

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 139
lipiec-wrzesień 2022

SAMOTNOŚĆ

W numerze m.in.

Monika OLIVA-CIESELSKA
* „Żyjemy w dwóch światach”

Magdalena SZPUNAR
* Antropologia samotności

Iwona BARWICKA-TYLEK
* Samotność i wolność

Krzysztof POLIT
* „Pogrążyć się w sobie”

Lilianna KIEJZIK
* Wykształcenie lekarstwem
na samotność?

Zofia ZARĘBIANKA
* Samotność po Bogu

KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Michel BASTIT, Sergio BELARDINELLI, Gerald J. BEYER, Rocco BUTTIGLIONE
Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS, John CROSBY, Aimable-André DUFATANYE
Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI, Michael JAMES
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Stanislav KOŠČ, Hubert ŁASZKIEWICZ
Leszek MĄDZIK, Balázs M. MEZEI, Maciej NOWAK, ks. Sławomir NOWOSAD
Antonio PARDO CABALLOS, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI
Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI
Eleonore STUMP, ks. Alfred M. WIERZBICKI, Linda ZAGZEBSKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Tomasz GÓRKA – sekretarz redakcji
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Patrycja MIKULSKA
Ferdie McDERMOTT (redaktor językowy), Wojciech KRUSZEWSKI (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Józef BINNEBESEL, Alina BORKOWSKA, ks. Grzegorz CHOJNACKI, Małgorzata CZARNOCKA
Aleksandra DERRA, Roman DOKTÓR, Zofia DOŁĘGA, Marek DYBIZBAŃSKI, Grażyna FILIP
Adam FITAS, Ryszard GAJ, Włodzimierz GALEWICZ, Lech GIEMZA, Adrian GLEŃ
Anna GRZEGORCZYK, Adam GRZELIŃSKI, Katarzyna HAREMSKA, Urszula JARECKA
Marian KISIEL, Jolanta KOLBUSZEWSKA, Urszula KOWALCZUK, Bernadetta KUCZERA-CHACHULSKA
Małgorzata KUŚPIT, Grażyna LEGUTKO, Dorota LESZCZYNA, Krzysztof LEŚNIEWSKI
Zbigniew LIBERA, Mariola MARCZAK, Daria MAZUR, Małgorzata MISIAK, ks. Piotr MORCINIEC
Beata OBSULEWICZ-NIEWIŃSKA, Urszula A. PAWLUCZUK, Paweł POLAK
ks. Jan PRZYBYŁOWSKI, ks. Robert SKRZYPCZAK, Mateusz SZUBERT, Urszula SZUŚCIK
Danuta WAJSPRYCH, Beata WALIGÓRSKA-OLEJNICZAK

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

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

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

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 400 egz.



ETHOS

Rok 35
2022 nr 3(139)

SAMOTNOŚĆ

- * Od Redakcji – Nie jest dobrze, by człowiek był sam... (A.L.K.) 5
- * From the Editors – It Is Not Good that the Man Should Be Alone... (A.L.K.) 11
- * JAN PAWEŁ II – Od pierwotnej samotności do świadomości, dzięki której człowiek jest osobą (Przemówienie podczas audiencji generalnej, Watykan, 24 X 1979) 19
- * JOHN PAUL II – From Man's Original Solitude to Man's Awareness of Being a Person (General Audience, 24 October 1979) 23

KU ISTOCIE ZJAWISKA

- * Monika OLIWA-CIESIELSKA – „Żyjemy w dwóch światach”. Samotność jako trwała cecha życia w kulturze ubóstwa 29
DOI 10.12887/35-2022-3-139-05
- * Magdalena SZPUNAR – Antropologia samotności 50
DOI 10.12887/35-2022-3-139-06

SAMOTNOŚĆ JAKO INSPIRACJA?

- * Iwona BARWICKA-TYLEK – Samotność i wolność. Od sporu Jeana-Jacques'a Rousseau i Davida Hume'a do dziewiętnastowiecznego systemu penitencjarnego 73
DOI 10.12887/35-2022-3-139-07
- * Krzysztof POLIT – „Pograćzyć się w sobie”. Elitarny charakter samotności w myśli José Ortegi y Gasset 94
DOI 10.12887/35-2022-3-139-08

SAMOTNOŚĆ I TWÓRCZOŚĆ

- * Marta LECHOWSKA – „...Ducha olśni, przeniknie ciało”. Twórczość Myrrhy Lot-Borodine – pierwszej prawosławnej teolog **127**
DOI 10.12887/35-2022-3-139-09
- * Wojciech KACZMAREK – „Sama z Nim”. Carmen Hernández Barrera i budowanie wtajemniczenia chrześcijańskiego w ramach Drogi Neoaktechumenalnej **144**
DOI 10.12887/35-2022-3-139-10
- * Lilianna KIEJZIK – Wykształcenie lekarstwem na samotność? Stefania Wolicka-Arnd – pierwsza Polka ze stopniem doktora filozofii. Studium na podstawie materiałów archiwalnych **166**
DOI 10.12887/35-2022-3-139-11

SAMOTNOŚĆ WOBEC WARTOŚCI

- * Zofia ZARĘBIANKA – Samotność po Bogu. Metafizyka w późnych wierszach Tadeusza Różewicza. Perspektywa interpretacyjna **195**
DOI 10.12887/35-2022-3-139-12
- * Małgorzata BOGUNIA-BOROWSKA – Człowiek i moralność w społeczeństwie rosyjskim. Analiza filmów *Elena* i *Niemilość* Andrieja Zwiagincewa **208**
DOI 10.12887/35-2022-3-139-13

POLEMIKI

- * Ks. Marcin FERDYNUS – Między uporczywością a daremnością terapii? O przydatności pojęcia terapii uporczywej w etyce medycznej w odniesieniu do postępowania wobec pacjentów terminalnie chorych **237**
DOI 10.12887/35-2022-3-139-14

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Aleksandra LISZKA – Ojczyzna – Okrutna Matka. *Ave Patria, morituri te salutant...* Władysława S. Reymonta **265**
DOI 10.12887/33-2022-3-139-15

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Marek BERNACKI – Okolice Miłoszów (rec. *Rodzina Miłoszów i rody pogranicza polsko-litewskiego. Studia*, red. A. Baranow, J. Ławski, A. Romanik, Wydawnictwo Temida 2 – Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok–Vilnius 2022) **285**
- * Janusz MARIĄSKI – O relacji religii i gospodarki (rec. E. Firlit, M. Hainz, J. Siewierski, *Biznes, wartości i religijność w doświadczeniu i opiniach przedsiębiorców*, Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa 2022) **292**
- * Joanna SKOLIK – Joseph Conrad. Powtórzenia i różnice (rec. A. Adamowicz-Pośpiech, *Adaptacje biografii i twórczości Josepha Conrada w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2022) **299**
- * Propozycje „Ethosu” (J. Ratzinger, *Opera omnia*, red. K. Gózdź, M. Górecka, t. 3, *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny – Kultura – Europa – Społeczeństwo*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, cz. 1, tłum. J. Merecki SDS, cz. 2, tłum. J. Kobienia) **306**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Patrycja MIKULSKA – Pierwsza osoba liczby pojedynczej **309**

BIBLIOGRAFIA

- * Maria FILIPIAK – „Nie jesteście i nigdy nie będziecie osamotnieni”. Papież Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o samotności i powinności towarzyszenia bliźniemu w potrzebie. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2022 **313**
DOI 10.12887/35-2022-3-139-21

- * Noty o autorach **329**
- * Contents **333**

OD REDAKCJI

NIE JEST DOBRZE, BY CZŁOWIEK BYŁ SAM...

Stworzywszy świat i człowieka, Bóg stwierdza: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam”, i dlatego obiecuje uczynić „odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18)¹. Biblijny obraz wskazuje, że żadna z rzeczy istniejącego świata nie zaspokoila pierwotnej samotności Adama. Wypełniła ją dopiero Ewa. Biblijna scena pokazuje równocześnie, że człowiek – byt „ontycznie samotny” – jest ze swej istoty otwarty na relację z drugim człowiekiem.

Nic się od stworzenia świata nie zmieniło: nie jest dobrze, żeby człowiek był sam. Potwierdzają to badania psychologiczne i ogólnoludzkie doświadczenia jako takie, wyrażane choćby w poezji, literaturze, malarstwie czy filmie. Współcześnie samotność urasta jednak do rangi jednego z największych zagrożeń cywilizacyjnych. Skala tego zjawiska rośnie i zaczyna być ono traktowane jako swoista choroba. Już w roku 2018 ówczesna premier Wielkiej Brytanii Theresa May powołała ministra do spraw samotności, powierzając to stanowisko Tracey Crouch. Podstawowym jej zadaniem było zwalczanie i przeciwdziałanie społecznej izolacji². Nic w tym zaskakującego, gdy spojrzymy na dane: według raportu opublikowanego w roku 2017 przez komisję Jo Cox badającą skalę problemu ponad dziewięć milionów Brytyjczyków odczuwa samotność często lub zawsze, 50 procent osób z niepełnosprawnością jest samotnych codziennie, a dla 3,6 miliona ludzi w wieku powyżej sześćdziesięciu pięciu lat telewizja jest główną formą towarzystwa³. Inne statystyki wskazują,

¹ W Biblii Poznańskiej fragment ten, w przekładzie Michała Petera, brzmi następująco: „Nie-dobrze, by człowiek był sam; uczynię mu pomoc, jak gdyby jego odpowiednik” (*Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. M. Peter, M. Wolniewicz, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1982, t. 1, s. 9).

² Zob. A. Polewska, *Ministerstwo samotności*, „Opiekun” 2018, nr 6, <https://opoka.org.pl/biblioteka/1/IP/opiekun201806-samotnosc>.

³ Zob. Jo Cox, *Loneliness: Start a Conversation; Combatting loneliness one conversation at a time: A call to action*, Jo Cox Commission on Loneliness, https://www.ageuk.org.uk/globalassets/age-uk/documents/reports-and-publications/reports-and-briefings/active-communities/rb_dec17_jo-cox_commission_finalreport.pdf

że 45 procent dorosłych w Wielkiej Brytanii (25 milionów ludzi) czuje się często, czasem lub okazjonalnie samotnymi, a pół miliona ludzi starszych przeżywa pięć czy sześć dni, nie widząc nikogo i z nikim nie rozmawiając⁴. Pandemia koronawirusa i wprowadzane z tego powodu ograniczenia boleśnie, ze zwielokrotnioną mocą, unaocznily problem samotności. W roku 2021 ówczesny premier Japonii Yoshihide Suga powołał ministra do spraw samotności, którego misją będzie budowanie nowych relacji międzyludzkich (stanowisko to powierzono Tetsushi Sakamoto⁵. Nad powołaniem podobnej jednostki debatują Niemcy. Już w roku 2019 pojawiło się wiele żądań ze strony niemal wszystkich niemieckich partii politycznych, by ustanowić centralną placówkę federalną do spraw przeciwdziałania negatywnym skutkom społecznym, jakie pociąga za sobą samotność⁶. Również w Polsce rośnie skala problemu. Raport opublikowany w roku 2022 przez Instytut Pokolenia wskazuje, że pięćdziesiąt trzy procent Polaków doświadcza poczucia samotności, niemal dwie piąte (39 procent) deklaruje, że często lub czasami odczuwa opuszczenie, a ponad jedna trzecia Polaków (35 procent) nie ma nikogo, do kogo mogłaby się zwrócić o pomoc. Poczucie samotności czy też osamotnienia dotyka niemal co drugą młodą osobę (46 procent), w szczególności zaś młodych mężczyzn (55 procent mężczyzn przed dwudziestym czwartym rokiem życia doświadcza silnego poczucia samotności)⁷.

Czym właściwie jest samotność? Badacze zajmujący się tym problem odróżniają ją od osamotnienia oraz wskazują na istnienie wielu typów obu zjawisk. Nie trzeba jednak głęboko naukowego namysłu, by uchwycić samo ich jądro: brak kochającego „Ty”. To dlatego psychologowie mówią o samotności jako o braku poczucia więzi emocjonalnej z innymi – ale przecież nie jakiegokolwiek więzi, lecz takiej, która odpowiada naturze człowieka-osoby. Fizyczna nieobecność ludzi nie powoduje jeszcze samotności. Można odejść od kochających osób do „miejsca pustynnego”, jeśli człowiek pragnie uniknąć rozpraszania się przy realizacji przyjętej przez siebie misji. Jest wówczas sam – nie jest jednak samotny, bo wie, że ktoś myśli o nim z miłością, ktoś tęskni i czeka. A może się też zdarzyć, że człowiek nie jest sam, że znajduje się w tłu-

⁴ Zob. *Facts and Statistics about Loneliness*, Campaign to End Loneliness, <https://www.campaigntoendloneliness.org/facts-and-statistics/>.

⁵ Zob. *W rządzie Japonii pojawił się minister ds. samotności*, Rzeczpospolita, <https://www.rp.pl/polityka/art8664271-w-rzadzcie-japonii-pojawil-sie-minister-ds-samotnosci>.

⁶ Zob. *Powstanie ministerstwo ds. samotności? Niemcy walczą z nową chorobą społeczną*, Wirtualna Polska, <https://wiadomosci.wp.pl/powstanie-ministerstwo-ds-samotnosci-niemcy-walczą-z-nowa-choroba-spoeczna-6780634075429760a>.

⁷ Zob. *Raport: Poczucie samotności wśród dorosłych Polaków*, Instytut Pokolenie, https://instytutpokolenia.pl/pdf/SAMOTNOSC_14.11.pdf. Na szczególną uwagę zasługuje „Wprowadzenie” Elżbiety Mączyńskiej, zatytułowane *Syndrom samotności jako groźne schorzenie społecznej* (zob. tamże, s. 5-11).

mie rozbawionych znajomych – a jednak czuje się boleśnie samotny, ponieważ wie, że nic ich nie obchodzi. Sytuacja może być nawet jeszcze gorsza: ludzie pragną jego towarzystwa, dopóki jest piękny, bogaty, zabawny i skuteczny, ale znikną, gdy w jego życiu pojawią się problemy – wszak nie darmo „przysłowie niedźwiedzie” głosi, że „prawdziwych przyjaciół poznajemy w biedzie”⁸.

Rozwój technologii informacyjno-komunikacyjnych spełnił marzenia o kontaktach poza granicami przestrzeni, a ostatnio także poza granicami czasu (istnieją już techniki pozwalające tworzyć cyfrowe odpowiedniki osób zmarłych, umożliwiające rozmowę z tymi „osobami”), paradoksalnie jednak nie wydaje się, by dzięki temu postępowi odczuwanie samotności przez ludzi się zmniejszyło. Można nawet stwierdzić, że zjawisko samotności w tłumie się nasila. Tworzymy rozliczne konta w mediach społecznościowych, rozwijamy internetowe znajomości, komentujemy publicznie wydarzenia z własnego i cudzego życia, kolekcjonujemy „lajki”... Zamiast jednak cieszyć się przynależnością do wspaniałej, zjednoczonej i stale rosnącej wspólnoty – rodziny ludzkiej, globalnej wioski, która daje poczucie bliskości i bezpieczeństwa, coraz częściej czujemy się nieszczęśliwi i wyizolowani i poszukujemy czegoś, co by tę izolację i samotność przerwało. Ludzie kupują zwierzęta – i urządzają im „urodziny”, „adoptują” lalki-niemowleta i traktują je jak członków rodziny, nadając im imiona, karmiąc je i przewijając czy wychodząc z nimi na spacer⁹. Bywa, że na swoje życiowe partnerki mężczyźni wybierają lalki – nadają im imiona, kupują ubrania, chodzą razem z nimi na zakupy i do restauracji, przedstawiają je rodzinie, a niektórzy są nawet w stanie porzucić dla lalki żonę i dzieci¹⁰. Zdaniem ekspertów zajmujących się sztuczną inteligencją do roku 2050 małżeństwo człowieka z robotem zostanie uznane za legalne, rozwój tej dziedziny pozwala bowiem tworzyć roboty coraz bardziej przypominające ludzi¹¹. „Empatyczne” roboty staną się zapewne opiekunami ludzi chorych

⁸ A. Mickiewicz, *Przyjaciele*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, *Wiersze*, oprac. W. Borowy, L. Płoszowski, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 344.

⁹ Zob. np. *Ma sześcioro dzieci, ale tylko dwójka jest prawdziwa*, Mjakmama, <https://www.mjakmama24.pl/aktualnosci/maja-szescioro-dzieci-ale-tylko-dwojka-jest-prawdziwa-wspolczujej-corkom-ona-potrzuje-pomocy-aa-U3Yn-kErW-hWe6.html>.

¹⁰ Zob. np. *Dla gumowej lalki porzucił żonę i dzieci*, Polish Express. Styl życia, <https://www.polishexpress.co.uk/dla-gumowej-lalki-porzucil-zone-i-dzieci>. Zob. też: Chukwumedia, *Love or Madness: See Photos of Men Who Fell in Love and Got Married to Dolls*, Opera News, <https://ng.opera.news/ng/en/entertainment/d1dfe2c0df35ec12be65ece2f961d970>.

¹¹ Zob. J. S z c z ę s n y, *W 2050 roku małżeństwo człowieka z robotem ma być legalne. Kto bardziej upadł na głowę – ludzie, czy eksperci?*, Antyweb, <https://antyweb.pl/malzenstwo-czlowiek-maszyna>; T. N o w a k, *W niedalekiej przyszłości twoją synową może być robot z zaprogramowaną sztuczną inteligencją*, Noizz.pl, <https://noizz.pl/nauka-i-technologia/malzenstwa-z-robotami-w-niedalekiej-przyszlosci/r1ex6dj>.

i starych¹². Nie wzięliśmy sobie do serca biblijnej opowieści, w której człowiek nadawał nazwy „wszelkiemu bydłu, ptakom podniebnym i wszelkiemu zwierzęciu dzikiemu” (Rdz 2,20), ale nie znalazła się wśród nich „odpowiednia dla niego pomoc” i okazała się nią dopiero Ewa: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rdz 2,23). Dziś to Ewę zastępujemy owymi „wszelkimi zwierzętami”, a także tworam i techniki.

Chrześcijaństwo stawia przed nami jeszcze jeden ważny problem: problem śmierci. Joseph Ratzinger pisze, że piekło to strach i totalna „samotność, do której nie przenika już żadne słowo miłości”¹³, którą uleczyć może jedynie obecność kochającego „ty”. Jest jednak taki moment, gdy po ludzku rzecz biorąc, człowiek jest sam – to właśnie moment śmierci. Tym, który przeżył śmierć, umierając na krzyżu, był Chrystus: „Przeszedł przez bramę naszej ostatecznej samotności [...]. Tam, gdzie nie dosięga nas już niczyj głos, tam jest On”¹⁴. Współczesny człowiek chce sobie jednak poradzić również ze śmiercią. Pewne odłamy ruchu transhumanistycznego upatrują swój cel w zastąpieniu ludzkiego, „zawodnego” ciała biologicznego „ciałem technicznym”, które gwarantowałoby nam nieśmiertelność. Chrystus nie będzie już wówczas potrzebny...

Dlaczego szerzy się zjawisko samotności? Dariusz Karłowicz uważa, że samotność współczesnego człowieka Zachodu to skutek istniejącego porządku – rezultat przyjęcia antropologii indywidualistycznej. Wyznacza ona świat, którego zasadami są samorealizacja, wolność negatywna i brak odpowiedzialności za wspólnotę (choćby rodzinę). „Jak długo porządek polityczny realizował będzie przyjęte założenia – pisze Karłowicz – procent ludzi samotnych będzie rósł i nie zmienią tego żadne ministerstwa”¹⁵. Jeśli zaakceptujemy tę diagnozę, to pozostanie stwierdzić, że po raz kolejny zjawisko negatywne dla człowieka okazuje się rezultatem „błędu antropologicznego”. Czy zwierzęta i roboty stanowią zatem antidotum na samotność?

Oddajemy do rąk czytelników tom „Ethosu” poświęcony szerokiej problematyce samotności, by włączyć się w dyskusję nad tym fenomenem. W przypadku naszego kwartalnika fakt ten jest istotny również z tego względu, że wydawca „Ethosu”, Instytut Jana Pawła II KUL, obchodzi w roku 2022 już czterdziestolecie swojego istnienia. Został powołany uchwałą Senatu Akade-

¹² Zob. K. K a l i n o w s k i, *Empatyczne roboty zastąpią w przyszłości opiekunów chorych i osób starszych. Ale niosą też zagrożenia*, wyborcza.pl, <https://wyborcza.pl/Jutronauci/7,165057,27607715,empatyczne-roboty-zastapia-w-przyszlosci-opiekunow-chorych-i.html>.

¹³ J. R a t z i n g e r, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2009, s. 67.

¹⁴ Tamże, s. 68.

¹⁵ D. K a r ł o w i c z, *Ministerstwo samotności*, Teologia Polityczna, <https://teologiapolityczna.pl/ministerstwo-samotnosci-2>.

mickiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 25 czerwca 1982 roku jako międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny, przeznaczony do studiów nad myślą i dziełem Papieża Jana Pawła II oraz do budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez niego nauki. Jednym z celów Instytutu – jak również „Ethosu” – jest prowadzenie nieprzerwanego, stojącego na najwyższym poziomie naukowego dialogu między intelektualistami rzetelnie poszukującymi prawdy, a zatem tworzenie środowiska, w którym nikt nie pozostaje ze swoimi pytaniami i odpowiedziami sam, środowiska, które jest wspólnotą, a nie jedynie zbiorem ludzi, których łączy wspólny interes. Działalność Instytutu i dialog, który toczy się na łamach „Ethosu”, okazują się więc środkami pozwalającymi przeciwdziałać samotności, wcześniejszymi niż jakiegokolwiek ministerstwa. Niewątpliwie podczas podsumowującej dotychczasową działalność Instytutu konferencji „O potrzebie filozofii człowieka”, która odbędzie się w grudniu 2022 roku, poruszone zostanie również zagadnienie „błędu antropologicznego”, z którego wyrasta samotność współczesnego człowieka.

*

Niniejszym tekstem żegnam się z czytelnikami jako dyrektor Instytutu Jana Pawła II i redaktor naczelna „Ethosu”, upłynęły już bowiem regulaminowe dwie czteroletnie kadencje, podczas których sprawowałam te funkcje. Zastąpi mnie ks. prof. Marek Słomka, któremu życzę sił i inspiracji do tej odpowiedzialnej pracy, błogosławieństwa Bożego i wstawiennictwa Patrona Instytutu św. Jana Pawła II. Nie żegnam się natomiast – mam nadzieję – na zawsze. Zostałam powołana przez Radę Instytutu Filozofii KUL do Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II i do kolegium redakcyjnego „Ethosu”, którego przed powołaniem na stanowisko dyrektora Instytutu i redaktora naczelnego byłam członkiem (warto przypomnieć, że od roku 2010 Instytut Jana Pawła II funkcjonuje w ramach Wydziału Filozofii KUL). Nie żegnam się też jako autorka artykułów. Chcę pozostać we wspólnocie poszukujących prawdy, by nigdy nie zagroziła mi destrukcyjna samotność.

Agnieszka Lekka-Kowalik

FROM THE EDITORS

IT IS NOT GOOD THAT THE MAN SHOULD BE ALONE...

Having created the world and the human being, Lord God says: “It is not good that the man should be alone,” and he promises to “make a suitable partner for him” (Gn 2:18). The biblical picture shows that none of the things of the existing world appeased Adam’s original solitude. Only Eve did. At the same time, the biblical scene shows that man—who is “ontically alone”—is inherently open to a relationship with another human being.

Things have not changed since the creation of the world: it is not good for a human being to be alone. This is confirmed by psychological research and by human experience as such, and expressed, for instance, in poetry, literature, paintings, or movies. Today, the experience of loneliness has become so common that it is considered among the most serious problems generated by modern civilization. The scope of the phenomenon of loneliness has grown to the point that it is not infrequently considered as an illness. Already in 2018, the then British Prime Minister Theresa May appointed a Minister for Loneliness, entrusting this position to Tracey Crouch, whose main task was fighting and counteracting social isolation.¹ Such a move was not surprising, if we look at the data. In 2017, the Jo Cox Loneliness Commission investigating the scale of the phenomenon of loneliness published the following report: over nine million adults are often or always lonely, 50% of disabled people will be lonely on any given day, for 3.6 million people aged 65 television is the main form of company.² Another British statistic indicates that 45% of adults (twenty five million people) feel occasionally, sometimes or often lonely, and half a million older people go at least five or six days a week without seeing or speaking to anyone at all.³ The

¹ See “PM Launches Government’s First Loneliness Strategy,” press release, GOV.UK, <https://www.gov.uk/government/news/pm-launches-governments-first-loneliness-strategy>. See also “Ministerstwo samotności,” Opoka, <https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/opiekun201806-samotnosc>.

² See Jo C o x, “Lonelines: Start a Conversation,” ageUK, https://www.ageuk.org.uk/globalassets/age-uk/documents/reports-and-publications/reports-and-briefings/active-communities/rb_dec17_jocox_commission_finalreport.pdf.

³ See “Facts and Statistics about Loneliness,” Campaign to End Loneliness, <https://www.campaigntoendloneliness.org/facts-and-statistics/>.

coronavirus pandemic and the restrictions introduced at that time painfully and powerfully exposed the problem of loneliness. In 2021, the then Prime Minister of Japan Yoshihide Suga appointed a Minister for Loneliness, whose mission was developing means of building interpersonal relationships (this position was entrusted to Tetsushi Sakamoto).⁴ Germany also considers establishing a unit similar to a ministry for loneliness. Already in 2019, there were many demands from almost all German political parties to establish a central federal agency to combat the negative social effects of loneliness.⁵ The problem is growing also in Poland. The report published in 2022 by Instytut Pokolenia (The Generations Institute) indicates that 53% of Poles experience loneliness, almost two-fifths (39%) declare that they often or sometimes feel abandoned, and more than one-third (35%) have no one to whom they could turn to for help. The feeling of loneliness or aloneness affects almost every second young person (46%), in particular young men (55% of men under the age of twenty-four experience a strong sense of loneliness).⁶

What exactly is loneliness? Researchers dealing with the problem distinguish it from solitude or isolation and list many types of each phenomenon. However, grasping the very core of loneliness does not involve deep scientific investigations: such a “core” is the lack of a loving “thou.” This is why psychologists talk about loneliness in terms of a lack of an emotional bond with others, having in mind, however, not just any such bond, but one that corresponds to the nature of the human being. A physical absence of others is not yet a cause of loneliness. One may leave one’s loved ones and go to “a desert place,” should one not wish to be distracted while carrying out a mission. One is alone then, but not lonely, for one knows that someone is there thinking of them, loving them, missing them and waiting for their return. However, one may also happen to be surrounded by others, for instance, while in a crowd of friends having fun, and yet feel painfully lonely, because one knows that these people do not care about them. The situation can be even worse: they care as long as one is beautiful, rich, funny, and successful, but they will withdraw once problems in one’s life start to amount. After all, it is not without a reason that we take seriously the wisdom of the proverb which says that a friend in need is a friend indeed.

⁴ See Katie Warren, “Japan Has Appointed a ‘Minister of Loneliness’ after Seeing Suicide Rates in the Country Increase for the First Time in 11 Years, Insider, <https://www.insider.com/japan-minister-of-loneliness-suicides-rise-pandemic-2021-2>.

⁵ See “Germany Mulls the Setting Up a National Ministry for Loneliness”, [cde.news](https://cde.news/germany-mulls-the-setting-up-of-setting-up-a-national-ministry-for-loneliness/), <https://cde.news/germany-mulls-the-setting-up-of-setting-up-a-national-ministry-for-loneliness/>.

⁶ See Instytut Pokolenia, “Raport: Poczucie samotności wśród dorosłych Polaków, z wprowadzeniem prof. dr hab. Elżbiety Mączyńskiej pt. Syndrom samotności jako groźne schorzenie społeczne,” <https://instytutpokolenia.pl/raportsamotnosci/>.

The development of information and communication technologies has made the human dream of being in touch with others beyond the boundaries of space come true. Recently, such contact is apparently possible also beyond the boundaries of time, since there are already technologies to create digital avatars of the dead, enabling conversation with such “persons.” However, while it may seem a paradox, the progress in question has not resulted in a decrease of loneliness experienced by human beings. On the contrary, it can be said that the scope of the feeling of “loneliness in a crowd of people” has increased. Human beings focus on creating numerous social media accounts, developing online friendships, publicly commenting on events from their own and other people’s lives, and on collecting the so-called likes... Yet, instead of enjoying their participation in a wonderful, united and constantly growing community (the human family, or the global village) which gives them a sense of closeness and security, they feel increasingly unhappy and isolated. This, in turn, makes them keep looking for ways to overcome their condition: some happen to buy pets (and hold “birthday parties” for them) or “adopt” baby dolls (who they treat as family members, giving them names, feeding and diapering them, and going with them for walks).⁷ Men sometimes choose dolls as their life partners. They give the dolls names, buy them clothes, go to shops and restaurants with them, and introduce them to their families. It is not uncommon that a man leaves his wife and children for a doll.⁸ According to AI experts, by 2050, human–robot marriage will be legalized, as technology development allows for the creation of robots that look more and more like humans. So called “empathic robots” will probably become caregivers to the sick and the elderly.⁹ Apparently we have not taken to heart the biblical story of the man who “gave names to all the cattle, all the birds of the air, and all the wild animals,” but none of them “proved to be the suitable partner” (Gn 2:20) for him. Only Eve turned out a proper one. “This one, at last, is bone of my bones and flesh of my flesh” (Gn 2:23), the man said. Nowadays the “suitable” partner has been replaced either by animals or by creations of technology.

Christianity brings still another problem to the fore, namely, the one of death. Joseph Ratzinger writes that hell is fear and “real, total loneliness ... that

⁷ See e.g. Josephine Fuller, “Babes in Arms,” *The Sun*, 12 June 2022, The Sun US, <https://www.the-sun.com/lifestyle/5547319/six-children-four-arent-real-people-troll-me/>.

⁸ See e.g. Chukwumedia, “Love or Madness: See photos of Men Who Fell in Love and Got Married to Dolls,” *Opera News*, <https://ng.opera.news/ng/en/entertainment/d1dfe2c0df35ec12be65-ec2f961d970>; “Dla gumowej lalki porzucił żonę i dzieci,” *Polish Express*. Styl życia, <https://www.polishexpress.co.uk/dla-gumowej-lalki-porzucil-zone-i-dzieci>.

⁹ See Kasper Kalinowski, *Empatyczne roboty zastąpią w przyszłości opiekunów chorych i osób starszych. Ale niosą też zagrożenia*, wyborcza.pl, <https://wyborcza.pl/Jutronauci/7,165057,27607715,empatyczne-roboty-zastapia-w-przyszlosci-opiekunow-chorych-i.html>.

the word ‘love’ can no longer penetrate.”¹⁰ Loneliness can be healed only by a loving “thou.” But there is such a moment when, in human terms, a person is totally alone: it is the moment of death. The one who conquered death was Christ. Dying on the Cross, “Christ strode through the gate of our final loneliness.... Where no voice can reach us any longer, there is He.”¹¹ Yet the goal contemporary humans have set for themselves is to overcome death. Certain proponents of transhumanism, for instance, aim at replacing the “unreliable” biological human body with a “technical” one which would guarantee immortality. Thus Christ will no longer be needed...

Why is the scale of loneliness increasing? Dariusz Karłowicz claims that the loneliness of contemporary Western man is a result of the prevailing intellectual attitude which promotes individualistic anthropology. He says, “As long as the political system implements such preconceptions, the percentage of lonely people will grow and no ministries will change it.”¹² If we accept this diagnosis, we can only conclude by pointing out that what we are dealing here with is another phenomenon negatively affecting human beings due to an anthropological error. Can animals and robots be antidotes for loneliness?

The volume of *Ethos* focused on the issue of broadly conceived loneliness is intended as a contribution to the ongoing discussion on the phenomenon in question. In the case of our journal, this fact is not without significance. In 2022, The John Paul II Institute, which is the publisher of *Ethos*, is celebrating its fortieth anniversary. The John Paul II Institute was founded by the decision of the Senate of the Catholic University of Lublin on 25 June 1982 as an “interdepartmental research and didactic unit” of the Catholic University of Lublin, dedicated to the study of “the thought of John Paul II and participation in the community of persons in the spirit of Christ’s teaching, as preached by John Paul II.”¹³ One of the aims of the Institute and of *Ethos* is to conduct a continuous, top-level, scholarly dialogue between intellectuals diligently seeking truth, and thus to create an environment in which no one is alone with their questions and answers, an environment which is a genuine community rather than a collectivity guided by a shared interest. Therefore, the mission of the Institute, as well as the dialogue that takes place in *Ethos*, are immediate means of counteracting loneliness which precede establishment of any ministries. The issue of the anthropological error in which the loneliness of modern man is rooted will certainly be discussed during a conference “On the Need

¹⁰ Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity*, trans. J.R. Foster (San Francisco: Ignatius Press, 2004), 301.

¹¹ Ibidem.

¹² Dariusz Karłowicz, “Ministerstwo samotności”, *Teologia Polityczna*, <https://teologiapolityczna.pl/ministerstwo-samotnosci-2>.

¹³ An extract from the Statute of The John Paul II Institute.

for a Philosophy of the Human Being,” which will be held by the Institute in December 2022 to sum up its accomplishments.

*

Since my statutory two four-year terms as Director of The John Paul II Institute and Editor-in-Chief of *Ethos* end on 31 August 2022, with this text, I wish to say goodbye to the readers. My immediate successor will be Fr. Prof. Marek Słomka, whom I wish strength and inspiration to continue this responsible work, accompanied by God’s blessing and intercession of the Institute’s Patron St. John Paul II. Yet I hope that I am not saying goodbye forever. I have been appointed by the Council of the Institute of Philosophy at the Catholic University of Lublin a member of the Scientific Board of the John Paul II Institute and (as until I became the Director of the Institute) a member of the Editorial Board of *Ethos* (since 2010, the John Paul II Institute has been a unit within the structure of the university’s Faculty of Philosophy). Last but not least, I hope I am not saying goodbye as an author, for I want to remain in the community of those seeking truth so that I will never be threatened by destructive loneliness.

Agnieszka Lekka-Kowalik

JAN PAWEŁ II
OD PIERWOTNEJ SAMOTNOŚCI
DO ŚWIADOMOŚCI, DZIĘKI KTÓREJ CZŁOWIEK JEST OSOBĄ

JOHN PAUL II
FROM MAN'S ORIGINAL SOLITUDE
TO MAN'S AWARENESS OF BEING A PERSON

JAN PAWEŁ II

OD PIERWOTNEJ SAMOTNOŚCI DO ŚWIADOMOŚCI, DZIĘKI KTÓREJ CZŁOWIEK JEST OSOBA*

W poprzednim rozważaniu rozpoczęliśmy analizować znaczenie pierwotnej samotności człowieka. Za punkt wyjścia służył nam tekst jahwistyczny, a w szczególności następujące słowa: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2,18). Analiza odnośnych urywków Księgi Rodzaju (por. Rdz 2) doprowadziła nas już do zadziwiających wniosków odnoszących się do antropologii, czyli podstawowej wiedzy o człowieku, zawartej w tej księdze. Istotnie, w stosunkowo nielicznych zdaniach, dawny tekst określa człowieka jako osobę ze znamioną dla niej podmiotowością.

Kiedy temu pierwszemu człowiekowi, w ten sposób ukształtowanemu, Bóg-Jahwe daje przykazanie odnoszące się do wszystkich drzew rosnących w „ogrodzie Eden”, nade wszystko do drzewa znajomości dobra i zła, do wyżej opisanych zarysów człowieka dochodzi moment wyboru i samostanowienia, czyli wolnej woli. W ten sposób obraz człowieka jako osoby wyposażonej we własną podmiotowość ukazuje się nam jako wykończony w swoim pierwszym zarysie.

W pojęciu pierwotnej samotności zawarta jest zarówno samoświadomość jak i samostanowienie. Fakt, że człowiek jest „sam”, kryje w sobie taką strukturę ontologiczną i równocześnie wskaźnik autentycznego rozumienia. Bez tego nie moglibyśmy poprawnie zrozumieć następnych słów, stanowiących przygrywkę do stworzenia pierwszej kobiety: „Uczynię mu pomoc”. Ale nade wszystko, bez tego tak głębokiego znaczenia pierwotnej samotności człowieka, nie można by zrozumieć i poprawnie interpretować całej sytuacji człowieka stworzonego na „obraz Boży”, która jest sytuacją pierwszego, co więcej, pierwotnego Przymierza z Bogiem.

* Przemówienie podczas audiencji generalnej (Watykan, 24 X 1979). Tekst publikujemy za: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. A. Jarocho, E. Weron, t. 2 (1979), cz. 2, Pallottinum, Poznań 1990, s. 420n.

Ten człowiek, o którym opowiadanie z pierwszego rozdziału mówi, że stworzony został „na obraz Boży”, ukazuje się w drugim opowiadaniu jako podmiot przymierza, czyli podmiot ukonstytuowany jako osoba, ukonstytuowany na miarę „partnera Absolutu”, o ile ma świadomie rozróżnić i wybrać między dobrem i złem, między życiem i śmiercią. Słowa pierwszego przykazania Boga Jahwe (por. Rdz 2,16-17), które mówią bezpośrednio o uległości i zależności człowieka-stworzenia od swego Stwórcy, pośrednio ukazują taki właśnie poziom człowieczeństwa jako podmiotu przymierza i „partnera Absolutu”. Człowiek jest „sam”: to znaczy, że przez swoje człowieczeństwo, przez to, kim jest, zostaje on jednocześnie ukonstytuowany w jedynej, wyłącznej i niepowtarzalnej relacji do samego Boga. Definicja antropologiczna zawarta w tekście jahwistycznym zbliża się ze swej strony do tego, co wyraża definicja teologiczna człowieka, którą znajdujemy w pierwszym opowiadaniu o stworzeniu: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26).

Człowiek, w ten sposób ukształtowany, należy do świata widzialnego, jest ciałem wśród ciał. Podejmując i w ten sposób rekonstruując znaczenie pierwotnej samotności, odnosimy je do człowieka w jego całości. Ciało, za pośrednictwem którego człowiek uczestniczy w widzialnym świecie stworzonym, jednocześnie uświadamia go, że jest „sam”. Inaczej nie byłby zdolny dojść do tego przekonania, do którego w rzeczywistości, jak czytamy, doszedł (por. Rdz 2,20), gdyby mu jego ciało nie pomogło zrozumieć tego, czyniąc rzecz oczywistą. Świadomość samotności mogłaby właśnie rozbić się z powodu samego ciała. Człowiek, ’ādām, opierając się na doświadczeniu własnego ciała, mógłby dojść do przekonania, że jest istotnie podobny do innych istot żyjących (animalia). Natomiast, jak czytamy, nie doszedł do tego wniosku, raczej doszedł do przekonania, że jest „sam”. Tekst jahwistyczny nigdy nie mówi bezpośrednio o ciele, nawet kiedy mówi, że „Jahwe Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi” (Rdz 2,7), mówi o człowieku, a nie o ciele. Mimo to opowiadanie wzięte w swojej całości daje nam wystarczające podstawy, aby pojmować tego człowieka, stworzonego w świecie widzialnym, właśnie jako ciało wśród ciał.

Analiza tekstu jahwistycznego pozwala nam prócz tego łączyć pierwotną samotność człowieka ze świadomością ciała, przez co człowiek odróżnia się od wszystkich animalia i „oddziela się” od nich, a także przez co jest osobą. Można twierdzić z pewnością, że ten człowiek, ukształtowany w ten sposób, ma równocześnie świadomość i poczucie sensu swojego ciała. I to na podstawie doświadczenia pierwotnej samotności.

To wszystko można rozważać jako implikację drugiego opowiadania o stworzeniu człowieka, a analiza tekstu pozwala nam na szerokie rozwinięcie tego.

Kiedy na początku tekstu jahwistycznego, jeszcze przed słowami mówiącymi o stworzeniu człowieka z „prochu ziemi”, czytamy, że „nie było człowie-

ka, który by uprawiał ziemię i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby” (Rdz 2,5-6), słusznie łączymy ten urywek z pierwszym opowiadaniem, w którym wyrażony jest nakaz Boży: „abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28). Drugie opowiadanie nawiązuje w sposób wyraźny do pracy, jaką człowiek wykonuje, aby uprawiać ziemię. Pierwszy podstawowy środek panowania nad ziemią znajduje się w samym człowieku. Człowiek może panować nad ziemią, ponieważ tylko on – i nikt inny z istot żyjących – jest zdolny „uprawiać ją” i przeobrażać według swoich potrzeb („I rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby”). I oto, ten pierwszy zarys działalności specyficznie ludzkiej wydaje się stanowić część definicji człowieka, tak jak ona wyłania się z analizy tekstu jahwistycznego. Można zatem twierdzić, że taki zarys jest istotny dla znaczenia pierwotnej samotności i należy do tego wymiaru samotności, przez który człowiek od samego początku jest w świecie widzialnym jako ciało wśród ciał i odkrywa sens swojej cielesności.

JOHN PAUL II

FROM MAN'S ORIGINAL SOLITUDE TO MAN'S AWARENESS OF BEING A PERSON*

In the preceding talk we began to analyze the meaning of man's original solitude. The Yahwist text gave us the starting point, in particular by the following words: "It is not good that the man should be alone; I will make him a helper fit for him" (Gn 2:18). The analysis of the relative passages in the second chapter of Genesis has already brought us to surprising conclusions which concern the anthropology, that is, the fundamental science about man, contained in this book. In relatively few sentences, the ancient text portrays man as a person with the subjectivity that characterizes him.

God-Yahweh gave this first man; so formed, the order that concerned all the trees that grew in the garden of Eden, especially the tree of the knowledge of good and evil. This adds to the features of the man, described above, the moment of choice and self-determination, that is, of free will. In this way, the image of man, as a person endowed with a subjectivity of his own, appears before us, completed in his first outline.

The concept of original solitude includes both self-consciousness and self-determination. The fact that man is "alone" conceals within it this ontological structure and at the same time indicates true comprehension. Without that, we cannot understand correctly the subsequent words, which constitute the prelude to the creation of the first woman: "I will make a helper." But above all, without that deep significance of man's original solitude, it is not possible to understand and interpret correctly the whole situation of man, created in the

* Pope John Paul II's address presented in the Vatican during the General Audience of 24 October 1979. The title has been given by the editors. For the original text see J o h n P a u l I I, "General Audience," Wednesday, 24 October 1979, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791024.html.

image of God, which is the situation of the first, or rather original, covenant with God.

The narrative in the first chapter says that this man was created in the image of God. In the second narrative he is manifested as a subject of the covenant, that is, a subject constituted as a person, constituted in the dimension of “partner of the Absolute.” He must consciously discern and choose between good and evil, between life and death. The words of the first order of God-Yahweh (Gn 2:16–17) speak directly of the submission and dependence of man the creature on his Creator. They indirectly reveal precisely this level of humanity as subject of the covenant and “partner of the Absolute.” Man is “alone.” That means that he, through his own humanity, through what he is, is constituted at the same time in a unique, exclusive and unrepeatable relationship with God himself. On its part, the anthropological definition contained in the Yahwist text approaches what is expressed in the theological definition of man, which we find in the first narrative of creation: “Let us make man in our image, after our likeness” (Gn 1:26).

Thus formed, man belongs to the visible world; he is a body among bodies. Taking up again and, in a way, reconstructing the meaning of original solitude, we apply it to man in his totality. His body, through which he participates in the visible created world, makes him at the same time conscious of being “alone.” Otherwise, he would not have been able to arrive at that conviction which he reached (see Gn 2:20), if his body had not helped him to understand it, making the matter evident. Consciousness of solitude might have been shattered precisely because of his body itself. The man, *'adam*, might have reached the conclusion, on the basis of the experience of his own body, that he was substantially similar to other living beings (*animalia*). On the contrary, as we read, he did not arrive at this conclusion; he reached the conviction that he was “alone.” The Yahwist text never speaks directly of the body. Even when it says that “The Lord God formed man of dust from the ground” (Gn 2:7), it speaks of man and not of his body. Nevertheless, the narrative taken as a whole offers us a sufficient basis to perceive this man, created in the visible world, precisely as a body among bodies.

The analysis of the Yahwist text also enables us to link man’s original solitude with consciousness of the body. Through it, man is distinguished from all the *animalia* and is separated from them, and also through it he is a person. It can be affirmed with certainty that man, thus formed, has at the same time consciousness and awareness of the meaning of his own body, on the basis of the experience of original solitude. All this can be considered as an implication of the second narrative of the creation of man, and the analysis of the text enables us to develop it amply.

At the beginning of the Yahwist text, even before it speaks of the creation of man from the “dust of the ground,” we read that “there was no one to till the

land or to make channels of water spring out of the earth to irrigate the whole land” (Gn 2:5–6). We rightly associate this passage with the one in the first narrative, in which God’s command is expressed: “Fill the earth and subdue it, and have dominion...” (Gn 1:28). The second narrative alludes specifically to the work that man carries out to till the earth. The first fundamental means to dominate the earth lies in man himself. Man can dominate the earth because he alone—and no other of the living beings—is capable of “tilling it” and transforming it according to his own needs. (“He made channels of water spring out of the earth to irrigate the whole land.”) This first outline of a specifically human activity seems to belong to the definition of man, as it emerges from the analysis of the Yahwist text. Consequently, it can be affirmed that this outline is intrinsic to the meaning of the original solitude and belongs to that dimension of solitude through which man, from the beginning, is in the visible world as a body among bodies and discovers the meaning of his own corporality.

KU ISTOCIE ZJAWISKA

Monika OLIWA-CIESIELSKA

„ŻYJEMY W DWÓCH ŚWIATACH” Samotność jako trwała cecha życia w kulturze ubóstwa

Częstym motywem pojawiającym się w opisach rodziny jest zanik interakcji i silnie zaznaczone indywidualne, samotne przeżywanie biedy, bez wsparcia bliskich. Brak oparcia w rodzinie i tradycyjnych środowiskach skutkuje tym, że dzieci, chociaż mieszkają z rodzicami, usamodzielniają się w znacznym stopniu, a ich odejście z domu często powoduje zerwanie relacji z bliskimi. Nie oznacza to, że dzieci te za nimi nie tęsknią, choć w zasadzie należałoby powiedzieć, że tęsknią za wymyślanym obrazem bliskości, której nie doświadczyły.

Bo my to jakby jakieś małe państwko należące do kontynentu, w którym wszystko jest jednakowe, a tylko my jesteśmy inni¹.

Pamiętniki bezrobotnych

NARRACJE UBOGICH JAKO ŹRÓDŁA PODDANE ANALIZIE

Przedstawiona w artykule analiza problemu samotności ludzi żyjących w kulturze ubóstwa przeprowadzona została na podstawie źródeł, jakimi są opublikowane wypowiedzi osób skrajnie ubogich: prace Oscara Lewisa (twórcy koncepcji kultury ubóstwa) oraz polskie *Pamiętniki bezrobotnych*, zawierające teksty nadesłane na konkursy ogłoszone w latach 1931 i 2000 (opublikowane w roku 1933², 2003, 2005 i 2006³). *Pamiętniki...* stanowią ważny materiał pozwalający zrozumieć kulturę ubóstwa, między innymi dlatego, że zawierają

¹ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 3, *Materiały konkursowe: prace wyróżnione*, red. A. Budzyński, Szkoła Główna Handlowa – Instytut Gospodarstwa Społecznego, Warszawa 2005, s. 359.

² Zob. *Pamiętniki bezrobotnych. Nr 1-57*, Instytut Gospodarstwa Społecznego, Warszawa 1933. W artykule cytowany jest przedruk tej publikacji opublikowany w roku 1967 (zob. *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 1, nr 1-57, red. A. Andrzejewski i in., Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1967).

³ Zob. *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 1, *Materiały konkursowe: prace nagrodzone*, red. A. Budzyński, Szkoła Główna Handlowa – Instytut Gospodarstwa Społecznego, Warszawa 2003; *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 2, *Materiały konkursowe: prace nagrodzone i wyróżnione*, red. A. Budzyński, Szkoła Główna Handlowa – Instytut Gospodarstwa Społecznego, Warszawa 2003; *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 3, *Materiały konkursowe: prace wyróżnione*; *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 4, *Materiały konkursowe: prace wyróżnione*, red. A. Budzyński, Szkoła Główna Handlowa – Instytut Gospodarstwa Społecznego, Warszawa 2005; *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 5, *Materiały konkursowe*, red. A. Budzyński, Szkoła Główna Handlowa – Instytut Gospodarstwa Społecznego, Warszawa 2006.

drobiazgowy zapis egzystencji ludzi ubogich. Wybór źródeł dotyczących tak różnych kulturowo i odległych historycznie obszarów życia osób ubogich jest w niniejszych rozważaniach celowy i pozwala poszerzyć perspektywę ujęcia egzystencji naznaczonej dotkliwymi niedostatkami. Stwarza również szansę na wyodrębnienie stanów psychicznych powodowanych biedą niezależnie od jej kulturowego, historycznego czy społecznego tła. Analiza wypowiedzi pamiętnikarzy ukazuje, iż życie w skrajnej biedzie, mimo różnego czasu jej doświadczania, niezmiennie wywołuje głęboką samotność. Wśród wielu określeń, jakimi posługują się w autorefleksji ubodzy, „samotność”, „izolacja” i „wykluczenie” najtrafniej opisują ich losy.

Przedstawione w artykule omówienie problemu samotności ludzi ubogich stanowi pochodną szerszych analiz kultury ubóstwa, jakie prowadziłam⁴. Teksty dotyczące samotności zostały wybrane spośród – opublikowanych na ponad pięciu tysiącach siedmuset stronach – wypowiedzi ludzi ubogich, opisujących swoją codzienność. Badane źródła zawierają refleksje stu sześćdziesięciu jeden osób, mówiących nie tylko o swoim życiu, ale także o życiu innych, w perspektywie relacyjnej.

Kultura ubóstwa stanowi splot różnych sposobów funkcjonowania wymuszanych deprywacją⁵, a żyjąca w niej jednostka jest zarówno jej uczestnikiem, jak i wytworem. Egzystencję ludzi skrajnie ubogich cechuje niezwykła trwałość doświadczanych przez nich problemów i niezmiennosc podejmowanych przez nich zachowań destrukcyjnych, co podkreśla Oscar Lewis, według którego kultura ubóstwa stanowi pewien wzorzec życiowy, przekazywany z pokolenia na pokolenie w poszczególnych rodzinach⁶: „Kultura ubóstwa ma dla tych, którzy należą do jej kręgu, właściwe przepisane sposoby postępowania i wyróżniające społeczne i psychologiczne skutki”⁷. Do jej cech należą silne poczucie nieuchronności fatalnego losu i trwałe poczucie opuszczenia, odrzucenia, osamotnienia, braku wsparcia innych, a także konieczności samotnej walki o przetrwanie, prowadzonej w izolacji od głównego nurtu życia społecznego. Wykluczenie społeczne jako cecha kultury ubóstwa współlistnieje z doświadczaniem samotności i osamotnienia, które są przez bohaterów analizowanych źródeł (osób kulturę tę reprodukujących) jednoznacznie charakteryzowane jako dotkliwe.

⁴ Zob. M. Oliwa - Ciesielska, *W poszukiwaniu kultury ubóstwa*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013. W prezentowanym artykule niektóre cytaty z *Pamiętników bezrobotnych* zostały wykorzystane powtórnie, są jednak egzemplifikacją odmiennych doświadczeń osób żyjących w kulturze ubóstwa.

⁵ Por. O. Lewis, *Nagie życie*, tłum. Z. Kierszys, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, t. 1, s. 49.

⁶ Por. tenże, *Sanchez i jego dzieci. Autobiografia rodziny meksykańskiej*, tłum. A. Frybesowa, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, s. 25.

⁷ Tamże.

Badania prezentowane w artykule są częścią analiz jakościowych prowadzonych nad kulturą ubóstwa, lokowanych w paradygmacie interpretatywnym, w odniesieniu do symbolicznego interakcjonizmu, wykorzystujących metodę teorii ugruntowanej⁸. Ukazane przykłady stanowią starannie wyselekcjonowaną reprezentację wybranych treści, a dobór materiałów poprzedzony został systematycznym badaniem wszystkich tekstów należących do danej kategorii⁹. W pracy nad źródłami stosowałam kodowanie otwarte, które miało na celu przede wszystkim pełne poznanie zawartości tekstu, a następnie analizę znaczących cech kultury ubóstwa. Chociaż ujęcie miejsca samotności w doświadczeniu ubogich nie stanowiło celu tych badań, samotność wyłoniła się w trakcie kodowania jako ilościowo i jakościowo znacząca kwestia i została ujęta jako kategoria badawcza. W artykule posługuję się jej reprezentacjami, które były jednoznacznie przywoływane przez pamiętnikarzy i których obecność w źródle została potwierdzona.

Strukturę niniejszych rozważań wyznaczyła analiza procesów interakcyjnych, które ogniskują się w trzech obszarach: samotności i osamotnienia w sytuacji wykluczenia fizycznego i społecznego ubogich, osamotnienia dziecka (doświadczenia, które daje początek reprodukcji kultury ubóstwa) oraz wytwarzania przez ubogich obrazu samego siebie w doświadczeniu samotności. Egzemplifikacje tych procesów ujęte w artykule zostały poddane selekcji pod względem reprezentatywności i istotności wypowiedzi.

OSTROŚĆ ZNACZEŃ I NIEOSTROŚĆ KATEGORII

W definicjach i charakterystykach samotności odnaleźć można nie zawsze spójne przekazy – tym bardziej skłaniają one do pogłębionych analiz. Różnorodność doświadczenia braku relacji, interakcji, więzi wywołuje wielorakie doznania, wśród których poczucie samotności i osamotnienia zajmuje ważne miejsce. Ma ono szczególny wymiar, jeśli powodowane jest stanem skrajnego ubóstwa, z którego nie sposób się wyzwolić. Samotność i osamotnienie stanowią motywy często pojawiające się w autorefleksji osób żyjących w kulturze ubóstwa i doświadczających tych stanów w wymiarze jednostkowym i społecznym: „Żal do siebie i świata, że jest taki. Żal do rodziny, znajomych i przyjaciół, że odwracają się, gdy ich najbardziej potrzebuję, nie mają dla mnie czasu, przestają pamiętać o moim istnieniu”¹⁰.

⁸ Przedstawienie szczegółów procesu całościowej analizy i jej wyników wykraczałoby znacznie poza założenia artykułu (zob. Oliwa - Ciesielska, dz. cyt.).

⁹ Por. B.G. Glaser, A.L. Strauss, *Odkrywanie teorii ugruntowanej*, tłum. M. Gorzko, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2009, s. 10.

¹⁰ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 5, s. 87.

Doświadczenia samotności i osamotnienia są zawsze czyjeś, a wskazanie na ich podmiot daje szansę analizowania przeżyć osób w ich konkretnych rolach społecznych. Samotność nie jest wówczas jedynie zjawiskiem społecznym, lecz indywidualnie odczuwanym stanem. Samotność ma zawsze wymiar relacyjny, co ukazują wypowiedzi badanych: „Coraz rzadziej wychodziłam z domu, szłam tylko po niezbędne zakupy i ponownie zamykałam się w swoich czterech ścianach, aby znów przeżywać w samotności swój nieszczęsny los”¹¹. Samotność traktuje się jako sytuację niezaspokojenia potrzeb relacji i więzi z innymi. Kategoria potrzeb jest tu znacząca, ponieważ wskazuje na zróżnicowane oczekiwania jednostek co do ilości i jakości relacji z innymi ludźmi oraz na ich subiektywną ocenę tych relacji. W takim ujęciu samotność nie oznacza zupełnego pozbawienia relacji z innymi, ale raczej wskazuje na znaczny niedosyt interakcji akceptowalnych i pożądaných, które mają szansę przerodzić się w istotne więzi społeczne.

Samotność jako wynik niezaspokojenia potrzeb jest doświadczeniem przykrym albo co najmniej niekomfortowym. Można wskazać, że samotność to sygnał deficytów interakcyjnych, a ich zwielokrotnienie, niekiedy wzmocnione nagromadzeniem w czasie, oraz trwały charakter mogą prowadzić do osamotnienia. Rozróżnienie samotności i osamotnienia pojawia się w wielu analizach¹². Zwraca się w nich uwagę na nierozłączność tych kategorii lub na niewielki stopień ich odrębności. W ogólnym ujęciu pojęcia samotności i osamotnienia ujmują stopniowalne doświadczenia braku relacji i bliskości z drugim człowiekiem, przy czym rzekomo mniej bolesna dla jednostki jest samotność, a osamotnienie to stan dotkliwego i wyniszczającego wyobcowania psychicznego bądź fizycznego, skutkującego bólem i cierpieniem. Samotność i osamotnienie to stany określane subiektywnie, co sprawia, że nie można orzekać, iż czyjaś samotność to przeżycie łagodniejsze niż osamotnienie kogoś innego, kto postrzega swoją sytuację jako wyobcowanie.

Warto podkreślić, że wyobcowanie (niekiedy arbitralnie łączone z osamotnieniem) nie zależy od fizycznej obecności bądź nieobecności innych osób. Może być odczuwane w obecności innych, gdy jednostki nie łączy z innymi żadna wzajemność, ani w aspekcie współżyczenia fizycznego, ani też psychicznego przywiązania. Inni są wówczas identyfikowani, lecz nierozpoznawani: jednostka wie, że są obecni, nie wie jednak, kim są wobec niej, czyli podmiotu, który dokonuje ich identyfikacji.

¹¹ Tamże, s. 230.

¹² Zob. np. *Od samotności do osamotnienia*, red. J. Zimny, Katedra Pedagogiki Katolickiej, Stalowa Wola 2017; T. R ó ż a ń s k i, *Samotność i osamotnienie osób starszych jako problem społeczny i edukacyjny*, „Roczniki Pedagogiczne” 12(2020) nr 4, s. 75-89.

Poddane analizie wypowiedzi osób żyjących w kulturze ubóstwa ukazują, że precyzyjne odróżnienie samotności od osamotnienia nie jest możliwe, kategorie te mają bowiem wiele elementów wspólnych. Wyodrębnienia ich znaczeń nie ułatwiają proponowane przez badaczy ujęcia opisowe, czego przykładem jest socjologiczna refleksja Jana Szczepańskiego: „Osamotnienie jest przeżywaniem czasu w jego czystej postaci i uświadomieniem sobie, że jest on bez formy, bez barwy i bez treści, i kiedy nie zapełniają go ani nasze działania, ani nasze myśli, uczucia czy dążenia, kiedy nie zapełniają go obserwowane czy odczuwane i współgrane działania, myśli, uczucia i dążenia innych – czas jest tylko przemijaniem, bezsenssem, pustką”¹³. Według Szczepańskiego rozróżnienie osamotnienia i samotności traci sens, jeśli przyjmiemy, że oba te stany pozbawiają jednostkę interakcji z innymi ludźmi, co – jak sądzi – grozi jej utratą cech ludzkich¹⁴.

W literaturze przedmiotu samotność nie zawsze utożsamiana jest z doświadczeniem jednoznacznie niepożądanym, negatywnym; niekiedy określa się ją jako warunek rozwoju jednostki. Stan samotności może okazać się korzystny, o ile nie trwa zbyt długo – nawet wtedy jednak może mieć konsekwencje negatywne i zaburzać zdrowie psychiczne. Temporalne ujęcie samotności nastęrcza wiele trudności ze względu na subiektywny charakter doświadczenia czasu, badacze rozróżniają jednak samotność krótkotrwałą i samotność chroniczną¹⁵. Inne próby typologizacji, na przykład propozycja Wiesława Łukaszewskiego, przyjmują istnienie dwóch kategorii samotności: samotności obiektywnej i samotności subiektywnej. Analizy te zawierają różne kryteria poczucia osamotnienia i samotności: „Z psychologicznego punktu widzenia problem samotności wydaje się problemem dość zawikłanym. Istnieją bowiem co najmniej trzy kryteria samotności i trzy poziomy «głębokości» samotności czy uczucia osamotnienia”¹⁶. Pierwsze kryterium stanowią według Łukaszewskiego „kontakty z innymi ludźmi”¹⁷ i w tym sensie, jak wskazuje autor, nie ma ludzi obiektywnie samotnych. Poczucie osamotnienia, jeśli ma miejsce, zależy od osób, z którymi kontakty są utrzymywane. Istotne jest, aby kontakty między jednostkami miały charakter trwały i regularny, gdyż przelotność i krótkotrwałość kontaktów nie chroni przed poczuciem samotności. Drugie kryterium to „obecność w pamięci innych ludzi”¹⁸. Dotyczy ono świadomości jednostki, że inni o niej myślą, a także odbierania przez nią dowodów świadczących o pozy-

¹³ J. S z c z e p a ń s k i, *Sprawy ludzkie*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 21.

¹⁴ Por. tamże, s. 22.

¹⁵ Por. D. C h a r c h u t, *Samotność – interdyscyplinarny przegląd definicji*, w: *Samotność rzeczywistość czy fikcja?*, red. J. Zimny, Katedra Pedagogiki Katolickiej, Stalowa Wola 2013, s. 18.

¹⁶ W. Ł u k a s z e w s k i, *Szanse rozwoju osobowości*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 328.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 329.

tywnym nastawieniu innych. Brak poczucia tego rodzaju „obecności” powoduje samotność. Kolejne kryterium świadczące o samotności dotyczy w przekonaniu Łukasiewskiego odczuwania przez jednostkę swojej „przedmiotowości i podmiotowości”¹⁹, a poczucie, że jest ona instrumentalnie traktowana przez innych, może być źródłem doświadczania przez nią samotności²⁰.

W socjologicznych analizach samotności interakcyjny obszar tego stanu podkreśla Georg Simmel, który prezentując teorię towarzyskości, zwraca uwagę na zasady stosunków w obrębie życia społecznego, których celem stanowi swobodna wymiana myśli. „Życie towarzyskie – pisze – jest prawdopodobnie jedyną dziedziną, w której mówienie stanowi uznany cel sam w sobie. Rozmawianie jest formą partnerstwa, a nawet, być może z wyjątkiem «patrzenia na siebie», najbardziej czystą i wysublimowaną formą partnerstwa spośród wszystkich zjawisk społecznych”²¹. Według Simmela Relacje towarzyskie są grą symboliczną²², a sam fakt stowarzyszenia się, zespolenia, to źródło swoistej satysfakcji: „Sedno działania popędu «towarzyskości» polega na tym, by z rzeczywistości życia społecznego wydobyć moment uspołecznienia, nawiązywania społecznych kontaktów w czystej postaci, jako wartość i szczęście samo w sobie”²³. Brak szans na relacje pozbawia zatem jednostkę szans na uspołecznienie.

Ogólny zarys rozumienia kategorii samotności służy wskazaniu na złożoność problemu, który w artykule odnoszę do analizy życia ludzi wykluczonych społecznie. Pojęcia samotności i osamotnienia uznaję za nietożsame, lecz niedające się precyzyjnie oddzielić. Stosuję je zamiennie, podążając za werbalnym przekazem emocji badanych narratorów, którzy posługują się tymi kategoriami w taki właśnie sposób. Artykuł jest wynikiem analizy *Pamiętników...*, nie dokonuję zatem oceny wypowiedzi osób ubogich dotyczących ich stanów emocjonalnych i doświadczeń w kategoriach prawda–fałsz.

SAMOTNOŚĆ WARUNKOWANA IZOLACJĄ FIZYCZNĄ I SPOŁECZNĄ

Samotność osób żyjących w kulturze ubóstwa doświadczana jest we wszystkich sferach ich egzystencji, także w wymiarze fizycznym, co uwidacznia się zwłaszcza w opuszczeniu tych osób przez inne, co oznacza pozostawienie ludzi żyjących w trudnych warunkach samym sobie, bez szans na wchodze-

¹⁹ Tamże, s. 330.

²⁰ Por. tamże, dz. cyt., s. 327-331.

²¹ G. S i m m e l, *Socjologia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 41.

²² Por. tamże, s. 43n.

²³ Tamże, s. 34n.

nie z innymi w satysfakcjonujące interakcje – lub w ogóle w jakiegokolwiek trwale interakcje poza obszarem biedy. Zakres wyizolowania fizycznego ludzi żyjących w kulturze ubóstwa może być zróżnicowany i odnosić do dużych, wyodrębnionych obszarów, określanymi jako tereny gettoizowane, slumsy czy osiedla dla biednych, ale także koncentrować się na obszarach małych, jakimi są mieszkania socjalne, w których żyją osoby dotkliwie samotne, pozbawione kontaktów z innymi.

W analizie kultury ubóstwa cechy istotnej nie stanowi jedynie segregacja przestrzenna żyjących w niej osób; ważna jest także ich izolacja, powodująca samotność związaną z odseparowaniem społecznym. Kultura ubóstwa obejmuje zbiorowość trwale zmarginalizowaną, oddzieloną od głównego nurtu życia społecznego, pozbawioną możliwości tworzenia więzi z innymi – powoduje ona trwale i szczelne zamykanie się w ograniczonej przestrzeni fizycznej i społecznej przez określone jednostki podobne do siebie pod względem statusu społecznego. Bohaterowie *Pamiętników...* ujmują to jednoznacznie: „Co się czuje, gdy się zostaje bezrobotnym? Pierwsze uczucie to świadomość swojej nieprzydatności w społeczeństwie”²⁴. Odsunięci na margines podzielają los podobnych im outsiderów. Taka homogeniczność nie daje, wbrew pozorom, szans na przeciwdziałanie samotności ani osamotnieniu, ponieważ – jak wskazują badacze – wśród ludzi zmarginalizowanych i upośledzonych pod względem ekonomicznym i społecznym aktywność skoncentrowana jest egoistycznie na ich indywidualnych problemach²⁵.

Oscar Lewis, twórca koncepcji kultury ubóstwa, mówiąc o braku kontaktu ludzi żyjących w skrajnej biedzie ze stylem życia ludzi niedoświadczających tego stanu, wskazywał na ich opuszczenie przez innych, ale także na odseparowanie się osób ubogich z powodu ich niechęci do lepiej sytuowanych. Postawa taka staje się dla skrajnie ubogich swoistym zabezpieczeniem przed obnażaniem ich braków, pozwala na unikanie porównań i minimalizuje obawę przed dyskredytowaniem ich prawa do obecności. Gdy brak jest woli tworzenia wspólnoty, gdy nawet przestrzenna bliskość z innymi nie gwarantuje bliskości społecznej, pojawiające się wówczas fizyczne wydzielenie tego rodzaju jednostek i grup skutkuje ich poczuciem krzywdy, samotności i osamotnienia, przy czym poczucie to może mieć charakter zindywidualizowany.

Analiza *Pamiętników bezrobotnych* wskazuje, że doświadczenie ubóstwa powiązane jest z osamotnieniem cechującym życie w izolacji społecznej, pozbawione więzi z najbliższym otoczeniem, które staje się grupą naznaczającą

²⁴ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 3, s. 94.

²⁵ Por. A. N i e s p o r e k, K. W ó d z, *Praca socjalna a strategie rozwoju społeczności lokalnej, w: Przeciw wykluczeniu społecznemu. Propozycje nowych rozwiązań na tle doświadczeń krajów UE*, red. B. Czarnocka, Fundacja Pro Caritate, Warszawa 2003, s. 25.

ubogich. Ukazują to przeprowadzone przeze mnie badania negatywnych postaw wobec osób ubogich. W odpowiedziach na pytanie: „Czy Pana/i zdaniem mieszkania socjalne (lub inne dla ludzi ubogich) powinny być jakoś oddzielone od innych mieszkańców?” zaznaczyły się postawy segregujące: „Milion złotych płacimy za dom, a za chwilę blok socjalny [budują] – absolutne nieporozumienie”²⁶; „Tak. Powinno się sprawdzać, czy tacy ludzie potrafią żyć wśród normalnych ludzi”²⁷. Skrajnie izolujące postawy wymuszają samoizolowanie się biednych, którzy są świadomi tego rodzaju niechęci. Powoduje nimi także dążenie do nieujawniania cech, które mogłyby ich dyskredytować w oczach krytycznego otoczenia. Erving Goffman odnosi funkcjonowanie jednostki wśród innych do szerszego kontekstu interakcji: „Cokolwiek robi i wyraża jednostka, dostarcza ona innym – świadomie lub nieświadomie – informacji co do atrybutów, które można jej przypisać, a zatem również kategorii, w których można ją umieścić. [...] jej postępowanie w odpowiedzi na działania innych wyraża jej wizję siebie samej; nawet samo materialne otoczenie umożliwia wyciągnięcie wniosków co do tożsamości obecnych w nim osób”²⁸. Fizyczność jednostki, jej styczność przestrzenna z innymi, jest pierwszym obszarem identyfikowania odmienności, kolejne obszary odmienności skazującej na samotność obnażane są zaś w przypadku styczności osobistej. W interakcjach jednostki ukazują siebie w szerszym niż tylko fizyczny wymiarze. Ich osamotnienie interakcyjne (doświadczane zarówno w interakcjach, jak i z powodu ich braku) to cena za ochronę przed narażeniem się na pogardę.

Według Edmunda Wnuka-Lipińskiego izolacja oznacza dwa procesy: izolowania jednostek przez społeczeństwo oraz – w efekcie – samoizolację tych, którzy zostali wypchnięci na margines. Skutkiem tych procesów jest dezintegracja i atrofia więzi społecznych²⁹. Co znaczące, podobnie mechanizm ten odczytują ludzie żyjący w kulturze ubóstwa: „Zamknięta w czterech ścianach, niewidoczna dla ludzkich oczu nie jestem powodem drwin i upokorzeń”³⁰.

Przypuszczenie, że w sytuacji ubóstwa rodzina może udzielać wsparcia czy zapobiegać izolacji, nie znajduje potwierdzenia w wypowiedziach autorów *Pamiętników...*: „W ciągu kilku lat nie skorzystaliśmy z żadnego zaproszenia na ślub i wesele, nie stać nas na to. [...] nasze kontakty z rodziną zaczynają się

²⁶ A. Przy meński, M. Oliwa-Ciesielska, *Publiczna pomoc mieszkaniowa a demarginalizacja społeczna ludności ubogiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego, Poznań 2014, s. 22.

²⁷ Tamże.

²⁸ E. Goffman, *Spotkania. Dwa studia z socjologii interakcji*, tłum. P. Tomanek, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2010, s. 82.

²⁹ Por. E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 282n.

³⁰ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 1, s. 186.

urywać, a to nie jest dobre, choćby z tego względu, że dzieci, jak tak dalej pójdzie, zapomną o różnych ciociach i wujkach, a swoich siostr ciotecznych nie widziały ani razu³¹. Wypowiedź ta wskazuje na społeczne korzenie inicjowania procesu izolowania jednostek i interakcyjny charakter samotności. Proces ten dokonuje się także w przestrzeni – od której nie sposób się zdystansować ani fizycznie, ani emocjonalnie – na przykład w szkole. Świadomość tego jest bardzo wyraźna: „Mama robiła wszystko, aby zdobyć potrzebne pieniądze, bym nie musiał się wstydzić przed innymi z powodu biedy. Dodatkową presją był fakt, że cała klasa musiała się zgodzić na wyjście [do teatru – M.O.C.]. Rezygnacja jednej osoby powodowała odwołanie występu³². Również rodzice mają świadomość odrzucenia ich dzieci w grupach, do których przynależność jest naturalnie pożądana: „Każdego dnia widzę swoje dzieci zmienione przejściami życiowymi, znerwicowane, płaczliwe, rozkojarzone. Dziewczyny, które nie mogą się ładnie ubrać, które nie mają szans równania się z rówieśnikami³³”.

Samotność i osamotnienie ubogich w otoczeniu społecznym zostało trafnie oddane przez Józefa Tischnera. W swoim ujęciu filozoficznym ukazuje on „ucieczkę człowieka od człowieka³⁴. Ucieczkę tę można określić w dwóch aspektach: jako uciekanie od widoku drugiej osoby, a także jako zerwanie więzów dialogu³⁵. Pierwszy aspekt ucieczki zakłada tworzenie dystansu fizycznego między jednostkami: „Uciec znaczy tu: oddalić się lub oddalić drugiego poza granice doświadczenia intencjonalnego, wyrzucić poza horyzont świata otaczającego³⁶. Druga forma ucieczki związana jest z niechęcią do porozumienia, brakiem gotowości do dialogu i konsensu: „Kto ucieka od innego człowieka, zrywając więzy dialogu, ten dąży do tego, by radykalnie zamknąć się na niego³⁷. Obydwie formy ucieczki ściśle się ze sobą łączą: bezpośrednia izolacja w sensie fizycznym jest tożsama z zerwaniem dialogu. Te dwa rodzaje ucieczki mogą mieć jednak różne podłoża. Najczęściej, według autora *Filozofii dramatu*, ucieczka wypływa z przekonania, że drugi człowiek nosi w sobie znamiona zła. Warto pamiętać, że poczucie zagrożenia i możliwości doznania krzywdy jest tu kluczowe i stanowi podstawę alienacji, odosobnienia czy separacji. Prawdziwą tragedię jednostki stanowi bowiem popadanie w coraz szersze sfery wyizolowania – od innych i od siebie – co jest nieuchronnie nośnikiem osamotnienia.

