egzystencjalnymi pytaniami każdego z nas.

M.Ch.

Stanisław Rosiek, *Władza słowa. Szkice, notatki, świadectwa, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2011, ss. 266.

Książka ta została wydana, aby dać świadectwo czasów, które minęły i które autor odczuwa jako radykalnie różne od obecnych, obce – a impulsem do jej publikacji była wypowiedź polityka, która boleśnie zdumiała autora: „Więc jednak można o przeszłości bezkarnie powiedzieć wszystko?” (s. 5).

Owa przeszłość, to czasy schyłku systemu totalitarnego i zarazem czasy walki z nim, które – jak pisze Stanisław Rosiek we wstępie do książki (*Po co ja piszę te słowa...*) – charakteryzowała tęsknota za wolnością słowa i za prawdą, która „jest – cokolwiek by się o niej mówiło i pisało. Trzeba tylko do niej dotrzeć, przebić się przez zasieki dyskursu władzy” (s. 13). Epoka dzisiejsza to czas po kapitulacji władzy, czas, gdy „język na powrót stał się [...] własnością zbiorowości, ale prawdy za nim nie było” (tamże). Za właściwy w tej sytuacji sposób wystawiania prawdy od nowa (por. tamże), za sposób właściwy dla siebie, uważa Rosiek nie bezpośredni spór, lecz właśnie składanie świadectwa, i teksty zebrane w książce w taki sposób traktuje – to znaczy ogłasza je w takiej postaci, w jakiej je napisał (dokonując jedynie poprawek językowych), nie wprowadzając zmian wynikających z jego dzisiejszego punktu widzenia czy wiedzy. Większość z tych tekstów powstała w latach 1979-1989 (w książce dodano do nich dwie krótkie wypowiedzi, z 1991 i 2009 roku, umieszczone razem w dziale „Świadectwo fotografii”) i wszystkie już ukazały się drukiem, lecz są to na ogół publikacje

trudno dzisiaj dostępne, a nawet w swojej epoce mało znane z powodu niewielkiego nakładu i zasięgu (por. „Nota bibliograficzna”, s. 264).

Kategoria świadectwa jest zatem we *Władzy słowa* pojęciem-kluczem, nie tylko w tym sensie, że wskazuje sposób czytania książki, ale też dlatego, że „w pewien sposób zawsze jest «prawdziwe», choćby nawet ten, kto je przedstawia, dawał «fałszywe świadectwo» rzeczom i rozumiał się z rzeczywistością. [...] Dawać fałszywe świadectwo to kłamać, lecz zarazem odsłaniać się w swoim kłamstwie. A to odsłonięcie – ta mimowolna autodemaskacja jest już prawdziwa” (s. 14).

Kategoria ta staje się dla autora również kryterium oceny jego własnych tekstów. Chociaż podejrzliwie przygląda się motywacji, która skłoniła go do napisania niektórych z nich, chociaż zastanawia go ton innych, nie budzą jego wątpliwości rzeczowe relacje z pochodów i demonstracji lat osiemdziesiątych. „To czyste świadectwa, w których «ja» piszącego – choć przecież widoczne – pozostaje na drugim planie” (s. 18).

Relację taką znajdujemy na przykład w tekście *Liturgia i eksces* (por. s. 207-218), opisującym manifestację po Mszy Świętej celebrowanej przez Jana Pawła II w Gdańsku-Zaspie 12 czerwca 1987 roku – wydarzenie, które zresztą nie znalazło oddźwięku w mediach. W relacji tej autor dokładnie określa miejsce (faktycznie na drugim planie) owego „ja” uczestniczącego w wydarzeniu i jednocześnie obserwującego je z tego określonego punktu, a następnie opisującego i komentującego jego poszczególne fazy; ale przede wszystkim zapisującego wypowiediane wówczas na różne sposoby słowa. Najpierw, zanim rozpoczęła się liturgia, w pewien sposób jako przygotowanie do całego wydarzenia, były to słowa pojawiające się w tym, co dziś nazywamy przestrzenią publiczną: hasła propagandowe malowane na budynkach, na które odpowiedzią były na przykład wypisane na wstęgach cytaty z Pisma Świętego. Następnie były słowa Papieża, który wyjaśniał wówczas sens solidarności za pomocą ewangelicznych słów: „Jeden drugiego brzemiona noście” (por. s. 211); wierni podchwytywali je i na nie odpowiadali. Wreszcie słowa skandowane podczas przemarszu i pertraktacji między czołem pochodu a kordonem milicji, aż do chwili rozproszenia manifestacji, gdy „na placu pozostają uzbrojeni w pałki i tarcze młodzi ludzie” (s. 218). Autor w tym „ekscesie” widzi poszukiwanie autentycznych form wyrazu: „Liturgia dawała obietnicę autentyczności publicznych zachowań. I spełniła to, co obiecywała. Ale pragnienie ekspresji autentycznej, własnowolnej, niczym nieskrępowanej ekspresji odnajdującej dopiero swe formy – to właśnie pragnienie zmuszanych do milczenia mas zdaje się nie znać granic” (s. 207).

Wydarzenie to należy do innych czasów, dzisiaj, gdy „każdy, kto chce, może powiedzieć (prawie) wszystko”, także pragnienie nieskrępowanej ekspresji wydaje się mieć inny sens. Stanisław Rosiek wątpi dzisiaj nawet w możliwość zrozumienia siebie i innych oraz porozumienia z nimi: „Prawda (o nas, o świecie, w którym żyjemy) ginie w potokach słów. Powinniśmy nauczyć się żyć w poczuciu niepewności. I w strachu przed sobą i przed innymi (których także zrozumieć nie sposób)” (s. 12). Zdaje się też powątpiewać w samą kategorię prawdy. Z drugiej strony wielokrotnie wyraża przekonanie o wartości świadectwa: „Dzisiaj – w obliczu rozpadu wspólnego paradygmatu – [...] jest

[...] źródłem, do którego należy stale powracać” (s. 14), mówi o „słowie, w którym rozbrzmiewa wołanie o prawdę (s. 15). Warto *Władzę słowa* czytać – by poznać świadectwo autora, przy okazji współodczuwając smutek zanurzonej w tłumie „osobowej duszy” (s. 7); być może też w tym świadectwie-źródle uda się czytelnikowi znaleźć orzeźwienie. Warto również pomyśleć z autorem o wysiłku poszukiwania i wyrażania prawdy dzisiaj, a także o różnicy między naszym czasem a tym minionym. Stanisław Rosiek tej refleksji nie ułatwia, ale skutecznie do niej mobilizuje.

P.M.

Anna STAROŚCIC

POSZUKIWAĆ PRAWDY O ŚWIECIE I BOGU
Konferencja „Przyroda – Człowiek – Bóg.
Wokół myśli filozoficznej Arcybiskupa Józefa Życińskiego”
KUL, Lublin, 10 II 2012

19 lutego 2011 roku Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II pożegnał arcybiskupa Józefa Życińskiego, swego Wielkiego Kanclerza, profesora, cenionego uczonego i intelektualistę, aktywnego we wszystkich niemal wymiarach publicznego dyskursu. W pierwszą rocznicę jego śmierci Wydział Filozofii KUL, gdzie kierował on Katedrą Relacji Między Nauką a Wiarą, zorganizował konferencję naukową poświęconą jego dorobkowi filozoficznemu. W organizację konferencji włączył się Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II oraz Wydział Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego – środowiska akademickie, z którymi instytucjonalnie w różnych okresach związany był Arcybiskup.

Pisarstwo naukowe ks. prof. Józefa Życińskiego – ze względu na różnorodność podejmowanych przez niego zagadnień, często o charakterze interdyscyplinarnym i ogólnokulturowym, a także jego systemowe podejście do filozofii – z pewnością wymaga wnikliwych, pogłębionych studiów. Rocznicowa konferencja pozwoliła jednak wyeksponować kluczowe wątki jego refleksji filozoficznej. Tytuł konferencji – „Przyroda – Człowiek – Bóg” – wskazuje na przyjęty przez arcybiskupa Życińskiego kierunek i płaszczyzny rozważań. Jest to

filozofia maksymalistyczna, akcentująca rolę racjonalnego dyskursu i programowo odwołująca się do osiągnięć współczesnego przyrodoznawstwa. Pogłębione poznanie przyrody, której szczególnym elementem jest człowiek, ukierunkowuje ostatecznie tę aktywność intelektualną na poszukiwanie ostatecznego fundamentu rzeczywistości, jakim jest Bóg.

Otwarcia konferencji dokonał rektor KUL, ks. prof. Stanisław Wilk, Krakowski okres działalności arcybiskupa Życińskiego, najbardziej twórczy w wymiarze stricte naukowym, zarysował prowadzący pierwszą sesję ks. prof. Janusz Mączka, dziekan Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Odczytany następnie referat „Filozoficzny program Józefa Życińskiego” autorstwa najbliższego współpracownika Arcybiskupa, ks. prof. Michała Hellera, który z powodu choroby nie mógł wziąć udziału w lubelskim spotkaniu, miał szczególny charakter. Zarysowując całościowy przegląd naukowego pisarstwa arcybiskupa Życińskiego, ksiądz Heller wyakcentował zwłaszcza podstawowy wymiar tej aktywności związany z fascynacją naukami szczegółowymi, zwłaszcza przyrodniczymi, traktowanymi wszakże jako dziedziny relewantne filozoficznie. Fascynacja ta zaowocowała najpierw rozwa-

zaniem w zakresie filozofii nauki. Ksiądz Heller wskazał zwłaszcza logiczny pozytywizm oraz filozofię Alfreda Northa Whiteheada jako główne wątki pojawiające się w pierwszych pracach arcybiskupa Życińskiego. Polemika przyszłego Arcybiskupa z tradycją neopozytywistyczną dotyczyła przejawów dogmatyzacji nauki i różnego typu nieuzasadnionych redukcjonizmów. Szczególne zainteresowanie myślą angielskiego matematyka i filozofa Whiteheada oraz filozofią procesu było natomiast inspiracją do suwerennie podejmowanej interpretacji natury nauki w perspektywie jej filozoficznych implikacji.

Kolejne sowa klucze, którymi ksiądz Heller posłużył się dla scharakteryzowania myśli filozoficznej abp. Józefa Życińskiego, to: „racjonalność”, „metodologiczny pluralizm” i „odnowa metafizyki”. Racjonalność rozwoju nauk przyrodniczych ujmował bowiem Arcybiskup w szerszej perspektywie, w związku z ontologiczną strukturą rzeczywistości. Nie rościł sobie jednak pretensji do arbitralnego wyboru jednej, jedynie słusznej metody racjonalnej. Dostrzegał on potrzebę dostrajania stosowanych metod do badanego przedmiotu, mając zarazem świadomość ich ograniczoności i aspektywności badań, co skłaniało go do polemiki ze stanowiskami prezentującymi „metodologiczny totalitaryzm”. Ontologiczny racjonalizm postulowany przez księdza profesora Życińskiego wyrażał się w tezie o matematyczności przyrody i w wynikającym z tej tezy przekonaniu o możliwości refleksji nad przyrodą za pomocą formalizmu matematyki. Rozwijał on przy tym ideę pola racjonalności (potencjalności).

W tym kontekście ujawnia się w filozofii Arcybiskupa waga zagadnień metafizycznych. Podjął on próbę sformułowania nowego ich ujęcia, w której wykorzystał narzędzia filozofii analitycznej. Jak zauważył ksiądz Heller, na wybór tej perspektywy filozoficznej wpłynęło zarówno zaintereso-

wanie naukami przyrodniczymi, jak i umiejętność podejmowania współpracy, przede wszystkim w wymiarze międzynarodowym. Podstawową inspirację w twórczości arcybiskupa Życińskiego z zakresu metafizyki stanowiły rozważania Whiteheada. Wyrażało się to najpierw w próbie takiej reinterpretacji kategorii substancji, która pozwalałaby ująć właściwości zjawisk z zakresu mikrodoświadczenia. Uwzględniając rozwój zarówno nauk przyrodniczych, jak i filozofii przyrody, ksiądz profesor Życiński eksponował potrzebę sformułowania kategorii uwzględniającej „istotność” analizowanych procesów i ich struktur formalnych. Następnie – wbrew dominacji ontologicznego redukcjonizmu – wskazywał on na znaczenie stosowania ujęć o charakterze holistycznym, które pozwoliłyby zachować całościowość wizji świata przyrody.

Program „odnowy metafizyki” zawiera zwłaszcza praca *Teizm i filozofia analityczna*¹; punktem wyjścia zawartych w niej rozważań są teza epistemologicznego i ontologicznego realizmu i przekonanie o racjonalności przyrody na poziomie ontologicznym.

Po podjęciu obowiązków hierarchy Kościoła ks. prof. Józef Życiński, zdaniem księdza Hellera, skierował swoją uwagę przede wszystkim na zagadnienia praktyczne, związane między innymi ze skutkami upowszechniania się postaw irracjonalistycznych. Jego sprzeciw budziły zarówno różne przejawy postmodernizmu, jak i religijny fundamentalizm kwestionujący biologiczną teorię ewolucji.

Specyfikę maksymalizmu filozofii uprawianej przez arcybiskupa Życińskiego starał się doprecyzować ks. prof. Stanisław Wszolek w referacie zatytułowanym „Bóg, przypadek i język. Próba określenia pewnego nieporozumienia”. Wskazał on

¹ Zob. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1-2, Znak, Kraków 1985-1988.

na odmienność argumentacji za istnieniem Boga w języku filozofii arystotelesowsko-tomistycznej i języku filozofii przyrody w ujęciu reprezentantów tak zwanej filozofii w nauce. Mówił on między innymi o paradoksach związanych z użyciem słowa „przypadek” w języku potocznym. Sięgając do historycznych początków tego zagadnienia, czyli do filozofii greckiej, za reprezentatywne przyjął poglądy Arystotelesa, według którego przypadek jest zdarzeniem wyłamującym się z szeregu przyczyn, a zatem wymykającym się z pola racjonalności, wykraczającym poza ówczesny kanon naukowości. W sposób nieco zmodyfikowany, choć – zdaniem księdza Wszółka – nieodbiegający znacząco od Arystotelesowskiego paradygmatu, naturę przypadku charakteryzowała myśl chrześcijańska. Rządząca światem greckim konieczność w chrześcijaństwie przeciwstawiona została woli Stwórcy, a „przypadek” uznano za kategorię związaną z czysto ludzkim, niedoskonałym postrzeganiem rzeczywistości, nieumiejętnym rozpoznawaniem odwiecznych Bożych zamiarów w przygodnym świecie. Akwinata, uznając pierwszeństwo istnienia przed istotą, nie przeciwstawiał jednak racjonalności Stwórcy występującym w świecie przypadkom. Zdarzenia losowe traktował jako efekt swoistego zróżnicowania przyczyn będących pochodną Bożego porządku.

Ksiądz Wszółek wyakcentował znaczenie nowego spojrzenia na nieregularność zdarzeń, która ujawniła się w filozoficznej refleksji nad współczesnym przyrodoznawstwem rozwijanej przez księży Michała Hellera i Józefa Życińskiego. „Ukryte” struktury rzeczywistości można wydobyć lepiej dzięki językowi matematyki. Kapitalne znaczenie dla rozumienia zdarzeń losowych ma rachunek prawdopodobieństwa. Pozwala on bowiem, we właściwy sobie sposób, przewidzieć przypadek. Takie dynamiczne procesy zachodzące w świecie, jak ewolucja biologiczna czy rozwój wszechświata,

dają się opisać bez zaprzeczania Bożej racjonalności. W tej perspektywie możemy odkrywać potencjalności rozwoju określone przez Stwórcę. Alternatywę albo Bóg, albo ewolucja, można zatem zastąpić koniunkcją – Bóg i ewolucja. Poglądy „filozofującego w kontekście nauki” Arcybiskupa umiejscowił ostatecznie ksiądz Wszółek pomiędzy dwoma sformułowanymi współcześnie skrajnymi rozwiązaniami zagadnienia przypadku – ideą ślepego przypadku (głoszoną przez Richarda Dawkinsa) oraz koncepcją inteligentnego projektu (reprezentowaną przez Williama Dembskiego).

Kolejne dwa referaty wygłosili przedstawiciele środowiska filozoficznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Ks. prof. Jan Krokos, dziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, otwierając sesję drugą, wskazał na związki Arcybiskupa z tym środowiskiem w kontekście uwarunkowań jego awansu naukowego na uczelniach związanych instytucjonalnie z Kościołem katolickim w okresie komunistycznego autorytaryzmu. Przypomniał, że doktorat z teologii uzyskał ksiądz Życiński na krakowskim Papieskim Wydziale Teologicznym (przekształconym później w Papieską Akademię Teologiczną), posiadającym uprawnienia do nadawania stopni naukowych tylko na gruncie kościelnym, a doktorat z zakresu filozofii na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie UKSW), gdyż uczelnia ta miała uprawnienia państwowe.

Prof. Anna Lemańska w referacie zatytułowanym „Matematyczność przyrody” podjęła stawiane przez księdza profesora Życińskiego pytania: Dlaczego matematyka jest użyteczna w badaniu przyrody (i nie tylko)? Co sprawia, że stosowanie narzędzi matematycznych jest wysoce efektywne w opisie zjawisk fizycznych? Odpowiedź na te pytania – zauważyła prelegentka – została przez niego sformułowana na gruncie fizyki mikroświata, która implikowała określoną ontologię.

Filozoficzną konsekwencją formalizmu matematyki, który pozwala opisać między innymi własności pól fizycznych czy ich oddziaływań, jest przyjęcie matematycznego platonizmu. Podstawowy poziom rzeczywistości tworzą, jak twierdził ksiądz profesor Życiński, relacyjne struktury opisywane w języku matematyki. Akcentował bytową pierwotność struktur formalnych wobec specyfiki konkretnych obiektów fizycznych. Ta realnie istniejąca „matryca” świata przyrody, nazywana przez niego polem racjonalności, jest swego rodzaju zasobnikiem potencjalności. Pole racjonalności zawiera określone związki, które znalazły swą egzemplifikację w prawach przyrody, ale również takie struktury, które dopiero znajdują odzwierciedlenie w faktycznych procesach fizycznych. Racjonalność przyrody traktowana jest jako warunek jej istnienia, a ostateczne uzasadnienie tej racjonalności stanowi Bóg.

Przedmiotem refleksji naukowej arcybiskupa Życińskiego były także zagadnienia związane z biologicznymi podstawami kultury. Jego poglądy w tej dziedzinie przedstawił ks. prof. Józef Dołęga, różniąc w swoim wykładzie „Biologia a kultura” takie komponenty strukturalne kultury, jak nauka, technika, sztuka czy religia. W sferze nauki Arcybiskup najwięcej uwagi poświęcał kwestiom ekologicznym i antropologicznym (między innymi z zakresu zoologii, ekofilozofii, ekologii człowieka i nauk o rodzinie), ale podejmował także problemy o charakterze metodologicznym czy epistemologicznym, zwracał uwagę na potrzebę wypracowania odpowiednich metod badawczych, specyficznych dla tych dziedzin.

Rozważał też kwestie dotyczące wpływu techniki na ludzką świadomość i warunkowaną przez nią kulturę oraz związane z tym dylematy etyczne, zagadnienia dotyczące kryzysu przyrody, współczesnej cywilizacji, a także dialogu nauki i wiary. Podkreślał rolę wartości intelektualnych

i duchowych w przekraczaniu ograniczeń cywilizacji naukowo-technicznej.

Ksiądz Dołęga zwrócił uwagę na sposób, w jaki Arcybiskup łączył zainteresowania w zakresie nauk ścisłych i humanistyki, w tym także szeroko pojętej kultury religijnej. Dostrzegał różnorodne zmiany zachodzące w kulturze pod wpływem zdarzeń powstających w środowisku społeczno-przyrodniczym i wskazywał na potrzebę uwzględniania tej zależności w badaniach naukowych.

Sesji trzeciej przewodniczył ks. prof. Stanisław Janeczek, dziekan Wydziału Filozofii KUL. Stwierdził on, że jako arcybiskup lubelski ks. prof. Józef Życiński, mimo licznych zobowiązań o charakterze pastoralnym i administracyjnym, bardzo aktywnie włączał się w aktualny dyskurs intelektualny. Podejmował polemikę z postmodernizmem i różnymi formami antyfundamentalizmu: filozoficznego, kulturowego, także religijnego. Obrońcą idei racjonalizmu nie tylko w nauce, ale także w kulturze i w życiu społecznym, niechętny wszelkim skostniałym formom integryzmu, irracjonalizmu i fideizmu, zaangażował się zwłaszcza w dyskusję dotyczącą teorii ewolucji, troszcząc się, by Kościół nie wszedł w konflikt z dominującym paradygmatem dzisiejszych nauk przyrodniczych, jakim jest ewolucjonizm. Był też gorącym zwolennikiem idei zjednoczonej Europy, dostrzegał szansę oddziaływania chrześcijaństwa na całokształt rozwijających się w niej procesów społeczno-kulturowych, a w związku z tym krytykował ujawniające się na licznych polach wynaturzenia o charakterze moralnym.

W sesji, w ramach której występowali filozofowie z KUL, pierwszy referat wygłosił prof. Piotr Gutowski. Podjął on temat „Religia a nauka”. Zwrócił uwagę na żywo interesującą arcybiskupa Życińskiego kwestię potrzeby godzenia różnorodnych obrazów świata – obrazu przyrodniczego, humanistycznego i religijnego. Zagadnienie

to ujmował w perspektywie dwóch zasadniczych idei: naturalizmu metodologicznego (w zakresie refleksji metodologiczno-epistemologicznej księdza profesora Życińskiego) i panenteizmu (w odniesieniu do jego idei nowej metafizyki). Metodologiczny naturalizm zestawiał Arcybiskup z naturalizmem metafizycznym, który wszystkim zjawiskom, w tym na przykład przekonaniom religijnym, nadaje wymiar materialny. Przy tego rodzaju podejściu naturalistycznym procesy przyrodnicze wyznaczają perspektywę rozumienia każdej sfery rzeczywistości, wykluczając przy tym istnienie Boga, jak również autonomię ducha ludzkiego. Zdaniem księdza profesora Życińskiego metodologiczny naturalizm może się jednak z powodzeniem wpisać w metodologiczny pluralizm. Stanowisko to jest odpowiedzią na pytanie o sposób rzetelnego prowadzenia badań naukowych bez wykluczania różnorodności podejść. Mieszanie metodologii, stosowanie metod nieadekwatnych do przedmiotu rozważań z jednej strony, z drugiej zaś zagrożenia wyływające ze swoistego metodologicznego izolacjonizmu, który przypisuje określonemu podejściu poznawczą wyłączność, prowadzić może do scjentyzmu, antropomorfizujących koncepcji natury bądź fideizmu.

Aby ukazać spójność wspomnianych tu obrazów świata, ksiądz profesor Życiński posługuje się koncepcją panenteizmu, na której próbuje budować nową metafizykę powiązaną z religią. Stanowisko to jest opozycyjne zarówno wobec koncepcji sytuujących Boga poza światem przyrodniczym, jak i wobec panteizmu utożsamiającego Boga z przyrodą. Panenteizm nieprowadzący do tego utożsamienia pełniej niż klasyczne ujęcia teistyczne ukazuje immanencję Boga w świecie. Przecistawianie przyczyn naturalnych supranaturalnym uderza – zdaniem księdza profesora Życińskiego – w racjonalność przyrody i stworzenia. Bóg jest obecny

w przyrodzie, zarazem ją transcendując; jednocześnie nie ingeruje w procesy fizyczne i nie zawiesza obowiązywalności praw przyrody. Arcybiskup dążył więc do wypracowania takiego rozumienia religii, które znajduje oparcie w racjonalnym dyskursie, a jednocześnie takiej wizji świata, która nie stoi w sprzeczności z uznaniem obecności w nim Boga. Inne rozwiązanie, jak to ujął profesor Gutowski, „urągałoby samemu Bogu”.

„Kultura chrześcijańska wobec pluralizmu kultur” – to temat referatu ks. prof. Alfreda Wierzbickiego. Arcybiskupa Życińskiego wizja kultury chrześcijańskiej związana była z maksymalistycznym traktowaniem filozofii jako swego rodzaju wypadkowej określonej wizji filozofii nauki i metafizyki, a także pewnej koncepcji relacji nauki i wiary. Ksiądz Wierzbicki wskazał na dążenie Arcybiskupa do sformułowania syntezy „trzech kultur” – religii, nauki oraz sztuki. Kulturę przedstawiał arcybiskup Życiński za pomocą metafory wędrówki człowieka wpisanej w ewolucję kosmiczną. Doceniając związek człowieka z przyrodą, jednocześnie przeciwstawiał się on redukcjonizmowi, obecnemu na przykład w socjobiologii. Występował przeciwko autonomizacji trzech płaszczyzn kulturotwórczej działalności człowieka, opowiadając się za integralną wizją człowieka. Równocześnie wskazywał, że absolutyzacja którejś z tych dziedzin kultury musi prowadzić do jej zubożenia. „Według Józefa Życińskiego w poszukiwaniu sensu ludzkiego życia należy wyjść poza naukę, ale bez porzucania postawy racjonalności, której humanistyczna wartość została potwierdzona przez nowożytną naukę” – mówił ksiądz Wierzbicki. Dodał także, że według Arcybiskupa krytyczne myślenie, uprawianie sztuki i religijna mistyka nie są tym samym, ale się nie wykluczają. Nie należy zatem koncentrować się na konflikcie między tymi dziedzinami ludzkiej kultury, ale dążyć do ich integracji poprzez pogłębioną refleksję nad sensem

piękna i prawdy. Szczególną rolę w tym procesie odegrać może chrześcijaństwo.

W twórczości ks. prof. Józefa Życińskiego można odkryć szereg innych wątków ukazujących światopoglądowe uwikłanie filozofii. Jednakże Arcybiskupowi obca była postawa nieprzejednanego głosiciela jedynie słusznej prawdy, postrzegano go jako – jak to określił ks. profesor Janeczek – „budowniczego mostów”. Podczas konferencji wielokrotnie zwracano uwagę

na cechującą Arcybiskupa intelektualną otwartość, która znajdowała wyraz nie tylko w jego aktywności akademickiej, ale także w roli, jaką pełnił w strukturach kościelnych. W homilii wygłoszonej podczas Mszy Świętej, stanowiącej integralny element konferencji, ks. prof. Alfred Wierzbicki podkreślił „symfoniczność” poglądów Arcybiskupa, które były harmonijnym zespoleniem prawdy, dobra, piękna i świętości.

Marta KACZMARCZYK

EMIGRACYJNE KOLEJE LOSU I MYŚLI
Międzynarodowa konferencja naukowa „Kultura literacka
emigracji rosyjskiej, ukraińskiej i białoruskiej XX wieku.
Konteksty. Recepcja. Estetyka”
KUL, Lublin, 13-15 X 2011

W dniach 13-15 października 2011 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa zatytułowana „Kultura literacka emigracji rosyjskiej, ukraińskiej i białoruskiej XX wieku. Konteksty. Recepcja. Estetyka”, którą zorganizowały Katedra Literatury Rosyjskiej oraz Katedra Literatury Ukraińskiej Instytutu Filologii Słowiańskiej KUL.

Organizatorzy konferencji zgromadzili na niezwykle interesujących obradach przedstawicieli ośrodków naukowych z Polski i z zagranicy. Do Lublina przybyli goście między innymi z Rosji (z Petersburga i Niżnego Nowogrodu) oraz z Ukrainy (z Kijowa i Czerniowców).

Konferencję otworzyła prof. Anna Woźniak z KUL, która przywitała wszystkich obecnych, dziękując za przyjęcie zaproszenia i przybycie do Lublina, a następnie zwróciła się do dziekana Wydziału Nauk Humanistycznych prof. Krzysztofa Nareckiego o wygłoszenie słowa wstępnego i uroczyste rozpoczęcie konferencji. W swoim wystąpieniu wyraził on zadowolenie z inicjatywy zorganizowania konferencji, której celem jest pochylenie się nad ważną problematyką literackiej kultury emigracji rosyjskiej, ukraińskiej i białoruskiej. Ponadto zauważył, że problem

emigracji dotyczył i nadal dotyczy również innych literatur narodowych. Jako filolog klasyczny, dodał, że emigracja oraz literatura emigracyjna stanowią zjawiska obecne również w kontekście rozważań nad literaturą antyczną. Dziekan uroczystie otworzył sesję, zachęcając uczestników do aktywnego udziału w obradach, wymiany poglądów i opinii.

Obradom plenarnym przewodniczył prof. Jan Orłowski z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, a wystąpienia prelegentów poświęcone były ukazaniu różnych obliczy emigracji. Referaty wygłosili: prof. Lucjan Suchanek z Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Oświęcimiu („Filozofia polityczna Aleksandra Sołżenicyna”), prof. Bronisław Kodzis z Uniwersytetu Opolskiego („Dramaturgija «pierwoj wołny» russkoj emigracji w sowriemiennom literaturowiedienii” [„Dramaturgia pierwszej fali emigracji rosyjskiej we współczesnym literaturoznawstwie”]), prof. Stefania Andrusiw z KUL („Hołowni naratywy w dyskursywnomu łańdżafti ukrajinśkoji emihracijnojji literatury XX stolittia” [„Główne narratywy w dyskursywnym krajobrazie XX-wiecznej ukraińskiej literatury emigracyjnej”]) i prof. Halina Twaranowicz z Uniwersytetu w Białymstoku („Biełaruskaja emihracyjnaja litaratura:

krytyczna-literaturoznawcza recepcja” [„Białoruska literatura emigracyjna: recepcja krytyczno-literaturoznawcza”).

Po krótkiej przerwie kontynuowano obrady – kolejne referaty poświęcone zostały myśli religijno-filozoficznej oraz emigracyjnej kulturze muzycznej. Tej części konferencji przewodniczyła prof. Wiktoria Zacharowa z Państwowego Uniwersytetu Pedagogicznego w Niżnym Nowogrodzie. Uczestnicy mieli okazję zagłębić się w tematykę rozważań podejmowanych w wystąpieniach: prof. Marii Cymborskiej-Leboda z UMCS („Ob odnoj emigracionnoj statje Lwa Karsawina (*K uczeniju licznosti*)” [„O pewnym artykule emigracyjnym Lwa Karsawina (*K uczeniju licznosti*)”), prof. Danuty Szymonik z Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach („Fiodora Stieputa *Wstriezi i razmyszlienija*” [„Fiodora Stieputa «Spotkania i rozważania»”), prof. Joanny Mianowskiej z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy („...gniewien kak Groznyj, razumien kak Galickij i tragiczen kak Boris...» Fiodor Szalapin w wspomnaniach Konstantina Korowina” [„...gniewny jak Groźny, mądry jak Halicki i tragiczny jak Borys...» Fiodor Szalapin we wspomnieniach Konstantina Korowina”) oraz prof. Małgorzaty Mateckiej z KUL („Koncepcja sztuki w emigracyjnym piarstwie Sergiusza Rachmaninowa”). Tematyka i problematyka zaprezentowanych wystąpień była niezwykle bogata i różnorodna, skoncentrowana wokół problemów, nazwisk i zjawisk literackich charakteryzujących rosyjską literaturę emigracyjną.

Obrady popołudniowe, którym przewodniczyła profesor Cymborska-Leboda, dotyczyły estetyki i recepcji literatury emigracyjnej. Wysłuchano między innymi wystąpienie prof. Jana Orłowskiego („Wadim Andriejew – zapomniany rosyjski poeta emigracyjny”), prof. Wiktorii Zacharowej („Ontologiczeskij status motiwa tiszyny w emigrantskoj prozie Iwana Bunina” [„On-

tologiczny status motywu ciszy w emigracyjnej prozie Iwana Bunina”), dr Elżbiety Banasiuk z Uniwersytetu Warszawskiego („Koleje losu a wybór strategii pisarskich. Trzy drogi – trzy strategie: Nina Bierbirowa, Zinaida Szachowskaja, Irène Némirovsky”) oraz dr Lilianny Kality z Uniwersytetu Gdańskiego („«Melancholia generosa» w prozie Marka Ałdanowa”). Tę część konferencji zakończyła dyskusja, w której podsumowano rozważania prelegentów i omówiono podjęte dotychczas zagadnienia.

W drugim dniu konferencji prace podzielono na dwie sekcje, zatytułowane: „Emigracja i problemy identyfikacji. Krytyka i publicystyka literacka” oraz „Kultura literacka emigracji ukraińskiej”.

W pierwszej sekcji obrady poprowadzili prof. Joanna Mianowska oraz prof. Aleksiej Lubomudrow z Domu Puszkowskiego w Sankt Petersburgu, a referaty przedstawili: prof. Anna Woźniak („Kakaja kritika? Litieraturnyje razmyszlienija Zinaidy Gippius” [„Jaka krytyka? Rozważania literackie Zinaidy Gippius”), profesor Lubomudrow („Nadieźda Gorodeckaja: ot bielletristiki k bogosłowiju” [„Nadieźda Gorodeckaja: od beletrystyki ku teologii”), dr Monika Grygiel z KUL („Nabokov i krytycy – relacje, oceny dawne i współczesne”), dr Monika Sidor z KUL („Prawda i chudożestwiennost’. Rassuźdienija Aleksandra Sołżenicyna o proizwiedienijach russkich emigrantow” [„Prawda i sztuka. Rozważania Aleksandra Sołżenicyna o twórczości emigrantów rosyjskich”), dr Aleksy Kucy z UMCS („Ideał pastyria w nrawstwiennobogosłowskich izyskanijach archimandrita Kipriana (Kierna)” [„Ideał pasterza w moralno-teologicznych rozważaniach archimandryty Kipriana (Kierna)”) oraz dr Agnieszka Lenart z KUL („Świat w lustrze. O *Pis-mie Leonarda Diny Rubinej*)”).

Pracami sekcji „Kultura literacka emigracji ukraińskiej” kierowała prof. Stefania Andrusiw. Referaty zaprezentowali między

innymi dr Natalia Kołesniczenko-Bratuń z Ukraińskiej Akademii Dyplomatycznej w Kijowie („Typologia arealiw zarubiznoho ukrajinstwa: literaturnyj aspekt” [„Typologia ukraińskości emigracyjnej: aspekt literacki”]) i dr Oksana Iwasiuk z uniwersytetu w Czerniowcach („Stanowлення ukrajinskoho emihracijnoho literaturoznawstwa u miżwojennij period” [„Stanowienie emigracyjnego literaturoznawstwa ukraińskiego w okresie międzywojennym”]), dr Marta Kaczmarczyk z KUL („Emigracyjne losy rodu Kosaczów”). Każdy z wygłoszonych referatów był omawiany i inspirował dyskusję. Po krótkiej przerwie kontynuowano prace w kręgu tej samej tematyki. Wystąpili pracownicy KUL: dr Mirosława Kawecka („Motywy baśniowe w twórczości Emmy Andijewskiej”), dr Albert Nowacki („Mykoła Chwyłowy w świetle publicystyki emigracyjnej”) oraz mgr Edyta Moskowicz („Feminizm w amerykańsko-ukraińskim wydaniu: doświadczenie Marty Bohaczewskiej-Chomjak”).

Zwieńczeniem drugiego dnia obrad był wspólny wyjazd uczestników konferencji do Kazimierza Dolnego. Spacerując ulicami Kazimierza, uczestnicy konferencji

dzielili się wrażeniami, wymieniali poglądy. Po krótkim spacerze udano się na uroczystą kolację, która odbyła się w Domu Pracy Twórczej KUL. Również w trakcie tego spotkania nie zabrakło czasu na dalszą wymianę myśli.

Konferencja zakończyła się dnia następnego, w sobotę. Sesję zatytułowaną „Pismo «trzeciej fali» emigracji rosyjskiej” poprowadziła i podsumowała profesor Woźniak. Wysłuchano wystąpień między innymi: prof. Joanny Tarkowskiej z UMCS („Metaforyka podróży i schronienia w utworze *Priliw* Josifa Brodskiego”), mgr Anny Jawdosiuk z UMCS („Natalia Gorbaniewska i *Kontynent* Władimira Maksimowa”) oraz mgr Katarzyny Babkiewicz z KUL („Wasilija Aksionowa refleksje o sztuce”). Następnie odbyła się dyskusja, w trakcie której uczestnicy zmierzali do podsumowania i oceny całości rozważań podjętych w ciągu trzydniowych obrad. Na zakończenie wszyscy obecni udali się na spacer po Lublinie, kierując się w stronę Zamku Lubelskiego i znajdującej się na jego terenie Kaplicy Św. Trójcy, której zwiedzanie stanowiło ostatni punkt przygotowanego przez organizatorów programu konferencji.

Wojciech CHUDY

BORGES I FILOZOFIA*

Mówi się, że Borges przeczytał wszystko. W jego utworach prozą (w większości są to krótkie formy z pogranicza opowiadania, eseju, żartu i szkicu) zawiera się olbrzymi bagaż erudycyjny. Te opowiadania czy pseudoeseje często związane są z tradycją Argentyńczyka, potomka wojskowej rodziny Borgesów, z rewolucjami przodków na pampie i z fascynacją okrutnym folklorem gauchos, desperados i compaditos, albo – co bardziej nas tu interesuje – odnoszą się do pewnych nurtów z historii filozofii.

W utworach tych powtarza się temat człowieka uwikłanego w sieć ostatecznych rozwiązań, w spletaną strukturę własnych myśli. Jednostkowe przeżycia relacji człowiek–filozofia, stempel, jaki odciskają na życiu, ma się do regularności systemu tak jak rzecz poznana doksalnie do olśnienia ideą Platona; Borges poczyna sobie zuchwale ze spójną całością doktryn, trudno rozciąć te literackie monady na faktyczne źródło i fantazmat, czystą myśl i fikcję, twórczą genezę i zabawę w przerzucanie filozoficznych klocków. Pisarz z Buenos Aires sam mówi o drodze literackiej, jaką przeszedł od mitologii przedmieścia do zabaw z czasem i nieskończonością.

Dokonując koniecznych uproszczeń i schematyzacji, można wyłonić z różnorodności zjawisk Borgesowych fikcji zarys dwóch formacji filozoficznych, które stanowią naczelną źródło jego pomysłów literackich i które wyznaczają kierunek losu bohaterów oraz ich świata. Pierwsza to ogromny nurt filozofii zapoczątkowany przez Platona. Druga formacja to systemy, które stworzone zostały przez gnostyków na przełomie ery starożytnej i nowożytnej, oraz stanowiące ich przedłużenie chrześcijańskie herezje.

Nurt proveniencji platońskiej to filozofie, w których prawa dyktuje światu rozum – źródło i kryterium ostateczne poznania prawdy. Wszelkie poznanie jest tylko przypomnieniem – twierdzi Platon – a Borges dodaje przewrotnie (cytując Francisca Bacona), że już Salomon powiadał, iż „nie ma na świecie nowej rzeczy”, a „wszelka nowość jest tylko zapomnieniem”¹. Plotyn dowodzi, że wszystko jest z Jedni i Jednia jest miarą wszystkiego. Augustyn mówi, że dopiero dzięki iluminacji możemy odczytać w świecie nieskończoną doskonałość najwyższej inteligencji, a Jan Szkot Eriugena dodaje, że sam

* Tekst opracowano na podstawie rękopisu odnalezionego przypadkowo, ponad cztery lata po śmierci autora, za obwołaną pochodzącego z jego księgozbioru tomu *Fikcje* Borgesa. Wojciech Chudy – wieloletni zastępca redaktora naczelnego naszego kwartalnika i twórca licznych felietonów z cyklu „Przez pryzmat «Ethosu»” – w drugiej połowie lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, jako adept filozofii, przedstawił odczyt o Borgesie w ramach „Czwartków Filozoficznych” organizowanych przez studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Przypisy bibliograficzne pochodzą od redakcji, stąd niekiedy odnoszą się do późniejszych, książkowych wydań przekładów prozy pisarza.

¹ J.L. B o r g e s, *Nieśmiertelny*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, w: tenże, *Alef*, Czytelnik, Warszawa 1972, s. 5.

świat jest teofanią, tak jak i człowiek jest przejawem Boga. W nurcie filozofii poplatońskiej pojawiają się też sądy o Chrystusie mieszkającym w każdym człowieku. Każdy jest świętym, o ile uświadamia sobie, że stanowi organ Chrystusa – twierdzi Amalryk z Bène. Leibniz chce pogodzić bezlitosny determinizm ze szczęściem, które człowiek odczytuje ze zwojów siebie-monady jako wolność. Dla Berkeleya każdy świat jest na miarę przeżyć, a jego istnienie to falista materia wyobrażeń. Analiza podmiotowa prowadzi Schopenhauera do irracjonalizmu: osnowę rzeczywistości odnaleźć można tylko w sobie, a jest ona niespójną strukturą niezaspokojonych pragnień.