³¹ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 5, s. 285.

³² *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 1, s. 283.

³³ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 4, s. 271.

³⁴ J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2006, s. 137.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Tamże, s. 138.

³⁷ Tamże.

Poczucie samotności, które wiąże się z brakiem autentycznych więzi z innymi, niejako usprawiedliwia brak poczucia odpowiedzialności za innych. Może się wówczas pojawiać pokusa zdefiniowania swojego życia w kategoriach wszechograniającej wolności: od innych, od obowiązków, od dbałości o samego siebie. „Jednostka jest absolutnie wolna. Musi czynić użytek ze swej tragicznej wolności, nie mogąc liczyć na pomoc znikąd. Osamotniona, borykająca się z losem, odczuwa swoją wolność niemal jak przekleństwo i ogromny ciężar. Każdy istnieje tak, jak wybierze. Świat więc nie jest wspólnotą, lecz zbiorem odrębnych, samotnych i wrogich egzystencji [...] jednostka jest samotna w poczuciu odpowiedzialności za własny los i za innych ludzi; w sytuacjach wyboru, w obliczu sprzeczności między nakazami a niepewnością konkretnych sytuacji moralnych”³⁸. Szczególnie ważne jest, że przeświadczenie o nieprzynależności do innych może wywołać przekonanie o zwolnieniu z pełnienia odpowiedzialnych ról wobec tych, którym należna jest pomoc i opieka, na przykład wobec własnych dzieci.

OSAMOTNIENIE DZIECI WŚRÓD BLISKICH PRZEJMOWANIE I REPRODUKOWANIE SKŁONNOŚCI DO WYKLUCZENIA

Introwertyczny indywidualizm – jak sposób funkcjonowania rodzin w kulturze ubóstwa w ich otoczeniu społecznym określał Lewis – charakteryzuje także życie wewnątrz rodziny. Zwykle w rodzinie oczekuje się silnej więzi łączącej jej członków, w kulturze ubóstwa ludzie żyją jednak na odmiennych zasadach, będąc „obok siebie, lecz w odosobnieniu”³⁹. Jak wynika z wypowiedzi osób badanych, samotność i osamotnienie to doświadczenia, które pojawiają się w rodzinie we wszystkich relacjach, zarówno między małżonkami, rodzicami i dziećmi, a także między rodzeństwem. Doświadczenie to nie jest przy tym epizodyczne, lecz trwałe. Ukazanie osamotnienia dziecka w rodzinie naznaczonej ubóstwem stanowi początek zrozumienia, na czym polega uwikłanie w zakłęty krąg biedy, wzmacniane powszechnym przekonaniem, symbolicznie wyrażonym w jednej z wypowiedzi z *Pamiętników...*: „Przytłacza nas coś innego, przekonanie, że jesteśmy niepotrzebni. Jesteśmy zakałą naszej ojczyzny, a nasze dzieci to przyszłe zakały”⁴⁰.

Częstym motywem pojawiającym się w opisach rodziny w *Pamiętnikach...* jest zanik interakcji i silnie zaznaczone indywidualne, samotne przeżywanie

³⁸ J. G a j d a, *Wartości w życiu człowieka*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1997, s. 171.

³⁹ O. L e w i s, *Rodzina Martinezów. Życie meksykańskiego chłopca*, tłum. J. Olędzka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970, s. 598.

⁴⁰ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 3, s. 79.

biedy, bez wsparcia bliskich. Brak oparcia w rodzinie i tradycyjnych środowiskach skutkuje tym, że dzieci, chociaż mieszkają z rodzicami, usamodzielniają się w znacznym stopniu, a ich odejście z domu często powoduje zerwanie relacji z bliskimi. Nie oznacza to, że dzieci te za nimi nie tęsknią, choć w zasadzie należałoby powiedzieć, że tęsknią za wyimaginowanym obrazem bliskości, której nie doświadczyły. Ucieczka od rodziny to zerwanie więzów, których nie chce się pielęgnować, nie dają one bowiem poczucia wsparcia, lecz wytwarzają poczucie uwikłania. Wynika to także z niechęci dzieci do niesienia pomocy, wciąż oczekiwanej przez rodzinę. Okazjonalne wizyty w domu rodzinnym składane przez dzieci (słowo „wizyty” jest tu bardziej odpowiednie niż „odwiedziny”) są często wymuszane, na przykład tradycją obchodzenia świąt. Relacje rodzinne cechuje wówczas wzajemna obojętność i obcość. Charakterystyczna jest zależność między doświadczeniem przez jednostkę problemów we wczesnych latach życia a jej późniejszymi reakcjami o niskim poziomie empatii⁴¹. Problemy osamotnionych dzieci nie zawsze są zawinione przez rodziców, wynikać mogą z braku możliwości wyboru przez nich innego sposobu życia. Niekiedy rodzice skupiają się, bez rezultatu, na poszukiwaniu pracy, a niekiedy pracują ponad siły. Przymus fizycznej i emocjonalnej nieobecności w życiu dzieci obrazuje następująca wypowiedź: „Częste przebywanie w samotności, gdyż i ja, i żona byliśmy prawie całymi dniami poza domem, a dzieci same w domu były, wpłynęło na nich ujemnie, bo każdego człeka się boją, rzadko się śmieją i głosy ich grube jak u starszych, bo przez częste płacze i krzyki, które nikt nie uspokajał”⁴².

W interakcjach między dziećmi a rodzicami zauważalny jest deficyt prawidłowych relacji. Trudno się dziwić, że dzieci porzucają dom, który wcześniej je odrzucił. Poczucie opuszczenia stanowi częsty motyw doświadczeń przedstawianych przez same dzieci. Nie ulega wątpliwości, że dorośli mają świadomość samotności dziecka. W opisach bohaterów Lewisa ujawnia się także świadomość dzieci dotycząca ich miejsca (statusu) w rodzinie – tego, że stanowią one obciążenie dla ograniczonego budżetu rodzinnego, niekiedy zaś inwestycję, korzystną w przypadku niedołęznej starości rodzica. Instrumentalne traktowanie dzieci nie jest przed nimi ukrywane. Znaczna grupa badanych dzieci komunikuje rozczarowanie bierną postawą rodziców i dotkliwosc opuszczenia. Jest ono trwałe, ma miejsce także w momentach zwrotnych w życiu, którym zwyczajowo towarzyszą obrzędy przejścia. Ukończenie szkoły, osiągnięcie wieku dorosłego czy podjęcie pracy stają się wydarzeniami, które dzieci przeżywają samotnie. Samotność w kulturze ubóstwa wpisana

⁴¹ Por. R. Wilkinson, K. Pickett, *Duch równości. Tam gdzie panuje równość, wszystkim żyje się lepiej*, tłum. P. Listwan, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 226.

⁴² *Pamiętniki bezrobotnych [z lat trzydziestych dwudziestego wieku]*, s. 511.

jest w życie dziecka i nawet jeśli ono samo nie ma możliwości ocenić jej pod względem normatywnym, oceny takiej dokonują bliscy, charakteryzujący własne potomstwo w uogólnionych opiniach: „Dziecko bezrobotnych rodziców jest tylko z wyglądu dzieckiem. Jest szczupłym, mizernym, bladym, z chorobliwym wyrazem twarzy. Pod czaszką tego dziecka kryje się wiele przeżyć smutnych, bolesnych, wiele rozpaczy, bólu i męk”⁴³.

Nieobecność bliskich jest nie tylko fizyczna, lecz także emocjonalna i wyraża się jako chłód emocjonalny, nieokazywanie uczuć, co ma negatywny wpływ na socjalizację i zdrowie dzieci. Interakcje z rodzicami nie zawsze chronią przed samotnością. Współczesne *Pamiętniki...* z lat dwutysięcznych ukazują dzieci w dynamicznych obrazach jako wchodzące w interakcje, niejednokrotnie w roli tych, którzy zapobiegają katastrofie życiowej rodziny. Źródła te pokazują, że dzieci walczą z ubóstwem samodzielnie, samotnie, wykazując znaczne, nieadekwatne do wieku poczucie odpowiedzialności za ekonomiczny i społeczny status rodziny. Odpowiedzialność ta jest na nich bezpośrednio lub pośrednio wymuszana, na przykład dyskretnym szantażem emocjonalnym. Znamienna jest jedna z wypowiedzi (jej autorką jest trzydziestoosmioletnia kobieta, wraz z mężem bezrobotna, oboje pozbawieni są prawa do zasiłku i mają sześcioro dzieci w wieku od trzech do kilkunastu lat): „Chcąc być uczciwą, wyjaśniłam im sytuację finansową naszej rodziny. Było im przykro, ale dobrze przyjęli te nie najlepsze wiadomości. Jak takie maluchy mogą zarobić? W sezonie truskawkowym budziły się o piątej rano, aby zdążyć na zbieranie truskawek, [...] Chłopcy zbierali puszki aluminiowe, złom, butelki po piwie”⁴⁴. Inna osoba mówi zaś: „Dzieci przeżywały razem z nami bardzo mocno brak pieniędzy, kłopoty zdrowotne, są bardzo nerwowe. Ale nigdy nie miały do nas, rodziców, żalu, że ich jest dużo, starały się nas pocieszyć, że znajdują jakąś pracę i zarobią na swoje utrzymanie”⁴⁵. Dzieci w roli dorosłych zmuszone są przejmować kontrolę nad rodziną, podejmują ważne decyzje, na przykład w sprawie przemocowych zachowań rodzica (niekiedy stawiają ultimatum w kwestii zmiany zachowania czy doprowadzają do złożenia pozwu o rozwód rodziców), i stają przed wyborami, jakie przerastają dorosłych: „Często bywały awantury, dochodziło do bójek pomiędzy synami a mężem, mąż groził, wyrzucał z mieszkania i wtedy to moje dzieci postawiły mi warunek: albo ty mamó zrobisz porządek z twoim pijanym chłopem, albo my uciekamy z domu, idziemy na policję i zgłosimy się do domu dziecka”⁴⁶. Podejmując rolę przedwcześnie dorosłych, dzieci stanowią wsparcie psychiczne dla rodziców,

⁴³ Tamże, s. 271.

⁴⁴ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 1, s. 198n.

⁴⁵ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 3, s. 150.

⁴⁶ Tamże, s. 376.

którzy przeżywają załamania nerwowe, depresje, stany obojętności, a także miewają myśli samobójcze, co ujawnia jedna z licznych tego rodzaju wypowiedzi: „Wiele razy przez te 10 lat myślałam o samobójstwie, lecz zawsze było coś, dla czego musiałam żyć dalej. Wówczas tego strasznego dnia była ze mną moja kochana, mądra córeczka Agatka”⁴⁷.

Doświadczenie samodzielności i osamotnienia dzieci w pełnionych przez nie rolach znacznie wykracza poza ich biologiczną i psychiczną dojrzałość. Jedną z wypowiedzi w *Pamiętnikach...* jest jedynie reprezentacją wielu przekonań o odwróceniu ról: „Wstyd mi, ale to prawda. Siedzi we mnie ciągle dziecko. Dobrze, że mam poważną córkę”⁴⁸. Dzieci, zastępując dorosłych w ich rolach, zmieniają własne trajektorie życia, a powoduje nimi naiwna wiara w odmianę życia całej rodziny. Są samotne w dokonywanych wyborach, dotyczących na przykład porzucenia szkoły dla podjęcia pracy, co zdarza się, nawet jeśli osiągają najwyższe wyniki w nauce⁴⁹. Od najmłodszych lat poddają się tego rodzaju wymogom bez zastrzeżeń, są dobrze zorientowane w złej sytuacji finansowej rodziny i milcząco rezygnują z własnych potrzeb. Dzieci zdają sobie sprawę z trudnej sytuacji rodziny już nawet w wieku przedszkolnym. Przykładem jest lęk sześciolatniej córki przed utratą pracy przez ojca, powodowany zasłyszonymi w telewizji informacjami o masowych zwolnieniach: „«To już koniec z nami, znów zwolnią tatę, ma przecież umowę na czas określony i co zrobimy?»». Uspokoila ją [...] ale sama dobrze wiem, że jeszcze tylko miesiąc, dwa i znów staniemy pod ścianą”⁵⁰.

Chociaż wydaje się, że związki wewnątrzrodzinne w kulturze ubóstwa powinny być silne, wiele historii autobiograficznych wskazuje raczej na neurotyczny charakter tych związków i na poczucie osamotnienia w rodzinie. Rodzeństwo ma przekonanie o tworzonych wewnątrz rodziny koalicjach, które naprzemiennie wykluczają różnych jej członków, skazując ich na samotność w chaosie interakcyjnym. Skomplikowany obraz relacji w rodzinie można z perspektywy analizy sytuacji dziecka określić jako socjalizowanie go do bycia przegranym, co symbolicznie wyraża wypowiedź: „Mamo ja nic nie znacę. Ja jestem zero. Czy w takiej sytuacji, czy w takiej, i tak będę tylko zerem”⁵¹.

Osamotnienie dziecka w rodzinie skutkuje jego fizycznym izolowaniem się. Często strategią jest wówczas ukrywanie się, niechęć do przebywania w domu, niepodejmowanie rozmów, unikanie spojrzeń, co wyrażają następujące wypowiedzi: „Wytworzyła się straszna głuchota w spółzyciu [pisownia oryg. – M.O.C.] rodzinnym. Nie ma o czym mówić, wszystko stało się blahym,

⁴⁷ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 4, s. 80.

⁴⁸ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 1, s. 304.

⁴⁹ Por. *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 5, s. 152.

⁵⁰ Tamże, s. 219.

⁵¹ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 2, s. 214.

niepotrzebnym, jedyną wartość ma to, co daje pracę. Na półce leżą książki, nie biorę ich do ręki, by nie drażnić ojca. Wszystko, co wiem, cały mój świat jest dziwnie niewspółmierny z tym, co jest, co mnie otacza, z czym się stykam. [...] Pracując choćby za skromne wynagrodzenie, naprawiłbym stosunek z rodziną”⁵². „Nienawidziłem wszystkich i wszystko. Po takim bezcelowym włóczeniu skradałem się do domu jak zbrodniarz, unikając spojrzeń rodziców, w których zawsze czytałem – czy znalazłeś pracę?”⁵³. Gdy dzieci podejmują naukę w szkole problemy między nimi a rodzicami potęgują się z powodu wstydu przed ujawnieniem biedy wobec innych. Skutkiem ubóstwa staje się więc izolowanie dzieci od świata zewnętrznego, który określany jest jako nieprzyjazny, wrogi i krzywdzący. Celowe wzbudzenie w dzieciach lęku przed innymi ma gwarantować milczenie o biedzie. Gwarantuje również samotność.

Tak silna presja na pozostawanie poza relacjami z innymi sprawia, że dzieci jawią się jako osoby, które same rezygnują z tych kontaktów. Samotność i osamotnienie dziecka wzmocnione bywają w takich przypadkach dojrzałością dzieci, które same definiują niedostępne dla siebie obszary. W kulturze ubóstwa obszarów takich jest wiele i dotyczą one spraw prozaicznych, o których dzieci mówią zazwyczaj: „to nie dla mnie”. Boją się rozmawiać o swoich potrzebach, aby nie sprawiać rodzicom przykrości, nawet jeśli wydatki związane z zaspokojeniem tych potrzeb są niewielkie. Swoją wrażliwość dzieci okupują wówczas funkcjonowaniem na innych zasadach niż rówieśnicy: „Wczoraj po raz kolejny zaskoczyła mnie Paulinka, wydało się, że w szkole jest herbata, na którą dzieci dawały po 3 zł. Kiedy ją zapytałam: «to dlaczego mi nie mówiłaś, ja bym ci też dała?» (dotąd nosiła w termosiku). Ona odpowiedziała najpierw, że jej w szkole nie smakuje, a później, że nie chciała mi powiedzieć, bo może nie mam pieniędzy, to po co płacić, jak ona może sobie nosić”⁵⁴.

Wypowiedzi o nieadekwatnych do wieku zachowaniach nawet małych dzieci nie są odosobnione. Ich dojrzałe postawy i nadludzkie poświęcenie nie przynoszą jednak proporcjonalnie znaczących korzyści. Wręcz przeciwnie, koszty ponoszone przez dzieci są niewspółmierne do psychologicznych skutków ich samotności i ostatecznie do poczucia winy rodziców.

SAMOOCENA W PRZYPADKU ŻYCIA POZBAWIONEGO RELACJI

W obrazie samego siebie osób żyjących w kulturze ubóstwa dominuje poczucie, że są one jednostkami odrzuconymi, niemającymi trwałych więzi z in-

⁵² *Pamiętniki bezrobotnych* [z lat trzydziestych dwudziestego wieku], s. 204.

⁵³ Tamże, s. 152.

⁵⁴ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 3, s. 357.

nymi. Samotność stanowi wynik wycofania, które – choć dotkliwie – zmniejsza jednak obawy przed ponizającym obrazem ubóstwa, które zobaczyliby inni. Ubóstwo jest ukrywane i przeżywane w samotności: „Zanikły wszelkie święta, uroczystości, urodziny, imieniny. Strasznie przykro się robi, gdy o tym pomyślę. [...] Żyjemy jak dzikusy”⁵⁵. „Wielu znajomych, którzy odwiedzali nas i zapraszali do siebie, obecnie odsunęło się i nie utrzymuje żadnych kontaktów”⁵⁶.

Obraz samego siebie w sytuacji ubóstwa wyraża zgeneralizowane przekonanie, że jest się opuszczonym przez innych, co wprost wyrażają liczne wypowiedzi w podobnym tonie, zarejestrowane zarówno współcześnie, jak i w latach trzydziestych dwudziestego wieku: „Tak! Bezsilny jest człowiek bez pracy i samotny wśród morza ludzkiego. Bezsilność ta jest prawie fizyczna, prawie bolesna”⁵⁷. „Nie dyskryminujcie nas, tylko pomóżcie, bo inaczej stoczmy się na samo dno rozpacz, bezsilności i nienawiści do wszystkich”⁵⁸.

Silnie zaznaczana introwertyczność, wymuszana presją przeżywania własnego „biednego” losu bez obarczania nim innych, pozostaje zakorzeniona w kulturowym indywidualizmie, w przekonaniu, że za sukcesy i porażki odpowiada jednostka. Mimo wchodzenia z innymi w interakcje i identyfikowanie innych w bliskiej przestrzeni, jednostka może odczuwać osamotnienie, które wzmacnia świadomość przynależności do szerokiej kategorii ubogich. We wszystkich analizowanych przeze mnie źródłach w obrazie samego siebie pojawia się często motyw człowieka skrzywdzonego, który rozpamiętuje zło i samotnie znosi upokorzenia.

Samotność ubogich generują izolujące relacje bezpośrednie i wyobrażenia o nich. Skutkuje to tworzeniem uogólnionego obrazu innych, którzy są autorami negatywnego przekazu na temat osób ubogich. Ubodzy taki swój wizerunek antycypują i potwierdzają w osobistych doświadczeniach: „Biednych się nie lubi. Bieda jest taka nieestetyczna, prawie śmierdzi. Liczą się tylko ludzie sukcesu”⁵⁹.

Doświadczenia ubogich prowadzą do uogólnionych sądów o stanie więzi społecznych, na co wskazuje jeden z pamiętnikarzy: „Ludzie robią się jacyś zgorzkniali, zamykają się ze swoimi problemami w domach. Ludzie zrobili się mniej towarzyscy, gościnni (bo nie ma czym podejmować gości, nawet w święta)”⁶⁰. Wypowiedź ta stanowi jeden z wielu przykładów ukazujących, że degradacja ekonomiczna wpływa na pojawienie się reakcji ucieczki od

⁵⁵ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 2, s. 204.

⁵⁶ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 3, s. 201.

⁵⁷ *Pamiętniki bezrobotnych* [z lat trzydziestych dwudziestego wieku], s. 549.

⁵⁸ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 2, s. 210.

⁵⁹ Tamże, s. 250.

⁶⁰ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 5, s. 355.

fizycznej współobecności z ubogimi. Unikanie spojrzeń i niepatrzenie w oczy innym to elementy opisywanych przez osoby ubogie interakcji, które wyrażają niechęć wobec spotkania z drugim człowiekiem – jak gdyby wierzyły one, że jeśli „wykreślą z horyzontu”⁶¹ postać rozmówcy, to rozmówca zniknie, a jeśli przestaną na niego patrzeć, „stanie się naprawdę Niewidzialny”⁶². Przekonanie to podkreślane w wielu wypowiedziach, w symboliczny sposób ujmując sytuację ludzi skrajnie ubogich, którzy określają siebie na przykład jako przeczczystych, czyli właśnie niewidocznych dla innych.

Obraz samych siebie, jaki żywią ubodzy, przywodzi na myśl pojęcie piętna w sensie, jaki nadał mu Goffman. Jednostka skłonna jest traktować owo piętno jako cechę najważniejszą, której podporządkowuje się wszystkie określenia, jakimi jednostka charakteryzuje siebie. Przynależność do grupy piętnowanej powoduje zgodę na izolację, która zostaje zapoczątkowana i jest podtrzymywana przez otoczenie społeczne: „Pojąć nie mogłem, pojąć nie chciałem, że mnie nie chcą – że dla mnie nie ma pracy, że przeznaczeniem moim jest wieczne włóczęgostwo. Dziś to rozumiem”⁶³. Poddanie się wykluczeniu wyrasta z wiedzy o kulturowo przyjętych zasadach współistnienia, niesprostanie im prowadzi bowiem do pozostawania na uboczu. Do zasad tych należy między innymi bycie podobnym do innych. Ubóstwo naznacza natomiast piętnem odmienności, którego nie sposób przed innymi ukryć. Powoduje odmiennosc nie tylko fizyczną (na przykład wyglądu czy stanu zdrowia bądź ciała), warunkowaną przez brak środków do życia, ale także powodowaną między innymi brakiem edukacji, uczestnictwa w kulturze czy deficytem interakcji z innymi.

W analizowanych źródłach często pojawiają się określenia wskazujące na samotność, życie w dwóch światach, dystans, zamknięcie się na innych, żyjących nie tylko poza granicami ubóstwa, ale także wewnątrz nich: „W nikim nie mam żadnego wsparcia. Próbuję zwrócić uwagę na nasze problemy mężowi, ale on patrzy na mnie i udaje, że nie wie, o co tak naprawdę mi chodzi. Czuję strach, że nasze życie, nasza mała codzienność zupełnie się rozpadnie”⁶⁴.

Przywoływane przez pamiętnikarzy istnienie dwóch światów ukazuje poczucie osamotnienia ubogich, który mają świadomość swojego miejsca w społeczeństwie: na uboczu, z dala od innych, co podkreślane jest w wielu refleksjach – zarówno pamiętnikarzy z lat trzydziestych, jak i tych współczesnych – odnoszących się do życia społecznego: „Dzisiejsze współzycie powstałe i wyhodowane przez anormalne warunki, stworzone przez wykole-

⁶¹ M. Marczewski, *Niewidzialni*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2012, s. 25.

⁶² Tamże.

⁶³ *Pamiętniki bezrobotnych* [z lat trzydziestych dwudziestego wieku], s. 380.

⁶⁴ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 3, s. 211.

jeńców, stwarza z ludzkości stada obłąkańców, kierowanych przez egoistów, egotystów, zarozumiałców”⁶⁵. Dystans społeczny podkreślany jest także poprzez różnice zasobów ekonomicznych i nierówność w dostępie do nich: „Doszłam do wniosku, że żyjemy w dwóch światach. W jednym jest wysoka technologia, wszystko na wysokim poziomie, lecz w drugim ludzie z głodu umierają, popełniają samobójstwa. Zaczynamy używać starych przedmiotów, które już dawno należało oddać do antykwariatów, świat mroku i zapaści”⁶⁶. „Żyjemy w dwóch światach, w jednym, wysoko rozwiniętym hodujemy ludzkie tkanki poza organizmem, budujemy wielkie centra komputerowe, telewizję cyfrową, wszczepiamy mikroczujniki zwierzętom, później ludziom, aby mieć nad nimi kontrolę. Drugi świat, to nędza, bieda, bezrobocie, ludzie bezdomni, lęk i strach, stara pralka «Frانيا» i tarte mydło do prania. [...] Musimy zapomnieć o pierwszym, lepszym świecie, pozostawiając w sobie świadomość jego istnienia, bo wypadaloby powiedzieć, że nam się nie godzi w nim przebywać, gdyż jest on dla nas niedostępny”⁶⁷.

Doświadczenie samotności jest w kulturze ubóstwa wszechobecne, ma miejsce w otoczeniu społecznym, wśród innych ubogich, a także wśród najbliższych, w rodzinie, której członkowie pozostają od siebie nawzajem oddaleni. Społeczne przezwyciężanie samotności (na przykład przez funkcjonowanie instytucji niosących pomoc społeczną), jeśli w ogóle ma miejsce, odbywa się na zasadach wyznaczonych przez ludzi lepiej sytuowanych. Piętno ubóstwa to piętno samotności, które zostawia ślad w psychice jednostek, ujawnia się w przyjmowanych wzorach postępowania i w realizowanych wartościach. Z relacji bohaterów analizowanych przez mnie źródeł można wnioskować, że ubóstwo spowodowało w nich zmiany, które stały się trwałym elementem ich obrazu samych siebie. Wiele z tych zmian skutkowało ostatecznie kosztami w postaci trwałego wyobcowania z dotychczasowych relacji. Połączenie izolowanych fizycznie lub mentalnie dwóch światów nie jest nierealne, ale jeśli się udaje, wbrew pozorom nie niweluje samotności, ponieważ jest krótkotrwałe, zwykle też na warunkach, jakie dyktują ludzie lepiej sytuowani – bez dialogu, bez zgody ubogich na wskazane im miejsce, w izolacji. Przypomina to metaforę, którą posługuje się Mateusz Marczewski, opisując mieszanie się kultur. Obrazuje ona również próby „pogodzenia” ze sobą egzystencji ludzi naznaczonych kulturą ubóstwa z życiem osób doświadczających kultury dostatku: „Obie kultury są jak olej i woda wlane do szklanki. Wymieszane stanowią niemal jednorodny płyn. Kiedy jednak ruch ustaje, rozdzielają się znów na dwie, wciąż współistniejące, ale już oddzielne substancje. To nas frustruje,

⁶⁵ *Pamiętniki bezrobotnych* [z lat trzydziestych dwudziestego wieku], s. 255.

⁶⁶ *Pamiętniki bezrobotnych*, t. 5, s. 261.

⁶⁷ Tamże, s. 267.

a ich zabija”⁶⁸. Metafora ta nie tylko podkreśla chwilowość tych powiązań, ale także wyraża przekonanie o ich nierealności.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Andrzejewski, Adam, et al., eds. *Pamiętniki bezrobotnych*. Vol. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, 1967.
- Glaser, Barney G., and Anselm L. Strauss. *Odkrywanie teorii ugruntowanej*. Translated by Marek Gorzko. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2009.
- Budzyński, Andrzej, ed. *Pamiętniki bezrobotnych*. Vol. 1. *Materiały konkursowe: prace nagrodzone*. Warszawa: Szkoła Główna Handlowa Instytut Gospodarstwa Społecznego, 2003.
- , ed. *Pamiętniki bezrobotnych*. Vol. 2. *Materiały konkursowe: prace nagrodzone i wyróżnione*. Warszawa: Szkoła Główna Handlowa Instytut Gospodarstwa Społecznego, 2003.
- , ed. *Pamiętniki bezrobotnych*. Vol. 3. *Materiały konkursowe: prace wyróżnione*. Warszawa: Szkoła Główna Handlowa Instytut Gospodarstwa Społecznego, 2005.
- , ed. *Pamiętniki bezrobotnych*. Vol. 4. *Materiały konkursowe: prace wyróżnione*. Warszawa: Szkoła Główna Handlowa Instytut Gospodarstwa Społecznego, 2005.
- , ed. *Pamiętniki bezrobotnych*. Vol. 5. *Materiały konkursowe*. Warszawa: Szkoła Główna Handlowa Instytut Gospodarstwa Społecznego, 2006.
- Charchut, Dominik. “Samotność: Interdyscyplinarny przegląd definicji.” In *Samotność: Rzeczywistość czy fikcja?*. Edited by Jan Zimny. Stalowa Wola: Katedra Pedagogiki Katolickiej, 2013.
- Wnuk-Lipiński, Edmund. *Socjologia życia publicznego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2005.
- Gajda, Janusz. *Wartości w życiu człowieka*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1997.
- Goffman, Erving. *Spotkania: Dwa studia z socjologii interakcji*. Translated by Paweł Tomanek. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2010.
- Kolczyński, Mariusz. “Bezrobocie – bezrobotni – postawy – opinie.” In *Ubodzy i bezdomni*. Edited by Piotr Dobrowolski. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1998.
- Lewis, Oscar. *Nagie życie*. Vol. 1. Translated by Zofia Kierszys. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1976.
- . *Rodzina Martinezów: Życie meksykańskiego chłopca*. Translated by Jadwiga Olędzka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970.

⁶⁸ Marczewski, dz. cyt., s. 19.

- . *Sanchez i jego dzieci: Autobiografia rodziny meksykańskiej*. Translated by Aleksandra Frybesowa. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1964.
- Łukaszewski, Wiesław. *Szanse rozwoju osobowości*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1984.
- Marczewski, Mateusz. *Niewidzialni*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2012.
- Niesporek, Andrzej, and Kazimiera Wódz. “Praca socjalna a strategie rozwoju społeczności lokalnej.” In *Przeciw wykluczeniu społecznemu: Propozycje nowych rozwiązań na tle doświadczeń krajów UE*. Edited by Barbara Czarnocka. Warszawa: Fundacja Pro Caritate, 2003.
- Pamiętniki bezrobotnych. Nr 1-57*. Warszawa: Instytut Gospodarstwa Społecznego, 1933.
- Przyemeński, Andrzej, and Monika Oliwa-Ciesielska. *Publiczna pomoc mieszkaniowa a demarginalizacja społeczna ludności ubogiej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego, 2014.
- Różański, Tomasz. “Samotność i osamotnienie osób starszych jako problem społeczny i edukacyjny.” *Roczniki Pedagogiczne* 12, no. 4 (2020): 75–89.
- Sennett, Richard. *Szacunek w świecie nierówności*. Translated by Jan Dzierzgowski, Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza, 2012.
- Simmel, Georg. *Socjologia*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Szczyptański, Jan. *Sprawy ludzkie*. Warszawa: Czytelnik, 1984.
- Tischner, Józef. *Filozofia dramatu*. Kraków: Znak, 2006.
- Wilkinson, Richard, and Kate Pickett. *Duch równości: Tam, gdzie panuje równość, wszystkim żyje się lepiej*. Translated by Paweł Listwan. Warszawa: Czarna Owca, 2011.
- Zimny, Jan, ed. *Od samotności do osamotnienia*. Stalowa Wola: Katedra Pedagogiki Katolickiej, 2017.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Monika OLIVA-CIESELKA – „Żyjemy w dwóch światach”. Samotność jako trwała cecha życia w kulturze ubóstwa

DOI 10.12887/35-2022-3-139-05

Artykuł ukazuje problemy samotności jako trwałej cechy życia w kulturze ubóstwa, przekazywanej z pokolenia na pokolenie i reprodukowanej. Autorka przedstawia wyniki badań źródeł zastanych, takich jak publikacje Oscara Lewisa, a także kilka tomów opublikowanych w Polsce *Pamiętników bezrobotnych* z lat trzydziestych dwudziestego wieku oraz z lat dwutysięcznych. Celem artykułu jest ukazanie problemu identyfikowania i przeżywania przez ubogich samotności i osamotnienia w wybranych obszarach: wykluczenia fizycznego i społecznego, rodziny powodującej osamotnienie dziecka oraz obrazu siebie

wytwarzanego przez ubogich w interakcyjnym doświadczeniu samotności. Badania życia ludzi w kulturze ubóstwa wskazują, że wykluczenie jest silnie związane z poczuciem samotności. W prezentowanych badaniach autorka przyjmuje, że samotność i osamotnienie to doświadczenia o konotacjach negatywnych, destrukcyjne i uznawane przez ubogich za niezmiennie. Analiza socjologiczna narracji ubogich ukazuje, że samotność osób żyjących w kulturze ubóstwa identyfikowana jest we wszystkich sferach życia. Osamotnienie takie ma trwałe skutki psychologiczne, ale zarazem staje się dla biednych swoistym zabezpieczeniem przed obnażaniem ich braków, które mogłyby zostać ujawnione w relacjach z innymi.

Słowa kluczowe: samotność, osamotnienie, kultura ubóstwa, wykluczenie społeczne

Kontakt: Zakład Badań Problemów Społecznych i Pracy Socjalnej, Wydział Socjologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, ul. Szamarzewskiego 89c, 60-568 Poznań

E-mail: moliwa@amu.edu.pl

Tel. 61 8292118

<https://socjologia.amu.edu.pl/>

Monika OLIVA-CIESIELSKA, “We live in two worlds”: Loneliness as a Permanent Feature of Life in the Culture of Poverty

DOI 10.12887/35-2022-3-139-05

The article addresses problems related to loneliness considered as a permanent factor in the life in a culture of poverty. As such, loneliness is perpetuated across generations and reproduced. The author discusses the results of her research on Oscar Lewis's works and refers to several volumes of *Pamiętniki bezrobotnych* [“The Memoirs of the Unemployed”] published in Poland in the 1930s and the 2000s. The aim of the paper is to show how the poor identify and experience their loneliness caused by social exclusion, the family (in the case of a child), and by the self-image they create throughout their interactions with other individuals. Research into the lives of representatives of the culture of poverty in Poland shows that their loneliness is a consequence of the experience of social exclusion. The author interprets loneliness and aloneness as a negative condition which may be destructive and which the poor consider as unchangeable. A sociological analysis of the narratives written by the poor indicates that loneliness can be identified in every sphere of their lives. Such loneliness has lasting psychological effects, while, at the same time, developing into a protection against revealing deficiencies the poor might disclose in their relations with others.

Keywords: loneliness, solitude, culture of poverty, social exclusion

Contact: Zakład Badań Problemów Społecznych i Pracy Socjalnej, Wydział Socjologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, ul. Szamarzewskiego 89c, 60-568 Poznań, Poland

E-mail: moliwa@amu.edu.pl

Phone: + 48 61 8292118

<https://socjologia.amu.edu.pl/>

Magdalena SZPUNAR

ANTROPOLOGIA SAMOTNOŚCI

Samotność wykracza poza jednostkowe doświadczenie, stając się zjawiskiem społecznym o ważkich konsekwencjach, kształtuje bowiem określony sposób i styl życia, wywołuje niechęć do wchodzenia w pogłębione relacje. Istotne znaczenie w rozprzestrzenianiu się epidemii samotności mają procesy atomizacyjne, neoliberalne, alienacja, wykorzenienie jednostek, kurczenie się sfery publicznej, a także mozaikowość tożsamości, która powoduje brak potrzeby identyfikacji z najbliższą społecznością. Współczesny świat staje się dla człowieka pułapką.

Która zaś z podstawowych form owego społecznego świata rodzi najsilniej zniechęcenie i pragnienie zamknięcia się w samotności, to już chyba zależy od indywidualnych cech człowieka, jego wrażliwości, jego reakcji na takie lub inne panujące w tym świecie dominacje. Jednego może razić technicyzacja życia, drugiego kształt kultury [...] innego małość i miernota otaczających go ludzi¹.

Barbara Skarga, *Tercet metafizyczny*

Zwykle obawiamy się samotności, a czas pandemii nadał jej nowe wymiary i znaczenia, intensyfikując jej odczuwanie. Niechęć do wchodzenia w relacje, poczucie wyobcowania, izolacji i niezrozumienia to dojmujące uczucia współczesnego człowieka, pośród których samotność staje się ponowoczesną „zgrzyotą”², stanowiąc „odwieczną i nieśmiertelną ludzką Nemezis”³. Egzystencjalna próżnia⁴ powoduje, że dominujące miejsce w społecznym krajobrazie zajmuje samotny tłum⁵, a poczucie osamotnienia jest jednym z częstszych ludzkich doświadczeń. Samotność nie tylko jest doświadczeniem o charakterze jednostkowym, ale także staje się przedmiotem publicznej troski, czego potwierdzeniem są utworzone w Wielkiej Brytanii i Japonii ministerstwa do spraw samotności. Nie jest ona doświadczeniem właściwym jedynie współczesności, powszechność jej doznawania stanowi jednak nowość⁶ – występuje

¹ B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, Znak, Kraków 2009, s. 203n.

² Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Sic!, Warszawa 2000, s. 5.

³ J.G. McGraw, *Samotność. Studium psychologiczne i filozoficzne*, tłum. A. Hankała, Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej, Warszawa 2000, s. 11.

⁴ Zob. V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa, Czarna Owca, 2009.

⁵ Zob. D. Riesman, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2011.

⁶ Por. A. Toffler, *Trzecia fala*, tłum. E. Woydyło, PIW, Warszawa 1986, s. 415.

ona tak często, że zdaniem niektórych badaczy można mówić o epidemii samotności⁷. W roku 2018 „The Economist” określił samotność mianem trądu dwudziestego pierwszego wieku ze względu na jej wykluczanie z dyskursu publicznego i jej społeczną tabuizację⁸. Niezależnie od tego, czy stanowi ona indywidualny wybór, czy niezależną od jednostki konieczność, z pewnością staje się ważnym wyzwaniem społecznym, z którym trzeba się zmierzyć w dobie rosnącego poczucia izolacji i osamotnienia człowieka.

Antropologów szczególnie interesuje ludzkie doświadczenie samych siebie, własnego życia i kultury, próbują oni „zrozumieć świat widziany przez «przeżywający podmiot», starając się uzyskać «perspektywę wewnętrzną»”⁹. Przyjęcie perspektywy wewnętrznej pozwala rozumieć nierozzerwalny związek samotności z kondycją ludzką i ludzkim losem: „Samotność jest nieodłączną częścią ludzkiej natury i egzystencji. Być osobą oznacza być samotnym, samodzielny”¹⁰. To, czego doświadczamy, jest zatem nieprzekazywalne, niekomunikowalne i na tyle niepowtarzalne, że nie sposób mówić o uniwersalności ludzkiego doświadczenia samotności. W rzeczywistości, w której coraz dobitniej mówi się o epidemii samotności, ważne staje się określenie indywidualnych strategii radzenia sobie i sposobów konfrontowania się z nią.

Za istotne uznaję udzielenie odpowiedzi na pytanie, jaką wartość do naszej egzystencji wnosi doświadczenie samotności – nie zaś, czy ma ono jakąkolwiek wartość. O przyczynach powstawania samotności wiemy stosunkowo dużo, wydaje się jednak, że wiedza ta nie przekłada się na umiejętność przeżywania tego doświadczenia, co zwykle skutkuje przekonaniem i działaniami mającymi na celu odseparowanie samotności od jej podmiotu – jak gdyby przebywanie samemu ze sobą mogło stanowić dla jednostki zagrożenie, które musi ona okiełznać. Strach, a nawet lęk¹¹ przed samotnością zwykle ma swe

⁷ Por. I.M. Ł u k a s i k, *Epidemia samotności w przeludnionym świecie*, w: *Człowiek wobec zagrożenie współczesności*, red. V. Tanaś, W. Welskop, Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Biznesu i Nauk o Zdrowiu, Łódź 2017, s. 99.

⁸ Zob. M. F e r g u s o n, *How Does It Really Feel to Be Lonely?*, *The Economist*, 22.01.2018, <https://www.1843magazine.com/features/how-does-it-really-feel-to-be-lonely>.

⁹ E.M. B r u n e r, *Przeżycie i jego ekspresje*, w: *Antropologia doświadczenia*, red. V.W. Turner, E.M. Bruner, tłum. E. Klekot, A. Szurek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2011, s. 17.

¹⁰ R. A b e l n, A. K n e r, *Poszukaj samotnego. O dramacie osamotnienia i jego przewyciężaniu*, tłum. M. Żurawska, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2002, s. 17.

¹¹ Lęk definiowany jest zwykle jako przykry, intensywnie odczuwany stan złego samopoczucia, który tworzy uczucie bliskiego i niesprecyzowanego zagrożenia, w zetknięciu z którym człowiek czuje się bezsilny. W przypadku lęku odczuwanemu zagrożeniu trudno przypisać konkretny obiekt: mamy problem z określeniem, co i dlaczego wywołuje nasz niepokój. W przypadku strachu jego obiekt z reguły dość łatwo określić. Strach zatem stanowi reakcję na zagrożenie, które ma charakter realny, w przypadku lęku zagrożenie to może mieć charakter całkowicie imaginatywny (por. M. S z p u n a r, *Kultura lęku (nie tylko) technologicznego*, „Kultura Współczesna” 2018, nr 2(101), s. 115n.).

źródło w niesłusznym utożsamianiu jej z osamotnieniem, które – w przeciwieństwie do samotności – nie jest doświadczeniem budującym.

W dyskursie dotyczącym samotności zaznaczają się dwie trajektorie: antropologiczno-filozoficzna, gdzie stan ten traktowany jest jako uniwersalna właściwość ludzkiej egzystencji, oraz socjologiczno-psychologiczna, która ogniskuje się na sposobie przeżywania samotności i jej wpływie na jakość życia¹². Podejmując antropologiczną refleksję nad samotnością człowieka, wypada rozpocząć od istotnej kwestii subiektywności doświadczenia samotności. Samotność nie jest faktem obiektywnym, wynikającym z braku innych ludzi wokół nas. Bywa, że znajdujemy się we względnie dużej grupie, a pomimo to nie czujemy więzi z innymi lub są one dla nas niesatysfakcjonujące. Bywa też odwrotnie: osoba spędzająca czas samotnie, izolująca się od innych świadomie, by dotrzeć do istoty samej siebie, samotności nie odczuwa. Samotności nie definiuje zatem odosobnienie, ale jej doznawanie, gdyż nie każdy, będąc sam, odczuwa samotność, podobnie jak nie każdy, przebywając wśród innych, jej nie odczuwa. Liczba osób w naszym otoczeniu nie stanowi wskaźnika osamotnienia czy jego braku. Poczucie bycia samotnym ma charakter subiektywny (jakościowy), nie zaś obiektywny (ilościowy)¹³. Duże znaczenie w odczuwaniu samotności mają indywidualne potrzeby i preferencje jednostki, co sprawia, że osoby o takiej samej liczbie i intensywności kontaktów w różny sposób samotności doświadczenia. Istotny wpływ na odczuwanie samotności ma również introwersja bądź ekstrawersja jednostek. Introwertycy do utrzymania wysokiego poziomu dobrostanu i komfortu zwykle nie potrzebują wielu osób w swoim otoczeniu, a czas wolny najchętniej spędzają sami ze sobą. Odmiennie preferencje dotyczą ekstrawertyków, którzy najchętniej przebywają w dużych grupach społecznych, a do utrzymania wysokiego poziomu dobrostanu potrzebują wielu i częstych kontaktów społecznych. Inaczej zatem samotność będzie odczuwana przez społecznych ekstrawertyków, a inaczej przez introwertyków, dla których nadmiar kontaktów może być frustrujący i męczący. Introwertycy lepiej regenerują się we własnym towarzystwie lub w niewielkiej grupie osób niż ekstrawertycy, którzy są w pewnym sensie uzależnieni od kontaktów społecznych, niechętnie przebywając sami ze sobą.

Istotne dla naszych rozważań wydaje się rozróżnienie pojęć samotności i osamotnienia, używanych często wymiennie, podczas gdy ich zakres znaczeniowy nieco się różni¹⁴. Samotność jest zwykle stanem wynikającym z wy-

¹² Por. Z. D o ł ę g a, *Samotność młodzieży. Analiza teoretyczna i studia empiryczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 9.

¹³ Zob. S.R. A s h e r, J.A. P a q u e t t e, *Loneliness and Peer Relations in Childhood*, „Current Directions in Psychological Science” 12(2003) nr 3, s. 75-78.

¹⁴ Por. J. G a j d a, *Samotność i kultura*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1987, s. 87.

boru. Jednostka odczuwająca samotność nie podejmuje kontaktów z innymi, ma jednak kontakt z sobą i swoim światem wewnętrznym, co pozwala jej nie odczuwać osamotnienia. Tak może być w przypadku opisywanych wcześniej introwertyków. Samotność jest dla nich budująca, regenerująca, bywa źródłem samowiedzy i lepszego rozumienia siebie. Z kolei osamotnienie oznacza nie tylko brak relacji z innymi, ale także z samym sobą. Nieumiejętność przebywania z samym sobą i niechęć do tego, negatywny obraz siebie czy myśli ruminatywne bywają przyczyną dokuczliwego doświadczania osamotnienia.

Niektórzy badacze zauważają, że poczucie samotności wpisane jest w ludzki byt i nawet obecność innych osób tego poczucia nie redukuje. Z drugiej strony, to właśnie samotność sprzyja budowaniu głębokich i autentycznych relacji z drugim człowiekiem¹⁵. Jak zauważa jeden z ważniejszych badaczy samotności na gruncie polskim, Piotr Domeracki, pozytywne odczucia względem samotności pojawiają się wtedy, gdy stanowi ona niewymuszony i przemyślany wybór jednostki, przejawiając się w stylu życia, formach pracy czy rekreacji¹⁶. Na przykład introwertycy lepiej sprawdzają się na stanowiskach pracy niewymagających kontaktu z innymi osobami, a praca w dużej grupie i konieczność częstego komunikowania się z klientami bywa dla nich źródłem niezadowolenia, a nawet szybkiego wypalenia zawodowego. Należy wspomnieć także o specyfice pewnych zawodów, które mają charakter wybitnie samotniczy. Pisarze przecież nierzadko miesiącami izolują się od społeczeństwa by stworzyć i wejść w wymyślony świat fabuły, którą konstruują. Kontakty społeczne w takim czasie są niepożądane i często przeszkadzają, wytrącając autora z twórczego rytmu i zaangażowania.

Jak pisała w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku Maria Szyszkowska, fakt, że samotności, cierpieniu czy sensowi życia poświęcono stosunkowo małą liczbę prac wypływa z żywionego przez lata przekonania, że tematy te są „nienaukowe”. Szczególnie filozofia pozytywistyczna negowała tego rodzaju problematykę, traktując ją jako marginalną, niewartą uwagi naukowców¹⁷. Domeracki zauważa, że w filozofii wyróżnić można trzy paradygmaty refleksji nad samotnością. Pierwszy z nich, afirmatywny, traktuje samotność jako doświadczenie pozytywne, drugi, negatywny deprecjonuje samotność, uznając ją za jeden z wymiarów zła w świecie (Domeracki pisze o jej „malizowaniu”), trzeci, ambiwalentny, jest neutralny wobec samotności,

¹⁵ Por. *O samotności*, w: *O samotności. O spotkaniu. Wypisy z ksiąg filozoficznych*, oprac. T. Gładacz, Znak, Kraków 1995, s. 15.

¹⁶ Por. P. Domeracki, *Związki samotności z kontemplacją w perspektywie psychologicznej*, „Edukacja i Kultura” 2008, nr 1, s. 12.

¹⁷ Por. M. Szyszkowska, *Ucieczki od samotności i osamotnienia*, w: *Samotność i osamotnienie*, red. M. Szyszkowska, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1998, s. 40.

odżegnując się od jej wartościowania¹⁸. Domeracki proponuje, by naukę zajmującą się samotnością określać mianem „monoseologii” (z greckiego: monose – samotność, logos – nauka)¹⁹. Henryk Seweryniak uznaje, że samotność ma charakter dwuznaczny: może być z jednej strony pozytywna, a z drugiej negatywna – w zależności od sytuacji, w której znajduje się jednostka²⁰. Jakkolwiek oceniamy samotność, trzeba się zgodzić z Paulem Tillichem, że wpisana jest ona w ludzkie doświadczenie²¹.

Józef Rembowski wyróżnia pięć rodzajów podejścia do konceptualizacji problematyki samotności. W pierwszym z nich, psychodynamicznym, samotność doświadczana jest jako siła dynamiczna, ale i patologiczna, która wiąże się z negatywnymi przeżyciami z dzieciństwa. W ujęciu fenomenologicznym źródłem samotności są przeżycia i doświadczenia człowieka jako takiego. Podejście egzystencjalne uznaje, że ludzie są ze swej natury samotni, a samotność może stać się źródłem kreatywności, choć bywa również bolesna. W interakcjonizmie z kolei rozróżnia się samotność emocjonalną i społeczną. Ta pierwsza oznacza brak relacji interpersonalnych, ta druga brak więzi społecznych i poczucia przynależności do jakiejś wspólnoty. Ujęcie samotności w nurcie poznawczym zwraca uwagę na malejącą lub niesatysfakcjonującą rolę kontaktów społecznych²². Zaproponowanej przez Rembowskiego typologii nie należy traktować „sztywno”, samotność bowiem ma tyle odcieni, ile jest doświadczających ją osób, a jej odczuwanie i rozumienie może się również zmieniać w ciągu ich życia.

Samotność jest wewnętrznie zróżnicowana i cechuje się różną dynamiką. Pierwsza faza samotności zwykle przejawia się ograniczeniem, a nawet całkowitym zerwaniem kontaktów z innymi. Przyczyn tego stanu może być wiele, od negatywnych doświadczeń jednostki, po niezależną od niej sytuację życiową. W fazie drugiej jednostka traci zaufanie do innych, ale także do siebie, co sprawia, że z coraz większą trudnością i niechęcią wchodzi w jakiegokolwiek interakcje. Uznaje, że skoro inni nie chcą z nawiązywać z nią relacji, to ona sama ponosi odpowiedzialność za ten stan. W fazie trzeciej człowiek samotny nabiera przekonania, że jego los jest całkowicie obojętny innym, nie angażuje się więc w jakikolwiek sposób w kontakty społeczne, co wzmacnia izolację i poczucie osamotnienia²³.

¹⁸ Por. P. Domeracki, *Zła samotność. W kręgu malistycznych koncepcji samotności*, w: *Koncepcje i problemy filozofii zła*, red. M. Jaranowski, R. Wiśniewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009, s. 2.

¹⁹ Por. tenże, *Meandry filozofii samotności*, w: *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2006, s. 16.

²⁰ Zob. H. Seweryniak, *Dobra i zła samotność*, „Więź” 1997, nr 10, s. 34-41.

²¹ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2004, s. 58.

²² Por. J. Rembowski, *Samotność*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 1992, s. 25n.

²³ Por. T. Lake, *Samotność: jak sobie z nią radzić*, Książka i Wiedza, Warszawa 1993, s. 12-24.

Dmitry Leontiev definiuje samotność jako stan psychologicznego przeżywania samego siebie, w którym „człowiek nie zostaje wciągnięty w relacje interpersonalne”²⁴. Leontiev wskazuje, że samotność może wydarzyć się zarówno w sytuacji fizycznej izolacji, ale także w obecności osób bliskich. W tym drugim przypadku obecność innych, nawet bliskich osób ma charakter pozorny, brakuje bowiem psychicznego zaangażowania w komunikację, co sprzyja wyobcowaniu²⁵. W psychologii samotność zwykle traktowana jest jako wypadkowa nieumiejętności oraz braku możliwości nawiązywania relacji i tworzenia więzi z innymi.

Duże znaczenie w doświadczaniu samotności mają cechy osobnicze jednostki, takie jak nadmierny egotyzm, tendencja do wycofywania się czy wyolbrzymiania problemów²⁶. „Przyczyny samotności – zauważa Józef Koziński – tkwią przede wszystkim w wewnętrznym świecie, w strukturze charakteru, sferze emocjonalnej i w osobliwościach systemu operacyjnego. Jednym z najczęstszych źródeł tego zjawiska jest zbyt ciemny i nieadekwatny autoportret”²⁷. Ten nieadekwatny autoportret zwykle skutecznie zniechęca do nawiązywania relacji, intensyfikując poczucie osamotnienia – zakłęty krąg, z którego jednostka nie potrafi wyjść. Jak pokazują badania, chronicznie samotne są osoby o niskiej samoocenie, przekonane o swej małej atrakcyjności zarówno fizycznej, jak i psychicznej, pesymistycznie antycypujące przyszłość, wykazujące tendencję do długotrwałego rozpamiętywania i przeżywania smutku²⁸. Doświadczanie samotności zwykle łączy się z cechami, które powodują trudności w nawiązywaniu, ale i podtrzymywaniu relacji, takimi jak nieśmiałość, introwertyczność i skrupowanie. Lęk społeczny nasila samotność, gdyż łączy się z wycofywaniem się z relacji ze względu na obawę przed negatywną oceną społeczną²⁹. Samotność psychologiczna wywoływana jest przede wszystkim przez „negatywne nastawienie wobec samego siebie, do swojej sytuacji życiowej i wreszcie do przyszłości”³⁰ i ma charakter subiektywny, gdyż jest stanem, w którym jednostka uznaje, że nie ma więzi psychicznych z innymi ludźmi³¹.

²⁴ D. L e o n t i e v, *Egzystencjalny sens samotności*, tłum. A. Kondrat, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 30(2018) nr 1, s. 295.

²⁵ Zob. D. L e o n t i e v, E. O s i n, *Utrata sensu życia i wyobcowanie*, tłum. A. Kondrat, „Studia z Historii Filozofii” 8(2017) nr 4, s. 35-56.

²⁶ Por. E. D u b a s, *Samotność – uniwersalny „temat” życia ludzkiego i wychowania*, w: *Zrozumieć samotność*, s. 51.

²⁷ J. K o z i e l e c k i, *Człowiek wielowymiarowy*, Wydawnictwo Żak, Warszawa 1996, s. 241.

²⁸ Por. D o ł ę g a, dz. cyt., s. 54n.

²⁹ Por. J. K o z i e l e c k i, *O człowieku wielowymiarowym. Eseje psychologiczne*, PWN, Warszawa 1998, s. 259.

³⁰ D. W o l f, *Pokonać samotność*, tłum. M. Szejka, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 23.

³¹ Por. A. L a t a w i e c, *Destrukcyjny czy twórczy charakter samotności (ujęcie systemowe)*, w: *Zrozumieć samotność*, s. 89.

Anna Bieniarz uważa, że samotność to „świadomy i odczuwany afektywnie stan pozostawienia samemu sobie”³². Pojawianie się jej Barbara Skarga opisuje następująco: „Świat społeczny z takich lub innych przyczyn, z mojej woli lub wbrew niej, pozostaje poza granicami mojego, przestaje być mi dostępny. Wiem o tym, że wciąż jest, lecz oto mój świat zamyka się, murem otacza granice. Jestem więc sama w moim świecie. Sama to znaczy samotna”³³. Samotność wytrąca nas z „zasiedzenia”, przyzwyczajzeń i utartych schematów, wymuszając refleksję nad sensem egzystencji. To właśnie w samotni najintensywniej dochodzi do głosu to, co wyparte, zepchnięte na margines, niedopuszczane, a najczęściej w tym właśnie wyraża się prawda o człowieku. Tym samym rzeczywistość wyizolowana od zewnętrznego hałasu, zgiełku i codziennych obowiązków pozwala docierać do – czasami niewygodnej – prawdy o sobie samym. Erich Fromm w książce *O sztuce miłości* pisał: „Świadomość swojej samotności i wyodrębnienia, swojej bezbronności wobec sił przyrody i społeczeństwa – wszystko to czyni jego odosobnione, z niczym niezwiązane istnienie więzieniem nie do zniesienia”³⁴.

Alfred Skorupka uważa, że samotność dotyczy szczególnie trzech typów osób: narcystycznych³⁵, schizofrenicznych i „nagludzi”³⁶. Samouwielbienie, skoncentrowanie na własnej niepowtarzalności i pogarda wobec otoczenia skazują narcystyczną jednostkę na samotność. Samotność schizofreniczna powstaje w wyniku deficytów racjonalnego myślenia, wywołanych przez dominację lękowego nastawienia do świata i ludzi, co często powoduje całkowite wycofanie się z relacji społecznych i introwertyczne zamknięcie. Samotność nadczołwieka rodzi się w wyniku poczucia wyższości, egocentryzmu i przekonania o niegodności innych.

Wśród psychologów długo dominowało przekonanie o negatywnym wpływie samotności na człowieka. Traktowano ją jako stan niepożądany, przejawiający się deficytem relacji społecznych, anomią i wyobcowaniem w obrębie rodziny, taki zatem, który należy poddać korekcie. Obecnie coraz wyraźniej ujmuje się samotność pozytywny zasób, umożliwiający docieranie do głębi samego siebie³⁷. Coraz odważniej mówi się o niej jako o warunku rozwoju tożsamości. Abraham Maslow uznawał samotność za jeden z ważniejszych

³² A. B i e n i a r z, *Samotność jako pomijany rodzaj doświadczenia osób chorych na schizofrenię*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 18(2009) nr 1, s. 67.

³³ S k a r g a, dz. cyt., s. 181.

³⁴ E. F r o m m, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Sagittarius, Warszawa 1994, s. 18.

³⁵ Szerzej na temat narcystycznej rany, która powoduje wycofanie się z relacji społecznych zob. M. S z p u n a r, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, AGH, Kraków 2016.

³⁶ Zob. A. S k o r u p k a, *Zagadnienie samotności na gruncie terapii eutyfronicznej*, w: *Zrozumieć samotność*, s. 317-324.

³⁷ Zob. np. A. S t o r r, *Samotność. Powrót do jaźni*, tłum. J. Prokopiuk, P.J. Sieradzan, W.A.B., Warszawa 2010.

stanów pozwalających rozwijać osobowość³⁸. Interesujące tropy związane z refleksją na temat samotności znaleźć można w rozważaniach Clarka Moustakasa, zdaniem którego stanowi ona jeden z istotniejszych wymiarów ludzkiego doświadczenia, pozwalając pogłębiać i rozwijać człowieczeństwo. Moustakas twierdzi, że próby ucieczki od samotności skazują jednostkę na autowyołcowanie: trudno zrozumieć, kim jestem, jeśli prawda o mnie zagłuszana jest kompulsywną pracą czy przebywaniem w grupie³⁹.

Samotność należy przyjąć jako doświadczenie, które pozwala stawać się bardziej wrażliwym i czułym wobec świata i samego siebie⁴⁰. Leontiev odróżnia pozytywny wpływ samotności egzystencjalnej od tak zwanej samotności bolesnej, która staje się dla jednostki źródłem lęku. To właśnie samotność egzystencjalna okazuje się niezbędna dla kreatywności i tworzenia⁴¹. Wartość samotności wyraża się w stwarzaniu jednostce możliwości wypracowania umiejętności bycia z samą sobą, co sprzyja niespiesznej refleksji nad sensem własnego życia⁴². Jak zauważa Skarga, „w samotności człowiek zwraca się ku sobie, to, co inne, zewnętrzne traci dla niego na znaczeniu”⁴³. Jednakże to głębokie zanurzenie w sobie, niekiedy bardzo wartościowe dla jednostki, bywa przyczyną ubożenia jej świata, gdyż z czasem nie potrafi już ona – bądź nie chce – czerpać z bogactwa świata zewnętrznego.

Michel de Montaigne uznaje samotność za warunek konieczny rozwoju wewnętrznego, bez którego niemożliwe jest poznanie i zrozumienie samego siebie. W eseju *O samotności* pisze: „Trzeba sobie zachować jakiś zakamarek, wyłącznie nasz, zupełnie wolny, w którym byśmy pomieścili prawdziwą swobodę i uczynili zeń najmilszą naszą samotnię i ustroń. Tam trzeba się chronić na rozmowy z sobą samym, częste i stałe, i tak poufne, aby żadne zbliżenia ani wpływy nie miały do nich przystępu”⁴⁴. Posiadanie samotni – jak ją określa Montaigne – wydaje się niezbędne do zrozumienia i dotarcia do istoty swego jestestwa. Czasem zaledwie ją muskamy, czasem – w sytuacjach granicznych – dociera ona do nas z całą swoją mocą.

W przestrzeni samotni pozbywamy się masek, społecznej mimikry, fasad i ról, a tym samym stajemy przed sobą w nagiej, nieobleczonej w społeczne konwenanse prawdzie. Jedynie bowiem „w samotności można wgłębić się

³⁸ Zob. A. M a s l o w, *Motywacja i osobowość*, tłum. J. Radzicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006 (por. zwł. s. 215n.).

³⁹ Zob. C.E. M o u s t a k a s, *Loneliness*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1961.

⁴⁰ Szerzej na ten temat zob. M. S z p u n a r, *(Nie)potrzebna wrażliwość*, Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej UJ, Kraków 2018.

⁴¹ Por. L e o n t i e v, *Egzystencjalny sens samotności*, s. 301.

⁴² Por. D u b a s, dz. cyt., s. 29n.

⁴³ S k a r g a, dz. cyt., s. 185.

⁴⁴ M. d e M o n t a i g n e, *O samotności*, w: tenże, *Próby*, PIW, Warszawa 1985, s. 136.

w siebie i w sens konfiguracji własnego świata, wydobyć z niego to, co cenne, odrzucić balasty, krępujące kody, mizerne rzeczy, zdobyć się na własny projekt życia⁴⁵. Jak zauważył Seneka, „gdy brak nam świadka i widza, wtedy opadają nas złe nałogi, których wynikiem jest chęć pokazania się innym i zwrócenia na siebie uwagi”⁴⁶. To właśnie samotna przystań pozwala nam zrozumieć, jak czujemy się sami ze sobą, jakie wrażenia i przekonania towarzyszą temu doświadczeniu, co myślimy o tym, co zewnętrzne. Samotność jawi się jako prawdziwa, skromna, pozbawiona fałszu – i jako taką właśnie charakteryzuje ją Francesco Petrarca: „Samotność nie chce nikogo zwodzić, nikomu nie schlebia, nic nie ukrywa, nic nie zmyśla. Jest ona całkiem naga i bez ozdób, nie wystawia się na widok publiczny ani nie szuka oklasków, które zatruwają duszę”⁴⁷. Samotność jest prawdą, także o nas samych, czasem niezwykle bolesną i trudną do zniesienia.

Samotność egzystencjalna zdaniem Domerackiego wynika z natury samego bycia, „a ściślej z jego całkowitej odrębności, niepowtarzalności, niezastępowalności, niewymienialności, niezależności, niekomunikowalności i nieprzekazywalności”⁴⁸. Choć nasze doświadczenia bywają podobne, to nasza indywidualna konstrukcja psychiczna powoduje, że całkowicie odmiennie odbieramy to, co wydaje się nam uniwersalne. W tym duchu o samotności pisze Tadeusz Gadacz: „Samotność nie jest pierwotnie zerwaniem więzi z innymi, gdyż jest wcześniejsza od jakichkolwiek więzi czy też ich zerwania. Wynika z własnego i nikomu nieprzekazywalnego związku ze swoim istnieniem. Jesteśmy samotni przez to, że jesteśmy [...] Istnienie poszczególnych ludzi przypomina jednoosobowe łodzie, w których nikt inny się już nie zmieści”⁴⁹. Mogę próbować zrozumieć, mogę całą sobą empatyzować i współodczuwać, ale doświadczenie przez mnie nieprzeżyte nie jest moje. Takie właśnie tropy myślenia o samotności odnajdujemy w tekstach Mikołaja Bierdajewa. Jego zdaniem odczucie samotności ma swoje źródła w jedyności, niepowtarzalności i niepodobieństwie do innych: „«Ja» ostro przeżywa uczucie samotności [...]. «Ja» jestem samotny i w tym męczącym poczuciu samotności przeżywam swoją osobowość, swoją niepowtarzalność, swoją jedynność, swoje niepodobieństwo do nikogo na świecie. Kiedy «ja» przeżywam swoją samotność

⁴⁵ Skarż, dz. cyt., s. 203.

⁴⁶ L.A. Seneca, *Listy moralne do Lucylusza*, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1961, s. 480.

⁴⁷ F. Petrarca, *De vita solitaria*, tłum. K. Morawski, w: tenże, *Wybór pism*, red. K. Morawski, tłum. F. Faleński, J. Kurek, K. Morawski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1983, s. 322n.

⁴⁸ P. Domeracki, *Z dziejów filozoficznych zamyśleń nad samotnością*, „Kultura i Edukacja” 2004, nr 3, s. 36.

⁴⁹ T. Gadacz, *Samotność*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 8(1999) nr 1 (29), s. 61.

w szczególnie ostrej i skrajnej formie, wtedy wszystko wydaje mi się obce [...] jestem w obcym świecie”⁵⁰. Fenomen niekomunikowalności i nieprzekazywalności, ale i nieuchronności samotności wyjaśnia Barbara Skarga: „Jest [samotność – M.S.] pewnym faktem, nie przeżyciem, jest raczej jakimś specyficznym sposobem istnienia. [...] w samym istnieniu tkwi możliwość samotności. Nie możliwość, lecz konieczność. Ze swej istoty jest człowiek sam, choćby o tym nie wiedział. Jest sam, bo wszelki kontakt z drugim jest ograniczony. Może z nim wymienić wszystko, co go otacza, ale nie może z nim wymienić własnego istnienia. Nigdy też nie może się z nim stopić, zjednoczyć”⁵¹. Już niemowlę, które matka obdarza bezwarunkową miłością i bezpieczeństwem, doświadcza samotności, a opuszczając łono matki, już na zawsze pozostaje samo.

Bywa jednak i tak, że nie uświadomiamy sobie faktu, iż człowiek nigdy nie jest zupełnie sam. Jeśli nawet pozostaje odizolowany od innych fizycznie, towarzyszą mu myśli o nich, w jego pamięci rezonuje to, co zostawili w nim bliscy (ale i niebliscy) mu ludzie. Niejednokrotnie długotrwała izolacja nie separuje nas mentalnie od innych, a rozłąka sprawia, że ludzie odlegli stają się nam szczególnie bliscy, pomimo braku fizycznej obecności. Samotność nie jest czymś narzuconym, często człowiek sam decyduje się na nią, świadomie odmawiając kontaktu z innymi. Przyczyną mogą być przykre, a nawet traumatyczne doświadczenia kontaktu z otoczeniem, prowadzące do niechęci wobec ludzi. Nieprzypadkowo Jan Szczepański samotność określa jako „świat wolny od cierpień zadawanych nam przez innych”⁵². Zraniony przez innych, człowiek wycofuje się introwertycznie do swojego wnętrza, poszukując tam bezpiecznego schronienia. Przekonanie o byciu niezrozumianym, odrzuconym, a także niemożność podzielenia się z innymi tym dojmującym doświadczeniem sprzyja jeszcze większej podatności na zranienie. Izolacja, zamiast przynieść ukojenie, staje się nierzadko przyczyną jeszcze większego cierpienia.

Małostkowość i zawiść, jakich pełen jest nieprzyjazny świat, powoduje, że pragniemy odgrodzić się od niego i pozostawać w świecie własnym: „Nie ma w nim już miejsca na My, na żadne działanie razem ani nawet myślenie. «Razem» traci wszelki sens”⁵³. Różne bywają zranienia powodujące ucieczkę w samotność. „Która zaś z podstawowych form owego społecznego świata rodzi najsilniej zniechęcenie i pragnienie zamknięcia się w samotności, to już chyba zależy od indywidualnych cech człowieka, jego wrażliwości, jego reakcji na takie lub inne panujące w tym świecie dominacje. Jednego może razić technicyzacja życia, drugiego kształt kultury [...] innego małostkowość i mier-

⁵⁰ M. B i e r d i a j e w, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Pa-procki, Antyk, Kęty 2002, s. 52.

⁵¹ S k a r g a, dz. cyt., s. 184.

⁵² J. S z c z e p a ń s k i, *Sprawy ludzkie*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 23.

⁵³ S k a r g a, dz. cyt., s. 203.

nota otaczających go ludzi”⁵⁴. Im mocniej świat rani, im wyraźniej jawi się jako nieprzyjazny, obcy i zagrażający, tym większa staje się potrzeba zwrócenia się ku sobie, zamknięcia w bezpiecznym azylu introwertycznego wnętrza.

Relacje społeczne, w które uwikłany jest człowiek, przyjmują formę pewnego continuum. Z jednej jego strony znajdują się ci, którzy nawiązują intensywne, głębokie i częste relacje z innymi, z drugiej strony ci, którzy doświadczają samotności i społecznej izolacji. Niezależnie od tego, jakie czynniki wywołują oba te stany i jaką rolę ogrywa w procesie ich powstawania sama jednostka, zwykle decydująca o najwłaściwszej trajektorii swojego życia, sytuacja samotności wydaje się mieć charakter negocjowalny. Samotność czasowa bywa pożądana, gdy jednak trwa długo, staje się zazwyczaj doświadczeniem trudnym i wymagającym.

Paradoks dwoistości, chęci i zarazem niechęci wobec innych, metaforycznie wyjaśnia Artur Schopenhauer: „Stado jeżozwierzy stłoczyło się pewnego mroźnego dnia zimowego w zbitą gromadkę, aby przez wzajemne ogrzanie ustrzec się przed przemarznięciem. Wkrótce jednak odczuły nawzajem swe kolce, co kazało im się znowu od siebie oddalić. Gdy potrzeba ogrzania znowu je ku sobie przywiodła, to drugie zło się powtórzyło, tak że miały się między oboma cierpieniami, aż odkryły w końcu pośrednią odległość, w jakiej mogły najlepiej znosić swoją obecność. Tak też potrzeba towarzyskości wynika z pustki i monotonii własnego wnętrza, popycha ludzi do wzajemnych kontaktów; ale cała wielość odrażających cech i nieznośnych wad odpycha ich znowu od siebie. Pośrednią odległością, jaką w końcu odkrywają i przy której możliwe jest współżycie, jest uprzejmość oraz dobre obyczaje”⁵⁵. Wydaje się, że niezależnie od tego, w jakiej odległości od innych decyduje się egzystować jednostka, większość ludzi funkcjonuje gdzieś pomiędzy; żaden z jej stanów, poza sytuacjami wyjątkowymi, nie jest trwały: raz pragniemy samotności, raz kontaktów z innymi. Z jednej strony inni są tymi, którzy oferują nam ciepło i wsparcie, z drugiej – ranią, czyniąc życie nieznośnym, nawet jeśli owa „nieznośność” ma charakter krótkotrwały i przemijający. Kolce, które pozostawiają w naszym ciele, niekiedy utkwia w nim na zawsze, bo choć czas zabliznia rany, to zwykle owych kolców nie eliminuje.

Socjologiczne spojrzenie na samotność każe ją postrzegać jako deficyt kontaktów jednostki z grupami odniesienia, ale także z samą sobą. Melvin Seeman analizuje samotność w kontekście alienacji, rozróżniając poczucie samowyobcowania i osamotnienia, poczucie bezsilności, poczucie bezsensu oraz poczucie anomii. Co istotne, subiektywne poczucie alienacji jest według

⁵⁴ Tamże, s. 204.

⁵⁵ Por. A. Schopenhauer, *Metafizyka życia i śmierci*, tłum. J. Marzęcki, Ethos, Warszawa 1995, s. 104.

Seemana odmiennie od alienacji rozumianej w sensie obiektywnym, jako stanu anomii, braku precyzyjnej hierarchii wartości, dezintegracji⁵⁶. Alienacja stanowi wypadkową deficytu korzystnych relacji z innymi, z obowiązującymi normami społecznymi i z sobą samym. Istotnym korelatem alienacji są cechy osobnicze jednostki⁵⁷, nieprawidłowo przebiegający proces socjalizacji⁵⁸ czy niski status społeczno-ekonomiczny⁵⁹. Zdaniem wielu badaczy alienacja jest silnie uwarunkowana osobowościowo, stanowi nawet jeden z wymiarów osobowości⁶⁰, stąd niektórzy badacze postulują, by mówić o osobowości alienacyjnej⁶¹. Z wielu definicji alienacji wynika, że wiąże się ona z przewagą emocji negatywnych, co nierzadko staje się przyczyną destruktywnych strategii radzenia sobie z tym stanem. Szereg badań pokazuje, że alienacja koreluje dodatnio z zaburzeniami osobowości⁶², zachowaniami przestępczymi⁶³, próbami samobójczymi⁶⁴, depresją⁶⁵ czy alkoholizmem⁶⁶. Obok nieprawidłowych strategii radzenia sobie z alienacją, jednostki mogą podejmować pozytywne sposoby jej minimalizowania, angażując się twórczo, społecznie czy zawodowo.

Samotność wykracza poza jednostkowe doświadczenie, stając się zjawiskiem społecznym o ważkich konsekwencjach, kształtuje bowiem określony sposób i styl życia, wywołuje niechęć do wchodzenia w pogłębione relacje. Istotne znaczenie w rozprzestrzenianiu się epidemii samotności mają procesy

⁵⁶ Zob. M. Seeman, *On the Meaning of Alienation*, „American Sociological Review” 24(1959) nr 6, s. 783-791.

⁵⁷ Zob. *Loneliness: A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*, red. L. Peplau, D. Perlman, Wiley, New York 1982; R. Weiss, *Loneliness: The Experience of Emotional and Social Isolation*, The MIT Press, Boston 1973.

⁵⁸ Zob. H. McClosky, J. Schaar, *Psychological Dimensions of Anomy*, „American Sociological Review” 30(1965) nr 1, s. 14-40.

⁵⁹ Zob. L. Srole, *Social Integration and Certain Corollaries*, „American Sociological Review” 21(1956) nr 6, s. 709-716; R. Middleton, *Alienation, Race, and Education*, „American Sociological Review” 28(1963) nr 6, s. 973-977.

⁶⁰ Zob. Rokeach, *The Open and Closed Mind*, Basic Books, New York 1960; P. Suedfeld, *Aloneness as a Healing Experience*, w: *Loneliness: A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*.

⁶¹ Zob. A. Jakubik, *Zaburzenia osobowości*, PZWL, Warszawa 1999.

⁶² Zob. J. Cassel, *An Epidemiological Perspective of Psychosocial Factors in Disease Etiology*, „American Journal of Public Health” 64(1974) nr 11, s. 1040-1043; G.K. Maroldo, *Shyness and Loneliness among College Men and Women*, „Psychological Reports” 48(1981) nr 3, s. 875-886.

⁶³ Zob. E. Ostrov, D. Offer, *Adolescent Youth and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1978.

⁶⁴ Zob. F.V. Wenz, *Seasonal Suicide Attempts and Forms of Loneliness*, „Psychological Reports” 40(1977) nr 3, s. 807-810.

⁶⁵ Zob. A.T. Beck, A. Rush, B.F. Shaw, G. Emery, *Cognitive Therapy of Depression*, Guilford Press, New York 1979.

⁶⁶ Zob. V.J. Nerviano, W.F. Gross, *Loneliness and Locus of Control for Alcoholic Males: Validity against Murray Needs and Cattell Trait Dimensions*, „Journal of Clinical Psychology” 32(1976) nr 2, s. 479-484.

atomizacyjne, neoliberalne, alienacja, wykorzenie jednostek, kurczenie się sfery publicznej, a także mozaikowość tożsamości, która powoduje brak potrzeby identyfikacji z najbliższą społecznością. Współczesny świat staje się dla człowieka pułapką, oferuje bowiem poczucie wolności, niezależności i samostanowienia, to zaś rodzi poczucie alienacji, osamotnienia i pozostawienia samemu sobie. „Człowiek – zauważa Antoni Kępiński – został oderwany od swej tradycji i od swej przeszłości. Poczul się samotny w czasie, w przestrzeni i w chaosie związków przyczynowych. Zamiast porządku panują na świecie przypadek i prawa statystyczne. Samotność ta (alienacja) stoi w sprzeczności z biologicznie uwarunkowanym poczuciem ciągłości życia. Człowiek musi wiedzieć, skąd przyszedł i dokąd zmierza, gdyż taka jest jego natura”⁶⁷.

Należy zauważyć, że samotność jest intensyfikowana przez określone sytuacje społeczne. Czas świąt, który zwykle celebруемy razem, szczególnie sprzyja dojmującej samotności. Niezależnie od tego, czy samotność jest niezawiniona, spowodowana śmiercią bliskich osób, czy stanowi konsekwencję wyboru i wynika z zerwania więzi, zwykle bywa tak samo dokuczliwa. W dojmujący sposób samotność daje się odczuć w trakcie choroby, zwłaszcza na łóżku szpitalnym. Dotkliwość samotności objawia się również w sytuacjach niosących ze sobą pozytywny ładunek emocjonalny, takich jak świętowanie ważnych wydarzeń życiowych, które bez możliwości dzielenia ich z innymi stają się puste i pozbawione głębszego znaczenia.

Dla niektórych osób samotność bywa przykrym doświadczeniem ze względu na nieumiejętność przebywania sam na sam ze sobą, jak i wewnętrzną pustkę. Bywa, że poczucie samotności wynika z „niedorozwoju świata wewnętrznego, z braku porządku, w którym tworzymy dla siebie samych inny niż zewnętrzny rytm istnienia, inne miary wartości, w którym jesteśmy wolni od klęsk, upokorzeń, tryumfów”⁶⁸. Jak pisze Schopenhauer, „im więcej ktoś sam przez się posiada, tym mniej potrzebni mu inni”⁶⁹. Oznacza to, że człowiek o bogatym wnętrzu, posiadający pasję, sam dobrze czujący się ze sobą, zdecydowanie rzadziej odczuwa samotność niż ci, dla których przebywanie ze sobą przepełnione jest nudą i poczuciem bezsensu. „Nuda – dodaje niemiecki filozof – towarzyszy niezbędnie tym tylko, którzy nie znając innych przyjemności prócz zmysłowych i życia towarzyskiego, nie wzbogacili się duchowo ani rozwinęli swych sił”⁷⁰. Dla takich osób inni są nie tyle niezbędni i ważni sami w sobie, ile służą jako „wypełniacze” czasu wolnego, zabawki pomagające znieść egzystencjalną pustkę. „Nudzą się bowiem najczęściej ludzie

⁶⁷ A. Kępiński, *Melancholia*, PZWL, Warszawa 1979, s. 263.

⁶⁸ Szczepeński, dz. cyt., s. 23.

⁶⁹ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1974, s. 175.

⁷⁰ Tamże, s. 272n.

prymitywni – pisze Barbara Skarga – którzy nie mając zewnętrznej podniety, przeżywają pustkę. Ich świat własny jest widocznie tak ubogi, że nie dostarcza ani emocjonalnego, ani intelektualnego pokarmu”⁷¹.

Samotność nie musi być jednak doświadczeniem trudnym i dojmującym. Jak wspomniano, znajduje się ona u podłoża procesów twórczych. Samotność taka „nie jest cierpieniem, bólem, lecz skupieniem uwagi”⁷². Tak właśnie samotność rozumie Jan Szczepański, który widzi w niej nie tylko poszukiwanie siebie, ale także koncentrację na świecie wewnętrznym i dystansowanie się od zewnętrzności, oferujące poczucie bycia samowystarczalnemu⁷³. Artyści i myśliciele nierzadko łakną samotności, by móc przebywać sam na sam z własnymi myślami i oddawać się procesowi twórczemu: „Dusza może tworzyć tylko wtedy, gdy jest sama. Niektórzy są wybrani do tego, by rozkwitali na ciemnych alejkach nocy”⁷⁴.

Podając problematykę samotności, nie sposób pominąć obserwowanego od lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku w Japonii zjawiska hikikomori, czyli izolacji społecznej, zamknięcia. Hikikomori definiowane jest jako stan wycofania społecznego, przejawiający się niewychodzeniem z domu przez więcej niż sześć miesięcy oraz niekomunikowanie się z innymi osobami z wyjątkiem członków rodziny⁷⁵. Za jedną z przyczyn tego stanu uznaje się strach cywilizacyjny: „Wywołuje [on – M.S.] uboczne, niepożądane skutki, takie jak: ucieczkę, wycofanie się z aktywności [...] Ponadto dezintegruje osobowość. Godzi w ludzką godność”⁷⁶. Rzeczywistość staje się wówczas dla jednostki zbyt skomplikowana, a przez to niezrozumiała, obca i wroga. Zbyt duże wymagania płynące z zewnątrz i przekonanie o niemożności sprostania im często prowadzi do samotniczej samoizolacji. Bywa, że izolacja taka stanowi konsekwencję różnego rodzaju zaburzeń i chorób psychicznych, jednakże zwykle ma ona podłoże społeczne i kulturowe.

Wedle szacunków hikikomori dotyczy nawet około miliona japońskich nastolatków i młodych dorosłych⁷⁷. Zdaniem Anny Gutowskiej wśród pozostających w tym stanie dominują mężczyźni (77%) spośród których 40% ma wykształcenie wyższe⁷⁸. Zdaniem wielu socjologów wycofanie z relacji społecznych, będące przejawem hikikomori, stanowi skutek słabnięcia siły

⁷¹ Skarga, dz. cyt., s. 198.

⁷² Tamże, s. 202n.

⁷³ Zob. Szczepański, dz. cyt.

⁷⁴ A.J. Heschel, *Samotność*, „W drodze” 1991, nr 7-8, s. 67.

⁷⁵ Por. T. Saito, *Shakaiteki Hikikomori*, PHP Kenyusho, Tokyo 1998, s. 32.

⁷⁶ J. Kozielecki, *Cywilizacja strachu i kultura nadziei*, „Nauka” 2007, nr 2, s. 11n.

⁷⁷ Zob. T. Saito, *Present State of „Hikikomori”*, „Clinical Psychiatry à la Carte” 2001, nr 20, s. 162-165.

⁷⁸ Zob. A. Gutowska, *Hikikomori – samotność w XXI w.*, w: *Zrozumieć samotność*, s. 218-222.

tradycji, która przestaje być oparciem i wskazówką, jak należy postępować⁷⁹. Właściwe dla hikikomori zachowania o charakterze uniku odsłaniają głębsze podstawy tego typu reakcji: bezradność i bezsilność jednostek wobec rzeczywistości, w której funkcjonują. „Ludzie odgradzają się od otoczenia zagrażającego i niebezpiecznego, które rodzi lęk i trwogę. Żyją we własnym mieszkaniu zaryglowanym na cztery zamki”⁸⁰.

Zdaniem Jerzego Surdykowskiego „zgrozę budzi nie tyle samotność, nie tyle cierpienie, ile obojętność i pogarda innych, szczęśliwszych ludzi”⁸¹. Badacze zajmujący się hikikomori dostrzegają niewielką aktywność rodzin w dążeniu do minimalizacji stanu wycofania. Zjawisko to często traktowane jest jako wstydlivy, a w związku z tym tabuizowany problem rodzinny, który należy rozwiązać we własnym środowisku⁸², co sprawia, że niejednokrotnie nie rozwiązuje się go w ogóle.

Wraz z upowszechnieniem się internetu i nowych możliwości komunikacyjnych wiele osób potraktowało nowe media jako lekarstwo na rosnące poczucie osamotnienia i izolacji społecznej. Badania pokazują, że poczucie samotności dodatnio koreluje z aktywnością online, a osoby z wysokim poczuciem osamotnienia i lęku w największym stopniu zaangażowane są w aktywność na Facebooku⁸³. Jednostki takie charakteryzują się mniejszymi kompetencjami komunikacyjnymi, są też zazwyczaj bardziej nieśmiałe. Osoby nadmiernie korzystające z internetu znamionuje cyklicznie obniżony nastrój, poczucie samotności, niskie poczucie własnej wartości oraz ogólnie pojęty niepokój⁸⁴.

„Dziwny jest człowiek – trafnie konstatuje Skarga – dziwna w nim jest ta dwoistość, chęć bycia razem z innymi, nawet cierpienie, gdy tych innych brak, a jednocześnie niemożność uznania konieczności takiego My, które mnie obejmuje, niechęć do «razem» i gorące pragnienie samotności”⁸⁵. I dodaje: „Być może niektóre z pojęć nie mogą być w pełni pojęte, bez uchwycenia zawartej w nich sprzeczności, być może dopiero jej ujawnienie odsłania ich sens”⁸⁶. Być może zatem samotność pozwala nam zrozumieć, jak bardzo potrzebni,

⁷⁹ Zob. A. Furlong, *The Japanese Hikikomori Phenomenon: Acute Social Withdrawal among Young People*, „The Sociological Review” 56(2008) nr 2, s. 309-325.

⁸⁰ Kozielecki, *Cywilizacja strachu i kultura nadziei*, s. 14.

⁸¹ J. Surdykowski, *Samotność*, Znak, Kraków 2008, s. 119.

⁸² Zob. Gutowska, dz. cyt.

⁸³ Zob. L. Bonetti, M. Campbell, L. Gilmore, *The Relationship of Loneliness and Social Anxiety with Children's and Adolescent's Online Communication*, „Cyberpsychology, Behaviour, and Social Networking” 13(2010) no. 13, s. 279-285.

⁸⁴ Zob. K. Karl, J. Peluchette, C. Schlaegel, *Who's Posting Facebook Faux Pas? A Cross-Cultural Examination of Personality Differences*, „Journal of Selection and Assessment” 18(2010), nr 2, s. 174-186.

⁸⁵ Skarga, dz. cyt., s. 181.

⁸⁶ Tamże, s. 183.

niezbędni są nam do życia inni, pomimo ran, które nam zadają. Z jednej strony jesteśmy nieznośni, trudni, skupieni na sobie, z drugiej zaś wspierający, dobroduszni i empatyczni – to dwa oblicza natury ludzkiej. Dojrzałość bycia z innymi zasadza się na zrozumieniu i akceptacji faktu, że każdy z nas nosi w sobie zarówno jasną, życzliwą i przychylną wobec innych stronę, jak i raniącą strefę cienia. Najchętniej zapomnielibyśmy o nim i wyparli go ze swojej świadomości. Nie udaje się to jednak, im bardziej bowiem próbujemy od uciec tej niełatwej prawdy, z tym większą siłą powraca ona, odsłaniając swe ponure oblicze. Im szybciej zaakceptujemy prawdę, że strefa cienia jest również naszym udziałem – a nie tylko cechą „uogólnionych” złych innych – tym skuteczniej będziemy mogli próbować okiełznać to, co w nas dysfunkcyjne. Pogodzenie się obecnością w nas strefy cienia ma charakter wyzwalający, ale także otwierający i pozwala z życzliwością spojrzeć na ułomności innych – ułomności, od których sami nie jesteśmy wolni.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Abeln, Reinhold, and Anton Kner. *Poszukaj samotnego: O dramacie osamotnienia i jego przezwyciężaniu*. Translated by Magdalena Żurawska. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, 2002.
- Asher, Steven, R., and Julie A. Paquette. "Loneliness and Peer Relations in Childhood." *Current Directions in Psychological Science* 12, no. 3 (2003): 75–78.
- Bauman, Zygmunt. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Sic!, 2000.
- Beck, Aaron, John Rush, Brian Shaw, and Gary Emery. *Cognitive Therapy of Depression*. New York: Guilford Press, 1979.
- Bieniarz, Anna. "Samotność jako pomijany rodzaj doświadczenia osób chorych na schizofrenię." *Postępy Psychiatrii i Neurologii* 18, no. 1 (2009): 67–73.
- Bierdajew, Mikołaj. *Rozważania o egzystencji: Filozofia samotności i wspólnoty*. Translated by Henryk Paprocki. Kęty: Antyk, 2002.
- Bonetti, Luigi, Marilyn Anne Campbell, and Linda Gilmore. "The Relationship of Loneliness and Social Anxiety with Children's and Adolescent's Online Communication." *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 13, no. 13 (2010): 279–85.
- Bruner, Edward M. "Przeżycie i jego ekspresje." In *Antropologia doświadczenia*. Edited by Victor W. Turner and Edward M. Bruner. Translated by Ewa Klekot and Agnieszka Szurek. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2011.
- Cassel, John. "An Epidemiological Perspective of Psychosocial Factors in Disease Etiology." *American Journal of Public Health* 64, no. 11 (1974): 1040–3.
- Dołęga, Zofia. *Samotność młodzieży: Analiza teoretyczna i studia empiryczne*. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 2003.

- Domeracki, Piotr. "Meandry filozofii samotności." In *Zrozumieć samotność: Studium interdyscyplinarne*. Edited by Piotr Domeracki and Włodzimierz Tyburski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2006.
- . "Z dziejów filozoficznych zamyśleń nad samotnością." *Kultura i Edukacja*, no. 3 (2004): 35–47.
- . "Zła samotność: W kręgu malistycznych koncepcji samotności." In *Koncepcje i problemy filozofii zła*. Edited by Marcin Jaranowski and Ryszard Wiśniewski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2009.
- . "Związki samotności z kontemplacją w perspektywie psychologicznej." *Edukacja i Kultura*, no. 1 (2008): 7–34.
- Dubas, Elżbieta. "Samotność – uniwersalny 'temat' życia ludzkiego i wychowania." In *Zrozumieć samotność: Studium interdyscyplinarne*. Edited by Piotr Domeracki and Włodzimierz Tyburski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2006.
- Ferguson, Maggie. "How Does It Really Feel to Be Lonely?" *The Economist*. January 22, 2018. <https://www.1843magazine.com/features/how-does-it-really-feel-to-be-lonely>.
- Frankl, Viktor, E. *Człowiek w poszukiwaniu sensu*. Translated by Aleksandra Wolnicka. Warszawa: Czarna Owca, 2009.
- Fromm, Erich. *O sztuce miłości*. Translated by Aleksander Bogdański. Warszawa: Sagittarius, 1994.
- Furlong, Andy. "The Japanese Hikikomori Phenomenon: Acute Social Withdrawal among Young People." *The Sociological Review* 56, no. 2 (2008): 309–25.
- Gadacz, Tadeusz. "Samotność." *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 8, no. 1 (29) (1999): 51–63.
- , ed. "O samotności." In *O samotności. O spotkaniu: Wypisy z ksiąg filozoficznych*. Edited by Tadeusz Gadacz. Znak: Kraków, 1995.
- Gajda, Janusz. *Samotność i kultura*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, 1987.
- Gutowska, Anna. "Hikikomori – samotność w XXI w." In *Zrozumieć samotność: Studium interdyscyplinarne*. Edited by Piotr Domeracki and Włodzimierz Tyburski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2006.
- Heschel, Abraham J. "Samotność." *W drodze*, nos. 7–8 (1991): 65–67.
- Jakubik, Andrzej. *Zaburzenia osobowości*. Warszawa: PZWL, 1999.
- Karl, Katherine, Joy Peluchette, and Christopher Schlaegel. "Who's Posting Facebook Faux Pas? A Cross-cultural Examination of Personality Differences." *Journal of Selection and Assessment* 18, no. 2 (2010): 174–86.
- Kępiński, Antoni. *Melancholia*. Warszawa: PZWL, 1979.
- Kozielecki, Józef. "Cywilizacja strachu i kultura nadziei." *Nauka*, no. 2 (2007): 7–18.
- . *Człowiek wielowymiarowy*. Warszawa: Wydawnictwo Żak, 1996.
- . *O człowieku wielowymiarowym: Eseje psychologiczne*. Warszawa: PWN, 1998.
- Lake, Tony. *Samotność: Jak sobie z nią radzić*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1993.

- Latawiec, Anna. "Destrukcyjny czy twórczy charakter samotności (ujęcie systemowe)." In *Zrozumieć samotność: Studium interdyscyplinarne*. Edited by Piotr Domeracki and Włodzimierz Tyburski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2006.
- Leontiev, Dmitry. "Egzystencjalny sens samotności." Translated by Aleksandra Kondrat. *Idea: Studia Nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych* 30, no. 1 (2018): 294–303.
- Leontiev, Dmitry, and Evgeny Osin. "Utrata sensu życia i wyobcowanie." Translated by Aleksandra Kondrat. *Studia z Historii Filozofii* 8, no. 4 (2017): 35–56.
- Łukasik, Izabella, M. "Epidemia samotności w przeludnionym świecie." In *Człowiek wobec zagrożeń współczesności*. Edited by Violetta Tanaś and Wojciech Welskop. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Biznesu i Nauk o Zdrowiu, 2017.
- Maroldo, Georgette. "Shyness and Loneliness among College Men and Women." *Psychological Reports* 48, no. 3 (1981): 875–86.
- Maslow, Abraham. *Motywacja i osobowość*. Translated by Józef Radzicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.
- McClosky, Herbert, and John Schaar. "Psychological Dimensions of Anomy." *American Sociological Review* 30, no. 1 (1965): 14–40.
- McGraw, John, G. *Samotność: Studium psychologiczne i filozoficzne*. Translated by Andrzej Hankała. Warszawa: Polskie Towarzystwo Higieny Psychicznej, 2000.
- Middleton, Russell. "Alienation, Race, and Education." *American Sociological Review* 28, no. 6 (1963): 973–77.
- de Montaigne, Michel. "O samotności." In de Montaigne, *Próby*. Translated by Tadeusz Źeleński-Boy. Warszawa: PIW, 1985.
- Moustakas, Clark, E. *Loneliness*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1961.
- Nerviano, Vincent, and William Gross. "Loneliness and Locus of Control for Alcoholic Males: Validity against Murray Needs and Cattell Trait Dimensions." *Journal of Clinical Psychology* 32, no. 2 (1976): 479–84.
- Ostrov, Eric, and Daniel Offer. *Adolescent Youth and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Peplau, Letitia, and Daniel Perlman, eds. *Loneliness: A Source Book of Current Theory, Research and Therapy*. New York: Wiley, 1982.
- Petrarca, Francesco. "De vita solitaria." Translated by Kalikst Morawski. In Petrarca, *Wybór pism*. Edited by Kalikst Morawski. Translated by Felicjan Faleński, Jalu Kurek, and Kalikst Morawski. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, and Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1983.
- Rembowski, Józef. *Samotność*. Gdańsk: Wydawnictwo UG, 1992.
- Riesman, David. *Samotny tłum*. Translated by Jan Strzelecki. Kraków: Vis-à-vis Etiuda, 2011.
- Rokeach, Milton. *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*. New York: Basic Books, 1960.
- Saitou, Tamaki. "Present State of 'Hikikomori.'" *Clinical Psychiatry à la Carte*, no. 20 (2001): 162–5.
- . *Shakaiteki Hikikomori*. Tokyo: PHP Kenyusho, 1998.

- Seneca, Lucius Annaeus, *Listy moralne do Lucyliusza*. Translated by Wiktor Kornatowski. Warszawa: PWN, 1961.
- Schopenhauer, Arthur. *Aforyzmy o mądrości życia*. Translated by Jan Garewicz. Warszawa: Czytelnik, 1974.
- . *Metafizyka życia i śmierci*. Translated by Józef Marzęcki, Warszawa: Ethos, 1995.
- Seeman, Melvin. "On the Meaning of Alienation." *American Sociological Review* 24, no. 6 (1959): 783–91.
- Seweryniak, Henryk. "Dobra i zła samotność." *Więź*, no. 10 (1997): 34–41.
- Skarga, Barbara. *Tercet metafizyczny*. Kraków: Znak, 2009.
- Srole, Leo. "Social Integration and Certain Corollaries: An Exploratory Study." *American Sociological Review* 21, no. 6 (1956): 709–16.
- Storr, Anthony. *Samotność. Powrót do jaźni*. Translated by Jerzy Prokopiuk and Przemysław Jan Sieradzan. Warszawa: W.A.B, 2010.
- Suedfeld, Peter. "Aloneness as a Healing Experience." In *Loneliness: A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*. Edited by Letitia Peplau and Daniel Perlman. New York: Wiley, 1982.
- Surdykowski, Jerzy. *Samotność*. Kraków: Znak, 2008.
- Szczepański, Jan. *Sprawy ludzkie*. Warszawa: Czytelnik, 1984.
- Szpunar, Magdalena, *Kultura cyfrowego narcyzmu*. Kraków: AGH, 2016.
- . "Kultura lęku (nie tylko) technologicznego." *Kultura Współczesna*, no. 2(101) (2018): 114–23.
- . *(Nie)potrzebna wrażliwość*. Kraków: Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej UJ, 2018.
- Szyszkowska, Maria. "Ucieczki od samotności i osamotnienia." In *Samotność i osamotnienie*. Edited by Maria Szyszkowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, 1998.
- Tillich, Paul. *Teologia systematyczna*. Vol. 2. Translated by Józef Marzęcki. Kęty: Antyk, 2004.
- Toffler, Alvin. *Trzecia fala*. Translated by Ewa Woydyłło. Warszawa: PIW, 1986.
- Weiss, Robert. *Loneliness: The Experience of Emotional and Social Isolation*. Boston: The MIT Press, 1973.
- Wenz, Friedrich V. "Seasonal Suicide Attempts and Forms of Loneliness." *Psychological Reports* 40, no. 3 (1977): 807–10.
- Wolf, Doris. *Pokonać samotność*. Translated by Marek Szejka. Warszawa: Czytelnik, 1995.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Magdalena SZPUNAR – Antropologia samotności

DOI 10.12887/35-2022-3-139-06

Celem artykułu jest ukazanie fenomenu samotności, który zwykle ujmowany bywa z dwóch perspektyw: antropologiczno-filozoficznej, gdzie samotność traktuje się jako uniwersalną właściwość ludzkiej egzystencji, oraz socjologiczno-psychologicznej, zogniskowanej na sposobie przeżywania samotności i jej wpływie na jakość życia. Autorka przedstawia ujęcie antropologiczne, analizując samotność jako doświadczenie jednostkowe o charakterze ambiwalentnym. Zwraca też uwagę, że poczucie samotności ma charakter jakościowy (subiektywny), nie zaś obiektywny (ilościowy). Prezentowana refleksja nad antropologią samotności koncentruje się na osobniczych cechach jednostki wpływających na doświadczanie, jak i sposoby wartościowania samotności, co pozwala na ukazanie, w jakich wymiarach samotność stanowi pozytywny zasób, a w jakich staje się ona dla jednostki destruktywna.

Słowa kluczowe: samotność, antropologia samotności, epidemia samotności, hikikomori, monoseologia

Kontakt: Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski,
ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice
E-mail: magdalena.szpunar@us.edu.pl
<https://www.magdalenaszpunar.com>

Magdalena SZPUNAR, An Anthropology of Loneliness

DOI 10.12887/35-2022-3-139-06

The aim of the article is to describe the phenomenon of loneliness, which can be approached from two perspectives. The anthropological and philosophical perspective conceives of loneliness as a universal trait of human existence, while the sociological and psychological perspective focuses on the way in which loneliness is experienced and on its impact on the quality of life. The author adopts the anthropological approach, which makes it possible to discuss the ambivalent character of the experience, thus emphasizing that loneliness is a subjective (qualitative) and not an objective (quantitative) phenomenon. The anthropological reflection on loneliness presented in the article concentrates on how individual characteristics of a person influence their experience and appraisal of loneliness. Such a focus helps identify aspects of loneliness considered as valuable resources, as well as those which may be perceived as destructive to an individual.

Keywords: loneliness, anthropology of loneliness, epidemics of loneliness, *hikikomori*, monoseology

Contact: Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski,
ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, Poland

E-mail: magdalena.szpunar@us.edu.pl

<https://www.magdalenaszpunar.com>

SAMOTNOŚĆ JAKO INSPIRACJA?

Iwona BARWICKA-TYLEK

SAMOTNOŚĆ I WOLNOŚĆ

Od sporu Jeana-Jacques’a Rousseau i Davida Hume’a
do dziewiętnastowiecznego systemu penitencjarnego

Samotnik jest dla Rousseau politycznym wzorcem każdej funkcji publicznej. Działa bowiem z inspiracji wewnętrznej, z powołania – jako nauczyciel, sędzia, lekarz, a wreszcie polityk. „Całkowita samotność jest, być może, największą karą, jakiej możemy doznać”, zauważał tymczasem Hume. I rzeczywiście, pomysł, że samotność można wykorzystać jako karę, stał się szybko jednym z najszerzej dyskutowanych zagadnień w kontekście zainicjowanej w oświeceniu dyskusji nad kierunkami reform ustawodawstwa karnego.

W ostatnich miesiącach roku 1766 Europą, a szczególnie Francją i Anglią wstrząsnął niemały skandal. Światło dzienne ujrzała korespondencja między Davidem Hume’em a Jeanem-Jacques’em Rousseau¹. Nie był to zapis poważnych filozoficznych dysput, ale zwykła kłótnia, w której Rousseau zarzucał Hume’owi udział w spisku przeciwko sobie, urażony Hume zaś (to on postanowił wydać listy drukiem, z własnym komentarzem) tłumaczył bezpodstawność tego rodzaju oskarżeń, sugerując niekiedy, że ich autor jest niespełna rozumny.

Początkowo nic nie zapowiadało takiego obrotu spraw. Poruszony losem prześladowanego wówczas Rousseau, Hume zaprosił Jean-Jacques’a do Anglii, organizując dla niego i podróz, i wygodne schronienie w Wootton Hall, u swego przyjaciela Richarda Davenporta. Rousseau przyjął zaproszenie i udał się najpierw z Hume’em do Londynu, gdzie nastąpiło pożegnanie obydwu panów. Wprawdzie rozpoczęło się ono od drobnego zgrzytu na tle opłaty za dalszą podróż, ale skończyło się w tkliwej atmosferze wzajemnych zapewnień o przyjaźni i miłości². Wystarczyło jednak kilka tygodni, by z uczuć tych nic nie zostało, a stosunki między Rousseau i Hume’em zmieniły się, jeśli nawet nie w otwartą nienawiść (ta filozofom nie przystoi), to w relację pełną pretensji i urazów. Po publikacji wspomnianej korespondencji, dzięki krążącym szeroko i czytanyim gazetom, pęknięcie między obydwoma myślicielami szybko

¹ Zob. D. H u m e, *Exposé succinct de la contestation qui s’est élevée entre M. Hume & M. Rousseau: avec les pièces justificatives et la lettre de M. de Voltaire à ce sujet*, red. J.P. Jackson, Éditions Alive, Paris 1998.

² Por. R. Z a r e t s k y, J.T. S c o t t, *The Philosophers’ Quarrel: Rousseau, Hume, and the Limits of Human Understanding*, Yale University Press, New Haven–London 2009, s. 2.

podzieliło europejską opinię publiczną na dwa obozy. Jednym z punktów zapalnych stało się tu zagadnienie samotności i jej roli w życiu indywidualnym i społecznym³. Nie mogło być inaczej, skoro jeden z bohaterów kłótni szczyił się swą postawą samotnika i mizantropa, drugi natomiast przeciwnie, zgodnie z ideałami oświecenia, doceniał towarzystwo innych jako drogę zarówno do wiedzy, jak i do osobistej kariery.

Zatarg między Rousseau a Hume'em jest w niniejszych rozważaniach tłem, a także swego rodzaju ramą refleksji poświęconej samotności. Moim celem jest przekonanie czytelnika, że także nauki prawne mają swój udział w kształtowaniu kulturowych postaw wobec samotności. Jest to udział ważny między innymi dlatego, że często ma on wymiar praktyczny. Myśl prawna nie tyle koncentruje się na próbach wyjaśnienia istoty zjawiska samotności – w tym zakresie polega na opiniach filozofów, psychologów czy socjologów – ile szuka dla niego miejsca w ramach wspólnoty politycznej. Zdarza się jednak, że kiedy takie miejsce już znajdzie, okazuje się ono w ostatecznym rozrachunku mało funkcjonalne, a przy okazji ujawnia słabości naszego pojęciowego ujmowania samotności.

Przedstawię bliżej dwa konkurencyjne przykłady namysłu nad związkiem samotności i prawa. Obydwa dają się powiązać z myśleniem Rousseau i Hume'a, obydwaj też wiążą samotność z zagadnieniem wolności, choć w zasadniczo odmienny sposób. Dzięki ich zestawieniu mam nadzieję w zakończeniu tekstu uzasadnić swoją opinię o pewnym niewykorzystanym potencjale samotności. Ujęta w postaci quasi-hipotezy, brzmi ona następująco: choć zagadnienie samotności wydaje się powiązane przede wszystkim z kwestią indywidualnej wolności (i tak też często jest prezentowane), w wieku dwudziestym pierwszym to nie wolność, lecz sprawiedliwość może okazać się pojęciem kluczowym w ocenie zjawiska samotności.

SAMOTNOŚĆ GODNA NAGRODY

By dostrzec groźną stronę zjawiska samotności, wystarczy przejrzeć doniesienia medialne czy raporty socjologiczne i psychologiczne. Ukazują one jego negatywny wpływ na zdrowie psychiczne i fizyczne, na poczucie zadowolenia z życia, poziom stresu, a nawet na gospodarkę państwa. Nie brakuje argumentów na rzecz tezy, że samotność okazała się w przypadku człowieka współczesnego chorobą, rozprzestrzeniającą się tak szybko, że zasadne stało

³ Zob. B. T a y l o r, *Philosophical Solitude: David Hume versus Jean-Jacques Rousseau*, "History Workshop Journal" 2020, nr 89, s. 1-21.

się mówienie o epidemii⁴. Negatywny stosunek do samotności dominuje także w naszych językowych obrazach świata, czego w interesujących badaniach dowodzi na przykład Katarzyna Sobstyl⁵. Ta sama autorka czyni jednak w tym kontekście ważną uwagę. Dostrzega, że choć pozytywne postawy wobec samotności są rzadsze, to jest ona przez niektórych uważana za wartość, a co jeszcze ciekawsze, osoby starsze i bezdomne utożsamiają ją z wolnością⁶. W podobnym kierunku zmiierzają próby teoretycznego sformułowania kryterium pozwalającego odróżnić samotność „złą” od „dobrej”. Kładzie się tu nacisk na rolę wyboru i woli jednostki.

Niewielu jest filozofów, którzy podkreślali związek między samotnością a wolnością mocniej niż Jean-Jacques Rousseau, a jeszcze mniej takich, którzy postanowili zaświadczyć o nim własnym życiem – publicznie – nie bacząc na głęboki paradoks wpisany w naturę tego projektu. Paradoks, który niezmiennie fascynuje badaczy myśli Rousseau, bo też trudno pozostać wobec niego obojętnym. Czy można bowiem dawać przykład samotności – nie tylko w piśmie, ale również w działaniu na forum publicznym? I czego taki przykład miałby nauczyć innych? Samotność jest przecież „pojedynczością” i kojarzy się ze skierowaniem uwagi na własne „ja” oraz przynajmniej czasowym osłabieniem czy wręcz odcięciem społecznych więzi. Rousseau był natomiast przeciwieństwem tego rodzaju samotnika. Praktykował swoją samotność na arystokratycznych salonach. Pokazywał ją innym, zwracając uwagę strojem, zachowaniem, poglądami. I była jego samotność widoczna oraz komentowana, co także jego samego skłaniało do badania jej przyczyn. Jak pisał w roku 1762 w liście do Guillaume-Chrétiena de Lamoignon de Malesherbes’a, sporo czasu zajęło mu zrozumienie, co jest przyczyną nieodpartej odrazy, jaką czuje, wchodząc w relacje z innymi ludźmi⁷. Nie była to, stwierdzał, próżność ani melancholia, stanowiło o niej natomiast głębokie umiłowanie wolności. Wolności, która powinna zasilać swą energią właśnie relacje międzyludzkie, ale z jakiegoś powodu – wyjaśnienie tego fenomenu to trzon historyczno-socjologiczno-politycznych analiz Rousseau – ze świata społecznego znikła.

Pierwsze słowa otwierające ostatnią z prac Rousseau, noszącą znamienity tytuł *Przechadzki samotnego marzyciela*⁸, brzmią: „Oto jestem sam na świe-

⁴ Por. P. D o m e r a c k i, *Horyzonty i perspektywy monoseologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2018, s. 205n.

⁵ Zob. K. S o b s t y l, *Samotność i jej obrazy w języku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2013.

⁶ Por. tamże, s. 226.

⁷ Por. J. S t a r o b i n s k i, *The Motto „Vitam impendere vero” and the Question of Lying*, w: *The Cambridge Companion to Rousseau*, red. P. Riley, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 366.

⁸ Zob. J.J. R o u s s e a u, *Przechadzki samotnego marzyciela*, tłum. M. Gniewiewska, Czytelnik, Warszawa 1967.

cie, bez brata, bliźniego, przyjaciela, towarzysza poza samym sobą. Człowiek najbardziej skłonny do współżycia, najbardziej kochający ludzi został przez nich jednomyślnie skazany na wygnanie”⁹. A jednak mylilibyśmy się, sądząc, że mamy tu do czynienia ze skargą osoby, której wyrwano z serca wszystkie słodcze życia społecznego¹⁰. Jak słusznie komentuje Bronisław Baczek, Rousseau do końca potrzebuje towarzystwa: „Mamy czytać teksty, które pisane były w tej właśnie intencji, że nie ma ich czytać nikt obcy [...]. Mamy więc zrealizować zadanie nierealizowalne – uczestniczyć w samotności cudzej, nie naruszając jej [...] – musimy uznać totalną samotność i całkowitą komunikację jako fundamentalne, choć wyłączające się sfery istnienia”¹¹.

W pewnym istotnym sensie, co zgrabnie podsumowuje Leopold Damrosch, to nie Rousseau wybrał samotność, ale samotność wybrała Rousseau¹². Stała się ona w przypadku tego filozofa działaniem politycznym; realizacją wypracowanej przez Jeana-Jacques’a koncepcji wolności oraz wizji opartych na wolności relacji wspólnotowych, w tym organizacji demokratycznego (republikańskiego) państwa¹³.

⁹ Tamże, s. 25.

¹⁰ Por. tamże, s. 29.

¹¹ B. Baczek, *Kształty wolności*, w: J.J. Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, s. 5n.

¹² Por. L. Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*, Houghton Mifflin, Boston 2005, s. 147.

¹³ Ustrojowe propozycje Rousseau doczekały się wielu interpretacji. Dla jednych jest on patronem radykalnej tradycji demokratycznej (zob. np. K. Inston, *Rousseau and Radical Democracy*, Continuum, London 2010), inni, jak Karl Popper, widzą w nim pozostającego „pod urokiem Platona” prekursora totalitaryzmu (zob. K. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, t. 1: *Urok Platona*, PWN, Warszawa 2010). W niniejszych rozważaniach przedmiotem zainteresowania jest wyłącznie problematyka samotności, podobne spory odsuwam więc na bok. Z tego samego powodu nie próbuję zakwalifikować rozumienia wolności przez Rousseau do żadnej z wyróżnianych w literaturze typologii, takich jak wolność wewnętrzna czy pozytywna. „Koncepcja wolności” Rousseau odczytywana jest na wiele sposobów i jest to dowód jej wielkiego intelektualnego potencjału. Interpretatorzy wskazują najczęściej na stoickie, ale także Augustyńskie źródła tej koncepcji, przy czym zwracają uwagę, że obydwie te nurty w siedemnastowiecznej i osiemnastowiecznej myśli francuskiej postrzegane były jako w dużej mierze sprzeczne. Sam Rousseau pisze o wolności naturalnej, społecznej i moralnej, przy czym nie ma zgody badaczy co do tego, czy chodzi mu o tę samą wolność realizowaną w różnych warunkach społeczno-politycznych, czy też może o wolność jakościowo, a przynajmniej ilościowo odmienną (najdoskonalsza byłaby wtedy wolność moralna, „lepsza” od naturalnej o tyle, że praktykowana wspólnie, a więc dająca człowiekowi większą siłę do jej obrony). W moim przekonaniu według Rousseau istnieje tylko jedna wolność „prawdziwa”, nieodróżnialna od samego człowieczeństwa. Jak głosi najbardziej znany cytat z dzieł Rousseau: „Człowiek rodzi się wolny, a wszędzie jest w okowach” (J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkiewicz, Antyk, Kęty 2002, s. 11). Na tym polega tragizm postaci Rousseau. Inaczej niż stoicy, jest on przekonany, że do praktykowania wolności-człowieczeństwa przez jednostkę nie wystarczy jej racjonalne wycofanie się ze świata (wolność wewnętrzna). Przeciwnie, bardziej niż rozumu, wolność jest kwestią uczuć, a te wzbudza w nas świat lub własna wyobraźnia. Szerzej na

Wolność w filozofii Rousseau stanowi samą istotę człowieczeństwa¹⁴, a jej innym imieniem jest samowystarczalność, bo ta stanowi dla niego namacalny dowód pełnej niezależności. Nietrudno dostrzec, że wartościując pozytywnie samotność, najczęściej chcemy to właśnie wyrazić: przekonanie, że życie samotne nie musi oznaczać stanu deprywacji, ale przeciwnie, otwiera drogę do zaspokojenia potrzeb, które – odczuwane głęboko w jaźni – są w hałasie życia społecznego tłumione. Jest w tym wypadku kwestią wtórną, czy i na ile uda się jednostce zamieszkać na bezludnej wyspie. Chodzi o wykształcenie odpowiedniej postawy wobec siebie, skupienie na własnym wnętrzu i samorozwoju.

Oryginalność Rousseau nie polega jednak na wyeksponowaniu związku między samotnością, wolnością i samowystarczalnością. Ten był od czasów starożytności dobrze znany i promowany jako wzorzec życia doskonałego, tyle że życia bardziej boskiego niż ludzkiego, możliwego do osiągnięcia wyłącznie przez poświęcających się kontemplacji mędrców, a później mnichów czy uczonych. Ideał Rousseau jest bardziej ambitny. Nie interesuje go wycofanie ze społeczeństwa ani też proste praktykowanie samotności wśród innych. Autor *Przechadzek samotnego marzyciela* jest przekonany, że osiągnięcie stanu wolności i samowystarczalności (znamionowanego przez umiejętność cieszenia się samotnością) upoważnia samotną jednostkę do przyjęcia na siebie roli reformatora politycznego. Filozof chce przekształcić relacje społeczne i polityczne tak, by były one umocowane w wolności. Chce uczynić każdego wolnym i samowystarczalnym, a równocześnie w pełni przejrzystym dla innych¹⁵, co stanowi warunek stworzenia wolnego i samowystarczalnego społeczeństwa i państwa.

W państwie urządzonym tak, jak życzyłby sobie tego Rousseau, samotność nadal ma istotne znaczenie polityczne. Wolna i samowystarczalna, a przez to samotna jednostka jest dla filozofa wzorcem obywatela, który najlepiej potrafi zadbać o realizację dobra ogółu, a więc zasługuje na wyróżnienie. Nagrodą jest zgoda na indywidualną kreatywność w działaniu publicznym. Samotnik jest dla Rousseau politycznym wzorcem każdej funkcji publicznej. Działa bowiem z inspiracji wewnętrznej, z powołania – jako nauczyciel, sędzia, lekarz, a wreszcie polityk. Prawdziwie wolny obywatel chce dbać o wspólnotę – przekonuje Rousseau – ponieważ wie, że bez upowszechniania jej ideałów on sam przestanie czuć się w swej samotności bezpiecznie. W rzucanych tu i ówdzie przez Rousseau uwagach dostrzec można jeszcze jeden rodzaj nagrody za

temat rozumienia wolności przez Rousseau zob. *Rousseau and Liberty*, red. R. Wokler, Manchester University Press, Manchester 1995.

¹⁴ Szerzej na ten temat por. I. B a r w i c k a - T y l e k, *Portrety wolności*, Wolters Kluwer, Warszawa 2009, s. 121-140.

¹⁵ Co w swym studium doskonale tłumaczy Jean Starobinski (zob. J. S t a r o b i n s k i, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, tłum. J. Wojcieszak, KR, Warszawa 2000).

„kompetencję samotności”. Jest nim władza. Nie brakuje w wypowiedziach filozofa z Genewy sugestii, że wypróbowana pod względem wolności, samowystarczalności i samotności jednostka zasługuje na to, by mieć w państwie władzę większą od niż dostępna pozostałym obywatelom. Tak przynajmniej wnosić można z uwag Rousseau dotyczących doskonałego prawodawcy (sam napisał projekt konstytucji Korsyki) czy polskiej instytucji liberum veto (z racji sprzedajności posłów sprzyjającej anarchii i wymagającej zniesienia, ale samej w sobie niewadliwej)¹⁶.

Samozwańcym uczniem Rousseau w zakresie związków wolności, samotności, demokracji i władzy miał się wkrótce okazać Maximilien Robespierre, nie bez przyczyny zwany Nieprzekupnym. Wolno jednak podejrzewać, że przywódca jakobinów francuskich nie był wystarczająco uważnym uczniem. Umknęła mu na przykład lekcja, w trakcie której Rousseau marzy o znalezieniu pierścienia Gygesa, który wedle legendy miał uczynić posiadacza niewidzialnym, a więc, podobnie jak Bóg, doskonale samotnym i niezależnym od kogokolwiek: „Mogąc zaspokoić wszystkie swoje zachcianki, mając nieograniczoną władzę i nie mogąc być oszukany przez innych, czegoż mógłbym pragnąć i z jakim skutkiem? Tylko jednego: widzieć wszystkie serca zadowolone. Jedyne widok powszechnej szczęśliwości mógłby napęlić moje serce trwałym uczuciem, a żarliwe pragnienie, by się do niej przyczynić, byłoby moją niezmienną namiętnością. Zawsze sprawiedliwy i bezstronny, zawsze dobry, lecz nie słaby”¹⁷. Na tym jednak swoich marzeń nie kończy. Po rozważeniu możliwego rozwoju sytuacji przyznaje, że zrobiłby lepiej, wyrzucając swój pierścień magiczny, zanim pobudziłby go on do jakiegoś głupstwa¹⁸. Owym „głupstwem” byłaby chęć wykorzystania nieograniczonej władzy nad innymi, by sterować ich życiem.

SAMOTNOŚĆ JAKO KARA

Jak zauważa Barbara Taylor, nigdy wcześniej opinie na temat samotności nie były tak bardzo podzielone jak w stuleciu osiemnastym¹⁹, w którym – korzystając z osiągnięć rozpoczętej wiek wcześniej rewolucji naukowej – dostrzeżono praktyczny potencjał tkwiący w nowej, racjonalnej, ale przede

¹⁶ Na temat Rousseauwskiego rozumienia władzy zob. J. Grygiel, *O dialektyce dwóch koncepcji władzy w pismach Jana Jakuba Rousseau*, w: *Władca, władza. Literackie doświadczenia Europejczyków od antyku po wiek XIX*, red. M. Szymor-Rólczak, Katedra Edytorstwa Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011, s. 125-138.

¹⁷ Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, s. 110n.

¹⁸ Por. tamże, s. 112.

¹⁹ Por. Taylor, dz. cyt., s. 21.

wszystkim demonstralnej wiedzy o świecie. Prawdę, ideał każdego poznania, przestano postrzegać jako odległą i uchwytną wyłącznie dzięki kontemplacji. Przeciwnie, okazało się, że jest ona dostępna na wyciągnięcie ręki, ale drogą do jej odkrycia jest odwrócenie uwagi od własnej jaźni i skierowanie jej na zewnątrz. Wprawdzie naukowci geniusze, jak Isaac Newton, często prowadzili swoje badania samotnie, były to jednak badania nad światem i to świat osądzał ich wartość, szybko zawłaszczając wyniki naukowych dociekań i wykorzystując je we własnym celu. Użyteczność gromadzonej wiedzy stała się jej najlepszą reklamą, a jednocześnie gwarancją, że jest to wiedza godna epoki oświecenia: potwierdzająca kompetencje rozumu ludzkiego. Dla praktycznie zorientowanych filozofów, takich jak Hume, samotność była jednak postawą wysoce ryzykowną. Odcinając jednostkę od dopływu bodźców płynących ze świata, skazywała jej rozum na nieustające zmagania z twórcami indywidualnej wyobraźni, a w konsekwencji prowadziła do lęku i rosnącej irracjonalności zachowań, aż do stanu zwątpienia, paraliżującego wszelkie działanie.

Chcąc zdyskredytować filozofię spekulatywną, Hume sam poddał się spekulacyjnemu ćwiczeniu, relacjonując jego przebieg w pierwszej, poświęconej rozumowi, części *Traktatu o naturze ludzkiej*²⁰. Eksperyment kończy się niepowodzeniem: „Przede wszystkim napawa mnie lękiem i wywołuje w mej duszy zamieszanie ta zagubiona samotność, w jakiej się znalazłem w mej filozofii”²¹, pisze, dodając: „Chętnie szukałbym w tłumie schronu i ciepła; lecz nie mogę przemóc się, by wejść między ludzi, będąc tak ułomnym. Wołam na innych, by się do mnie przyłączyli, abyśmy stworzyli kompanię dla siebie, lecz nikt nie chce słuchać mego wołania. [...] Cały świat sprzysięga się, by przeciwstawić się mnie i przeczyć; choć taka jest moja słabość, że czuję, iż moje poglądy rozluźniają się i rozpadają same przez się, gdy nie znajdują oparcia w aprobacie ze strony innych ludzi”²². W tych słowach głos Hume’a miesza się z głosem Rousseau²³. Ale podczas gdy ten ostatni doświadcza opisanego stanu do końca, le bon David, jak nazywano Hume’a w Paryżu, z ulgą wraca do społeczeństwa: „Umysł sam przez się nie jest zdolny, aby sobie czas wypełnić, [...] z natury

²⁰ Zob. D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, *O umyśle*, tłum. C. Znamierowski, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1951.

²¹ Tamże, s. 262.

²² Tamże, s. 263.

²³ Hume, podobnie jak Rousseau, doskonale znał cierpienia, które mogą rodzić się w samotności. Około osiemnastego roku życia postanowił poświęcić się filozofii, dając sobie dziesięć lat na jej dogłębne przestudiowanie. Przeprowadzenie i ambicja, by dorównać największym autorytetom, sprawiły, że zapadł na „chorobę uczonych” i znalazł się na krawędzi załamania nerwowego. Lekarstwem okazały się dla niego powrót do aktywnego życia i działania oraz odejście od poświęcenia się wyłącznie myśleniu. To osobiste doświadczenie wpłynęło na odrzucenie przez Hume’a (prowadzącego na manowce) solipsyzmu wiążącego się z kartezjańskim dualizmem duszy („rzeczy myślącej”) i ciała (por. E. C. M o s s e r, *The Life of David Hume*, Clarendon Press, Oxford 1980, s. 66n.).

rzeczy szuka rzeczy zewnętrznych, które by mogły wzbudzić żywe doznanie emocjonalne i wprowadzić go w stan ożywienia. Gdy się zjawi taka rzecz, to umysł budzi się jak gdyby ze snu. Krew płynie nową falą, nastrój się podnosi; i człowiek cały nabiera wigoru, którym nie może rozporządzać w chwilach samotności i spokoju. Dlatego to towarzystwo z natury rzeczy taką sprawia przyjemność, jako że stawia nas przed rzeczą, która ożywia nas najbardziej, a mianowicie przed istotą rozumną i myślącą, podobną do nas²⁴.

Dla Hume'a ewentualna samowystarczalność jednostki stanowi ograniczenie, nie zaś zwieńczenie jej rozwoju. Nie można też stanu tego utożsamiać z wolnością, jak czyni Rousseau, ponieważ wolność musi mieć związek z działaniem. W innym wypadku byłaby co najwyżej subiektywnym poczuciem wolności, równie mało wiarygodnym jak inne twory indywidualnej fantazji. Prawdziwa wolność rodzi się z braku samowystarczalności, to bowiem poczucie braku i nadzieja jego zaspokojenia motywuje nas do aktywnego działania w świecie. Wolności nie należy też postrzegać jako określonego stanu jaźni. Jest ona własnością jednostki, podobnie jak jej życie i majątek. „Mam” wolność, jeśli nie napotykam przeszkód w działaniu. Tego rodzaju intuicje, przetworzone i wspierane przez myślicieli tej rangi, co Adam Smith (przyjaciel Hume'a), stały się w Anglii impulsem do rozwoju liberalizmu i wykształcenia liberalnego indywidualizmu²⁵. By być w pełni człowiekiem, nie potrzebujemy cierpliwie pracować bezpośrednio nad swą wewnętrzną tożsamością. Budujemy siebie, wykraczając poza własną jaźń, aktywnie rozpoznając potrzeby innych i wymyślając sposoby ich zaspokojenia. Tak stajemy się ważnymi, a nawet niezbędnymi członkami społeczeństwa. Bogactwo wewnętrzne – z trudem odkrywane i pielęgnowane impulsy serca, wysublimowane uczucia, którymi chce nasycić relacje interpersonalne Rousseau – nie wytrzymuje w tym wypadku konkurencji z bogactwem „zewnętrznym”; prywatną i publiczną własnością podlegającą wymianie, zaspokajającą potrzeby, ale przede wszystkim rodzącą potrzeby nowe.

W nowym świecie postępu i cywilizacji samotność z wyboru nie wydawała się ani atrakcyjna, ani wartościowa, ani godna szacunku. Zamiast umacniać, osłabiała więzi oparte na podziale pracy i specjalizacji. Nie znaczy to jednak, że nie mogła pełnić określonej społecznej funkcji. „Całkowita samotność jest, być może, największą karą, jakiej możemy doznać²⁶”, zauważał Hume. I rzeczywiście, pomysł, że samotność można wykorzystać jako karę, stał się szybko

²⁴ D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, *O uczuciach*, tłum. C. Znamierowski, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1952, s. 79.

²⁵ Zob. np. R. P ę c i a k, *Liberalizm klasyczny – geneza i założenia*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 2(2016) nr 2, s. 109-123.

²⁶ H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, s. 89.

jednym z najszerzej dyskutowanych zagadnień w kontekście zainicjowanej w oświeceniu dyskusji nad kierunkami reform ustawodawstwa karnego.

W roku 1790 w Filadelfii utworzono dla skazanych więzienie oparte na zasadach organizacji klasztornej, w której każdy z osadzonych pozostawał w odosobnionej, pojedynczej celi, a jej jedynym cennym wyposażeniem był egzemplarz *Biblii*. Ta pensylwańska odmiana systemu celkowego²⁷ kształtowała się pod wpływem religijnych idei kwaków. Jak zakładano, niemal kompletna samotność więźnia (sporadycznie odwiedzał go jedynie duchowny) i surowe warunki pobytu miały z jednej strony spełniać wobec obywateli funkcję odstrasżającą, a z drugiej – skłaniać każdego więźnia do głębokiej refleksji nad sobą, jej owocem miała zaś być skrucha²⁸. Dostrzec można w tym pomysłe realizację postulatów bliskich ideom Rousseau. Doskonała samotność, połączona z naturalną gnuśnością (więźniowie nie pracowali) oraz ograniczeniem potrzeb (zaspokajanych przez obsługę więzienia), miała okazać się impulsem do wewnętrznego rozwoju i odzyskania wolności jaźni. Jaźni – jak zakładano – z natury dobrej, ale stłumionej (czy też zdeprawowanej) przez zepsute otoczenie społeczne.

Za przykładem Filadelfii podobne więzienia powstawały w całych Stanach Zjednoczonych, a nowy amerykański system penitencjarny budził ogromne zainteresowanie w Europie, także na ziemiach polskich²⁹. Oryginalne rozwiązanie ulegało różnym modyfikacjom, ale samotność była w każdym przypadku istotnym elementem kary, a dążenie do odizolowania więźniów wpływało między innymi na stosowane rozwiązania architektoniczne. W samej Filadelfii w roku 1829 utworzono „najsłynniejsze i najdroższe”³⁰ więzienie Eastern State Penitentiary, zbudowane na planie gwiazdy, na której ramionach mieściły się pojedyncze cele. Podobne rozwiązanie przyjęto w oddanym do użytku kilkanaście lat później londyńskim więzieniu Pentonville. Obydwa budynki były na tyle charakterystyczne, że uchodziły za przykład więzienia niemal idealnego. „Niemał” – ponieważ więzieniem idealnym, gdzie samotność doprowadzona została do perfekcji, pozostał ostatecznie niezrealizowany projekt panoptikonu autorstwa Jeremy’ego Benthama³¹.

²⁷ Za pierwsze więzienie „celkowe” najczęściej uznaje się założone w roku 1775 więzienie w Gandawie, gdzie jednak więźniowie pracowali wspólnie, choć w absolutnym milczeniu (por. K. W a l a, *Systemy penitencjarne na przestrzeni XVIII i XIX wieku*, „Studia Iuridica Lublensia” 24(2015) nr 4, s. 137).

²⁸ Stąd też nazwa „system penitencjarny”, wywodząca się od angielskiego słowa „penitence”, oznaczającego skruchę.

²⁹ Por. A. O r n o w s k a, I. Z d u Ń s k i, *Resocjalizacja penitencjarna. Zarys problematyki*, Wydawnictwo KPSW, Bydgoszcz 2014, s. 22-27.

³⁰ Zob. Eastern State Penitentiary, <https://www.easternstate.org/>. Dziś dawne więzienie stanowi muzeum.

³¹ Zob. J. B e n t h a m, *The Panopticon Writings*, Verso, London – New York 1995.

Pod względem architektonicznym panoptikon był wielokondygnacyjnym budynkiem na planie pierścienia tworzonego przez pojedyncze cele, zaprojektowane w taki sposób, by więźniowie nie mogli się wzajemnie widzieć. W środku pierścienia umiejscowiono wieżę strażniczą, z której można było obserwować każdego więźnia, samemu nie będąc widzianym. Bentham dopracowywał szczegóły panoptikonu z ogromnym zaangażowaniem, pamiętając o takich detalach, jak oświetlenie wieży centralnej (strażnik nie mógłby po ciemku czytać ksiąg, a niewłaściwie rozplanowane źródło światła uczyniłoby go widzialnym dla skazanych)³² czy maski symbolizujące określone przestępstwo, zakładane przez więźniów w chwilach ich publicznej „ekspozycji” (na przykład udziału w nabożeństwie)³³.

Benthamowskie wykorzystanie samotności nie miało jednak wiele wspólnego z propozycjami Rousseau czy pensylwańskich kwakrów. Zdecydowanie bliżej mu było do przekonań Hume’a. Zdaniem Benthama celem wszelkich regulacji prawnych powinna być maksymalizacja szczęścia jednostek, a szczęście to nic innego jak dokonywany – dzięki indywidualnej wolności – wybór działania użytecznego: dostarczającego przyjemności lub pozwalającego uniknąć przykrości. Prosty „rachunek szczęśliwości” wskazuje więc, że wszelka kara wymierzana jednostce jest złem, ponieważ zwiększa ona ogólny bilans przykrości w społeczeństwie. Uzasadnieniem stosowania kar może więc być wyłącznie dążenie do uniknięcia jeszcze większego zła³⁴. Jest nim, bardzo prawdopodobne w warunkach bezkarności, zwiększenie ogólnej liczby działań szkodliwych – chociaż dostarczają one niektórym przyjemności, odbywa się to jednak kosztem innych ludzi, a nie dzięki współpracy z nimi, ubogacającej cały świat społeczny. Jakkolwiek może to zabrzmieć paradoksalnie, bardziej niż na więźniów, więzienie powinno oddziaływać na obywateli niewinnych³⁵: ma ich odstraszać widocznym, ale już niekoniecznie realnym cierpieniem osadzonych.

W porównaniu z dominującymi przez stulecia karami retrybutywnymi (polegającymi na „odpłacaniu” przestępcy proporcjonalnie do wyrządzonej przezeń krzywdy) izolacja więźniów i wyeliminowanie jakiegokolwiek komunikacji między nimi jest karą obiektywnie łagodniejszą: nie zadaje fizycznego bólu. Za przestępstwo grozi „tylko” samotność, bo nawet w panoptikonie pozbawienie wolności – wolności rozumianej jako brak przeszkód w działaniu – nie jest zupełne. Przeciwnie, najbardziej interesującym aspektem tej

³² Por. tamże, s. 35.

³³ Por. tamże, s. 99.

³⁴ Por. t e n ż e, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Prometheus Books, Buffalo 1988, s. 170.

³⁵ Na temat Benthamowskiej teorii kary por. J. W a r y l e w s k i, *Kara. Podstawy filozoficzne i historyczne*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2007, s. 55.

instytucji³⁶ było zaproponowane przez Benthama rozwiązanie polegające na połączeniu faktycznej i domniemanej tylko obecności strażnika. Nie wiedząc, czy i kiedy jest obserwowany, każdy więzień zachowywałby się tak, jakby pozostawał pod nadzorem przez cały czas. Internalizując omnipotentnego strażnika, mieszkaniec panoptikonu właściwie sam kontrolowałby swe działania, a taki, zainicjowany przez jednostkę, wybór działania jest dla filozofów pokroju Benthama wystarczającym dowodem wolności³⁷.

To jednak, co z perspektywy więźnia jest (a raczej – w myśl filozoficznych założeń – powinno być) „tylko” samotnością, z którą w dodatku da się coś zrobić pomimo narzuconych i egzekwowanych ograniczeń obszaru wolności, z perspektywy zwykłych obywateli jest „aż” samotnością. Czerpiąc korzyści z relacji interpersonalnych, korzyści połączone z odczuwaniem przyjemności intensyfikowanej (co sugerował Hume) dzięki zwykłej obecności innych, muszą się oni obawiać wykluczenia związanego z odosobnieniem. Potrafią sobie bowiem takie osamotnienie wyobrazić i jest to wyobrażenie wystarczająco przykre, by stać się sztucznym bodźcem motywującym do takiego wykorzystania wolności, by działanie indywidualne, zawsze zorientowane egoistycznie (nastawione na własną korzyść), pozostawało niesprzeczne z porządkiem prawnym.

Bez względu na szczegółowe uzasadnienia, bliższe niekiedy poglądom Rousseau, a niekiedy bardziej postępowym hasłom utylitaryzmu, system celkowy nie spełnił pokładanych w nim nadziei. Choć od strony teorii wykorzystanie samotności dało się obronić na wiele sposobów, praktyka dowiodła, że to, co postrzegano jako humanitarne reformy podejmowane w imię oświeceniowych zasad racjonalizacji i postępu społecznego, było „największą pomyłką penitencjarną XIX w.”³⁸. Był to też przeprowadzony na ogromną skalę naturalny eksperyment nad samotnością, którego skutki okazały się nieludzkie. Po wizytacji więzień amerykańskich Gustave de Beaumont i jego przyjaciel Alexis de Tocqueville pisali w swym raporcie: „Ta absolutna samotność, jeśli nic jej nie przerywa, jest ponad siły człowieka; niszczy przestępcę bezustannie

³⁶ Zastosowanie panoptikonu było szersze – tego rodzaju ośrodki mogły służyć również jako szkoły, szpitale czy przytułki (por. B e n t h a m, *The Panopticon Writings*, s. 34).

³⁷ Sam Bentham tej myśli nie rozwija. W pełni wykorzystuje ją natomiast Michel Foucault w swej książce *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia* (zob. M. F o u c a u l t, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 2009), gdzie argumentuje, że nowym panoptikon stanowi współczesne mu (liberalne) społeczeństwo, a my wszyscy bez wyjątku pozostajemy jego więźniami. Nie jest ważne, jak dużą satysfakcję czerpiemy ze swoich osiągnięć, uzyskanych dzięki liberalnej wolności (swobodzie działania), którą gwarantuje współczesne państwo – sama ta wolność jest nam nadana przez władzę, a korzystając z niej, podtrzymujemy zniewalający nas w gruncie rzeczy system.

³⁸ Słowa te padły na międzynarodowym Kongresie Penitencjarnym w Kolonii w roku 1912 (por. W a r y l e w s k i, dz. cyt., s. 187).

i bezlitośnie; nie reformuje, zabija”³⁹. O prawdziwości tego wniosku przekonywano się w poszczególnych więzieniach wyjątkowo szybko⁴⁰. Efektem kary odosobnienia miała być skrucha przestępcy i jego ogromna chęć powrotu na łono „zdrowego” społeczeństwa. Okazywało się nim jednak coś zupełnie przeciwnego; w najlepszym wypadku hipokryzja, a częściej zaburzenia psychiczne, jeszcze bardziej oddalające jednostkę od innych, a nawet od siebie samej. Jak się okazało, przymusowa samotność, która miała być wstępem do nauki korzystania z wolności w ramach społeczeństwa, okazała się drogą donikąd. Mimo to postulowane i wprowadzane propozycje reform nie wyzwały się podstawowego założenia celkowego systemu penitencjarnego⁴¹ – założenia, zgodne z którym samotność uważana była za punkt wyjścia. Odcięcie jednostki od niekontrolowanych relacji z innymi miało stanowić karę za dokonane przez nią w przeszłości przestępstwo, ale równocześnie szansę wytworzenia w kontrolowanych warunkach „nowego” człowieka, czy to przez przemianę wewnętrzną jednostki (stąd reformy polegały często na zwiększeniu kontaktów osadzonych z przewodnikami religijnymi, lekarzami czy obsługą więzienia), czy to przez kształcenie w niej – przez pracę – nowych nawyków działania. Wspomniani już de Beaumont i de Tocqueville doceniali na przykład samotność połączoną ze wspólną pracą⁴². Co ciekawe, przywołując przykład więzienia w Auburn w stanie Nowy Jork, podkreślali zalety ograniczenia fizycznej separacji skazanych na rzecz ich separacji psychicznej, narzucanej poprzez obowiązek milczenia w trakcie pracy. Uzasadniali to w dość nieoczywisty sposób, wskazując na stosunkową łatwość łamania tego rodzaju zakazu, która sprawia, że przestrzeganie przez więźniów reżimu ciszy staje się ich zasługą, co sprzyja kształtowaniu się w nich nawyków właściwych dla zdrowego (liberalnego) społeczeństwa⁴³. Pogląd ten jest o tyle godny uwagi, że firmuje go nazwisko de Tocqueville’a, wielkiego piewcy wolności, według którego zdrowa relacja między jednostką a społeczeństwem wymaga swego rodzaju kompromisu między stanowiskiem Rousseau i Hume’a. Według de Tocqueville’a wolność wymaga od jednostki silnego i świadomego poczucia własnej odrębności i indywidualności, budowanej jednak na gruncie relacji z innymi. Nawet de Tocqueville jednak, konfrontując się z jednostkami niewła-

³⁹ G. de Beaumont, A. de Tocqueville, *On the Penitentiary System in the United States, and Its Application in France, with an Appendix on Penal Colonies, and also, Statistical Notes*, tłum. F. Lieber, Carey, Lea & Blanchard, Philadelphia 1833, s. 5. Tłum. fragm. – I.B.T.

⁴⁰ Zob. P.S. Smith, *Solitary Confinement – Effects and Practices from the Nineteenth Century until Today*, w: *Solitary Confinement: Effects, Practices, and Pathways toward Reform*, red. J. Lobel, P.S. Smith, Oxford University Press, Oxford 2019, s. 21n.

⁴¹ Por. D. Vincent, *A History of Solitude*, Polity Press, Cambridge 2021, s. 192n.

⁴² Por. de Beaumont, de Tocqueville, dz. cyt., s. 6.

⁴³ Por. tamże, s. 25.

ściwie korzystającymi z wolności, akceptuje rozwiązanie radykalne – zniszczenie już zbudowanej indywidualności więźniów, by na nowo ukształtować jej podstawy. Samotność jest w tym procesie tylko narzędziem, ale z racji wpisania w dialektykę wolności i pozbawienia wolności, kojarzy się wyjątkowo negatywnie.

U–SPRAWIEDLIWIĆ SAMOTNOŚĆ

Parafrazując tytuł książki Ericha Fromma poświęconej wolności⁴⁴, można by zapewne nazwać ostatnie dwieście lat historii tak zwanej kultury zachodniej ucieczką od samotności. Obydwie te ładne etykiety nie tyle jednak ukazują zachodzenie faktycznych i rzeczywistych procesów, ile wskazują na wyczerpanie się nowożytnego języka opisu doświadczeń społecznych – języka opartego na metodologicznym indywidualizmie, wymagającym „zmieszczenia” pojęć takich, jak wolność czy samotność, w jednostce „prywatnej”, niezależnym „atomie”, będącym dopiero budulcem społeczeństwa. Język ten wykuwał się dzięki rozmachowi w myśleniu i oryginalności filozofów takich, jak Rousseau i Hume (oraz wielu innych), ale z czasem jego pierwotna innowacyjność uległa erozji, a widoczne stały się ignorowane przezeń wcześniej paradoksy i niespójności.

Rousseau i Hume’a poróżniło nie tyle zagadnienie samotności, co głębszy spór o dobór właściwych środków realizacji tego samego celu: budowy samoświadomej, wolnej i odpowiedzialnej za siebie indywidualności. Według Rousseau dowodem sukcesu w realizacji tego zamierzenia jest samowystarczalność jednostki, a więc również jej zdolność do życia w samotności. Według Hume’a natomiast dowodem tego rodzaju sukcesu jest wyróżnianie się jednostki na tle innych, co sprawia, że musi ona aktywnie szukać towarzystwa, by w ten sposób zyskać wiedzę o sobie samej. Dla Rousseau wolność musi być przede wszystkim przeżyciem, bo inaczej nie moglibyśmy być wolni w samotności. Dla Hume’a wolność musi spełniać się w działaniu, bo to ono jest widoczne i przynosi efekty, na podstawie których jesteśmy oceniani. Dlatego nie można się szycić samotnością jako taką: ona również stanowi swego rodzaju działanie i podlega ocenie innych na podstawie jej owoców.

Dziewiętnastowieczny system penitencjarny kształtował się pod wpływem filozoficznych dysput poświęconych wolności i relacji jednostka–społeczeństwo, ale odwrócono w nim relację między samotnością a rozwojem indywidualności. Coś, co było tylko jednym z aspektów szerszego problemu, uznano

⁴⁴ Zob. E. F r o m m, *Ucieczka od wolności*, tłum. A. Ziemilski, O. Ziemilska, Vis-à-Vis Etiuda, Kraków 2021.

za proste narzędzie: odosobnienie miało doprowadzić do poprawy osadzonych. Odosobnienie było karą i zgodnie z oczekiwaniami zrodzonymi z myślenia podążającego śladami filozofii Hume'a i Benthama powinno wpłynąć na działania więźniów. Nawet jeśli działania te podejmowane byłyby pierwotnie po to, by zadowolić „niewidocznego nadzorcę”, miały przyzwyczajać więźniów do myśli, że to od nich – od sposobu wykorzystania przez nich swobody działania – zależy ich los. W odosobnieniu widziano jednak również szansę odizolowania osadzonego od złych wpływów otoczenia, co miało stanowić pozytywny impuls do przemiany wewnętrznej na drodze „rousseauwskiego” poszukiwania jaźni niezależnej od innych.

O samotności często myślimy w podobny sposób: jako o odosobnieniu, które albo otwiera perspektywę wolności, albo przeciwnie, jest karą za nieumiejętne z tej wolności korzystanie – karą wymierzaną przez innych ludzi. Nie wyobrażamy sobie życia bez wolności i domagamy się jej uznania przez świat, ale jakże często odczuwamy niepokój, kiedy uznania swojej wolności domagają się inni. Każdy z nas czuje się kimś wyjątkowym i zasługującym na szacunek z racji tej właśnie, a nie innej, wyjątkowej i indywidualnej tożsamości. Nie zawsze jednak potrafimy sami ucieszyć się z posiadania tego rodzaju „samotnej” osobowości. Chcemy jej tylko wtedy, gdy można ją zaprezentować innym i zasłużyć na ich pochwałę. W jednym z niedawnych badań aż 67% mężczyzn i 25% kobiet wołało zadać sobie ból (poprzez szok elektryczny), niż spędzić piętnaście minut w odosobnionym pokoju, koncentrując się wyłącznie na własnych myślach⁴⁵. Nawet jeśli z podobnych eksperymentów nie należy wyciągać zbyt daleko idących wniosków, trudno oprzeć się wrażeniu, że współczesny człowiek czuje się wyjątkowo niekomfortowo, pozostając sam na sam ze sobą tylko dla siebie. I dzieje się tak pomimo faktu, że indywidualizm jest fundamentem czegoś, co Charles Taylor nazywa nowoczesnym imaginariem społecznym⁴⁶.

Owiany złą sławą system celkowy, zwłaszcza w swej najsurowszej, filadelfijskiej odmianie, pokazał dobitnie, że samotności nie da się praktykować w... samotności. Nie jest to zgrabny *bon mot*. Odosobnienie, które wedle założeń miało poprzez doświadczenie samotności umożliwić pozytywną, tożsamościową przemianę jednostki, a przynajmniej zmianę jej zachowania, wiodło najczęściej do szybkiego i radykalnego rozkładu indywidualnego

⁴⁵ Wyniki tych badań należy traktować z pewną dozą ostrożności, zwłaszcza że przywołuję je za pracą, w której nie podano pełnego opisu zastosowanej w nich metodologii (por. J. W e i s m a n, *The Crowdsourced Panopticon: Conformity and Control on Social Media*, Rowman & Littlefield, Lanham 2021, s. 46).

⁴⁶ Zob. Ch. T a y l o r, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010.

„ja”⁴⁷. Trudno o lepsze potwierdzenie myśli, wyrażanej przez wielu filozofów i psychologów samotności, że bez obecności innych ludzi sami przestajemy istnieć, a w związku z tym i samotność – jeśli ma mieć pozytywny wpływ na rozwój jednostki – musi mieć charakter relacyjny. Innymi słowy, to w ramach relacji społecznych powinno się znaleźć miejsce na indywidualną samotność: mamy do samotności prawo.

Takie prawo jest dzisiaj w większości krajów demokratycznych uznawane. Pozostaje ono aspektem prawa do prywatności, chronionego również w Polsce przez artykuł 47. Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Historycznie, początki „prawa do samotności” w politycznej kulturze Zachodu sięgają końca dziewiętnastego wieku i odsyłają do inspiracji amerykańskich⁴⁸, ale ciekawsze wnioski w przywoływanym tu kontekście pozwala sformułować koncepcja wypracowana w okresie międzywojennym przez włoskiego prawnika Giorgia del Vecchio. Interpretacja prawa do prywatności wyrasta bowiem z rozstrzygnięć filozoficznych, które głęboko podzieliły Rousseau i Hume’a, dzieląc całość doświadczeń ludzkich na to, co jednostkowe, i to, co społeczne, to, co indywidualne, i to, co kolektywne, to, co prywatne, i to, co publiczne⁴⁹. Połączenie wolności i samotności stało się szczególnie dokuczliwe, ponieważ nasyciło relacje społeczne i polityczne znaczną dozą lęku. Lęk zaś niszczy życie zarówno publiczne, jak i prywatne. Widać to doskonale na przykładzie Rousseau, dla którego samotność miała być pierwszym krokiem ku odzyskaniu wolności, a stała się cierpieniem wynikającym z poczucia wykluczenia, które łagodził marzeniem o władzy nad całymi społeczeństwami, choćby w postaci przyjęcia roli prawodawcy. Lęk ten widoczny jest także w myśleniu Hume’a i późniejszych utylitarystów, którzy wprawdzie deklarują poszanowanie prywatności (a więc i samotnej, indywidualnej jaźni będącej podmiotem wolności), lecz w spotkaniu z nią nie zawsze czują się komfortowo. Testem dla każdej „wolnej samotności” jest według nich zdolność do takiej partycypacji w relacjach społecznych, która nie narusza publicznego wzorca znanych i akceptowanych zachowań. W innym wypadku karze podlega nie tylko działanie jednostki (w wyniku pozbawienia jej wolności), ale również jej prywatna jaźń, nad której samotnością przejmuje władzę panoptikon. Związek między samotnością a wolnością zdaje się więc w obydwu przypadkach wywoływać reakcję paradoksalną, a mianowicie roszczenie do władzy: władzy samotności (jakiej

⁴⁷ Por. L. G u e n t h e r, *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives*, University of Minnesota Press, London–Minneapolis 2013, s. xiii.