Borgesowi pokazał idealizm jego ojciec Jorge Guillermo; w świadomości młodego Jorge Luisa tkwiły już mocno kpiny Zenona z realnego świata, immaterializm Berkeleya i bezwzględny wyrok na świat, jaki wydał Hume. W czasie pobytu w Genewie czyta Borges wielkich Niemców: nudzi go *Krytyka czystego rozumu* Kanta, jest olśniony *Światem jako rolą i wyobrażeniem* Schopenhauera; o nim właśnie, już jako człowiek stary, mówi: „Filozof”, pisząc to słowo dużą literą. Po powrocie do kraju poznaje Macedonia Fernández, człowieka, z którym połączy go mocna przyjaźń – autora wydanego w roku 1929 eseju o Humie, Schopenhauerze i Berkeleyu zatytułowanego *Nie zawsze czuwamy, gdy mamy otwarte oczy*. Podobno to Fernández pierwszy powiedział Borgesowi, że jesteśmy stworzeni na podobieństwo snów; mówił także, że prawda jest nieprzekazywalna, choć poznać ją nietrudno. Kiedyś, wieczorem, gdy rozmawiali o nieśmiertelności, Borges zaproponował, aby popełnili samobójstwo i spotkali się w pleromie lub za którąś z kurtyn snu². To żart albo pomysł z półjawy, ale świadczy o roli, jaką Fernández odegrał w filozofii utworów autora *Alefa*.

Druga formacja myśli ludzkiej, która inspirowała opowiadania filozoficzne Borgesa, wywodzi się z przełomu er. Ruch gnostyków istniał już przed powstaniem chrześcijaństwa i był wynikiem zderzenia się myśli religijnej Wschodu (babilońskiej, egipskiej, syryjskiej i żydowskiej) z myślą teoretyczną hellenistycznych i aleksandryjskich systemów. Zetknięcie się tych dwu żywiołów dało struktury pozornie racjonalne i spójne, pękające od nadmiaru bogactwa wschodnich wykwitów duchowych, godzące dualizm ducha i materii mnogością uhierarchizowanych bogów (gradualizmem), rozwój świata tłumaczące walką sił kosmicznych, a zło w świecie – złym bogiem. Zło, twierdzili gnostycy, stanowi organiczny składnik świata materialnego, bo też sama materia jest zła; aby wyzwolić się od grzechów, trzeba pozbyć się materii.

Nade wszystko zaś tendencja godzenia religijnych namiętności Babilonu i Syrii z chłodem racjonalizmu hellenistycznego przejawiała się w alegorycznej interpretacji Pisma Świętego: Prawdy wiary należy czytać jako symbole mówiące o wewnętrznych stosunkach świata Boskiego i o ludzkich możliwościach wobec Boga.

Najobficiej zaowocowały gminy gnostyczne w drugim i trzecim wieku po Chrystusie. Swoje poglądy głosili wówczas Bazylides Syryjczyk i Saturnil z Antiochii, wielkie dzieło gnostyczne zbudował działający w Aleksandrii, a potem w Rzymie Walentyn Egipcjanin. Mistrzowie mieli swoich uczniów; rodziły się bliskie gnostycyzmowi herezje chrześcijańskie. Marcjon nauczał o dwóch bogach – dobrym i sprawiedliwym; Hermogenes zaprzeczał, jakoby świat został stworzony przez Boga; Pers Manes w trzecim wieku przedstawił wizję dwóch bogów: boga światła i boga ciemności, dwóch pierwiastków świata, dwóch dusz w człowieku. W chrześcijaństwie wrzało. Największe teoretyczne

² Zob. t e n ż e, *Dialog o dialogu*, tłum. Z. Chądzyńska, w: tenże, *Twórca*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 13n.

walki z herezją toczyli Apologeci Wschodu. Szczególnie wślawił się św. Ireneusz, biskup Lugdunum, który z pasją bronił czystości wiary. Do późnego średniowiecza odzywały się jednak pogłosy herezji o gnostycznym rodowodzie.

Borges wśród swych lektur historycznych miał też *Zmierzch i upadek Cesarstwa Rzymskiego* Gibbona. Te sześć tomów historii musiało oddziaływać na Argentyńczyka. Wydaje się jednak, że systemy gnostyczne i postgnostyczne herezje pociągały Borgesa z innego jeszcze powodu – ze względu na ich urodę. Wolor estetyczny tych systemów, ich struktura pełna dynamizmu i napięć między sprzecznymi biegunami, dramat dociekań człowieka, ekspresja osobowości olbrzymich, a już się chwiejących w tym świecie międzyepok, gdzie rozpędzony został aksjologiczny młyn – to wszystko stanowi fascynujący teren dla literatury pięknej, której metodologiczne reguły są odmienne od reguł dyktowanych filozofii³.

Nurt filozofii pochodzenia platońskiego oraz systemy gnostyków i ich echa, będące głównymi stymulatorami pseudoesejów filozoficznych Jorge Luisa Borgesa, stanowią zarazem płaszczyznę, na której wspiera się konstrukcja beletrystyczna jego utworów. Przejawami tych dwu formacji (często cechami wspólnymi), które najczęściej spotkać można w opowiadaniach Borgesa, są: interpretacja poznania ludzkiego i rzeczywistości charakterystyczna dla pokartezjańskiej filozofii podmiotu; panteistyczna koncepcja metafizyki; dzieje świata jako wieczyste nawroty (według Platońskiej teorii kolistego czasu); alegoryczne tłumaczenie prawd objawionych, korelacja porządku nadprzyrodzonego z przyrodzonym za pomocą symboli.

ŚWIAT PODMIOTU

Świat w utworach Borgesa jest światem podmiotu. Nie można z niego wyjść i przedostać się do rzeczywistości kantowskich rzeczy w sobie, ale nie można też stracić świata, nie straciwszy swych władz pojmowania i myślenia. Jest się ze swoim kosmosem na ludzkie zawsze; a raczej: jest się swoim kosmosem. Można ten kosmos rozszerzyć. Alef⁴ – punkt, w którym odbijają się nieskończone możliwości rzeczy, a także ich kopie i odbicia, nie ma granic: to zbiór nieskończony, choć przeliczalny. W świecie Borgesa panują więc prawa tworzenia i kreowania, nie ima się ich ockhamowska brzytwa. Świat ten jest labiryntem myśli ludzkiej; człowiek jak Minotaur wobec doskwierającej mu pustki stwarza na swoje wyzwolenie czy nieszczęście własnego Tezeusza. W *Epilogu* tomu *Twórca* Borges wyznaje: „Człowiek postanawia odmalować świat. Przez lata będzie zaludniał przestrzeń obrazami prowincji, królestw, gór, zatok, okrętów, wysp, ryb, pokoi, instrumentów, gwiazd, koni i ludzi. Na chwilę przed śmiercią odkryje, że ów cierpliwy labirynt linii jest podobizną jego własnej twarzy”⁵.

Berkeley dowiódł, że człowiek zamknął świat w swoich przeżyciach, że jeśli widzi on zamiast ludzi poruszające się kule ogniste, to istnieją one naprawdę. Hume natomiast,

³ Na gruncie polskim pisarzem podobnie zafascynowanym tematyką myśli ludzkiej między erami był Teodor Parnicki, który stworzył takie niezapomniane hipotezy historyczne, jak *Słowo i ciało czy Koniec „Zgody Narodów”*.

⁴ Zob. J.L. B o r g e s, *Alef*, tłum. Z. Chądzyńska, w: tenże, *Alef*, s. 173-198.

⁵ T e n ż e, *Epilog*, tłum. Z. Chądzyńska, w: tenże, *Twórca*, s. 116.

przekreślając zasady przyczynowości i substancji, odgrodził podmiot całkowicie od świata zewnętrznego. Świat cały jest światem zamkniętym w człowieku.

W opowiadaniu *Dociekania Awerroesa* filozof arabski tłumaczy Arystotelesa. Zamknięty jest jednak w orbicie pojęć islamu: nie wydostanie się z tego kręgu myśli, nigdy nie dowie się, co znaczy słowo „komedia”, a co „tragedia” – nie zna bowiem pojęcia „teatr”. Kiedy zmęczony zasypia i traci myśli, znika „jakby pochłonięty ogniem bez płomienia”⁶, unicestwiając zarazem świat. Borges kończy to opowiadanie i odkłada pióro – jego Awerroes znika z myśli i ze świata.

W *Żółtej róży*⁷ Giambattista Marino w przeddzień śmierci zbiera myśli o swoim życiu. Odkrywa, jakimś błyskiem jasnowidzenia wstecz, że wszystko, co napisał, to nie zwierciadło świata, lecz rzecz nowa do świata należąca. Opis żółtej róży i sama róża są dwiema odrębnymi ideami, które posiada, które zostały przez niego skonstruowane lub sobie przypomniane.

Świat się wyczerpuje w myślach, suma ludzkich pojęć tworzy kompletną dziedzinę ontologii. Pamięć wszechświata jest zmienna i nietrwała; to zostaje zubożona przez śmierć człowieka, wraz z którą ginie multum doświadczeń kosmosu pojętego jako jedność, to bogaci się o zdarzenia nowe i inne, których bohaterem będzie nowo narodzony człowiek, chociaż ich wiecznym podmiotem jest wszechświat. „Kiedyś nadszedł dzień, który zagasił ostatnie oczy, jakie widziały Chrystusa; bitwa pod Junin i miłość Heleny umarły wraz ze śmiercią jakiegoś człowieka. Co umrze wraz z moją śmiercią? Jaką formę patetyczną czy może ulotną utraci świat?” – pyta Borges⁸.

Ten uniwersalny podmiot wykazuje podobieństwo do pojęcia „nous” Awerroesa i do Hegłowskiego ducha obiektywnego, ale potrafi też być złowrogi i bezlitosny; jawi się wtedy jako nieruchoma i chłodno doskonała Najwyższa Inteligencja kosmosu Arystotelesa czy jedynie dla siebie samej zrozumiała spinozjańska substancja. I tak jak u Spinozy, idealistyczna koncepcja poznania w esejach Borgesa prowadzi do panteizmu.

PANTEISTYCZNA ONTOLOGIA

Panteistyczna ontologia to druga causa filozoficznych źródeł utworów Borgesa pojawiająca się w ich treści. Panteizm emanacyjny Plotyna odbił się w doktrynie słynnego a tajemniczego Pseudo-Dionizego Areopagity (są tacy, którzy twierdzą, że to Pseudo-Dionizy zapłodnił myśl autora *Ennead*); jego z kolei komentator Jan Szkot Eriugena oddziałał na profesora Uniwersytetu Paryskiego Amalryka z Bène. Koniec dwunastego wieku i wiek trzynasty to czas rozprzestrzeniania się herezji ludowych opartych na koncepcjach panteizmu i gradualizmu. Według amalrycjów człowiek jest organem Bożym, Duchem Świętym wyższym nad grzech. Człowiek, jak zresztą wszystko w niewiarygodnie męczącej poznawczo siatce świata, ma swój cel – celem tym jest zbawienie. W Italii Joachim z Fiore zakłada sektę „wiecznej ewangelii”; historia to według niego powstanie osób boskich. Waldensi działający na południu Francji w okolicach Lugdunum widzieli w każdym człowieku syna Bożego. Twierdzili że każdemu dane jest wcielenie,

⁶ T e n ż e, *Dociekania Awerroesa*, tłum. Z. Chądzyńska, w: tenże, *Alef*, s. 114.

⁷ Z o b. t e n ż e, *Żółta róża*, tłum. Z. Chądzyńska, w: tenże, *Twórca*, s. 34n.

⁸ T e n ż e, *Świadek*, tłum. Z. Chądzyńska, w: tenże, *Twórca*, s. 37.

każdy nosi swój krzyż, na którym zawisnie, i każdy zmartwychwstanie, aby wstąpić na niebiosa. Ze wzgardą wstępowali na stopy i patrzyli, jak inni, bez wiedzy noszący Boga w sobie, podkładają ogień.

W opowiadaniu *Zahir*⁹ w ręce narratora wpada moneta, która odtąd staje się jego przekleństwem, a może błogosławieństwem. Moneta jest Zahirem, jednym z dziewięćdziesięciu dziewięciu imion Boga, które głosi islam. Wystarczy spojrzenie na Zahira, aby wycisnął już na zawsze pieczęć w centrum pamięci człowieka, który go ujrzał. Człowiek ten nosi wówczas w sobie obraz Zahira, zwierciadło wszechświata. Nie zdoła wymazać tego obrazu z myśli nawet we śnie, aż zostanie doprowadzony do szaleństwa, aż sam będzie Zahirem. Nie można bowiem zapomnieć Boga, którego się zobaczyło. Wszystko może być Zahirem, wszystko bowiem ciąży ku objawieniu w sobie Boga, jest On we wszystkim, choć człowiek nigdy tego nie zrozumie. „Tennyson powiedział, że gdyby udało się nam zrozumieć choćby jeden kwiat, dowiedzielibyśmy się, kim jesteśmy i co to jest świat”¹⁰ – pisze Borges.

Ta koncepcja mistycznych przedmiotów wywodzi się z filozofii Wschodu. Jesteśmy wtopieni w nieskończoność, Bóg jest ontycznym zbiornikiem wszechświata. W każdym człowieku, jak i w każdej rzeczy, istnieje wizerunek bóstwa, nie każdy jednak człowiek potrafi doń dotrzeć i nie każda rzecz może boski obraz ujawnić. Aby zobaczyć lub odczuć to, czego nie można nawet pomyśleć – nieskończoność, trzeba bądź pracy duchowej prowadzącej do objawienia, bądź przypadku w kapryśnie powikłanej dla rozumu ludzkiego architekturze świata. W szkicach Borgesa ludzie zderzają się zmysłami z Bogiem na tej drugiej drodze – przypadkiem. Spotkanie to z reguły nie jest dla człowieka szczęśliwe: czyż można doznawać ułamków świata ludzkiego i skrawków antropocentrycznych przeżyć, widziawszy już sumę wszechświata i przeżywszy już wszystko w jednym mgnieniu? W tytułowym opowiadaniu z tomu *Alef* narrator mówi: „W tym bezmiernej wielkości momencie ujrzałem miliony zdarzeń precudownych i straszliwych [...]. Płakałem, ponieważ oczy moje ujrzały ten przedmiot tajemny i pełen wszelkich możliwości, którego imię przywłaszczyli sobie ludzie, którego jednak nie widział żaden człowiek: niepojęty wszechświat”¹¹.

Bóg istnieje także w każdym z nas, możemy go odkryć w drugim człowieku. Zniechęceni bezskutecznym poszukiwaniem, możemy też – mówi Borges – w sobie odnaleźć źródło boskości znaczącej swymi śladami wszystko, z czym się stykamy, jak król Midas znaczył złotem rzeczy i ludzi, których pragnął.

Panteizm jest punktem dojścia akcji w opowiadaniu *Poszukiwanie Al-Mutasima*¹². Hinduski student szuka świętego człowieka – a może Boga – którego odbicie wyczuł w spotkanym przypadkowo nędzarzu. Mozolny trud poszukiwania owocuje tęsknotą i oczekiwaniem rychłego spełnienia. Wreszcie, u końca drogi, za zasłoną z tanich paciorków rozlega się głos zapraszający studenta do wejścia – to głos kogoś, kto udziela blasku boskości, jak zwierciadło udziela odbicia. Zakończenie opowieści zostaje prze-myślnie rozszczerzone przez autora w dwa rozwiązania. Nie wiadomo, czy student przejdzie przez zasłonę, Borges bowiem przebiegle podaje także drugą, bliźniaczą

⁹ Zob. t e n ż e, *Zahir*, tłum. Z. Chądzyńska, w: tenże, *Alef*, s. 116-130.

¹⁰ Tamże, s. 128.

¹¹ T e n ż e, *Alef*, s. 191, 193n.

¹² Zob. t e n ż e, *Poszukiwanie Al-Mutasima*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, w: tenże, *Fikcje*, PIW, Warszawa 1972, s. 29-35.

możliwość, że poszukujący jest poszukiwanym, Bogiem zmodyfikowanym do jednostek. Dlatego wędrówka za boskim blaskiem trwać będzie w nieskończoność, chyba że odnajdzie się jej cel w sobie.

DZIEJE ŚWIATA JAKO WIECZYSTE NAWROTY

Dzieje świata pojmowane jako cykl nawrotów, jako idealne obręcze zdarzeń potwarzające się w nieskończoności czasu, od starożytności zaprzatają umysły filozofów. Rok Platonski wyznacza kosmologiczna jednostka czasu; Arystoteles w podaniach głoszonych przez lud widział ślady minionych obrotów kultury; stoicy mówili o wiecznym pożarze świata, znane są dziesięcioepokowy czas Condorceta czy regularności i morfologie Hegla i Spenglera; Nietzsche w swoim niespójnym systemie przyjmuje kolisty czas jako zasadę przyrody.

Nader często natykamy się w opowiadaniach Borgesa na odległe od siebie w czasie paralelizmy. Człowiek z jego mikrokosmosem to tryb w nieskończoności kół wszechświata; człowiek rodzi się i żyje po to tylko, aby zrealizować określoną strukturę przewidzianą przez Umysł, dla którego niezgłębiony labirynt jest prosty jak trójkąt. W eseju *Teologowie* wrze nierówna walka teologiczna między mędrcami papieża a gnostykami spod znaku Koła. Opaczne zrozumienie *Civitas Dei* św. Augustyna powołało do życia tę herezję nad brzegami Dunaju. Wzniosli i żarliwi pierścieniści (nazywani też monotonnymi) twierdzą, że „historia jest kręgiem i że nie istnieje nic, czego nie było i czego nie będzie”¹³. Teologowie bezskutecznie powołują się na autorytety, na *De principiis* Orygenesesa, *Academica priora* Cyserona i *Naturalis historia* Pliniusza. Żelazną logiką i stosem dowodzą, że „czas nie odtwarza tego, co tracimy; wieczność przechowuje to dla chwały, i również dla ognia”¹⁴, lecz te ortodoksalne kontrargumenty okazują się bezsilne wobec swoistej logiki przekonania herezjarchów. Skazany Euforbos, zanim w płomieniach krzyknie z bólu, mówi: „To wydarzyło się już i będzie się wydarzać w przyszłości [...]. Nie zapalacie stosu, zapalacie labirynt ognia. Gdyby zebrały się tu wszystkie stosy, którymi byłem, nie zmieściłyby się one na ziemi i aniołowie by oślepli. Powiedziałem to już wiele razy”¹⁵.

W opowiadaniu *Ewangelia według świętego Marka*¹⁶ okrąg czasu dobiega do punktu ukrzyżowania Jezusa Chrystusa, choć rzecz dzieje się w estancji nad rzeką Salado, dokąd przybywa trzydziestotrzyletni student medycyny. W czasie powodzi próbuje nawiązać kontakt z rodziną rządzący – Anglikami, wtórnymi analfabetami, którzy utracili ojczysty język. Kiedy czytał im Ewangelię po angielsku, w cofniętych w rozwoju umysłowym ludziach drgnął atawizm historii. „Uklękawszy na kamiennej posadzce poprosili go o błogosławieństwo. Potem przekłeli go, opluli i popchnęli [...]. Szopa była bez dachu. Wyrwali belki, aby zrobić Krzyż”¹⁷.

¹³ T e n z e, *Teologowie*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, w: tenże, *Alef*, s. 40.

¹⁴ Tamże, s. 44.

¹⁵ Tamże, s. 44n.

¹⁶ T e n z e, *Ewangelia według świętego Marka*, w: tenże, *Raport Brodiego*, tłum. Z. Chałdyńska, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 102.

¹⁷ Tamże, s. 102.

Kolistość czasu pojawia się także w szkicu *Wątek*¹⁸. Wieśniak z południa prowincji Buenos Aires, umierając, rozpoznaje wśród zabójców swego chrześniaka. Ginie, by powtórzyła się scena zamachu na Cezara podczas idów marcowych. „Los lubi powtórzenia, warianty, symetrie”¹⁹ – pisze Borges.

SYMBOLE

Borges podejmuje w swych utworach tematykę korelacji między porządkiem boskim a ludzkim, korelacji odnalezionej za pomocą spięcia obu porządków symbolami, powtarzając za żydowską Kabałą, sektami gnostyków, Filonem z Aleksandrii i Swedenborgiem swoistą filozofię zwierciadła. Pociąga go śmiałość heretyckiej myśli, która chce wniknąć w naturę Nieskończonego Umysłu, próbując swą mizerną logiką przystać do transcendencji. Poznanie nieuchwytnych prawdy powoduje nieuniknione konsekwencje dla jednostki ludzkiej: staje ona przed ostateczną wiedzą czytana w stygmatach Bożego umysłu, uzyskuje impuls do eskalacji własnej zuchwałości; doprowadza do zachwiania proporcji wiedzy i wiary. Człowiek, który sięgnął po niewymierne, w opowiadaniach Borges'a jest zarazem wielki i występny, piękny i zły, często skazany na upadek pod ciężarem nieprzeznaczonej dla niego wiedzy.