⁴⁸ Por. M. W o ź n i a k, *Prawo do prywatności osoby publicznej w świetle orzecznictwa krajowego i międzynarodowego*, w: *Prawo do prywatności – współczesne wyzwania*, red. M. Wiącek, Think & Make, Warszawa 2019, s. 26.

⁴⁹ Por. np. D. S i m, *The Right to Solitude in the United States and Singapore: A Call for a Fundamental Reordering*, „Loyola of Los Angeles Entertainment Law Review” 22(2002), s. 446.

pragnął Rousseau), władzy przeciw samotności (uzewnętrzniającej się w odstraszaającej funkcji więzień celkowych), a wreszcie władzy nad samotnością (symbolizowanej przez panoptikon).

Giorgio Del Vecchio, neokantysta i krytyk pozytywizmu prawnego, wiązał „prawo do samotności” (wł. *diritto alla solitudine*)⁵⁰ nie tylko z wolnością, ale przede wszystkim ze sprawiedliwością⁵¹, a ta pojawić się może wyłącznie w relacjach międzyludzkich, a więc w kontekście społecznym. Inaczej niż wolność, która zarówno w znaczeniu pozytywnym (jako Rousseauwska samowystarczalność jaźni), jak i negatywnym (w sensie braku przeszkód w działaniu, jak postulowali zwolennicy liberalizmu) oddziela nas od siebie, sprawiedliwość ma za zadanie łączyć, stwarzając warunki równowagi, dzięki której wzajemne relacje między jednostkami, a także jednostkami i całym społeczeństwem (a także państwem) uznać można za korzystne i budujące dla każdej ze stron. Rozwinięcie tego wątku wymagałoby odrębnych rozważań, ale warto na zakończenie przedstawić kilka wniosków, które nasunąć może tego rodzaju perspektywa.

Podmiotowość jednostki – co zresztą znajduje dobitne potwierdzenie tak w doświadczeniu Rousseau, jak i we fiasku systemu celkowego – ma charakter relacyjny, a w przypadku samotności będącej skutkiem odcięcia jednostki od innych jednostek (w rezultacie jej wyboru czy też zewnętrznego przymusu, któremu podlega) indywidualne „ja” ulega z czasem degradacji. Samotności nie należy więc rozpatrywać w oderwaniu od zagadnienia budowy i kultywowania satysfakcjonujących więzi, zarówno na poziomie relacji rodzinnych czy przyjacielskich, jak i społecznych (na przykład zawodowych) bądź też politycznych. To zaś oznacza między innymi, że filozoficzne i psychologiczne rozważania nad pozytywną stroną samotności nie powinny ograniczać się do refleksji nad jej zaletami czy też sposobami „powrotu do jaźni”⁵², ale uczyć również, co z praktykowaną samotnością robić, by tyleż samemu konsumować jej owoce, co umieć się nimi dzielić. Zdolność do pozostawania w samotności jest po części kompetencją społeczną – bo również w sytuacjach społecznych wartość ma umiejętność dystansowania się wobec grupy w celu zachowania autonomiczności sądu i działania. Pomaga ona przezwyciężyć negatywne aspekty procesów grupowych, takich jak deindywidualizacja, zanik odpowiedzialności czy nie zawsze pożyteczna rutynizacja zachowań. Z drugiej strony, „usprawiedliwienie” samotności wymaga szerszej, kulturowej, ale także politycznej i prawnej zmiany postaw wobec jednostek, dla których jest ona atrakcyjną

⁵⁰ Por. G. Del Vecchio, *Il concetto della natura e il principio del diritto*, Nicola Zanichelli, Bologna 1922, s. 85.

⁵¹ Por. T. E. N. Z. E., *Justice: A Historical and Philosophical Essay*, Philosophical Library, New York 1953, s. 116.

⁵² Zob. A. S. T. O. R. R., *Samotność. Powrót do jaźni*, tłum. J. Prokopiuk, P.J. Sieradzan, WAB, Warszawa 2010.

ścieżką rozwoju. Nie wystarczy tutaj wyrażana wprost akceptacja indywidualizmu i uprawnień jednostki, w tym jej uprawnienia do samotności, jeśli nie będzie jej towarzyszyć otwieranie konkretnych kanałów, zachęcających do upubliczniania efektów samotności i nagradzających przynajmniej te z nich, które posłużyć mogą nam wszystkim. Obserwując bliskie mi dziedziny, takie jak edukacja i nauka, dostrzegam raczej trendy przeciwne – publiczny system zachęt wzmacnia na wiele sposobów instynkty stadne i zachowania konformistyczne, jednoznacznie promując specyficzny rodzaj indywidualizmu, który indywidualność ogranicza do różnicy w ilościowym natężeniu takich samych cech. By odnieść sukces, należy dziś rozwijać swą jaźń, nie tracąc z oczu innych, bo to dzięki społecznym porównaniom najłatwiej ocenić, czy moje „ja” posiada wystarczający potencjał publiczny. Wybór samotności jest ryzykowny i pozbawia jednostkę tego stałego i wygodnego punktu odniesienia. Czyni to niejednokrotnie w sposób zauważalny, ponieważ decydując się na wycofanie ze społecznego wyścigu, jednostka zostaje obciążana kosztami swej decyzji – ma świadomość straty, co może być czynnikiem dodatkowo rozluźniającym jej więzi ze społeczeństwem i wzmacniającym koncentrację na budowie podstaw własnego, prywatnego dobrostanu psychicznego i fizycznego. Taka droga może prowadzić do obranego przez nią celu – nigdy nie brakowało i nie brakuje osób, którym udaje się osiągnąć stan pełnej zgodności między wewnętrzną tożsamością, samotnością, wolnością i samowystarczalnością. Jest to droga Rousseau, wymagająca i w doświadczeniu wielu znaczone cierpieniem. Niestety, wprawia ona w konsternację i budzi uzasadniony niepokój wszystkich tych, którzy – tak jak Hume – najpewniej czują się w towarzystwie osób chętnie inicjujących wymianę dóbr (także duchowych) i przestrzegających rządzących taką wymianą reguł, od ważnych w oświeceniu reguł konwersacji poczynawszy, na umowach handlowych kończąc.

Jest znaczącą ironią losu, że dwie, tak znane i cenione indywidualności – bo i Rousseau, i Hume zasługują na to miano – zainteresowane wzajemną przyjaźnią, jako że wydawała się ona korzystna dla obydwu stron, nie potrafiły do siebie dotrzeć. Myśliciele podzielił stosunek do samotności, przy czym obaj – jak się wydaje – osądzili ją niesprawiedliwie.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Baczko, Bronisław. “Kształty wolności.” In Jan Jakub Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*. Translated by Maria Gniewiewska. Warszawa: Czytelnik, 1967.

Barwicka-Tylek, Iwona. *Portrety wolności*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2009.

- de Beaumont, Gustave, and Alexis de Tocqueville. *On the Penitentiary System in the United States, and Its Application in France, with an Appendix on Penal Colonies, and also, Statistical Notes*. Translated by Francis Lieber. Philadelphia: Carey, Lea & Blanchard, 1833.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Buffalo: Prometheus Books, 1988.
- . *The Panopticon Writings*. London and New York: Verso, 1995.
- Damrosch, Leopold. *Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius*. Boston: Houghton Mifflin, 2005.
- Del Vecchio, Giorgio. *Il concetto della natura e il principio del diritto*. Bologna: Nicola Zanichelli, 1922.
- . *Justice: A Historical and Philosophical Essay*. New York: Philosophical Library, 1953.
- Domeracki, Piotr. *Horyzonty i perspektywy monoseologii*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2018.
- Eastern State Penitentiary. <https://www.easternstate.org/>.
- Foucault, Michel. *Nadzorować i karać: Narodziny więzienia*. Translated by Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia, 2009.
- Fromm, Erich. *Ucieczka od wolności*. Translated by Andrzej Ziemiński and Olga Ziemińska. Kraków: Vis-à-vis Etiuda, 2021.
- Grygień, Janusz. "O dialektyce dwóch koncepcji władzy w pismach Jana Jakuba Rousseau." In *Władca, władza: Literackie doświadczenia Europejczyków od antyku po wiek XIX*. Edited by Marta Szymor-Rólczak. Łódź: Katedra Edytorstwa Uniwersytetu Łódzkiego, 2011.
- Guenther, Lisa. *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives*. London and Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
- Hume, David. *Exposé succinct de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume & M. Rousseau: avec les pièces justificatives et la lettre de M. de Voltaire à ce sujet*. Edited by Jean-Pierre Jackson. Paris: Éditions Alive, 1998.
- . *Traktat o naturze ludzkiej*. Vol. 1. *O umyśle*. Translated by Czesław Znamierowski. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1951.
- . *Traktat o naturze ludzkiej*. Vol. 2. *O uczuciach*. Translated by Czesław Znamierowski. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1952.
- Inston, Kevin. *Rousseau and Radical Democracy*. London: Continuum, 2010.
- Mossner, Ernest Campbell. *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Ornowska, Alicja, and Igor Zduński. *Resocjalizacja penitencjarna: Zarys problematyki*. Bydgoszcz: Wydawnictwo KPSW, 2014.
- Pęciak, Renata. „Liberalizm klasyczny – geneza i założenia.” *Acta Universitatis Nicolai Copernici*, no. 2 (2016): 109–123.
- Popper, Karl. *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*. Translated by Halina Krahelska. Vol 1. *Urok Platona*. Warszawa: PWN, 2010.
- Rousseau, Jan Jakub. *Przechadzki samotnego marzyciela*. Translated by Maria Gniewowska. Warszawa: Czytelnik, 1967.

- . *Umowa społeczna*. Translated by Antoni Peretiatkowicz. Kęty: Antyk, 2002.
- Sim, Disa. “The Right to Solitude in the United States and Singapore: A Call for a Fundamental Reordering.” *Loyola of Los Angeles Entertainment Law Review* 22, no. 2 (2002): 443–78.
- Smith, Peter Scharff. “Solitary Confinement—Effects and Practices from the Nineteenth Century until Today.” In *Solitary Confinement: Effects, Practices, and Pathways toward Reform*. Edited by Jules Lobel and Peter Scharff Smith. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Sobstyl, Katarzyna. *Samotność i jej obrazy w języku*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2013.
- Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: Przejrzystość i przeszkoda*. Translated by Janusz Wojcieszak. Warszawa: KR, 2000.
- . “The Motto *Vitam impendere vero* and the Question of Lying.” In *The Cambridge Companion to Rousseau*. Edited by Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Storr, Anthony. *Samotność. Powrót do jaźni*. Translated by Jerzy Prokopiuk and Przemysław Jan Sieradzan. Warszawa: WAB, 2010.
- Taylor, Barbara. “Philosophical Solitude: David Hume versus Jean-Jacques Rousseau.” *History Workshop Journal*, no. 89 (2020): 1–21.
- Taylor, Charles. *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Translated by Adam Puchejda and Karolina Szymaniak. Kraków: Znak, 2010.
- Vincent, David. *A History of Solitude*. Cambridge: Polity Press, 2021.
- Wala, Krzysztof. “Systemy penitencjarne na przestrzeni XVIII i XIX wieku.” *Studia Iuridica Lublinensia* 44, no. 4 (2015): 133–50.
- Warylewski, Jarosław. *Kara: Podstawy filozoficzne i historyczne*. Gdańsk: Wydawnictwo UG, 2007.
- Weissman, Jeremy. *The Crowdsourced Panopticon: Conformity and Control on Social Media*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2021.
- Wokler, Robert, ed. *Rousseau and Liberty*. Manchester: Manchester University Press, 1995.
- Woźniak, Monika. “Prawo do prywatności osoby publicznej w świetle orzecznictwa krajowego i międzynarodowego.” In *Prawo do prywatności – współczesne wyzwania*. Edited by Marcin Wiącek. Warszawa: Think & Make, 2019.
- Zaretsky, Robert, and John T. Scott. *The Philosophers’ Quarrel: Rousseau, Hume, and the Limits of Human Understanding*. New Haven and London: Yale University Press, 2009.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Iwona BARWICKA-TYLEK – Samotność i wolność. Od sporu Jeana-Jacques’a Rousseau i Davida Hume’a do dziewiętnastowiecznego systemu penitencjarnego

DOI 10.12887/35-2022-3-139-07

Punktem wyjścia artykułu jest głośna w oświeceniu „kłótnia” filozofów: Jeana-Jacques’a Rousseau i Davida Hume’a, której ważnym elementem był spór dotyczący pozytywnej bądź negatywnej oceny samotności w kontekście troski o wolność jednostki. Dwie zasadnicze części artykułu przedstawiają kolejno: pozytywne ujęcie samotności i jego polityczne konsekwencje (w poglądach Rousseau) oraz wykorzystanie samotności jako kary (w świetle poglądów Hume’a) na przykładzie dziewiętnastowiecznego systemu penitencjarnego (tzw. systemu celkowego) oraz koncepcji panoptikonu Jeremy’ego Benthama. Wyeksponowanie paradoksów wpisanych w teoretyczne i praktyczne postawy wobec samotności ujmowanej w związku z zagadnieniem wolności (a także samowystarczalności lub jej braku) pozwala na sformułowanie hipotezy, że lepszą perspektywą byłoby rozpatrywanie samotności w kontekście sprawiedliwości. W zakończeniu artykułu zasygnalizowano taką możliwość w nawiązaniu do międzywojennej koncepcji „prawa do samotności” sformułowanej przez Giorgia Del Vecchio.

Słowa kluczowe: samotność, wolność, więziennictwo, Jean-Jacques Rousseau, David Hume

Kontakt: Katedra Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, Kraków

E-mail: i.barwicka-tylek@uj.edu.pl

<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-hab.-iwona-barwicka-tylek>

<https://doktryny.wpia.uj.edu.pl/barwicka-tylek>

Iwona BARWICKA-TYLEK, Solitude and Freedom: From the Controversy between Jean-Jacques Rousseau and David Hume to the Nineteenth-century Penitentiary System

DOI 10.12887/35-2022-3-139-07

The article draws on the historic philosophical controversy between Jean-Jacques Rousseau and David Hume, comprising a dispute on whether solitude plays a positive (or rather negative) role in protecting individual freedom. The two main parts of the article discuss, respectively, (1) a positive view of solitude and its political consequences (as seen against Rousseau’s ideas) and (2) the use of solitude as punishment (in the light of Hume’s doctrine) in the nineteenth-century penitentiary system (the so-called separate system) and in Jeremy Bentham’s concept of the panopticon. The author brings to light the paradoxes inherent in the theoretical and practical attitudes towards solitude

conceived in its relation to faculties such as freedom, self-sufficiency or the lack thereof, so as to put forward the hypothesis that a consideration of solitude in the context of justice might open broader perspectives for the scrutiny of the issue. In conclusion, the author proposes such an attempt based on Giorgio Del Vecchio's concept of the "right to solitude."

Keywords: solitude, freedom, penitentiary system, Jean-Jacques Rousseau, David Hume

Contact: Zakład Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, Cracow, Poland

E-mail: i.barwicka-tylek@uj.edu.pl

<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-hab.-iwona-barwicka-tylek>

<https://doktryny.wpia.uj.edu.pl/barwicka-tylek>

Krzysztof POLIT

„POGRAŻYĆ SIĘ W SOBIE”

O elitarnym charakterze samotności w myśli José Ortegi y Gasseta

„Pogrążenie się w sobie” oznacza całkowite odcięcie się od świata i zanurzenie we własnym wnętrzu, we własnej intymności, czyli, inaczej mówiąc, pozostawanie z samym sobą w doskonałej – w tych krótkich jeszcze momentach – samotności. Możliwość pozostawania w samotności stanowiła zatem punkt oparcia, który człowiek wykorzystał do wyłonienia się ze świata zwierzęcego, i to ona stanowi fundament oraz konieczny warunek człowieczeństwa.

CZY MOŻNA JESZCZE MÓWIĆ O AKTUALNOŚCI POGLĄDÓW ARYSTOTELESA?

Do najbardziej znanych i najszerzej komentowanych tekstów filozoficznych należy fragment pierwszej księgi *Polityki* Arystotelesa, gdzie nazywa on człowieka „zoon politikon”¹, które to wyrażenie zaczęto później oddawać w łacinie jako „animal sociale”. Już sam fakt, że określenie to przez kilkanaście wieków wzbudzało – i wzbudza do dzisiaj – nieustanne zainteresowanie, znajdujące wyraz w jego stale pojawiających się nowych interpretacjach, wskazuje, iż Arystoteles porusza jeden z problemów, które zajmują ludzki umysł w sposób szczególny. José Ortega y Gasset, w swoistym stylu, który często powoduje, że poważni filozofowie wahają się, czy w ogóle przyjąć autora *Bunt mas* do swojego dostojnego grona, podkreśla ów fakt w sposób następujący: „Wystarczy zapowiedzieć, że w naszej analizie pojawią się inni ludzie, aby we wszystkich coś zadzwoniło na alarm, aby we wszystkich coś zawołało: «Stój! Kto idzie?»”². Ortega y Gasset bardzo cenił Arystotelesa, podobnie jak całą nawiązującą do niego tradycję scholastyczną, ale – jak zobaczymy – jego poglądy na problem związany ze społeczną naturą człowieka rozwinęły się w nieco innym niż w przypadku Stagiryty kierunku. Jeśli jednak dokładniej przyjrzymy się temu, co konkretnie Arystoteles pisze w przywołanym tu kontrowersyjnym fragmencie *Polityki*, zauważymy, że ów szczególny myśliciel i w tym wypadku pozostawił swoistą „furtkę”, która powoduje, że mimo upływającego czasu i zmieniających się okoliczności życia (te zaś zawsze są centralnym punktem

¹ Por. Arystoteles, *Polityka*, 1253a, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1964, s. 6n.

² J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, tłum. H. Woźniakowski, w: tenże, „*Bunt mas*” i inne pisma socjologiczne, tłum. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982, s. 426.

odniesienia w analizach ortegiańskich) do końca sprzeciwić się słowom Stagiryty niepodobna. „Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie – pisze Arystoteles – albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem”³.

Autor *Polityki* nie wyklucza zatem całkowicie, że w jakichś nie do końca przewidywalnych i nie do końca wyjaśnionych okolicznościach człowiek może się jednak od społeczeństwa uniezależnić, aczkolwiek filozof nie widzi potrzeby, żeby bliżej się tym problemem zajmować czy też tego rodzaju potencjalne okoliczności analizować – co zresztą nie powinno dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę założenia, jakie czyni. Skoro bowiem w jego przekonaniu człowiek jest czystą potencją, a „z natury” dysponuje jedynie zdolnością do doznawania namiętności⁴ i do przekształcania takich czy innych działań w trwałe dyspozycje, to o ludzkiej kondycji ostatecznie decyduje środowisko społeczne: „Niemalą więc stanowi różnicę przyzwyczajenie się od wczesnej młodości do takiego lub innego sposobu postępowania, lecz zależy od tego bardzo wiele, a raczej wszystko”⁵ – dodaje Arystoteles. Jeśli jednak, opierając się na rozważaniach tego filozofa, zerwiemy związki człowieka z wszelką możliwą transcendencją, czyli w konkretnym, cytowanym przypadku unieważnimy świat bogów, bardzo łatwo możemy dojść do tych samych wniosków, co francuscy myśliciele oświeceniowi, wyrażonych dobitnie przez Julię O. de La Mettrie’go, który ogłosił, że „natura umieściła nas [...] poniżej zwierząt, a uczyniła tak po to, by lepiej uwypuklić cuda, których dokonuje wychowanie, ono bowiem jedynie podnosi nas, stawiając w końcu człowieka wyżej od zwierząt”⁶. Z logicznego punktu widzenia traktat La Mettrie’go stanowi zresztą swoistą perełkę, gdyż przedstawione w nim rozumowanie, mimo że odznacza się spójnością, to jednak mija się z prawdą w klasycznym jej rozumieniu, założenia, na których się opiera, nie są bowiem adekwatne do rzeczywistości⁷. Z tych też między innymi względów Ortega y Gasset oddziela w swojej

³ Arystoteles, dz. cyt., s. 8.

⁴ Por. tenże, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tenże *Dzieła wszystkie*, t. 5, „Etyka nikomachejska”. „Etyka wielka”. „Etyka eudemejska”. „O cnotach i wadach”, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1996, s. 110.

⁵ Tenże, *Etyka nikomachejska*, s. 105.

⁶ J.O. de La Mettrie, *Człowiek maszyna*, tłum. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984, s. 47.

⁷ La Mettrie zakłada, że skoro wystarczy oddzielić człowieka od naturalnego środowiska społecznego, by zahamować w nim rozwój cech swoiście ludzkich (przypadki dzieci wychowanych przez zwierzęta były już wówczas znane, a zjawisko to fascynowało myślicieli oświeceniowych), to owo prawo działa również w kierunku przeciwnym, a zatem poprzez uspołecznienie – a dokładniej przez kontakt z ludźmi – można uczłowieczyć zwierzęta, a jest to możliwe przynajmniej w przypadku tych, które uchodzą za najbardziej podobne do człowieka ze względu na budowę mózgu (por. tamże, s. 52). Jest przekonany, że „małpa obdarzona byстрым umysłem jest właściwie małym człowiekiem pod postacią zwierzęcia” (tamże, s. 89).

Ewolucji teorii dedukcyjnej to, co logiczne, od tego, co prawdziwe⁸, i nie idzie w kierunku rozwiązań proponowanych przez materializm metafizyczny, tym bardziej że okoliczności życia, do których jego myśl zawsze nawiązuje (dlatego też określana bywa mianem „racjowitalizmu”⁹), zweryfikowały z czasem pewne aspekty poglądów tak Arystotelesa, jak i oświeceniowych naturalistów. Nie przeczy to wszak tezie, że przynajmniej jeden kierunek rozważań dotyczących samotności – tych mianowicie, które prowadzone są w duchu *vita activa* – to „filozofia wyrosła na gruncie arystotelesowskiej tezy o społecznej naturze człowieka ze wszystkimi tego konsekwencjami”¹⁰. Piotr Domeracki słusznie jednak podkreśla, że fragment pierwszej księgi Arystotelesowskiej *Polityki* może inspirować tylko jeden typ refleksji nad zjawiskiem samotności. Stwierdzenie głoszące, że „wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie”¹¹, wydaje się dziś bowiem zbyt daleko idącym uogólnieniem, które niejako zrównuje biologiczny wymiar ludzkiego życia z jego wymiarem pozabiologicznym. Czym innym jest biologiczna bądź też praktyczna konieczność – a przynajmniej – potrzeba istnienia innych, a czym innym wewnętrzna, psychiczna potrzeba kontaktu z nimi. Istnienie tej pierwszej nie ulega wątpliwości, istnienie drugiej nie jest już tak bardzo oczywiste, a stany psychiczne z nią związane mogą być bardzo złożone, i na pewno nie jest prawdą, że każdy człowiek zawsze i wszędzie odczuwa potrzebę obecności innych. Można zatem w pewnych sytuacjach odczuwać potrzebę samotności ze względu na wykonywaną czynność, taką jak na przykład modlitwa, lektura czy praca twórcza; potrzeba tego rodzaju może też być wywołana zachowaniem innych, odbieranym jako niesmaczne, prymitywne czy niegodne człowieka, a można też szukać samotności bez żadnego uzasadnienia, pod wpływem takiej czy innej, niekoniecznie do końca określonej potrzeby. Słusznie podkreśla Piotr Domeracki, że już tam, gdzie narodziła się zachodnia filozofia, musiał pojawić się nurt myślowy, który „w części nawiązując do idącego od pitagorejczyków, a przejętego od orfików arystokratyzmu ducha, zakładał i postulował konieczność dobrowolnego paktowania z samotnością”¹².

⁸ Dokonuje tego w dziesiątym paragrafie tego eseju, zatytułowanym „Prawda a logika”. W największym skrócie można powiedzieć, że w przekonaniu Ortegi y Gasseta niektóre z formułowanych przez nas sądów mogą nie spełniać wymogów klasycznej definicji prawdy, ale jednocześnie pozostawać spójne ze sobą nawzajem – wymóg logiczności zostaje zatem w ich wypadku spełniony: „Prawdziwość i logiczność są dwoma różnymi wymiarami pojęcia i nie jest powiedziane, że to, co zgodne z jednym, jest także zgodne z drugim” (J. Ortega y Gasset, *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*, tłum. E. Burska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 55).

⁹ Zob. np. J. Ortega y Gasset, *Zadanie naszych czasów*, tłum. M. Iwińska, w: tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, tłum. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Spacja, Warszawa 1992, s. 88.

¹⁰ P. D o m e r a c k i, *Meandry filozofii samotności*, w: *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Wydawnictwo UMK, Toruń 2006, s. 18.

¹¹ A r y s t o t e l e s, *Polityka*, 1253a, s. 8.

¹² D o m e r a c k i, dz. cyt., s. 20.

Należy poza tym wyraźnie odróżnić potrzebę samotności od poczucia samotności, a to dlatego, że ta pierwsza – jak wkrótce zobaczymy na przykładzie rozważań Ortegi y Gasset – ma w kontekście ludzkiego życia wydźwięk pozytywny, poczucie samotności niekoniecznie zaś wykazuje taki właśnie charakter, przy czym stan, w którym odczuwamy osamotnienie, już sam w sobie może być bardzo różnorodny i wcale nie musi stanowić konsekwencji obiektywnych faktów. Człowiek może się czuć samotny, nawet stykając się bezpośrednio z innymi; a dzieć się tak może bądź dlatego, że ich nie rozumie (czy też oni nie rozumieją jego), bądź też dlatego, że ich po prostu nie zna lub ma świadomość niemożliwości zakomunikowania im czegokolwiek, chociażby ze względu na to, że mówią odmiennym, niezrozumiałym dlań językiem. Tego rodzaju odczucie samotności jest zazwyczaj jeszcze bardziej dotkliwie niż to, którego można doświadczyć w czterech ścianach pokoju. Niekiedy jednak poczucie samotności może być nieprawdziwe, na przykład w przypadku, gdy człowieka otoczonego bliskimi, znanymi mu i kochającymi go osobami dręczy poczucie izolacji, niewłaściwie bowiem odbiera on ich słowa i gesty. Ta ostatnia sytuacja może zresztą przybierać różne postacie, człowiekowi bowiem często trudno jest osiągnąć porozumienie nawet z osobami bliskimi mu w sensie emocjonalnym i fakt ten może skutkować poczuciem wyjątkowo dotkliwej izolacji, gdyż bliskość emocjonalna sprawia, że głębiej odczuwamy brak zrozumienia ze strony tych, którzy nie są nam obojętni – tymczasem taki sam brak zrozumienia ze strony kogoś przypadkowo spotkanego na ulicy nie zrobiłby na nas żadnego wrażenia. Przykłady tego rodzaju wskazują, że nie należy traktować ani oceniać zjawiska samotności jednostronnie i że warto przyjąć Ortegiąńską koncepcję prawdy, która próbuje uwzględnić różne perspektywy i dokonywać syntez nawet wówczas, gdy różne punkty widzenia prezentują bardzo odmienne obrazy¹³. Znajdziemy zatem w tej koncepcji i punkt widzenia Arystotelesa, i opis elementów zjawiska samotności, na które wskazywali egzystencjaliści, w szczegó-

¹³ Nasza uwaga podczas kontaktu z otaczającym nas światem, po pierwsze, ma charakter wybiórczy, a po drugie, pozostaje uwarunkowana perspektywą, z której akurat świat ten obserwujemy. Rewers monety jest odmienny od jej awersu, ale nie znaczy to, że w obu wypadkach nie mamy do czynienia z tą samą monetą, chociaż człowiek nie może postrzegać jednocześnie obydwu jej stron. Określony krajobraz, postrzegany przez dwie osoby, jawi się odmiennie, chociaż cały czas pozostaje ten sam. Ponadto w akcie spostrzeżenia zawsze mamy do czynienia z tym, co obecne, czyli aktualnie dane, i z tym, co jedynie współobecne (nawykowe) – dostrzegam na przykład tylko część jabłka, ale przecież zdaję sobie sprawę, że istnieje także ta część, której moja percepcja w danym momencie nie obejmuje. Zmiana miejsca pociągnie za sobą zmianę perspektywy, ale i tak zawsze to, co postrzegam, będzie miało charakter cząstkowy: „Nie można skupić uwagi na jakiejś rzeczy, nie odwracając jej jednocześnie od innych. Uwaga jest zatem jak gdyby wiązką promieni, które kierujemy ku pewnej strefie przedmiotów, pozostawiając wszystko dookoła na pastwę półmroku i nieuwagi” (J. O r t e g a y G a s s e t, *Uwagi o powieści*, w: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 348).

ności Karl Jaspers¹⁴, jak i odniesienie do zagrożeń pojawiających się w procesie masowego uspołeczniania człowieka, które analizowali przedstawiciele szkoły frankfurckiej (Theodor W. Adorno i Max Horkheimer¹⁵ oraz Herbert Marcuse¹⁶). Domeracki wiąże takie podejście z pojęciem „vita mixta”, które sprawia, że na analizowane tu zjawisko należy patrzeć „w całym jego skomplikowaniu, złożoności i niejednoznaczności, jako na z gruntu przepojone ambiwalencją, a jeśli tak, to jednocześnie trudne do jednoznacznych konkretyzacji i wartościowań”¹⁷.

ONTOLOGICZNE PRZESŁANKI ZJAWISKA SAMOTNOŚCI WEDŁUG JOSÉ ORTEGI Y GASSETA

O refleksjach dotyczących samotności w spuściźnie José Ortegi y Gasset pisałem przed laty¹⁸, można by zatem postawić pytanie, po co poruszać ponownie ten sam temat. Przyczyny są dwie. Pierwszą stanowi charakter tej spuścizny, która pozostaje imponująca pod względem tak objętości, którą w swoim czasie podsumował Stanisław Cichowicz¹⁹, jak i różnorodności, a dodać trzeba, że również pod względem jakości. Meksykański badacz Miguel Rumayor w artykule dotyczącym koncepcji jaźni u Ortegi y Gasset w następujący sposób ujmując charakter rozważań tego filozofa: „Jego filozoficzne refleksje dotyczące «ja» nie przyjmują konsekwentnej postaci, jest ona rozwijana w miarę upływu czasu. Nie istnieje żadna filozoficzna konkluzja o jasnym, definitywnym charakterze dotycząca tego zagadnienia, a pomysły Ortegi rozproszone są w pismach różnego rodzaju – esejach filozoficznych, artykułach prasowych czy na przykład dyskusjach politycznych”²⁰.

¹⁴ Por. K. Jaspers, *O mojej filozofii*, w: tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, tłum. D. Lachowska, PIW, Warszawa 1990, s. 56.

¹⁵ Por. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 56.

¹⁶ Por. H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki i in., PWN, Warszawa 1991, s. 276n.

¹⁷ Domeracki, dz. cyt., s. 21.

¹⁸ Zob. K. Polit, *Samotność jako centralna kategoria w filozofii człowieka José Ortegi y Gasset*, w: *Zrozumieć samotność*, s. 39-48.

¹⁹ Zob. S. Cichowicz, *Wstęp*, w: Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?*. Nie wdając się w szczegóły, wystarczy przypomnieć, że (choć Cichowicz wspomina o trzynastu) spuścizna ta obejmuje dziewięć tomów dzieł zebranych (zob. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid 1962-1965), z których najcieńszy liczy stron 520 (zob. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, t. 2, Revista de Occidente, Madrid 1963), a najgrubszy 856 (zob. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, t. 9, Revista de Occidente, Madrid 1965).

²⁰ M. Rumayor, *El yo y la intimidación en Ortega y Gasset*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía” 32(2015) nr 1, s. 162. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – K.P.

Chociaż przywołane tu uwagi Rumayora odnoszą się do wypowiedzi Ortegi y Gasseta dotyczących problemu jaźni, bardzo często podobny zarzut nieuporządkowania i nieusystematyzowania stawia się całej spuściznie myśliciela. Słowa meksykańskiego badacza prowadzą jednak pośrednio do wskazania na drugą przyczynę, która kazała mi ponownie zająć się analizą kategorii samotności u Ortegi y Gasseta. Otóż w pełni zgadzam się jedynie z częścią twierdzenia Rumayora, dotyczącą rozproszonego i różnorodnego charakteru Ortegiańskiej spuścizny. Fakt jej rozproszenia i różnorodności powoduje bowiem, że podejmując analizę dowolnego zagadnienia pojawiającego się w pismach filozofa, natychmiast zdajemy sobie sprawę z wielowątkowości i obszerności ujęcia tej kwestii przez Ortegę y Gassetę, pozwalającej na jej opracowanie w wielu różnych tekstach²¹ – tym bardziej że w miarę upływu czasu i zgłębiania pozostawionych przez niego tekstów zmienia się także przyjęta przez badacza wyjściowa perspektywa interpretacyjna. Rozpoczynając swoje studia nad pismami Ortegi y Gassetę, odnosiłem wrażenie podobne do tego, które opisał Rumayor, a zatem miałem świadomość nie tylko wielowątkowości namysłu filozofa nad różnymi kwestiami, ale także faktu, że trudno wskazać w jego twórczości jednoznaczne konkluzje dotyczące jej poszczególnych wątków. Zgłębiając się w pisma hiszpańskiego myśliciela, coraz częściej jednak dochodziłem do wniosku, że to pierwsze wrażenie nie jest do końca słuszne, a myśl Ortegi y Gassetę obejmuje dość spójny i konsekwentnie konstruowany system, który trzeba dopiero z niej wydobyć, niekiedy kosztem zignorowania pewnych wypowiedzi filozofa, formułowanych, jak można przypuszczać, chociażby przy okazji spotkań towarzyskich – wypowiedzi te badacze jego spuścizny pieczołowicie zebrali i włączyli do wydanych po raz pierwszy jeszcze w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego stulecia dziełach zebranych Ortegi y Gassetę²².

Uwagi te odnoszą się również do problemu samotności w kształcie, w jakim rozważa go hiszpański myśliciel. Kiedy po kilkunastoletniej przerwie przeczytałem swój artykuł dotyczący tej kwestii, zauważyłem, że trudno mi się obecnie zgodzić z co najmniej jednym zawartym w nim twierdzeniem, które ma jednak charakter zasadniczy. Otóż, przygotowując swój tekst, od-

²¹ Jako dowód słuszności tego stwierdzenia może posłużyć książka José Pescadora traktująca „jedynie” o pojęciu prawa w myśli Ortegi y Gassetę, licząca jednak blisko czterysta stron (zob. J.H. P e s c a d o r, *El derecho en Ortega*, Revista de Occidente, Madrid 1966).

²² Obecnie dostępna już też najnowsza wersja dzieł zebranych Ortegi y Gassetę (zob. J. O r t e g a y G a s s e t, *Obras completas*, t. 1-10, La Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón (FOM), Madrid 2004-2008). Edycja ta różni się od poprzedniej głównie faktem oddzielenia tekstów wydanych przez samego Ortegę y Gassetę (zawartych w tomach od pierwszego do szóstego) od tych, które nie zostały opublikowane za jego życia (zawarto je w tomach od siódmego do dziewiątego). Tom dziesiąty zawiera indeksy osobowe i rzeczowe.

bierałem myśl Ortegi y Gasseta jako raczej pesymistyczną, a nawet katastroficzną. O takim jej ujęciu zdecydowała obecna w niej filozofia człowieka: jego „oderwanie” od transcendencji i skrajnie niestabilna kondycja ontyczna – człowieczeństwo bowiem, które sam w sobie wypracował, może on w każdej chwili utracić, podobnie jak cały dorobek kulturowy z tym człowieczeństwem związany. „W tym miejscu wydawałoby się zatem – twierdziłem – że w przypadku ortegizmu będziemy mieli do czynienia z jedną z tych optymistycznych filozofii, które pełne wiary w człowieka rysują przed nim nieograniczone perspektywy poszerzania swoich możliwości i budowania człowieczeństwa. Nic bardziej mylnego”²³. W chwili obecnej sądzę taki uważam za zbyt daleko posunięty, a myśl Ortegańską, której być może do całkowitego optymizmu faktycznie daleko, za mimo wszystko mniej związaną z egzystencjalizmem, aniżeli pozornie mogłoby się wydawać. Ortega y Gasset przyjmuje wprawdzie pewne postulaty dotyczące ludzkiej kondycji zawarte w pismach egzystencjalistów, ale charakter i atmosfera jego myśli są jednak odmienne, co postaram się w niniejszych rozważaniach uzasadnić, korzystając z możliwości dokonania tej bardzo dla mnie istotnej korekty.

To, że ontologiczne fundamenty kondycji ludzkiej jawią się w myśli Ortegi y Gasseta jako niestabilne i niepewne, nie ulega wątpliwości i znajduje wyraz w jednym z najbardziej znanych stwierdzeń filozofa, mówiącym, że „człowiek nie ma natury, ma tylko... historię”²⁴. Człowieczeństwo nie jest mu dane, ale przezeń wypracowane, a zatem, tak jak każda inna zdobycz, może być utracone, gdyż posiada charakter jedynie akcydentalny. Dlatego też za Mikołajem z Kuzy nazywa Ortega y Gasset człowieka „Deus occasionatus”, twierdząc, że „człowiek, będąc wolnym, jest twórcą podobnie jak Bóg, to znaczy jest twórcą swej własnej istności”²⁵, jednakże „w przeciwieństwie do Boga jego twórczość nie jest absolutna, lecz ograniczona okolicznościami”²⁶. W mało znanym i rzadko przywoływanym eseju *A veinte años de caza mayor del conde de Yeves*²⁷, wśród innych, już nieaktualnych, a niekiedy mało wręcz istotnych uwag, zamieszcza Ortega y Gasset dość dokładny opis tych okoliczności życia, które pozwoliły człowiekowi na ów akt twórczy o zasadniczym charakterze, umożliwiającą wszelkie inne: akt stworzenia samego siebie. W największym skrócie wyglądało to według niego tak, że prehistoryczny człowiek w procesie

²³ P o l i t, dz. cyt., s. 40.

²⁴ J. O r t e g a y G a s s e t, *Dzieje jako system*, tłum. A. Jancewicz, w: tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, s. 197.

²⁵ T e n ż e, *Po co wracamy do filozofii?*, tłum. A. Jancewicz, w: tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, s. 192.

²⁶ Tamże.

²⁷ Z o b. t e n ż e, *A veinte años de caza mayor del conde de Yeves*, w: tenże, *Obras completas*, t. 6, Revista de Occidente, Madrid 1952, s. 473.

ewolucji coraz bardziej zatracił pierwotny, wspólny ze zwierzętami instynkt, rozwijając w zamian zdolność zapamiętywania i cechę, której natura jest wobec pamięci przeciwstawna, a mianowicie wyobraźnię (hiszp. fantasía). Wyobraźnia pozwalała człowiekowi na „wymyślanie” rzeczywistości, czyli tworzenie mentalnych obrazów tego, jak ewentualnie mogą wyglądać i funkcjonować okoliczności życia, pamięć zaś umożliwiała mu zachowywanie tych spośród nich, które akurat okazywały się do tej rzeczywistości adekwatne. Zgodność takiego czy innego wyobrażenia z rzeczywistością była na tym pierwszym etapie ludzkiej autokreacji całkowicie przypadkowa, a większość z tych wyobrażeń – bezsensowna i nieporadna (hiszp. insensatos y torpes). Niemniej wystarczyło to, by ów pierwotny człowiek, będący „ostatnim zwierzęciem”²⁸, utrzymał się przy życiu mimo słabnącego nieustannie instynktu²⁹.

Punkt ten jest w naszej analizie niezwykle istotny, gdyż nietrudno zauważyć, że mamy tu do czynienia z procesem wyodrębniania się ze świata istoty odmiennej od wszystkich innych, czegoś szczególnego, transcendującego świat zwierzęcy, z którego owa istota się wyłania. Najbardziej charakterystyczny jest dla niej właśnie stopniowy zanik instynktu zwierzęcego, proces, któremu towarzyszy powstawanie czegoś, co Ortega y Gasset niekiedy nazywa intelektem (hiszp. *intelección*), a niekiedy rozumem (hiszp. *razón*)³⁰. Nie musimy jednak wnikać w to, co dokładnie przez te pojęcia rozumie, tym bowiem, co interesuje nas najbardziej, jest charakter tej nowej, typowo już ludzkiej władzy oraz konsekwencje, jakie jej powstanie przynosi w relacjach człowieka ze światem zewnętrznym czy też okolicznościami życia, jak lubi ów świat nazywać hiszpański myśliciel. W człowieku zanika zatem instynkt, a intelekt czy rozum ulegają rozwojowi – o ile jednak intelekt sprawiał, że człowiek mógł żyć w świecie natury i zgodnie z tym światem, o tyle rozum czy też intelekt przyczynia się do jego oderwania od świata natury, a w konsekwencji tego procesu kontakt człowieka ze światem natury staje się coraz bardziej pośredniczony i dokonuje się poprzez rozum i wyobraźnię. Relacje zwierzęcia ze światem zewnętrznym mają przede wszystkim charakter ciągły i są konieczne z tego powodu, że zwierzę stanowi element tego świata i nie ma możliwości, by się zeń wycofać, by uciec od okoliczności. Gdyby nawet takiej ucieczki zapragnęło, nie miałoby dokąd uciec. Człowiek natomiast, wyłoniwszy się ze

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. tamże, s. 473. Przedstawiając swój obraz prehistorii ludzkiego gatunku, Ortega y Gasset korzysta z pracy niemieckiego psychologa Wolfganga Köhlera, jednego z twórców gestaltyzmu. Powołuje się przy tym na francuski przekład jego pracy (zob. W. K ö h l e r *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, Springer, Berlin–Heidelberg 1921). Nie potrafię odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Ortega y Gasset czytał Köhlera po francusku, skoro doskonale znał niemiecki, ale też nie jest to tak bardzo istotne.

³⁰ Por. Ortega y Gasset, *A veinte años de caza mayor del conde de Yebes*, s. 474.

świata natury, możliwością taką już dysponuje, w procesie przekraczania tego świata powstaje bowiem ludzkie „wnętrze”, ludzka intymność, która nie jest już elementem świata, czymś wspólnym, lecz należy do każdego człowieka z osobna, ma charakter indywidualny.

Człowiek zatem „nie jest już swoją okolicznością (circunstancia), pozostaje jedynie w niej zanurzony i w pewnych momentach może ją opuścić i wejść w samego siebie, zebrać się w sobie (recogerse), pograć się w sobie (ensimismarse) i wyłącznie dzięki temu osiągnąć możliwość zajęcia się czymś, co nie jest prostym i bezpośrednim wymogiem stawianym mu przez otoczenie (circunstancia)”³¹. Owo „pograżenie się w sobie”, bo tak chyba można najtrafniej przetłumaczyć słowo „ensimismarse”, jest tutaj terminem kluczowym, gdyż oznacza całkowite odcięcie się od świata i zanurzenie we własnym wnętrzu, we własnej intymności, czyli, inaczej mówiąc, pozostawanie z samym sobą w doskonałej – w tych krótkich jeszcze momentach – samotności. Możliwość pozostawania w samotności stanowiła zatem punkt oparcia, który człowiek wykorzystał do wyłonienia się ze świata zwierzęcego, i to ona stanowi fundament oraz konieczny warunek człowieczeństwa. Chociaż fundament ten okazuje się z gruntu niestabilny i niepewny, podkreślmy w tym miejscu, że „ensimismarse”, możliwość pozostawania w samotności, diametralnie zmienia relacje człowieka ze światem. Zwierzę pozostaje bowiem całkowicie zależne od okoliczności, musi się z nimi „układać”, w pełni się im podporządkowywać – chcąc przetrwać, nie ma innego wyjścia. Człowiek, dzięki temu, że potrafi wycofać się ze świata i podjąć refleksję dotyczącą tego, jak świat ów może funkcjonować, nie tylko się odeń uniezależnia, ale idzie o krok dalej i stara się go sobie podporządkować. „Sposób, według którego człowiek pragnie [teraz – K.P.] żyć, nie ogranicza się już do poszukiwań harmonii i ugody ze światem takim, jaki jest nam dany – pisze kataloński komentator myśli Ortegiańskiej – ale [coraz częściej – K.P.] polega na usiłowaniu zmierzających do przekształcenia tego świata”³². Możliwość oderwania się od świata i pozostawania w samotności stanowi impuls do kształtowania się nie tylko samego człowieczeństwa, ale także tego wszystkiego, co z wytworami typowo ludzkimi jest związane, a zatem kultury i cywilizacji (choć Ortega y Gasset nie posługuje się tymi terminami konsekwentnie). Opisany tu proces opiera się na swoistym sprzężeniu zwrotnym: im bardziej rozbudowany staje się wewnętrzny świat człowieka, w tym większym stopniu jego pomysły dotyczące funkcjonowania okoliczności zewnętrznych życia stają się do tych okoliczności adekwatne – przypomnijmy, że człowiek dysponuje także pamięcią, która

³¹ T e n z e, *Meditación de la técnica*, Espasa Calpe, Madrid 1965, s. 20.

³² S.M. E s q u i r o l, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, Gedisa Editorial, Barcelona 2011, s. 24.

pozawala mu tworzyć rejestr zarówno kolejnych udanych prób działania, jak i porażek, a tym samym stawać się w podporządkowywaniu sobie tych okoliczności coraz bardziej skutecznym. W coraz mniejszym stopniu mogą one zatem dyktować mu swoje „warunki” – przeciwnie, coraz częściej muszą ulegać ludzkiemu dyktatowi. To zaś pozostawia człowiekowi coraz więcej możliwości „odrywania” się od świata i kreowania nowych, coraz bardziej skutecznych sposobów jego opanowywania. Ten właśnie proces stanowi motor napędowy rozwoju technicznego. Jest w tym wszystkim jednak w poglądach Ortegi y Gasseta pewne „ale”, niepozwalające całkowicie wpisać jego rozważań ani w nurt tych, których autorzy bez reszty wyznają wiarę w człowieka i w postęp, ani też w nurt radykalnie przeciwny.

Owo „odcinanie” się człowieka od świata, jego „pograżanie się w sobie” stanowi jednak swoiste wyzwanie dla praw światem tym rządzących, swoistą aberrację kosmiczną, coś, co tak naprawdę wcale nie powinno mieć miejsca. Proces ten narusza bowiem naturalną harmonię i panujący w naturze spokój. „Uwaga skierowana do wnętrza, czyli pograżenie się w sobie, jest najbardziej antynaturalnym, ponadbiologicznym faktem w człowieku”³³. Dlatego też można zasadnie oczekiwać, że natura uczyni wszystko, żeby zjawisko to unicestwić i powrócić do stanu pierwotnego spokoju i harmonii, że aby osiągnąć swój cel, wykorzysta ona każdą okazję, każdy błąd człowieka. Być może nawet tego rodzaju ujęcie owej kwestii jest nazbyt antropomorficzne, natura ani bowiem nie czyha na zgubę człowieka, ani też nie wykorzystuje jego błędów. Mamy tu natomiast do czynienia ze sformułowanym w termodynamice prawem samorzutnie zwiększającej się entropii w układzie izolowanym, w tym konkretnym przypadku przekładającym się na naturalną tendencję zwierzęcia, które nie chciało już być zwierzęciem, do powrotu do jego stanu wyjściowego – i proces ów będzie miał miejsce, o ile nie zachowa ono odpowiedniej czujności i nie będzie nieustannie podejmowało działań tendencji tej zapobiegających. Żeby jednak niebezpieczeństwo, przed którym w tym sensie stajemy, opisać, akcentując zarazem rolę samotności już nie tylko w procesie powstawania człowieczeństwa, ale w jego utrzymaniu, trzeba do narracji wprowadzić problematykę „innych”, czyli przyjrzeć się człowiekowi z perspektywy jego kondycji społecznej.

CZŁOWIEK I LUDZIE CZYLI POJAWIENIE SIĘ INNEGO

Podejmując decyzję o zagłębieniu się w koncepcje filozoficzne myśliciela, bądź dlatego, że ujął nas już swoimi interpretacjami świata, bądź też dlatego,

³³ Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, s. 342.

że jest znany i ceniony, musimy wykazywać szczególną ostrożność, gdyż niezwykle łatwo jest ulec owemu „blaskowi”, który postać tę – w powszechnym czy też jedynie naszym własnym przekonaniu – otacza. Należy też pamiętać, że im „blask” ów jest jaśniejszy, tym większy powinien być nasz dystans wobec koncepcji, które mają stać się przedmiotem analizy. Nad wyraz często bowiem podziw dla określonej postaci przenosimy na głoszone przez nią poglądy (a są to przecież zdecydowanie różne kwestie), pomnikowość owego „bohatera” powoduje zaś, że niekiedy nie jesteśmy w stanie (i to nie tylko my, ale ogół ludzi) zauważyć ewidentnego głupstwa, które zdarzyło mu się wypowiedzieć; często też nasz aktualny nastrój wpływa na poszukiwanie w lekturze tylko takich fragmentów, które akurat są z nastrojem tym oraz towarzyszącym mu obrazem świata zgodne.

Pozwalam sobie na przypomnienie zasad, które powinny towarzyszyć każdej próbie analizy i oceny wszelkich poglądów, a szczególnie poglądów filozoficznych, dlatego, że pewien aspekt spuścizny Ortegi y Gasset – aspekt, do którego właśnie się zbliżamy – może okazać się pod tym względem szczególnie „niebezpieczny”. Jeśli bowiem dajemy się uwieść wymowie poszczególnych tekstów tego autora, nie mając na uwadze całości jego poglądów, łatwo możemy wpaść w pułapkę, której zresztą nie zastawia na nas bynajmniej sam filozof, ale nasz własny umysł.

Ortega y Gasset twierdzi zatem, że jedynie dzięki możliwości zdecydowanego i jednoznacznego odcięcia się od świata zewnętrznego możliwe stało się wyodrębnienie człowieka ze świata zwierząt, a tym samym wejście gatunku ludzkiego na szlak rozwoju odmienny od zwierzęcego. Odnosząc się do tego procesu, Ortega y Gasset często podkreśla nie tylko osobisty oraz indywidualny charakter naszego istnienia, ale także jego nieprzekazywalność w tym sensie, że istnieje pewna nieprzekraczalna granica, poza którą nikt i nic nie może wniknąć do życia jednostki ani też jednostka nie może tej granicy sforsować i znaleźć się w obrębie życia niebędącego jej życiem. Hiszpański myśliciel wyraża przy tym – w różnej formie i w różnych kontekstach – sąd, który znajduje najbardziej jednoznacznie ujęcie w eseju *El hombre y la gente* (*Człowiek i ludzie*): „Okazuje się, że ludzkie życie sensu stricto, z racji swej nieprzekazywalności, jest ze swej istoty samotnością, radykalną samotnością”³⁴. Opisuje tę radykalną samotność niezwykle sugestywnie: czytamy między innymi o bólu

³⁴ T e n z e, *El hombre y la gente*, w: tenże, *Obras completas*, t. 7, Revista de Occidente, Madrid 1964, s. 105 (por. t e n z e, *Człowiek i ludzie*, s. 372). W polskim przekładzie tego tekstu kluczowy dla przywołanego fragmentu termin „radical soledad” oddany został jako „samotność absolutna”, co niestety zmienia sens myśli Ortegi y Gasset: fakt, iż życie ludzkie jest samotnością radykalną oznacza w niej, że jest nią ono u swoich fundamentów, początków, że jest ono w istocie zakorzenione w samotności. „Absolutny” charakter samotności ludzkiej oznaczałby natomiast, że człowiek nie tylko buduje swoje człowieczeństwo w samotności, ale że pozostaje w niej w sposób konieczny;

fizycznym, dręczącym nasze ciało, o bólu, jakiego może doznawać tylko pojedynczy człowiek i jakiego nie sposób przekazać nikomu innemu. Przychodzą jednak w tym miejscu na myśl sytuacje, w których – wbrew temu, co pisze filozof – bliski związek emocjonalny z drugim człowiekiem powoduje, że nasze relacje zdają się (przynajmniej częściowo) rozbijać ów mur. Matka nie może wprawdzie wziąć na siebie bólu, którego doznaje jej dziecko, lecz nie znaczy to, że wraz z nim nie cierpi, i chociaż jej cierpienie nie jest bólem, chociaż doświadcza go w swoim wnętrzu, w intymności, a zatem faktycznie w pewnym sensie w samotności, to jednak może ono być nawet bardziej dotkliwe niż sam ból dziecka. Ortega y Gasset ucina jednak w tym miejscu wszelkie tego rodzaju spekulacje i pozbawia nas złudzeń co do możliwości prawdziwego, autentycznego wyjścia w kierunku drugiego człowieka. W kierunku tym wprawdzie zmierzamy, ale bez szansy osiągnięcia celu: „Obecna u korzenia owej radykalnej samotności – jaką w sposób nieunikniony jest nasze życie – równie radykalna potrzeba czyjejś obecności powoduje, że wyrwyśmy się (emergemos) nieustannie i chciwie w jej poszukiwaniu”³⁵. Poszukiwania te w swojej łagodniejszej formie przybierają kształt potrzeby przyjaźni, w formie silniejszej zaś – potrzeby miłości, ale i jedna, i druga może w naszym życiu pełnić co najwyżej rolę rozpaczliwej próby połączenia dwóch samotności, ich „próby przeniknięcia w siebie nawzajem, od-samotnienia siebie (de-soledadizarnos) poprzez wychylenie się w kierunku innej istoty ludzkiej”³⁶. Można by w tym momencie ulec wrażeniu, że nasza samotność nie tylko jest radykalna, ale że ma ona charakter absolutny³⁷ i należy do natury człowieka – wrażenie takie byłoby jednak błędne, i to nie tylko dlatego, że według hiszpańskiego filozofa człowiek natury nie posiada.

O pomyłkę łatwiej tu tym bardziej, że w tym samym fragmencie eseju *Człowiek i ludzie* Ortega y Gasset dokonuje niespodziewanego przejścia od problemu człowieka do kwestii dotyczących innych, pozaludzkich elementów świata i może się wydawać, że relacje międzyludzkie w istocie nie różnią się od naszych relacji z innymi rzeczami, które napotykamy w obrębie życiowych okoliczności. Warto przywołać ten tekst, znakomicie ukazuje on bowiem, że to, co było tylko radykalne, nabiera już teraz faktycznie charakteru absolutnego: „Do samotności, którą jesteśmy, należą – i stanowią jej istotną część – wszystkie rzeczy i istoty wchodzące w skład uniwersum, a znajdujące się wokół nas, które kształtują nasz horyzont, tworzą nasze otoczenie, ale nigdy nie stapiają się z nami – lecz przeciwnie, są zawsze *czymś innym* czymś absolutnie innym

tymczasem – jak zobaczymy w trakcie obecnej analizy – teza taka nie byłaby na gruncie myśli Ortegi y Gasset prawdziwa.

³⁵ T e n ż e, *El hombre y la gente*, s. 108. Por. t e n ż e, *Człowiek i ludzie*, s. 372.

³⁶ T e n ż e, *El hombre y la gente*, 140.

³⁷ Por. przyp. 35.

[lo absolutamente otro – K.P.], elementem obcym i zawsze mniej czy bardziej zawadzającym, wrogim i przeciwnym, w najlepszym wypadku niezbieżnym, i z tej racji postrzeganym jako coś zewnętrznego, *poza* nami, jako coś *obcego* – co nas uciska, ciemieży i tłumi, a więc świat³⁸.

Od świata pozaludzkiego jesteśmy zatem odcięci w sensie absolutnym, ale jedynie w tym sensie, że świat ten niczego od nas nie oczekuje ani nie jest w stanie odpowiedzieć na nasze oczekiwanie, należy bowiem do innego porządku ontycznego (nawet w tym kontekście byłbym jednak ostrożny, posługując się określeniem „absolutny” – chociaż sam Ortega go używa). Zasada ta nie dotyczy jednak świata ludzkiego, w przypadku którego rzeczy mają się wręcz odwrotnie. Jakkolwiek może się to wydawać zaskakujące, rozciągnięcie absolutnego charakteru samotności w myśli Ortegi y Gassetta na świat ludzki mogłoby poprowadzić nas na bezdroża, jakimi lubili podążać egzystencjaliści, samo zjawisko samotności zamknęłoby się zaś wówczas w pozbawionym sensu błędnym kole, a wewnątrz niego pozostawałby człowiek, pozbawiony możliwości opuszczenia go i oczekujący jedynie na zmiżdżenie przez świat, który nas „uciska, ciemieży i tłumi”.

José Luis Caballero Bono, badacz z Salamanki, zwraca uwagę na fakt, że samotność w myśli Ortegańskiej ma charakter „dopelniający” (hiszp. *genitivo*). Jest zawsze – co zresztą myśliciel wyraźnie podkreśla w przywołanym fragmencie eseju *Człowiek i ludzie* – nie tylko samotnością kogoś, ale także samotnością „od kogoś”. Samotność nie jest jednostkowością (hiszp. *unicidad*), o takiej samotności moglibyśmy bowiem mówić jedynie wówczas, gdyby istniał tylko jeden byt, podczas gdy samotność wręcz domaga się istnienia innego człowieka lub innych ludzi³⁹. Xavier Zubiri, uczeń Ortegi y Gassetta, mówił, że intymność wyraża się słowami „ja”, „mój”, „mnie”, a – jak pisze Mieczysław Jagłowski – „słowa wyrażające intymność nie są ekspresją świadomości ani ludzkiej głębi, lecz samposiadania”⁴⁰. Zubiri prezentuje już jednak inny temperament filozoficzny, a co za tym idzie, ma on również inny sposób snucia filozoficznej refleksji. Jeśli natomiast chodzi o samego Ortegę y Gassetta, to wobec tego, co zostało już powiedziane, zadziwiający wydaje się sposób, w jaki wprowadza on do życia ludzkiego, będącego wszak radykalną samotnością, innych ludzi.

Podsumowując swoje rozważania dotyczące indywidualnego, osobowego życia, takiego, jakim żyje każdy z nas, Ortega y Gasset stwierdza, że jest ono „osobowe, okolicznościowe (*circunstacial* – K.P.), nieprzekazywalne i odpo-

³⁸ T e n ż e, *Człowiek i ludzie*, s. 377n. Por. t e n ż e, *El hombre y la gente*, s. 108.

³⁹ Por. J.L. C a b a l l e r o B o n o, *Constantes personalistas de la naturaleza humana en José Ortega y Gasset*, „Quién” 2015, nr 1, s. 122.

⁴⁰ M. J a g ł o w s k i, *Realizm transcendentalny Xaviera Zubiriego*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2000, s. 186.

wiedzialne⁴¹, a zatem nadal odnosimy wrażenie, że jest ono samotnością, i to samotnością a b s o l u t n ą, jak mogłoby wynikać z polskiego przekładu eseju *Człowiek i ludzie*. Sytuacja ta uświadamia nam, jak wielkie znaczenie w interpretacji tekstu mają odcienie znaczeniowe słów, a cały czas obracamy się tutaj przecież wokół dwóch tylko terminów, z których jeden wskazuje, że życie ludzkie ma według Ortegi y Gassetta charakter samotności absolutnej (hiszp. absoluta), drugi zaś, że ma ono charakter samotności radykalnej (hiszp. radical). Są to zasadniczo niewielkie różnice znaczeniowe, ale ich konsekwencje okazują się bardzo poważne. Sięgając bowiem na przykład do mało znanego tekstu Ortegi y Gassetta *Zmierzch rewolucji*⁴², znajdujemy tam fragment, który – jeśli przyjmiemy założenie o absolutnie samotnym charakterze naszego życia – okazuje się niezrozumiały: „Oczywistym błędem było przekonanie, że świadomość własnej indywidualności jest dla człowieka pojęciem pierwotnym [...]. Uznawano, że człowiek wpierw czuje się jednostką i dopiero później szuka innych ludzi, by wraz z nimi utworzyć społeczeństwo. Prawda jest jednak inna: podmiot najpierw czuje się elementem danej grupy, a dopiero później się od niej oddziela, powoli zdobywając świadomość swej jednostkowości. Najpierw jest «my», a dopiero później «ja», pojawia się ono jako wtórny efekt odłączenia się⁴³”.

W kontekście tego, co hiszpański intelektualista pisze o samotności i nieprzekazywalności życia ludzkiego możemy się zatem po lekturze tych słów poczuć nieco dezorientowani. W *Człowieku i ludziach* czytamy wszak, że życie ludzkie „ze swej istoty jest samotnością⁴⁴, że poznawcze perspektywy każdej osoby są niepowtarzalne i w przypadku żadnych dwóch osób nie dają się wymienić, każda z tych osób zaś z konieczności pozostaje w swoim własnym świecie⁴⁵, czy wreszcie, że „w sytuacji krańcowej [...] nikt nie może podać mi pomocnej dłoni⁴⁶. Mimo tych wszystkich zapewnień (a przytoczyłem tylko niektóre z nich) w tym samym eseju natrafiamy na stwierdzenie, które ma taki sam wydźwięk, jak przywołane wcześniej słowa pochodzące ze *Zmierzchu rewolucji*: „Człowiek nie pojawia się w samotności – choć samotność jest jego ostateczną prawdą – człowiek pojawia się w relacji społecznej jako Drugi, obcując z pierwszym; jako ten, kto się odwzajemnia. [...]. Pierwsze, co pojawia

⁴¹ Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, s. 387.

⁴² Zob. tenże, *Zmierzch rewolucji*, tłum. M. Iwińska, w: tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, Spacja, Warszawa 1992, s. 95-114.

⁴³ Tamże, s. 99. Por. tenże, *Człowiek i ludzie*, s. 445n.

⁴⁴ Tenże, *El hombre y la gente*, s. 115. Por. tenże, *Człowiek i ludzie*, s. 388.

⁴⁵ „Nie tylko ja sam pozostaję na zewnątrz świata drugiego człowieka, ale także mój świat pozostaje na zewnątrz jego [świata]; stanowimy nawzajem dwie «zewnątrznosci» i dlatego w sposób radykalny (radicalmente) jesteśmy sobie obcy (forasteros)”. Tenże, *El hombre y la gente*, s. 126. Por. tenże, *Człowiek i ludzie*, s. 377.

⁴⁶ Tenże, *El hombre y la gente*, s. 106. Por. tenże, *Człowiek i ludzie*, s. 375.

się w życiu każdego z nas, to inni ludzie”⁴⁷. Pojawiającą się tu sprzeczność trudno pozostawić bez wyjaśnienia, tym bardziej że w swoim wcześniejszym artykule na temat rozumienia samotności w myśli Ortegi y Gasseta, tekście, w którym opierałem się wyłącznie na polskim tłumaczeniu *El hombre y la gente*, siłą rzeczy jej nie dostrzegłem. W tym kontekście szczególnej wagi nabiera spostrzeżenie, że analizując tekst filozoficzny, musimy niekiedy (a może nawet często), stosować zabieg hermeneutyczny polegający na odnoszeniu jego poszczególnych fragmentów do wymowy całości poglądów myśliciela będącego jego autorem.

Ortega y Gasset twierdzi zatem, że człowiek wyłonił się ze świata zwierzęcego dzięki wypracowaniu w sobie umiejętności odcinania się od okoliczności życia i pogrążania się w sobie samym, w swojej własnej intymności, którą zdołał wytworzyć kosztem łączącego go ze światem zwierzęcym instynktu. Dlatego też proces powstawania tego, co typowo ludzkie, był już u swojego początku związany z samotnością. To, że człowiek m o ż e uciekać od świata, zagłębiać się w sobie i pozostawać sam ze sobą, nie oznacza jednak, że m u s i to czynić, tym bardziej że owo „*emsimismarse*” pozostaje wbrew naturze i właśnie jako takie wręcz wymaga wysiłku, aktywności – wysiłku i aktywności już typowo ludzkich, do których zdolny jest jedynie człowiek. Na tym właśnie polega elitarny charakter samotności, do którego nawiązuje tytuł niniejszych rozważań. Ów wysiłek czy aktywność człowieka nie powodują bynajmniej, że jego niejako naturalnym stanem jest otwarcie się na świat, a przede wszystkim na innych ludzi; świat roślinny czy przyroda nieożywiona pozostają bowiem „nieme”, a „odpowiedzi na świat”, jakich udziela zwierzę, są jedynie częściowe, by nie powiedzieć ułomne. Stąd też i stwierdzenie Ortegi y Gasset: „Człowiek *a nativitate* otwarty jest na innego niż on, na obcą istotę lub innymi słowy: *zanim każdy z nas uzyska świadomość samego siebie*, posiada już podstawowe doświadczenie dotyczące istnienia tych, którzy nie są «ja»”⁴⁸. Zrozumiałe staje się zatem, dlaczego nasza samotność, pozostając radykalna, nie może jednak być absolutna. W sensie ontologicznym samotność absolutna uniemożliwiałaby powstanie społeczeństwa, a niemożliwość przewyciężenia samotności na poziomie społecznym uniemożliwiałoby jakikolwiek rozwój. Tymczasem nawet Jean-Jacques Rousseau, który w tekście co prawda dziwnym i w dużej mierze opartym na domysłach, znanym jako *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*⁴⁹, twierdzi, że pierwotnie „ludzie ze sobą żadnych stosunków nie utrzymywali, ani ich nie

⁴⁷ T e n ż e, *Człowiek i ludzie*, s. 444n. Por. t e n ż e, *El hombre y la gente*, s. 148n.

⁴⁸ T e n ż e, *Człowiek i ludzie*, s. 446. Por. t e n ż e, *El hombre y la gente*, s. 150.

⁴⁹ Zob. J. J. R o u s s e a u, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.

potrzebowali”⁵⁰, w poważnym traktacie *O umowie społecznej*⁵¹ musi zmierzyć się z uzasadnieniem konieczności przejścia od tego stanu do stanu prawa stanowionego⁵². Podsumowując, można stwierdzić, że na gruncie myśli Ortegi y Gasseta człowiek jawi się jako – podobnie jak twierdził Arystoteles – byt społeczny, nie jest nim jednak w tym sensie, w jakim są nim pszczoły czy mrówki, gdyż pojawia się w społeczeństwie o pewnej tradycji, dostarczającej mu gotowej interpretacji okoliczności życia, które zastaje. Fakt ten będzie miał w dalszych analizach znaczenie decydujące. Przyjrzymy się teraz bliżej owym społecznym okolicznościom funkcjonowania człowieka oraz roli, jaką w funkcjonowaniu tym odgrywa nabyta przez niego umiejętność pozostawania z samym sobą.

POMIĘDZY SAMOTNOŚCIĄ A TLUMEM

Aczkolwiek teza Ortegi y Gasseta o pierwotności świadomości zbiorowej w stosunku do świadomości indywidualnej w kontekście innych głoszonych przezeń poglądów może wydawać się nieco zaskakująca, nie była ona w swoim czasie szczególnym wyjątkiem, głosił ją bowiem w podobnej postaci chociażby Karl Jaspers⁵³. Trudno stwierdzić, na ile Ortega y Gasset znał poglądy tego współczesnego mu niemieckiego egzystencjalisty⁵⁴, lecz jego refleksje w wielu punktach tak stykają się z tymi, na które natykamy się w pismach Jaspersa oraz innych egzystencjalistów, jak i od nich odbiegają. Chociaż ramy niniejszych rozważań nie pozwalają na dokładne prześledzenie tych zbieżności i rozbieżności, warto zwrócić uwagę przynajmniej na jeden ich aspekt, tym bardziej że pozwoli nam to dokładniej zarysować specyfikę Ortegańskiego myślenia na tle egzystencjalizmu jako takiego, a nawet uświadomić sobie, że pod

⁵⁰ Tamże, s. 161. Rousseau zastrzega co prawda, że nie chce snuć „niejasnych domysłów (conjectures vagues)” (t e n ż e, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Les Échos du Maquis, b.m.w., 2011, s. 22n.; por. t e n ż e, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 142n.), niemniej jednak większość przedstawionych w tej rozprawie poglądów robi wrażenie opartych na domysłach.

⁵¹ Zob. t e n ż e, *O umowie społecznej*, tłum. M. Starzewski, De Agostini – Altaya, Warszawa 2002, s. 23.

⁵² Por. tamże, s. 23n.

⁵³ „Na zupełnie pierwotnym poziomie nie ma jeszcze samoświadomości, przez co potrzeby, sposoby ich realizacji są wspólne wszystkim przedstawicielom danej grupy. Chcę tego, co wszyscy inni, gdyż nie dostrzegam jeszcze, że jestem inny niż wszyscy”. D. K o l a s a, *O możliwości komunikacji egzystencjalnej w filozofii Karla Jaspersa*, „Filozofia Chrześcijańska” 12(2015), s. 148n.

⁵⁴ Aczkolwiek – jak informują wydawcy *Obras completas* – zamieścił on swój artykuł w książce pamiątkowej wydanej w Niemczech w roku 1953 z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin niemieckiego filozofa (por. tekst od redakcji, w: J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, t. 9, s. 347).

pewnymi względami jego koncepcja „wrzucenia w egzystencję” sięga dalej niż w przypadku refleksji pozostałych przedstawicieli tego kierunku, a bywa uzasadniana w swoisty sposób.

Według Ortegi y Gasset życie każdego z nas jest ze swej istoty przeżywaną w samotności intymnością, fakt ten zaś – należy dodać w tym kontekście – powoduje konsekwencję natury poznawczej. Otóż będąc rzeczywistością, która istnieje sama dla siebie, życie „może być postrzegane jedynie od wewnątrz”⁵⁵. Tak postrzegane, przestaje już jednak być serią wzajemnie powiązanych wydarzeń, a jawi się jako dramat, jako pewien dynamiczny proces, którego przebieg jest absolutnie nieprzewidywalny. „Akcja dramatu polega na tym, że człowiek przemaga się i walczy, by w napotkanym świecie urzeczywistnić pewną zrodzoną w wyobraźni postać, która konstytuuje jego prawdziwe «ja»”⁵⁶, czyli jego powołanie (hiszp. *vocación*). I to właśnie owo powołanie stanowi o istocie człowieka, o ludzkiej indywidualności i niepowtarzalności. Wypełnia się ono w konfrontacji z okolicznościami, które niekiedy ułatwiają, a niekiedy utrudniają jego realizację. Zarówno samo powołanie, jak i okoliczności, w których się ono realizuje, są w pewnym stopniu przewidywalne i dają się ująć w racjonalne kategorie w utworzonym przez te okoliczności dynamicznym systemie. Ortega y Gasset dodaje jednak, że „w tym dającym się zrozumieć systemie działa również czynnik irracjonalny: przypadek”⁵⁷.

Owa przypadkowość nie polega przy tym na samym akcie przyjścia na świat w obrębie ludzkiej społeczności. „Spotkanie z innymi – pisze Gerardo López Sastre – nie ma bynajmniej charakteru akcydentalnego [...] ale wprost przeciwnie, jest pierwotnym elementem naszej konstytucji”⁵⁸. Człowiek zatem, będąc „wrzucony w życie” (jeśli posłużyć się tu ulubioną przez egzystencjalistów frazą, która nader trafnie oddaje opisywaną sytuację), jest jednocześnie „wrzucony w społeczeństwo”. Przypadkowość jego egzystencji wyrasta natomiast z dramatu narodzin w takim lub innym społeczeństwie, posługującym się wypracowanym przez pokolenia, określonym obrazem świata który dostarcza wyjaśnienia poszczególnych aspektów okoliczności życia, na przykład ich pochodzenia, sposobu, w jaki mogą okazać się przydatne, czy informacji, kiedy stanowią zagrożenie. Na określenie tej społecznej, zbiorowej wiedzy Ortega y Gasset stosuje hiszpański termin „*creencias*”, oznaczający „wierzenia”, który polscy tłumacze jego tekstów adekwatnie przekładają jako

⁵⁵ J. Ortega y Gasset, *Velázquez*, w tenże, *Obras completas*, t. 8, Revista de Occidente, Madrid 1970, s. 467.

⁵⁶ Tamże, s. 468.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ G. López Sastre, *La actualidad del pensamiento de Ortega y Gasset. ¿Qué nos cabe reivindicar?* „Kultura i Wartości” 2019, nr 28, s. 259.