W *Zwierciadle tajemnic* Borges przytacza słowa Thomasa De Quincey'ego: „Nawet nieracjonalne dźwięki globu muszą być tyłoma algebrami i językami, które w jakiś sposób posiadają odpowiadające im klucze, swoją surową gramatykę i swoją składnię i w ten sposób najmniejsze rzeczy wszechświata mogą być tajemniczymi zwierciadłami rzeczy największych”²⁰. Nie ma przypadkowych zbrodni ani łez, wszystko jest symbolem w tekście pisanym przez chłodną, nieskończoną inteligencję. „Rozkosze tego świata są torturami piekła, widzianymi odwrotnie, w zwierciadle”²¹.

W cytowanym już pseudoeseju *Teologowie* czytamy o rozpowszechnionych w Macedonii, Kartaginie i Trewirze sektach gnostyków, których nazywano historionami (albo lustrzanymi czy kainowcami), głoszących swoistą filozofię zwierciadła. Spaczyli oni ideę – pisze Borges – że „to, co jest na dole, jest identyczne z tym, co jest na górze, i to, co jest na górze, identyczne z tym, co jest na dole; [...] świat niższy jest odbiciem wyższego” i uwierzyli, że „każdy człowiek jest dwoma ludźmi i że prawdziwy jest ten drugi, który jest w niebie”²². Wszystko ma swój awers i rewers i tylko jedna strona monety jest prawdziwa; rewers musi być taki, jak dyktuje pierwsza strona. Jedyne uniknięcie grzechu to popełnienie go: „Sprawiedliwy musi wykluczyć (popełnić) najbardziej haniebne czyny, aby nie splamiły one przyszłości i aby przyspieszyć nadejście królestwa Jezusa”²³. Każdy musi zapłacić ostatniego obola swego grzechu – według historionów „nie być złym, to jakaś szatańska pycha”²⁴. Człowiek spolaryzowany między Chrystu-

¹⁸ T e n ż e, *Wątek*, tłum. Z. Chałdyńska, w: tenże, *Twórca*, s. 94-102.

¹⁹ Tamże.

²⁰ T e n ż e, *Zwierciadło tajemnic*, w: tenże, *Poszukiwania*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1990, s. 72.

²¹ Tamże, s. 73. Borges przywołuje tu Léona Bloya.

²² T e n ż e, *Teologowie*, s. 47n.

²³ Tamże, s. 48.

²⁴ Tamże, 48n.

sem a drugim biegunem, biegunem sumy zła, jakiego on sam może być autorem, tworzy antropologię o pascalowskiej sile ekspresji. W wizji tej świat jest deterministycznie określony – jednostka nie może uniknąć pewnej skończonej liczby zdarzeń. Może jedynie zmienić ich kolejność – i tak, przesuując się w ograniczonej, horyzontalnej tylko przestrzeni, walczy o swój sens.

Wartościowy status człowieka może odkryć tylko ten, kto w skomplikowanych węzłach sieci, jaką w postaci filozofii umysł ludzki zarzucił na świat, odnajdzie prawidłowość, logikę, konieczność. Człowiek pewny swej racji to u Borgesa mędrzec, który odnalazł w świecie zgubioną tam Spinozjańską definicję wolności. Spinoza uważał, że bytowym autorem zdania, iż wolność to uświadomiona sobie konieczność, jest immanentna wobec kosmosu boska substancja; Engels, przyjmując tę definicję wolności, twierdził, że jej autorem jest materia. Borges natomiast mówi, że jest to wiedza dana człowiekowi od boskiej transcendencji, odbicie najwyższego intelektu w lustrze wszechświata. Głębiej już człowiek sięgać nie może – „machina świata jest bowiem zbyt złożona jak na prostotę ludzi”²⁵.

Zuchwałość śmiałka, który chce sięgnąć poznaniem poza przypisaną mu wyrokiem Boga barierę, może zostać ukarana: konsekwentna analiza alegoryczna Pisma i świata może doprowadzić myśl do rozwiązania, którego pojedynczy człowiek nie jest w stanie unieść.

W *Trzech wersjach Judasza*²⁶ młody naukowiec z miasta Lund Nils Runeberg w książce *Der heimliche Heiland* bada w świetle zwierciadła gnostyków postać Judasza, człowieka, który przekroczył ludzką granicę podłości – zdradził Boga. W wyniku zastosowania specyficznej dialektyki Runeberg odgaduje, że Judasz musiał popełnić grzech na miarę wielkości Wcielenia, ponieważ „porządek niższy jest zwierciadłem wyższego”²⁷. Iskariota był ludzkim odbiciem Chrystusa w lustrze wszechświata – taka jest pierwsza wersja Judasza. W wersji drugiej jest on ascetą hiperbolicznym. Skoro Bóg poświęcił swą istotę, umieszczając ją w ciele człowieka, to zwierciadlana symetria wymaga, aby ktoś z rodzaju ludzkiego zdobył się na proporcjonalną ofiarę. Judasz wybiera apostołstwo cierpienia – umartwia duszę przez popełnienie czynu najbardziej niegodnego – zdrady. Kiedy gnostycka logika doprowadza szwedzkiego naukowca do wersji trzeciej, ogarnia go zgroza. Chrystus ogarniający swą ofiarą całą ludzkość to Bóg, który „stał się całkowicie człowiekiem”, który odzwierciadla wszystkie kalectwa ludzkiej duszy, to człowiek najbardziej ułomny. Autor *Der heimliche Heiland* stwierdza z przerażającą jasnością, że Judasz to Chrystus, który chcąc w pełni ocalić ludzkość, wybrał los najniebezpieczniejszy. Odkrycie to jest jednak zbyt zuchwałe nawet na wiek dwudziesty i herezjarcha z Lund pozostaje sam ze swoją wiedzą. Człowiek jednak jest niedoskonały: nie może wiedzieć zbyt wiele i nie może dźwigać tego ciężaru sam. Samotny Runeberg umiera wskutek tętniaka mózgu – herezja była zbyt wielka, by nie ogarnął jej ogień samospalenia.

W taki oto sposób przejawiają się w krótkich formach prozatorskich Borgesa z jednej strony nurt filozofii proveniencji platońskiej, a z drugiej sugestywne konstrukcje myślowe budowane przez przedstawicieli gnozy. Na tej płaszczyźnie, obfitującej w skomplikowane struktury i spiętrzenia myśli, tworzy Borges swoje literackie fikcje, na niej umieszcza swoich bohaterów i w jednostkowych sytuacjach każe im poszukiwać odpo-

²⁵ T e n ż e, *Inferno*, I 32, tłum. Z. Chądzyńska, w: tenże, *Twórca*, s. 56.

²⁶ T e n ż e, *Trzy wersje Judasza*, tłum. A. Sobol-Jurczykowski, w: tenże, *Fikcje*, s. 131-136.

²⁷ Tamże, s. 133.

wiedzi na pytania dotyczące kultury, filozofii i człowieka, szukać rozwiązania tajemnicy. Autor *Alefa* nie stara się wygładzać i wyrównywać pokrętnych fałd materii filozoficznej będącej gruntem jego utworów; nie jest Borges pisarzem łągodzącym za pomocą literackiej swobody niespójności systemów, ich trudności czy niekonsekwencje. Przeciwnie, traktując tworzywo filozoficzne bardzo dowolnie, kreuje eklektyzmy, które trudno niekiedy odczytać – i trudno znieść. Idealistyczny rygor sąsiaduje w jego twórczości z psychoanalitycznymi wędrówkami po sferach świadomości; skrajny racjonalistyczny determinizm łączy się z idealizmem Schopenhauera. Większość utworów Borgesa to utwory domknięte, spójne. Tym jednak, co powoduje, że nie pozostają one wewnętrznie rozbite, nie jest warsztat filozofa, lecz literacka jedność formalno-treściowa. I zasadne wydaje się twierdzenie, że chociaż opowieści te są zanurzone w materii właściwej twórczości filozoficznej, filozofia jest dla Borgesa tylko atrakcyjnym pretekstem do powoływania na świat dopełnionych całości mających wartość czysto literacką. Odznaczają się one dużym blaskiem stylistycznym i kunsztem kompozycyjnym, ich rzeczywistość nie jest jednak rzeczywistością realną – należą do świata literatury.

Czym jest literatura według Borgesa, to już osobna kwestia. W swoich utworach dość konsekwentnie kreśli on taką oto wizję: Literatura jest snem śnionym przez umysł ludzki, tak jak rzeczywistość, jest sumą projektów kartezjańskich *res cogitans* lub panteistycznego Umysłu albo jest autonomicznym dziełem samośniącego się Ducha heglowskiego czy awerroesjańskiego Umysłu – żaden utwór literacki nie może być wybrykiem samowolnej jednostki.

Dla Borgesa literatura jest najistotniejszą dziedziną działania – i działania celem.

Cezary RITTER

JAN PAWEŁ II I BENEDYKT XVI
O TEOLOGICZNYM I FILOZOFICZNYM SENSIE SŁOWA

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| I (1978) ss. 477 | XIV (1991) t. 1, ss. 1983 |
| II (1979) [t. 1], ss. 1729 | XIV (1991) t. 2, ss. 1619 |
| II (1979) t. 2, ss. 157 | XV (1992) t. 1, ss. 2147 |
| III (1980) t. 1, ss. 1983 | XV (1992) t. 2, ss. 1119 |
| III (1980) t. 2, ss. 1869 | XVI (1993) t. 2, ss. 1725 |
| IV (1981) t. 1, ss. 1292 | XVI (1993) t. 1, ss. 1855 |
| IV (1981) t. 2, ss. 1313 | XVII (1994) t. 2, ss. 1281 |
| V (1982) t. 1, ss. 1376 | XVII (1994) t. 1, ss. 1367 |
| V (1982) t. 2, ss. 2497 | XVIII (1995) t. 1, ss. 2054 |
| V (1982) t. 3, ss. 1751 | XVIII (1995) t. 2, ss. 1589 |
| VI (1983) t. 1, ss. 1730 | XIX (1996) t. 1, ss. 1798 |
| VI (1983) t. 2, ss. 1496 | XIX (1996) t. 2, ss. 1206 |
| VII (1984) t. 1, ss. 2016 | XX (1997) t. 1, ss. 1799 |
| VII (1984) t. 2, ss. 1708 | XX (1997) t. 2, ss. 1230 |
| VIII (1985) t. 1, ss. 2081 | XXI (1998) t. 1, ss. 1669 |
| VIII (1985) t. 2, ss. 1683 | XXI (1998) t. 2, ss. 1483 |
| IX (1986) t. 1, ss. 2204 | XXII (1999) t. 1, ss. 1660 |
| IX (1986) t. 2, ss. 2242 | XXII (1999) t. 2, ss. 1396 |
| X (1987) t. 1, ss. 1482 | XXIII (2000) t. 1, ss. 1415 |
| X (1987) t. 2, ss. 2582 | XXIII (2000) t. 2, ss. 1463 |
| X (1987) t. 3, ss. 1812 | XXIV (2001) t. 1, ss. 1607 |
| XI (1988) t. 1, ss. 1073 | XXIV (2001) t. 2, ss. 1376 |
| XI (1988) t. 2, ss. 2625 | XXV (2002) t. 1, ss. 1290 |
| XI (1988) t. 3, ss. 1405 | XXV (2002) t. 2, ss. 1130 |
| XI (1988) t. 4, ss. 2317 | XXVI (2003) t. 1, ss. 1298 |
| XII (1989) t. 1, ss. 1945 | XXVI (2003) t. 2, ss. 1205 |
| XII (1989) t. 2, ss. 1783 | XXVII (2004) t. 1, ss. 1063 |
| XIII (1990) t. 1, ss. 1885 | XXVII (2004) t. 2, ss. 933 |
| XIII (1990) t. 2, ss. 1888 | XXVIII (2005), ss. 333. |

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999.

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|---------------------------|
| I (2005), ss. 1326 | IV (2008), t. 1, ss. 1280 |
| II (2006), t. 1, ss. 1008 | IV (2008), t. 2, ss. 1099 |
| II (2006), t. 2, ss. 1065 | V (2009), t. 1, ss. 1439 |
| III (2007), t. 1, ss. 1405 | V (2009), t. 2, ss. 980. |
| III (2007), t. 2, ss. 1065 | |

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1(1980) –

JAN PAWEŁ II

1979

1. *Ogłoszenie Neo-Wulgaty wzorcowym wydaniem Biblii* (Konstytucja Apostolska „Scripturarum Thesaurus”, 27 IV), NP II, 1, s. 420-421; toż: *Promulgata l'edizione tipica della Neo-Volgata della Bibbia*, IGP II, [1], s. 992-994.
2. *Nel segno della continuità* [W znaku ciągłości] (Do Papieskiej Komisji Neo-Wulgaty, 27 IV), IGP II, [1], s. 995-997.

1980

3. *Zjednoczenie przez pobożne słuchanie Słowa Bożego* (Do Komitetu Wydawniczego Biblii Międzywyznaniowej, 20 III), NP III, 1, s. 268; toż: *Insieme, in religioso ascolto della parola di Dio*, IGP III, 1, s. 653-654.

4. *Bądźcie prawdziwymi naukowcami w zakresie słowa Bożego* (Do uczestników XXVI Krajowego Tygodnia Biblijnego we Włoszech, 18 IX), NP III, 2, s. 353-354; toż: *Siate autentici studiosi della parola di Dio*, IGP III, 2, s. 664-666.

1981

5. *Żeby wszyscy mogli żyć bardziej po ludzku* (Na Międzynarodowy Dzień Alfabetyzacji, 8 IX), NP IV, 2, s. 62-63; toż: *Nella Giornata dell'Alfabetizzazione l'appello per realizzare un nuovo ordine internazionale*, IGP IV, 2, s. 138-140.

6. *Bezmiar Boga w ograniczoności ludzkiego słowa* (Na inaugurację roku akademickiego rzymskich uczelni kościelnych, 23 X), NP IV, 2, s. 204-208; toż: *Essere fedeli alla parola di Cristo per conoscere e annunciare la verità*, IGP IV, 2, s. 482-489.

1982

7. *Przygotowanie teologiczne i kultura słowa* (Do kapłanów, Bolonia, 18 IV), NP V, 1, s. 553-556; toż: *Preparazione teologica e cultra per l'annuncio della parola*, IGP V, 1, s. 1244-1250.

8. *List Ojca Świętego do Dyrektora Generalnego UNESCO* (Na XVI Międzynarodowy Dzień Alfabetyzacji, 25 VIII), NP V, 2, s. 295-296; toż: *Lettera al Direttore Generale dell'UNESCO*, IGP V, 3, s. 281-283.

9. *Niezniszczalna moc słowa Bożego wobec przemijalności świata* (Homilia w czasie Mszy św. w parafii św. Justyna w Rzymie, 14 XI), NP V, 2, s. 783-785; toż: *Di fronte alla transitorietà del mondo sta l'indistruttibile potenza della Parola di Dio*, IGP V, 3, s. 1277-1282.

1983

10. *Postanictwo informowania i formowania opinii publicznej według kryteriów prawdy, obiektywizmu i jasności* (Do dziennikarzy katolickich Italii, 14 II), NP VI, 1, s. 198-200; toż: *Il lavoro giornalistico esige esercizio di professionalità e di moralità*, IGP VI, 1, s. 421-425.

11. *Przyczyniać się do poznania i rozpowszechniania Słowa Bożego* (Do członków Komitetu Wykonawczego Światowej Federacji Katolickiej ds. Apostolatu Biblijnego, 22 IV), NP VI, 1, s. 484-485; toż: *Contribuire alla conoscernza e alla diffusione della parola*, IGP VI, 1, s. 1040-1042.

1984

12. *Alfabetyzacja środkiem duchowego rozwoju człowieka* (Orędzie do Generalnego Dyrektora UNESCO, 29 VIII), NP VII, 2, s. 124-125; toż: *L'alfabetizzazione per lo sviluppo spirituale dell'uomo*, IGP VII, 2, s. 268-270.

1985

13. *Ściśłość naukowa i nieskazitelnosc wiary* (Do Papieskiej Komisji Biblijnej, 18 IV), NP VIII, 1, s. 537-538; toż: *Rigore scientifico e integrità della fede*, IGP VIII, 1, s. 1067-1069.

14. *Wszelkie pismo od Boga natchnione* (Audiencja generalna, 1 V), NP VIII, 1, s. 593-594; toż: [brak w IGP].

15. *Stary Testament* (Audiencja generalna, 8 V), NP VIII, 1, s. 628-629; toż: *La luce della rivelazione è anche nell'Antico Testamento*, IGP VIII, 1, s. 1228-1230.

16. *Nowy Testament* (Audiencja generalna, 22 V), NP VIII, 1, s. 836-838; toż: [brak w IGP].

17. *Zachęta do przebycia wewnątrznie drogi Dantego ku tajemnicy Boga* (Otwarcie wystawy „Dante w Watykanie”, 30 V), NP VIII, 1, s. 872-873; toż: *Un invito a ripercorrere interiormente il camino di Dante verso il mistero di Dio*, IGP VIII, 1, s. 1686-1688.

1986

18. *Aby słowo Pańskie rozszerzało się i rozstawiato* (Do Papieskiej Komisji Środków Społecznego Przekazu, 27 II), NP IX, 1, s. 273-275; toż: *I chiari obiettivi della Commissione per le Comunicazioni Sociali*, IGP IX, 1, s. 542-545.

19. *W służbie prawdy i wolności* (Spotkanie z włoskimi dziennikarzami katolickimi, 28 II), NP IX, 1, s. 280-282; toż: *Il giornalista: uomo della verità*, IGP IX, 1, s. 555-560.

1988

20. *Zależność, która przynosi zaszczyt* (Do dziennikarzy, 17 I), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 16; toż: *Indipendenza e rigore nel servizio alla verità*, IGP XI, 1, s. 133-137.

21. *Ażeby ziemia nie zamieniła się w pustynię* (Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i sztuki, Salzburg, 26 VI), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 22; toż: *Non si può ridurre la terra ad un deserto! Il bene e l'amore salveranno il mondo*, IGP XI, 2, s. 2201-2207.

1989

22. *Spotkanie przy stole Słowa* (Spotkanie ekumeniczne w Pałacu Moltkego, Kopenhaga, 7 VI), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 30; toż: *Resta ancora molto da fare per rendere la Scrittura quello strumento di unità che il Signore vuole che sia*, IGP XII, 1, s. 1563-1568.

1991

23. *Wielka praca nad mową* (Homilia podczas Mszy św. w Olsztynie, 6 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 57-60; toż: *La libertà fuori della verità è solo apparenza e schiavitù*, IGP XIV, 1, s. 1523-1530.

24. *Dzieje Kościoła są dziejami świadków Chrystusa* (Do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej, Jasna Góra, 15 VIII), ORpol. 12(1991) nr 8, s. 32-34; toż: *La libertà autenticamente evangelica si realizza soltanto testimoniando la verità della parola*, IGP XIV, 2, s. 270-278.

1992

25. *Katecheza w służbie inkulturacji wiary* (Do członków Międzynarodowej Rady katechetycznej, 26 IX), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 36-38; toż: *Il compito dell'inculturazione del Vangelo è il cuore della "nuova evangelizzazione"*, IGP XV, 2, s. 188-192.

26. *Wierność prawdzie w środkach społecznego przekazu* (Do przedstawicieli Włoskiej Federacji Tygodników Katolickich, 28 XI), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 36-37;

toż: *Il settimanale diocesano: strumento di mediazione tra informazione e territorio*, IGP XV, 2, s. 726-729.

1994

27. *Oddajcie wasze słowa na służbę prawdy* (Wizyta w Biurze Prasowym Stolicy Apostolskiej, 24 I), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 51-52; toż: *Siamo compagni di uno stesso pellegrinaggio: spettatori di situazioni drammatiche, ma testimoni di incoraggianti segni di speranza*, IGP XVII, 1, s. 189-193.

1995

28. *Wprowadzajcie słowo Boże w wasze języki i kultury* (Do Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce, Jaunde 15 IX), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 18-20; toż: *Amata Africa, avanza lungo il tuo cammino con fiducia*, IGP XVIII, 2, s. 559-565.

1997

29. *Więź chrześcijaństwa ze Starym Testamentem* (Do członków Papieskiej Komisji Biblijnej, 11 IV), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 41-42; toż: *L'identità dei cristiani è inseparabile dall'Antico Testamento. Essi non possono quindi accettare che gli ebrei siano dispreziati*, IGP XX, 1, s. 639-642.

30. *Słowo Boże naszym pokarmem* (Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, Castel Gandolfo, 20 VII), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 45; toż: *Ogni cristiano, e chiunque cerca la verità, si nutra ogni giorno delle Sacre Scritture*, IGP XX, 2, s. 51-52.

31. *Sztuka i kultura w służbie ewangelizacji* (Przesłanie do uczestników II Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Komisji ds. Kościelnych Dóbr Kultury, 25 IX), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 4-5; toż: *I beni culturali possono aiutare l'anima nella ricerca delle cose divine e costituire pagine interessanti di catechesi e di asceti*, IGP XX, 2, s. 390-394.

32. *Na początku było Słowo* (Audiencja generalna, 26 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 46-47; toż: *In principio era il Verbo*, IGP XX, 2, s. 858-860.

33. *Słowo Chrystusa światłem i wsparciem dla wszystkich* (Homilia podczas Mszy św. dla wykładowców i studentów uczelni rzymskich, 16 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 14-15; toż: *Sprigionare energie culturali generose e fresche: è compito affidato ai giovani come vocazione e servizio nell'itinerario verso il Giubileo*, IGP XX, 2, s. 1021-1025.

1998

34. *Śluchajcie słowa Bożego i wprowadzajcie je w życie* (Homilia podczas Mszy św. na Lungomare Corso Colombo w Chiavari, 19 IX), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 27-28; toż: *Vi affido tutti alla Madre di Dio e della Chiesa*, IGP XXI, 2, s. 504-508.

2000

35. *Śłuchanie Słowa i Ducha w objawieniu kosmicznym* (Audiencja generalna, 2 VIII), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 36-37; toż: *L'ascolto della Parola e dello Spirito nella rivelazione cosmica*, IGP XXIII, 2, s. 110-113.

36. *Decydujące spotkanie z Chrystusem – Słowem, które stało się ciałem* (Audiencja generalna, 9 VIII), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 37-38; toż: *L'incontro decisivo con Cristo, Parola fatta carne*, IGP XXIII, 2, s. 135-139.

37. *Słowo, Eucharystia a podzieleni chrześcijanie* (Audiencja generalna, 15 XI), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 34-35; toż: *La Parola, l'Eucaristia e i cristiani divisi*, IGP XXIII, 2, s. 885-888.

2001

38. *Psalmy w Tradycji Kościoła* (Audiencja generalna, 28 III), ORpol. 22(2001) nr 5, s. 51-52; toż: *I Salmi nella Tradizione della Chiesa*, IGP XXIV, 1, s. 613-615.

39. *Z poezji Norwida emanuje światło* (Do przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego, 1 VII), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 54-56; toż: *Durante l'occupazione nazista e nel periodo comunista i pensieri di Norwid sostenevano la nostra speranza posta in Dio e ci aiutavano a perseverare accanto alla Verità*, IGP XXIV, 2, s. 4-9.

2002

40. *Szukać prawdy i ją przekazywać* (Do członków Międzynarodowej Katolickiej Unii Prasy, 6 XII), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 45; toż: *Essere giornalista cattolico significa avere il coraggio di cercare e di riferire la verità anche quando non è considerata "politicamente corretta"*, IGP XXV, 2, s. 829-830.

2003

41. *Tryptyk rzymski (medytacje)*, ORpol. 24(2003) nr 4, s. 4-20; toż: *Trittico romano. Meditazioni*, Libreria Editrice Vaticana 2003, ss. 47.

2004

42. *Oddajcie wasze talenty na służbę Bogu, bliźniemu i dobru wspólnemu* (Przesłanie do uczestników konferencji nt. „Przedsiębiorca. Odpowiedzialność społeczna i globalizacja”, 3 III), ORpol. 25(2004) nr 5, s. 10; toż: *Una sana globalizzazione può contribuire all'unità della famiglia umana e rendere possibili forme di cooperazione economiche, sociali e culturali*, IGP XXVII, 1, s. 287-289.

43. *Potrzeba nowej „wyobraźni miłosierdzia”* (Przesłanie do uczestników międzynarodowego seminarium poświęconego ubóstwu i globalizacji, 5 VII), ORpol. 25(2004) nr 10, s. 4; toż: *Elaborare modi sempre più efficaci per ottenere una distribuzione più equa delle risorse del mondo*, IGP XXVII, 2, s. 13-14.

2005

44. *Wyzwania stojące przed ludzkością: życie, chleb, pokój i wolność* (Do korpusu dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 21-24; toż: *La vita, il pane, la pace, la libertà: le grandi sfide dell'umanità di oggi*, IGP XXVIII, s. 25-32.

BENEDYKT XVI

45. *La Parola di Dio non venga fatta a pezzi dai continui cambiamenti delle mode* [Słowo Boże nie jest rozdarte przez ciągłe zmiany mody] (Uroczyste objęcie Katedry św. Jana na Lateranie, 7 V), IB I, s. 59-64.

2006

46. *Aby głosić Ewangelię Chrystusa na całym świecie* (Wizyta w Radiu Watykańskim z okazji 75. rocznicy rozpoczęcia działalności, 3 III), ORpol. 27(2006) nr 5, s. 47-48; toż: *La Radio Vaticana oggi: un coro di voci al servizio dalla verità e della pace*, IB II, 1, s. 279-282.

47. *Educarsi al silenzio e alla contemplazione per giungere alla familiarità amorosa con la Parola di Dio* [Wychowywać siebie do milczenia i kontemplacji, by osiągnąć pełną miłości zażyłość ze Słowem Bożym] (Rozpoczęcie roku akademickiego rzymskich uczelni kościelnych, 23 X), IB II, 2, s. 502-504.

2007

48. *Solo ascoltando il Signore e seguendo la sua voce possiamo trovare la strada dell'unità* [Tylko słuchając głosu Pana i postępując za jego głosem możemy odnaleźć drogę do jedności] (Audiencja generalna, 24 I), IB III, 1, s. 101-106.

49. *Musimy być wiernymi sługami słowa* (Do Episkopatu Brazylii, 28 IV), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 24-27; toż: *Dobbiamo essere fedeli servitori della Parola senza visioni riduttivi né confusioni sulla missione che ci è stata affidata*, IB III, 1, s. 822-831.

2008

50. *Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga* (Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Collège des Bernardinis, Paryż, 12 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 12-16; toż: *Le origini della teologia occidentale e le radici della cultura europea*, IB IV, 2, s. 270-280.

51. *Słowo Boże duszą apostołatu i życia kapłańskiego* (Nieszpory w katedrze Notre-Dame, Paryż, 12 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 17-19; toż: *Celebrazione dei vespri con i sacerdoti e i religiosi, le religiose, i seminaristi e i diaconi*, IB IV, 2, s. 281-283.

52. *Słowo Boże jest trwalsze niż ludzka rzeczywistość* (Przemówienie na rozpoczęcie I kongregacji generalnej Synodu Biskupów, 6 X), ORpol. 29(2008) nr 12, s. 11-13; toż: *La Parola di Dio è più stabile di ogni realtà umana*, IB IV, 2, s. 458-461.

2009

53. *Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem* (Do zgromadzenia plenarnego Papieskiej Komisji Biblijnej, 23 IV), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 33-35; *La Scrittura si comprende all'interno della Chiesa*, IB V, 1, s. 654-659.

NOTY O AUTORACH

Ewa B a d y d a, doktor, filolog. Urodzona w 1964 r. w Gdańsku. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Gdańskim.

W latach 1988-2003 nauczycielka szkół gdańskich różnych typów. Od 2003 r. adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej UG.

Członek Towarzystwa Miłośników Języka Polskiego.

Wyróżniona Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

Główny obszar badań: semantyka.

Autorka artykułów z tej dziedziny oraz książki: *Świat barw – świat znaczeń w języku poezji Zbigniewa Herberta*(2008).

John F. C r o s b y, profesor, filozof. Urodzony w 1944 r. w Waszyngtonie. Studia filozoficzne na Georgetown University (USA) oraz na uniwersytecie w Salzburgu (Austria).

Od 1966 do 1970 r. pracownik naukowo-dydaktyczny uniwersytetu w Dallas, a w latach 1987-1990 – Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Od 1990 r. profesor Franciscan University w Steubenville (USA). W latach 1983-1993 wykładowca w Papieskim Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Członek American Catholic Philosophical Association (w latach 1992-1994, 2000-2002 w Executive Committee of the Association), American Philosophical Association, Personalist Forum i Fellowship of Catholic Scholars.

Główne obszary badań: etyka, antropologia filozoficzna, filozofia religii, myśl filozoficzna J. H. Newmana.

Publikacje książkowe: *The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of Bonum* (1978); *The Personalism of John Paul II as the Basis of his Approach to the Teaching of „Humanae Vitae”* (1989); *The Selfhood of the Human Person* (1996, wyd. pol. *Zarys filozofii osoby. Bycie osobą*, 2007). *The Legacy of Pope John Paul II: His Contribution to Catholic Thought* (współautor, 2000); *Personalist Papers* (2004); *Grounds for Marriage* (2005).

Józef F. F e r t, profesor, historyk literatury, poeta, krytyk literacki. Urodzony w 1945 r. w Korytnicy na Kielecczyźnie. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

W latach 1968-1969 pracownik Wydawnictwa Towarzystwa Naukowego KUL. Od 1970 do 1990 r. nauczyciel w liceum ogólnokształcącym we Włodawie. Od 1983 do 2004 r. sekretarz redakcji czasopisma „Studia Norwidiana”, a od 1985 r. również pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry Tekstologii i Edytorstwa; od 2004 r. prorektor KUL.

Członek redakcji *Dzieł wszystkich* Norwida oraz redakcji *Pism zebranych* Józefa Czechowicza. Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Wyróżniony nagrodami recytatorskimi; laureat Konkursu im. Józefa Czechowicza. Zasłużony Działacz Kultury, Honorowy Obywatel Miasta Włodawy.

Główne obszary badań: historia polskiej literatury romantycznej, Cyprian Norwid, współczesna poezja polska, tekstologia i edytorstwo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Norwid, poeta dialogu* (1982); C. Norwid, *Kolebka pieśni* (oprac., 1990); *Poeta sumienia. Rzecz o twórczości Norwida* (1993); *Korespondencja T. Lenartowicza i H. Mickiewiczówny* (oprac., 1997); C. Norwid, *Błogosławione pieśni... Wybór poezji* (wybór i oprac., 2000); C. Norwid, *Vade-mecum* (oprac., 2004); *Poezja i publicystyka* (2010); tomiki poetyckie: *Rytmy* (1987); *Zapach macierzanki* (1992); *Dominika* (1994).

Jacek Jaśtał, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1964 r. w Krakowie. Studia z zakresu podstawowych problemów techniki – mechaniki stosowanej na Politechnice Krakowskiej, z zakresu filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Obecnie adiunkt w Instytucie Ekonomii, Socjologii i Filozofii Politechniki Krakowskiej.

Główne obszary badań: metaetyka, etyka cnót, historia etyki, filozofia praktyczna Arystotelesa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót* (2009); antologia *Etyka i charakter* (red., tłum., 2004)

Agnieszka Komorowska, magister, polonista. Urodzona w 1985 r. w Gdańsku.

Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii w ramach Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu; obecnie studia doktoranckie w zakresie literaturoznawstwa na UMK.

Od roku 2009 stała współpracownikiem redakcji biuletynu „Nasz Głos”. W latach 2010-2012 lektor języka hiszpańskiego w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu.

Od 2004 roku związana z działaniami Międzynarodowego Wolontariatu Don Bosco. Od 2011 członek Stowarzyszenia Inicjatyw Kulturalnych „tARTak” w Toruniu.

Główne obszary zainteresowań: dynamika sakralna i mistyczna w dziełach dramatycznych, w szczególności twórczość literacka Karola Wojtyły–Jana Pawła II i dramaturgia Cypriana Norwida, krótkie formy narracyjne Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, zagadnienia społeczne i kulturalne Ameryki Południowej.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Dariusz Kosinowski, doktor habilitowany, profesor UJ, teatrolog, krytyk teatralny. Urodzony w 1966 r. w Zawierciu. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1994 zatrudniony w Instytucie Filologii UJ w Katedrze Historii i Teorii Teatru, a od 2004 r. w Katedrze Dramatu. Dyrektor programowy Instytutu im. Jerzego Grotowskiego we Wrocławiu. Współpracownik czasopism teatralnych „Didaskalia” i „Dialog”.

Główne obszary badań: historia teatru polskiego, swoistość polskiej tradycji performatywnej i teatralnej, historia i teoria sztuki aktorskiej, dzieje polskiego dramatu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Sztuka aktorska Wandy Siemaszkowej* (1997); *Sztuka aktorska w polskim piśmiennictwie teatralnym XIX wieku – główne problemy* (2003); *Sceny z życia dramatu* (2004); *Dramaturgia praktyczna. Polska sztuka aktorska XIX wieku w piśmiennictwie teatralnym swej epoki* (2005); *Słownik teatru* (2006); *Polski teatr przemiany* (2007); *Grotowski. Przewodnik* (2009); *Teatra polskie. Historie* (2010, wyróżniona Nagrodą Znaku i Hestii im. ks. J. Tischnera). Redaktor serii „Polskie Piśmiennictwo Teatralne XIX Wieku”.

Dobrosław Kot, doktor, filozof. Urodzony w 1976 r. w Krakowie. Studia filozoficzne na Papieskiej Akademii Teologicznej.

Od 2000 pracownik Katedry Filozofii Akademii Ekonomicznej w Krakowie.

Członek Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie (od założenia w 2003 do 2010 r. wicedyrektor do spraw programowych) oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary badań: filozofia dialogu, fenomenologia, filozofia człowieka.
Autor artykułów z powyższych dziedzin i książki *Podmiotowość i utrata* (2009).

Maciej N o w a k, doktor, historyk literatury, miłośnik jazzu, krytyk muzyczny. Urodzony w 1970 r. w Białosłiwu (Wielkopolska). Studia polonistyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1995 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 2007 r. adiunkt w Ośrodku Badań nad Literaturą Religijną KUL. Współpracownik miesięcznika „Jazz Forum”. Członek kolegium redakcyjnego kwartalnika „Ethos”.

Główne obszary badań: historiozofia literacka, związki między religią a literaturą, biografistyka o tematyce religijnej, estetyka i historia jazzu; w szczególności: twórczość Hanny Malewskiej, Zbigniewa Herberta, Andrzeja Bobkowskiego oraz Tomasza Stańki.

Autor artykułów z tych dziedzin oraz książki *Koncepcja dziejów w powieściach historycznych. Teodor Jeske-Choiński, Zofia Kossak, Hanna Malewska* (2009).

Kazimierz S. O ż ó g, doktor, historyk sztuki. Urodzony w 1978 r. w Lublinie. Studia z zakresu historii sztuki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 2006-2011 pracownik dydaktyczny Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Głogowie. Od 2010 r. adiunkt w Instytucie Sztuki Uniwersytetu Opolskiego.

Główne obszary badań: zjawiska związane z rzeźbą współczesną (szczególnie polską), rzeźbą pomnikową i strukturami memoratywnymi w przestrzeni publicznej.

Autor książki *Miedziany Pielgrzym. Pomniki Jana Pawła II w Polsce w latach 1980-2005* (2007).

Marco P a t r i c e l l i, dziennikarz, pianista, nauczyciel muzyki. Urodzony w 1963 r. w Pescarze. Studia z zakresu prawa na Uniwersytecie „Gabriele d’Annunzio” w Teramo, z zakresu gry na fortepianie i kompozycji w Konserwatorium Muzycznym „Luisa d’Annunzio” w Pescarze.

Redaktor prowadzący w redakcji dziennika „Il Tempo” w Pescarze. Wykładowca historii współczesnej Europy na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu „Gabriele d’Annunzio” w Chieti. Konsultant serwisu Tg1 Storia z zakresu historii, realizator pełnometrażowych filmów dokumentalnych (program Rai1).

Sekretarz sekcji teatralnej nagrody międzynarodowej „Ennio Flaiano”, członek jury nagrody krajowej „Carletti”.

Wyróżniony Odznaką honorową „Bene Merito”.

Główne obszary zainteresowań: historia, historia Polski, kultura.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Liberate il Duce!* (2001); *La Stalingrado d’Italia* (2003); *Le lance di cartone* (2004); *I banditi della libertà* (2005); *L’Italia sotto le bombe* (2007); *Settembre 1943 – I giorni della vergogna* (2009); *Il volontario* (2010, wyróżniona Nagrodą Acqui Storia, wyd. pol. Ochotnik. O rotmistrzu Witoldzie Pileckim, 2011); *Morire per Danzica* (2011).

Robert P i ł a t, profesor, filozof. Urodzony w 1959 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Warszawskim i w Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego).

W latach 1988-2011 pracownik naukowy Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, od 2000 do 2004 wicedyrektor Instytutu, w latach 2000-2011 kierownik Zakładu Logiki i Kognitywistyki. Obecnie profesor na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, wykładowca na Uniwersytecie Jagiellońskim i w Collegium Civitas.

Prezes Stowarzyszenia Edukacji Filozoficznej „Phronesis”. W latach 2001-2011 prezes Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego.

Główne obszary badań: filozofia języka, filozofia umysłu, etyka.

Publikacje książkowe: *Czy istnieje świadomość* (1993); *Umysł jako model świata* (1999); *Krzywda i zadośćuczynienie* (2003); *Doświadczenie i pojęcie* (2006); *O istocie pojęć* (2007). Współautor trzech podręczników gimnazjalnych „Edukacja Filozoficzna”. W latach 2003-2009 cykliczne audycje w Programie II Polskiego Radia: „Sowa Minerwy”, „Telefon Filozoficzny”, „Filozoficzne Pytania Wielkich Pisarzy”.

Adam P o t k a y, profesor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii angielskiej w Cornell University w Ithaca w stanie Nowy Jork, na The Johns Hopkins University w Baltimore w stanie Maryland i w Rutgers University (The State University of New Jersey) w USA.

W latach 1986-1988 wykładowca w Rutgers University. Od roku 1990 pracownik naukowo-dydaktyczny William and Mary College w Williamsburgu w stanie Virginia (USA).

Główne obszary badań: literatura osiemnastowieczna i romantyczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *The Fate of Eloquence in the Age of Hume* (1994); *Black Atlantic Writers of the Eighteenth Century: Living the New Exodus in England and the Americas* (współred., 1995); *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume* (2000); *The Bible as the Root of Western Literature: Stories, Poems, and Parables* (współautor, 2003, audio-book); *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism* (2007, wyróżniona Harry Levin Prize); *Wordsworth's Ethics* (2012, w druku)

Kard. Gianfranco R a v a s i, profesor, biblista, hebraista. Urodzony w 1942 r. w Merate, w archidiecezji mediolańskiej (Włochy). Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Archidiecezji Mediolańskiej w Venegono, na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim i w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie

Wykładowca teologii biblijnej na Wydziale Teologicznym Północnych Włoch. W latach 1989-2007 prefekt Biblioteki-Pinakoteki Ambrożyjskiej. W roku 2007 konsekrowany, w 2010 kreowany kardynałem.

Współpracownik czasopism „Avvenire”, „L'Osservatore Romano”, „Il Sole 24 Ore”; „Famiglia Cristiana”, „Jesus” oraz „Przewodnik Katolicki”, a także włoskiego kanału telewizyjnego Channel 5.

Członek Papieskiej Komisji Biblijnej. Przewodniczący (od 2007 r.) Papieskiej Rady Kultury oraz Komisji do spraw Dziedzictwa Kulturowego Kościoła i Komisji do spraw Archeologii.

Doktor honoris causa Università degli Studi di Urbino. Kawaler Orderu św. Jerzego. Wyróżniony medalami „Anbrogino d'oro” i „Sigillo Longobardo”.

Główne obszary badań: teologia biblijna, egzegeza ksiąg Starego i Nowego Testamentu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Gesù una buona notizia* (1982); *Il libro della Genesi* (1988, wyd. pol. *Księga Rodzaju* 1997); *Qohelet. Il libro piu originale e „scandaloso” dell' antico testamento* (1988, wyd. pol. *Kohelet. Najbardziej oryginalna i „skandaliczna” księga Starego Testamentu*, 2004); *Il libro di Giobbe* (1989; wyd. pol. *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, 2004); *Lettera ai Romani* (1990); *Lettere ai Corinzi*, (1992); *Il Cantico dei Cantici: commento e attualizzazione* (1992, wyd. pol. *Pieśń nad Pieśniami... jak pieczęć na twoim sercu*, 2005); *Il racconto del cielo. Le storie, le idee, i personaggi dell'Antico Testamento* (1995); *Il libro dei Salmi* (1996; wyd. pol. *Psalmy*, 2007); *Apocalisse* (1999, wyd. pol. *Apokalipsa*, 2002); *I monti di Dio. Il mistero della montagna tra parola e immagine* (2001, wyd. pol. *Góry Boga* 2002); *Il linguaggio dell'amore* (2005); *Ritorno alle virtù* (2005).