„przeświadczenia”⁵⁹. Chodzi tu bowiem właśnie o przeświadczenia, czyli treści, które w określonej grupie społecznej funkcjonują niczym matematyczne aksjomaty: są to prawdy, które starsze pokolenie przekazuje młodszemu, jest bowiem *p r z e k o n a n e* o ich prawdziwości (na przykład, że ziemia jest płaska lub okrągła, że duchy zmarłych opiekują się żywymi lub że im szkodzą czy też że żadnych duchów nie ma). W przypadku owej wiedzy zbiorowej mamy zatem do czynienia jedynie z prawdą społeczną – z „prawdą”, która uchodzi za prawdę, ponieważ uznaje ją większość społeczności, w tym wszyscy ci, którzy tworzą jej elitę, czyli cieszą się powszechnym autorytetem.

W myśli Ortegi y Gasseta prawdziwość czy fałszywość „creencias” w sensie zgodnym chociażby z klasyczną definicją prawdy nie ma większego znaczenia. Znaczenie takie ma natomiast coś, co wiąże się z ludzką kondycją społeczną, a co określane jest przez niego jako *preegzystencja*, ani bowiem żaden poszczególny człowiek, ani wszelkie ludzkie osiągnięcia czy działania nie rozpoczynają się wraz ze swoim zaistnieniem, lecz w są w dużym stopniu kontynuacją tego wszystkiego, co udało się osiągnąć wcześniejszym pokoleniom i co jest człowiekowi przekazywane. Innymi słowy, człowiek jest dziedzicem tradycji. Nie jest niczym Adam w raju, lecz zostaje przesiąknięty duchem społeczności, w której zaczyna funkcjonować, duchem uznawanych przez nią „creencias”. „Żaden człowiek – pisze Ortega – nie rozpoczyna bycia człowiekiem, żaden człowiek nie wprowadza ludzkości (*estrena*) [na scenę historii – K.P.], ale każdy [jedynie – K.P.] kontynuuje to, co ludzkie, i co już przed nim istniało”⁶⁰.

Nietrudno zatem odpowiedzieć na pytanie, skąd wzięły się wszystkie prawdy, pomysły i interpretacje, które w określonej grupie funkcjonują jako „creencias”. Z całą pewnością nie mogą być one wyłącznie skutkiem czystej aktywności, ścierania się człowieka z okolicznościami życia, jego *vita activa*. Owszem, życiowa aktywność tego rodzaju może je inspirować, ale to nie w jej trakcie się one zarysowują czy ukonkretniają. Żeby zwalczyć okoliczności życia bądź też im ulec, człowiek musi się z nimi zetknąć – żeby jednak dokonać ich interpretacji, żeby je zrozumieć, musi się od nich odciąć w akcie „ensimismarse” – pozostania samemu z sobą. Niekiedy okazuje się przy tym, że owa czynność samotnego dokonywania refleksji nad okolicznościami życia prowadzi człowieka do wniosków innych niż te, które zostały mu przekazane, i oto nagle zdumionej, a często wręcz przerażonej jednostce świat jawi się jako inny niż dotychczas powszechnie uznawany. Ortega y Gasset twierdzi, że tego

⁵⁹ Zob. np. J. Ortega y Gasset, *Idee i przeświadczenia*, tłum. E. Burska, w: tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, s. 211-236.

⁶⁰ Tenże, *Prólogo a „Introducción a las ciencias del espíritu” por Wilhelm Dilthey*, w: tenże, *Obras completas*, t. 7, s. 61.

rodzaju odwracanie się od „dotychczasowego” świata, negowanie tradycji i obowiązujących „creencias” jest zazwyczaj dziełem określonych pokoleń. Nie musimy jednak odpowiadać w tych rozważaniach na pytanie, czy ma on w tej kwestii rację, tym bardziej że ostatecznie każda nowa interpretacja świata rodzi się w umyśle pojedynczego człowieka, a jej „pokoleniowy” charakter może co najwyżej polegać na tym, że wielu innych snuje w tym samym czasie podobne refleksje. W kontekście zjawiska samotności istotna jest natomiast sama sytuacja, w której jednostka (czy grupa jednostek) dokonuje negacji bądź też jedynie korekty tradycji, inicjując budowanie nowego obrazu czy nowej interpretacji świata.

W historii cywilizacji zachodniej sytuacji tego rodzaju zdarzały się wiele razy, ale szczególne znaczenie miały w tym kontekście dwie epoki: ta, w której Sokrates i jego pokolenie odkryli rozum, ze zdumieniem konstatując, że świat rzeczy nie może odpowiadać bytom kreowanym w rezultacie ujmowania rzeczywistości w sposób racjonalny i że musi istnieć jakiś inny rodzaj bytu, odkrywany właśnie przez ratio, i ta zainicjowana przez Kartezjusza, którego myśl ujęła człowieka w oderwaniu od jego związków ze światem zewnętrznym (zatem z innymi ciałami oraz innymi ludźmi), zamykając tym samym umysł ludzki w jego własnych granicach. W tym drugim przypadku świat duchowy i materialny zostały od siebie odseparowane w sposób definitywny, a byt zewnętrzny i byt wewnętrzny stały się wzajemnie niekompatybilne. Ów byt duchowy przestał wówczas być postrzegany jako dusza ożywiająca ciała i je poruszająca i uznano go za świadomość (hiszp. conciencia o consciencia), a dokładniej za samoświadomość, która pozwala człowiekowi zdać sobie sprawę z jego własnego istnienia (hiszp. darse cuenta de si). W procesie tym uwidoczniły się cechy konstytutywne myślenia: „samowiedza, samoposiadanie, refleksja nad samym sobą, wchodzenie w siebie, intymność”⁶¹.

Te nowe, nieortodoksyjne, powstające w samotności interpretacje świata Ortega y Gasset określa terminem „ideas”, wielokrotnie podkreślając ich znaczenie historyczne – nietrudno bowiem dostrzec, że to one umożliwiają zmianę, ruch, pojawienie się czegoś nowego. Nie ma znaczenia nawet fakt, że niekiedy bywają błędne, i to nie tylko w kontekście społecznego, ale też klasycznego rozumienia prawdy. Dla niniejszych rozważań najistotniejsze jest jednak to, że cały proces związany z ich wyłanianiem się i kształtowaniem łączy się – od czasu wyodrębnienia się ludzkiego gatunku – z możliwością pozostawania w samotności. Jak jednak pokreśliliśmy, możliwość ta, możliwość zagłębiania się w samym sobie, nie oznacza konieczności, lecz jako w istocie niezgodna z naturą, wymaga pewnego wysiłku, pewnej bardzo specyficznej aktywności związanej z autentycznością życia, która bynajmniej nie

⁶¹ T e n z e, *¿Qué es filosofía?*, w tenże, *Obras completas*, t. 7, s. 373.

czyni go łatwiejszym. Jest wręcz przeciwnie i dlatego zdecydowana większość przedstawicieli ludzkiego gatunku zadowala się tym, co powszechnie uznane i obowiązujące, nie odczuwając przy tym potrzeby korekty obowiązujących „creencias” czy też podejmowania z nimi polemiki. Prowadzi zatem całe swoje życie w ramach zastanego porządku społecznego, nie wkraczając na jakikolwiek szlak indywidualny. Jednakże tego rodzaju funkcjonowanie, zanurzenie się w tym, co społeczne, co już istniejące i uznane, mimo że łatwe i wygodne, jest również nieautentyczne, pozostaje bowiem oparte na wysiłku innych: ze względu na lenistwo i bierność jednostki jest po prostu przez nią przejmowane i brak w takim wypadku jednostkowej inspiracji, brak życia osobowego, które jako jedyne ma charakter kreatywny. Innymi słowy, człowiek nie wypracowuje wówczas swojego indywidualnego powołania, lecz ulega temu, czego oczekuje odeń grupa, do której należy. W dużym stopniu unika wówczas przypadkowości i niepewności (w sposób absolutny uniknąć ich nie może), ale czyni to kosztem własnej autentyczności, poddając się przy tym tradycji, nie zaś swojemu indywidualnemu przeznaczeniu, które łączy się z przypadkowością i dlatego nigdy nie jest pewne, nigdy nie jest do końca określone ani zdefiniowane.

Oczywiście nie oznacza to, że w myśli Ortegiańskiej mamy do czynienia z deprecjonowaniem tradycji – wprost przeciwnie, jej znajomość, szczególnie w wypadku elit społecznych, jest według tej filozofii bezwzględnym obowiązkiem. Niezbędnym warunkiem wszelkiego sprzeciwu czy nawet korekty tradycji jest bowiem znajomość tego, czemu się sprzeciwiamy lub co pragniemy skorygować. Ortega y Gasset poddaje natomiast krytyce to, że większość nas przyjmuje bezrefleksyjnie wszelkie schematy, które przekazuje tradycja, traktując je jako ustalone, powszechnie uznane oczywistości i zgodnie z nimi wszystko wykonując. Nasze działania nie mają zatem charakteru kreatywnego, lecz automatyczny⁶².

Myśl Ortegi y Gassety wpisuje się w tym sensie w poglądy głoszone przez egzystencjalistów, ale – co nieustannie podkreślam – jego filozofia ma inny, bardziej optymistyczny wydźwięk. Opisywane zjawisko, czyli podział na życie autentyczne (osobowe) i automatyczne (społeczne), nie jest samo w sobie negatywne i jedynie stanowi odbicie jak najbardziej naturalnego podziału społeczeństwa na jednostki wyjątkowe i całą resztę, czyli na elitę duchową i „masy”, jak można by powiedzieć, nawiązując do najbardziej znanego eseju hiszpańskiego myśliciela⁶³. Podział ten ma charakter pierwotny i stały, i nie sposób go wykorzenić, a wszelkie negujące go teorie i próby doprowadzenia do jego zaniku są w najwyższej mierze szkodliwe społecznie i skutkują dzia-

⁶² Por. t e n z e, *Individuo y organización*, w: tenże, *Obras completas*, t. 9, s. 68.

⁶³ Zob. t e n z e, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Muza, Warszawa 1995.

łaniami podobnymi do tych, jakie usiłowałoby podejmować wojsko złożone z samych generałów. Rzeczą raczej wątpliwą jest, by wojsko takie przedstawiało jakąkolwiek wartość z punktu widzenia realizacji celów, do osiągnięcia których zostało powołane. Okoliczności życia nigdy nie należy podporządkowywać „pobożnym życzeniom”, nawet wówczas, gdy życzenia te mają charakter szlachetny. Inaczej mówiąc, nie należy przekształcać spontanicznie ukształtowanej rzeczywistości społecznej poprzez narzucanie jej przemocą schematów realizowanych w oparciu o wizje tego, jaka być powinna. Ideały mają różne oblicza, a ich szlachetny charakter często bywa pozorny, a jeszcze częściej okazują się nierealne.

Ortega y Gasset być może nie ma całkowitej racji w tej kwestii, gdyż historia kultury zachodu dobitnie świadczy o tym, że wysiłki ludzi (czy to jednostek, czy całych grup ludzkich) zmierzające do eliminowania tego, co w rzeczywistości społecznej niewłaściwe (choćby nędzy), nie zawsze idą na marne, ale studia nad spuścizną filozofa zachęcają do daleko idącej ostrożności w stosunku do wszelkiego idealizmu czy programów idealistów. Stwierdzenie to może w tym kontekście zaskakiwać i wymaga przynajmniej krótkiego komentarza, tym bardziej że wydaje się, iż dostrzegał on pewne specyficzne zjawisko, które każe zastanowić się nad jednym z najsilniej zakorzenionych w naszej kulturze paradygmatów. Być może inspirację w tej kwestii zawdzięcza Ortega y Gasset Miguelowi de Unamuno, który dokładnie opisał problem w swoim eseju *Ideocracia*⁶⁴ (Ortega y Gasset znany był jednak z tego, że odrzucał wszelką myśl o wpływie de Unamuno na kształt jego poglądów). Zjawisko to można by nieco eufemistycznie określić jako zwodniczy urok idei, który dostrzegał już Platon, całkowicie mu jednak ulegając. W wielu dialogach Platońskich mamy do czynienia z poglądem, że poznanie tego, co idealne, powoduje zasadniczą zmianę w funkcjonowaniu człowieka, który na przykład pod wpływem piękna, „zapomina o matce i braciach i o znajomych najbliższych; nie dba o to, że się majątek zaniedbany rozlatuje, nie zważa na opinię i za nic ma wszelkie normy przyzwoitości”⁶⁵. Ze słów Sokratesa wynika zresztą, że właśnie dlatego piękno jest jedyną ideą przejawiającą się w sposób zmysłowy i dlatego też „rozumu nam widzieć nie można, bo straszne by stąd wynikały szalały miłosne, gdyby coś takiego jak rozum dawać mogło oczom swe wierne odbicie”⁶⁶. W myśli Ortegi y Gasset status ontyczny idei jest co prawda inny, gdyż to człowiek je kreuje w swojej samotności, w procesie „ensimismarse”, ale skutki tego procesu nie różnią się bynajmniej od tych,

⁶⁴ Zob. M. de Unamuno, *La ideocracia*, w: tenże, *Obras completas*, t. 8, Biblioteca Castro, Madrid 2007.

⁶⁵ Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, XXXII A, PWN, Warszawa 1958, s. 80.

⁶⁶ Tamże, XXXI D, s. 79.

które opisuje Platon. Problem leży w tym, że koncepcje tych idealnych postaci bytu powstają chwilach, w których człowiek odwraca się od rzeczywistości. Poddając się bez reszty urokowi tego, co sam stworzył, człowiek odsuwa na bok to, co rzeczywiste, czyli okoliczności życia, i zapomina o nich, te zaś zaczynają w jego oczach nabierać „godności i ciężaru jakościowego dopiero wtedy, kiedy zaczyna służyć kulturze (Dobru, Pięknu, Prawdzie)”⁶⁷.

W tym też leży źródło dystansu, jaki Ortega y Gasset przyjmuje wobec idealizmu i idealistów, dystansu, który nie dotyczy zresztą samych wartości symbolizowanych przez idee, ale wiąże się z koniecznością uznania właściwego statusu ontologicznego idei oraz podporządkowania ich życiu, nie zaś poddania im życia. Zagadnienie to jest o tyle ważne w omawianym kontekście, że zwykle to właśnie twórcy idealnych bytów czy koncepcji tworzą elitę społeczną i – nie poddając się obowiązującym i powszechnie uznawanym paradygmatom – żyją życiem osobowym, prawdziwie ludzkim, autentycznym. To właśnie oni zdolni są do podjęcia „nienaturalnego” wysiłku dobrowolnego pozostawania w samotności. Z drugiej strony ów entuzjazm człowieka dla wykreowanej przez niego samego „doskonałości” powoduje, że pragnie on ją urzeczywistnić w materii społecznej, ignorując okoliczności życia i nie pytając, ani czy jest to możliwe, ani czy jest to potrzebne. Ponieważ zaś ideał powstawał w oderwaniu od tego, co rzeczywiste, często jego kompatybilność z rzeczywistością pozostaje wątpliwa. Dość wspomnieć w tym miejscu, że wielu dyktatorów, którzy wyniszczali całe narody, miało zapewne wewnętrzne przekonanie, że są oni dobrodziejami ludzkości⁶⁸.

Europejskie oświecenie było klasycznym okresem dominacji idealizmu, „chrześcijaństwa bez Boga”⁶⁹, w którym zamiast Niego ubóstwiono czysto ludzkie wytwory, próbując za ich pomocą kształtować społeczną rzeczywistość. W przekonaniu Ortegi y Gasseta wśród owych idealistycznych pomysłów szczególnie szkodliwa była idea społecznej równości, która w imię „sprawiedliwości” ignorowała pierwotny i naturalny podział społeczeństwa na elity i masy, czyli – w omawianym kontekście – na tych, którzy odczuwają potrzebę refleksji nad zastanym kształtem życiowych okoliczności (tej zaś, jak sądził

⁶⁷ Ortega y Gasset, *Zadanie naszych czasów*, s. 75.

⁶⁸ Bogdan Góralczyk, sinolog i dyplomata, w swojej pouczającej monografii opisującej przemiany polityczne i społeczne w najnowszej historii Chin zamieszcza interesującą uwagę dotyczącą Mao Zedonga: „Mao Zedong, jeszcze bardziej autorytarny niż Czang Kaj-szek, despota, tyran, poeta i ideolog, miał wizję Chin rewolucyjnych, plebejskich i autarkicznych, a nie otwartych na świat, nowoczesnych i konkurencyjnych gospodarczo” (B. G ó r a l c z y k, *Wielki renesans. Chińska transformacja i jej konsekwencje*, Dialog, Warszawa 2018, s. 67). Zgodnie z duchem ortegizmu warto zwrócić uwagę, że życie ludzkie aż nazbyt często poświęcane jest w imię realizacji ideału i rewolucja francuska 1789 roku nie była tu wyjątkiem. Wizjonera, twórcy idei „doskonałej”, ryzykowanie życia zazwyczaj nie dotyczy, a przynajmniej rzecz tak właśnie się ma do pewnego czasu.

⁶⁹ Ortega y Gasset, *Zadanie naszych czasów*, s. 75.

hiszpański filozof, można się oddawać jedynie w samotności), i tych, których „życie nie ma wytkniętego celu, a oni sami bezwładnie i bezwolnie dryfują”⁷⁰. Tymczasem pod wpływem oświeceniowego ideału równości ludzie mogą się co najwyżej czuć sobie równi, co nie znaczy, że faktycznie tacy są⁷¹.

Historycznie ukształtowany podział na ludzi żyjących życiem autentycznym, indywidualnym i osobowym oraz tych, którzy niczym pszczoły w ulu czy mrówki w mrowisku są jedynie bezwonnymi częściami większej całości, według Ortegi y Gasset wcale nie był zły. „Nie mają racji ci myśliciele – piśze filozof – którzy deprecjonują życie automatyczne jako niegodne człowieka, jako zaniechanie czy porzucenie jego autentycznego bytu”⁷². To prawda – kontynuuje swoją myśl zawartą w eseju *Individuo y organización* – że jeden i drugi sposób funkcjonowania znacznie się od siebie różnią i jedynie żyjąc życiem osobowym, człowiek jest sobą. Z drugiej jednak strony funkcjonowanie społeczeństwa bez tych jego członków, którzy jako bierni z natury stanowią jedynie bezrefleksyjne uosobienie tradycji, byłoby niemożliwe⁷³. Tymczasem oświecenie – i tutaj przechodzimy już do poglądów opisanych najbardziej sugestywnie w *Bunt mas* – w imię szlachetnych skądinąd ideałów sprawiedliwości i równości społecznej postanowiło ten naturalny porządek zastąpić porządkiem idealnym. W imię tych ideałów podjęto bardzo konkretne i daleko-siężne działania, poczynając od sfery uregulowań prawnych, a wszystkie posunięcia opierano na wierze w naturalną dobroć ludzkiej natury i na założeniu, że jeśli jakiś element społecznej maszyny funkcjonuje niewłaściwie, to winę za tę sytuację ponosi sam mechanizm społeczny, nie zaś działający w jego ramach ludzie. Wystarczy zatem doprowadzić do ulepszenia mechanizmu, a naturalny, szlachetny charakter ludzkiej natury ukaże się w całej pełni. W przypadku wszelkich niepokojących zjawisk natychmiast wskazywano na ich tymczasowy charakter i wierzono, że ich zanik jest jedynie kwestią czasu⁷⁴. *Bunt mas*, pisany na początku lat trzydziestych ubiegłego wieku, jest swoistą,

⁷⁰ T e n ż e, *Bunt mas*, s. 46.

⁷¹ Filozofowie oświecenia mówią w tym kontekście o równości wobec prawa, ale nawet realizacja tej idei można wiele zarzucić, bo jak wytłumaczyć chociażby powszechnie stosowaną w demokratycznych społeczeństwach procedurę zwolnienia za kaucją? Trudno żywić wątpliwości co do faktu, że ktoś, kto dysponuje odpowiednio wysoką kwotą pieniężną, uniknie w ten sposób w określonych okolicznościach aresztu, podczas gdy nieposiadający takowej kwoty w analogicznych okolicznościach doń trafia. Wszelkie próby prawnego uzasadnienia tej sytuacji mogą jedynie spowodować, że samo prawo zaczyna tracić swój autorytet, co bynajmniej nie jest pożądane. Konsekwencją potrzeby autorytetu prawa stanowi konieczność niezależności instytucji prawnych od władzy politycznej, gdyż oficjalne zaangażowanie jej przedstawicieli w spory polityczne prowadzi do gwałtownego spadku prestiżu tak ich samych, jak i instytucji, które reprezentują.

⁷² T e n ż e, *Individuo y organización*, s. 68.

⁷³ Por. tamże, s. 69.

⁷⁴ Por. t e n ż e, *Bunt mas*, s. 43.

nico gorzką próbą rozliczenia całego procesu społecznego zapoczątkowanego przez hasła oświeceniowe. Poglądy zawarte w tym eseju można w kontekście niniejszej analizy podsumować następująco: Rzeczywistość ludzka różni się w sposób zasadniczy od rzeczywistości przyrody swoim nieprzewidywalnym, spontanicznym charakterem, gdyż jej fundamentem jest ludzkie życie, które właśnie takie zasadnicze cechy posiada. Także w imię nawet najbardziej szlachetnego ideału nie można zatem kształtować tej rzeczywistości „odgórnie”, bez uprzedniego wniknięcia w nią i postawienia sobie pytania, na ile nasze usiłowania mogą okazać się skuteczne i czy w ogóle są one potrzebne. Analizę rzeczywistości ludzkiej rozpocząć należy od refleksji nad jej radykalnym, fundamentalnym elementem, czyli życiem ludzkim, a dokładniej nad tym, kto stanowi jego podmiot, czyli człowiekiem. Nie można przy tym ignorować faktu, że natura ludzka nie istnieje i człowiek tworzy sam siebie, a zatem aktywność skierowana ku przekraczaniu tego, czym się jest, stanowi kryterium człowieczeństwa. Przekraczania samego siebie nie można jednak dokonywać przez utożsamianie się z innymi i bezrefleksyjne przejmowanie powszechnie obowiązujących w społeczeństwie przekonań. Tego rodzaju proces tworzenia siebie może być jedynie rezultatem *vita contemplativa*, a zatem wysiłku dokonywanego w samotności, a na wysiłek taki stać jedynie nielicznych. Lekceważenie elitarnego charakteru duchowej aktywności człowieka, prowadzonej w samotności, doprowadziło do skutków przeciwnych wobec tych, jakie zamierzano osiągnąć. Zamiarem było bowiem nadanie szlachetnego charakteru masom, tymczasem w rezultacie umasowiono elity, powodując, że człowiek masowy, wraz ze swoim płaskim, ograniczonym do wymiaru ekonomicznego systemem wartości, „przenika” do wszelkich dziedzin życia zbiorowego, łącznie z systemami władzy. Tak oto struktura społeczna, w naturalny sposób wertykalna, stała się horyzontalna. Zjawisko jakości zanika, pochłaniane bez reszty przez kategorię ilości. O wszystkim decyduje większość, a ponieważ elity – co wynika z ich natury – zawsze pozostawały w mniejszości, relacje społeczne uległy odwróceniu w tym sensie, że o ile dotychczas masy starały się naśladować elity (Ortega mówi w tym kontekście o masach zdrowych⁷⁵), to w chwili obecnej masy te, silne swoją ilością (przecież ta właśnie kategoria dominuje) oczekują, że elity (o ile jakieś inne oprócz finansowej jeszcze pozostały) będą dostosowywały się do ich oczekiwań i wymagań, gdyż to masy jako większość dyktują warunki.

Ortega przekonany jest jednak, że jego pokolenie, które cechuje nowa wrażliwość witalna, powstrzyma, a być może nawet odwróci ten cały proces.

⁷⁵ Zob. t e n ż e, *España invertebrada*, Revista de Occidente, Madrid 1957, s. 116n.

W mało znanym a interesującym eseju *Cosmopolitismo*⁷⁶, twierdzi, że budzi się obecnie reakcja elit, czyli ludzi „dla których życie pełne jest tego, co Grecy nazywali áskesis, czyli życiowej dyscypliny”⁷⁷. Proces ten postępuje oddolnie i spontanicznie, w zadziwiająco szybkim tempie łącząc elity intelektualne Europy i Ameryki. Narody co prawda zamykają się w sobie (pamiętajmy, że mowa jest o latach dwudziestych ubiegłego wieku), ale nauka przestaje już mieć rozproszony, narodowy charakter, ci zaś, którzy ją uprawiają, kontaktują się ze sobą coraz chętniej i coraz częściej. To najlepsi z najlepszych, a wyznacznikiem przynależności do tej grupy nie są arbitralnie przyznawane jej członkom nagrody czy synekury – selekcja następuje w jej przypadku samoistnie, a jej kryterium stanowią wymagania, jakie ludzie ci stawiają samym sobie. To współcześni mnisi i pustelnicy, „usiłujący, niczym dawni, przepelnieni religijnością ludzie, utrzymywać się w stanie łaski”⁷⁸. Elity te odczuwają i doceniają życie o tyle, o ile przeżywają je zgodnie z najwyższym natężeniem swoich życiowych możliwości, i nie ma ono dla nich sensu, jeśli nie wiąże się z nieustannym przechodzeniem do coraz doskonalszego stanu. W świecie, w którym wcześniejsze normy i struktury utraciły żywotność i w którym nie istnieje żaden ponadindywidualny wzór czy nakaz, przedstawiciele tej nowej, powstającej właśnie elity starają się powrócić do tego, co w dotychczasowej tradycji było pozytywne. W czasie, w którym wszystko staje się problematyczne i w którym masy odczuwają jako ciężar wszelkie naturalne zobowiązania i ograniczenia, ta duchowa arystokracja odrywa się od wszystkiego, co jednowymiarowe i pospolite, i stara się dorównać najlepszym spośród siebie, tym wybranym z wybranych.

*

Czytelnik *Buntu mas* od razu zauważy, że esej *Cosmopolitismo* ma wymowę o wiele bardziej optymistyczną. Sto lat później to jednak *Bunt mas* okazuje się bardziej aktualny i zapewne dlatego pozostaje nadal czytany i popularny, a problemy w nim poruszane podejmowało niezależnie wielu myślicieli, wśród nich przedstawiciele szkoły frankfurckiej. Sam Ortega y Gasset nie byłby zapewne zachwycony zestawieniem jego myśli z dorobkiem twórców teorii krytycznej, ale faktem jest, że to właśnie oni kontynuowali podobny rodzaj refleksji i szczegółowo opisywali te same niepokoje, które w swoim czasie

⁷⁶ Zob. t e n z e, *Cosmopolitismo*, w: tenże, *Obras completas*, t. 5, Revista de Occidente, Madrid 1955, s. 485-493.

⁷⁷ Tamże, s. 488.

⁷⁸ Tamże.

napędzały myśl hiszpańskiego filozofa. Co więcej, źródeł społecznych niedociągnięć także dopatrywali się w koncepcjach oświeceniowych, aczkolwiek ich szkodliwość rozpatrywali z innego punktu widzenia. Tak czy inaczej, sam charakter oświeceniowego myślenia postrzegali w podobny sposób, jak czynił to Ortega y Gasset. „Oświecenie jest totalitarne”⁷⁹ – pisali w kilkanaście lat po ukazaniu się *Buntu mas* Horkheimer i Adorno. „Hasłem jest jedność – od Parmenidesa po Russella. Celem jest obalenie bogów i jakości”⁸⁰ – dodawali.

Istnieje jednak pewna różnica między poglądami przedstawicieli szkoły frankfurckiej a myślą Ortegi y Gasset. Ci pierwsi, wśród nich także Herbert Marcuse, ubolewają nad zniewoleniem współczesnego człowieka, pozostawionego samotnie wobec „totalnej władzy kapitału”⁸¹, która tak dalece zmanipulowała ludzki umysł, że zaczął on postrzegać zniewolenie jako wyzwolenie. „Pod władzą represywną całość wolność może zostać przetworzona w potężny instrument panowania”⁸² – ostrzegał Marcuse. Wyrafinowane i finezyjne rozważania przedstawicieli szkoły frankfurckiej pozostają w znacznej mierze zgodne z wcześniej sformułowanymi wnioskami Ortegi y Gasset, aczkolwiek zaznaczyć trzeba, że potwierdzają jedynie te z nich, które mają raczej pesymistyczny, nie zaś optymistyczny charakter. Trudno się zresztą temu dziwić. Żadne powszechne zjednoczenie elit duchowych nie nastąpiło, a jeśli nawet można mówić o próbach takiego zjednoczenia, to były one podejmowane raczej pod hasłem jedności gospodarczej świata, natomiast znoszenie innego rodzaju granic (na przykład rasowych) stanowiło co najwyżej skutek uboczny „wyzwolenia”, które zwolennicy globalizacji wypisali na swoich sztandarach. Cały proces globalizacji zmierza zresztą do przekształcenia świata zgodnie z przyjętym arbitralnie modelem, teoretycznie umocowanym w poglądach ekonomicznych neoliberalistów – rozwiązanie to zapewne nie spotkałoby się z aprobatą ani przedstawicieli szkoły frankfurckiej, ani samego Ortegi y Gasset. I słusznie zresztą, gdyż nieudane próby przeprowadzenia proponowanych przez globalistów reform w krajach takich, jak Rosja czy Turcja, ignorujące w dużym stopniu lokalne uwarunkowania, czyli Ortegańskie „okoliczności życia”, spowodowały, że pokaźne obszary globu wypadły z obozu państw demokratycznych i zmierzają w kierunku wprost przeciwnym.

Dalsze zagłębianie się w analizy o charakterze geopolitycznym za bardzo jednak oderwałoby nas od głównego wątku niniejszych rozważań. W kontekście problemu samotności trzeba zauważyć, że mimo licznych podobieństw między myślą Ortegi y Gasset a refleksją reprezentantów teorii krytycznej,

⁷⁹ Horkheimer, Adorno, dz. cyt., s. 22.

⁸⁰ Tamże, s. 23.

⁸¹ Tamże, s. 138.

⁸² Marcuse, dz. cyt., s. 25.

a także zbliżonych intuicji obecnych w tych poglądach, rysuje się między nimi zasadnicza różnica. Dotyczy ona stosunku do kwestii natury ludzkiej (choć w przypadku filozofii Ortegi y Gasseta lepiej w tym kontekście mówić o typie człowieka dominującym w określonym czasie i miejscu). Mimo głoszonej przez nich krytyki filozofii oświeceniowej przedstawiciele szkoły frankfurckiej – o ile dobrze uchwytują ich intencje – prezentują jednak sposób myślenia podobny do oświeceniowego, opierający się na założeniu, że wszelkim patologiom społecznym zaradzić może zmiana systemu społecznego. Zgodnie z tym myśleniem niewłaściwe funkcjonowanie systemu, który na przykład, mimo że głosi wyzwolenie, faktycznie zniewala, można naprawić, po prostu zmieniając ów system, a wówczas człowiek „sobie poradzi” i sam odnajdzie stan pierwotnej, autentycznej wolności. Tymczasem sposób myślenia wywodzący się z Ortegańskich, „racjowitalnych” założeń jest inny. Według hiszpańskiego myśliciela zmiany społeczne nie mogą następować w rezultacie odgórnego wprowadzania reform i zarządzeń. Jeśli mają być one naprawdę skuteczne i długofalowe, należy zacząć od zmiany dominującego w społeczeństwie typu człowieka. Należy zatem odwrócić proces, jaki – zapewne wbrew woli ówczesnych myślicieli – uruchomiło oświecenie, prowadzący do zaniku elit i dominacji w społeczeństwie osobników o mentalności masowej, „przekonanych, że wszystko im wolno i że do niczego nie są zobowiązani”⁸³. Konsekwencją tego procesu stanowi też zanikanie poczucia odpowiedzialności poszczególnych klas społecznych, poczynając od klasy rządzącej, za całość społeczeństwa. Konsekwencją tą jest zatem ostatecznie zanik społeczeństwa obywatelskiego w sensie, w jakim je pojmuje Arystoteles⁸⁴. Pogląd Rousseau, mówiący, że „zwierzchnik, przez to samo, że jest, jest zawsze tym, czym być powinien”⁸⁵ (zakładając, że swoją władzę wykonuje na podstawie mandatu demokratycznego), okazuje się ewidentnie fałszywy, o ile nie zadba się o to, żeby wyborca był taki, jaki być powinien. Problem leży zaś w tym, że wyborca ten – obecnie już wyborca masowy – nie jest w stanie ukształtować sam siebie i musi dysponować wzorcem, do dorównania któremu powinien zmierzać. Istotne okazuje się w tym sensie nie tyle osiągnięcie celu, ile sama chęć dążenia doń. Należy zatem przywrócić wagę społecznym autorytetów, których status nie może opierać się wyłącznie na ich zamożności. Innymi słowy, trzeba uruchomić proces wyodrębniający społeczną elitę, której czynnikiem wyróżniającym będzie aktywność zmierzająca do przewycięzania samego siebie, owa często wspomnianą w pismach Ortegi „áskesis”. Cała przedstawiona tu analiza wska-

⁸³ Ortega y Gasset, *Bunt mas*, s. 56.

⁸⁴ Ze słów Arystotelesa wynika jednoznacznie, że ważny jest nie tyle ustrój społeczny, ile cechy tych, którzy w danej grupie sprawują władzę (por. Arystoteles, *Polityka*, ks. III 1279a, s. 111).

⁸⁵ Rousseau, *O umowie społecznej*, s. 32.

zuje jednak, że „áskesis” nie można uprawiać poprzez pogrążenie się w tłumie, lecz jedyną metodą jej prowadzenia jest pogrążenie się w samym sobie.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Translated by Daniela Gromska. In Aristotle, *Dzieła wszystkie*. Vol. 5. Warszawa: PWN, 1996.
- . *Polityka*. Translated by Ludwik Piotrowicz. Warszawa: PWN, 1964.
- Caballero Bono, José Luis. “Constantes personalistas de la naturaleza humana en José Ortega y Gasset.” *Quién*, no. 1 (2015): 117–32.
- Cichowicz, Stanisław. “Wstęp.” In José Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii*. Translated by Ewa Burska, Magda Iwińska, and Anna Jancewicz. Warszawa: Spacja, 1992.
- Domeracki, Piotr. “Meandry filozofii samotności.” In *Zrozumieć samotność: Studium interdyscyplinarne*. Edited by Piotr Domeracki and Włodzimierz Tyburski. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2006.
- Esquirol, Josep. *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2011.
- Góralczyk, Bogdan. *Wielki renesans: Chińska transformacja i jej konsekwencje*. Warszawa: Dialog, 2018.
- Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. *Dialektyka oświecenia*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 1994.
- Jagłowski, Mieczysław. *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*. Olsztyn: Wydawnictwo UWM, 2000.
- Jaspers, Karl. *O mojej filozofii*. In Jaspers, *Filozofia egzystencji: Wybór pism*. Translated by Dorota Lachowska. Warszawa: PIW, 1990.
- Kolasa, Dawid. “O możliwości komunikacji egzystencjalnej w filozofii Karla Jaspersa.” *Filozofia Chrześcijańska* 12 (2015): 147–57.
- Köhler, Wolfgang. *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*. Berlin and Heidelberg: Springer, 1921.
- de La Mettrie, Julien Offray. *Człowiek maszyna*. Translated by Stefan Rudniański. Warszawa: PWN, 1984.
- López Sastre, Gerardo. “La actualidad del pensamiento de Ortega y Gasset: ¿Qué nos cabe reivindicar?” *Kultura i Wartości*, no. 28 (2019): 255–75.
- Marcuse, Herbert. *Człowiek jednowymiarowy: Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Translated by Stanisław Konopacki et al. Warszawa: PWN, 1991.
- Ortega y Gasset, José. “A veinte años de caza mayor del conde de Yebes.” In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 6. Madrid: Revista de Occidente, 1952.
- . *Bunt mas*. Translated by Piotr Niklewicz. Warszawa: Muza, 1995.

- . “Cosmopolitismo.” In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 5. Madrid: Revista de Occidente, 1955.
- . “Człowiek i ludzie.” Translated by Henryk Woźniakowski. In Ortega y Gasset, *“Bunt mas” i inne pisma socjologiczne*. Translated by Piotr Niklewicz and Henryk Woźniakowski. Warszawa: PWN, 1982.
- . “Dzieje jako system.” Translated by Anna Jancewicz. In Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?* Translated by Ewa Burska, Magda Iwińska, and Anna Jancewicz. Warszawa: Spacja, 1992.
- . *España invertebrada*. Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- . *Ewolucja teorii dedukcyjnej: Pojęcie zasady u Leibniza*. Translated by Ewa Burska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2004.
- . “El hombre y la gente.” In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 7. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- . “Idee i przeświadczenia.” Translated by Ewa Burska. In Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?* Translated by Ewa Burska, Magda Iwińska, and Anna Jancewicz. Warszawa: Spacja, 1992.
- . “Individuo y organización.” In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 9. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- . *Meditación de la técnica*. Madrid: Espasa Calpe, 1965.
- . *Obras completas*. Vols. 1–9. Madrid: Revista de Occidente, 1962–1965.
- . *Obras completas*. Vols. 1–10. Madrid: La Fundación José Ortega y Gasset and Gregorio Marañón (FOM), 2004–2008.
- . “Po co wracamy do filozofii?” Translated by Anna Jancewicz. In Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?* Translated by Ewa Burska, Magda Iwińska, and Anna Jancewicz. Warszawa: Spacja, 1992.
- . “Prólogo a ‘Introducción a las ciencias del espíritu’ por Wilhelm Dilthey.” In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 7. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- . “¿Qué es filosofía?” In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 7. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- . “Uwagi o powieści.” In Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Translated by Piotr Niklewicz. Warszawa: Czytelnik, 1980.
- . “Velázquez.” In Ortega y Gasset, *Obras completas*. Vol. 8. Madrid: Revista de Occidente, 1970.
- . “Zadanie naszych czasów.” Translated by Magda Iwińska. In Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?* Translated by Ewa Burska, Magda Iwińska, and Anna Jancewicz. Warszawa: Spacja, 1992.
- . “Zmierzch rewolucji.” Translated by Magda Iwińska. In Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?* Translated by Ewa Burska, Magda Iwińska, and Anna Jancewicz. Warszawa: Spacja, 1992.
- Pescador, José H. *El derecho en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- Platon. *Fajdros*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1958.

- Polit, Krzysztof. “Samotność jako centralna kategoria w filozofii człowieka José Ortegi y Gasseta.” In *Zrozumieć samotność: Studium interdyscyplinarne*. Edited by Piotr Domeracki and Włodzimierz Tyburski. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2006.
- Rousseau, Jan Jakub. *O umowie społecznej*. Translated by Maciej Starzewski. Warszawa: De Agostini and Altaya, 2002.
- . *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. Translated by Henryk Elzenberg. Warszawa: PWN, 1956.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. n.p.: Les Échos du Maquis, 2011.
- Rumayor, Miguel. “El Yo y la intimidad en Ortega y Gasset.” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 32, no. 1 (2015): 161–82.
- de Unamuno, Miguel. “La ideocracia.” In de Unamuno, *Obras completas*. Vol. 8. Madrid: Biblioteca Castro, 2007.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Krzysztof POLIT – „Pograć się w sobie”. O elitarnym charakterze samotności w myśli José Ortegi y Gasseta

DOI 10.12887/35-2022-3-139-08

Samotność stanowi centralną kategorię w filozofii człowieka według José Ortegi y Gasseta. W przekonaniu filozofa człowiek wyłonił się ze świata zwierzęcego dlatego, że dzięki umiejętności pograżania się w sobie (hiszp. *ensimismarse*), czyli pozostawania w samotności, zaczął stopniowo uniezależniać się od natury. Możliwość pozostawania w samotności, automatycznie powodująca uniezależnianie się rodzaju ludzkiego od świata zewnętrznego, stanowiła źródło wszystkich działań człowieka o charakterze twórczym, czyli nauki, techniki i kultury. Ceną, jaką płacimy za możliwość tworzenia, jest jednak nasze wewnętrzne rozdarcie. Chociaż mamy bardzo silną potrzebę kontaktu z innymi, tylko w momentach samotności żyjemy życiem w pełni autentycznym i twórczym.

Słowa kluczowe: samotność, José Ortega y Gasset, człowiek, tradycja, masy, elity, cywilizacja zachodnia

Kontakt: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4/334, 20-031 Lublin

E-mail: krzysztof.polit@poczta.umcs.lublin.pl

Tel. 81 5372842

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,2228,pl.html>

Krzysztof POLIT, "Living within Oneself." On the Elitist Nature of Solitude, as seen in the Philosophy of José Ortega y Gasset

DOI 10.12887/35-2022-3-139-08

Solitude is a central category in José Ortega y Gasset's philosophy of man. Man emerged from the animal world because he was gradually becoming independent from nature thanks to the ability to sink into himself (*ensimismarse*), i.e., remain alone. The possibility of being alone, which automatically made mankind independent of the outside world, was the source of all creative activities of man, i.e., science, technology, and culture. The price we pay for creative opportunities is our inner tear. We have a very strong need for contact with others, but it is only in moments of solitude that we live fully authentic and creative lives.

Keywords: solitude, José Ortega y Gasset, a human being, tradition, masses, elites, Western civilization

Contact: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4/334, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: krzysztof.polit@poczta.umcs.lublin.pl

Phone: +48 81 5372842

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,2228.pl.html>

SAMOTNOŚĆ I TWÓRCZOŚĆ

Marta LECHOWSKA

„...DUCHA OLŚNI, PRZENIKNIE CIAŁO”
Twórczość Myrrhy Lot-Borodine – pierwszej prawosławnej teolog

Podjmując charakterystyczną dla wschodniochrześcijańskiej antropologii, lecz w toku dziejów odsuniętą na dalszy plan koncepcję theosis, rosyjska teolog proponuje powrót maksymalistycznego ujęcia człowieka, jakie oferuje teologia prawosławna. Przedstawia przebóstwienie jako mistyczną symbiozę natury Boskiej i ludzkiej, a relację Boga i człowieka w stanie przebóstwienia opisuje jako „prześwietlenie” ludzkiej natury Boskim światłem. Zachowuje w ten sposób wschodniochrześcijańskie rozróżnienie na istotę Boga i przenikające świat Boskie energie.

Twórczości Myrrhy Lot-Borodine – urodzonej w Petersburgu absolwentki Sorbony i żony profesora tej uczelni, matki trojga dzieci i działaczki społecznej – nie sposób pominąć, gdy mowa o historii myśli prawosławnej czy o kulturze religijnej rosyjskiej emigracji dwudziestego wieku. Lot-Borodine, od dwudziestego szóstego roku życia mieszkająca we Francji, pozostawiła po sobie nie tylko dzieła z zakresu teologii prawosławnej, ale także prace poświęcone krytyce rosyjskiej kultury religijnej i średniowiecznej literaturze francuskiej oraz zbiory poezji. Oddana badaniom teologii mistycznej, której punkt ciężkości widziała w doktrynie przebóstwienia – theosis, pogłębiła, a także spopularyzowała nauczanie wschodnich Ojców Kościoła, ukazując katolickiemu Zachodowi odmienne spojrzenie na człowieka. Jej pisma stały się inspiracją dla myślicieli zachodnioeuropejskich.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie dążenia Lot-Borodine do odnalezienia najwłaściwszego kształtu chrześcijańskiej antropologii. W oparciu o niedostępne dotąd w języku polskim teksty źródłowe wskażemy na związek koncepcji teologicznej Lot-Borodine z jej utworami poetyckimi, omówimy także zagadnienie podejmowanej przez rosyjską autorkę krytyki rosyjskiej świadomości religijnej.

WPLYW MYŚLI LOT-BORODINE NA KATOLICKI ZACHÓD

Wielu intelektualistów doceniało znaczenie dokonań rosyjskiej teolog dla chrześcijańskiej myśli Zachodu. Kardynał Jean Daniélou, jeden z najwybitniejszych ówczesnych teologów katolickich, ekspert Soboru Watykańskiego II, rzecznik „odnowy teologii poprzez powrót do źródeł biblijnych i patrystycznych”¹,

¹ S. G r a b s k a, *Słowo wstępne*, w: J. Daniélou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, tłum. M. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 5.

tak opisywał spotkanie z tekstami teologicznymi Myrrhy Lot-Borodine: „Lata 1930-1950 to okres odkrywania na Zachodzie mistycyzmu bizantyjskiego. [...] Jednym z najbardziej aktywnych fermentów tego ruchu były trzy artykuły opublikowane w latach trzydziestych przez Myrrhę Lot-Borodine [...] na temat doktryny przeobóstwienia w Kościele bizantyjskim. [...] Wciąż pamiętam zdumienie, jakie wywołała we mnie ich lektura. Ich dziwny styl, przeładowany greckimi i łacińskimi słowami, wspaniałymi neologizmami, wyróżniał się w tym surowym i erudycyjnym przeglądzie. Odnosiło się jednak wrażenie, że nagle wprowadzają nas w samo centrum wyjątkowego doświadczenia, skupiając – jak w wiązce światła – wskazówki rozproszone gdzie indziej. Czytanie tych artykułów było dla mnie decydujące. Skryształizowały coś, czego szukałem, mianowicie wizję człowieka przemienionego przez Boskie energie”². Prace Lot-Borodine znali i cenili także Yves Congar, Marie-Dominique Chenu³ i Loius Massignon (katolicki uczony oddany idei pojednania chrześcijaństwa z islamem), a Léon Brunschvicg odnajdywał w jej pismach „wielkie światło dla problemów Zachodu”⁴. Rosyjska myślicielka korespondowała z Henrim de Lubakiem, przyszłym kardynałem⁵, ponadto – co należy podkreślić – relacje intelektualne łączyły ją z wybitnym historykiem filozofii średniowiecznej Étienne’em Gilsonem, który przyjaźń Rosjanki poczytywał sobie za zaszczyt⁶.

Można powiedzieć, że Lot-Borodine była „posłańcem” prawosławnego Wschodu, przynoszącym Zachodowi nową wizję człowieka, której centrum stanowił człowiek przeobstwiony.

O podejściu Rosjanki do kwestii dwóch funkcjonujących w obrębie chrześcijaństwa antropologii nieco przewrotnie pisał Gilson: „Nie sądzę, bym ją zdradził, myśląc, że w głębi duszy pani Myrrha Lot-Borodine czuła się w lepszym położeniu niż jej przyjaciele, chrześcijanie Zachodu, dostrzegając głębsze znaczenie sposobów myślenia i odczuwania, które teologia łacińska trzynastego wieku przez długi czas ukrywała przed ich wzrokiem, lecz które jej ukochana teologia *theosis* zachowała obecne i żywe w sercu”⁷. Zdaniem Lot-Borodine zachodnie rozumienie człowieka pomijało ważne prawdy, które ukazywali w swoich pismach wschodni Ojcowie Kościoła: „W zachodniej teologii coraz wyraźniej zarysowuje się tendencja do minimalizowania *imago* przez akcentowanie pierwotnego braku

² J. D a n i é l o u, *Introduction*, w: M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Cerf, Paris 1970. s. 10n. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów tekstów francuskojęzycznych – B. Srebro-Fila.

³ Zob. M. M a h n - L o t, *Ma mère, Myrrha Lot-Borodine. Esquisse d'itinéraire spirituel*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 88(2004) nr 4, s. 748-752.

⁴ Tamże, s. 749.

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. É. G i l s o n, *Préface*, w: M. Lot-Borodine, *De l'amour profane à l'amour sacré. Études de psychologie sentimentale au Moyen Âge*, Librairie Nizet, Paris 1979, s. viii.

⁷ Tamże, s. ix.

w stworzeniu. [...] Spór między Grekami a łacinnikami dotyczy [...] samego aktu *creatio hominis*. Tam, gdzie pierwsi odkrywają wrodzony charakter obrazu, włączony w naszą rasę jak żywy zarodek, od chwili jej narodzin, augustynizm widzi tylko [...] dar dodany, który udoskonala naturę⁸ – stwierdziła.

Ponadprzeciętna wrażliwość intelektualna na fundamentalne zagadnienia chrześcijańskiej dogmatyki skłaniała rosyjską myślicielkę do rozstrzygnięcia kwestii spornych na rzecz stanowiska wschodnich Ojców Kościoła. Studia nad ich duchowym dziedzictwem prowadziła przez całe swoje dorosłe życie, w pełni zasługując na miano „pierwszej prawosławnej kobiety teologa”⁹. Jej zaangażowanie na rzecz odnalezienia najwłaściwszego kształtu chrześcijańskich prawd i ich dookreślenia córka Myrrhy Marianna Mahn-Lot wiąże z religijnością matki: „Od 1920 r. (według niepublikowanych notatek) dążenie religijne – konstytutywne dla jej osobowości – skłoniło Myrrhę Lot-Borodine [...] do poszukiwania i uściślenia podstawowych elementów wiary chrześcijańskiej”¹⁰. Mahn-Lot zauważa też, że Myrrha Lot-Borodine „weszła do teologii”¹¹ zanim jeszcze dzieła greckich Ojców Kościoła zostały opublikowane w „Sources chrétiennes” – francuskiej serii wydawniczej obejmującej najważniejsze teksty patrystyczne, będącej w owych czasach jednym z najpoważniejszych przedsięwzięć wydawniczych z dziedziny teologii chrześcijańskiej – prace Rosjanki miały zatem niebagatelne znaczenie dla przybliżenia spuścizny chrześcijańskiego Wschodu teologom zachodnim.

Lot-Borodine, pisząca głównie po francusku, utrzymywała również szerokie kontakty z wybitnymi przedstawicielami filozofii rosyjskiej przebywającymi na emigracji, choć – jak sama przyznaje – w środowisku francuskiej diaspory czuła się outsiderem¹². Współpracowała, spotykała się i korespondowała z Mikołajem Bierdiajewem, Lwem Szestowem, Piotrem Struwe i Gieorgijem Florowskim. Wykład Florowskiego o mistyce Ojców wschodnich, przedstawiony w domu Bierdiajewa pod Paryżem, stał się dla Lot-Borodine istotnym impulsem do podjęcia refleksji nad duchowością prawosławną. Na szczególną uwagę zasługuje jednak jej przyjaźń z Siemionem Frankiem – zachowana w Archiwum Bachmietiewa w Nowym Jorku korespondencja tych dwojga emigrantów¹³ dokumentuje łączące ich intelektualne, ale też duchowe więzi.

⁸ Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, s. 189-191.

⁹ T. Obolevitch, *Myrrha Lot-Borodine: The First Female Orthodox Theologian*, „European Journal of Science and Theology” 16(2020) nr 3, s. 119.

¹⁰ Mahn-Lot, dz. cyt., s. 747.

¹¹ Tamże.

¹² Por. T. Obolevitch, *Mirra Lot-Borodina. Istorik, literator, filozof, bogoslov*, Nestor-Istorija, Sankt-Petersburg 2020, s. 11.

¹³ Teresa Obolevitch utrzymuje, że Lot-Borodine „emigrantką nie była” (t a ż, *Mirra Lot-Borodina. Istorik, literator, filozof*, s. 6), wynika to jednak z faktu, że polska filozof zawęża pojęcie emigracji do emigracji politycznej.

W historiografii kultury, emigracji czy też filozofii rosyjskiej Myrrha Lot-Borodine – mimo jej znaczącego wkładu w teologię prawosławną i rosyjską kulturę religijną – nie uzyskała należnego jej miejsca. W opublikowanych dotychczas opracowaniach naukowych nie poświęcono jej wiele uwagi, na tle mężczyzn rozwijających rosyjską myśl religijną postrzegano ją jako postać o marginalnym znaczeniu¹⁴. Jak pisze Teresa Obolevitch, Lot-Borodine była „wybitną kobietą-myślicielką w zdominowanym przez mężczyzn świecie”¹⁵. Nieobecność jej nazwiska na kartach opracowań encyklopedycznych poświęconych emigracji rosyjskiej czy historii rosyjskiej filozofii¹⁶ zdaje się wskazywać na konsekwentne pomijanie dokonań Lot-Borodine w literaturze przedmiotu. Znaczenie jej poglądów zarówno dla prawosławnej kultury rosyjskiej, jak i dla chrześcijańskiej myśli zachodniej Europy, ich oddziaływanie na wybitnych intelektualistów nie budzą przecież wątpliwości. Lot-Borodine pozostaje zatem dla rosyjskiej kultury postacią ważną, lecz mało znaną i niedocenioną¹⁷.

TWÓRCZOŚĆ POETYCKA I POZNANIE INTUICYJNE

Wskazując na początki aktywności twórczej Myrrhy Lot-Borodine, trzeba odnieść się przede wszystkim do jej twórczości poetyckiej. Od lat młodzieńczych tworzyła ona poezję; liryka była pierwszą formą wyrazu jej życia

¹⁴ Por. tamże, s. 9. Kwestię ograniczonej roli społecznej kobiety w ówczesnym świecie w kontekście twórczości i biografii Lot-Borodine podnosi również Heleen Zorgdrager (por. H.E. Z o r g d r a g e r, *A Practice of Love: Myrrha Lot-Borodine (1882-1954) and the Modern Revival of the Doctrine of Deification*, „Journal of Eastern Christian Studies” 64(2012) nr 3-4, s. 304.

¹⁵ O b o l e v i t c h, *Mirra Lot-Borodina. Istorik, literator, filozof*, s. 8.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Spośród rosyjskich badaczy jako pierwszy napisał o Lot-Borodine Borys Danilenko, skupiając się przede wszystkim na jej twórczości poetyckiej (zob. B. D a n i l e n k o, *Subbota ot subbot. Zhizn' i religioznaya poeziya M.I. Lot-Borodinoy*, „Pravoslavnoe knizhnoe obozrenie” 2011, nr 4, s. 48-53). Fiodor Poljakow opublikował tekst o rosyjskiej emigrantce w języku niemieckim – akcentował przede wszystkim przeciwstawne wartościowanie Wschodu i Zachodu w obrębie rosyjskiej diaspory (zob. F. P o l j a k o v, *Myrrha Lot-Borodine. Wegzeichen und Dimensionen des west-östlichen Dialoges in der russischen Diaspora*, w: *Festschrift für Hans-Bernd Harder zum 60. Geburtstag*, red. K. von Harer, H. Schaller, Otto Sagner, München 1995, s. 401-413). W obszarze języka angielskiego temat twórczości Lot-Borodine podjęła po raz pierwszy w roku 2012 Helen Zorgdrager, profesor teologii i studiów gender, która zwróciła szczególną uwagę na rolę kobiet w teologii – w tym w dziejach koncepcji theosis (zob. Z o r g d r a g e r, dz. cyt.). Wymienione prace stanowiły do niedawna całą literaturę przedmiotu. Dopiero w roku 2020 powstała pierwsza monografia poświęcona Lot-Borodine, wydana w języku rosyjskim (zob. O b o l e v i t c h, *Mirra Lot-Borodina. Istorik, literator, filosof, bogoslov*). Jej autorka, krakowska badaczka rosyjskiej filozofii religijnej Teresa Obolevitch, opublikowała również artykuł w języku angielskim (zob. t a ż, *Myrrha Lot-Borodine, the First Female Orthodox Theologian*). W języku polskim nie powstała dotychczas żadna praca na temat pierwszej prawosławnej teolog.

wewnętrznego. Twórczość poetycka stanowiła dla niej najbardziej naturalną formę ekspresji; wiązało się to z prezentowanym przez nią typem umysłowości. W liście do Siemiona Franka – w akcie autorefleksji i jednocześnie konfrontacji z umysłowością bliskiego jej duchowo adresata – Lot-Borodine pisała o intuytywności swego myślenia, odróżniającej je od spekulatywnego podejścia korespondencyjnego interlokutora. Intuicję rozumieć można jako poznanie „miłosne”, dokonujące się w jednym akcie, w odróżnieniu od wielostopniowego rozumowania dyskursywnego. Heleen Zorgdrager tak pisze o Lot-Borodine ujęciu intuicji: „*Nous* nie jest czysto intelektualny; to władza uzyskiwania wiedzy charyzmatycznej i dlatego właściwiej byłoby go pojmować jako «intuicję». *Nous* jest zwierciadłem Boga w istocie ludzkiej [...]. Wiedza i miłość są intymnie połączone, ponieważ obie są stworzone przez Boski rozum”¹⁸. Sama zaś Lot-Borodine przyznaje: „Dzieło podpisane moim nazwiskiem nie jest ani naukowe, ani historyczne, ani tylko filozoficzne czy teologiczne; dzieło to jest w istocie doświadczeniem gorejącej duszy w poszukiwaniu Prawdy. To, co uważam za jego zasadniczą cechę, to intuicja; ale jest to intuicja poparta pozytywnymi danymi i zbudowana na solidnych podstawach”¹⁹. Rosyjska teolog łączyła intuicyjny wgląd z naukową solidnością i precyzją sformułowań. Wspominany wyżej Siemion Frank, dostrzegając szczególną intuicję intelektualną cechującą Lot-Borodine, w listach do niej podkreślał łączące ich duchowe powinowactwo. Pisał: „Napotkałem w Pani, po raz pierwszy w ciągu mojego długiego życia, nade wszystko kobietę obdarzoną prawdziwym darem intuicji intelektualnej. A przy tym, niezależnie od różnic w stylu mojego i Pani myślenia, bezpośrednio odczuwam trafność i wartość Pani intuicji; są mi one potrzebne i mi pomagają”²⁰.

Postrzeganie intuicyjne leży u podstaw zarówno studiów teologicznych Lot-Borodine, jak i jej twórczości poetyckiej. Marianna Mahn-Lot w artykule wspomnieniowym opartym na niepublikowanych notatkach matki stwierdza, że poezja Lot-Borodine jest odzwierciedleniem jej ewolucji duchowej²¹, ukazuje drogę intelektualną badaczki wiodącą od średniowiecznej literatury francuskiej do mistycznego dziedzictwa wschodnich Ojców Kościoła. Mahn-Lot zauważa również, że jej matka prymarny żywioł swej twórczości, lirykę²², próbowała podporządkować prawdom teologii²³. Oznacza to, że naturalny dla tej rosyjskiej myślicielki porzą-

¹⁸ Z o r g d r a g e r, dz. cyt., s. 296.

¹⁹ M a h n - L o t, dz. cyt., s. 747.

²⁰ S. F r a n k, List do M. Lot-Borodine, 24 stycznia 1945 roku, Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Columbia University, Frank Papers. Box 2. „Lot-Borodina, Mirra Ivanovna”.

²¹ Por. M a h n - L o t, dz. cyt., s. 747.

²² Por. tamże, s. 749.

²³ Por. tamże.

dek: najpierw poezja, potem teologia, został przez nią świadomie odwrócony na rzecz porządku powinności – pierwszeństwa teologii przed poezją.

Stwierdzenie Mahn-Lot współbrzmi z przekonaniami Myrrhy Lot-Borodine dotyczącymi kultury religijnej: jej warunkiem sine qua non – według rosyjskiej teolog – jest posiadanie rudymen tarnej wiedzy na temat dziejów chrześcijaństwa oraz pochodzenia i kształtowania się dogmatów, a także rozumienie logiki najświętszej liturgii. Myślenie rosyjskiej emigrantki o nieodzownej dla wierzącego człowieka kulturze religijnej determinowała pewna surowość, stałość i ugruntowanie w ciągłości historycznej. Zgodnie z koncepcją Lot-Borodine jądrem postawy religijnej nie jest jednak ani świadomość historyczna, ani emocjonalne zaangażowanie w życie wspólnoty religijnej i solenne wykonywanie związanych z nią obowiązków, lecz mistyczny wgląd i intymne obcowanie z rzeczywistością objawioną przez Chrystusa. Twórczość poetki Lot-Borodine, podejmująca wątki chrześcijańskie, stanowi wyraz owego wglądu.

W poezji tej akcent położony jest na mistyczne jądro religii, nie zaś na jej wymiar normatywny czy jurydyczny. Przykładem może być wiersz *Evharistiâ* z pierwszego tomiku poetyckiego Lot-Borodine, zatytułowanego *Zavety* [„Przykazania”], wydanego wspólnie z przyjaciółką Raisą Bloch latem 1939 roku, w przededniu drugiej wojny światowej²⁴. Wiersz ten jest wyrazem głębokiej wiary autorki w moc życia sakramentalnego, w którym uobecnia się prawda o zwycięstwie zmartwychwstałego Chrystusa nad śmiercią. Utwór *Evharistiâ* ukazuje charakterystyczne dla twórczości poetyckiej prawosławnej teolog połączenie przywiązania do dogmatycznego wymiaru chrześcijaństwa z głębokim doświadczeniem mistycznym.

EVHARISTIÂ

«Vkusite i vidite, âko blag Gospod’»
 Pered tainstvennoû Čašej,
 Zalogom večernej žizni našej
 Padi molitvenno vo prah:
 Lûbvi vostorg i Božij strah
 Da primut s trepetom, no smelo,
 V krovi božestvennoe Telo
 Za vseh raspjatogo Hrista
 Tvoi golodnye usta.
 I plamâ sladosti nezdešnej

²⁴ Oprócz dwudziestu pięciu wierszy Lot-Borodine zbiór ten zawiera trzynaście utworów Raisy Bloch – Żydówki, która zapisała się w historii rosyjskiej emigracji jako autorka poezji (m.in. tekstu pieśni Aleksandra Wertyńskiego *Obce miasta*) i tłumaczka liryki rosyjskiej. W roku 1943 zginęła w obozie koncentracyjnym.

Svet nezakatnyj Pashi vešnej,
 Duh ozarit, pronižet plot’ –
 V Tebe voskresnuvšij Gospod’²⁵.

EUCHARYSTIA

«Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan»
 Przed sakramentalnym Kielichem,
 Gwarancją naszego wiecznego życia
 Padnij modlitewnie w proch:
 Zachwył miłości i strach Boży
 Niech przyjmą z drżeniem, lecz śmiało,
 We krwi boskie Ciało
 Za wszystkich ukrzyżowanego Chrystusa
 Twoje głodne usta.
 I płomień słodczy nie z tego świata
 Niegasnące światło Paschy wiecznej,
 Ducha olśni, przeniknie ciało –
 W Tobie Pan zmartwychwstał²⁶.

Lot-Borodine uważała życie sakramentalne za konieczny aspekt chrześcijaństwa²⁷. Doskonale rozumiała podstawy teologii zachodniej, w której często eksponowany bywa motyw prochu jako symbolu małości człowieka i będącego jej konsekwencją wstydu. Trzeba jednak podkreślić, że tym, co prawosławna teolog ukazuje jako doświadczenie fundamentalne (co nie znaczy: pierwsze w porządku poznania), jest przewyższająca wszystko rzeczywistość Boskiej miłości, przenikającej swym niestworzonym światłem ułomną i śmiertelną ludzką naturę (którą według autorki akcentuje św. Augustyn). „Problem porządku ontologicznego [...] wpisuje się w samą antropologię wielkich wieków wspólnej wiary. Zasadniczo teocentryczna, antropologia ta wychodzi od objawionej koncepcji stworzonej natury, od człowieka jako *imago Dei*, przy czym słowo «obraz» rozumiane jest w pełnym i mocnym znaczeniu. [...] Boski pierwiastek, którym jest nieskazitelność – niepodleganie cierpieniu, został więc odcisnięty w naszej glinie w samym akcie stworzenia. [...] Ten nie dodany, lecz istotny dar jest zatem niezbywalną własnością ludzkiej natury. [...] W odniesieniu do tej ontologii stanu edenicznego, w którym natura i nad-natura przenikają się, nigdy nie łącząc, antropologia augustiańska wydaje się wyjątkowo zubożona”²⁸.

²⁵ M. Lot-Borodine, *Evharistiâ*, w: M. Lot-Borodine, R. Bloh, *Zavety. Stihotvorenîâ*, Petropolis, Bruxelles 1939, s. 12.

²⁶ Przekład filologiczny – M.L.

²⁷ Przeciwną tezę wysuwa Zorgdrager (por. Zorgdrager, dz. cyt., s. 304).

²⁸ Lot-Borodine, *La déification de l’homme selon la doctrine des Pères grecs*, s. 188.

TEOLOGIA PRZEBÓSTWIENIA

Podjmując charakterystyczną dla wschodniochrześcijańskiej antropologii, lecz w toku dziejów odsuniętą na dalszy plan koncepcję theosis, rosyjska teolog proponuje powrót do – tak odmiennego od prezentowanego jej zdaniem przez teologię zachodnią skupienia na „prochu” – maksymalistycznego ujęcia człowieka²⁹, jakie oferuje teologia prawosławna. „Zniekształcenia grzechem, jakkolwiek byłyby poważne, nie mogą zniszczyć w człowieku *imago* – wolności-inteligencji, która jest *ens*. [...] Sprowadza się to do powiedzenia, że człowiek, ponieważ był istotą uprzywilejowaną od urodzenia, zachowa [...] tajemnicę swej pochodzącej od Ducha Świętego natury”³⁰ – pisze Lot-Borodine, a w innym miejscu stwierdza, że natura ludzka „zepsuta przez winę”³¹, pozostaje jednak „wciąż żywa i praktycznie *odrodzona* w przebóstwiający Wcieleniu”³².

Lot-Borodine przedstawiła istotę kategorii przebóstwienia w tekście *Blagodat' obożeniâ čerez tainstva na hristianskom Vostokie* [„Łaska przebóstwienia poprzez sakramenty na chrześcijańskim Wschodzie”], inspirując się (śmiałym, w jej ocenie) stwierdzeniem Bazylego Wielkiego, że człowiek należy do stworzenia, ale jest powołany, by stać się Bogiem, a także przekonaniem Maksyma Wyznawcy, iż człowiek dzięki łasce powinien stać się tym, kim Bóg jest z natury³³. Prawosławna teolog przedstawia przebóstwienie jako mistyczną symbiozę natury Boskiej i ludzkiej, symbiozę, której wzorcem jest Chrystus, a relację Boga i człowieka w stanie przebóstwienia opisuje jako „przeświecenie” ludzkiej natury Boskim światłem. Zachowuje w ten sposób – dzięki wykorzystaniu motywu światła – wschodniochrześcijańskie rozróżnienie na istotę Boga i przenikające świat Boskie energie. Według Lot-Borodine ziemską „szata” człowieka³⁴ – ludzkie ciało – zostaje uduchowiona przez pierwiastek Boski, nie tracąc przy tym swej tożsamości. Bosko-ludzka współpraca, stanowiąca warunek konieczny przebóstwienia, ma charakter procesualny.

Przebóstwiony człowiek uczestniczy w Boskim życiu dzięki łasce nie na zasadzie ontologicznego „złania się” z Bogiem – podkreśla Lot-Borodine, odżegnując się od stanowiska monizmu metafizycznego – różnica ontologiczna pozostaje niezbywalna na każdym etapie rozwoju ludzkiego ducha. Teologia

²⁹ Maksymalizm ten podkreśla Lot-Borodine na wstępie artykułu o koncepcji przebóstwienia na chrześcijańskim Wschodzie. Por. t a ż, *Blagodat' obożeniâ čerez tainstva na hristianskom Vostoke*, „Vestnik russkogo hristianskogo dviżeniâ” 1953, nr. 26, s. 12.

³⁰ T a ż, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, s. 200n.

³¹ Tamże, s. 208

³² Tamże.

³³ Por. t a ż, *Blagodat' obożeniâ čerez tainstva na hristianskom Vostoke*, s. 12.

³⁴ Por. Z o r g d r a g e r, dz. cyt., s. 306.

wschodnia, mimo że wyraźnie mówi o różnicy ontologicznej, nie uważa jej za barierę nie do pokonania, jak to zdaniem Lot-Borodine ma miejsce w teologii zachodniej, między innymi w myśli świętego Augustyna³⁵. Łaska, czy to udzielana za pośrednictwem sakramentów, czy też obecna w najróżniejszych przejawach życia ascetycznego, sprawia, że człowiek może na powrót upodobnić się do Boga, realizując najważniejsze postawione przez Stwórcę zadanie: przebóstwienie ludzkiej natury, które jest równoznaczne z ponownym odsłonięciem obrazu Bożego w człowieku. Kategoria przebóstwienia pozostaje bowiem w ścisłym związku z kategorią imago Dei.

Marianna Mahn-Lot potwierdza znaczenie idei przebóstwienia jako osi refleksji teologicznej jej matki: „Tym, co dla Myrrhy Lot-Borodine stanowi istotę grecko-wschodniej myśli teologicznej (nie używa ona słowa «ortodoksja»), jest stałe odniesienie do «obrazu i podobieństwa», które ma być przywrócone; człowiek powołany jest do przebóstwienia, ponieważ jego natura należy do tego, co nadprzyrodzone”³⁶. Stwierdzenie to koresponduje ze słowami rosyjskiej teolog z jej artykułu o koncepcji miłości Bożej zawartej w pismach Mikołaja Kabasilasa, współczesnego Grzegorzowi Palamasowi wschodniego Ojca Kościoła: „Fundamentalny gest miłości, przyniesiony na ziemię przez Jezusa Chrystusa, sprawia, że przylegamy do niego bardziej niż do swojej własnej substancji”³⁷. Odniesienia do paradoksalnego stosunku przynależności do kogoś innego bliższej niż przynależność do siebie samych odnajdujemy również w pismach Daniéλου, urzeczonego myślą teologiczną Lot-Borodine³⁸. Podejmuje on też, choć nie wprost, zagadnienie przebóstwienia, nie odrzuca jednak spuścizny św. Augustyna: „Nasza osobowa egzystencja ma w istocie swe korzenie w Bogu, [...] tak, że w Bogu właśnie zanurzamy się, kiedy powracamy do własnego wnętrza. «Ktoś, kto jest we mnie bardziej mną niż ja sam» – powiada św. Augustyn. Oznacza to, że [...] poprzez doświadczenie swojej osobowej egzystencji spotykamy obecność Boga jako światło, które ukazuje nam prawdę i dobro. [...] Dlatego właśnie jesteśmy sobą zawsze tylko wtedy, kiedy odnajdujemy siebie w Bogu. [...] Kiedy stajemy się obcy Bogu, stajemy się obcy sami sobie”³⁹. W świetle przytoczonych wyżej cytatów zasadna wydaje się teza, że teologie prawosławna i katolicka spotykają się w odsłaniającym

³⁵ Jak pisze Zorgdrager, referując kluczowe w tym kontekście twierdzenia Lot-Borodine: „Święty Augustyn [...] uznawał uszczęśliwiającą wizję duszy za szczyt życia duchowego, ale nie dopuszczał przebóstwienia istoty ludzkiej. Jego doktryna utrzymuje, że istnieje ontologiczna bariera pomiędzy Stwórcą a stworzeniem” (tamże, s. 296).

³⁶ M a h n - L o t, dz. cyt., s. 398.

³⁷ M. L o t - B o r o d i n e, *La doctrine de l'Amour divin dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas*, „Irénikon” 1954, nr 4, s. 378. Tłum. fragm. – M.L.

³⁸ Por. D a n i é l o u, *Introduction*, s. 11.

³⁹ T e n z e, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, s. 28n.

tę samą prawdę doświadczeniu mistycznym ich przedstawicieli. Doświadczenie to, przełożone na język dyskursywny, niesie następujący przekaz: człowiek w głębi swego duchowego życia znajduje swoją tożsamość, prawdziwszą niż ta narzucająca się w doświadczeniu empirycznym („ja” empiryczne), tożsamość z wpisanym w nią Boskim obrazem. To właśnie w oparciu o tę najgłębszą tożsamość możemy mówić o człowieku, chociaż świadom jest on swej małości, jako o przedstawicielu „królewskiego rodu”: „Należy [...] pamiętać, że to, co zostało подарowane Adamowi przy urodzeniu, było niejako embrionalne i warunkowe [...] Obraz (Eikon) to coś, co zostało człowiekowi strukturalnie dane (ros. morfologičeski dannoe) i odtąd stanowi jego niezbywalne dobro; podobieństwo zaś (homoiosis) – jako doskonałość stworzonej ikony Bóstwa (a dokładniej: Logosu) – zostało człowiekowi zadane. Dlatego obraz, choćby i w naruszonym stanie, pozostał [w człowieku – M.L.] także po upadku i został w pełni odnowiony poprzez wcielenie Syna – tego, który w dobrowolnej kenozie stał się założycielem i wzorem «królewskiego rodu»⁴⁰.

Z tezami teologii theosis współbrzmi wiersz *Favorskij Svet* [„Światło Taboru”], mówiący o człowieku jako ikonie Boskości:

FAVORSKIJ SVET

Molitvy umnoj čistoe dyhan'e
 Pitaet blagodat' serdec.
 Nebesnoj radosti blagouhan'e –
 Ugodnika živoj veniec.
 On sam luč Sveta, iskra Sily sušej
 V preobražen'i estestva,
 Kak nekogda Adam pod rajskoj kušej,
 On vnov' ikona Božestva.
 O tlennoj žizni zabyvaâ,
 Ves' mir pokin',
 Glâdi očeĵ nie otryvaâ,
 Vo mraka sin'.
 Tam, v glubine ego bezlikoj,
 Ty vdruk uzriš
 Sredi podvižnosti velikoj
 Svâtuû Tiš⁴¹.

ŚWIATŁO TABORU

Mądrzej modlitwy czyste tchnienie
 Zasila łaskę serc.
 Zapach niebiańskiej radości –

⁴⁰ Lot-Borodine, *Blagodat' oboženâ čerez tainstva na hristianskom Vostoke*, s. 13.

⁴¹ T a Ź, *Favorskij Svet*, w: M. Lot-Borodine, R. Bloh, *Zavety. Stihotvorenâ*, s. 19n.