Giovanni S a l m e r i, profesor, etyk, teolog. Urodzony w 1966 r. w Rzymie. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Tor Vergata w Rzymie, z zakresu teologii na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim.

Od 1996 r. pracownik naukowy Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Tor Vergata w Rzymie. Redaktor czasopisma „Dialegethai”, koordynator sieci internetowych „Mneme” i „Reportata”.

Główne obszary badań: filozofia moralna, historia myśli teologicznej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Doppia verità, doppio errore. La questione dell'uomo nell' „Etica” di Spinoza* (1993); *Il discorso e la visione. I limiti della ragione in Platone* (1999); *Teologia naturale e teologia filozofica. Atti del 4° Convegno annuale dell'Associazione italiana di filosofia della religione (Chieti, 9-10 giugno 2005)* (współautor, 2006); *Ancora l'uomo. Una piccola introduzione alla filosofia* (2011).

Piotr S i k o r a, doktor, filozof, teolog, publicysta. Urodzony w 1971 r. w Krakowie. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim i teologii na Papieskiej Akademii Teologicznej.

W latach 2002-2009 pracownik Międzywydziałowego Instytutu Ekumenii i Dialogu Papieskiej Akademii Teologicznej. Od 2009 adiunkt w Katedrze Filozofii Religii i Dialogu Międzyreligijnego Akademii „Ignatianum” w Krakowie.

Od 2010 r. współpracownik The Elijah Interfaith Institute z siedzibą w Jerozolimie. Członek Krakowskiej Grupy Medytacji Chrześcijańskiej związanej z Ośrodkiem Medytacji Chrześcijańskiej przy klasztorze Benedyktynów w Lubiniu. Od 2012 członek redakcji „Tygodnika Powszechnego”.

Główne obszary zainteresowań: filozofia religii, w szczególności mistyka i chrześcijańska tradycja apofatyczna, dialog międzyreligijny, teologia fundamentalna.

Autor artykułów, esejów, szkiców i recenzji publikowanych na łamach „Gazety Wyborczej”, „Tygodnika Powszechnego”, „W drodze”, „Więzi” i „Znaku”.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Słowa i zbawienie. Dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama* (2004); *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna* (2010)

Ks. Jan S o c h o ń, profesor, filozof, poeta, krytyk literacki, eseista. Urodzony w 1953 r. w Wasilkowie na Podlasiu. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim (filia w Białymstoku), teologii w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie i z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1984-1986 wikariusz w Lubochni i Jabłonnej. Obecnie kierownik Katedry Filozofii Kultury na Uniwersytecie im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego, wykładowca historii filozofii w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie. Redaktor naczelny rocznika uniwersyteckiego „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka”. Stały współpracownik czasopisma „Nowe Książki”, „Mszy Świętej”, paryskiego pisma internetowego „Recogito”, miesięcznika „Na Poważnie” oraz Polskiego Radia.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, Polskiego Pen Clubu, Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Towarzystwa Naukowego KUL, Zespołu Laboratorium „Więzi” oraz International Institute for Hermeneutics.

Główne obszary badań: filozofia kultury, metafizyka, filozofia religii, krytyka literacka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Merton, Lubochnia i literatura* (1990); *Ateizm. Wizja Étienne Gilsone* (1993); *U drzewi Godot. Szkice o poezji, filozofii i teologii* (1995); *Słownik pojęć zmistyfikowanych* (1995); *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne* (1998); *Zdania, przecinki, kropki* (1998); *O życiu, które podoba się Bogu* (1999); *Bóg i język* (2000); *Ks. Jerzy Popiełuszko* (2001); *Prawdę warto pokochać* (2002); *Przygodność i tajemnica. W kręgu filozofii klasycznej* (2003); *O pocieszeniu, jakie daje literatura* (2004); *Ponowoczesne losy religii* (2004); *Dziennik z życia* (2005); *List do mojego Księdza* (2007); *Religia jako odpowiedź. Eseje przygodne* (2008); *Tama. Opowieść o życiu i męczeństwie księdza Jerzego Popiełuszki* (2010); *Błogosławiony ks. Jerzy Popiełuszko* (2010); *Widzimy tylko znaki. O wierze chrześcijańskiej* (2011); *Religia w projekcie postmodernistycznym* (2012). Tomiki poetyc-

kie: *Wita mnie lęk* (1986); *Paryż i inne wiersze* (1989); *Przemija postać tego świata* (1990); *Nie dzieje się nic szalonego* (1990); *Nagość wielokrotna. 50 krótkich wierszy* (1991); *Brzęk dzwonek* (1993); *Jasność* (1994); *Modlitwa z muzyką* (1996); *Wszystkie zmysły miłości* (1997); *Ogień dobrej śmierci* (2002); *Gorycz* (2003); *W miłości zdarza się wszystko* (2004); *Bagaż podręczny* (2005); *Rozczesuję twoje włosy, matko* (2005); *Poza kamień* (2006); *Intencje codzienne* (2009); *Powtórzenie raj* (2010); *Uspokój się* (2010); *Podróż z magami. Wiersze świąteczne* (2011); *Obrót koła* (2012). Autor przekładów i prac edytorskich.

Maria W o j t a k profesor, filolog, językoznawca. Urodzona w 1952 r. w Dzierzkowicach-Woli na Lubelszczyźnie. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 1975 r. pracownik Instytutu Filologii Polskiej UMCS. Obecnie profesor zwyczajny w Zakładzie Historii Języka Polskiego i Dialektologii.

Członek Polskiego Towarzystwa Językoznawczego, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Komisji Stylistycznej PAN, Komisji Języka Prawnego i Komisji Języka Religijnego przy Radzie Języka Polskiego, Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów, Komitetu Językoznawstwa PAN.

Wyróżniona nagrodami Ministra Edukacji Narodowej oraz Ministra Edukacji Narodowej i Sportu.

Główne obszary badań: stylistyka (teoretyczna, praktyczna, historyczna), historia języka, kultura języka, tekstologia, genologia, prasoznawstwo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *O języku i stylu „Wesela” Stanisława Wyspiańskiego* (1988); *Dialog w komedii polskiej na przykładzie wybranych utworów z XVII i XVIII wieku* (1993); *Gatunki prasowe* (2004); *Analiza gatunków prasowych. Podręcznik dla studentów dziennikarstwa i kierunków pokrewnych* (2008); *Głosy z teraźniejszości. O języku współczesnej polskiej prasy* (2010); *Współczesne modlitewniki w oczach językoznawcy. Studium genologiczne* (t. 9, 2011).

Ryszard Z a j ą c z k o w s k i, doktor habilitowany, teoretyk i historyk literatury. Urodzony w 1961 r. w Częstochowie. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1997-1999 nauczyciel języka polskiego na Katolickim Uniwersytecie w Eichstätt. Od 1999 do 2011 r. adiunkt Katedry Teorii Literatury KUL. Od 2011 r. kierownik Katedry Teorii Kultury i Sztuki w Instytucie Kulturoznawstwa KUL.

Członek Stowarzyszenia Tłumaczy Literatury.

Główne obszary badań: polska literatura romantyczna (głównie C. Norwid i A. Mickiewicz), literatura współczesna (R. Brandstaetter, A. Wat), antropologia literatury, teologia literatury, sacrum literackie.

Autor książek „*Głos prawdy i sumienie*”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida* (1998); *Pisarz i wyznawca. W kręgu twórczości Romana Brandstaettera* (2009). Tłumacz literatury teologicznej, filozoficznej i pedagogicznej z języków: niemieckiego, angielskiego, francuskiego i włoskiego.

THE ETHOS OF THE WORD

ABSTRACTS

FROM THE EDITORS – A Promise of Truth (D.Ch.)

Every word gives a promise of truth. This «natural» epistemological attitude pervades human life, determining its cultural continuity and the formation of social bonds, as well as giving sense to human creativity. The essence of this «natural epistemology» inherently present in human life consists in the expectation that the words that are being heard, indeed every message that comes from another human being, are a vehicle of truth and provide some information about how «things are,» thus enabling a better orientation in the surrounding world in all its dimensions. The human being trusts in the objective sense of words in the belief that even if they cannot provide truth about a given subject, they at least make getting closer to truth possible or are helpful in establishing what the conditions of finding out this truth are, and in deciding what still remains unknown. Even in the face of deceit, also systematic or even systemic one, the latter kind pervading totalitarian systems, the human being clings to the conviction that deceit is some sort of disturbance, that it is something that should not be the case, that it should not happen (*nota bene* it is not without reason that totalitarian systems first of all seek to assume control over the free word). In the contemporary world, this indefeasible trust in the words that are being said is manifested, for instance, in the steadfastness about the way people participate in political life: despite the widespread mistrust of the words spoken by politicians, despite being repeatedly deceived by them and despite their indignation about the deceptiveness in public life, they do not stop seeking and voting for the ones whose words – in their opinion – are most truthful, and they do not allow the possibility that all the politicians always lie. Another evident proof of this natural human trust in the words being heard is the easiness with which we respond to advertisements. Although we are perfectly aware that they use persuasion techniques and appeal to our weaknesses, although we distance ourselves from them, we nevertheless tend to treat them as a source of information and not infrequently find ourselves thinking: Maybe there is something true about what they say?

One might say that the human epistemological trust in words is simultaneously epistemological naivety, a certain weakness indeed, and that we learn from the culture of both the West and the East that one should rather be inclined in everyday life to adopt a more refined epistemological attitude, such as, for instance, skepticism or methodic doubt. Yet even the most sophisticated and most theoretically advanced projects put forward by philosophers who wish to

promote a greater epistemological «maturity» ultimately turn out incapable of shaking the natural conviction that the words being heard convey truth. Even Freud, Marx and Nietzsche, the famous “masters of suspicion”¹ about the word, were unable to succeed in this respect. While their observations broadened human knowledge of the reality as such and provided new ways of perceiving it, they failed in their attempts to undermine human trust in the word; at most they uncovered the so far unnoticed conditions of its interpretation. Postmodernism, which in turn attempted deconstruction of the word and advocated reading it merely as a narration type, stopped at the level of theory, also formulated by means of words.

Both the conviction that not every word coming from a politician is a lie and the belief that one can learn something from advertisements seem to point that among the consequences of this «natural» human epistemological attitude is perceiving the word as a certain good. In this perspective, the «word,» as if a special lens, appears to capture the transcendentals: being, truth, goodness and beauty. The reason is that the word permeates various forms of expression – we often say that paintings or movies, or works of art to which we traditionally apply the category of beauty, «speak.» Also music «speaks.» The human being either reads words into them or wants to express their message by means of words, because the word is a basic unit of meaning and a tool by means of which one’s image of the world can be put in order. While the popular question pupils are asked at school: «What did the poet want to say by means of it?» is frequently subject to jokes, it springs from the conviction that the word has an objective, intentional reference, that it «means,» and thus communicates meaning.

However, the objective dimension of the word the human being finds so difficult to resist by no means diminishes its subjective perception – it is not without reason that we speak about the power of the metaphor, about “spots of indeterminacy”² in works of art, about their openness to diverse interpretations. Yet the subjectivity of the word can be preserved only against the background of its objective sense of a sign. Thus also silence can be most telling and in certain situations it has the power of the word. In the Gospels, Jesus Christ, to whom the scribes and Pharisees brought a woman, humiliated by a crowd of men who had caught her in the very act of committing adultery, does not use words only, but writes on the ground with his finger. We have no clue whether those were words or what they exactly meant, but apparently they were understood by each of the irate accusers in the context of his own life. That is why the crowd dispersed. And it was only then that Christ spoke to the woman (cf. J 8: 1-11).

The belief in the value of the word, which is always some modality of truth, is inherent in the human being in spite of the fact that, absurdly, the word frequently finds itself unable to give proper names to things. The word may also be a weapon against evil, thus revealing the dignity of the human being as

¹ P. Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. D. Savage, Yale University Press, New Haven 1977, p. 32.

² See: R. Ingarden, *The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic and Theory of Literature*, trans. G.G. Grabowicz, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1974, p. 249-331.

person. Fr. Tadeusz Styczeń would probably say that human dignity is revealed in any and every situation in which a human person – through his or her «yes» or «no» – takes the side of truth and opposes falsehood.³ The value of the word is adequately grasped by the expression «to give one's word,» which is common to very many languages, the sense of this phrase being: I testify with all my being that things are so and so.

The juncture between the word and truth becomes particularly apparent in religion – it is not incidental that major world religions gather people precisely around the word, and are even called religions of the word, while the ethics they preach comes from «hearing the word.» Thus one might say that being religious is an attempt to give the proper response to the word a human being considers as absolute. The only proper response though turns out to be the one of one's life. The essence of such a response, as well as the dialogical dimension of religion, have been grasped, with an uncommon sensitivity, in a painting called *A Winter Landscape* by Caspar David Friedrich, who portrays, against the background of a cold landscape in which wilderness and silence predominate, a small silhouette of a crippled man who has abandoned his crutches in the snow in order to crawl up to a lonely cross and offer his prayer to God, trustful that his suffering has a meaning encompassed in the sense of world. Christianity, being a religion of the word, is also a religion of promise that there is a sense to the world, that the words with which human beings strive to render this fact make sense too, and that human beings are capable of formulating such words. In the Prologue to the Gospel according to John, the Word comes to people and entrusts itself to their care, showing them – through itself – the sense of the world and letting them take charge of it.

The word also delineates the borders of sense, simultaneously delineating the borders of human thought: What cannot be thought cannot be said. This particular issue was studied thoroughly by Michel Foucault in his work on the “archaeology of the word,”⁴ inspired by a passage in Borges, who in turn quotes “a certain Chinese encyclopaedia.”⁵ In the encyclopaedia in question it is written that animals are divided into: belonging to the Emperor; embalmed; tame; sucking pigs; sirens; fabulous; stray dogs; included in the present classification; frenzied; innumerable; drawn with a very fine camelhair brush; *et cetera*; having just broken the water pitcher; that from a long way off look like flies. „In the wonderment of this taxonomy – writes Foucault – the thing we apprehend in one great leap, the thing that, by means of the fable, is demonstrated as the exotic charm of another system of thought, is the limitation of our own stark impossibility of thinking t h a t.”⁶ Thus also Foucault declares the belief that, at its root, the word gives a name to the order of the world in all its modalities, itself remaining a reflection of this order. Otherwise the order of thought is broken and the human mind becomes helpless having found itself lost in a cognitive chaos.

³ See: *Ethos* 24: 2011 No. 3(95), “Philosopher of the Person: Tadeusz Styczeń (1931-2010).”

⁴ See: M. F o u c a u l t, *The Order of Things: Archaeology of Human Sciences*, [trans. A. Sheridan], Routledge, London–New York 2001.

⁵ *Ibidem*, p. XVI.

⁶ *Ibidem*.

Radical precision of the word on the level of sentence was allegedly postulated by the Austrian writer Karl Kraus, who said – on his deathbed – when he heard the news that the Japanese had gone into Manchuria: “None of this would have happened, if people had only been more strict about the use of the comma.”⁷ Can the corruption of language really be the cause of evil? We invite the readers of *Ethos* to reflect on this question while studying the articles collected in the present volume, which grasp various dimensions of the word: the word as the foundation of human existence, the word as «reflection» of the reality, the word facing the Absolute, the limits beyond which the word becomes helpless, the word in debate, the word in homily and in advertisement, the word facing creative imagination, the word that teaches, and the word facing evil. We have also included the profiles of some chosen thinkers to whom the word became their workshop and who, in their texts, presented a particular humility towards it, convinced that by serving the word, they serve truth.

We hope that while reading the articles on the word, our readers will be able to overcome for a moment the pressure of images, so characteristic of contemporary culture, and will think of a deeper presence in our life of a living, clear and apt word which knows when to give way to silence, as the Japanese poet Taigi does in his haiku poem:

Look how beautiful
the surface of the snow is,
illuminated by the sun⁸.

JOHN PAUL II – The Great Work on the «Word»

The eighth commandment, “You shall not bear false witness against your neighbor,” stresses that being truthful is a duty to be observed by human beings in their relations with others, as well as throughout their presence in social life. The commandment in question in particular reflects the fact that man was created in the image and likeness of God, who is truth. Thus human actions must be in accord with the requirements of truthfulness. Truth is good, whereas lies, hypocrisy and falsehood are evil, which human beings experience in various dimensions of their lives.

The question of truthfulness in social and public life was particularly significant in Poland after 1989. After the breakdown of communism, the freedom of speech was restored and diverse views and standpoints could be publicly expressed.

However, neither the freedom of speech, nor public expression of one’s views as such, can guarantee the freedom of the word that is thus being said. The freedom of speech is of little use if the words being said are not free, if they are tethered by egocentrism, deceit, guile, or even the hatred and contempt of

⁷ Quoted after: S. B e l l o w, *The Jefferson Lectures*, in: by the same author, *It All Adds Up: From the Dim Past to the Uncertain Future*, Penguin, New York 1994.

⁸ Translated into English from: *Haiku*, trans. A. Żuławska-Umeda, Ossolineum, Wrocław 1983, s. 248.

others, of human beings who have a different skin color, a different religion or different views. There is little benefit from speech or from writing unless the words they employ are meant to seek, express and share truth rather than win debates or defend one's position at any cost, even if it should be completely wrong.

Sometimes though words may express truth in a way that is humiliating to truth itself. For instance, one may happen to be telling the truth in order to justify one's lie. A grave disorder is introduced in social life through attempts to employ truth in the service of deceit. Truth is humiliated whenever it is not told for the sake truth itself or whenever there is no love for the human being inherent in it. The eighth commandment cannot be observed in social life unless it presupposes kindness, mutual trust and respect for all the differences that enrich the community.

The climate of falsehood and deceit in social life results from treating human beings as objects or means to some end; it enters social life with every word said in order to negatively affect others, as in the case of defamation or slander, or to introduce moral disorder. Throughout the communist period Poles were forbidden to say truth publicly, and after 1989 social life needed to be made free from falsehood. The virtue of veracity needed to be restored in order that it might shape human life as well as the media and the worlds of culture, politics and economy.

While the eighth commandment proclaims that truth is a good for human beings and that each human being has the right to truth, there happen to be rightful exceptions to this rule. We admire those who will not reveal the truth even in the face violence being done to them, if they know that this truth might harm innocent human beings. Oppressors have no right to truth in such cases.

In the contemporary society, one can view the media as either bearing witness to truth or not doing so. The power of modern media calls for the responsibility for the words they transmit. If the media do not accept this responsibility, they become evil and start manipulating the public opinion, much as they may be giving the impression to the contrary.

One can see thus that the eighth commandment opens the human being to a whole range of existential dimensions. Yet bearing witness to truth is costly. Jesus Christ said: "For this reason I was born, and for this reason I came into the world – to testify to the truth" (J 18:37). While it is true that human beings are free to tell untruth, they will not be truly free unless they speak truth. Christ gives a clear response to this situation: „The truth will set you free" (J 8:32). Thus one might say that human life is an aspiration to freedom through truth. This fact is very important in the current times. While we relish the freedom of speech, as well as other freedoms it implies, we tend to forget that essentially there is no freedom without truth. Only truth can make us free. Outside truth, freedom is no longer freedom, but merely its appearance which makes the human being vulnerable to enslavement.

Summarized by *Dorota Chabrajska*

Keywords: truth, freedom, freedom of speech, ethics of the media, ethics of public life

Extract from the homily delivered by John Paul II on 6 June 1991 during the Holy Mass he celebrated in Olsztyn, Poland. Reprinted from: „L'Osservatore Romano,” the Polish edition, Special Issue, 1-9 June 1991, p. 66f. © Libreria Editrice Vaticana 1991.

Joseph RATZINGER – The Spirit of the Liturgy: The Human Voice

In the Liturgy of the Logos, of the Eternal Word, the word and thus the human voice have an essential role to play. First there is the oratio, the priestly mode of prayer, in which the priest, in the name of the whole community, speaks through Christ, in the Holy Spirit, to the Father. Then there are the various forms of proclamation: the readings, the Gospel (solemnly sung at High Mass), and the homily, which in the strict sense is reserved to the bishop and then to the priest and deacon as well. Then there is the response to the Word [Ant-Wort], by which the assembled congregation takes up and accepts the Word. This structure of Word and response, which is essential to the liturgy, is modeled on the basic structure of the process of divine revelation, in which Word and response, the speech of God and the receptive hearing of the Bride, the Church, go together. In the liturgy, the response has different forms. For example, there is the acclamation, which is of great importance in the world of ancient law. The responsive acclamation confirms the arrival of the Word and makes the process of revelation, of God's giving of himself in the Word, at last complete. The Amen, the Alleluia, and the *Et cum spiritu tuo*, and so on, are all part of this. One of the important results of the liturgical renewal is the fact that the people really do again respond in the acclamation and do not have to leave it to a representative, the altar server.

God, the Revealer, did not want to stay as *solus Deus, solus Christus* (God alone, Christ alone). No, he wanted to create a Body for himself, to find a Bride – he sought a response. It was really for her that the Word went forth. Alongside the acclamation are the various forms of meditative appropriation of the Word, especially in the singing of psalms (but also in hymns). Then there is the “new song,” the great song the Church sings as she goes off toward the music of the New Heaven and the New Earth. This explains why, in addition to congregational singing, Christian liturgy of its very nature finds a suitable place for the choir and for the instruments.

We are realizing more and more clearly that silence is part of the liturgy. We respond, by singing and praying, to the God who addresses us, but the greater mystery, which no word can express calls us to remain silent at moments such as that after the homily, during the Preparation of the Gifts, during the Consecration, and after Communion.

Shared silence becomes shared prayer, indeed shared action, a journey out of our everyday life toward the Lord, toward merging our time with his own. Liturgical education ought to regard it as its duty to facilitate this inner process, so that in the common experience of silence the inner process becomes a truly liturgical event and the silence is filled with content.

There is also a silence that is part of the liturgical action, not an interruption, namely, the silent prayers of the priest. Those who hold a sociological or activist view of the priest's duties in the Mass frown upon these prayers, and, whenever possible, they leave them out. The priest is defined in narrowly sociological and functionalistic way as the "presider" at the liturgical celebration, which is thought of as a kind of meeting. If that is what he is, then, of course, for the sake of the meeting, he has to be in action all the time. But the priest's duties in the Mass are much more than a matter of chairing a meeting. The priest presides over an encounter with the living God and as a person who is on his way to God. The silent prayers of the priest invite him to make his task truly personal, so that he may give his whole self to the Lord. The priest should pray silently with real recollection and devotion, conscious of his responsibility to proclaim the Gospel aright, conscious, too, of the need which that entails for a purification of lips and heart. When the priest does this, he shows the congregation the dignity and grandeur of the Gospel and helps them understand how tremendous it is that God's Word should come into our midst. The priest's prayer creates reverence and a space for hearing the Word. Again, liturgical education is necessary if the priest's prayer is to be understood and the people are not only to stand up physically but also to rise up spiritually and open the ears of their hearts to the Gospel.

Old prayer books contain, alongside a lot of kitsch, much that is a valuable resource for prayer, much that has grown out of deep interior experience and can again become today a school for prayer. What St. Paul says in the epistle to Romans – that we do not know how to pray as we ought (Rom 8:26) – applies even more to us today. So often we are without words in our encounter with God. The Holy Spirit does indeed teach us to pray; he does indeed give us the words, as St. Paul says; but he also uses human meditation. The prayers that have risen up from the hearts of believers under the guidance of the Holy Spirit are a school, provided us by the Holy Spirit, that will slowly open our mute mouths and help us to learn how to pray and fill the silence.

Keywords: liturgy, word, silence, priest, prayer

Extract from Joseph Ratzinger's *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* (Herder Verlag, Freiburg 2000), reprinted from: Joseph Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, trans. W. Szymona, OP, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, pp. 163-170 (Volume XI of the Polish Edition of Joseph Ratzinger's *Opera omnia*, ed. K. Gózdź and M. Górecka).

For the English edition see: Joseph Cardinal Ratzinger, *The Spirit of the Liturgy*, trans. J. Saward, Ignatius Press, San Francisco 2000.

Card. Gianfranco RAVASI – The Symbol: Between the Word and the Image (trans. P. Miłkulska)

There are many who express regret that Christianity, as religion of the Word, suffers depreciation due to the fact that the prevailing culture is overloaded with images, ignoring or even suppressing the word and the values it stands for.

In this article, the author proposes considerations on the notion of the symbol as ideally uniting the image and the word and thus creating for both the opportunity for maximum expression. The analysis is set in the context of exegetical research and provides the illustrative material that the reader can use as a starting point for their own reflection on culture. By re-establishing the elevated status of the symbol, it is possible to avoid a seeming antagonism between the image and the word, at the same time preserving and emphasizing the vitality of Christianity in the context of contemporary culture.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: symbol, image, word, allegory, hermenutics, exegesis

Contact: The Pontifical Council for Culture, V-00120 Vatican City

E-mail: cultura@cultura.va

Phone: +39 06 69893811

Giovanni SALMERI – The Human Being and His Life Focused on the Word: On the Prologue to the Gospel of John (trans. P. Mikulska)

The Prologue to the Gospel according to John appears to have no bearing on the foundations of philosophical ethics, especially within the Christian tradition that has so strongly emphasized the gap between theoretical discourse on the one hand, and the moral one on the other. However, the Prologue points to the crucial fact that the human being should be considered on the basis of their relationship to the word. In fact, most ethical precepts refer, directly or indirectly, to the word, which enables the emergence of otherwise inconceivable values. Different concepts of freedom may also be co-ordinated, if man is understood as a being focused on the word, and not primarily as a rational being.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: philosophical ethics, Gospel according to John, word, freedom

Contact: Dipartimento di Ricerche Filosofiche, Via Columbia 1, 00133 Roma, Italy

E-mail: salmeri@lettere.uniroma2.it

Phone: +39 06 72595068

<http://mondodomani.org/pers/salmeri>

Piotr SIKORA – The Word, the Experience of the Inexpressible, and Philosophy

In the current article I briefly outline the apophatic standpoint in its approach towards the Absolute and the Unconditional. I subsequently point that the standpoint in question, while denying that there exists a distance between

the Absolute and a religious human being, on the one hand seems to assume some kind of experience of the Unconditional, but on the other hand questions its very possibility on the grounds that any object that is being experienced must be conceptually determined.

Then I present an analysis and a criticism of two competing philosophical theories of religious experience, namely, Steven T. Katz's constructivism (which is irreconcilable with the apophatic standpoint) and the conception of pure consciousness events proposed by Robert Forman (which openly refers to the apophatic intuitions, but, as I argue, is not sufficiently apophatic).

Drawing on the work of Meister Eckhart, one of the most eminent representatives of apophaticism, I attempt to show that the fallacy inherent in both theories under scrutiny consists in understanding the apophatic discourse as one that refers to an «object» distinguished from among others, thus describing its nature.

According to the interpretation I defend, the apophatic discourse (in the sense of the term "apophatic" as it is used to describe Meister Eckhart's argument) is of pragmatic character and it is used in order to shape the subject, namely, to provide a liberation from the need to seek for a particular experience conceived of as religious or mystical which might then become an object of philosophical scrutiny.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: apophatic theology, Steven T. Katz, constructivism, Robert Forman, pure consciousness events, Meister Eckhart, mysticism

Contact: Instytut Filozofii, Akademia Ignacjanum, ul. Kopernika 26, 31-501 Cracow, Poland

E-mail: piotr.sikora@ignatianum.edu.pl

Phone: +48 12 3999520

Jacek JAŚTAL – Rhetoric as Practical Ethics: On a Certain Interpretation of Aristotle's *Rhetoric*

Among the essential problems concerning the interpretation of the thought of Aristotle is determining the relation which obtains between the theory of rhetoric he advanced and the concept of practical philosophy expounded in his works on ethics.

While Aristotle describes rhetoric as an element of ethical insight within the realm of politics, he does not develop this subject in any of the writings that are known to us.

In the article, the author attempts to present the possible ways of relating rhetoric to the Aristotelian concept of practical reason. In the first part, the origin of the Aristotelian conception of practical wisdom (*phronesis*) is investigated, its shape being largely determined not only by Plato's polemics with the sophists, but also by Isocrates's theory of rhetoric. In the second part, the author attempts

to prove that the conception of the ethos of the orator is independent of the conception of the ethical virtues put forward in Aristotle's works on ethics, thus it cannot be considered as the nexus between rhetoric and moral philosophy. In the third part of the article, the author seeks to prove that the nexus in question may be found in the Aristotelian conception of advisory oration which may be interpreted as a procedure by means of which a political community arrives at the ethically proper decisions about the issues which are crucial to its existence. Ultimately, the connection between rhetoric and ethics, according to Aristotle, might have consisted in that the properly practised art of rhetoric enables the passage from general considerations of the good of the human being and human virtues to particular moral dilemmas, yet the Stagirite did not deal with that question in his works on ethics.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Aristotle on rhetoric, Aristotelian ethics, *phronesis*, Isocrates, the ethos of the orator, Aristotle on virtue

Contact: Instytut Ekonomii, Socjologii i Filozofii Politechniki Krakowskiej, ul. Warszawska 24, 31-155 Cracow, Poland
E-mail: jjastal@pk.edu.pl

Robert PIŁAT – “I Partly Agree”: On the Distribution of Rightness in a Debate, as seen on the Example of *Quaestiones Disputatae de Anima* by St. Thomas Aquinas

In the article, I present an analysis of some chosen sections of *Quaestiones Disputatae de Anima* by St. Thomas Aquinas with the intention to reconstruct the principle on which the partial rightness is granted by the author to the quoted views of other philosophers. The precise distribution of the consent and dissent was important in the scholastic discourse insofar as it made it possible to protect an important pillar of philosophical activity of that period, namely, the authority of the thinkers of old, without simultaneously curbing the development of ideas.

Thus I examine a few cases of partial recognition of rightness and I defend the quadruple thesis: (1) Defining the extent of the rightness of a quoted author in a given matter is accomplished by resorting to more general philosophical concepts. (2) The conceptual settlements thus made remain valid only for the central cases within the examined categories; therefore they are valid only for a limited number of assertions pertaining to the examined question. (3) The reasonings that interrelate these central cases (*resp.* the central contents of a the given concept) are normative, the source of the norm in question being their relation to the most general metaphysical categories – the transcendentals – which encompass the goods *par excellence*. (4) The concept of normativity thus outlined may be incorporated into the contemporary analytic discussion of normativity.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: rightness in debate, scholasticism, truth, normativity

Contact: Katedra Teorii Poznania, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

E-mail: r.pilat@uksw.edu.pl

Phone: +48 22 5696801

https://usosweb.uksw.edu.pl/kontroler.php?_action=actionx%3Akatalog2%2Fosoby%2FpokazOsobe%28os_id%3A55870%29&lang=2

Dobrosław KOT – The Borders of Speech

The article presents the borderlands of speech, namely, those moments when the philosophical language encounters fundamental problems concerning expression. The borderline then is silence. The paper discusses four *modi* of silence: shame, perplexity, ignorance and mystery. Their analysis points to the need to transgress the borders of the unequivocal and precise language. Such a necessity appears already in the question itself the human being poses about what lies beyond the borders: the human being asks this question, and while asking, opens a certain perspective.

Subsequently, two significant attempts at transgressing the borders of language are characterized, namely, the ones proposed by, respectively, Martin Heidegger and Martin Buber. Both philosophers were striving to describe the reality and experience that escape the possibility of discursive description, discursive language being one «about something,» as opposed to Heidegger's and Buber's key concepts, namely, "being" and "You". Thus the article attempts to discover the methods by means of which both philosophers attempted to speak about what is difficult or utterly impossible to talk about.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: borders of speech, silence, linguistic expression, philosophical language, discursive language, Martin Heidegger, Martin Buber

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>

Dariusz KOSIŃSKI – When Is the Word «Living»?

While reflecting on the possible meanings and the practical prospects of the «Living Word,» which has become a mythical concept in the contemporary Polish theater, I propose a closer look at the typically Polish tradition that has arisen around it. I refer to the ideas put forward by Adam Mickiewicz, Cyprian Norwid and Juliusz Osterwa, as I attempt to establish what in fact the «Living Word» is, and to outline the potential of the program which aims to make it the focus of stage practice, as well as the ways of implementing this program.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Polish theatre, the Romantic concept of the Word, incarnate Word, contemporary theatrical pursuits, Adam Mickiewicz, Cyprian Norwid, Juliusz Osterwa

Contact: Katedra Performatyki, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 14, room 69, 30-007 Cracow, Poland
E-mail: dariusz.kosinski@uj.edu.pl
Phone: +48 12 6631411
<http://www.performatyka.polonistyka.uj.edu.pl/p-kosinski>

Fr. Jan SOCHOŃ – John Paul II's Culture of Gesture and Word

In the article, the category of the “culture of gesture and word” is implemented in order to show how words accompanied by specific gestures played an important role in the pastoral activity of Karol Wojtyła, and later Pope John Paul II. In the case of the late Pope one may even speak about a hermeneutics of gesture. While drawing on certain classical theses of metaphysical anthropology, the author demonstrates how John Paul II succeeded in restoring the lost meanings of some gestures and in creating absolutely new ones which, in time, were commonly accepted and became part of a wide range of symbolic behaviours. Among the famous gestures made by John Paul II during his travels were putting on an Indian feather headdress, expressing elation over the break dance performed in front of him by young people or gaily waving his walking stick. These and other gestures of this kind were received with great enthusiasm and joy as they showed the Pope's admiration for cultures and traditions other than European. At the same time they visibly expressed John Paul II's spiritual zeal and epitomized the creativity inherent in God's relation to man, revealed in the saving ministry of Christ.

Not infrequently did the message John Paul II conveyed to the world, as well as the gestures that accompanied it, create situations surprising also in the semiotic sense: they would awaken entire peoples from their religious or political «slumber» (the latter being the case with Poles) and enhance their sense of pride with their histories and cultures. Pope John Paul II triggered off chains of gestures of goodwill, thus generating human solidarity, strengthening people's faith in

God as well as their openness to others. Side by side with cementing the social bonds, he was creating a broad perspective of thinking in which life is a human pilgrimage to God.

The concluding parts of the article focus on John Paul II's theology of vision, manifested in particular throughout his interactions with people, and on his gesture of kissing the soil of the nations he visited. Both these gestures are analyzed with regard to their impact on broadly defined contemporary religious, social and political culture.

Keywords: culture, gesture, word, solemn speech, body, hermeneutics, Rhapsodic Theatre, theology of vision, mysticism, kissing the soil, the functions of language, pastoral care, liturgy, liturgical gestures

Contact: Department of Philosophy of Culture, Faculty of Christian Philosophy, Cardinal Stefan Wyszyński University, Wójcickiego 1/3, 01-938 Warsaw, Poland

E-mail: jsochoń@uksw.edu.pl

Phone: +48 22 5610119

<http://www.xsochon.pl/>

Maria WOJTAK – The Homily as a Value, the Problem of Value in the Homily, and Homiletic Valuation

The article focuses on some chosen axiological issues characteristic of homilies. The problems in question are considered from the philological point of view and with reference to a transdisciplinary perspective due to the status of the object of research. In homilies, which are considered by the believers as the Word of God present in the human word, the axiological horizon is outlined precisely. The axiological sphere exhibits permanence both in the respect of the set of values it comprises and in the respect of their hierarchy, the shape of this sphere being determined by the Gospel. The transcendent values are duly conceptualized and as such they remain the measure and the source of all other valuation procedures. It is in the light of these values, above all, that moral norms are interpreted. Particular values are given a more detailed aspectual reference in separate messages, or preaching units, yet it is always done in accordance with the doctrine. The process of more detailed value description involves the means of valuation which are to a large extent unchangeable (in particular the lexical ones). The hierarchy of values which is considered as model comprises significant revaluations, as it describes as good such vital values as old age, illness or death and such material ones as poverty, and in doing so invokes the authority of Christ and his axiological judgments as they appear in the Gospel.

While presenting various duties of the followers of Christ, preachers interpret particular elements of values typical of the individuals (functioning in particular conditions) within the axiological space laid out by God himself for the community of believers.

Homilies as such happen to be better or worse as far as their stylistic and linguistic aspects are concerned. They are also subject to the norm of multi-sector propriety, so judgments pertaining to their correctness in the above-mentioned aspects need to be formulated carefully.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: preaching, preaching unit, homily, sermon, value, valuation, genre of expression, language, style

Contact: Zakład Historii Języka Polskiego i Dialektologii, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej; Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4a; 20-031 Lublin, Poland
E-mail: maria.wojtak@neostrada.pl
Phone: +48 81 5375190
<http://www.umcs.lublin.pl/pracownicy.php?id=1120>

Ewa BADYDA – Responsibility for the Word, as seen in the Light of the Contemporary Use of the Persuasive Function of Language

The article analyzes ethical aspects of the persuasive effect of the word, as well as its social consequences, focusing on the example of promotional materials. In linguistic research, the ethical dimension of the message is usually examined within the context of a given intentional language use, with a view to delineate the boundary between morally neutral persuasion and linguistic manipulation. While evaluating promotional materials in this respect, one needs to take two factors into account, namely, that the target addressees of the commercial message in question may recognize its convention and be able to distinguish the information included in it from persuasion. The convention of advertisement assumes that the world adverts describe is not subject to verification in terms of its being true or false – the moral responsibility for judgments of this kind is shifted to the addressee of the commercial message of whom a certain cultural maturity and communicational experience may be expected. Yet the extent of the clarity of the convention of advertisement may vary. Precisely such cases are considered in the article, which focuses on somewhat less model texts, namely, promotional leaflets issued by banks. In the materials in question, the informational function is strongly present, but the distinction between information and persuasion is unclear. While persuasive elements can be detected on many levels of the text, decoding them is particularly difficult due to the fact that it is only indirectly that the persuasion focuses on the product itself, the aim of the persuasion being rather to encourage the potential customers in generally easy decision taking in financial matters and in abandoning the common sense while thinking about them. The analysis shows that in order to recognize the particular means of persuasion the potential customers should have a vast language experience which will comprise, among others, an awareness of the fuzziness of certain words and of the various degrees of meaning

a given general concept may imply, as well as a sense of the meanings that may be associated with a given term. Thus the potential customers need to be able to recognize the actual position of the authors of the commercial message and the position they pretend to have, as well as the persuasion mechanisms which are at work conveying the hidden message.

The ethical aspect of advertisement may be evaluated not only with respect to the intention of its author and the duties of its readers, but also with reference to utilitarian ethics, which focuses here on the evaluation of the psychosocial effects of advertisements. Statistical data and survey results point to the fact that «living on credit» has become common in Poland and that bank debts are growing. Simultaneously, bank customers have a low awareness of their rights and while deciding on particular bank services, they tend to rely on their intuition rather than make rational choices. This situation is largely determined by economic and social factors, but it should also be a reason for public anxiety about the way the word affects social life.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: persuasion, manipulation, advertising, ethical aspect of the word, utilitarian ethics

Contact: Katedra Języka Polskiego, Wydział Filologiczny, Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Gdański, ul. Wita Stwosza 55, 80-952 Gdańsk, Poland
E-mail: fpoeba@ug.edu.pl
Phone: +48 58 5232025
http://www.polonistyka.fil.ug.edu.pl/?id_cat=323&id_art=948

Adam POTKAY – The Word and Attachment: On the Ethical Dimension of Loco-Descriptive Poetry, as seen in Poems by James Thomson and William Wordsworth (trans. D. Chabrajska)

Listening offers a possible solution to the perceived ethical problems of the possessive «I» and its appropriative gaze. In English literature, one genre often associated with the appropriative gaze is the so-called «loco-descriptive poem» of the eighteenth and nineteenth century. I argue, however, that in the major loco-descriptive poems of James Thomson and William Wordsworth an aesthetic of observation and control is offset by an ethic of listening and attachment. These poems dramatize the power of sound, including the sound of poetry, to attach us both to distinct environments and to the impersonal power of life.

Keywords: ethics, ear, eye, music, loco-descriptive poetry, iconoclasm, William Wordsworth, James Thomson

The present article is part of Adam Potkay's book *Wordsworth's Ethics*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 2012 (forthcoming).

Contact: Department of English, College of William and Mary, Williamsburg,
P.O. Box 8795, Virginia, 23187-8795, USA
E-mail: aspotk@wm.edu
Phone: +1 757 221 3914
http://www.wm.edu/as/english/facultystaff/directory/potkay_a.php
<https://experts.wm.edu/index.php/experts/info/94>
<http://wmpeople.wm.edu/site/page/aspotk>

Agnieszka KOMOROWSKA – *The Jeweler's Shop: Between Philosophy and Mysticism*

The article begins with a review of various possible and already functioning interpretations of Karol Wojtyła's work *The Jeweler's Shop: A Meditation on the Sacrament of Matrimony Passing on Occasion into a Drama*, in order to introduce a new, both anthropological and mystical reading of the work, with the commentary, however, upon the use of the notion of mysticism, as well as in the light of the anthropology advanced by Wojtyła as philosopher. The paper presents an attempt at a reading of Wojtyła's early work, dating from 1960, in the context of John Paul II's catechetical teaching from circa 1978, comprised in a cycle *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. That being so, there has been outlined an astounding unity of thought, and even words, making up the Author's own dictionary on the subject of human love. Thus the interpretation of the three parts of the drama is elaborated in the context of three states of humanity: the one of pre-historical innocence, the one of historical man after the original sin, and the one of Redemption. Each of the three married couples the Author describes in the subsequent parts of the drama reflects humanity on the respective stage. Accordingly, alongside the main characters, there go others who escape merely human categories: the Jeweler, the Bridegroom, Adam (and Somebody – an episodic character, but also one of great importance in terms of the moment and way of emergence). A separate part of the article is dedicated to the above-mentioned characters owing to their role in revealing the mystical perspective in the interpretation of the drama. Ultimately, man shown from his interior, although with every hallmark of his bodily experience, is depicted in Wojtyła's work in a Trinitarian reality, i.e. the way of existence of the Triune God himself – the Communion of Persons. What is the most human turns out to be the most profoundly, mystically, united with the spiritual reality.