Świętego Pańskiego żywa korona.
On sam jest promieniem Światła, iskrą Boskiej Siły
W przeobrażonej naturze,
Jak niegdyś Adam pod rajskim drzewem,
On znów jest obrazem Boga.
O przemijającym życiu zapominając,
Porzuć cały świat,
Oczu nie odrywając, patrz
W mroku głębie.
Tam, w jego bezpostaciowej głębinie
Nagle dojrzysz
Wśród wielkiego zamętu
Świątą Cisze⁴².

Również ten utwór odzwierciedla charakterystyczny dla twórczości Lot-Borodine splot liryki i teologii. Autorka za pomocą poetyckich obrazów wyraża istotę przeobstwienia – przeobrażenie natury człowieka („preobrażenie estestva”) poprzez przeniknięcie Bożym światłem („luč Sveta”, „iskra Siły sušej”) oraz przywrócenie mu kondycji obrazu Boga („On vonv’ ikona Bożestva”). Co znamienne, mimo przeobstwienia ludzkiej natury zamęt ziemskiego życia („sredi podviżnosti velikoj”) nie znika, dominujący staje się jednak ukryty pod owym zamętem święty bezruch – Święta Cisza („Svâtaâ Tiš”).

KRYTYKA ROSYJSKIEGO NACJONALIZMU RELIGIJNEGO

Zwornikiem poruszonych wyżej kwestii istotnych dla kształtowania się koncepcji Lot-Borodine: świadomości historycznego rozwoju chrześcijaństwa oraz poszukiwania najwłaściwszego kształtu chrześcijańskiej antropologii, jest krytyczny namysł badaczki nad kulturą religijną jej własnego narodu. Dla żyjących na obczyźnie wygnańców z ZSRR ostoją zagrożonej tożsamości narodowej stała się właśnie religia prawosławna. Poziom świadomości religijnej oraz – szerzej – kultury religijnej rosyjskiej emigracji budził niepokój Lot-Borodine, a niejednokrotnie jej oburzenie.

W roku 1937, w odpowiedzi na idealizujący przedrewolucyjną religijność rosyjską artykuł Antona Kartaszewa, Lot-Borodine publikuje w czasopiśmie „Put” tekst zatytułowany *Kritika russkogo hiristianstva* [„Krytyka rosyjskiego chrześcijaństwa”], w którym wyraża niesmak wywołany bezkrytycyzmem autora, zafałszowującego obraz religijności Rosjan. Piętnuje postawę religijnego nacjonalizmu, a przede wszystkim sprzeczny z chrześcijańską pokorą rosyjski mesjanizm: „Tego rodzaju mesjanizm, nieistniejący ani w żadnym kościele

⁴² Przekład filologiczny – M.L.

zachodnim, ani w ramach [...] katolicyzmu, jawnie przeczy tej pokorze, która jakoby była najwyższą wartością rosyjskiej wiary⁴³. Podobnie na temat przekonania Rosjan o doniosłości wkładu ich narodu w dziedzictwo chrześcijańskie wypowiada się Siemion Frank: „Bardzo żałuję, że szlachetny uniwersalizm [...] został całkowicie wyparty z rosyjskiej świadomości przez nacjonalistyczną pychę [...]; tak, zgodnie z ostatnią książką Bierdiajewa *Idea rosyjska* wychodzi prawie na to, że chrześcijaństwo zostało stworzone przez Rosjan⁴⁴”.

Siemion Frank, wyrażając podziw dla wnikliwości teologicznych studiów Lot-Borodine, nazywał ją mianem, którym określano Dunsza Szkota: „doctor subtilis⁴⁵”. Pierwsza prawosławna teolog – owa mistrzyni teologicznych subtelności – była wnikliwym obserwatorem życia religijnego współczesnych jej Rosjan. Zachowując niezłomną postawę etyczną, dostrzegała i piętnowała wszelkie przejawy nacjonalizmu⁴⁶, od którego jej zdaniem pozostający na emigracji Rosjanie nie uwolnili się mimo doświadczenia wojen i rewolucji: „Jeśli chrześcijańskie sumienie z trudem może zaakceptować poczucie narodowej wyższości – napisała Lot-Borodine w przywołanym wyżej artykule – to tym bardziej odnosi się to do religijnego nacjonalizmu. I w związku z tym, jakże gorzką ironią brzmi w naszych uszach lejtomotyw odnoszący się do narodu-bogonoścy! Autorowi [Kartaszewowi – M.L.] wydaje się w pełni oczywiste nie tyle po prostu uznanie rosyjskiego stylu w obrębie prawosławia – z czym nikt nie polemizuje – ile postulat dotyczący nieposzlakowanej czystości i doskonałości [...] tego stylu. Kartaszew próbuje nas ze wszystkich sił przekonać, że szczytem prawosławia jest Święta Ruś⁴⁷”.

Ponadto prawosławna teolog przedkładała osobowy wymiar religijności, wyrażający się w akcie osobistej modlitwy, nad uświęcone siłą zwyczaju odruchy kolektywnego rytualizmu. W swoim polemicznym tekście Lot-Borodine stawia retoryczne pytanie: „Czy nie wypada nam tu otwarcie skonstatować, że oficjalny Kościół, znajdując się pod władzą Cesarza, przeszkadzał rozwojowi indywidualnej duchowości wewnątrz prawosławia?⁴⁸”. Zdawać by się mogło, że argumenty odwołujące się do wspólnotowego charakteru rosyjskiej wiary, jej ponadindywidualnego i ponadracjonalnego wymiaru (brak tych cech stanowił przecież główny zarzut wobec chrześcijaństwa zachodniego) posłużą piewcom wyższości religijności rosyjskiej do odparcia krytycznych tez Lot-Borodine.

⁴³ Lot-Borodine, *Kritika russkogo hristianstva*, „Put” 1937, nr 52, s. 45.

⁴⁴ Frank, dz. cyt.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Potwierdza to Marianna Mahn-Lot: „Nasza wielka tradycja teologiczna została zdeformowana w obrębie Kościoła synodalnego, skażona przez ohydny nacjonalizm” (Mahn-Lot, dz. cyt., s. 748).

⁴⁷ Lot-Borodine, *Kritika russkogo hristianstva*, s. 45.

⁴⁸ Tamże, s. 47.

Uprzedza ona jednak tę argumentację, stawiając kolejne pytanie: Czy praktykowanie wiary (autorka używa trudnego do przetłumaczenia słowa „ocerkovlenie”) nie było zjawiskiem raczej bytowym niż prawdziwie religijnym?⁴⁹

Zdaniem Lot-Borodine przeciętny Rosjanin nie rozumie świętego misterium liturgii, a podstawową orientację w sprawach wiary uzyskuje, kierując się bezrefleksyjnie naturalnym zmysłem estetycznym. Zwracając się ku temu, co subiektywnie piękne, a odwracając się od tego, co estetycznie mniej pociągające⁵⁰, wierzący Rosjanin – wskutek braku istotnego udziału racjonalnego pierwiastka w postawie religijnej (co stanowiło wszak cechę charakterystyczną rosyjskiego typu religijności), jak również braku odpowiedniej edukacji – nie ma innych niż estetyczne „narzędzi nawigacyjnych”. Oznacza to, że właściwe Rosjanom pragnienie religijne („tâga k bożestvennomu”⁵¹) znajduje zaspokojenie nieadekwatne, przynależące do innego poziomu ontologicznego i aksjologicznego.

Zarzut powierzchownego rytualizmu wysuwała Lot-Borodine zarówno wobec historycznego prawosławia, jak i wobec religijności bliskiej jej rosyjskiej diaspory w Paryżu: „Po wielkim Exodusie [pierwszej fali emigracji z Rosji radzieckiej na zachód Europy – M.L.] kajający się marksiści, wydawało się, doznali autentycznej odnowy dusz. W każdym razie, zdrowe jądro prawosławia przejawiało za granicą ogromną energię, rozpościerając całą sieć chrześcijańskich instytucji i organizacji oświatowych, szczególnie w Paryżu. [...] Niemniej jednak, bez względu na wszystkie podjęte wysiłki, bez względu na niektóre pocieszające osiągnięcia, trzeba ze smutkiem skonstatować ogólny niski poziom kulturowo-religijny większości naszych parafii. Z pozoru szczerą nabożność, stosunkowo gorliwe bywanie w świątyni, zewnętrzna religijność, ale jednocześnie spoczywające na nich piętno szarej rutyny i pełnej obojętności względem «tego, co jedynie potrzebne»: życia ducha i skarbów wielowiekowej chrześcijańskiej twórczości. Mowa tu nie o prostym braku kultury i nawet nie o obojętności, które to wynikają z trudnych warunków uchodźczej egzystencji. Zło leży bez porównania głębiej: w wymiarze świadomego ograniczenia horyzontu; nie tyle nieczułości, ile zaprzeczenia. To już jest zasadnicze zaprzeczenie kultury religijnej (principial’naâ religioznaâ antikul’turnost’)⁵².”

Przytoczony powyżej fragment artykułu Lot-Borodine pokazuje, że ta badaczka tradycji patrystycznej, poetka, historyk, myślicielka, ale też chrześcijanka żyjąca w czasach wojen, rewolucji i wszechobecnego zagrożenia, chociaż dostrzegała trud egzystencji swoich rodaków na emigracji, z całym przekonaniem ganiła ich religijną bezrefleksyjność i religijny analfabetyzm,

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. tamże, s. 46.

⁵¹ Tamże, s. 48.

⁵² Tamże.

odmawiając akceptacji status quo. Jej rozważania można by sprowadzić do jednego gorzkiego zdania: „Nadmiernie rozwinięty rytualizm był naszym złym losem, nie zawahamy się powiedzieć – usypiającym nas opium”⁵³. Twierdzenie to, deprecjonujące podstawowy wyznacznik rosyjskiej religijności – rytualizm, uderza w postawę bezrefleksyjnego, umniejszającego inne typy religijności samozadowolenia prawosławnych Rosjan.

Tak radykalną krytykę utrwalonego w rosyjskiej kulturze religijnego modus vivendi uzasadnia fundamentalne credo myślicielki, nakazujące podporządkować otrzymaną przez człowieka inteligencję prawdzie. Zaangażowanie Lot-Borodine na rzecz wartości, jaką jest prawda, potwierdza oddany czytelnik dzieł myślicielki i jej współtowarzysz na drodze mistycznie ugruntowanych studiów teologicznych Jean Daniélou: „Bezkompromisowość była u Myrthy Lot-Borodine wyrazem tego, co stanowi dla mnie znak rozpoznawczy jej osobowości, jej umiłowania prawdy. Wierzyła inteligencji stworzonej przez Boga w celu poznania tej prawdy. [...] Wiedziała, że człowiek może popełniać błędy w posługiwaniu się inteligencją. Ale nie akceptowała czynienia z inteligencji perwersyjnego użytku. [...] Nie podzielała złudzeń wielu chrześcijan, którzy w imię szczerości usprawiedliwiają wszystkie błędy. Sądziła [...], że to, czemu nadaje się nazwę szczerości, jest często utajoną pychą, sprawiającą, że człowiek przedkłada kłamstwo, które posiada sam z siebie i które jest współnikiem jego pragnień, nad prawdę, która pochodzi od Boga i która zakłóca jego pragnienie samozadowolenia”⁵⁴. Właśnie owego „perwersyjnego samozadowolenia” (czy też skłonności do niego) nie akceptowała Lot-Borodine w swoim narodzie. Była przekonana, że dążenie do prawdy wymaga pielęgnowania w sobie postawy krytycznej i zdolności trzeźwego spojrzenia, przede wszystkim na samego siebie i na tożsamość kulturową swojego narodu. Tylko pod tym warunkiem umiłowanie prawdy ma szansę przezwyciężyć przyrodzoną pychę człowieka.

*

Myrrha Lot-Borodine wywarła znaczący wpływ na zachodnią myśl teologiczną, ukazując współczesnym jej teologom i intelektualistom odmienny od zachodniego sposób pojmowania człowieka. Teologia theosis, której była przedstawicielką, akcentuje bowiem przeobóstwioną we Wcieleniu naturę człowieka, tym samym umniejszając – wbrew teologii katolickiej i protestanckiej – wagę grzechu w konstytucji człowieka. Dobrze znając myśl Zachodu, pierwsza prawosławna teolog w swoich pismach wiele miejsca poświęciła wskazywaniu

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Daniélou, *Introduction*, s. 16.

różnic między wschodnią a zachodnią antropologią chrześcijańską. Dążyła do odkrycia i dookreślenia prawd teologicznych, a jej tendencja do łączenia dogmatycznego wymiaru chrześcijaństwa z doświadczeniem mistycznym znalazła wyraz również w twórczości poetyckiej. Myślicielce bliska była idea odsłaniania obrazu Boga w człowieku – w tym świetle należy też odczytywać przeprowadzoną przez Lot-Borodine krytykę życia religijnego na emigracji. Krytyka ta motywowana była sprzeciwem wobec postaw niezgodnych z powołaniem rodzaju ludzkiego, wynikającym z chrześcijańskiej prawdy o „boskości” człowieka, i w sposób zasadniczy powołanie to fałszujących. Zarówno bowiem owa chrześcijańska idea, jak i próby jej realizacji w toku dziejów pozostawały w polu zainteresowań badawczych prawosławnej teolog.

Jak wspomniano na początku niniejszych rozważań, oprócz wyteżonej pracy naukowej i twórczości artystycznej Lot-Borodine podejmowała także działalność charytatywną, której celem było wsparcie środowisk emigracyjnych. Dostrzegając potrzeby materialne przebywających z dala od ojczyzny rodaków, organizowała świetlice i stołówki dla emigrantów, redagowała pisma do licznych instytucji z prośbą o przydzielenie środków na pomoc dla bezrobotnych, a także prywatnie wspierała finansowo osoby będące w potrzebie⁵⁵.

Wszystkie wspomniane wyżej obszary aktywności Myrrhy Lot-Borodine: jej działalność naukowa w dziedzinie teologii i literaturoznawstwa, twórczość poetycka, a także budzące podziw zaangażowanie filantropijne wymagają dalszych, pogłębionych badań.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Daniélou, Jean. “Introduction.” In Myrrha Lot-Borodine, *Le déification de l’homme selon la doctrine des Pères grecs*. Paris: Cerf, 1970.
- . *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*. Translated by Maria Tarnowska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.
- Danilenko, Boris. “Subbota ot subbot: Zhizn’ i religioznaya poeziya M. I. Lot-Borodinoj.” *Pravoslavnoe knizhnoe obozrenie*, no. 4 (2011): 48–53.
- Frank, Siemion. Siemion Frank to Myrrha Lot-Borodine, January 24, 1945. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Columbia University, Frank Papers. Box 2. “Lot-Borodina, Mirra Ivanovna”.
- Gilson, Étienne. “Préface.” In Myrrha Lot-Borodine, *De l’amour profane à l’amour sacré: Etudes de psychologie sentimentale au Moyen Âge*. Paris: Librairie Nizet, 1979.
- Grabska, Stanisława. “Słowo wstępne.” In Jean Daniélou, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*. Translated by Maria Tarnowska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.

⁵⁵ Więcej na temat działalności charytatywnej Lot-Borodine por. O b o l e v i t c h, *Mirra Lot-Borodina. Istorik, literatro, filosof, bogoslov*, s. 156-168.

- Lot-Borodine, Myrrha. "Blagodat' obozheniâ cherez tainstva na khristianskom Vostoke." *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniya*, no. 26 (1953): 12–16.
- . "Evkharistiya." In Myrrha Lot-Borodine and Raisa Bloh, *Zavety: Stikhotvoreniya*. Brussels: Petropolis, 1939.
- . "Favorskiy svet." In Myrrha Lot-Borodine and Raisa Bloh, *Zavety: Stikhotvoreniya*. Brussels: Petropolis, 1939.
- . "Kritika russkogo khristianstva." *Put'*, no. 52 (1937): 45–55.
- . *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*. Paris: Cerf, 1970.
- . "La doctrine de l'Amour divin dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas." *Irénikon*, no. 4 (1954): 376–89.
- Mahn-Lot, Marianne. "Ma mère, Myrrha Lot-Borodine: Esquisse d'itinéraire spirituel." *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 88, no. 4 (2004): 745–54.
- Obolevitch, Teresa. *Mirra Lot-Borodina: Istorik, literator, filosof, bogoslov*. Sankt-Peterburg: Nestor-Istoriya, 2020.
- . "Myrrha Lot-Borodine: The First Female Orthodox Theologian." *European Journal of Science and Theology* 16, no. 3 (2020): 119–27.
- Poljakov, Fedor. "Myrrha Lot-Borodine: Wegzeichen und Dimensionen des west-östlichen Dialoges in der russischen Diaspora." In *Festschrift für Hans-Bernd Harder zum 60. Geburtstag*. Edited by Klaus von Harer and Helmut Schaller. München: Otto Sagner, 1995.
- Zorgdrager, Heleen E. "A Practice of Love: Myrrha Lot-Borodine (1882-1954) and the Modern Revival of the Doctrine of Deification." *Journal of Eastern Christian Studies* 64, nos. 3–4 (2012): 287–307.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marta LECHOWSKA – „...Ducha olśni, przeniknie ciało”. Twórczość Myrrhy Lot-Borodine – pierwszej prawosławnej teolog

DOI 10.12887/35-2022-3-139-09

Tekst poświęcony jest twórczości Myrrhy Lot-Borodine, rosyjskiej myślicielki uważanej za pierwszą prawosławną teolog, której pisma wywarły istotny wpływ na intelektualistów chrześcijańskiego Zachodu. Poszukiwała ona najodpowiedniejszego kształtu chrześcijańskiej antropologii, w jej centrum sytuując koncepcję przeobstwienia człowieka i związaną z nią kategorię imago Dei. W artykule przedstawiono poglądy teologiczne Lot-Borodine, poddano analizie ich związek z twórczością poetycką myślicielki oraz ukazano jej krytyczny stosunek do kultury religijnej Rosjan.

Słowa kluczowe: Myrrha Lot-Borodine, prawosławie, teologia theosis, patrystyka

Kontakt: Zakład Antropologii Kultury Rosyjskiej, Instytut Rosji i Europy Wschodniej, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych, Uniwersytet Jagielloński, ul. Reymonta 4, 30-059 Kraków
marta.lechowska@uj.edu.pl
<https://rosjoznawstwo.uj.edu.pl/pracownicy/lechowska-marta>

Marta LECHOWSKA, “...Illuminating the spirit, permeating the body.” On the Thought of Myrrha Lot-Borodine, the First Female Orthodox Theologian

DOI 10.12887/35-2022-3-139-09

The article presents the output of Myrrha Lot-Borodine, a Russian thinker considered the first female Orthodox theologian, who exerted an important influence on intellectuals of the Christian West. Seeking for the most appropriate articulation of Christian anthropology, Lot-Borodine focused on the idea of deification of man and the related category of *imago Dei*. The paper discusses Lot-Borodine’s theological views, analyzes the relation of her theology to her poetic output, and addresses her critical attitude towards the religious culture of the Russians.

Keywords: Myrrha Lot-Borodine, Orthodoxy, theology of *theosis*, patrology

Contact: Zakład Antropologii Kultury Rosyjskiej, Institute of Russian and East European Studies, Faculty of International and Political Studies, Jagiellonian University, 30-059 Cracow, Poland
marta.lechowska@uj.edu.pl
<https://rosjoznawstwo.uj.edu.pl/pracownicy/lechowska-marta>

Wojciech KACZMAREK

„SAMA Z NIM”
Carmen Hernández Barrera
i budowanie wtajemniczenia chrześcijańskiego
w ramach Drogi Neokatechumenalnej*

Dzięki przepowiadaniu kerygmatu, obwieszczającego prawdę o grzechu, który czyni człowieka „martwym”, oraz odpowiedzi Boga, który przywraca temu „martwemu” człowiekowi życie, powstawała wspólnota żyjąca w jedności i miłości, słuchająca Słowa Bożego i odpowiadająca na nie w żywej liturgii. Życie tej wspólnoty przypominało wędrówkę ludu Bożego przez pustynię, ludu walczącego z pokusami, sądami, nieakceptacjami. Wiara okazała się procesem uobecniającym się w drodze, tak jak Bóg uformował wiarę Abrahama.

Przyjdź, Jezu, oświeć moje życie. Nie chcę ani nie pragnę niczego. Być sama. A to bez Ciebie jest całkowitą śmiercią!

Carmen Hernández Barrera

Tytuł proponowanej refleksji – zapewne nieco zaskakujący – wymaga wyjaśnienia. Mogłoby się bowiem wydawać, że samotność wyklucza wspólnotę, wszak najczęściej kojarzona bywa z brakiem relacji między ludźmi, stanowi rezultat pewnej przeszkody w komunikacji z drugimi i w efekcie zamyka człowieka w jego wnętrzu². Przypatrując się życiu i posłudze Carmen Hernández Barrery, współinicjatorce Drogi Neokatechumenalnej, a dziś kandydatki na ołtarze, będziemy jednak musieli uznać, że w jej przypadku samotność nie wykluczała budowania wspólnoty, więcej: przeżywana przez nią samotność okazała się czynnikiem, który wyzwalał w niej głęboki poziom relacji z drugim poprzez pierwotną i bogatą relację z Chrystusem. W oparciu o tę relację w życiu Carmen Hernández Barrery realizowała się wyjątkowa comunio personalium, którą będą chciał pokazać w toku poniższego wywodu.

Współczesny kształt, jaki wtajemniczenie chrześcijańskie przybrało i wciąż realizuje w ramach Drogi Neokatechumenalnej, papież Benedykt XVI uznał za

* Zgodnie z życzeniem autora artykułu w tekście w większości przypadków zachowano niestandardową pisownię i odmianę imion i nazwisk hiszpańskich.

¹ C. Hernández Barrera, *Dzienniki. 1979-1981*, tłum. pod kier. P. Jutkiewicza, Częstochowa, Edycja Świętego Pawła, 2021, s. 16.

² Zob. K. S t o l a, hasło „Samotność”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, red. E. Gigilewicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, kol. 990-992.

„szczególny dar, wzbudzony przez Ducha Świętego”³, niemniej swoją swoistą formę zawdzięcza ono doświadczeniu inicjatorów: Carmen Hernández Barrery i Francisca José Eduarda Argüello Wirtza, używającego wszędzie nazwiska Kiko Argüello. Przedmiotem mojej uwagi stanie się przede wszystkim wkład Carmen Hernández Barrery w to dzieło.

Definiując naturę i cel Drogi Neokatechumenalnej w posłudze dla Kościoła, Jan Paweł II powiedział: „Uznaję Drogę Neokatechumenalną za itinerarium formacji katolickiej ważnej dla społeczeństwa i czasów dzisiejszych”⁴. Równocześnie Stolica Święta nadała dożywotnio Kiko Argüello i Carmen Hernández tytuł inicjatorów Drogi⁵, która pozostając w „służbie Biskupom, stanowi „jeden ze sposobów diecezjalnej realizacji wtajemniczenia chrześcijańskiego i stałego wychowania wiary”⁶.

Kim była Carmen Hernández Barrera i dlaczego warto przyjrzeć się jej działalności i życiu? Polski czytelnik miał okazję zapoznać się dotychczas jedynie z niewielkim fragmentem jej zapisków zawartym w *Dziennikach* z lat 1979-1981⁷. Pisma te ukazują specyfikę oddziaływania osoby Hernández Barrery na uczestników ewangelizacji. Po lekturze tego tekstu papież Franciszek w liście do Kiko Argüello pisał: „Drogi Bracie, Otrzymałem wydanie *Dzienników*, pisanych przez Carmen Hernández w latach 1979-1981. Dziękuję za ten dar. Raduje mnie bardzo fakt, że przez te strony daje się odczuć świadectwo wielkiej miłości do Jezusa, którego światło przemienia cierpienie w ofiarę, zmęczenie w radość, życie w czas do ewangelizowania. Niech Bóg wspomóż Drogę, aby w każdym momencie zasiewała Ewangelię z radością i bez zastrzeżeń, z wiarą i pokornym posłuszeństwem, czyniąc z prób i trudności powód do chlubienia się w Panu Jezusie (por. 2 Kor 12)”⁸. Sam Kiko Argüello zaś w swoim wstępie do zapisków Hernández Barrery dzielił się własnymi

³ B e n e d y k t XVI, *Wszyscy chrześcijanie powinni głosić Ewangelię* (Przemówienie do przedstawicieli Drogi Neokatechumenalnej, Watykan, 17 I 2011), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 32(2011) nr 3(331), s. 19.

⁴ J a n P a w e ł II, List *Ogniquialvolta* do biskupa Paula Josefa Cordesa (Watykan, 30 VIII 1990), w: *Neocatechumenale iter. Statuta; Droga Neokatechumenalna. Statut* [ad experimentum, 2002], Fondazione Famiglia di Nazareth – Centrum Formacji Wspólnot Neokatechumenalnych, Rzym–Lublin, [2002], s. 156.

⁵ Zob. *Neocatechumenale iter. Statuta; Droga Neokatechumenalna. Statut* [zatwierdzenie definitywne, 2008], Fondazione Famiglia di Nazareth – Centrum Formacji Wspólnot Neokatechumenalnych, Rzym–Lublin [2008], art. 34 § 1, § 2, § 3, s. 63.

⁶ Zob. tamże, art. 1 § 2, s. 21.

⁷ Wkrótce w wydawnictwie Edycja Św. Pawła ukaże się (w przekładzie Joanny Smendy) polska edycja biografii Carmen Hernández Barrery autorstwa Aquilino Cayueli (zob. A. C a y u e l a, *Carmen Hernández. Notas Biográficas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2020). Wszystkie cytaty z tej pozycji podaję w przekładzie Joanny Smendy.

⁸ F r a n c i s z e k, *List do Kiko Argüello* (Watykan, 18 VIII 2017), w: Hernández Barrera, dz. cyt., s. 5.

odczuciami: „Mówią Ojcowie Pustyni: «Kochaj Chrystusa, a pójdą za tobą tysiące...». Miłość do Chrystusa, którą te *Dzienniki* ukazują, jest niesamowita. Wydaje się, jakby Pan Jezus zamknął dla niej wszystkie bramy przez ogromne cierpienie, aby mogła zjednoczyć się z Nim, z Nim samym; stąd też skrajna wolność Carmen: nie interesowało ją nic z tego świata, jedynie miłość do Chrystusa. Jest naprawdę czymś heroicznym, że Carmen była ze mną pięćdziesiąt lat, ciągle cierpiąc w milczeniu. Bez pokazywania tego nikomu, sama z Nim. Pewnego dnia mówi: «Panie, nie pragnę już nic od tego życia. Biedna i bez niczego, przychodzi mi najskrytsze pragnienie Twojej wyjątkowej obecności. Świętość, Panie, ukryte pragnienia świętości, ofiary, wypełnienia dnia Twoją obecnością. Modlitwa. Panie, Ty sam przybądź i napełnij sensem dobro, rzeczy. Umocnij wiarę Kiko» (nr 77). Teraz rozumiem bardziej wiele owoców Drogi. Bóg dał nam siostrę z wyjątkowym stopniem świętości i nie mogło być inaczej, jeśli weźmie się pod uwagę wagę misji, którą nam Bóg powierzył. Kiedy czytam o miłości do Chrystusa, czuję się mały i biedny, i nie wiem, jak wynagrodzić Bogu za ogromną łaskę, którą było mieć Carmen jako towarzyszkę w misji. Pięćdziesiąt lat bez chwili zatrzymania: podróże, skrutinia, odwiedzanie tylu wspólnot w Madrycie, Zamorze, Barcelonie, Paryżu, Rzymie, Florencji, Ivrei... Ciągłe słuchając każdego brata – o jego życiu, o jego cierpieniach, o jego historii, oświecając ją w świetle wiary, chwalebne krzyża naszego Pana Jezusa”⁹.

Przywołane tu dwie wypowiedzi wyraźnie syntetyzują rolę, jaką Carmen Hernández Barrera odegrała w wypracowaniu ostatecznego kształtu wtajemniczenia chrześcijańskiego realizowanego poprzez Drogę Neokatechumenalną. Spójrzmy zatem na proces formowania się jej osoby.

SYLWETKA CARMEN HERNÁNDEZ BARRERY

Carmen urodziła się w 27 listopada 1930 roku w miejscowości Ólvega w prowincji Soria w Hiszpanii. Dzieciństwo spędziła w domu rodzinnym w Tudeli. Była piątą z dziewiątki rodzeństwa (miała czterech braci i cztery siostry). Uczęszczała do szkoły prowadzonej przez Zgromadzenie Sióstr Naszej Pani w Tudeli, znajdującej się w sąsiedztwie szkoły dla chłopców, prowadzonej przez Towarzystwo Jezusowe. Ta bliskość jezuitów, którzy prowadzili też zajęcia w szkole, do której uczęszczała Carmen, owocowała w jej dorosłym życiu. Pod wpływem ducha misyjnego oraz nabożeństwa do św. Franciszka Ksawerego w młodej uczennicy zrodziło się powołanie do misji. Po przeprowadzce rodziny Carmen Hernández Barrery z Tudeli do Madrytu w roku

⁹ Nota Kiko Argüello, w: Hernández Barrera, dz. cyt., s. 7n.

1945 piętnastoletnia wówczas dziewczyna podjęła pierwszą próbę spełnienia swoich planów misyjnych. Za pośrednictwem pewnego jezuitę, krewnego ze strony matki, czyniła starania, by wyjechać na misje do Indii, lecz zamiar ten wywołał ostry sprzeciw jej ojca. Próby wyjazdu na misje powtarzała potem kilkakrotnie, aż do matury, którą uzyskała, mając siedemnaście lat.

Z polecenia ojca w roku 1948 rozpoczęła studia z zakresu fizyki i chemii na Uniwersytecie w Madrycie, żywiła już wówczas jednak całkowitą pewność co do ważnego miejsca ewangelizacji w jej życiu. Dzięki jezuitę, o. Valentinowi Sánchezowi Ruizowi, który prowadził apostołat wśród młodych w Madrycie, Carmen poznała medytację jezuicką i ćwiczenia duchowe św. Ignacego oraz wtajemniczenie w modlitwę oparte na Piśmie Świętym. Wiele zawdzięczała też polecany jej przez ojca Suareza książkom o. Luisa de la Puente poświęconym tym zagadnieniom, a szczególnie jego pracy *Meditaciones. Espirituales de los misterios de nuestra santa fe*¹⁰. Lektury te oraz kierownictwo duchowe ojca Sanchezę przyczyniły się do pogłębienia jej modlitwy z Pismem Świętym, co w połączeniu z doświadczeniem modlitewnym Kiko Argüello otrzymało w późniejszym okresie specyficzną formę lektury Biblii przyjętą we wspólnotach neokatechumenalnych. Bardzo ważnym elementem formacji stała się bowiem tak zwana skrutacja, polegająca na medytacji i „docieraniu” – dzięki odnośnikom zawartym w Biblii Jerozolimskiej – do różnych miejsc w Piśmie Świętym rzucających światło na problemy życiowe osoby i pozwalających jej otrzymać wskazówki, jak pełnić wolę Boga.

W roku 1951 Hernández Barrera ukończyła studia, ale do uzyskania tytułu brakowało jej zaliczenia jednego egzaminu. W tamtym też czasie – zapewne wbrew swojej woli – zaczęła pracę w fabryce chemicznej swojego ojca w Andújar, w której prowadzono rafinację oliwy. Dzięki spotkaniu z jezuitą o. Moisésem Domenzáinem Yárnozem podjęła decyzję o wstąpieniu do założonego przez niego żeńskiego Instytutu Misjonarek Chrystusa Jezusa w Javier¹¹. Opuściła wówczas ojca i dom rodzinny i w roku 1953 rozpoczęła nowicjat. Zaległy egzamin zdała już jako postulanka, a dyplom ukończenia studiów otrzymała w roku 1954. Przez pewien czas myślała o dalszej nauce i studiach medycznych, ale najważniejsze były dla niej misje.

Instytut Misjonarek Chrystusa miał charakter całkowicie misyjny i podlegał Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (Congregatio de Propaganda Fide). 3 października 1954 roku Carmen Hernández Barrera przyjęła habit i imię zakonne Maria Carmen od Jezusa. Po odbyciu nowicjatu, rozpoczynając życie zakonne, wyjechała do Walencji, by tam, między rokiem 1957 a 1960,

¹⁰ Zob. L. de la Puente, *Meditaciones. Espirituales de los misterios de nuestra Santa Fe*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1953.

¹¹ Na temat założeń tego instytutu zob. C a y u e l a, dz. cyt., s. 57-59.

odbyć studia na Wydziale Teologicznym Papieskiego Instytutu Regina Mundi. Środowisko teologiczne Walencji było wówczas mocno zaangażowane w dyskusje o kształcie odnowy teologicznej i liturgicznej w Kościele, które wzmogły się zwłaszcza po ogłoszeniu przez Jana XXIII przygotowań do Soboru Watykańskiego II. Na wykładach z dogmatyki Carmen poznała główne linie odnowy teologii i liturgii proponowane przez Emila Sauresa OP, wybitnego hiszpańskiego liturgistę, którego poglądy zbliżały się do myśli teologów francuskich: Marie-Dominique Chenu i Yves'a Congara. Z francuskimi liturgistami współpracował on w późniejszym okresie jako ekspert Soboru Watykańskiego II. Carmen studiowała też pod kierunkiem innego wybitnego teologa z tego instytutu, a mianowicie o. Marceliana Llamery, w późniejszym czasie także eksperta soborowego. Pod jego kierunkiem napisała w roku 1960 pracę dyplomową zatytułowaną „Necesidad de la oración en el pensamiento de Pio XII” [„Potrzeba modlitwy w myśli Piusa XII”], wieńcząc w ten sposób studia teologiczne stopniem „magna cum laude”¹². Praca nie tylko opisywała konieczność modlitwy zalecanej przez Piusa XII w trudnych chwilach drugiej wojny światowej, ale także ukazywała modlitwę jako środek komunikacji człowieka z Bogiem i jako narzędzie oświeclające historię życia każdego człowieka. Bogactwo refleksji i doświadczeń naukowych, jakie Hernández Barrera wyniosła ze studiów w Walencji, odegrało istotną rolę w sposobie, w jaki kształtowała ona później rzeczywistość nowo powstających wspólnot neokatechumenalnych.

Po ukończeniu studiów Hernández Barrera została wytypowana przez przełożone Instytutu Misjonek Chrystusa Jezusa do wyjazdu na misję do Indii. Taki też był jej plan podstawowy, z którym wstępowała do Instytutu, i wydawało się, że właśnie teraz będzie się on mógł wreszcie realizować. By móc wyjechać do Indii (które w owym czasie były członkiem Brytyjskiej Wspólnoty Narodów), wraz z kilkoma innymi siostrami skierowana została do Londynu, gdzie przebywała od roku 1960 do 1961, ucząc się języka angielskiego. W tym czasie we władzach Instytutu nastąpiła jednak zmiana. Podczas pierwszej kongregacji generalnej wybrano nową Matkę Generalną i nowe matki wikariuszki, kierujące poszczególnymi domami zakonnymi. Nowo wybrane władze przeorientowały dotychczasową formułę Instytutu, ograniczając posługę siostr tylko do terenu Hiszpanii. Działalność misyjna została zatem praktycznie zawieszona. W drodze powrotnej z Londynu Carmen Hernández Barrera zatrzymała się w Barcelonie, w domu, w którym miała zamieszkać po nowicjacie. Matka Wikariuszka potwierdziła decyzję o wycofaniu się Instytutu z działalności misyjnej. Hernández Barrera próbowała jeszcze mediacji u arcybiskupa Barcelony Mons. Marcelina Olaechei. Była zawiedziona decyzją

¹² Por. tamże, s. 95.

zamykającą jej wyjazd do Indii. Pozostawała w tym czasie w kontakcie z o. profesorem Alfredem Mondrią, wykładowcą teologii moralnej w Instytucie Teologicznym. Ważył się jej los, musiała podjąć decyzję, czy pozostanie zakonnica, czy opuści Instytut. Decyzję o wystąpieniu z Instytutu Misjonek Chrystusa podjęła jednak dopiero w roku 1962, po latach wyznając, że rok ów był dla niej czasem kenozy i równocześnie łaski wniknięcia w mękę Jezusa Chrystusa. Po opuszczeniu Instytutu nadal szukała dróg realizacji swojego powołania misyjnego. W tym czasie zetknęła się z o. Pedrem Farnésem Schererem, absolwentem Wyższego Instytutu Liturgicznego w Paryżu. Był on doskonale obeznany z liniami odnowy liturgicznej, które zostały wkrótce podjęte przez Sobór Watykański II. Doktorat i kompetencje w zakresie historii liturgii uzyskał, współpracując z o. Bernardem Bottem i Luisem Bouyerem, wybitnymi znawcami historii liturgii hebrajskiej i katolickiej. Od roku 1962 Farnés Scherer był wykładowcą w Instytucie Liturgicznym Uniwersytetu w Salamance, a rok później prowadził serię wykładów w Barcelonie i wtedy też na jego zajęcia trafiła Carmen Hernández Barrera. Hiszpański liturgista przedstawiał na nich paschalne źródła eucharystii i postulował odnowę eklezjologii, by ukazać Kościół jako „światło dla narodów”. Żywy kontakt Hernández Barrery z Farnésem Schererem oraz innymi autorami odnowy soborowej mocno odcisnął się na kształcie późniejszych katechez Drogi Neokatechumenalnej. Hernández Barrera pokazywała w nich na przykład, że aby dojść do Paschy, do „dynamizmu” Zmartwychwstania, trzeba zacząć od wniknięcia w powołanie Abrahama i w sens jego wędrówki do Kanaanu, potem „zanurzyć się” w Słowie Boga, który „mówił” do Izraela przez wydarzenia, rozpoznać w wyjściu Hebrajczyków z Egiptu drogę każdego człowieka z niewoli grzechu do wolności życia z Bogiem, a także odnieść wędrówkę ludu przez pustynię do pokus i zmagañ, jakich doświadcza chrześcijanin w swoim życiu. Dopiero w akcie pełnej akceptacji Krzyża, którego figurą w tym ujęciu jest pustynia, można wejść do Ziemi Obiecanej, czyli do życia z Bogiem w świętości i pokoju¹³.

W końcu sierpnia 1963 roku Carmen Hernández Barrera wyjechała do Ziemi Świętej. Podróż ta również wywarła istotny wpływ na jej przyszły sposób wypowiedzenia i szerzej, na formowanie się katechez Drogi. Szczególnie ważnymi miejscami w Izraelu były dla niej: Góra Błogosławieństw w Galilei, Skała Prymatu Piotra nad Jeziorem Galilejskim, miejsce narodzin Jana Chrzciciela w Ein-Karen i Jerozolima z Bazyliką śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Tym też szlakiem zmierzać będą później wspólnoty neokatechumenalne odnawiające swoje przyrzeczenia chrzcielne. W roku 1964, po powrocie do Hiszpanii, Carmen Hernández Barrera włączyła się w ewangelizację prowadzoną w Madry-

¹³ Zob. *Wypowiedź Carmen Hernández*, w: *Neokatechumenale iter. Statuta; Droga Neokatechumenalna. Statut* [ad experimentum, 2002], s. 105-110.

cie wśród ubogich – nadal trwała wówczas przy zamiarze powołania grupy świeckich katechistów, którzy wyruszą razem z nią na misje. Myślała wówczas o misjach w Boliwii, dokąd udały się jej przyjaciółki, które, podobnie jak ona, opuściły zgromadzenie. Wiedziona tym planem, znalazła się w madryckiej dzielnicy slumsów, Palomeras Altas. I tu, po raz kolejny, nastąpiła zasadnicza zmiana w jej planach dotyczących realizacji otrzymanego powołania: odkryła, że jej misją stanie się ewangelizacja w ramach Drogi Neokatechumenalnej.

CARMEN HERNÁNDEZ BARRERA I POCZĄTEK DROGI NEOKATECHUMENALNEJ

W slumsach poznała Kiko Argüello. Pan pozwolił im odkryć moc przepowiadania kerygmatu i zobaczyć wśród mieszkańców tych slumsów cud narodzin wspólnoty. Ich oczom ukazała się radykalna przemiana ludzi mieszkających w tamtejszych barakach. Dotąd żyli w nędzy i najczęściej poza moralnością chrześcijańską, w nienawiści do tych, którzy w ich mniemaniu dopuścili się wobec nich niesprawiedliwości. Teraz, gdy zetknęli się z przepowiadaniem Ewangelii, zaczęli żyć inaczej¹⁴. Przepowiadanie im dobrej nowiny o Jezusie Chrystusie dokonało w nich najpierw zmiany moralnej, która przełożyła się na zmianę społeczną, zapragnęli bowiem żyć uczciwie, szanując innych, okazując miłość wobec siebie i wobec współmieszkańców. Przemiana ta skonkretyzowała się w wyjątkowo skutecznej syntezie katechetycznej, której podstawą był „trójnóg”: Słowo Boże – Liturgia – Wspólnota. Dzięki przepowiadaniu kerygmatu, obwieszczającego prawdę o grzechu, który czyni człowieka „martwym”, oraz odpowiedzi Boga, który przywraca temu „martwemu” człowiekowi życie, powstawała wspólnota żyjąca w jedności i miłości, słuchająca Słowa Bożego i odpowiadająca na nie w żywej liturgii. Życie tej wspólnoty przypominało wędrówkę ludu Bożego przez pustynię, ludu walczącego z pokusami, sądami, nieakceptacjami. Wiara okazała się procesem uobecniającym się w drodze, tak jak Bóg uformował wiarę Abrahama. Ta ukazująca się synteza przepowiadania kerygmatu i zmiany życia stała się później kluczowym momentem w rozwoju wspólnot neokatechumenalnych na całym świecie.

Wizytujący tę pierwszą wspólnotę w roku 1964 arcybiskup Madrytu Casimiro Morcillo, aktywny uczestnik trwającego wówczas Soboru Watykańskiego II, rozpoznał w tym dziele praktyczną realizację zamiarów, jakie formułowali ojcowie soborowi, mówiąc o potrzebie przywrócenia katechumenatu pochrzciel-

¹⁴ Kiko Argüello opisał tę przemianę w książce *Kerygmat. Z ubogimi w barakach. Doświadczenie Nowej Ewangelizacji: missio ad gentes* (por. K. A r g ü e l l o, *Kerygmat. Z ubogimi w barakach. Doświadczenie Nowej Ewangelizacji: missio ad gentes*, Gaudium, Lublin 2013, s. 17-66).

nego jako formy wtajemniczenia chrześcijańskiego dla dorosłych. Szczególnie mocno potrzebę tę akcentował wówczas młody biskup Karol Wojtyła. Podczas pierwszej sesji soborowej, 7 listopada 1962 roku, wskazywał, że sakrament chrztu powinien mieć również wymiar duszpasterski. To rozszerzenie rozumienia inicjacji chrześcijańskiej jego zdaniem „powinno mieć wielkie znaczenie szczególnie w naszych czasach, kiedy nawet ludzie ochrzczeni nie są wystarczająco wprowadzeni w całą prawdę życia chrześcijańskiego”¹⁵. Potrzeba ta sformułowana została później w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, w której czytamy: „Należy przywrócić różne stopnie katechumenatu dorosłych, pozostawiając wprowadzenie go w życie uznaniu ordynariusza miejscowego. Dzięki temu czas katechumenatu, przeznaczony na odpowiednie urobienie katechumena, będzie poświęcony przez obrzędy liturgiczne spełniane w kolejnych odstępach czasu”¹⁶.

Karol Wojtyła nie tylko postulował przywrócenie katechumenatu jako właściwej formy przygotowania dorosłych do chrztu, ale wskazywał także na potrzebę pogłębionego przeżywania wigilii paschalnej, z której wypływają źródła wiary i owoce świadomego przeżywania inicjacji chrześcijańskiej¹⁷. Podczas debat soborowych podkreślał: „Inicjacja nie dokonuje się poprzez sam chrzest, ale i przez katechumenat, kiedy człowiek dorosły jest przygotowywany do kierowania całym swoim życiem w sposób chrześcijański. Jest zatem przygotowywany, przynajmniej pośrednio, również do pozostałych sakramentów, których mocą życie ludzkie staje się rzeczywiście chrześcijańskie”¹⁸.

W tym kontekście możemy też lepiej zrozumieć reakcję arcybiskupa Morcillo, który w barakach ujrzał wspólnotę zespoloną wokół Pisma Świętego i Eucharystii. Świadkowie opisywali jego radość i wzruszenie oraz komentarz mówiący, że dostrzegł w tej wspólnotcie pierwszy owoc Soboru¹⁹. Arcybiskup poprosił, by Kiko Argüello i Carmen Hernández przenieśli to doświadczenie do parafii jako właściwego miejsca kształtowania się dojrzałych chrześcijan, by dzieło to mogło wydać owoc jako wtajemniczenie chrześcijańskie dla dorosłych, dostosowane do czasów współczesnych²⁰.

¹⁵ K. W o j t y ł a, *Przemówienie na XIV zebraniu Soboru o reformie liturgicznej*, w: *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, red. R. Skrzypczak, Wydawnictwo AA, Kraków 2020, s. 186.

¹⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja o Świętej Liturgii *Sacrosanctum concilium*, nr 64, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Éditions du Dialogue, Paris 1967, s. 37.

¹⁷ Jako młody ksiądz Karol Wojtyła napisał na ten temat artykuł analizujący zmiany, które Pius XII wniósł do celebracji liturgii wigilii paschalnej (zob. K. W o j t y ł a, *Katechumenat XX wieku*, „Znak” 7(1952) nr 4(34), s. 402-413).

¹⁸ T e n z e, *Przemówienie na XIV zebraniu Soboru o reformie liturgicznej*, s. 185n.

¹⁹ P o r. A r g ü e l l o, *Kerygmat. Z ubogimi w barakach*, s. 59.

²⁰ W tym duchu pomyślany został także dokument Kongregacji ds. Kultu Bożego dotyczący obrzędu chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych (zob. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemnicze-*

Kiko Argüello i Carmen Hernández odpowiedzieli na to wezwanie i w ten sposób rozpoczęło się dzieło – wkrótce rozpoznane przez Kościół jako Droga Neokatechumenalna. Dzięki interwencji arcybiskupa Madrytu zaczęły w tamtejszych parafiach powstawać wspólnoty neokatechumenalne, a z czasem pojawiły się one także w Rzymie, Florencji i Wenecji, dokąd udali się inicjatorzy Drogi ze specjalnym listem polecającym od arcybiskupa Morcillo. Po roku 1969 powołani przez Kiko Argüello i Carmen Hernández katechiści wędrowni zanieśli to dzieło do parafii na całym świecie.

Co wniosła do tego doświadczenia Carmen? Na pewno trudno ocenić i wskazać wszystkie elementy jej oddziaływania na kształt tej nowej formy wtajemniczenia chrześcijańskiego. Ona sama mówiła, że dopiero dzięki arcybiskupowi Morcillo uzyskała potwierdzenie swojej misji współtworzenia – wraz z Kiko – tego dzieła odnowy Kościoła. Dbała zwłaszcza o bliski kontakt Drogi z nauczaniem papieskim i Magisterium Kościoła. Jej miłość do Kościoła, a zwłaszcza do posługi Papieża, zaznaczała się w wielu katechezach. Uważała zresztą, że bliskość Drogi z nauczaniem Ojca Świętego jest gwarancją katolickiego wymiaru tworzącego się itinerarium. Tak było od samego początku rozwoju Drogi. Zaangażowanie Kiko Argüello i Carmen Hernández zostało bardzo dobrze przyjęte przez Pawła VI, który nie tylko potwierdził katechumenalny charakter utworzonych przez nich wspólnot, ale pomógł też w ich uznaniu jako owocu Soboru Watykańskiego II. Szczególnie wyraźnie dało się tę pełną aprobatę Papieża dostrzec, gdy 8 maja 1974 roku podczas audiencji ogólnej w Watykanie powiedział: „Wiem, że w waszych wspólnotach usiłujecie wspólnie zrozumieć i rozwinąć bogactwo waszego chrztu i konsekwencje waszej przynależności do Chrystusa. [...] Przeżywanie i rozwijanie tego przebudzenia jest tym, co nazywacie formą katechumenatu pochrzcielnego, który będzie mógł odnowić w dzisiejszych wspólnotach chrześcijańskich te znaki dojrzałości i pogłębienia, które w Kościele pierwotnym osiągnęto w okresie przygotowania do chrztu. Wy czynicie to po chrzcie. «Przed», czy «po» jest – powiedziałbym – rzeczą drugorzędną. Faktem jest, że wy zmierzacie do autentyzmu, do pełni, do konsekwencji, do szczerości życia chrześcijańskiego”²¹.

nia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1988, s. 138-140 – rozdz. 4, „Przygotowanie do bierzmowania i eucharystii dorosłych, którzy przyjęli chrzest jako dzieci, ale nie otrzymali pouczenia w wierze”, gdzie proponuje się użycie w katechezie dla dorosłych ochrzczonych, ale niewystarczająco katechizowanych niektórych rytów właściwych katechumenatowi (por. tamże, s. 138).

²¹ P a w e ł VI, *Do wspólnot neokatechumenalnych*, w: *Droga Neokatechumenalna w wypowiedziach Pawła VI i Jana Pawła II*, Kerygma, Lublin 1993, s. 30n. Wypowiedź ta została potwierdzona przez Kongregację ds. Kultu Bożego w jej oficjalnym organie (zob. *Un commento della Sacra Congregazione per il Culto Divino*, „Notitiae” 1974, nr 95-96, s. 229, zob. też: *Droga Neokatechumenalna w wypowiedziach Pawła VI i Jana Pawła II*, s. 254). Po raz pierwszy wyrażono wówczas oficjalną

Inicjatorzy Drogi Neokatechumenalnej znali też osobiście Ojca Świętego Jana Pawła I w czasach, kiedy jako kard. Albino Luciani sprawował posługę jako patriarcha Wenecji. Także on pełen był uznania dla ich misji i przykładął wielką wagę do zrozumienia Drogi przez swoich współpracowników, a zwłaszcza przez proboszczów.

Najwięcej pomocy otrzymywali jednak jej założyciele od Jana Pawła II, z którym łączyły ich też najbliższe relacje. Papież towarzyszył Drodze na jej najważniejszych etapach. Wcześniej, jako metropolita krakowski, kard. Karol Wojtyła wyraził w roku 1977 zgodę na rozpoczęcie katechez w diecezji krakowskiej, w Rzymie zaś, już jako papież, podczas wizytacji w parafiach miał okazję zobaczyć dojrzałe owoce przepowiadania kerygmatu w tamtejszych wspólnotach neokatechumenalnych. Carmen Hernández i Kiko Argüello mieli też okazję spotykać się z Janem Pawłem II na prywatnych audiencjach w Watykanie i w Castel Gandolfo. Spotkania te dały wspólnotom ogromny impuls ewangelizacyjny i potwierdziły pełne zaufanie Papieża do kształtu itinerarium wiary dojrzałej, jaki Droga proponowała dla Kościoła. Wyraziło się to dobitnie w jego liście *Ogniqualvolta*²² – skierowanym, za pośrednictwem bp. Paula Cordesa, któremu powierzył „ad personam” apostolat wspólnot neokatechumenalnych, do wszystkich biskupów Kościoła na świecie. Jan Paweł II nie tylko wskazał w tym liście na owoce Drogi, ale przede wszystkim zdefiniował naturę jej charyzmatu: „Liczni Bracia w Biskupstwie uznali owoce tej Drogi. Pragnę jedynie wspomnieć ówczesnego Biskupa Madrytu, Casimiro Morcillo, w którego diecezji pod którego rządami zrodziły się w roku 1964 Wspólnoty Neokatechumenalne, przyjęte przez niego z tak wielką miłością. Po więcej niż dwudziestu latach istnienia Wspólnot rozsianych na pięciu kontynentach:

– mając na uwadze nową witalność, która ożywia parafię, zapala misyjny i owoce nawrócenia, które wypływają z gorliwości katechistów wędrownych, a ostatnio z dzieła rodzin ewangelizujących zdechrystianizowane obszary Europy i całego świata;

– biorąc pod uwagę powołania, wzbudzone przez Drogę, do życia zakonnego i do prezbiteratu oraz narodziny diecezjalnych Kolegiów formacji do prezbiteratu dla nowej ewangelizacji, jak „Redemptoris Mater” w Rzymie;

– po zapoznaniu się z dokumentacją przedstawioną mi przez waszą Ekscelencję; przyjmując prośbę do mnie skierowaną, uznając Drogę Neokatechumenalną za itinerarium formacji katolickiej ważnej dla społeczeństwa i czasów dzisiejszych.

Wyrażam życzenie, by Bracia w Biskupstwie docenili i wspomogli – razem ze swymi prezbiterami – to dzieło dla nowej ewangelizacji, aby ono reali-

aprobate dla sposobu działania wspólnot i elementów charakterystycznych w sprawowanych przez nie liturgiach.

²² Zob. J a n P a w e ł II, dz. cyt., s. 155-157.

zowało się zgodnie z liniami zaproponowanymi przez inicjatorów, w duchu posługi Ordynariuszowi miejsca i w komunii z nim oraz w kontekście jedności Kościoła partykularnego z Kościołem Powszechnym²³.

W ten sposób Papież nie tylko potwierdził szczególną rolę inicjatorów Drogi, ale uznał ją też za magna charta tego typu inicjacji chrześcijańskiej dla całego Kościoła. Po tej deklaracji nastąpiły jego dalsze działania wzmacniające wymiar ewangelizacyjny wspólnot²⁴. „Nowa ewangelizacja”, termin, który pojawił się w słowniku Jana Pawła II w roku 1979²⁵, uwyraźnił swoją treść właśnie w kontekście Drogi. O jego pełnym zaangażowaniu w tę inicjatywę świadczy fakt, że kilkaset rodzin reprezentujących Drogę wysłał na misje w ramach nowej ewangelizacji do najbardziej zdechrystianizowanych obszarów świata i że wspierał otwieranie diecezjalnych seminariów misyjnych „Redemptoris Mater” – pierwsze z nich powstało w Rzymie w roku 1987, a potem pojawiły się one w stu innych miejscach na całym świecie. W roku 1988 Jan Paweł II odbył specjalną podróż do Międzynarodowego Centrum Drogi Neokatechumenalnej w Porto San Giorgio we Włoszech, by odprawić dla tamtejszej wspólnoty Eucharystię i posłać kolejne rodziny na misje²⁶. Finalnym akcentem jego działań, podkreślających wagę charyzmatu Drogi dla misji Kościoła, było skierowanie prośby do inicjatorów Drogi o sformułowanie jej statutu. Redakcja tego dokumentu nie była łatwa, przede wszystkim dlatego, że katechumenalnego wymiaru wtajemniczenia chrześcijańskiego nie realizowano w Kościele od szesnastu wieków. W tworzeniu kształtu statutu ogromną rolę odegrała determinacja inicjatorów Drogi, a zwłaszcza interwencje Carmen Hernández. Papieska Rada ds. Świeckich, której Jan Paweł II wyznaczył zadanie koordynowania prac nad statutem Drogi Neokatechumenalnej, proponowała zdefiniować ją jako stowarzyszenie katolickie lub ruch czy też jako zrzeszenie osób ustanawiających między sobą jakiś rodzaj więzi formalnych dla osiągnięcia określonych celów w Kościele. W takim właśnie kierunku Papieska Rada ds. Świeckich proponowała przygotować dokument. Powołując się na definicję

²³ Tamże, s. 156.

²⁴ Jan Paweł II zaangażował się w 2001 roku w końcowe prace nad statutem Drogi, zlecając finalizację tego procesu kard. Jamesowi F. Staffordowi, Przewodniczącemu Papieskiej Rady ds. Świeckich (zob. t e n z e, List do Jego Eminencji kard. Jamesa Francisa Stafforda, w: *Neocatechumenale iter. Statuta; Droga Neokatechumenalna. Statut* [ad experimentum, 2002], s. 163n.

²⁵ Po raz pierwszy Papież użył terminu „nowa ewangelizacja” w Krakowie, w homilii wygłoszonej w Nowej Hucie w roku 1979: „Tam gdzie stawia się krzyż, powstaje znak, że rozpoczyna się ewangelizacja. [...] Otrzymaliśmy znak, że na progu nowego tysiąclecia – w te nowe czasy i nowe warunki wchodzi na nowo Ewangelia. Że rozpoczęła się nowa ewangelizacja, jak gdyby druga, a przecież ta sama co pierwsza” (*Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia. Dokumentacja*, Poznań 1979, Pallottinum, s. 192).

²⁶ Zob. Homilia Jana Pawła II wygłoszona podczas tej Eucharystii w: *Droga neokatechumenalna w wypowiedziach Pawła VI i Jana Pawła II*, s. 204-211.

Drogi Neokatechumenalnej stworzoną przez Jana Pawła II, który podkreślał zakładane przez nią stopniowe, fazowe prowadzenie osób do wiary dojrzałej i postrzegał ją nie jako stowarzyszenie, ale jako rodzaj itinerarium, Carmen Hernández sprzeciwiała się jednak propozycjom Rady. Podobnie Kiko Argüello sugerował, by opisać Drogę w jej działaniu w oparciu o treść katechez, jakie głoszone są w parafiach, oraz w oparciu o sposób życia praktykowany w jej wspólnotach. Ostatecznie w dialogu, jaki Papieska Rada ds. Świeckich prowadziła z inicjatorami Drogi, powstał statut odzwierciedlający i opisujący już istniejącą w Kościele rzeczywistość oraz jej apostolską praxis²⁷. Trwające prawie sześć lat prace nad statutem potwierdzone zostały przez pięć kongregacji watykańskich (Papieską Radę ds. Świeckich, Kongregację Nauki Wiary, Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Kongregację ds. Duchowieństwa i Kongregację Edukacji Katolickiej) i zatwierdzone, zgodnie z jurydyczną tradycją Kościoła, „ad experimentum” na pięć lat. Ojciec Święty Jan Paweł II stwierdził, że statut ma stanowić dla Drogi: „jasną i pewną regułę życia, punkt podstawowego odniesienia, aby ten proces formacji, którego celem jest prowadzenie wiernych do dojrzałej wiary, mógł być realizowany w sposób odpowiedni dla nauki i dyscypliny Kościoła”²⁸.

Eklezjalna natura Drogi Neokatechumenalnej, uwyraźniona w jej statucie, stała się jeszcze jedną gwarancją autentyczności charyzmatu otrzymanego przez jej inicjatorów. Dziękując za zatwierdzenie statutu, Carmen Hernández mówiła: „Dla mnie Statut jest rusztowaniem. Rzeczą istotną jest być w Kościele, a to rusztowanie będzie w gruncie rzeczy wkładem w odnowę Kościoła zalecaną przez Sobór, żeby Kościół był naprawdę światłem, które oświeca globalizację, problem młodych, który widzimy. Młodzież idzie za tym starym Papieżem, który ma ogromną siłę przyciągania, gdyż uobecnia Piotra. Cieszę się z czytania, jakie dzisiaj słyszeliśmy [zatwierdzenie statutu odbyło się w Uroczystość Piotra i Pawła, 29 czerwca 2002 roku – W.K.]: *Ty jesteś Piotr, opoka i na tej opoce zbuduję mój Kościół*. Wierzyłam w to zawsze niewzruszenie. Kiko nic mnie nie obchodzi, ale obchodzi mnie, żeby to było w Kościele. Kiko i ja przeminiemy, jak mija wszystko, jak wszystkie zgromadzenia przemiją, ale Kościół nie. Nie przemija Kościół ze swym chrzcielnym źródłem odnowy i ze słońcem zmartwychwstania, ku któremu kroczy historia. Dziś żeglujemy. Ziemia nie jest nieruchoma. Wszechświat jest w cudownej podróży w świetle: fizyka mówi dziś, że dążymy w kierunku światła. Stąd wzrusza mnie dzisiejsze

²⁷ Charakter prawny Statutu Drogi Neokatechumenalnej wyjaśnił prof. Juan Ignacio Arrieta, sędzia Kościelnego Trybunału Państwa Watykańskiego, w specjalnym oświadczeniu (zob. J. I. A r r i e t a, *Refleksje kanoniczne do Statutu Drogi Neokatechumenalnej*, w: *Neocatechumenale iter. Statuta; Droga Neokatechumenalna. Statut* [ad experimentum, 2002], s. 131-137).

²⁸ *Przemówienie Ojca Świętego* (Castel Gandolfo, 21 IX 2002), w: *Neocatechumenale iter. Statuta; Droga Neokatechumenalna. Statut* [ad experimentum, 2002], s. 96.

czytanie: «Ty jesteś Piotr». Wiecie, co dzieje się w sześć dni po tej ewangelii w Cezarei Filipowej, gdzie rozgrywa się ta ewangelia? Przemienienie! [...] Dziękuję wszystkim, zwłaszcza Biskupowi Ryłce, bo bitwa, którą toczyliśmy, była bardzo interesująca. On bardzo chciał nam pomagać, naprawdę, ale dla niego prawdziwą pomocą było zabezpieczyć nas jako stowarzyszenie. Walka, którą stoczyliśmy, wyszła na dobre jemu i nam, a także Papieskiej Radzie, która będzie miała wielką przyszłość we wspieraniu Drogi Neokatechumenalnej. W tej bitwie przypomniałam sobie tyle rzeczy z historii, bo zobaczyłam, że to nie my jesteśmy, ani Kiko, ani ja, ale Bóg, który działa w historii i poprzez Piotra²⁹.

Pełną moc uzyskał statut po jego definitywnym zatwierdzeniu przez Papieża Benedykta XVI w Watykanie 11 maja 2008 roku, w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego. Wobec tego pierwszego zatwierdzenia wprowadzono jedynie doprecyzowanie: do artykułu 13 § 2, który zezwalał wspólnotom na celebrowanie Eucharystii w sobotę, po pierwszych niesporach niedzieli, dopisano: „Celebracje Eucharystii wspólnot neokatechumenalnych w sobotę wieczorem stanowią część niedzielnego duszpasterstwa liturgicznego parafii i są otwarte także dla innych wiernych”. Tym samym prawnie podkreślono znaczenie Eucharystii wspólnotowej w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego. Dla Carmen Hernández był to dowód troski Benedykta XVI o umocowanie eklezjalnego charakteru Drogi. Ten Papież, z którym inicjatorzy byli związani bardzo mocnymi więzami przyjaźni, wypełnił zalecenia Jana Pawła II, by kolejnym krokiem Stolicy Świętej było zatwierdzenie Dyrektorium Katechetycznego Drogi Neokatechumenalnej. Jeszcze jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary Benedykt XVI został poproszony przez Jana Pawła II o zapoznanie się z treścią katechez głoszonych przez Kiko Argüello i Carmen Hernández, otwierających w parafiach Droge, a także katechez etapowych, rozciągniętych na całe itinerarium katechumenalne. Komisja pod kierunkiem kard. Josepha Ratzingera podkreśliła nie tylko doktrynalną wiarygodność tych katechez, ale również ich wyjątkową precyzję w diagnozie współczesnych wyzwań przed którymi stoi Kościół, a także dostosowanie ich przekazu do sytuacji egzystencjalnej współczesnego człowieka. Z tego względu Benedykt XVI uznał, że teksty katechez należy traktować jako brakujące ogniwo w prawnym umocowaniu działania Drogi w Kościele. 26 grudnia 2010 roku Papieska Rada ds. Świeckich wydała dekret w którym dotychczasowe „linie zaproponowane przez inicjatorów³⁰, czyli trzynaście tomów katechez etapowych, kształtu-

²⁹ Wypowiedź Carmen Hernández, w: *Neocatechumenale iter. Statuta; Droga Neokatechumenalna. Statut* [ad experimentum, 2002], s. 108n.

³⁰ Pontificio Consiglio per i Laici, *Decreto di approvazione del Direttorio Catechetico del Cammino Neocatechumenale da parte del Pontificio Consiglio per i Laici*, w: *Il Cammino Neocate-*

jących całą formację w ramach Drogi, zostało określone jako Dyrektorium Katechetyczne Drogi Neokatechumenalnej.

Wkład Carmen Hernández w kształt dyrektorium był wieloaspektowy. Wiązał się przede wszystkim z jej doświadczeniem modlitwy oraz z formacją, jaką otrzymała w Javier, z jej przygotowaniem teologicznym i zrozumieniem potrzeby odnowy Kościoła proponowanej przez ojców Soboru Watykańskiego II. W centrum tej odnowy znajdowała się liturgia i w tym aspekcie udział Carmen Hernández w tworzeniu nowej bazy katechetycznej był największy. Przygotowała ona katechezy o sakramencie pokuty, o źródłach eucharystii i o bogactwie odniesień liturgii Kościoła do liturgii żydowskiej. Pomocne w tym były jej kontakty z ojcem Farnésem Scherrerem. Wspominała o tym podczas zatwierdzenia statutu Drogi: „Dzięki ojcu Farnésowi, Bóg otworzył mi ucho, żebym zrozumiała znaczenie Soboru Watykańskiego II. Nie tylko chodzi o obecność Jezusa Chrystusa, który nawiedza twoje serce i pomaga ci, ale tym, co się uobecnia jest Wskrzieszenie Pana ze śmierci, i On zaprasza cię, byś wszedł z Nim w śmierć, aby z nim powstać z martwych. Jest to dynamika i pieśń na cześć Zmartwychwstania. Ale aby to się wyraziło, potrzeba wspólnoty. Sobór dokonał tego wszystkiego w swojej odnowie. To było słońce zmartwychwstania, które wtedy jeszcze było niejako przykryte chmurami, szeregiem średniowiecznych interpretacji. Sobór, powracając do początków, odsłonił moc Paschy, nocy czuwania przechodzącej w światło zmartwychwstania, i jak ważne było to, że Jezus Chrystus poszedł do Egiptu i wyszedł z Egiptu, przeszedł z niewoli do wolności”³¹.

Dzięki inicjatywie Carmen Kiko Argüello spotkał się osobiście z ojcem Farnésem i zapoznał się z jego wykładnią soborowej liturgii, co miało później duże znaczenie dla kształtu liturgii we wspólnotach neokatechumenalnych. Wydarzenia te wspominał następująco: „Carmen kazała mi iść na wszystkie zajęcia w Instytucie Pastoralnym, na których wykładał Farnés, profesor z tego Instytutu przy ulicy Leona XIII. Prowadził zajęcia o Eucharystii i o odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II, pierwszy temat soborowy, który został opublikowany. My, wiedząc, że zostanie wprowadzony kanon w języku hiszpańskim i komunii pod dwiema postaciami, próbowaliśmy wprowadzić to tam w barakach”³².

Z inspiracji płynącej od ojca Farnésa Scherrera podczas odprawiania Mszy Świętej w barakach posługiwano się kanonem w języku hiszpańskim i udzielano komunii pod dwiema postaciami. Ponadto za sprawą Carmen Hernández w itinerarium Drogi zaczęły pojawiać się wyraźne nawiązania do sakramentu

cumenale nei discorsi di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, Centro Neocatecumenale, Roma, 2011, s. 481.

³¹ *Wypowiedź Carmen Hernández, s. 106.*

³² *Wypowiedź Kiko Argüello podczas katechezy wielkopostnej w roku 1989, cyt. za: C a y u e l a, dz. cyt., s. 226.*

chrztu, zachęcające do odkrycia niezwykłego dynamizmu, który tkwi w jego głębi. Carmen rozumiała, że chrzest otwiera proces przemiany, która ma się dokonać w każdej osobie, i że jest to proces fazowy i zarazem czasowy. Chrzest najpierw odsłania prawdę o grzechu, który, jak mówił św. Paweł, oderwał człowieka od Boga, tak że teraz, bez tego źródła życia, człowiek jest martwy (por. Rz 7,18-24). Pismo Święte nazywa niekiedy tego człowieka „starym” (Kol 3,9-10) albo „ziemskim” (1 Kor 15,47-49). W katechezach Carmen Hernández otwierających w parafiach itinerarium Drogi bardzo mocno podkreślana była potrzeba przemiany wnętrza człowieka, tak by w wodach chrztu ów „stary człowiek” został „zatopiony”, a w jego miejsce pojawił się „człowiek nowy” (Ef 2,15), zrodzony z Ducha, napełniony łaską. Podobne określenia znajdziemy dziś w *Katechizmie Kościoła katolickiego*³³. Ta droga zstępowania do wód chrztu związana jest z poznawaniem prawdy o sobie samym jako o grzeszniku, natomiast droga wstępowania, na którą grzesznik wkracza po otrzymaniu łaski, prowadzi go do pełnienia woli Bożej. Sądawka chrzcielna ilustruje bowiem, na czym polega formacja katechumenów. Intuicja Carmen Hernández Barrery była w tej kwestii zbieżna z nauczaniem Soboru oraz z wykładnią, jaką zawarto później w *Katechizmie Kościoła katolickiego*³⁴.

Carmen Hernández towarzyszyła Kiko Argüello na wszystkich etapach rozwoju Drogi. Z jej inicjatywy wybudowany został w roku 2005 ośrodek formacyjny Domus Galilaeae na Górze Błogosławieństw w Izraelu. Przyczyniła się także do zwoływania katechistów wędrownych na coroczne, odbywane jesienią konwienje, otwierające rok ewangelizacji we wspólnotach na całym świecie. Podczas spotkań tych wytyczane są kierunki formacji dla wspólnot i podejmowana jest refleksja nad najważniejszymi problemami Kościoła, omawianymi w świetle nauczania papieży i Magisterium. Carmen Hernández Barrera zmarła w opinii świętości 19 lipca 2016 roku w Madrycie. Pięć lat po jej śmierci, 19 lipca 2021 roku, na ręce arcybiskupa Madrytu kard. Carlosa Osoro złożona została oficjalna prośba (supplex libellus) o otwarcie jej procesu beatyfikacyjnego. Zebrano ponad szesnaście tysięcy stron osobistych zapisków Hernández Barrery, jej katechez, notatek, a także innych tekstów, które tworzą siedemdziesiąt tomów materiałów złożonych przez Carlosa Metolę, postulatora procesu, do sekretariatu do spraw beatyfikacji.

SAMOTNOŚĆ I WSPÓLNOTA

Udział Carmen Hernández w powstaniu wspólnot neokatechumenalnych jest oczywisty i niepodważalny, był on jednak wynikiem jej ogromnego cierpie-

³³ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1230, Pallottinum, Poznań 2009, s. 304.

³⁴ Por. tamże, nr 1248, s. 310. Zob. też: Rz 6,1-11, Rz 8,1-13.

nia duchowego. Wyjątkowy wkład, jaki wniosła w dzieło określone przez Kościół jako itinerarium chrześcijańskiego wtajemniczenia, okupiony został zmaganiem trawiącym jej duszę przez całe życie. Nieustannie odczuwała, że Bóg wzywa ją do misji, ale nie mogła przewidzieć, że ostateczny kształt jej powołania okaże się zupełnie inny niż pierwotnie zakładała. Przygotowanie teologiczne Hernández, a zwłaszcza jej rozumienie odnowy Kościoła w duchu Soboru Watykańskiego II, stały się opatrnościowymi darami w realizacji dzieła rozwoju wspólnot neokatechumenalnych i różnorodnych dóbr duchowych należących do charyzmatu Drogi (jej statut wymienia cztery tego rodzaju dobra: katechumenat pochrzcielny, stałe wychowanie wiary, katechumenat dla nieochrzczonych i służbę katechezie)³⁵, a także prowadzenia różnorodnych „posług”, jakie Droga daje Kościołowi (implantatio Ecclesiae, misji rodzin, misji ad gentes, communitates in missionem czy diecezjalnych seminariów misyjnych „Redemptoris Mater”).

Carmen Hernández dzieliła się swoim doświadczeniem w sposób wyjątkowy. Ważna była dla niej soborowa odnowa liturgii, ale przywiązywała również wielką wagę do tego, by Misterium Paschalne Chrystusa zajmowało w tej odnowie centralne miejsce. Rezultatem jej osobistej historii, pełnej cierpienia związanego z kenozą, jakiej doświadczyła, opuszczając zgromadzenie i poszukując „światła pośród ciemności”, okazały się katechezy o Abrahamie, wyjściu z Egiptu, a także o źródłach paschalnych Eucharystii, powstające na kanwie dziejów Izraela, zawsze w odniesieniu do Chrystusa i Jego zmartwychwstania. W katechezach tych zwracała też uwagę na zdumiewającą adekwatność Starego i Nowego Testamentu do współczesności i do najnowszych zdobyczy nauki, zwłaszcza fizyki i chemii.

Wysztalcenie, jakie Carmen Hernández zdobyła w zakresie nauk ścisłych, pozwoliło jej w zaskakujący sposób objaśniać tajemnicę Przemienienia Pańskiego na Górze Tabor (wskazywała na fizykalną istotę światła i na sposób rozprzestrzeniania się go w kosmosie). Mówiła także o misji chrześcijan wobec świata, określanej w Biblii jako misja soli (por. Mt 5,13), pokazując analogię do procesów związanych z tworzeniem się tej substancji. Jako związek chemiczny sól stanowi chlorek sodu, oba te pierwiastki zaś (chlor i sód), gdy są izolowane, pozostają niebezpieczne, natomiast ich połączenie wykazuje działanie dobroczynne: dają smak dzięki temu, że zarówno jony chloru, jak i jony sodu rozpuszczają się, przyciągając do siebie cząsteczki wody. Bardzo obrazowe były także wyjaśnienia Carmen Hernández dotyczące tajemnicy życia i relacji stworzenia do Stwórcy. Mówiła na przykład o „geniuszu kobiety”³⁶ związanym

³⁵ Por. *Neocatechumenale iter. Statuta; Droga Neokatechumenalna. Statut* [ad experimentum, 2002], art. 1 § 3, s. 18.