Keywords: dramaturgy of the inner self, adequate anthropology, theology of the body, Christian mysticism, meditateness, innocence, the fall of man, freedom, being, love, marriage, spirituality, the Triune God, the Book of Genesis

Contact: Zakład Literatury Polskiej Romantyzmu i Pozytywizmu, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: agnieszka.maria.komorowska@gmail.com
Phone: +48 56 6113536

Maciej NOWAK – Malewska in the Archives: The Writing Practices and the Literary Images

The main theme of the article is the linkages between Hanna Malewska's biography and her works. The linkages in question are examined with recourse to the French tradition of the research of autobiography, in particular to the notion of autobiographical space developed by Philippe Lejeune. Yet the focus of the present considerations is the concept of the experience of the archives which the author conceives of as a biographical fact which shaped Malewska's literary output to a significant extent. The particular manifestations of this experience in her biography, described by the author as «traces», are present in various ways and on various planes throughout the writer's works. While reconstructing the relevant autobiographical space, the author refers both to Malewska's self-presentations and to the interviews she gave, as well as quotes the opinions of those who associated her with the space of the archives and other institutions of that kind, such as libraries, reading-rooms, and the writer's study. The author points to the rich and meaningful intertextual relations which, due to Malewska's experience of the archives, turn out crucial to her literary output. The «traces» of the archives are distinguished both in the construction of her novels as such and in the philosophy of history encoded in the literary images she uses, as well as in the particular motifs, repeatedly occurring in her succeeding works, that convey the heritage of the past.

The final conclusion of the article, however, does not concern the connection between Malewska's biography and her work, but rather her genuine axiological project, which is significantly rooted in her experience of the archives.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: experience, autobiographism, historical novel, modern Polish literature, the spatial turn in literary research, literary axiology

Contact: Centre for Research on Religious Literature, Faculty of Humanities,
John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin,
Poland

E-mail: macnowak@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 5321139

<http://www.kul.pl/pracownicy,11337.html>

Ryszard ZAJĄCZKOWSKI – A Poet's Free Voice: Józef Wittlin's Ethos of the Word

The article focuses on the so-far unknown documents concerning Józef Wittlin which are stored in the Museum of Literature in Warsaw. Among them, are the notebooks Wittlin kept for over forty years. Their significance results from the fact that they provide a valuable commentary on his life and work, as well as shed light on his opinions on issues such as the social and political situation in Poland and Europe during the interwar period, literary life and America. Over a hundred and twenty notebooks include genuinely true and honest confessions of the writer, frequently made to himself, expressing his desire to articulate his views without subjecting them to any censorship or pressure. Thus Wittlin's personal notes take on the proportions of an intimate diary, a special enclave of free word which he valued so highly.

In the article, three important subjects which recur in Wittlin's notebooks are considered, namely: religion, America and literary life. Throughout a period of a few decades, Wittlin experienced a spiritual evolution which resulted in his deepened and stronger religious beliefs. Being of Jewish nationality, he was exploring Christianity for decades and eventually came to the conviction that the Christian religion demonstrates a deep sensitivity to the value and dignity of a human person, together with the attitude of love which is due to human persons. His taking baptism, which he did at the age of fifty eight, was to him a challenge to adopt a thoroughly Gospel-based attitude in life.

In 1941, Wittlin moved to America. One might say that he showed a European intellectual's vision of that country in his notebooks. He would frequently compare the high, Mediterranean culture (the symbol of which was to him France) and its moral and aesthetic standards with the mass culture of America, which, in his opinion, did not exhibit a proper axiological dimension.

He believed that as far as literature was concerned the main criterion of evaluation should be its originality, which he expected both of writers and of critics. He considered Witold Gombrowicz as an eminently original and non-humble writer, and admired him for his openness that allowed him to tell the Poles even most unpopular and harsh truths. Wittlin considered the work of Gombrowicz as tantamount with pursuit of inner freedom. The space of free word Wittlin's notebooks reveal suggests that he belongs among the Polish masters of undertone such as Henryk Elzenberg, Karol Ludwik Koniński, Jan Lechoń, Jerzy Liebert, and Aleksander Wat.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Józef Wittlin, word, religion, America, modern Polish literature, Gombrowicz

Contact: Department of the Theory of Culture, Institute of Cultural Studies, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: rzajac@kul.pl

www.kul.pl/zajaczkowski

Kazimierz S. OŻÓG – A Word about the «Golden Mouthed»: On the 19th Century Metamorphosis of the Image of Piotr Skarga

The article focuses on the iconography of Piotr Skarga, Jesuit preacher who lived at the turn of the the 17th century, the author of the *Lives of the Saints*, numerous sermons as well as Counter-Reformation writings, and it includes a survey of texts published after his death up till the 1850's.

Skarga, who immediately after his death in 1612 was considered an unexampled religious person, a paragon of virtue and best human qualities, a preacher equal to the the legendary, «golden mouthed» John Chrysostom, was in the next century practically forgotten, and was referred to merely by some literary critics who praised his writings for their language.

However, the 19th century brought a renewed interest in Skarga and a legend about him, praising him as the nation's prophet, began to spread. His homiletic writings, in particular his *Sejm Sermons*, full of admonitions about the condition of the Polish-Lithuanian state and nobles' democracy, were being read with reference to the partitions of Poland and to the first independence uprisings that failed. Within a few decades, Skarga was commonly perceived as the nation's prophet, seer, apostle, and even messiah. This change of his image was due to Adam Mickiewicz's influential *Paris Lectures* from the 1840's, as well as to comments from later authors who stressed the significance of his public activity.

Thus a new profile of Skarga was created already before the 1850's: he was now praised as the one who allegedly foretold the fate of Poland and the events that would take place in two hundred years, and was seen as the symbol of Polishness and the teacher of values for the succeeding generations, a national hero in way equal to Tadeusz Kościuszko. The ultimate contribution to the apotheosis of Piotr Skarga was *The Sermon of Skarga* (1864), one of the earliest large-format historical paintings by Jan Matejko.

Translated by Dorota Chabrajska

Keywords: Piotr Skarga, Jesuits, Counter-Reformation, Adam Mickiewicz, 19th century literature, national hero, myth

Contact: Instytut Sztuki, Uniwersytet Opolski, ul. Bolesława Kominka 6, 45-035 Opole, Poland

E-mail: kozog@uni.opole.pl

Phone: +48 77 4748039

John F. CROSBY – The Word Against Evil: Dietrich von Hildebrand and the Philosophy of Intellectual Resistance to Nazism (trans. D. Chabrajska)

Besides his many philosophical and religious works, Dietrich von Hildebrand also wrote over sixty essays in the 1930's against German Nazism. While these were deeply rooted in his philosophical and religious work, they were addressed to a wide German audience and written in Vienna with a view to preventing the

annexation of Austria to the German Reich. Taken all together they form a most impressive (but little known) Christian witness from a dark era. The author presents and interprets some main themes in these essays, while also drawing on Dietrich von Hildebrand's recently published *Memoiren, 1923-1938*.

Keywords: Dietrich von Hildebrand, nazism, annexation of Austria, antisemitism, philosophical anthropology, the human person

Contact: Chair of Philosophy, Franciscan University of Steubenville, 1235 University Boulevard Steubenville, Ohio 43952, USA

E-mail: JCrosby@franciscan.edu

Phone: +1 740 2845349

Doomed to Oblivion? Grzegorz FERENC talks to Marco PATRICELLI, author of *Ochotnik. O rotmistrzu Witoldzie Pileckim* ["A Volunteer: On Captain Witold Pilecki"], a biography of Witold Pilecki (trans. G. Ferenc)

Marco Patricelli, Italian author of scholarly monographs on the history of Poland, talks about his latest book on Captain Witold Pilecki, one of the greatest heroes of the second world war, the founder of the Secret Polish Army and a member of the Home Army.

In 1940 Pilecki volunteered for a Polish resistance operation to get imprisoned at Auschwitz, from where he was able to send the first intelligence report which helped to convince the Allies that Holocaust was taking place. After having organized resistance movement in Auschwitz, he escaped from the camp in 1943.

After the war, Pilecki was executed by the Stalinist secret police in 1948 and the communist regime censored any mention of his name in the public record. That ban remained in place until the fall of the Berlin wall.

Patricelli explains how he found out about Pilecki and proceeded to write a book about him, astonished that the exploits of this great Polish hero have remained relatively unknown until the present day.

Summarized by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Witold Pilecki, Auschwitz, the Holocaust, communist Poland, Marco Patricelli

Contact: The 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

Józef F. FERT – Fr. Tadeusz Styczeń Reads Norwid: *Vade-mecum* as an Inspirational Reading

In the essay, the author has included a textological analysis of the numerous notes Fr. Prof. Tadeusz Styczeń, the late editor-in-chief of *Ethos*, made in his copy of Cyprian Norwid's *Vade-mecum* throughout the years of his repeated reading of that volume. The notes in question became subsequently the basis for the ideas Styczeń put forward and developed in his articles on moral philosophy. Styczeń frequently referred to Norwid, whom he believed to have been the best Polish philosopher poet.

Summarized by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Cyprian Norwid, *Vade-mecum*, moral philosophy, relations between literature and philosophy, Polish Romanticism

Contact: Katedra Tekstologii i Edytorstwa, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, The John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, CN-217, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: e-mail: szafir@kul.pl

Phone: +48 81 4454420

http://www.kul.pl/prof-dr-hab-jozef-fert,art_28213.html

Jarosław MERECKI, SDS – On the Sense of Philosophizing

Review of Andrzej Póltawski's *Po co filozofować?* ["Why to Philosophize?"], Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

Contact: Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4, 00120 Vatican City

E-mail: jarekm@sds.org

Phone: +39 06 69895539

Fr. Grzegorz BARTH – On the Experience of Man as Person

Review of Angelo Scola's *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*, ["The Experience of Man: At the Sources of the Teaching of John Paul II"], trans. P. Mikulska, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

Contact: Katedra Personalizmu Chrześcijańskiego, Instytut Teologii Dogmatycznej, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: grzegorz.barth@kul.pl

Phone: +48 81 4453828; +48 81 4453841

<http://www.antguzow.nazwa.pl/katedra/barth.html>

Paweł SIKORA – Rationality and Transcendence

Review of Antoni Szwed's *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard* ["Human Reason Facing the Christian Revelation: Kant, Hegel, Kierkegaard"], Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.

Contact: Zakład Historii Filozofii Nowożytnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Collegium Humanicum, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: pawel.sikora@poczta.umcs.lublin.pl
<http://filozofia.umcs.lublin.pl/archives/1162>

Antoni ŁUCKI – “An unattainable note”: An Unusual Biography

Review of Andrzej Franaszek's *Miłosz. Biografia* ["Miłosz: A Biography"], Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Wojciech KUDYBA – A Reading of Fr. Anioł Ślązak

Review of Cezary Lipiński's *Poeta poetów. Studia nad polską duchowością religijną na przykładzie recepcji Angelusa Silesiusa* ["The Poet of Poets. A Study of Polish Religious Spirituality, as seen on the Example of the Reception of Angelus Silesius"], Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2011.

Contact: Katedra Literatury XX Wieku, Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, Poland
E-mail: w.kudyba@uksw.edu.pl
<http://sppkrakow.pl/czonkowie-oddzialu/346-wojciechkudyba.html>

Agnieszka RESZCZYK – The Gift of Words

Review of Fr. Janusz Pasierb's *Słowo Boże między ludźmi* ["The Word of God among Human Beings"], ed. M. Wilczek, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010.

Contact: The John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: arezczuk@wp.pl
Phone: +48 81 4453218

Edward FERENC – Memory Retrieved

Review of Leon Popek's, *Ostrówki. Wołyńskie ludobójstwo* ["Ostrówki. The Volyn Genocide"], Oficyna Wydawnicza Rytm–Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa–Lublin, 2011.

Contact: The John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Books recommended by *Ethos*

Joseph Ratzinger, *Opera omnia*, vol. 11, *Teologia liturgii* ["The Theology of the Liturgy"], trans. W. Szymona, OP, Wydawnictwo KUL, Lublin, 2012.

Stefan Sawicki, *Rozważania o papieżu i pisarzu* ["Reflections on the Pope and Writer"], Norbertinum, Lublin 2011.

Promieniowanie świętości. Jan Paweł II a literatura ["Radiation of Holiness: John Paul II and Literature"], ed. Krzysztof Dybciak and Stanisław Pażucha, Civitas Christiana, Kraków 2011.

Krzysztof Stachewicz, *Człowiek i jego ethos. Studia, szkice, polemiki z antropologii filozoficznej i etyki* ["The Human Being and the Human Ethos: Studies, Sketches and Polemics on Philosophical Anthropology and Ethics"], Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2011.

Stanisław Rosiek, *Władza słowa. Szkice, notatki, świadectwa* ["The Power of the Word: Sketches, Notes, Testimonies"], słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011.

Anna STAROŚCIC – In Pursuit of the Truth about the Word and God

Report on a conference "Nature – The Human Being – God: Around the Philosophical Thought of Abp. Józef Życiński", KUL, Lublin, 10 Feb. 2012.

Contact: Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: anna.staroscic@kul.pl
Phone: +48 81 4454253

Marta KACZMARCZYK – Emigrational Fate and Thought

Report on a conference "The Literary Culture of Russian, Ukrainian and Byelorussian Emigrations in the 20th Century: The Contexts, the Reception, the Aesthetics," KUL, Lublin, 13-15 Oct. 2011.

Contact: Katedra Literatury Ukraińskiej, Instytut Filologii Słowiańskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Wojciech CHUDY – Borges and Philosophy

Script of the lecture on the philosophical aspects of Jorge Luis Borges's fiction delivered by the author in late 1970's at a meeting of the Thursday Philosophical Circle, a student association at the Catholic University of Lublin. The text was accidentally found over four years after the author's death, in a volume of Borges's fiction that used to belong to Wojciech Chudy.

Contact: Mirosława Chuda, The 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

Cezary RITTER – John Paul II and Benedict XVI on the Theological and Philosophical Sense of the Word

A Bibliography of the addresses of John Paul II and Benedict XVI on the theological and philosophical sense of the word.

Contact: The John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

CONTENTS
“Ethos” 25: 2012 No. 1-2(97-98)

THE ETHOS OF THE WORD

From the Editors – A Promise of Truth (D.Ch.) 5
J o h n P a u l I I – The Great Work on the «Word» (extract from the homily delivered by John Paul II
on 6 June 1991 during the Holy Mass he celebrated in Olsztyn, Poland.) 11
J o s e p h R a t z i n g e r – The Spirit of the Liturgy: The Human Voice (extracts frpm Joseph Ratz-
inger’s *Opera omnia*, vol. 11, *The Theology of the Liturgy* (trans. W. Szymona, OP) 15

THE WORD FACING THE SUPREME

Card. Gianfranco R a v a s i – The Symbol: Between the Word and the Image (trans. P. Mi-
kulska) 23
G i o v a n n i S a l m e r i – The Human Being and His Life Focused on the Word: On the Prologue to
the Gospel of John (trans. P. Mikulska) 39
P i o t r S i k o r a – The Word, the Experience of the Inexpressible, and Philosophy 54

THE WORD AND RIGHTNESS

J a c e k J a ś t a l – Rhetoric as Practical Ethics: On a Certain Interpretation of Aristotle’s *Rhetoric* . . 73
R o b e r t P i ł a t – “I Partly Agree”: On the Distribution of Rightness in a Debate, as seen on the
Example of *Quaestiones Disputatae de Veritate* by St. Thomas Aquinas 90
D o b r o s ł a w K o t – The Borders of Speech 107

EVERYDAY WORD

D a r i u s z K o s i Ń s k i – When Is the Word Living? 123

Fr. Jan S o c h o ń – John Paul II’s Culture of Gesture and Word	137
Maria W o j t a k – The Homily as a Value, the Problem of Value in the Homily, and Homiletic Valuation.	151
Ewa B a d y d a – Responsibility for the Word, as seen in the Light of the Contemporary Usage of the Persuasive Function of Language.	174

THE WORD FACING THE GOOD

Adam P o t k a y – The Word and Attachment: On On the Ethical Dimension of Loco-Descriptive Poetry, as seen in Poems by James Thomson and William Wordsworth (trans. D. Chabrajska)	193
Agnieszka K o m o r o w s k a – <i>The Jeweler’s Shop</i> : Between Philosophy and Mysticism . . .	216

TO SERVE THE WORD – TO SERVE WITH THE WORD

Maciej N o w a k – Malewska in the Archives: Writing Practices and Literary Images	243
Ryszard Z a j ą c z k o w s k i – Free Voice of the Poet: Józef Wittlin’s Ethos of the Word . . .	261
Kazimierz S. O ż ó g – A Word about the «Golden Mouthed»: On the 19th Century Metamorphosis of the Image of Piotr Skarga.	279
John F. C r o s b y – The Word Against Evil: Dietrich von Hildebrand and the Philosophy of Intellectual Resistance to Nazism (trans. D. Chabrajska)	292

INTERVIEWS OF THE “ETHOS”

Doomed to Oblivion? Grzegorz F e r e n c talks to Marco P a t r i c e l l i, author of <i>Ochotnik. O rotmistrzu Witoldzie Pileckim</i> , a biography of Witold Pilecki (trans. G. Ferenc)	309
--	-----

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Józef F. F e r t – Fr. Tadeusz Styczeń Reads Norwid: <i>Vade-mecum</i> as an Inspirational Reading	321
--	-----

NOTES AND REVIEWS

- Jarosław M e r e c k i, SDS – On the Sense of Philosophizing (review of A. Póltawski's, *Po co filozofować?*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011) 341
- Fr. Grzegorz B a r t h – On the Experience of Man as Person (review of A. Scola's *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*, trans. P. Mikulska, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010) 345
- Paweł S i k o r a – Rationality and Transcendence (review of A. Szwed's *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011) 351
- Antoni Ł u c k i – “An unattainable note”: An Unusual Biography (review of A. Franaszek's *Miłosz. Biografia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011) 358
- Wojciech K u d y b a – A Reading of Fr. Anioł Ślązak (review of C. Lipiński's *Poeta poetów. Studia nad polską duchowością religijną na przykładzie recepcji Angelusa Silesiusa*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2011) 367
- Agnieszka R e s z c z y k – The Gift of Words (review of Fr. J. Pasierb's *Słowo Boże między ludźmi*, ed. M. Wilczek, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010) 374
- Edward F e r e n c – Memory Retrieved (review of L. Popek's, *Ostrówki. Wołyńskie ludobójstwo*, Oficyna Wydawnicza Rytm–Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa–Lublin, 2011) 378
- Books recommended by *Ethos* (J. Ratzinger, *Opera omnia*, vol. 11, *Teologia liturgii*, Wydawnictwo KUL; S. Sawicki, *Rozważania o papieżu i pisarzu*, Norbertinum; *Promieniowanie świętości. Jan Paweł II a literatura*, red. K. Dybciak and S. Pażucha, Civitas Christiana; K. Stachewicz, *Człowiek i jego ethos. Studia, szkice, polemiki z antropologii filozoficznej i etyki*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza; S. Rosiek, *Władza słowa. Szkice, notatki, świadectwa*, słowo/obraz terytoria) 385

REPORTS

- Anna S t a r o ś c i c – In Pursuit of the Truth about the Word and God (report on a conference “Nature – The Human Being – God: Around the Philosophical Thought of Abp. Józef Życiński,” KUL, Lublin, 10 Feb. 2012) 393
- Marta K a c z m a r c z y k – Emigrational Fate and Thought (report on a conference “The Literary Culture of Russian, Ukrainian and Byelorussian Emigrations in the 20th Century: The Contexts, the Reception, the Aesthetics,” KUL, Lublin, 13-15 Oct. 2011) 399

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Wojciech Chudy – Borges and Philosophy	403
--	-----

BIBLIOGRAPHY

John Paul II and Benedict XVI on the Theological and Philosophical Sense of the Word (by Cezary Ritter)	413
Notes about the Authors	421
Abstracts	451