³⁶ Carmen powoływała się na słowa Jana Pawła II z Listu apostolskiego *Mulieris dignitatem* (por. List apostolski *Mulieris dignitatem* Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety, nr 30, Opoka, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/)

z faktem, że nosi ona w sobie „fabrykę życia”³⁷, która w szczególny sposób zbliża ją do Boga i do Jego dzieła stworzenia. Zdaniem Hernández dzisiejsza kultura i antropologia atakują kobietę właśnie jako dziewicę i matkę.

Najmocniej jednak w katechezie prowadzonej przez Carmen Hernández Barrerę wybrzmiewała egzegeza Pisma Świętego. Inicjatorka Drogi śledziła najnowsze badania dotyczące związków Nowego Testamentu z liturgią żydowską i tradycją Kościoła pierwotnego, a swoje refleksje odnosiła przede wszystkim do procesów zachodzących w kulturze światowej. Przekaz, który stanowił jej dzieło, naświetlał sedno ludzkich dramatów i nadziei. Bardzo wyraźnie dostrzegała, że człowiek może odczytać swoją historię i rozjaśnić swoje egzystencjalne problemy jedynie w relacji do Chrystusa. Taka była też droga Carmen Hernández Barrery do świętości. Po odejściu z Instytutu Misjonarek Chrystusa Jezusa była pełna bólu. Czuli się samotna, ale ów stan ducha skierował ją w stronę kontemplacji Jezusa ukrzyżowanego. Niezwykła więź, jaka ją z Nim łączyła, znajdowała wyraz w jej codziennych zapiskach. Hernández Barrera zawsze kończyła je apostrofami: „Mój Jezu kocham Cię”; „Przyjdź Jezu”; „Kocham Cię, pomóż mi”³⁸. Samotność wobec świata pozwalała jej zanurzyć się w mistycznej relacji do Zbawiciela. Dzień po dniu – o czym świadczą jej zapiski – toczyła walkę o bliskość z Jezusem; w ten też sposób starała się służyć ewangelizacji realizowanej przez Drogę. W notatce z pierwszych lat współpracy z Kiko Argüello napisała: „Jezu, cierpienie przychodzi do mnie o poranku jak straszliwa nicość, Jezu, Jezu mój, szukam wokoło i nie znajduję pocieszenia, nie wiem, dokąd ani z kim iść, umieram, Panie, z niemoicy i z nicości, Jezu, Jezu mój, bez ścieżki, bez gwiazdy, bez światła, wydaje mi się, że szukam życia bez życia, ale jak chcesz, żebym żyła? Co chcesz, żebym robiła? Jezu mój, przyjdź, pomóż mi”³⁹.

Ta właśnie niepewność jutra i zmagania, jakie musiała codziennie podejmować, pomagały jej w odkrywaniu najważniejszych aspektów życia chrześcijańskiego: życia w poczuciu kruchości i w całkowitym oddaniu się Chrystusowi. Ów sposób życia Carmen Hernández Barrery, polegający na pełnym oddaniu się woli Boga, otworzył wkrótce horyzont misji, do jakiej zaproszeni są uczestnicy wtajemniczenia chrześcijańskiego. W notatkach Her-

listy/mulieris.html). Wspomina o tym Kiko w prologu do książki Cayueli (por. C a y u e l a, dz. cyt., s. 17).

³⁷ Cyt. za: G. R i c c i, *Simboli giudeo-cristiani tra scieza e fede. Riflessioni con Carmen Hernández*, Chirico, Napoli 2021, s. 162. Carmen mówiła o tym 29 lipca 2002 roku podczas Światowych Dni Młodzieży z Janem Pawłem II w Toronto w katechezie skierowanej do młodych z Drogi Neokatechumenalnej w Midland w Kanadzie.

³⁸ Carmen tak kończyła prawie wszystkie wpisy w swoim dzienniku (zob. H e r n á n d e z B a r r e r a, *Dzienniki*).

³⁹ Notatka Carmen Hernández Barrery z grudnia 1966 roku, Zeszyt C26, cyt. za: C a y u e l a, dz. cyt., s. 219n.

nández znajdujemy też zapis: „«Dzień ma dosyć swoich kłopotów»⁴⁰. Wiara w Jezusa Chrystusa. Wyjście z ciemności jutra do dobroci dnia dzisiejszego, wołanie do Pana. Nie ma przyszłości, nigdy nie ma przyszłości, to, co nazywają przyszłością, to jedno z największych kłamstw, prawdziwą przyszłością jest dziś. Co będzie z nami jutro? Nie ma jutra. Co jest z nami dziś? Teraz. To jest jedyne pytanie. Uwolnij mnie, Panie, z chciwości; z przygnębienia mnie wyzwól, otwórz hojnie moje serce, raduję się brakiem własności. Jezu, naucz mnie żyć! [...] JEZU, obudź mnie w wierze, PRZYJDŹ JEZU, napełnij mnie wiarą, gdy się zbudzę. TY TU JESTEŚ, TY JESTEŚ. Jezu, daj wiarę moim oczom, abym mogła Cię zobaczyć, przyjdź z Radością, żeby napełnić mój poranek. PRZYJDŹ, JEZU⁴¹.

Doświadczenia Carmen Hernández Barrery i jej wrażliwość na działanie Boga w codziennych sytuacjach życiowych współgrały z kerygmatycznymi katechezami Kiko Argüello. Widać było wyraźnie, że chcąc żywić prawdziwą wiarę, trzeba wyjść ze schematów religijności naturalnej i otworzyć się na działanie Boga, na Jego „plan”, który ma się realizować w każdym człowieku poprzez wiarę. W ten sposób, w tej syntonii doświadczeń Hernández Barrery z doświadczeniami Argüello, wzbogacony został kształt katechez, które przedstawiali oni w parafiach, otwierając w nich Drogę. Działo się to mimo wciąż trwającej wewnętrznej walki, którą toczyła Hernández, pytając: „Jakie jest moje miejsce w tym wszystkim?”⁴².

Ów stan wewnętrznego zmagania akceptowała, zgadzając się równocześnie na ustawiczną kenozę, „zejście w ciemność”, by oczekiwać na odpowiedź Pana. Ten wewnątrz ucisk, podobny do doświadczeń „nocy ciemnej” będących udziałem mistyków, zdołał ostatecznie przełamać w niej opór i poprowadził ją do całkowitego powierzenia się Chrystusowi i posługi ewangelizacji realizowanej wraz z Kiko Argüello. Oddanie się Chrystusowi pozwoliło jej ponadto zachować do końca życia dystans do samej siebie i do Kiko Argüello, by móc w całkowitej wolności oddawać się misji: służyć ewangelizacji w taki sposób, by poprzez wspólnotę objawiło się Oblicze Chrystusa, przyjmującego cierpienie i ludzką kruchość, a równocześnie obdarowującego człowieka swoją miłością.

Pociechę znajdowała Carmen Hernández Barrera tylko w relacji do Chrystusa. W swoim dzienniku pisała: „Jezu, gdzie jesteś? Nie widzę piękna życia, tego, iloma cudami mnie otaczasz, szczerze obdarowujesz mnie towarzyszeniem, miłością, wszystkim, a ja jestem sama, smutna i kompletnie nieznośna.

⁴⁰ Por. Mt 6,34 – W.K.

⁴¹ Notatki Carmen Hernández Barrery z 6 i 7 stycznia 1967 z Dziennika P7. Cyt. za: C a y u e l a, dz. cyt., s. 220.

⁴² Zob. *Wypowiedź Carmen Hernández*, s. 108.

Jezu, przyjdź, objaw się na horyzoncie, skacząc jak jeleń, jak w młodości, kiedy byłeś moją radością i wypełniałeś mnie życiem i Duchem. Och, Ty! Najśladczy! Gdzie jesteś? Duchu Świętości i życia, przyjdź, przyjdź, zanurz mnie w swojej dobroci, słodczy Twojej miłości, przyjdź, spójrz, jestem w goryczy, jestem zupełnie jałowa i nie wiem, jak żyć, przyjdź, bo jestem bardzo smutna, bardzo bezradna. PRZYJDŹ, JEZU, ześlij mi Twojego Ducha i PRZYJDŹ, PRZYJDŹ TY⁷⁴³.

Walka wewnętrzna, którą Carmen Hernández Barrera prowadziła od początku swojej współpracy z Kiko Argüello nad dziełem Drogi Neokatechumenalnej, pozwoliła jej lepiej rozumieć problemy innych ludzi – tych, których katechizowała i którym trudno było odnaleźć w swoim życiu wolę Bożą. Nigdy nie odmawiała też rozmów z tymi „zagubionymi owcami”. Podobnie postępował Kiko Argüello. Wielu braci z Drogi zaświadcza, że posługa, którą prowadzili jej inicjatorzy, pozwoliła im pojednać się z własną historią, przebaczać współmałżonkom i powrócić do praktyk religijnych, do modlitwy i zaufania Bogu.

Dziś owoce życia Carmen Hernández Barrery ujawniają się szczególnie w zebranych dowodach szczególnych łask, których dzięki jej aktywności udzielał Bóg. Dowody te, w liczbie kilku tysięcy, przekazano do sekretariatu procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego sługi Bożej Carmen Hernández, otwartego 4 grudnia 2022 w Madrycie. Świadectwa te nie tylko stanowią dowody świętości Carmen Hernández Barrery, ale również dokumentują fakt, że nieustannie ofiarowywała ona swoje życie dla ewangelizacji i że prowadziła je zawsze w relacji do Chrystusa. O tym zaś, że była to relacja bardzo ukryta, świadczy wypowiedź Kiko Argüello podczas prezentacji jej *Dzienników*. Mówił on wówczas: „Nie wiedzieliśmy o tym wielkim cierpieniu, ale znaleźmy jej miłość do Jezusa Chrystusa, jej ogromną wolność i miłość do Papieża... Uważam, że to dzieło [Droga Neokatechumenalna – W.K.] mogło rozwinąć się w ten sposób, ponad półtora miliona członków, sto siedemnaście seminariów i tysiące wspólnot, tylko dzięki takiej miłości do Chrystusa, jaką miała Carmen... Z uwagi na istotność misji, jaką Pan jej powierzył... Kochaj Chrystusa, a pójdą za tobą tysiące... to nie za Kiko idą, a za Chrystusem⁷⁴⁴”.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Argüello, Kiko. *Kerygmat: Z ubogimi w barakach; Doświadczenie Nowej Ewangelizacji: missio ad gentes*. Lublin: Gaudium, 2013.

⁴³ Notatka Carmen Hernández Barrery z 6 lutego 1971 roku, Dziennik P9. cyt. za: C a y u e l a, dz. cyt., s. 257.

⁴⁴ Fragment wystąpienia Kiko Argüello podczas prezentacji książki *Dzienniki 1979-1981* na Uniwersytecie Francisco de Vitoria (Madryt, 30 VI 2017), cyt. za: C a y u e l a, dz. cyt., s. 288.

- . “Nota Kiko Argüello.” In Carmen Hernández Barrera, *Dzienniki: 1979-1981*. Translated by Piotr Jutkiewicz et al. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2020.
- Arietta, Juan Ignacio. “Refleksje kanoniczne do Statutu Drogi Neokatechumenalnej.” In *Neocatechumenale iter: Statuta; Droga Neokatechumenalna: Statut* [ad experimentum, 2002]. Roma and Lublin: Fondazione Famiglia di Nazareth and Centrum Formacji Wspólnot Neokatechumenalnych, [2002].
- Benedykt XVI. “Przemówienie do przedstawicieli Drogi Neokatechumenalnej,” The Vatican, 17 January 2011. *L’Osservatore Romano*, the Polish edition, 32, no. 3 (331) (2011): 18–19.
- Cayuela, Aquilino. *Carmen Hernández: Notas Biográficas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020.
- [Congregazione per il Culto Divino]. “Un commento della Sacra Congregazione per il Culto Divino.” *Notitiae*, no. 9 (1973): 174–82.
- Encyklopedia katolicka*, s.v. “Samotność” (by Krzysztof Stola.). Vol. 17. Edited by Edward Gilewicz. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2012.
- Franciszek. “List do Kiko Argüello, Watykan, 18 VIII 2017.” In Carmen Hernandez Barrera, *Dzienniki: 1979-1981*. Translated by Piotr Jutkiewicz et al. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2020.
- Hernández Barrera, Carmen. *Dzienniki: 1979-1981*. Translated by Piotr Jutkiewicz et al. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2020.
- [———]. “Wypowiedź Carmen Hernández.” In *Neocatechumenale iter: Statuta; Droga Neokatechumenalna: Statut* [ad experimentum, 2002]. Roma and Lublin: Fondazione Famiglia di Nazareth and Centrum Formacji Wspólnot Neokatechumenalnych, [2002].
- Jan Paweł II. “List do Jęgo Eminencji kard. Jamesa Francisca Stafforda.” In *Neocatechumenale iter: Statuta; Droga Neokatechumenalna: Statut* [ad experimentum, 2002]. Roma and Lublin: Fondazione Famiglia di Nazareth and Centrum Formacji Wspólnot Neokatechumenalnych, [2002].
- [———]. List apostolski *Mulieris dignitatem* Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety. Opoka. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html.
- [———]. “Ogniquialvolta”: John Paul II to Bp. Paula Josef Cordes, The Vatican, August 30, 1990. In *Neocatechumenale iter: Statuta; Droga Neokatechumenalna: Statut* [ad experimentum, 2002]. Roma and Lublin: Fondazione Famiglia di Nazareth and Centrum Formacji Wspólnot Neokatechumenalnych, [2002].
- [———]. *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski: Przemówienia; Dokumentacja*, Poznań 1979, Pallottinum.
- [———]. “Przemówienie Ojca Świętego (Castel Gandolfo, 21 IX 2002).” In *Neocatechumenale iter: Statuta; Droga Neokatechumenalna: Statut* [ad experimentum, 2002]. Roma and Lublin: Fondazione Famiglia di Nazareth and Centrum Formacji Wspólnot Neokatechumenalnych, [2002].
- Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 2009.

- [Kongregacja ds. Kultu Bożego]. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Katowice: Księgarnia Św. Jacka, 1988.
- Neocatechumenale iter: Statuta; Droga Neocatechumenalna: Statut* [ad experimentum, 2002]. Roma and Lublin: Fondazione Famiglia di Nazareth and Centrum Formacji Wspólnot Neocatechumenalnych, [2002].
- Neocatechumenale iter: Statuta; Droga Neocatechumenalna: Statut* [definitively approved, 2008]. Roma and Lublin: Fondazione Famiglia di Nazareth and Centrum Formacji Wspólnot Neocatechumenalnych, [2008].
- Paweł VI. “Do wspólnot neocatechumenalnych.” In *Droga Neocatechumenalna w wypowiedziach Pawła VI i Jana Pawła II*. Lublin: Kerygma, 1993.
- Pontificio Consiglio per i Laici. “Decreto di approvazione del Direttorio Catechetico del Cammino Neocatechumenale da parte del Pontificio Consiglio per i Laici.” In *Il Cammino Neocatechumenale nei discorsi di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*. Roma: Centro Neocatechumenale, 2011.
- de la Puente, Luis. *Meditaciones: Espirituales de los misterios de nuestra Santa Fe*. Madrid: Apostolado de la Prensa, 1953.
- Ricci, Giorgio. *Simboli giudeo-cristiani tra sciezza e fede: Riflessioni con Carmen Hernández*. Napoli: Chirico, 2021.
- Sobór Watykański II. Konstytucja o Świętej Liturgii *Sacrosanctum concilium*. In Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polsko-laciński*. Paris: Éditions du Dialogue, 1967.
- “Statut Drogi Neocatechumenalnej.” In *Neocatechumenale iter: Statuta; Droga Neocatechumenalna: Statut* [definitively approved, 2008]. Roma and Lublin: Fondazione Famiglia di Nazareth and Centrum Formacji Wspólnot Neocatechumenalnych, [2008].
- “Un commento della Sacra Congregazione per il Culto Divino.” *Notitiae* 1974, nos. 95–96: 229.
- Wojtyła, Karol. “Katechumenat XX wieku.” *Znak* 7, no. 4 (34) (1952): 402–13.
- . “Przemówienie na XIV zebraniu Soboru o reformie liturgicznej.” In Robert Skrzypczak, ed. *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II: Zbiór wystąpień*. Kraków: Wydawnictwo AA, 2020.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Wojciech KACZMAREK – „Sama z Nim”. Carmen Hernández Barrera i budowanie wtajemniczenia chrześcijańskiego w ramach Drogi Neocatechumenalnej

DOI 10.12887/35-2022-3-139-10

W tekście przedstawiono życie i dzieło Carmen Hernández Barrery (1930-2016), współinicjatorce, wraz z Francisco (Kiko) Argüello, Drogi Neocatechumenalnej. Misyjne powołanie, jakie Hernández Barrera pragnęła od czasu wczesnej

młodości realizować, zostało w jej życiu przekształcone w służbę ewangelizacji i zaowocowało ukształtowaniem się katechumenalnego sposobu realizacji wtajemniczenia chrześcijańskiego. W artykule ukazano, w jaki sposób głęboka relacja Hernández Barrera do Chrystusa, przeżywane przez nią cierpienie i samotność, a także bliskie kontakty z twórcami odnowy soborowej wpłynęły na treść głoszonych przez nią katechez i formację eklezjalną wspólnot neokatechumenalnych.

Słowa kluczowe: ewangelizacja, Carmen Hernández Barrera, wtajemniczenie chrześcijańskie, Droga Neokatechumenalna

Kontakt: Katedra Dramatu i Teatru, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: wojciech.kaczmarek@kul.pl
ORCID: 0000-0001-5176-8755
<https://pracownik.kul.pl/wojciech.kaczmarek>

Wojciech KACZMAREK, “Alone with Him”: Carmen Hernández Barrera and the Formation of Christian Initiation within the Neocatechumenal Way

DOI 10.12887/35-2022-3-139-10

The paper presents the life and work of Carmen Hernández Barrera (1930-2016), co-initiator, together with Francisco (Kiko) Argüello, of the Neocatechumenal Way. The missionary vocation Hernández Barrera wished to pursue already as a young woman transformed in her life into a service for the sake of evangelization and formation of the catechumenal way of fulfilling the Christian initiation. The article shows how Hernández Barrera’s deep relationship with Christ, the suffering and loneliness she experienced, as well as her close contacts with the founders of the conciliar renewal, influenced the content of the catecheses she preached and the ecclesial formation of neocatechumenal communities.

Keywords: evangelization, Carmen Hernández Barrera, Christian initiation, Neocatechumenal Way

Contact: Katedra Dramatu i Teatru, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: wojciech.kaczmarek@kul.pl
ORCID: 0000-0001-5176-8755
<https://pracownik.kul.pl/wojciech.kaczmarek>

Lilianna KIEJZIK

WYKSZTAŁCENIE LEKARSTWEM NA SAMOTNOŚĆ? Stefania Wolicka-Arnd – pierwsza Polka ze stopniem doktora filozofii Studium na podstawie materiałów archiwalnych¹

Wiek dziewiętnasty był pod każdym względem wyjątkowy, gdy chodzi o kwestie związane z obecnością kobiet w przestrzeni szeroko pojętej nauki, także filozofii. Choć pokutowały wówczas jeszcze dawne przesady, że kobieta to wcielenie uczuć, a mężczyzna – rozumu, zmieniały się postrzeganie miejsca kobiet w społeczeństwie oraz ich status i role, jakie zaczynały pełnić: już nie tylko żon i matek, ale coraz częściej działaczek, profesjonalistek, osób, które postanawiały się samodzielnie utrzymywać, zarabiając na życie.

KILKA UWAG O SAMOTNOŚCI CZYLI PRZYCZYNEK DO METODOLOGII BADAŃ

Pojęcie samotności pochodzi od łacińskiego słowa „solitas” i w podstawowym rozumieniu odnosi się do braku towarzystwa. Ze względu na jego pojemność trudno jest jednak precyzyjnie je zdefiniować – samotność może być spowodowana różnymi czynnikami, występuje w różnych sferach życia i postrzegana jest różnie w zależności od osoby, która ją odczuwa. Samotność może mieć związek z izolacją, porzuceniem, byciem osieroconym, ale także ze świadomym wyborem. Dlatego nie zawsze postrzegana będzie jako coś złego, a niekiedy może się kojarzyć z wyzwoleniem czy nawet ozdrowieniem, czyli z dobrem. Ma wiele konotacji, najczęściej wywodzących się z psychologii, która pomaga odnaleźć przyczyny braku relacji jednostki z innymi ludźmi, ale może mieć także konotacje filozoficzne, które ujawniają się przy próbie jej opisanego za pomocą pojęć abstrakcyjnych jako postaci alienacji czy też cierpienia. Zasadne okazują się zatem poszukiwania także etycznych i antropologicznych aspektów samotności.

W swoich rozważaniach o Stefanii Wolickiej (1851-1937) fenomen samotności traktuję jako możliwy punkt odniesienia dla refleksji o miejscu i roli kobiet w przestrzeni filozofii, jako pewną inspirację obiektywnego faktu. W za-

¹ Dziękuję Carrie de Silva za pomoc w poszukiwaniach fotografii Stefanii Wolickiej oraz Julicie Polańskiej za zaangażowanie w odczytanie jej listów. Szczególnie dziękuję Karin Huser, Bogumile Husak, Andrei Siegels i Krystynie Sztranc za pomoc w odnalezieniu i odczytaniu dokumentów archiwalnych. Ich wsparcie podczas rekonstrukcji życiorysu Stefanii Wolickiej okazało się nieocenione.


Universität Zürich
Abgangszeugnis.

Die ^{geb.} Frau Stud. Melos. *Stephanie Wolicka*
 aus *Wetzikon, Kanton*
 wird hiermit bezeugt, dass sie am *15. October 1870*
 an *seiner* Universität immatriculirt worden, und dass
 dieselbe während *seiner* Zeit die *Abgangszeugnisse*
 erlangt hat.

Wintersemester 1870/71.

Die *Abgangszeugnisse* Prof. Dr. *Lehmann*,
Algebra Prof. Dr. *Lehmann*,
Logik Prof. Dr. *Lehmann*.

Die *Abgangszeugnisse* Prof. Dr. *Lehmann*,
Logik Prof. Dr. *Lehmann*,
Logik Prof. Dr. *Lehmann*.

Sommersemester 1871.

Die *Abgangszeugnisse* Prof. Dr. *Lehmann*,
Algebra Prof. Dr. *Lehmann*,
Logik Prof. Dr. *Lehmann*.

Die *Abgangszeugnisse* Prof. Dr. *Lehmann*,
Logik Prof. Dr. *Lehmann*,
Logik Prof. Dr. *Lehmann*.

Die *Abgangszeugnisse* Prof. Dr. *Lehmann*,
Logik Prof. Dr. *Lehmann*,
Logik Prof. Dr. *Lehmann*.


 Prof. Dr. *Lehmann*

Pierwsza strona świadectwa ukończenia Uniwersytetu w Zurychu.
 Staatsarchiv des Kantons Zürich: U 109.7.61. Stephanie Wolicka 1875, Abgangszeugnis,
 5 november 1874.

chowanej korespondencji Wolickiej i w jej artykułach nie ma bowiem żadnej wzmianki, która wprost pozwoliłaby ją nazwać osobą samotną. Jej nieproste i niełatwe życie oraz bolesne doświadczenia związane ze stratą rodziców, a później małżonka, z pewnością miały jednak wpływ na jej stan emocjonalny i skłaniały ją do stawiania pytań o sposoby zapełnienia pustki, jakiej zapewne doświadczała nie tylko w sferze osobistej. Żyła bowiem w czasach, w których redefinicji ulegała idea wspólnotowości, otrzymując nowy wymiar i prowadząc do rewolucji obyczajowej. Kobiety uzyskały wówczas podmiotowość umożliwiającą im pełnienie niedostępnych wcześniej ról społecznych, rosły ich aspiracje, przestały się bać samotności [właśnie!] czy poniżenia. Stawały się jednostkami autonomicznymi, choć nierzadko musiały tę autonomię „wyszarpywać”, co okazało się także wykładnikiem losów Stefanii Wolickiej. Rosnąca autonomia kobiet wywoływała określone, nie zawsze pozytywne reakcje męskiej części społeczeństwa. W literaturze znajdziemy wiele przykładów tekstów, których autorzy-mężczyźni występują wprost przeciwko kształceniu kobiet i ich emancypacji jako iście barbarzyńskim sposobom odrywania ich od rodziny i ogniska domowego².

W swoich analizach opierać się będę przede wszystkim na dokumentach dotyczących faktów z życia Stefanii Wolickiej. Nie wyklucza to jednak pewnych intuicji bardziej ogólnych, będących wynikiem przestudiowania przeze mnie w ciągu ostatnich kilku lat losów kilkudziesięciu kobiet filozofów³.

KWESTIA WYŻSZEGO WYKSZTAŁCENIA KOBIET KONTEKSTY ZAGADNIENIA

Wiek dziewiętnasty był pod każdym względem wyjątkowy, gdy chodzi o kwestie związane z obecnością kobiet w przestrzeni szeroko pojętej nauki, także filozofii. Wkroczyły one w tę przestrzeń bez szczególnych kompleksów i – jak pokazują losy pierwszych polskich studentek na zagranicznych uniwersytetach – dały sobie w niej radę. Choć pokutowały wówczas jeszcze dawne przesady, że kobieta to wcielenie uczuć, a mężczyzna – rozumu⁴, zmieniały

² Na temat tak zwanej kwestii kobiecej w piśmiennictwie dziewiętnastowiecznej Rosji zob. np. *Vzgljady Düringa i Nordau na ženskoe obrazovanie. Iz žyjni literatury*, „Ženskoe obrazovanie” 1887, nr 8, dekabr’, s. 544-548; P. K a p t e r e v, *Idealy ženskogo obrazovaniã*, „Ženskoe obrazovanie” 1898, nr 3, mart, s. 12.

³ Szerzej na ten temat zob. L. K i e j z i k, N. O r l o v a, *Drugi plan, czyli kobiety w filozofii rosyjskiej. Losy – twórczość – działalność*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2021.

⁴ Zob. *Ach, te uparte filozofki*, „Alma Mater. Miesięcznik Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie” 2004, nr 65, <https://web.archive.org/web/20100630123534/http://www3.uj.edu.pl/alma/alma/65/01/08.html>.

się postrzeganie miejsca kobiet w społeczeństwie oraz ich status i role, jakie zaczynały pełnić: już nie tylko żon i matek, ale coraz częściej działaczek, profesjonalistek, osób, które postanawiały się samodzielnie utrzymywać, zarabiając na życie. Mogłoby się wydawać, że dziewiętnaste stulecie, z jego ideałami pozytywistycznymi i kultem nauki, doprowadzi do zmiany poglądów na temat „kwestii kobiecej”. Nic bardziej mylnego. Panująca od czasów starożytnych mizoginia, spychanie kobiet do świata robótek ręcznych i wychowywania potomstwa, funkcjonowała nadal, co najwyżej stała się bardziej zawoalowana, niejawną. Wciąż jednak w sferze określanej jako świadomość zinstytucjonalizowana pokutowały przekonania o niższości umysłowej kobiet, o ich niezdolności do myślenia abstrakcyjnego, a co za tym idzie – do studiowania. Dlatego walka kobiet o zmianę ich wizerunku nie była prosta ani łatwa, przeciwnie, należne im uprawnienia musiały sobie wywalczyć. Z tego powodu pierwsze polskie studentki na uniwersytetach szwajcarskich nazwano „generacją heroiczną”, „bojownicami”, „siłaczkami”⁵. Były to kobiety dojrzałe, o skryzalizowanych poglądach, bojowniczkami, często samotne, wspierane co najwyżej przejawami życzliwości ze strony środowiska studenckiego i profesorskiego. „Przyniosły [one – L.K.] kobiecie polskiej dar bezcenny: otworzyły jej drogę do źródeł wiedzy”⁶. Wymienia się wśród nich przede wszystkim lekarki: pierwszą doktor medycyny Annę Tomaszewicz-Doborską (1854-1918), Teodorę Krajewską (1854-1935), która jako pierwsza nostryfikowała swój szwajcarski dyplom lekarski w Austrii, Teresę Ciszewiczową (1848-1921) – lekarke i działaczkę oświatową oraz pionierkę ruchu emancypacyjnego w Polsce. Do tej listy dodajemy: Zofię Daszyńską-Golińską (z domu Poznańską, 1866-1934) – pierwszą ekonomistkę i działaczkę socjalistyczną, Marię Skłodowską-Curie (1867-1934) – pierwszą kobietę noblistkę, i właśnie Stefanię Wolicką – pierwszą kobietę z dyplomem doktora filozofii w czasach nowożytnych⁷. Dla nich

⁵ J. H u l e w i c z, *Sprawa wyższego wykształcenia kobiet w Polsce w wieku XIX*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1939, s. 224.

⁶ Tamże, s. 225. Autor cytuje zuryjską „Przyszłość”, organ młodzieży polskiej zagranicą: „Przeznaczenie kobiety jako żony i matki nie przeszkadza jej oddać się innemu zatrudnieniu, niemającemu łączności z tym przeznaczeniem. Przeznaczenie to nie przeszkadza jej wcale być adwokatem, doktorem, profesorem” (tamże, s. 225). Co ciekawe, na przykład reprezentujący poglądy starszego pokolenia polskich kolonii zagranicą hr. Władysław Plater, założyciel Muzeum Raperswilekiego, uważał, że kobiety „ubiegające się za chimeryczną emancypacją” (tamże) są pozbawione zdrowego rozsądku. Nie był też skory do przyznawania im stypendiów ani nawet jednorazowych zapomóg na studia (por. tamże, s. 220).

⁷ Por. tamże, s. 225. Dodajmy, że pierwszą kobietą, która otrzymała stopień doktora filozofii na uniwersytecie europejskim, była Elena Lukrecja Cornaro Piscopia (1646-1684). Egzamin doktorski złożyła przed członkami Komisji Naukowej na Uniwersytecie Padewskim 25 czerwca 1678 roku w obecności profesorów wszystkich wydziałów uczelni oraz zaproszonych gości. Kandydatka perfekcyjnie interpretowała po łacinie losowo wybrane fragmenty pism Arystotelesa i odpowiadała na pytania egzaminatorów. Oczarowała publiczność i zaimponowała wysokiej Komisji. Przyznano

wszystkich „kwestia kobieca” stała się nie tylko (i nie przede wszystkim) walką o zniesienie dziejowej krzywdy, lecz także problemem podnoszonym w prasie codziennej, na wiecach i międzynarodowych kongresach. Pionierki te wyrażały przekonanie, że kobiety odegrają doniosłą rolę w racjonalnym kształtowaniu ustroju państwa, że w przyszłości wezmą odpowiedzialność za „nowego człowieka”, lecz aby to urzeczywistnić, muszą mieć prawo do kształcenia się. Tej sprawie się poświęcały, pracując jednocześnie w wyuczonych zawodach.

W Rosji, a co za tym idzie i w Królestwie Polskim, które pozostawało w granicach jej jurysdykcji, do połowy dziewiętnastego wieku na uniwersytetach praktycznie nie było kobiet. Co prawda niewielka grupa dziewcząt w latach 1859-1861 przestąpiła – jako wolne słuchaczki – progi Uniwersytetu w Petersburgu, ale wkrótce zostały one usunięte z uczelni i tylko nieliczne spośród nich wyjechały za granicę, by tam ukończyć studia⁸. Kilka lat później, od roku 1869, kobiety mogły już uczęszczać na publiczne wykłady (tak zwane Kursy Łubiańskie), a następnie, od roku 1872, roku na Kursy Guerriera⁹ w Moskwie i ten fakt uważany jest za początek wyższej edukacji kobiet w Rosji. W 1878 roku otwarte zostały kursy w Petersburgu (zwane Bestużewskimi), którymi kierował historyk, profesor Uniwersytetu Petersburskiego Konstanty Bestużew-Riumin. Kursy te prowadzone były bardzo kompetentnie, według programów uniwersyteckich i przez profesorów Uniwersytetu, ale dyplomy ich ukończenia nie dawały żadnych uprawnień i nie zapewniały żadnych korzyści, prócz satysfakcji¹⁰. W czasie, gdy w Rosji trwały dopiero dyskusje o obecności kobiet na uczelniach wyższych, w Szwajcarii, Anglii, Francji i Belgii kobiety (w tym cudzoziemki) zdobywały już stopnie naukowe.

jej stopień doktora filozofii. Otrzymała też związane z nim atrybuty: książkę, pierścień, wieniec laurowy i pelerynę z gronostajów (więcej na ten temat zob. J. U s a k i e w i c z, *Elena Lucrezia Cornaro Piscopia (1646-1684). Pierwsza kobieta philosophiae magistra et doctrix*, „Idea – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2015, nr 27/t.t., s. 91-103). Stefania Wolicka powtórzyła jej sukces, uzyskując stopień doktorski na podstawie egzaminów zdanych podczas studiów i przedłożonej rozprawy pisemnej na Uniwersytecie w Zurychu.

⁸ Szerzej na ten temat zob. G. A. T i s z k i n, *Z historii wyższego wykształcenia kobiet w Rosji*, red. J. Rudzki, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 23(1980), s. 125-138.

⁹ Kursy Guerriera, prowadzone przez rosyjskiego historyka, profesora Uniwersytetu Moskiewskiego Włodzimierza Guerriera (1837-1919), funkcjonowały do roku 1888 i następnie w latach 1900-1918. Nazywane były pierwszym uniwersytem dla kobiet.

¹⁰ Zob. np. A. N. B e k e t o v, *Za i protiv vysšego ženskogo obrazovanja*, „Ženskoe obrazovanie” 1879, nr 6-7, avgust i sentäbr’, s. 451-458; *Vysšyje ženske (Bestuževskie) kursy v S.-Peterburge: Kratkaä istoričeskaä zapiska. 1878-1903 gg.*, Tipografiä Imperatorskoj Akademii Nauk, Sankt-Peterburg 1903; N. O r l o v a, *Ženščina v Sankt-Peterburgskom universite: zametki po powodu*, w: *Filosofiä v dialoge kul’tur*, red. J. N. Solonin, Izd. Sankt-Peterburgskogo universiteta, Sankt-Peterburg 2010, s. 312-319; *Otčet o sostoänii Varšavskih VŽK za 1909-1910 akademičeskie gody (1-yj god suščestvovaniä)*, Tipografiä Waršavskogo Učebnogo Okrugä, Varšava 1911.

Pierwsze podania kobiet o przyjęcie na studia w Zurychu zostały złożone już w roku 1842. Kandydatki otrzymały wprawdzie wtedy status wolnych słuchaczek, bardzo szybko jednak Senat Uniwersytetu dopuścił kobiety do studiowania, a potem zawsze, nawet gdy zachowanie studentek cudzoziemek mogło budzić zastrzeżenia w drobnomieszczańskim środowisku szwajcarskim, z uznaniem wyrażał się o wartości studiów dla kobiet. Pierwsze cudzoziemki, Rosjanki Maria Kniaźnina i Nadieżda Susłowa, dostały się na Uniwersytet Zuryski odpowiednio w latach 1864 i 1865. W roku 1867 Nadieżda Susłowa została dopuszczona do egzaminu na stopień doktora i w rezultacie stała się pierwszą kobietą lekarzem w Rosji¹¹. Od tego czasu coraz więcej kobiet wybierało na miejsce studiów właśnie Szwajcarię. Na obecność rosyjskich studentek tamtejsza ludność zareagowała ambiwalentnie. Część prasy publikowała o nich opinie negatywne, co w przypadku kilku uczelni spowodowało utrudnienia dla obcokrajowców ubiegających się o przyjęcie na studia, a niekiedy prowadziło nawet do ich wykluczenia. Niemniej jednak dzięki studentkom z zagranicy odsetek kobiet na uniwersytetach znacznie wzrósł i w roku 1906 stanowiły one około jednej czwartej studentów studiujących w Szwajcarii. Co warto odnotować, fakt ten zachęcał do podejmowania nauki również młode Szwajcarki.

Za przykładem Zurychu poszły niebawem inne miasta uniwersyteckie, przyjmując cudzoziemki: Genewa i Berno w roku 1872, Neuchâtel w 1878 i Lozanna w 1886. Pierwsze Polki zapisały się w matrykule zuryskiej w latach siedemdziesiątych dziewiętnastego wieku. Były to: Stefania Wolicka, która studiowała od roku akademickiego 1870-1871 do 1873-1874 na Wydziale Filozoficznym (Sekcji I), oraz Anna Tomaszewicz-Dobrska, studiująca od roku 1871-1872 do 1876-1877 na Wydziale Medycznym. Jan Hulewicz informuje: „Po tych pierwszych jaskółkach wytwarza się duża przerwa najlepiej świadcząca, jak bardzo rewolucyjnym był ich krok. Dopiero w latach osiemdziesiątych, mniej więcej około 1885 roku, zjawi się większa gromadka Polek. W dziewięćdziesiątych płyną już masowo”¹². Przypomnijmy, że oficjalne prawo do studiów na Uniwersytecie w Petersburgu przyznano kobietom dopiero w roku 1905, a w Warszawie aż dziesięć lat później, w roku 1915.

¹¹ Nadežda Suslova (1843-1918) była pierwszą kobietą na Uniwersytecie Zuryskim, która otrzymała stopień doktora. Doktoryzowała się na Wydziale Medycznym. Z kolei pierwszymi studentkami na Wydziale Filozoficznym (ale bez doktoratu) były – od roku 1768 – Anna Pal z Londynu i Betty Fronstein z Petersburga. W roku 1874 doktorat w dziedzinie chemii uzyskała Rosjanka Lidiä Zezeman (Sesemann), a w roku 1875 w dziedzinie filozofii Stefania Wolicka (zob. R. Schürrenberger, *Namen, Daten, Fakultäten*, w: *Ebenso neu als kühn. 120 Jahre Frauenstudium an der Universität Zürich*, red. K. Belser, G. Einsele, R. Gratzfeld, eFeF, Zürich 1988, s. 196).

¹² H u l e w i c z, dz. cyt., s. 201.

ZURYCH – UNIWERSYTET

W swoim curriculum vitae, przesłanym listownie profesorowi L.M. Schweizerowi najpewniej na przełomie 1874 i 1875 roku w związku z obroną doktoratu na Uniwersytecie w Zurychu¹³, Stefania Wolicka napisała: „Urodziłam się we wrześniu 1851 roku w Warszawie. Moimi rodzicami byli Constantin Wolicki [...] oraz Leokadia Tur, oboje wyznania katolickiego. Pierwsze nauki odebrałam w domu. W 13 roku życia, po tym jak najpierw matkę, a potem ojca zabrała mi śmierć, przyjechałam do Poznania, do klasztoru urszulanek, gdzie kontynuowałam naukę pod okiem wysmienitych nauczycieli i nauczycielek. Uczyłam się polskiego, niemieckiego, francuskiego oraz łaciny, historii greckiej, matematyki i nauk przyrodniczych. Po czterech latach różnych kursów zdałam egzamin przed Komisją królewsko-cesarską i otrzymałam świadectwo dające mi prawo nauczania w szkołach dla dziewcząt”¹⁴. Zatrzymajmy się chwilę nad tymi informacjami, gdyż są one jedynymi dostępnymi dziś wiarygodnymi wiadomościami o rodzicach Stefanii.

Jej ojciec, Konstanty Wolicki (1805-1863), pochodził z Kujaw, był synem Macieja – szambelana Stanisława Augusta Poniatowskiego. Studiował prawo w Krakowie i Warszawie, miał też wykształcenie muzyczne, komponował.

¹³ O Stefanii Wolickiej wspominają autorzy artykułów i monografii na temat pierwszych polskich studentek w Szwajcarii (zob. np. tamże; *Ach, te uparte filozofki*; por. A. Urbaniak-Kopeć, *Nonsens i lekarz bastard Anna Tomaszewicz-Dobrska (1854-1918)*, „Analekta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki” 29(2020) nr 1(56), s. 165). Informacje o niej znajdujemy też w nielicznych opracowaniach o charakterze encyklopedycznym (zob. M. Dąbrowska, *What does it Mean to be Feminist in Poland? Debates on Feminism in the Young Democracy*, w: *Women's Movements: Networks and Debates in Post-communist Countries in the 19th and 20th Centuries*, red. E. Saurer, M. Lanzinger, E. Fryszak, Böhlau Verlag, Köln-Weimar 2006, s. 163-178; C. Johnson, *Woman's Struggle for Higher Education in Russia 1855-1900*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1987, s. 56-58). Nie są mi natomiast znane opracowania poświęcone wyłącznie jej życiu i dziełu.

¹⁴ Staatsarchiv des Kantons Zürich: U 109.7.61. Stephanie Wolicka 1875, *Curriculum vitae*. Dokument został przepisany ręcznie przez prof. L.M. Schweitzera i przesłany kolegom z Wydziału Filozoficznego, co odnotowano w pierwszym zdaniu. W archiwum znajduje się właśnie ta, spisana na bibule, wersja życiorysu Wolickiej. Dodajmy, że w Królestwie Polskim po powstaniu listopadowym szkolnictwo żeńskie było coraz bardziej rusyfikowane, zawężano program nauczania, nie sprzyjano też dążeniom i aspiracjom kobiet do kształcenia się. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku rząd rosyjski doprowadził do ruiny także żeńskie szkolnictwo klasztorne. Jedynie w Wielkim Księstwie Poznańskim powstawały wówczas pensje urszulanek, stanowiące ciekawą, konkurencyjną propozycję, pozostającą poza jurysdykcją carską (szerzej na ten temat zob. Hulewicz, dz. cyt., por. zwł. s. 50-57). Urszulanki pod wodzą przedsiębiorczej matki Bernardy Morawskiej otworzyły gimnazjum i szkołę elementarną dla dziewcząt w roku 1857, a w 1859 rozpoczęły prowadzenie tak zwanej selekty – kursu przygotowującego do państwowego egzaminu nauczycielskiego. Stefania zdała go w roku 1869 (por. J. Moras, *Na pensji w XIX-wiecznym Poznaniu*, „Kronika Miasta Poznania” 2001, nr 1, s. 31). Nie była to jednak nauka na najwyższym poziomie i aby po jej ukończeniu sprostać niezwykle wymagającemu programowi studiów uniwersyteckich, potrzebne były dodatkowe, płatne zajęcia. Wolicka uczęszczała na nie już w Zurychu.

Brał udział w powstaniu listopadowym 1831 roku, a po jego upadku wyemigrował do Prus, skąd powrócił na mocy amnestii w roku 1832. Rok później został aresztowany na podstawie oskarżenia o pomoc w ucieczce członkowi „grupy Zaliwskiego”. Było to nieformalne stowarzyszenie działające pod dowództwem pułkownika armii Królestwa Polskiego Józefa Zaliwskiego (1797-1855), które w roku 1833 organizowało oddziały powstańcze, mające wywołać nowe powstania. Wolicki na wniosek Komisji Śledczej z grudnia 1833 roku został skazany na utratę praw stanu i osiedlenie na Syberii. Swój pobyt w warszawskiej cytadeli oraz w Tobolsku i Omsku na Syberii przejmująco opisał we *Wspomnieniach*¹⁵. W roku 1840, ułaskawiony przez cara, powrócił z wygnania do Królestwa Polskiego. Objął wówczas zarząd warzelni soli w Ciechocinku, którą wcześniej wykupił, a po wyremontowaniu odstąpił państwu jego stryjeczny brat – przemysłowiec Konstanty Wolicki (1792-1861)¹⁶. Nie udało się ustalić, kiedy i gdzie ojciec Stefanii poznał swoją przyszłą małżonkę. Leokadia pochodziła z rodu litewskich arystokratów. Mieli dwie córki, starszą Cecylię i młodszą Stefanię. Siostry były ze sobą bardzo zżyte i po śmierci rodziców stanowiły dla siebie nawzajem oparcie.

Stefania podaje dalej, że po roku 1869 wraz z siostrą i matką zastępczą (?)¹⁷ udała się do Zurychu, gdzie wstąpiła na Uniwersytet, na Wydział Filozoficzny (Sekcja I). Z pewnością musiała chodzić na zajęcia uzupełniające, gdyż poziom studiów znacznie przewyższał wiedzę, jaką zdołała opanować na kursach w Poznaniu. Z zachowanych dokumentów meldunkowych studentów w Archiwum Miejskim w Zurychu wynika, że Stefania zamieszkała na stancji¹⁸. Po raz pierwszy jej dane pojawiają się w biurze meldunkowym w roku 1871, mieszka wówczas u Frau Bronikowski przy Oberstrasse 111¹⁹. W semestrze zimowym 1871-1872 przenosi się do mieszkania w budynku pod numerem 187 na tej samej ulicy, natomiast po roku przeprowadza się do domu przy Sihlstrasse 287. Jesienią 1873 roku zamieszkuje przy Stapferweg 110. Doku-

¹⁵ Zob. *Wspomnienia Konstantego Wolickiego z czasów pobytu w cytadeli warszawskiej i na Syberii*, Wydawnictwo Gubrynowicz i Schmidt, Lwów 1876.

¹⁶ Ojciec Stefanii Konstanty Teofil Wolicki może być mylony ze swoim bratem stryjecznym Konstantym Leonem Wolickim, przemysłowcem.

¹⁷ Wyjaśnijmy w tym miejscu, że Konstanty Wolicki po śmierci małżonki ożenił się ponownie. W administracji Uniwersytetu Zuryskiego Stefania podała, że przebywa w Zurychu z rodzicami. Najpewniej miała na myśli macochę, gdyż jej ojciec wtedy już nie żył.

¹⁸ Por. Stadtarchiv Zürich: Universität Zürich, *Verzeichniss der an der Universität Zürich. Immatriculirten Studenten, Wintersemester 1870/71*, Gedruckt bei Zürcher und Furrer, Zürich 1870. Nr wpisu w księdze 298: Wolicka, Stephania.

¹⁹ Stefania zamieszkała u rodziny swojej siostry Cecylii (ur. 1847), która w roku 1869 wyszła za mąż za Arnolda Bronikowskiego (ur. 1846), studenta Politechniki Zuryskiej (por. *Arnold Bronikowski + Cecylia (Celina) Wolicka*, <http://www.barbarafamily.eu/webtrees/family.php?famid=F23411&ged=Spytek>).

menty informują, że właścicielką stacji jest Frau Wolicka. Mogło to oznaczać, że jacyś krewni Wolickich mieli tam mieszkanie lub że było ono własnością macochy Stefanii. Fakt ten potwierdza pośrednio fragment spisanego przez Stefanię życiorysu, w którym podkreśla, że jej wielkie marzenie poświęcenia się studiom zostało zrealizowane dzięki powiązaniom rodzinnym²⁰. Stefania wykorzysta też te powiązania, aby powrócić do Zurychu w sytuacji, gdy zostanie przez Ministra Edukacji Publicznej Rosji Dmitrija Tołstoja zmuszona do opuszczenia Szwajcarii ze względu na to, że jakoby zaangażowała się w ruch rewolucyjny. W semestrze letnim 1874 roku mieszka natomiast u Frau Butte przy ulicy Zeltweg 30, w dzielnicy Hottingen. Co ciekawe, na tej samej ulicy, pod numerem 27. przebywała w tym czasie inna Polka, studiująca medycynę Anna Tomaszewicz (1854-1918), którą najpewniej Stefania dobrze znała²¹. Zapewne chodziły razem na zebrania, spotkania czy odczyty, podczas których dyskutowano o ideach socjalistycznych, o emancypacji kobiet i konieczności uzyskiwania przez nie wyższego wykształcenia, i generalnie o prawach kobiet. Obie Polki często przebywały w towarzystwie publicystek, działaczek kulturalnych i wydawczyń czasopism, a zatem mogły się znaleźć w kręgach osób sprzeciwiających się rządowi carskiemu, osób, dla których Szwajcaria stała się swoistą przystanią. Pamiętajmy, że ojciec Stefanii jako uczestnik powstania listopadowego został zesłany na Sybir – na pewno zatem w jej domu rodzinnym pamięć o tym fakcie była kultywowana. I z pewnością w obcym kulturowo Zurychu wspomnienia o bohaterskim ojcu koły samotność. Z kolei Anna Tomaszewicz walczyła o dostęp kobiet do studiów wyższych, bliskie jej były idee ruchu feministycznego, które podobały się również Stefanii. Obie były „przebojowe” i pewne siebie, chwalone przez profesorów i doceniane za pracę naukową. Nie bały się wyrażać własnych poglądów, nawet kontrowersyjnych. Nic dziwnego, że skoro popierały emancypację kobiet, mogły też stać się „podejrzanym elementem” dla carskich szpiegów, których w Szwajcarii było wielu.

Z zachowanych w archiwum kantonalnym w Zurychu rachunków dokumentujących opłaty za studia oraz kopii świadectwa ukończenia Uniwersytetu wynika, że Stefania studiowała historię powszechną, historię starożytnej Persji, historię filozofii, języki antyczne i literaturę. W roku akademickim 1870-1871 Wydział Filozoficzny (Sekcja I) Uniwersytetu w Zurychu dysponował imponującą ofertą programową. Nauka odbywała się w ramach dwóch specjalności: w sekcji filozoficzno-filologiczno-historycznej oraz w sekcji matematyczno-przyrodniczej. Wolicka studiowała w sekcji pierwszej, gdzie miała do

²⁰ Zob. W o l i c k a, *Curriculum vitae*.

²¹ O ich relacjach wspomina Alicja Urbanik-Kopeć (por. U r b a n i k - K o p e ć, dz. cyt., s. 165).

wyboru następujące zajęcia z zakresu filozofii: encyklopedię nauk filozoficznych (prowadzący – docent prywatny Fehr), logikę połączoną z metafizyką (profesor Kym), historię filozofii starożytnej (profesor Kym), psychologiczne podstawy etyki i pedagogiki (profesor Biedermann), poetykę (docent prywatny Honegger), ćwiczenia filozoficzne z *Metafizyki* Arystotelesa (profesor Kym), psychologię (doktor Lange), interpretacje Kanta od *Krytyki czystego rozumu* do *Analytik der Grundsätze* (doktor Lange), elementy statystyki społecznej i moralnej (doktor Lange). W programie tej sekcji przewidziano ponadto zajęcia z zakresu nauk o języku i historii literatury: gramatykę porównawczą głównych języków indoeuropejskich (prowadzący – prof. H. Schweizer-Sidler), elementy sanskrytu (prof. H. Schweizer-Sidler), Bhagawadgitę (na podstawie wydania Schlegla, prof. H. Schweizer-Sidler), arabski dla początkujących (profesor Steiner), kontynuację kursu języka arabskiego (profesor Steiner), objaśnienia do *Sympozjonu* Platona (prof. A. Hug), wybrane fragmenty z *Polityki* Arystotelesa (profesor Uhlig) i dzieła Hezjoda, wstęp do jego poezji (docent prywatny Kinkel); z zakresu historii, geografii, historii sztuki: historię powszechną (część I, historia starożytna – profesor Büdinger), czasy reformacji (profesor Büdinger), historię Szwajcarii (część I, do szesnastego wieku – prof. G. v. Wyss), literaturę historyczną Szwajcarii (prof. G. v. Wyss), wykład publiczny na temat historii wyzwolenia Waldstätte: dokumenty i podania (docent prywatny Meyer v. Knonau), historię epoki Hohenstaufenów (docent prywatny Meyer v. Knonau), dzieło polityczne i kościelne cesarza Ferdynanda I, cesarza Maksymiliana II i cesarza Rudolfa II (docent prywatny H. Vögel), życie prywatne Greków i Rzymian (docent prywatny Kinkel), uniwersalne konwersatorium historyczne (profesor Büdinger), ćwiczenia historyczne (profesor Büdinger), lekturę źródeł (prof. G. v. Wyss), dyskusję i ćwiczenia na temat historii Szwajcarii (docent prywatny Meyer v. Knonau), topografię najważniejszych miejsc starożytnej Grecji (profesor Uhlig), historię sztuki Greków i Rzymian (profesor Benndorf), historię sztuki Szwajcarii (docent prywatny Fehr), sztukę szwajcarską w dobie reformacji (docent prywatny Rahn), pomniki greckie (profesor Benndorf)²².

W księgach płatniczych Uniwersytetu Zuryskiego, gdzie odnotowywano wszystkie opłaty za studia, przy nazwisku Stefanii Wolickiej w przypadku tylko dwóch semestrów roku akademickiego 1870-1871 (od października 1870 do marca 1871) widnieją płatności w wysokości 70,00 franków szwajcarskich za sześć różnych zajęć²³. W kolejnych latach również płaciła ona za uczestnictwo w zajęciach. Opłaty były bowiem obowiązkowe dla wszystkich studentów,

²² Stadtarchiv Zürich: Universität Zürich, *Verzeichniss der Vorlesungen an der Universität Zürich im Winter-Semester 1870/71*, s. 8-10.

²³ Zob. Staatsarchiv des Kantons Zürich: UU 25.14-UU 25.28, *Honorar und Gebühren von Studierenden vor Hochschule. Winter 1870/71 à 1871/71*, pozycja 48.

stanowiły też dodatkową formę zarobku dla profesorów. Najpewniej owe opłaty wyjaśniają fakt, że senaty szwajcarskich uczelni tak chętnie zgadzały się przyjmować studentów zagranicznych. W curriculum vitae Stefania odnotowała, że „ze szczególnym zapalem”²⁴ zgłębiała znajomość języków antycznych u profesora Schweizera, ceniła sobie wykłady i ćwiczenia z filozofii prowadzone przez doktora Langego oraz zajęcia z historii starożytnej prowadzone przez profesora Büdingera, a także „wymienite wykłady”²⁵ profesora Müllera, który osobiście poparł jej starania o obronę doktoratu, dzielił z nią sukcesy, a do jej badań odnosił się zawsze z życzliwym zainteresowaniem. W ostatnich słowach Wolicka dodaje jeszcze, że darzy ogromnym szacunkiem wszystkich swoich wykładowców.

Z informacji zapisanych na świadectwie ukończenia Uniwersytetu przez Stefanię Wolicką wynika dokładna data przyjęcia jej w poczet studentów – 15 października 1870 roku – co stanowiło jednocześnie pozwolenie na uczęszczanie na zajęcia. Dalej wyliczono wszystkie przedmioty, na które uczęszczała w poszczególnych semestrach. W semestrze zimowym 1870-1871 Stefania studiowała historię powszechną, historię Persji, pisma antycznej logiki i metafizyki greckiej. W kolejnych semestrach uczęszczała między innymi także na wykłady z etyki i estetyki oraz z historii i filozofii rzymskiej, psychologii, filozofii nowożytnej, niemieckiej filozofii klasycznej i antropologii oraz na odpowiadające im ćwiczenia, polegające na czytaniu i omawianiu tekstów źródłowych²⁶. Świadectwo podpisane zostało przez rektora Uniwersytetu profesora Biedermanna, a opatrzone jest datą 5 listopada 1874 roku.

FRAUENZIRKEL DER „FRITSCHEN” CZYLI „FRYCZANKI”

W Zurychu Stefania Wolicka, jak większość innych studentek tego kierunku, oddała się całkowicie studiowaniu filozofii, a także historii antycznej. Zgłębianie życia starożytnych Greczynek było dla niej ucieczką przed samotnością, przed brakiem rodziców, których nikt nie potrafił zastąpić. Dziewczęta z Królestwa oraz z Rosji nie były przygotowane na ogrom nauki, studia były trudne, podczas ich trwania cały czas uczęszczały więc na zajęcia dodatkowe, często do tych samych profesorów uniwersytetu lub ich współmałżonek. Stefania wspominała o tym w swoim curriculum vitae. Pracowały bardzo ciężko,

²⁴ Wolicka, *Curriculum vitae*.

²⁵ Tamże.

²⁶ Zob. Staatsarchiv des Kantons Zürich: U 109.7.61. Stephanie Wolicka 1875, *Abgangszeugnis*, 5 november 1874.

ale znajdowały czas na inne aktywności. Prawdopodobnie dzięki studentce medycyny Annie Tomaszewicz, z którą się przyjaźniła, dołączyła do grona studiujących medycynę na początku lat siedemdziesiątych dziewiętnastego wieku Rosjanek: Wiery Figner²⁷, Sofii Bardinej²⁸, sióstr Olgi i Wiery Lubatowicz²⁹, aktywnych w kręgach rosyjskiej emigracji rewolucyjnej, uczestniczących między innymi w rewolucyjnym kółku „Fryczanek”³⁰. Nazwa pochodziła od nazwiska gospodyni, Frau Fritschi, która wynajmowała studentkom pokoje. Było to kółko zorganizowane w Zurychu w latach 1872-1874 przez dwanaście rosyjskich studentek³¹, bogatych i wykształconych ziemianek, o podobnych poglądach filozoficznych i społecznych. Rozczytywały się one w teoriach socjalistycznych, wyznawały idee głoszące równość społeczną, współpracę, altruizm i wspólną własność środków produkcji. Organizowały spotkania, debaty i dysputy, zgromadzenia poświęcone wymianie myśli. Proces powstawania tego żeńskiego stowarzyszenia opisała w swoich wspomnieniach Wiera Figner. Początkowo za cel spotkań dziewczęta postawiły sobie naukę logicznej-

²⁷ Vera Nikolaevna Figner (1825-1942), rosyjska działaczka narodnicka, w latach 1872-1875 studiowała medycynę w Zurychu, aktywnie uczestniczyła w działaniach emigranckich organizacji rosyjskich radykałów. Po powrocie do Rosji wstąpiła do organizacji „Zemlâ i Volâ”, szerzyła propagandę antycarską wśród robotników, studentów i inteligencji, współuczestniczyła w przygotowaniu zamachu na Aleksandra II.

²⁸ Sofiâ Illarionovna Bardina (1853-1883) była rosyjską rewolucjonistką. Ze względu na jej zdolności dyplomatyczne w kółku „Fryczanek” nazywano ją „cioteczką”. W Zurychu studiowała medycynę, wróciła do Rosji w roku 1874 i podjęła pracę w jednej z fabryk w Moskwie, mając nadzieję na rekrutację robotników do ruchu rewolucyjnego. Po aresztowaniu w roku 1875 została skazana na zesłanie Syberię. Uciekła za granicę w roku 1880, udała się do Szwajcarii. Trzy lata później popełniła samobójstwo.

²⁹ Olga Spiridonovna Lûbatovič (1853-1917) i Vera Spiridonovna Lûbatovič (1855-1907) rozpoczęły studia na Uniwersytecie w Zurychu w roku 1871. Tam poznały Vere Figner, która zwerbowała je do pracy w kręgach emigracyjnych. Należały do „Fryczanek”. Wróciły do Rosji w roku 1875, zajmowały się propagowaniem idei socjalistycznych w środowisku robotniczym, obie zostały aresztowane.

³⁰ Por. V. F i g n e r, *Zapečatlenyj trud*, w: *Polnoe sobranie sočinenij v semi tomach*, t. 1, Izdatel'stvo Vseobščego obščestva politkatoržan i ssyl'no-poselencev, Moskov 1932, s. 78-89. Wspomnienia te ukazały się także w języku polskim (zob. t a ż, *Trwały ślad*, cz. 1-2, tłum. J. Mincowa, Warszawa, Książka i Wiedza, 1962) i zostały poprzedzone *Wstępem* Mirosława Wierchowskiego (zob. M. W i e r z c h o w s k i, *Wstęp*, w: Figner, *Trwały ślad*, cz. 1, s. 7-19), w którym autor opisał przyczyny pojawienia się ideologii narodnickiej w Rosji i jej linie rozwoju. W drugiej części wspomnień Figner w przejmujący sposób opisała „ciszę samotności” (F i g n e r, *Trwały ślad*, cz. 2, s. 212) w twierdzach pietropawłowskiej i szlisserburskiej, w których spędziła kilka lat, skazana za działalność w organizacjach narodnickich.

³¹ Były to studiujące medycynę: Sofiâ Arvanitaki, Anna Klejman, Rozalia Simonovič, Anna Oehme, Ekaterina Tumanova, Olimpiada Nikoladze, Sophia Bardina oraz studentki filozofii: Elizaveta Jużakova, Ripsimija Tumanova, Mariâ Zarapova, Ekaterina Nikoladze i Bogumila Zemânskaâ (por. M. B a n k o w s k i - Z ü l l i g, *Zürich – das russische Mekka*, w: *Ebenso neu als kühn. 120 Jahre Frauenstudium an der Universität Zürich*, s. 140).

go mówienia, aby móc w swoich wypowiedziach konkurować z mężczyznami i bez skrepowania brać udziału w dyskusjach na ćwiczeniach uniwersyteckich. Postanowiły w tym celu zwoływać zebrania, aby wygłaszać na nich referaty i odczyty oraz występować z wykładami, by potem przenosić te doświadczenia na zajęcia uniwersyteckie. Z czasem tematami wystąpień stały się problemy społeczne, na przykład na trzecim zebraniu wysłuchano referatu na temat przyszłości współczesnej cywilizacji, przygotowanego w oparciu o poglądy Jeana-Jacques'a Rousseau i Michaiła Bakunina. W rezultacie dziewczęta podzieliły się na dwa obozy: jedne uważały, że cywilizację należy zniszczyć, gdyż przez wieki służyła wyłącznie uprzywilejowanej mniejszości, inne twierdziły, że zniszczyć należy nie cywilizację, lecz porządek ekonomiczny, który sprawia, że wszystkie bogactwa przypadają tylko nielicznym. Z czasem niektóre z kursantek zaczęły uczestniczyć w zebraniach robotników, bankietach na cześć Komuny Paryskiej czy spotkaniach sekcji Międzynarodówki. „Fryczanki” wyznaczyły sobie zadanie dogłębnego poznania idei socjalizmu, poglądów Henriego de Saint-Simona, Charles'a Fouriera, Louisa Blanca, Étienne'a Cabeta, Pierre'a-Josepha Proudhona i Ferdinanda Lassalle'a, problematyki ekonomii politycznej i socjologii. O tym, jak bardzo poważnie odnosiły się do tych studiów, świadczy fakt, że poświęciły na nie dwa lata, przy czym – według relacji Figner – ich studia uniwersyteckie na tym nie ucierpiały³². Teoretyczną podstawę działalności kółka stanowiła wiedza czerpana z zasobów założonej w roku 1872 Biblioteki Rosyjskiej – bogatego, wielojęzycznego zbioru książek i pism z dziedziny historii, ekonomii politycznej, socjologii oraz filozofii. Znalazły się w nim też kolekcja zagranicznych czasopism rosyjskich, takich jak „Kołoł” czy „Russkaja Zwiezda”, różnego rodzaju broszury traktujące o ruchu robotniczym, a także niemiecka i francuska prasa robotnicza. Aktywność „Fryczanek” musiała być obserwowana przez carskich szpiegów i uznana za niebezpieczną dla imperium rosyjskiego, gdyż w listopadzie 1873 roku wydany został reskrypt państwowy nakazujący studentkom opuszczenie Uniwersytetu Zuryskiego i powrót do Rosji. Dokument zawierał czterdzieści cztery nazwiska młodych kobiet. W wypadku odmowy zastosowania się do nakazu groziło im, że nie znajdą w Rosji zatrudnienia w żadnej instytucji kształcenia, gdyż nie zostaną dopuszczone do egzaminów nostryfikujących ich szwajcarskie dyplomy. Pod reskrytem podpisał się ówczesny Minister Edukacji Publicznej Dmitrij Tołstoj (1823-1889). Wszystkie studentki były wręcz porażone nagłością i brakiem rzeczywistych podstaw tego rozporządzenia, tym bardziej że w jego treści, oprócz wskazania na zainteresowanie ideami socjalistycznymi, znalazł się punkt głoszący, iż pod płaszczykiem zajmowania się nauką rosyjskie kobiety jadą za granicę w celu oddawania się rozkoszom

³² Zob. Figner, *Zapechatlennyj trud*.

wolnej miłości³³. Treść tego dokumentu bardzo szybko stała się znana i była dyskutowana w środowisku studenckim. W rezultacie niektórzy cudzoziemcy zaczęli spoglądać na młode Rosjanki jak na kobiety lekkiego prowadzenia.

Zaraz po ogłoszeniu reskryptu zwołano zebranie studentek. Padła propozycja przygotowania protestu przeciwko obrazie ich czci i uczuć oraz opublikowania go we wszystkich europejskich gazetach. Zamysł ten nie został jednak zrealizowany. Ponieważ decyzja władz Rosji odnosiła się tylko do studentek z Zurychu, dziewczęta rozproszyły się. Część z nich przeniosła się do innych szwajcarskich ośrodków uniwersyteckich i kontynuowała studia w Bernie, Genewie czy Neuchâtel, część wyjechała do Paryża, ale część wróciła do Rosji. Niektóre przerwały naukę, postanowiły podjąć działalność w organizacjach rewolucyjnych, propagowały idee socjalistyczne wśród robotników, narażając się na areszt lub katorgę.

Nazwisko Stefanii znalazło się w owym spisie, choć nie ma żadnych dowodów, że należała ona do „Fryczanek”. Żadne opublikowane wspomnienia Rosjanek ani jakiegokolwiek znane dokumenty nie potwierdzają jej członkostwa w tym lub innych stowarzyszeniach. Młoda kobieta czuła się niesprawiedliwie oskarżona. Nie opuściła Zurychu przed 1 stycznia 1874 roku, jak nakazywano, ale pozostała tam do jesieni, kończąc studia i przygotowując doktorat. Być może omówiła swoją decyzję z Anną Tomaszewicz, mieszkaly przecież na tej samej ulicy. Aby zyskać na czasie, napisała podanie do Ministra Edukacji Publicznej z prośbą o cofnięcie nakazu powrotu do Rosji, jednakże nie przyniosło ono skutku. Postanowiła więc zdać wszystkie egzaminy i przygotować pracę doktorską. Dopiero po złożeniu jej na ręce dziekana Wydziału Filozoficznego (Sekcji I), w listopadzie 1874 roku, odebrawszy świadectwo ukończenia Uniwersytetu, powróciła do Warszawy. Wkrótce jednak wyjechała do Londynu. Zatrzymała się u krewnych i zaczęła się przygotowywać do obrony swojej dysertacji.

DOKTORAT

W Archiwum Kantonalnym w Zurychu znajdują się dwa listy Stefanii Woliczkiej do dziekana Wydziału Filozoficznego (Sekcji I) Uniwersytetu. Pierwszy, niedatowany (napisany zapewne w grudniu 1874 roku), zawiera prośbę, aby zechciano jej przyznać stopień doktorski na podstawie ukończonych studiów i przedłożonej rozprawy o kobietach greckich. W liście tym aspirantka wyjaśniała też, że wyłącznie okoliczności zewnętrzne (najpewniej miała na myśli nakaz opuszczenia Zurychu), nie zaś powody bezpośrednio z nią związane,

³³ Por. tamże, s. 83.

stoją na przeszkodzie uzyskania stopnia naukowego na drodze formalnego egzaminu³⁴. Prawdopodobnie otrzymała odpowiedź na ten list, zawierającą uwagi dotyczące jej pracy, i przez kilka miesięcy poprawiała dysertację. Następnie przesała ją do wydawnictwa i gdy praca została już opublikowana, napisała kolejny list do Rady Naukowej wydziału. Nosi on datę 5 marca 1875 roku. Stefania prosi w nim po raz kolejny o przyznanie jej stopnia „doctor philosophiae”³⁵ na podstawie egzaminów zdanych podczas studiów oraz poprawionej rozprawy, która właśnie ukazała się drukiem w wydawnictwie Zürcher und Furrer w Zurychu. Píše, że przepracowała część teoretyczną, sumiennie wykorzystywała przekazane jej wskazówki oraz dodatkowe materiały źródłowe. Na koniec przesała wszystkim profesorom najgłębsze ukłony³⁶.

Nie wiadomo, czy list dotarł do dziekana wydziału na czas, ale już następnego dnia, 6 marca 1875 roku, Wolicka została promowana *in absentia*³⁷. Był to dla niej dzień wielkiego zwycięstwa. Swoją doktorat zadedykowała promotoremu, profesorowi J.J. Müllerowi, co zostało odnotowane w wersji drukowanej³⁸. Stefania miała nadzieję, że będzie dalej prowadzić swoje badania, jej praca doktorska stanowiła przecież dopiero ich pierwszą część, na co wskazywał sam tytuł rozprawy³⁹.

Dysertacja składa się ze wstępu i dwóch rozdziałów. Pierwszy – wprowadzający, teoretyczny, uzasadnia temat pracy i odwołuje się do źródeł: tekstów Plutarcha i Herodota oraz do relacji Tukidydesa. Drugi zawiera analizę postaci greckich kobiet. Został on podzielony na dwie części, pierwsza dotyczy postaci Artemizji starszej (żyjącej na przełomie szóstego i piątego wieku przed naszą erą) – greckiej królowej Halikarnasu i wysp Kos, Nisiros i Kalimnos, a druga postaci Elpinike (z piątego wieku przed naszą erą) – córki Miltiadesa, tyrana greckich kolonii, i małżonki Calliasa II. Stefania korzystała wyłącznie z tekstów źródłowych, greckich i rzymskich – prace badawcze na temat aktywnej roli i znaczenia greckich kobiet w czasach starożytnych znajdowały się wówczas jeszcze w fazie szczątkowej. Możliwe, że metodologia jej badań zainspirowała Rosjankę Marię Bezobrazową (1857-1914) – kilka lat później, w Bernie, Maria pracowała nad rozprawą, w której dowodziła, że w Rosji załączki myśli filozoficznej pojawiły się już w średniowieczu, nie zaś w osiem-

³⁴ Zob. Staatsarchiv des Kantons Zürich: U 109.7.61. Stephanie Wolicka 1875, *List do dziekana Wydziału Filozoficznego (Sekcji I) Uniwersytetu w Zurychu, z przełomu 1874-1875 roku*.

³⁵ Tamże.

³⁶ Por. Staatsarchiv des Kantons Zürich: U 109.7.61. Stephanie Wolicka 1875, *List do Rady Naukowej Wydziału Filozoficznego (Sekcji I) Uniwersytetu w Zurychu, Londyn, 5 marca 1875 roku*.

³⁷ Por. Universitätsarchiv: Universität Zürich, *Matrikelektion der Universität Zürich 1833-1924*, „Wolicka (Fr.) Stefania”, <https://www.matrikel.uzh.ch/active/static/28307.htm>.

³⁸ Por. S. W o l i c k a, *Griechische Frauengestalten. ErsterTheil*, Zürcher und Furrer, Zürich 1875, s. III.

³⁹ Por. tamże.

nastym wieku, jak wówczas powszechnie twierdzono. Praca nad rozprawą, w której wykorzystała materiały źródłowe, rękopiśmienne, przyniosła jej stopień doktora filozofii⁴⁰. Przypomnijmy, że do Uniwersytetu Berneńskiego przyniosła się część „Fryczanek”, a zatem Bezobrazowa mogła się z nimi spotykać i uzyskać informacje o pierwszej kobiecie z doktoratem z filozofii.

Stefania Wolicka postanowiła odpowiedzieć w swojej rozprawie na pytanie, czy w starożytnej Grecji kobieta była wolna, czy też przeciwnie – zniewolona. Przedstawiła historię życia Artemizji, walk, jakie prowadziła ona po stronie perskiego króla Kserksesa I przeciwko Ateńczykom w 480 roku przed naszą erą, ukazała jej wielką odwagę, która przyczyniła się do powstania opinii, że ta dzielna królowa była bardziej mężczyzną niż kobietą. Powołując się na Herodota, Wolicka dowodziła, że Artemizja stała na czele mężczyzn; wystawiwszy pięć okrętów, szła na wojnę wiedziona wrodzoną dzielnością i odznaczyła się wielkim męstwem w bitwie pod Salaminą. Stefania nie odpowiedziała jednoznacznie na postawione pytanie, wskazała natomiast różne teksty, w których autorzy-mężczyźni z wielkim zachwytem i wprost niezwykłym szacunkiem opisywali losy królowej. Artemizja na pewno była kobietą aktywną, odważną, samodzielną i kreatywną, musiała jednak liczyć się z mężczyznami, od których zależała jej pozycja – stwierdziła autorka dysertacji⁴¹. W przypadku Elpinike sprawa nie była tak jednoznaczna, gdyż dostępnych źródeł z informacjami o niej jest znacznie mniej. Artemizja zyskała sławę dzięki opisom Herodota i to przede wszystkim on uczynił ją jedną z najsłynniejszych kobiet starożytności⁴². Elpinike zaś znana jest nie ze swych czynów bohaterskich, ale jako małżonka Calliasa II. Nowsza literatura historyczna zawiera rozproszone informacje o niej jako o kobiecie, której los związany był z losem jej brata Cimona – ważnej postaci ateńskiej polityki. Podobno to właśnie Cimon zgodził się na małżeństwo siostry z Calliasem II. Jej zamażpójście miało być rodzajem zapłaty grzywny, nałożonej na ich ojca przez administrację ateńską. Fakt ten wskazywał na podrzędną rolę kobiety w społeczeństwie greckim. Po pewnym czasie Elpinike miała wynegocjować uniewinnienie brata oskarżanego o przyjmowanie łapówek od Aleksandra I. W ten sposób weszła do świata polityki, a tym samym wykroczyła poza zarezerwowaną dla kobiet przestrzeń spraw domowych. Oczywiście nie wszystkim się to podobało, dlatego niektóre opinie o Elpinike są niepocholebne, ale i niesprawiedliwe, dowodziła Stefania, gdyż bynajmniej nie chodziło w nich o to, że kochała brata wcale

⁴⁰ W 1891 roku Maria Bezobrazowa obroniła na Uniwersytecie w Bernie doktorat na podstawie rozprawy *Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland*. Więcej na ten temat zob. K i e j z i k, O r l o v a, dz. cyt., s. 130-141.

⁴¹ Por. S. W o l i c k a, *Griechische Frauengestalten. ErsterTheil*, s. 28-42.

⁴² Por. tamże, s. 43.

nie siostrzaną miłością i zdradzała męża, ale o to, że wkroczyła w przestrzeń męskiej dominacji.

Stefania wiele uwagi poświęca materiałom źródłowym, porównuje zawarte w nich informacje, zastanawia się nad tym, w jakim stopniu stanowią one opis faktów, a w jakim komentarz będący poglądem autora źródła i subiektywną interpretacją tych faktów. Dochodzi do wniosku, że Callias II, jakkolwiek związany z Elpinike węzłem małżeńskim, niewiele dla niej znaczył i w żaden sposób nie był ważnym człowiekiem w jej życiu. Elpinike zawsze występuje bowiem u boku brata Cimona. Autorka dochodzi do wniosku, że tak jak Artemizja z racji swej waleczności, pojmowanej dość abstrakcyjnie, stała się bohaterką pozytywną nie tylko dzieł historyków, ale także poezji i dyskursu o istocie bohaterstwa, tak Elpinike, z racji swojego nieakceptowanego społecznie zachowania, sposobu życia wykraczającego poza ramy standardu, pomiana była w opracowaniach. Jednakże to ona, wychodząc poza ramy tradycji, stała się – zdaniem Wolickiej – jedną z najważniejszych kobiet starożytności i może być przykładem dla wszystkich kobiet⁴³.

WARSZAWA ŻYCIE RODZINNE I ZAWODOWE

Po powrocie do Warszawy Stefania stała się osobą rozpoznawalną, pożądaną w tak zwanym towarzystwie; fakt uzyskania przez nią doktoratu z filozofii został zauważony, odnotowany w „Gazecie Polskiej”⁴⁴ oraz w publikacji „Biblioteki Warszawskiej. Pisma poświęconego naukom, sztukom i przemysłowi” z roku 1875. Redakcja „Biblioteki Warszawskiej” dokonała pewnego podsumowania wcześniejszych publikacji na temat Wolickiej, a nawet dokonała analizy treści jej pracy doktorskiej. Z prawdziwą dumą odnotowano: „Pisma krajowe i zagraniczne powtórzyły w tych czasach nazwisko panny Stefanii Wolickiej, która po chlubnym ukończeniu nauk w Uniwersytecie Zuryckim otrzymała stopień doktora filozofii. Skoro już imię panny Wolickiej tylokrotnie powtórzone zostało, niech nam wolno będzie powiedzieć słów kilka o tej szczerzej miłośniczce nauki, tym bardziej, że na wytrwałą jej pracę patrzyliśmy z daleka przez lat cztery z najwyższym uznaniem. Pisma niemieckie i francuskie doniosły o fakcie wstrzymując się od wszelkich uwag; w pismach zaś naszych tymczasem, spostrzeżliśmy jakieś, dające do myśle-

⁴³ Por. tamże, s. 77.

⁴⁴ „Dzienniki szwajcarskie donoszą, że panna Stefania Wolicka z Warszawy otrzymała w Zurychu stopień doktora filozofii za rozprawę pt. *Niewiasta grecka*”. *Kobieta doktor*, „Gazeta Polska” 1875, nr 66, s. 3. Jest to krótka notatka redakcji.

nia znaki pisarskie przy tytule doktora filozofii. Czyżby przypadkiem lękano się złamania równowagi społecznej, gdyby kobiety współubiegać się chciały o stopnie doktorów? Co do nas, nie podzielamy tej obawy. Wiemy, że praca nie dla wszystkich jest tak ponętna, wiemy, że stopień doktora filozofii nie tak łatwym do osiągnięcia, abyśmy widzieć w tym mieli zagrożenie dla rodzin, jeżeli która z młodych rodaczek, w latach wiosennego życia uroku, zamiast trawić dnie na przechadzkach, noce na zabawach i płasach, ślęczyć zechce nad trudną i nie zawsze zabawną książką, wyteżać myśl nad rozwiązywaniem problemów historycznych i filozoficznych! Z niedowarzonej nauki rodzi się zarozumiałość, pretensjonalność, lekceważenie moralnych i religijnych zasad, na których opiera się rodzina: prawdziwa nauka uchroni kobietę od tego rodzaju niebezpieczeństw, da jej siłę do walki z życiem, uczyni z niej godną przewodniczkę własnej lub cudzej dziatwy: słowem przyczyni się do rozszerzenia w społeczeństwie światła, którego wszyscy pragną, w którym widzą [uczynienie godnym] jednostek i rodzin. Przyklaskujemy też szczerze pannie Wolickiej, szanujemy wytrwałą jej pracę, której zawdzięcza dobrze zasłużony swój tytuł; pracę, która nie odebrała jej bynajmniej uroku dziewiczego, przeciwnie nawet podniosła jej skromność i prostotę. Czytaliśmy też naszą laureatki pod tytułem *Griechische Frauengestalten*. Rozprawa ta ściśle krytyczna ma na celu wykazanie stanowiska kobiet w starożytnej Grecji. Stanowisko to było nieraz przedmiotem uczonych prac, a nawet dzieł obszernych; ale wyniki tych prac nie odpowiadały na najważniejsze pytania: czy kobieta w Grecji wolną była i szanowaną, czy też przeciwnie, żyła w niewoli i poniżeniu? [...] Panna Stefania Wolicka rozbiera szczegółowo wiadomości o najsłynniejszych kobietach Grecji podane przez starożytnych historyków: Herodota, Plutarcha lub zapisane w notatach mniej znanych annalistów, przebiega dzieła wielkich tragiczków i komediopisarzy, rozpatruje krytycznie poglądy tych autorów na kobietę, wnika w pobudki ich sądu, częstokroć stronniczego. Nie wyrzeka ostatecznego słowa, pokazuje tylko drogi, jakimi dojść można do dokładnego zbadania kobiet w starożytnej Grecji⁴⁵.

⁴⁵ *Kronika zagraniczna, literacka, naukowa, artystyczna*, „Biblioteka Warszawska. Pismo Poświęcone Naukom, Sztukom i Przemysłowi” 1875, nr 2(138), s. 265n. (artykuł redakcji). Warto też odnotować, że fakt sięgnięcia po tematykę starożytną w badaniach naukowych Stefanii Wolickiej doceniła Eliza Orzeszkowa, która korespondowała z nią w roku 1882. Eliza Orzeszkowa niejednokrotnie w formie listów czy odezów zabierała głos w sprawach praw kobiet, ich uczestnictwa w życiu społeczeństw. Była zdania, że kobieta jako „siła nowa” może przeciwstawić się światu, zgodnie z zasadą: „homo homini res sacra!” (M.C. P r z e w ó s k a (Helia), *Eliza Orzeszkowa w literaturze i ruchu kobiecym. Zarys syntetyczny*, Księgarnia Ludowa K. Wojnara, Kraków 1909, s. 35). Wiadomo też, że w roku 1880 Orzeszkowa poszukiwała kontaktu ze Stefanią. W liście z dnia 10 sierpnia tegoż roku prosiła o jej adres Zygmunta Fortunata Miłkowskiego (Teodora Tomasza Jeża), pisarza i polityka niepodległościowego (w czasie studiów Stefanii mieszkającego w Szwajcarii). Pisała: „Czy wie Pan, gdzie mieszka pani z Wolickich Arnd?, chcę bowiem napisać do niej z prośbą

Zauważmy, jak dyplomatycznie odnosi się redakcja „Biblioteki Warszawskiej” do faktu uzyskania przez kobietę stopnia naukowego, okazując wobec niej szacunek.

Stefania czuła się spełniona i usatysfakcjonowana, zaczęła udzielać się towarzysko, zawierała nowe znajomości. Zakochała się w inżynierze Stanisławie Arndcie i około 1880 roku wyszła za niego za mąż. Odtąd zaczęła używać podwójnego nazwiska Wolicka-Arnd. Nie miała jednak zamiaru zamknąć się w kręgu rodzinnym, zabierała głos w sprawie wykształcenia kobiet, śledziła losy absolwentek Uniwersytetu w Zurychu.

W roku 1877 obroniła w Zurychu doktorat również Anna Tomaszewicz. Rok później wróciła do Warszawy z dyplomem doktora medycyny, mając nadzieję na podjęcie pracy. Zgłosiła się do Henryka Hoyera – prezesa Towarzystwa Lekarskiego Warszawskiego, aby ten przedstawił jej kandydaturę na zebraniu. Niestety w styczniu 1878 roku kandydatura Tomaszewicz „przepadła” w głosowaniu, Anna nie uzyskała zgody na praktykowanie na terenie Królestwa, mimo że na studiach osiągnęła wysokie oceny, odnosiła sukcesy i miała publikacje naukowe. Odmówiono jej, aby innym kobietom nie dawać nadziei na możliwość pracy w szpitalach. Anna wyjechała do Petersburga, tam nostryfikowała dyplom i w roku 1880 powróciła do Warszawy jako pełnoprawny lekarz. Jej zmagania o uznanie dyplomu były znane i szeroko komentowane, na pewno zatem wiedziała o nich Stefania.

Tak się złożyło, że w tym samym czasie w „Kłosach” – ilustrowanym tygodniku poświęconym literaturze, nauce i sztuce, redagowanym i wydawanym przez Salomona Lewentala, zaczęto publikować (od numeru 743 za rok 1879) powieść w odcinkach zatytułowaną *Pod skrzydłami „Almae Matris”*. *Wiązan-ka z listów medycynierki*, pisaną w formie listów Zosi – studentki medycyny w Zurychu – do przyjaciółki Tosi. Powieść ta stanowiła wyraz tendencyjnych, mizoginicznych poglądów autora, który początkowo się nie ujawniał. Stała się niezwykle popularna, chociaż w sposób karykaturalny i złośliwy przedstawiała pierwsze studentki medycyny. Czytelnicy podzielili się na tych, którzy się z autorem zgadzali, oraz tych, którzy zarzucali mu, że napisał paszkwil. Ostatnie odcinki powieści zbiegły się z powrotem Anny Tomaszewicz z Petersburga i wielu czytelników „Kłosów” podejrzewało, że autor (który w 768 numerze gazety przedstawił się w końcu jako „Stanisław Krupski – uczeń medycyny i autor powieści”⁴⁶) pisze właśnie o niej. Odpowiadając na liczne uwagi i oskarżenia o nieprzychylność w stosunku do studiujących kobiet, w swoim

o różnorodne informacje? Czy istnieje źródło jakie, które by przedstawiało współczesną kobietę szwajcarską w różnych jej odmianach?” (E. O r z e s z k o w a, List do T.T. Jeża, 10 sierpnia 1880 roku, w: *Listy zebrane*, t. 6, oprac. E. Jankowski, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967, s. 105).

⁴⁶ *Od autora „Pod skrzydłami Almae Matris”, „Kłosy” 1880, nr 768, s. 190.*

komentarzu nazwał ich chęć studiowania „mrzonkami emancypacyjnymi”⁴⁷. Dodawał, że jest przeciwnikiem studiowania kobiet wraz z „młodzieńcami”⁴⁸, gdyż ani one, ani oni nie charakteryzują się dojrzałością. Tłumaczył, że jego bohaterka „jest zbiorową Zośką, [...] spod szlacheckiej strzechy i dlatego ma podobieństwo do żywej osoby”⁴⁹. Dołożył też starań, aby czytelnicy zwrócili uwagę na bohaterkę powieści, i osiągnął ten cel. Wyjaśniał, że Zośka jest raczej postacią, na którą składa się dwadzieścia lub więcej „Niemek, Angielek, Polek i innych” studentek niż jakąś jedną osobą. Wyrażał też nadzieję, że jego powieść odstraszy kobiety od studiowania medycyny, nie nadają się bowiem do tego, a ulegają tylko źle rozumianej modzie. Autora powieści broniła redakcja gazety w komentarzu zamieszczonym w numerze 751 za rok 1879. Tłumaczono, że Krupski „karci tylko lekkomyślne, awanturnicze rzucanie się na tę drogę ciernistą, dla mody, dla rozgłosu, dla używania i propagowania źle pojętej emancypacji, bez przygotowania się naukowego i bez najmniejszego wyobrażenia zarówno o przykrościach i niebezpieczeństwach, jakie młodym, niedoświadczonym, słabym i bezbronnym [kobietom – L.K.] grozić mogą w życiu akademickim, jako też o ważności i trudności tego zawodu, który tak ciężkiej pracy i wielkich ofiar wymaga”⁵⁰. Radzono, aby potraktować rozważania autora jako rodzaj „propedeutyki dla aspirantek do fachu lekarskiego”⁵¹. Nie podobały się te tłumaczenia Stefanii Wolickiej-Arnd, publikacja powieści wywołała jej protest. Dała temu wyraz w liście do redakcji gazety, w którym brała w obronę pierwsze studentki Uniwersytetu w Zurychu⁵². Jej protest i odpowiedź autorowi powieści nie zostały opublikowane, dlatego przesłała swój tekst do redakcji „Nowin”. Ukazał się w 184 numerze pisma za rok 1880. Nosił tytuł *W imię prawdy* i wyrażał protest przeciwko tendencyjnemu przedstawieniu stosunków na Uniwersytecie w Zurychu⁵³. Stefania Wolicka tym samym wypowiedziała się publicznie na temat „kwestii kobiecej”, emancypacji i konieczności dostępu kobiet do wyższego wykształcenia oraz ogólnie na temat praw kobiet w Polsce. Przede wszystkim broniła absolwentek i studentek Uniwersytetu w Zurychu. Pisała, że jak dotąd tylko trzy Polki ukończyły tam studia, a dostać się na nie można było jedynie w rezultacie zdania trudnego egzaminu wstępnego albo przedstawienia świadectwa „ukończenia wyższego

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 191.

⁵⁰ *Od Redakcji*, „Kłosa” 1879, nr 751, s. 335.

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. H u l e w i c z, dz. cyt., s. 223.

⁵³ Zob. S. z W o l i c k i c h A r n d, *W imię prawdy (Z powodu powieści „Pod skrzydłami Almae matris”)*, „Nowiny” 1880, nr 184. W *Listach zebranych* Orzeszkowej znajduje się krótka notatka o artykule Wolickiej (por. O r z e s z k o w a, *Listy zebrane*, t. 6, s. 357).

zakładu naukowego lub pobytu na innej wszechnicy⁵⁴, a nie jest to warunek łatwy do spełnienia. Tymczasem bohaterka powieści Krupskiego „nie doznaje trudności w immatrykulacji⁵⁵, jest postacią naiwną i nierzeczywistą: pragnie tylko mieć „tytuł doktorki⁵⁶, błyszczyć w salonach, a źródeł mądrości szukać w romansach. Jest jak żaba, która pragnie dorównać wołu. W tekście powieści jest więc wiele momentów zmyślonych – stwierdza Wolicka – a bohaterka nie ma nic wspólnego ze studentkami, które (podobnie jak Stefania) zdobywały w Zurychu tytuły naukowe. Kobiety te bowiem charakteryzowała wytrwałość i ogromna pracowitość – taka była recepta na sukces. Stefania wymieniła też nazwiska piętnastu absolwentek Uniwersytetu, w tym Anny Tomaszewicz, które docenił profesor Hermann, wyrażając w publicznych mowach uznanie dla ich pracy. O emancypacji zatem, konkluduje Wolicka, nie można rozprawiać, posługując się wyłącznie anatomią i fizjologią kobiecą, co uczynił, niestety, autor powieści „wydając fałszywie za stan normalny to, co mogło być tylko wyjątkiem, [...] zarazem rzucając cień niekorzystny [...] na wszystkie kobiety⁵⁷. Stefania kończy swój artykuł, wyrażając nadzieję, że w świadomości takich osób, jak Krupski, zajdzie zmiana i że kiedyś napisze on utwór, na którego widok czytelnik nie będzie musiał wołać: „Quosque tandem abutere patientia nostra o Catilina!”⁵⁸.

W roku 1885 Stefania urodziła trzecie dziecko, syna Zbigniewa. Miała nadzieję stworzyć swoim dzieciom dom pełen miłości obojga rodziców, tak się jednak nie stało. W roku 1888 zmarł jej mąż. Przekleństwo samotności znowu ją dopadło. Pozostała sama z synami, których trzeba było przecież wykształcić. Musiała podjąć wyzwanie i zacząć zarabiać – wykonywała pracę nauczycielki. Prowadziła również działalność charytatywną w Warszawskim Towarzystwie Dobroczynności, a także wspierała pacjentów wychodzących ze szpitali cywilnych i kwestowała na rzecz kościoła św. Karola Boromeusza⁵⁹. Po pewnym czasie podjęła pracę w warszawskich urzędach jako tłumaczka. Nie porzuciła walki o prawo kobiet do wyższego wykształcenia, pisała artykuły poświęcone tej sprawie. W roku 1894 w czasopiśmie „Ateneum. Pismo Naukowe

⁵⁴ S. z Wolickich Arnd, *W imię prawdy*.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże. „Quosque tandem abutere patientia nostra o Catilina!” („Jak długo będziesz nadużywać naszej cierpliwości, Katylinol!”) to fragment mowy wygłoszonej przez Cyncerona 8 listopada 63 roku p.n.e. po wykryciu spisku mającego na celu obalenie republiki. Powiedzenie to przywoływane bywa w celu zwrócenia uwagi na czyjąś hipokryzję.

⁵⁹ W dzienniku „Słowo” z 30 marca 1893 roku znajdujemy informację, że w sobotę 1 kwietnia tegoż roku po godz. 14:00 przy ul. Chłodnej w Warszawie Kwestę Wielkotygodniową poprowadzą Cecylia z Wolickich Arnoldowa Bronikowska wraz z córkami Leokadią i Ewą oraz Stefania z Wolickich Stanisławowa Arnd (zob. *Lista Dam*, „Słowo” 12(1893) nr 75, s. 3).

i Literackie”⁶⁰ ukazał się jej tekst *Dwadzieścia pięć lat parlamentarnej walki o prawa kobiety*⁶¹, który przedstawiał historię walki parlamentarnej o prawa wyborcze kobiet w Anglii. Za początek tej walki Stefania Wolicka uznała 7 maja 1867 roku, kiedy to John Stuart Mill (autor wydanego dwa lata później głośnego dzieła *Poddaństwo kobiet*⁶², krytykującego nierówność płci) wniósł do parlamentu projekt przyznania kobietom praw wyborczych, twierdziła jednak, że jego wystąpienie w parlamencie nie było wcale „żądaniem stanowczym i formalnym zrównania kobiet z mężczyznami”⁶³ w kwestii praw wyborczych. „Mill zaproponował tylko, aby do bilu Disraelego, określającego kwalifikacje wyborców, wnieść poprawkę mającą zmienić wyraz *man* na *person*. To jedno słówko chciał on uczynić punktem oparcia i zasadą dla wszystkich projektowanych na przyszłość reform”⁶⁴. Poprawki nie przyjęto, znalazło się jednak osiemdziesięciu jeden posłów, którzy za jej przyjęciem zagłosowali, między innymi John Bright (1811-1889) – gorliwy i wierny zwolennik sprawy kobiecej w parlamencie. Od tej pory, jak pisze Wolicka, rozpoczęła się „uporczywa walka, która po ćwierćwiekowej pracy, ostatecznym zwycięstwem poszczycić się jeszcze nie może”⁶⁵. Kobiety angielskie, stwierdza dalej, patrzą z dumą na swoje dokonania, które już przyniosły wiele korzystnych zmian w ich sytuacji. Zdobyły one stanowiska pracy, powołały do życia stowarzyszenia, wywalczyły prawo głosu w wyborach municypalnych (od roku 1869), a następnie w wyborach do rad szkół i rad powiatowych, rozporządzają własnym zarobkiem i majątkiem, a będąc opiekunkami swych dzieci, krócej pracują, odpoczywają w niedzielę. Nie przyznano im jeszcze, co prawda, prawa głosu w wyborach parlamentarnych, uzyskały jednak znaczący i faktyczny wpływ na losy wyborów. Wolicka przytacza dane wskazujące, że coraz liczniejsi członkowie stronnictw politycznych i partii w parlamencie angielskim „czują się zobowiązani głosować za wnioskiem”⁶⁶ o przyznanie kobietom tych praw, regularnie wnoszonym pod obrady. Podczas

⁶⁰ „Ateneum. Pismo Naukowe i Literackie” ukazywało się w Warszawie w latach 1876-1901, na początku każdego miesiąca, wydawane było w zeszytach. Drukowano w nim artykuły wstępne dotyczące ważnych zagadnień społecznych lub naukowych oraz powieści i poezję (także przekłady), studia z historii, etnografii, lingwistyki, mitologii, filozofii, teksty natury wychowawczej, rozprawy z zakresu nauk przyrodniczych, recenzje książek, kronikę artystyczną. Stawiało sobie za cel integrację uczonych z różnych dziedzin. Założycielem czasopisma był lekarz i filantrop, profesor Uniwersytetu Warszawskiego Ignacy Baranowski (1833-1919).

⁶¹ Zob. S. Wolicka, *Dwadzieścia pięć lat walki parlamentarnej o prawa kobiety*, „Ateneum. Pismo Naukowe i Literackie” 1874, t. 1, nr 3 (marzec), s. 497-509.

⁶² Zob. J.S. Mill, *Poddaństwo kobiet*, tłum. M.Ch. [Chyżyńska], G. Gebethner, Kraków 1887, <https://polona.pl/item/poddanstwo-kobiet,OTgwODY4NDQ/6/#info:metadata>.

⁶³ Wolicka, *Dwadzieścia pięć lat walki parlamentarnej o prawa kobiety*, s. 499.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże, s. 498.

⁶⁶ Tamże, s. 502.

gdy w roku 1871 liczba popierających wniosek wynosiła 159, to w roku 1872 już 163, a w roku 1873 – 172⁶⁷. Z każdym rokiem, dzięki uporczywym działaniom samych kobiet, ich artykułom, wystąpieniom i pozytywnej pracy u podstaw wniosek zyskiwał więcej zwolenników. W roku 1893 stosunkiem głosów 147 do 126 Izba Gmin uchwaliła przyznanie kobietom prawa wyborczego w wyborach do rad okręgowych i kościelnych. Autorka konstatowała, że po tym fakcie niewiele zostało do zrobienia, a „ostateczne równouprawnienie kobiet angielskich [...] dojdzie do skutku [...] mocą własnego ciężenia”⁶⁸. W artykule ani jednym słowem nie odnosi się Wolicka do sprawy praw wyborczych Polek. W zakończeniu pozwoliła sobie jednak na sformułowanie uwag, które można odnieść do „kwestii kobiecej” w ogóle. Zacytowała słowa wypowiedziane na kongresie paryskim w roku 1890 przez „Miss Balgarnie”⁶⁹: „Teoria, która podnosiła kobietę do sfery aniołów, rzucając ją równocześnie pod nogi mężczyźni, ustępuje dziś miejsca pojęciu zdrowszemu i racjonalniejszemu, że mężczyzna i kobieta są równi we wspólnym człowieczeństwie”⁷⁰. Wolicka zakończyła artykuł, wypowiadając prostymi słowami własną głęboką myśl: „Dawne społeczeństwa były na tyle bogate, czy na tyle dobroczynne, iż przyjmowały ciężar utrzymania całych zastępów pasożytów: rezydentów, dworaków, błaznów, pieczeniary, którzy nie mając żadnej własności i nie pracując, żyli dostatnio kosztem jednostek lub narodu. Dzisiejsza etyka społeczna innym hołduje zasadom. Nakłada ona na grupę obowiązek przyjęcia na swe barki opuszczonych, małych, bezdomnych kaleki i starców – ale od młodych i zdrowych żąda pracy. [...] Odczuwają to kobiety; pchane naprzód [...] łamią to, co kruche, bo czasowe i zmienne, a idą za tym, co odwieczne”⁷¹. Aż ciśnie się na usta pytanie, dlaczego nie cytują Stefani Wolickiej wielcy myśliciele przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku, którzy położyli na tapet kwestię etosu pracy. Odkrywali prawdy, które pierwsza doktor filozofii czasów nowożytnych z wielką kulturą i znajomością tematu omawiała w swych artykułach.

Stefania Wolicka zmarła 1 kwietnia 1937 roku⁷². W dniu 29 kwietnia tegoż roku w „Kurierze Warszawskim” ukazał się jeszcze jeden nekrolog z informacją, że w sobotę 1 maja 1937 roku w kościółku Dzieciątka Jezus odprawiona będzie Msza Święta w jej intencji⁷³. Została pochowana na Cmentarzu Powązkowskim.

⁶⁷ Por. tamże, s. 503.

⁶⁸ Tamże, s. 507.

⁶⁹ Najpewniej chodzi o Florence Balgarnie (1856-1928), brytyjską sufrażystkę, mówczynię, pacyfistkę i działaczkę na rzecz wstrzemięźliwości. Wspierała ona prawa wyborcze kobiet.

⁷⁰ W o l i c k a, *Dwadzieścia pięć lat walki parlamentarnej o prawa kobiety*, s. 508.

⁷¹ Tamże, s. 509.

⁷² Nekrolog opatrzone podpisem „Syn i synowa” ukazał się 2 kwietnia 1937 roku w „Kurierze Warszawskim”. Odnotowano w nim, że Stefania była doktorem filozofii (zob. [Nekrolog], „Kurier Warszawski” 117(1937) nr 90, s. 3).

⁷³ Zob. [Nekrolog], „Kurier Warszawski” 117(1937) nr 117, wydanie wieczorne, s. 10.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- “Ach, te uparte filozofki.” *Alma Mater: Miesięcznik Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie*, no. 65 (2004). <https://web.archive.org/web/20100630123534/http://www3.uj.edu.pl/alma/alma/65/01/08.html>.
- Beketov, Andrej. “Za i protiv vysshego ženskogo obrazovania.” *Ženskoe obrazovanie*, nos. 6–7, August–September (1879): 451–58.
- Dabrowska, Magdalena. “What does it Mean to be Feminist in Poland? Debates on Feminism in the Young Democracy.” In *Women’s Movements: Networks and Debates in Post-communist Countries in the 19th and 20th Centuries*. Edited by Edith Saurer, Margarethe Lanzinger, and Elisabeth Frysak. Köln and Weimar: Böhlau Verlag, 2006.
- Figner, Vera “Zapechatlennyy trud.” In *Polnoye sobrsniye sochineniy v semi tomakh*. Vol. 1. Part 1. Moskov: Izdatel’stvo Vseobshchego obshchestva politkatorzhan ssyl’no-poselencev, 1932.
- . *Trwały ślad*. Part 1–2. Translated by Julia Mincowa. Warszawa: Książka i Wiedza, 1962.
- Hulewicz, Jan. *Sprawa wyższego wykształcenia kobiet w Polsce w wieku XIX*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1939.
- Johanson, Christine. *Woman’s Struggle for Higher Education in Russia 1855–1900*. Montreal: McGill – Queen’s University Press 1987.
- Kapterev, Piotr. “Idealy zhenskogo obrazovaniya.” *Zhenskoye obrazovaniye*, no. 3, March (1898).
- Kiejzik, Lilianna, and Nadieżda Orlova. *Drugi plan, czyli kobiety w filozofii rosyjskiej: Losy – twórczość – działalność*. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2021.
- “Kobieta doktor.” *Gazeta Polska*, no. 66 (1875): 3.
- “Kronika zagraniczna, literacka, naukowa, artystyczna.” *Biblioteka Warszawska: Pismo Poświęcone Naukom, Sztukom i Przemysłowi*, no. 2 (138) (1875): 240–70.
- [Krupski, Stanisław.] “Od autora ‘Pod skrzydłami Almae Matris.’” *Kłosa*, no. 768 (1880): 190–91.
- “Lista Dam.” *Słowo* 12, no. 75, March, 30 (1893): 3–4.
- Mill, John Stuart. *Poddaństwo kobiet*. Translated by M. Ch. [Chyżyńska]. Kraków: G. Gebethner, 1887. <https://polona.pl/item/poddanstwo-kobiet,OTgwODY4NDQ/6/#info:metadata>.
- Moras, Justyna. “Na pensji w XIX-wiecznym Poznaniu.” *Kronika Miasta Poznania*, no. 1 (2001): 28–45.
- [Obituary]. *Kurier Warszawski*, 117, no. 90 (1937): 3.
- [Obituary]. *Kurier Warszawski*, evening edition, 117, no. 117 (1937): 10.
- Orlova, Nadezda. “Ženščina v Sankt-Peterburgskom universitete: Zametki po powodu.” In *Filosofia v dialoge kul’tur*. Edited by J. N. Solonin. Sankt-Peterburg: Izd. Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2010.

- Orzeszkowa, Eliza. Eliza Orzeszkowa to Teodor Tomasz Jeż, August 10, 1880, in *Listy zebrane*. Vol. 6. Wrocław, Warszawa, and Kraków: Zakład im. Ossolińskich, 1967.
- Otčet o sostoānii Varšavskih VŽK za 1909-1910 akademičeskiye gody (1-y god suščestvovaniā)*. Varšava: Tipografiā Varšavskogo Učebnogo Okruga, 1911.
- Przewóska, Marya Czesława (Helia). *Eliza Orzeszkowa w literaturze i ruchu kobiecym: Zarys syntetyczny*. Kraków: Księgarnia Ludowa K. Wojnara, 1909.
- Schnurrenberger, Regula. "Namen, Daten, Fakultäten." In *Ebenso neu als kühn: 120 Jahre Frauenstudium an der Universität Zürich*. Edited by Katharina Belser, Gabi Einsele, and Rachel Gratzfeld. Zürich: eFeF, 1988.
- Staatsarchiv des Kantons Zürich. Stephanie Wolicka 1875. *Universität Zürich. Abgangszzeugnis*. 5 november 1874.
- Staatsarchiv des Kantons Zürich. U 109.7.61. Stephanie Wolicka 1875. *Ein Brief ohne Datum*.
- Staatsarchiv des Kantons Zürich. U 109.7.61. Stephanie Wolicka 1875. *Ein Brief vom 5. März 1875*.
- Staatsarchiv des Kantons Zürich. U 109.7.61. Stephanie Wolicka 1875. *Curriculum vitae*.
- Stadtarchiv Zürich. Universität Zürich. *Verzeichniss der an der Universität Zürich: Immatriculirten Studenten; Wintersemester 1870/71*. Zürich: Zürcher und Furrer, 1870.
- Tizskin, Grigorij A. "Z historii wyższego wykształcenia kobiet w Rosji." Translated by J. Rudzki. *Rozprawy z Dziejów Oświaty*, 23 (1980): 125–38.
- Urbanik-Kopec, Alicja. "Nonsens i lekarz bastard Anna Tomaszewicz-Dobrska (1854-1918)." *Analekta: Studia i Materiały z Dziejów Nauki* 29, no. 1 (56) (2020): 153–97.
- Usakiewicz, Joanna. "Elena Lucrezia Cornaro Piscopia (1646–1684): Pierwsza kobieta *philosophiae magistra et doctrix*." *Idea – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych*, no. 27/t.t. (2015): 91–103.
- Vysšye ženskie (Bestuževskie) kursy v S.-Peterburge: Kratkaā istoričeskaā zapiska; 1878-1903 gg.* Sankt-Peterburg: Tipografiā Imperatorskoy Akademii Nauk, 1903.
- "Vzglyādy Düringa i Nordau na ženskoe obrazovanie: Iz žyzni literatury." *Ženskoe obrazovanie*, no. 8, December (1887): 544–48.
- Wolicka, Stefania. "Dwadzieścia pięć lat walki parlamentarnej o prawa kobiety." *Ateneum: Pismo Naukowe i Literackie* 1, no. 3 (1894): 497–509.
- Wolicka, Stephanie. *Griechische Frauengestalten: Erster Theil*. Zürich: Zürcher und Furrer, 1875.
- Wolicka-Arnd, Stefania. "W imię prawdy: Z powodu powieści *Pod skrzydlami Almae matris*." *Nowiny*, no. 184, July (1880).
- [Wolicki, Konstanty]. *Wspomnienia Konstantego Wolickiego z czasów pobytu w cytadeli warszawskiej i na Syberii*. Lwów: Wydawnictwo Gubrynowicz i Schmidt, 1876.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Lilianna KIEJZIK – Wykształcenie lekarstwem na samotność? Stefania Wolicka-Arnd – pierwsza Polka ze stopniem doktora filozofii. Studium na podstawie materiałów archiwalnych

DOI 10.12887/35-2022-3-139-11

Artykuł przedstawia życie i dzieło Stefanii Wolickiej-Arnd, pierwszej Polki ze stopniem doktora filozofii w Królestwie Polskim i w całej nowożytnej Europie. „Kwestia kobieca”, a w szczególności walka o prawo kobiet do wyższego wykształcenia, stała się sednem jej aktywności zawodowej po powrocie do Polski ze Szwajcarii.

Słowa kluczowe: historia filozofii, edukacja kobiet, kobiety w filozofii, kwestia kobieca

Dziękuję Carrie de Silva za pomoc w poszukiwaniach fotografii Stefanii Wolickiej oraz Julicie Polańskiej za zaangażowanie w odczytanie jej listów. Szczególnie dziękuję Karin Huser, Bogumile Husak, Andrei Siegels i Krystynie Sztranc za pomoc w odnalezieniu i odczytaniu dokumentów archiwalnych. Ich wsparcie podczas rekonstrukcji życiorysu Stefanii Wolickiej okazało się nieocenione.

Kontakt: Instytut Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Zielonogórski, al. Wojska Polskiego 71 A, 65-762 Zielona Góra
E-mail: l.kiejzik@ifil.uz.zgora.pl
<https://www.ifil.uz.zgora.pl/index.php/pl/o-instytucie/nowosci/7-o-instytucie/zakad-historii-filozofii/64-prof-dr-hab-lilianna-kiejzik>
ORCID 0000-0001-9397-731X

Lilianna KIEJZIK, Education as a Cure for Loneliness? On Stefania Wolicka-Arnd, the First Polish Female Doctor of Philosophy; An Essay Based on Archival Research

DOI 10.12887/35-2022-3-139-11

The article focuses on the life and work of Stefania Wolicka-Arnd, the first Polish woman with a doctorate in philosophy in the Kingdom of Poland and in modern Europe. After Wolicka-Arnd's return to Poland from Switzerland, where she had done her doctorate, she became an active proponent of the "woman's question," and the core of her activity was the struggle for women's right to higher education.

Keywords: history of philosophy, woman's education, woman in philosophy, women's question

I am grateful to Carrie de Silva for her support in my search for photographs of Stefania photographs and to Julita Polanska for her help in my reading of her

letters. My special thanks go to Karin Huser, Bogumiła Husak, Andrea Siegels, and Krystyna Sztranc, who all helped me in my archival research. Their assistance was invaluable in preparing this article.

Contact: Instytut Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Zielonogórski, al. Wojska Polskiego 71 A, 65-762 Zielona Góra, Poland

E-mail: l.kiejzik@ifil.uz.zgora.pl

<https://www.ifil.uz.zgora.pl/index.php/pl/o-instytucie/nowosci/7-o-instytucie/zakad-historii-filozofii/64-prof-dr-hab-lilianna-kiejzik>

ORCID 0000-0001-9397-731X

SAMOTNOŚĆ WOBEC WARTOŚCI

Zofia ZARĘBIANKA

SAMOTNOŚĆ PO BOGU Metafizyka w późnych wierszach Tadeusza Różewicza Perspektywa interpretacyjna

Nawet zaprzeczone, sensy metafizyczne w poezji Różewicza zawsze konstytuują się w ścisłym nawiązaniu do przekazu dogmatycznego i liturgicznych zwyczajów Kościoła, tworząc w efekcie równoległy doń i zbudowany na ścisłym paralelizmie znaczeń odwróconych światopogląd, początkowo – przynajmniej w sferze deklaracji – jednoznacznie i z wyboru ateistyczny, w późniejszych wierszach natomiast poszerzony o waloryzowany pozytywnie horyzont metafizycznych odniesień.

Cała niemal twórczość – nie tylko poetycka – Tadeusza Różewicza aż do lat dziewięćdziesiątych opiera się na przyjętym przez poetę paradygmacie sacrum zaprzeczonego, a ściślej: na zaprzeczeniu paradygmatu chrześcijańskiego Credo¹. Zapewnienie o niewierze wyrażone w tomie *Regio*: „nie wierzę / od przebudzenia / do zaśnięcia // nie wierzę od brzegu do brzegu / nie wierzę

¹ Problematyka obecności sacrum w wierszach Różewicza należy do najczęściej podejmowanych zagadnień w opisach tej poezji. Zob. m.in. J.M. Ruszar, *Mane, tekel, fares. Obrazy Boga w twórczości Tadeusza Różewicza*, Instytut Myśli Józefa Tischnera – Wydawnictwo Naukowe Akademii Techniczno-Humanistycznej, Kraków – Bielsko-Biała 2019; tenże, *Różewicz. Ewangelia według Kaina*, w: *Ewangelia odrzuconego. Szkice w 90. rocznicę urodzin Tadeusza Różewicza*, red. J.M. Ruszar, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2011, s. 125-156; tenże, „Cóż z tego, że we śnie?” *Dylematy religijne Tadeusza Różewicza*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2017, nr 18, s. 123-138; P. Dakowski, *Poeta (bez)religijny. O twórczości Tadeusza Różewicza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2015; M. Dzięk, *Człowiek w perspektywie eschatologicznej w poezji Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza. Studium analityczno-interpretacyjne*, t. 1-2, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej, Bielsko-Biała 2010; A. Fiuć, *Po śmierci Boga. O twórczości Tadeusza Różewicza*, „Teksty Drugie” 1993, nr 3(21), s. 22-34; W. Gutowski, *Aluzje biblijne i symbolika religijna w poezji Tadeusza Różewicza*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne” 1989, nr 32(193), s. 77-102; M. Januszkiewicz, *Różewicz – nihilista*, w: tenże, *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz, Borowski, Różewicz*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009, s. 251-265; tenże, *Tadeusz Różewicz – poeta „słabej” wiary*, „Znak” 2006, nr 12(619), s. 48-58; R. Krupa, *Inna wiara, inny Bóg. Problem wiary w twórczości lirycznej Tadeusza Różewicza*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 2001, nr 4, s. 219-236; D. Szczukowski, *Tadeusz Różewicz wobec niewyrażalnego*, Universitas, Kraków 2008; W. Kruszecki, *Deus desideratus. Sacrum w poetyckim dziele Tadeusza Różewicza*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005; K. Niesporek, *Pusty kościół. Religijne juvenilia Tadeusza Różewicza*, w: taż, *Cztery studia o poetyckim doświadczeniu Boga*, Uniwersytet Śląski, Katowice 2017, s. 77-96.

tak otwarcie / głęboko / jak głęboko wierzyła moja matka”², powtórzone zostało jeszcze w tomie *Matka odchodzi*³, zyskując tym samym status deklaracji poniekąd programowej. Zaprzeczenie to nie tyle wyrasta z deklarowanych przez Różewicza sympatii do oświeceniowego wolnomyślicielstwa i przyjęcia też racjonalizmu kartezjańskiego, nie tyle zatem jest wyborem filozoficznym, ile – w głównej mierze – decyzją o charakterze etycznym i egzystencjalnym: „odarty przez czarnego anioła / z wiary nadziei i miłości / znalazłem się na drodze / pustej ciemnej / wyziębionej”⁴. Wynika mianowicie ów wybór z wewnętrznej niezgody bohatera lirycznego na zło oraz z braku akceptacji rzekomego przyzwolenia ze strony Boga na zło w świecie⁵. Motywem odrzucenia Boga wydaje się zatem w poezji Różewicza nie tyle „twardy” ateizm, czyli deklarowane w wielu tekstach przez „ja” liryczne przekonanie o nieistnieniu najwyższej instancji fundującej sens świata, ile etyczna niemożność akceptacji bytu, który dysponując wszechmocą, dopuszcza istnienie zła. Niezgoda na Boga dopuszczającego zło wskazywać też może na dwojakiego rodzaju proveniencję. Po pierwsze – i to chyba przyczyna zasadnicza – niezgoda ta jest wynikiem biograficznego doświadczenia samego Różewicza, należącego do pokolenia wojennego. Wojna z jej wszystkimi traumatycznymi wydarzeniami stanowi dla tego autora podstawowe przeżycie generacyjne, naznaczając sposób odczuwania rzeczywistości oraz postrzegania człowieka przez bohatera wierszy. Po drugie, na negację Boga we wczesnej twórczości poety mogła mieć też wpływ filozofia egzystencjalistyczna w jej wersji ateistycznej, w której akcent położony zostaje na heroizm ludzkiego czynu. Heroizm ów postrzegany jest w perspektywie powinności, i to wydaje się płaszczyzną wspólną z wyrażanym we wczesnej poezji Różewicza przeświadczeniem o konieczności – mimo braku sankcji nadprzyrodzonej – odbudowy świata i odbudowy wartości. Wydaje się też, że już w tym mniemaniu kryje się zaczątek późniejszego zarysowania się w jego poezji słabego horyzontu metafizycznego. Najpierw więc – mowa wciąż o etapie wczesnym – Bóg zostaje w tej twórczości oskarżony o zło, a potem – niejako w następstwie tego oskarżenia – odrzucony. Konsekwencje tego gestu odrzucenia, które wcześniej jawiło się bohaterowi

² T. R ó ż e w i c z, *Cierń*, w: tenże, *Poezja*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, t. 2, s. 265. Utwór pochodzi z tomu *Regio* z roku 1969.

³ P o r. t e n ż e, *Cierń*, w: tenże, *Matka odchodzi*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999, s. 61.

⁴ T e n ż e, *** [Einst hab. Ich die Muse gefragt], w: tenże, *Płaskorzeźba*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1991, s. 23.

⁵ Na prawach dygresji warto zauważyć, że podobny dylemat i podobne uzasadnienia znaleźć można między innymi w pismach Karola Ludwika Konińskiego, toczącego z samym sobą zawzięty spór światopoglądowy, którego zwornikiem była sprzeczność między dobrocią Boga a istnieniem zła. Analogiczne pytanie: unde malum? jest też osią dylematów bohatera twórczości Czesława Miłosa (zob. np. C. M i ł o s z, *Unde malum*, w: tenże, *To*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 76n.).

jako ideowa i etyczna konieczność, w wierszach z lat dziewięćdziesiątych zaczynają być jednak postrzegane jako ambiwalentne. Równocześnie więc i równolegle wobec wpisanego w wiersze Różewicza i obecnego w nich przez cały czas sceptycyzmu, w późnej twórczości zaznacza się tyleż trafna, co istotna obserwacja o charakterze kulturowym: „Tak Synu! Światło bramki / zastąpiło światło wiekuiste”⁶, dotycząca kierunku zachodzących we współczesności procesów. Obserwacja ta połączona jest w późnych wierszach ze świadomością, że kultura pozbawiająca się odniesień metafizycznych jałowiej, zmieniając się w jarmark konkurujących z sobą i wzajemnie się znoszących idei, uzależnionych od koniunktury, inaczej mówiąc – w kulturę marketu. Bóg i perspektywa metafizyczna albo zostają z niej wyeliminowane, usunięte poza horyzont zainteresowań współczesności, albo też stają się swego rodzaju „towarem”: „Bóg jest modny Modny jest też absolut / Boga zapraszają do telewizji / Bóg Lévinasa Bóg Bubera / [...] / występuje między Telenowelą argentyńską kawą i / herbatą”⁷. Konstatacja o postępującej komercjalizacji wartości będzie dla lirycznego „ja” późnych wierszy Różewicza źródłem niepokoju, wynikającego z poczucia, że brak transcendentnego fundamentu twórczości prowadzi nie tyle – jak wskazują wiersze wcześniejsze – do jej unieważnienia czy zakwestionowania, ile do wyschnięcia⁸.

W efekcie zatem, mimo metafizycznych i eschatologicznych wątpliwości, późna twórczość zdaje się, niekoniecznie wprost, formułować postulat powrotu „metafizycznego” w obręb myślenia o kulturze. Nawet jeśli owo „metafizyczne” miałyby i tutaj – jak wcześniej – stać się zaprzeczone, to bez odniesień do tej sfery literatura traciłaby swą wagę intelektualną i egzystencjalną, stając się sferą czystego ludyzmu, grą konwencji i marketingu oraz giełdą popularności: „nad nami rosną / supermarkety z koszami (!) / pełnymi książek / kosze z / bestsellerami podpaskami / aniołów i wrózek / promocja obwarzanków // Joanne K. Rowling / Paulo Coelho / Charlotte Link / i Stephen King / Joanne Rowling / Joanne Rowling”⁹. Przekonanie, że „narodziny życie śmierć / zmartwychwstanie Jezusa / są wielkim skandalem / we wszechświecie”¹⁰, nie zostaje zatem przez późną twórczość uchylone. Zacytowany fragment daje się wszak-

⁶ T. R ó ż e w i c z, *rozmowa ojca z synem o zabijaniu czasu*, w: tenże, *Wyjście*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2004, s. 82.

⁷ T e n ż e, *tempus fugit (opowieść)*, w: tenże, *Wyjście*, s. 75.

⁸ Nieco podobny wątek myślowy, dotyczący komercjalizacji duchowości i religii, pojawia się w wierszu Zagajewskiego *Mistyka dla początkujących* z tomu *Pragnienie* (zob. A. Z a g a j e w s k i, *Wiersze wybrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2010, s. 175). Warto też zwrócić uwagę na zbieżność intuicji Różewicza z o wiele wcześniej wyrażonym przez Miłosza niepokojem dotyczącym atrofii „metafizycznego” (zob. C. M i ł o s z, *Oeconomia divina*, w: tenże, *Gdzie słońce wschodzi i kędy zapada i inne wiersze*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1980, s. 68).

⁹ T. R ó ż e w i c z, *wstydzę się*, w: tenże, *Wyjście*, s. 113.

¹⁰ T e n ż e, *** [Dostojewski mówił], w: tenże, *Wyjście*, s. 22.

że odczytać również w perspektywie bardziej aprobatywnej dla religijnych sensów. Jeśli mianowicie wspomnieć na sformułowania Pawła o „głupstwie Krzyża” (por. np. 1 Kor 1,18), to wydaje się, że umieszczony w takiej perspektywie znaczeniowej ów fragment o skandalu nabiera odmiennych sensów, współbrzmiących z pojmowaniem Krzyża i jego przesłania przez Apostoła Narodów (por. 1 Kor 1,23). Należy zatem zauważyć, iż same sformułowania użyte w wierszach traktować się dają jako otwarte znaczeniowo w tym sensie, że stwarzają możliwość – jak pozakazano na powyższym przykładzie – równoległych i równoprawnych interpretacji wzajemnie sprzecznych.

Obok zaprzeczeń i kontestacji pojawia się więc w twórczości poetyckiej autora *Ciernia* coraz wyraźniejszy nurt potwierzeń, wyrażający się w potencjalnym otwarciu na sensy pozytywne oraz w dostrzeżeniu i zarazem coraz wyraźniej afirmatywnym dowartościowaniu znaczenia tego, co metafizyczne, w odniesieniach do rzeczywistości: „bez Jezusa / nasza mała ziemia / jest pozbawiona wagi”¹¹.

Nawet bowiem zaprzeczone, sensy metafizyczne w poezji Różewicza zawsze konstytuują się, co trzeba podkreślić, w ścisłym nawiązaniu do przekazu dogmatycznego i liturgicznych zwyczajów Kościoła, tworząc w efekcie równoległy doń i zbudowany na ścisłym paralelizmie znaczeń odwróconych światopogląd, początkowo – przynajmniej w sferze deklaracji – jednoznacznie i z wyboru ateistyczny, w późniejszych wierszach natomiast poszerzony o waloryzowany pozytywnie horyzont metafizycznych odniesień.

Budulcem tego światopoglądu, nawet we wczesnym okresie twórczości, pozostają przecież znaki przejęte za sfery religii, a wyobraźnia Różewicza przesyciona jest topiką chrześcijańską i biblijną w stopniu rzadko spotykanym we współczesnej polskiej poezji¹². Tworzy się w ten sposób swoisty paradoks, uzyskany przez fakt, że ewokowaniu sensów sprzecznych z teistycznymi służy instrumentarium pojęciowe i obrazowe wypracowane w kręgu teologii, filozofii i ikonografii religijnej. Świadczy to ponadto, w płaszczyźnie ogólnej, o sile kulturotwórczej chrześcijaństwa, zakorzenionego od wieków w kręgu europejskiego myślenia, ale także, w odniesieniu do samej twórczości Różewicza, o immanentnym – być może wbrew woli i zamiarom autora – statusie „religijnego” w budowaniu obecnego w niej światoodczucia. Tak silna obecność topiki religijnej, nawiązań biblijnych i liturgicznych oraz aluzji teologicznych naznacza twórczość autora *Kartoteki* swoistym piętnem, którego nie zawaham się nazwać piętnem tragizmu. Z jednej strony wynika ono z poczucia (autora? bohatera?) niemożności wyrwania się poza krąg wyobraźni religijnej, trzyma-

¹¹ Tamże.

¹² Na temat obrazów Boga w twórczości Różewicza zob. R u s z a r, *Mane, tekel, fares*; G u t o w s k i, dz. cyt.

jącej niejako w pułapce świadomość „ja”, zaprzeczającego, ale poprzez ów ponawiany wielokrotnie gest zaprzeczenia i tak sytuującego się nieodmiennie pośród tych wartości, które chce zanegować czy odrzucić. Z drugiej strony zaś tragizm twórczości Różewicza wyrasta z gwałtownego i niedającego się w żaden sposób zrekompensować braku, który co prawda próbuje się ukryć w podszewce zaprzeczeń, im jednak są one bardziej zdecydowane, tym dotkliwszą i tym dotkliwiej odczuwaną przez liryczne „ja” pustkę objawiają. Jej wyrazem mogą być takie na przykład wyznania: „życie wieczne / życie bez końca / jest byciem bez sensu / światłem bez cienia / echem bez głosu”¹³. Również powyższy cytat odsłania podwójność sensów. Można wyznanie to odczytywać jako negację perspektywy eschatologicznej, uznanej za mało pociągającą, by nie powiedzieć brutalnie – wprost nudną. W takim rozumieniu odczucie „ja” lirycznego sytuowałoby się w pobliżu doświadczenia deklarowanego przez bohatera wiersza Zbigniewa Herberta *Pan Cogito a długowieczność*, w którym życie wieczne przedstawia się jako bezkresna nuda¹⁴. Istnieje wszakże i inna możliwość interpretacyjna, jeśli słowa o życiu wiecznym rozumieć nie w aspekcie eschatologicznym, lecz jako peryfrastyczne określenie życia nazbyt długiego, w którym człowiek, straciwszy sprawność, jedynie wegetuje. Taką egzystencję liryczne „ja” uznaje za pozbawioną sensu i jałową. W zależności więc od przyjętego rozumienia sformułowania „życie wieczne” istotne sensy wiersza dają się odkryć jako wzajemnie rozbieżne.

Jak można zatem domniemywać – by pozostać przy wykładni zanegowanych i podważonych sensów religijnych – paradoksalnie, odrzucając Boga, Różewicz zarazem ocala ideę absolutu rozumianego jako nieskazitelna doskonałość, dobro, pełnia¹⁵. Lepiej jest bowiem – jak poeta zdaje się dowodzić w swej wczesnej twórczości – dla ocalenia samej idei Boga przyjąć Jego nieistnienie, niż założyć taki Jego wizerunek, w którym poprzez przyzwolenie na zło, a konkretnie: poprzez przyzwolenie dla Holokaustu, byt absolutny nabierałby cech sadystycznego okrutnika: „oczywiście pili jedli mordowali / gwałcili i torturowali / ale wierzyli w ciała zmartwychwstanie / w żywot wieczny”¹⁶. Sarkazm tego stwierdzenia staje się podwójnym oskarżeniem. Z jednej strony przytoczony fragment jawi się jako totalne zakwestionowanie religii jako takiej, w tym wypadku religii chrześcijańskiej, niezdolnej skłonić

¹³ T. R ó ż e w i c z, *ostatnia rozmowa*, w: tenże, *Wyjście*, s. 24.

¹⁴ Por. Z. H e r b e r t, *Pan Cogito a długowieczność*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2008, s. 468n.; zob. też: t e n ż e, *Żeby tylko nie anioł*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 305.

¹⁵ Zob. L. K o ł a k o w s k i, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014.

¹⁶ T. R ó ż e w i c z, *Francis Bacon, czyli Diego Velázquez na fotelu dentystycznym*, w: tenże, *zawsze fragment*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996, s. 8.

wyznawców do refleksji moralnej i sprowadzonej do pustych znaków. Ironia kierowałaby się tu w stronę samego przekazu religijnego, ukazanego jako przekaz martwy i zdezaktualizowany, sprowadzony do sfery zewnętrznych rytuałów, pozbawionych głębi. Z drugiej strony można by też w powyższym stwierdzeniu dostrzec oskarżenie wyrażane nie wobec religii, lecz wobec jej wyznawców, żyjących „jakby Boga nie było” i posługujących się nim dla usankcjonowania zbrodniczej działalności. Przejmująca wymowa tekstu ujawnia się w jego niejednoznaczności i – w konsekwencji – w prawomocności obydwu zaproponowanych odczytań.

U początku poezji Różewicza chrześcijańskie *Credo* pojawia się zatem w postaci zanegowanej: „nie wierzę w przemianę wody w wino / [...] / nie wierzę w ciała zmartwychwstanie”¹⁷. Od strony stylistycznej zabieg uzyskania sensów zanegowanych dokonuje się w sposób niezmiernie prosty, przez użycie konstrukcji przeczących przydanych do tradycyjnych formuł religijnych. Wskazany jako przykład pierwszy człon cytatu: „nie wierzę w przemianę wody w wino” uruchamia podwójne odwołanie: po pierwsze, do mszalnego aktu przeistoczenia, podczas którego poprzez epiklezę dokonuje się – jak wierzą chrześcijanie – przemiana wina w krew Chrystusa; po drugie, do biblijnej sceny w Kanie Galilejskiej, sceny symbolicznie zapowiadającej Ostatnią Wieczerzę i misterium uobecnienia Chrystusa. Ta podwójność odwołań wzmacnia, jak się wydaje, wymowę wprowadzonego gramatycznego zaprzeczenia, obejmującego w ten sposób dwojaką rzeczywistość: nie tylko tajemnicę Eucharystii, ale także przekaz ewangeliczny. Dzięki takiemu manewrowi również kulturowa nośność Księgi podana jest w zasadniczą wątpliwość. Podważona zostaje zatem tak treść konfesyjnego przekazu, jak i sama Księga, a więc słowo, tekst, wobec których wyraża się – zgodnie z obowiązującą w utworach Różewicza filozofią twórczości – radykalne zwątpienie.

Negacja poszczególnych wezwań kościelnego wyznania wiary, połączona z zakwestionowaniem dogmatów buduje w wierszu swoiste antycredo. Ważne wydaje się spostrzeżenie, że nie tylko obejmuje ono swym zasięgiem sferę sensów religijnych, a zatem wiarę w Boga czy opatrność, lecz przenosi się na płaszczyznę przekonań estetycznych, pisarskiej autoświadomości i filozofii twórczości.

Przy okazji rozpatrywania ewolucji stosunku do „metafizycznego” w poezji Tadeusza Różewicza rodzi się – wobec odkrytej zależności między sferą sensów metafizycznych i estetycznych – zasadnicze pytanie: czy mianowicie, a jeżeli tak, to w jakim kierunku, zauważone nieznaczące przesunięcie tej twórczości ku „metafizycznemu” implikuje zmianę postawy wobec słowa, postawy opisywanej dotąd jako potwierdzenie czy ilustracja tezy Theodora

¹⁷ T e n z e, *Lament*, w: tenże, *Poezja*, t. 1, s. 10.

Adorna, że poezja w dawnym stylu po Auschwitz nie jest możliwa¹⁸. Zakwestionowanie Księgi wpisuje się zatem konsekwentnie w światopogląd poetycki Różewicza, uzmysławiając zarazem ścisły, immanentny – można by powiedzieć – związek negacji sacrum z negacją sensu aktu twórczego. Po Auschwitz, zdawał się dotąd przekonywać poeta, możliwy nie jest także, a może przede wszystkim, Bóg. „W czasie który nastął / po czasie marnym // po odejściu bogów / odchodzą poeci”¹⁹. Odrzucenie perspektywy metafizycznej i religijnej w twórczości Różewicza pozostaje w ścisłym związku z niemożnością zaakceptowania takiego rozumienia Boga, w którym – mimo wszechmocy – miałby On pozostawać biernym obserwatorem eksterminacji. Z tego samego źródła wypływa także zanegowanie literatury jako rzeczywistości nieprzystającej do granicznego doświadczenia rozpaczy. Czy zatem, powtarzam pytanie, zmiana, nawet drobna, horyzontu metafizycznego w twórczości Różewicza oznacza zarazem zmianę koncepcji poezji i roli jej przypisywanej? Wyrażane przez tę poezję przeświadczenie o wyczerpaniu się kulturowej nośności chrześcijaństwa oraz dezaktualizacji dotychczasowych modeli kultury: „słowa zostały zużyte / przeżute jak guma do żucia”²⁰, pozostają, jak zauważono powyżej, współzależne. Czy więc – można odwrócić postawione wcześniej pytanie – dla ocalenia wiary w sens działań artysty konieczna może być weryfikacja sądów metafizycznych?

Zastosowany przez Różewicza mechanizm uzyskiwania znaczeń zaprzeczonych sam w sobie niesie bowiem potencję semantycznego napięcia, powstającego na styku czy w zderzeniu tradycyjnego języka religijnego i celu, w jakim został on użyty. W efekcie zaprzeczeniu podlega tak treść religijnego przekazu, jak i sam język, obnażony i poniekąd bezradny – niezdolny bowiem do zaproponowania dyskursu odmiennego niż ten, który poddany zostaje negacji.

Trudno w wypadku tej poezji mówić o jakiejś wyrazistej zmianie pozycji światopoglądowego bohatera. Raczej mamy do czynienia z rozważaniem w późnej twórczości równoległych i równoważnych projektów metafizycznych, z których przynajmniej niektóre zdają się tworzyć pewien prześwit dla pojawienia się stanowiska uwzględniającego – w pozytywnym sensie – wymiar metafizyczny.

Perspektywa nieistnienia Boga oraz spektakularny gest odrzucenia wiary w Jego istnienie zostają więc – jako prawdopodobna możliwość – uchylone przez dopuszczenie innego rozstrzygnięcia, w którym nieobecność Boga

¹⁸ Por. Th.W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft*, w: tenże, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1963, s. 26.

¹⁹ T. Różewicz, „*Der Tod ist ein Meister aus Deutschland*”, w: tenże, *Płaskorzeźba*, s. 39.

²⁰ T. Tenże, *słowa*, w: tenże, *Wyjście*, s. 9.

nie jest skutkiem jego nieistnienia, lecz odejścia, wycofania się ze świata: „trzeba się z tym zgodzić / że Bóg odszedł z tego świata / nie umarł! / trzeba się z tym zgodzić”²¹, wycofania różnie zresztą waloryzowanego: „odbudowa świątyni / postępowała zgodnie / z planem i marzeniami / Bóg zostawił mnie w spokoju / rób co chcesz jesteś dorosły / powiedział / nie trzymaj mnie za rękę / nie zwracaj się do mnie / z każdym drobiazgiem”²². W świetle powyższego cytatu wycofanie się Boga z czynnych, spektakularnych i bezpośrednich interwencji w rzeczywistość stworzoną wolno widzieć jako element Bożej pedagogii, motywowanej – w duchu pism św. Pawła – skierowanym pod adresem człowieka wezwaniem do postępowania dojrzałego, wynikającego ze starotestamentowego jeszcze nakazu „czyńcie sobie ziemię poddaną” (por. Rdz 1,28). W innej podejmowanej przez poezję Różewicza opcji wycofanie się Boga z rzeczywistości motywowane jest przyjęciem koncepcji kenotycznych, w myśl których Bóg, poprzez wcielenie, rezygnuje z wszechmocy, pozbawiając się w ten sposób wpływu na rzeczywistość i oddając się w ręce człowieka. Tego rodzaju myślenie uruchamia następujący fragment: „ten Człowiek / syn boży / jeśli umarł // zmartwychwstaje / o świecie każdego dnia / w każdym / kto go naśladuje”²³. W bliskości z intuicjami kenotycznymi²⁴ pozostają również w późnej poezji Różewicza ujęcia apofatyczne i one także wydają się najważniejsze w kontekście interesującego nas tu szczególnie styku „metafizycznego” z „estetycznym”. Ujęcia apofatyczne, jak sądzę, w największym też stopniu poszerzają szerszą linię sensów metafizycznych, po części uchylających wcześniejsze rozpoznania światopoglądowe. Przekształcenie dokonuje się wraz ze znaczącym odwróceniem perspektywy oglądu: pytanie człowieka o istnienie i naturę Boga zostaje uznane za nieistotne i zastąpione postawionym przez Boga pytaniem o człowieka. Ostatecznie, jak deklaruje liryczne „ja”, nie jest ważne, co człowiek myśli o Bogu, lecz to, co Bóg myśli o nim²⁵. To z kolei, na poziomie dezyderatów autotematycznych, skutkuje następującym zaleceniem: „nie opisuj anioła / opisz człowieka / którego minąłeś wczoraj”²⁶.

W świetle powyższych spostrzeżeń podważeniu musi ulec nienaruszalne dotąd w badaniach nad Różewiczem twierdzenie o niebudzącym wątpliwości ateizmie tej twórczości²⁷. Zastąpić je należy pytaniem, czy istotnie chodzi tu

²¹ T e n ż e, *nauka chodzenia*, w: tenże, *Wyjście*, s. 45.

²² T e n ż e, *serce podchodzi do gardła*, w: tenże, *Wyjście*, s. 28.

²³ T e n ż e, *** [Dostojewski mówił...], s. 22.

²⁴ Na temat kenozы Boga jako wyrazu Jego pokory zob. F. V a r i l l o n, *Pokora Boga*, tłum. M. Figarski, Éditions du Dialogue, Paryż 1982.

²⁵ Por. T. R ó ż e w i c z, *jest taki pomnik*, w: tenże, *Szara strefa*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2002, s. 35.

²⁶ T e n ż e, *zadanie domowe*, w: tenże, *Zawsze fragment*, s. 71.

²⁷ Na ten temat zob. D a k o w i c z, dz. cyt.; F i u t, dz. cyt.; T. C z u r a, *Sacrum w poezji Tadeusza Różewicza*, „Świat i słowo” 14(2016) nr 2(27), s. 95-109; S z c z u k o w s k i, dz. cyt.

o rzeczywisty ateizm, czy raczej manifestacyjny gest odwrócenia się od Boga, gest tyleż protestu, co zawodu i rozczarowania, dyktowany logiką zranień: skoro Bóg nie spełnia oczekiwań podmiotu Różewiczowskich tekstów i skoro okazuje się nieczuły na ludzkie dramaty, wykreśla się go na długo z horyzontu myślowego.

Równocześnie trzeba zauważyć, że ów gest odrzucenia Boga może nabierać – i jak się wydaje, w późnej twórczości nabiera – również pozytywnych znaczeń. Podyktowany może być bowiem lękiem przed idolatrią, rozumianą jako czynienie wizerunków Niepojętego i Niewypowiadalnego na miarę potrzeb i okoliczności. Tego rodzaju uzasadnienie postawy wobec Boga reprezentowanej przez bohatera lirycznego poezji Różewicza ukrywa, a może raczej odkrywa, późna twórczość poety. Przekonanie, że „rysunek jest wypełniony / czystą pustką // dlatego [...] / jest ze swej natury / czymś bliższym absolutu / niż obraz Renoira”²⁸, sytuuje myślenie Różewicza w porządku apofatycznym, którego znaczenie w tej twórczości ujawni się w latach dziewięćdziesiątych, choć i wcześniej tli się niejako na zapleczu metafizycznej refleksji poety. Słowa: „nie wierzę w życie pozagrobowe / staram się zrozumieć / to twoje przejście / przez próg na tamten świat”²⁹, niekoniecznie oznaczają zanegowanie eschatologicznej prawdy o nieśmiertelności duszy. Dają się także umieścić w perspektywie apofatycznej, wyrażając przeświadczenie o całkowitej i radykalnej odmienności rzeczywistości wiecznych, a także, co szczególnie istotne i powracające w refleksji wielu późnych wierszy, przekonanie o niewyrażalności tychże rzeczywistości, nieadekwatności języka wobec nich oraz o kulturowym wyczerpaniu się arsenału dotychczasowego języka religijnego, za pomocą którego próbowano dawniej przekazać prawdy metafizyczne i religijne: „bo to co boskie / między ludzkimi istotami / ciągle poszukuje / swojego wyrazu”³⁰. Użycie powyższego cytatu jako koronnego argumentu na rzecz tezy o umetafizycznieniu późnej twórczości Tadeusza Różewicza wydaje się jednak interpretacyjnym nadużyciem. Wahanie: „życie bez Boga jest możliwe / życie bez Boga jest niemożliwe”³¹, wskazuje bowiem na utrzymywanie się, także w późnych wierszach, silnej ambiwalencji i wahań w odniesieniach lirycznego „ja” do rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Nie przeczy to jednak kilku rozpoznaniom, które niech będą zarazem podsumowaniem niniejszych rozważań. Po pierwsze, w wierszach pisanych w ostatnim dwudziestolecu w większym niż wcześniej stopniu ujawnia się i dochodzi do głosu metafizyczna wrażliwość poety. Po drugie, rzeczywistość

²⁸ T. R ó ż e w i c z, *szara strefa*, w: tenże, *Szara strefa*, s. 14.

²⁹ T e n ż e, *rozmowa z Przyjacielem*, w: tenże, *Plaskorzeźba*, s. 81.

³⁰ T e n ż e, *czego byłoby żal*, w: tenże, *Zawsze fragment*, s. 88.

³¹ T e n ż e, *bez*, w: tenże, *Plaskorzeźba*, s. 7.

religijna, obecna zawsze w jego twórczości, uzyskuje odmienny status: z rzeczywistości zanegowanej i (bądź) odrzuconej przekształca się w rzeczywistość, która może implikować sensy pozytywne, i bez której – niezależnie od jej faktycznego statusu ontologicznego – nie daje się pomyśleć poważnego uzasadnienia aktu twórczego: „czasem «życie» zasłania / TO / co jest większe od życia / [...] / więc nie zobaczysz tego / nigdy / wiem o tym / i dlatego / piszę”³².

Znaczeniowa pojemność zacytowanego fragmentu pozwala go odczytywać co najmniej dwojako; w wersji pierwszej: poeta, twórca jawi się jako tropiciel Niepoznawalnego, w wersji drugiej: z faktu nieosiągalności i nieweryfikowalności przedmiotu wiary wynika konieczność działań substytucyjnych. Wtedy misją poezji byłoby wypełnienie braku po Bogu, który odszedł („ten co wiedział / ten co był prawdą / odszedł”³³), a więc – niejako – zastąpienie Boga, zgodnie z przekonaniem, że „ten Człowiek / syn boży / [...] / zmartwychwstaje / o świecie każdego dnia / w każdym / kto go naśladuje”.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adorno, Theodor W. “Kulturkritik und Gesellschaft.” In Adorno, *Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1963.
- Czura, Tomasz. “Sacrum w poezji Tadeusza Różewicza.” *Świat i słowo* 14, no. 2 (27) (2016): 95–109.
- Dakowicz, Przemysław. *Poeta (bez)religijny: O twórczości Tadeusza Różewicza*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2016.
- Dzień, Mirosław. *Człowiek w perspektywie eschatologicznej w poezji Czesława Miłosa i Tadeusza Różewicza: Studium analityczno-interpretacyjne*. Vols. 1–2. Białsko-Biała: Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej, 2010.
- Fiut, Aleksander. “Po śmierci Boga: O twórczości Tadeusza Różewicza.” *Teksty Drukie*, no. 3 (21) (1993): 22–34.
- Gutowski, Wojciech. “Aluzje biblijne i symbolika religijna w poezji Tadeusza Różewicza.” *Acta Universitatis Nicolai Copernici: Nauki Humanistyczno-Społeczne*, no. 32 (193) (1989): 77–102.
- Herbert, Zbigniew. “Pan Cogito a długowieczność.” In Herbert, *Wiersze zebrane*. Edited by Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo a5, 2008.
- . “Żeby tylko nie anioł.” In Herbert, *Wiersze zebrane*. Edited by Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo a5, 2008.
- Januszkiewicz, Michał. “Różewicz – nihilista.” In Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu: Gombrowicz, Borowski, Różewicz*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2009.

³² T e n ż e, *dlaczego piszę?*, w: tenże, *Wyjście*, s. 31.

³³ T e n ż e, *palec na ustach*, w: tenże, *Wyjście*, s. 23.

- . “Tadeusz Różewicz – poeta ‘slabej’ wiary.” *Znak*, no. 12 (619) (2006): 48–58.
- Kołąkowski, Leszek. *Jezus ośmieszony: Esej apologetyczny i sceptyczny*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2014.
- Krupa, Renata. “Inna wiara, inny Bóg: Problem wiary w twórczości lirycznej Tadeusza Różewicza.” *Acta Universitatis Lodziensis: Folia Litteraria Polonica*, no 4 (2001): 219–36.
- Kruszewski, Wojciech. *Deus desideratus: Sacrum w poetyckim dziele Tadeusza Różewicza*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.
- Miłosz, Czesław. “Oeconomia divina.” In Miłosz, *Gdzie słońce wschodzi i kędy zapada i inne wiersze*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1980.
- . “Unde malum.” In Miłosz, *To*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2000.
- Niesporek, Katarzyna. “Pusty kościół: Religijne juwenilia Tadeusza Różewicza.” In Niesporek, *Cztery studia o poetyckim doświadczeniu Boga*. Katowice: Uniwersytet Śląski, 2017.
- Różewicz, Tadeusz. “bez.” In Różewicz, *Plaskorzeźba*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1991.
- . “Cierń.” In Różewicz, *Matka odchodzi*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1999.
- . “Cierń.” In Różewicz, *Poezja*. Vol. 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1988.
- . “czego byłoby żal.” In Różewicz, *Zawsze fragment*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1996.
- . “dlaczego piszę?” In Różewicz, *Wyjście*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004.
- . “‘Der Tod ist ein Meister aus Deutschland.’” In Różewicz, *Plaskorzeźba*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1991.
- . “[Dostojewski mówi...].” In Różewicz, *Wyjście*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004.
- . “[Einst hab. Ich die Muse gefragt...].” In Różewicz, *Plaskorzeźba*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1991.
- . “Francis Bacon, czyli Diego Velázquez na fotelu dentystycznym.” In Różewicz, *Zawsze fragment*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1996.
- . “jest taki pomnik.” In Różewicz, *Szara strefa*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2002.
- . “Lament.” In Różewicz, *Poezja*. Vol. 1. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1988.
- . “nauka chodzenia.” In Różewicz, *Wyjście*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004.
- . “ostatnia rozmowa.” In Różewicz, *Wyjście*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004.
- . “rozmowa ojca z synem o zabijaniu czasu.” In Różewicz, *Wyjście*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004.
- . “rozmowa z Przyjacielem.” In Różewicz, *Plaskorzeźba*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1991.

- . “szara strefa.” In Różewicz, *Szara strefa*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2002.
- . “tempus fugit (opowieść).” In Różewicz, *Wyjście*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004.
- . “wstydzę się.” In Różewicz, *Wyjście*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2004.
- . “zadanie domowe.” In Różewicz, *Zawsze fragment*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1996.
- Ruszar, Józef Maria. “‘Cóż z tego, że we śnie?’ Dylematy religijne Tadeusza Różewicza.” *Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein*, no. 18 (2017): 123–38.
- . *Mane, tekel, fares: Obrazy Boga w twórczości Tadeusza Różewicza*. Bielsko-Biała and Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Techniczno-Humanistycznej and Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2019.
- . “Różewicz: Ewangelia według Kaina.” In *Ewangelia odrzuconego: Szkice w 90. rocznicę urodzin Tadeusza Różewicza*. Edited by Józef Maria Ruszar. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2011.
- Szczukowski, Dariusz. *Tadeusz Różewicz wobec niewyraźnego*. Kraków: Universitas, 2008.
- Varillon, François. *Pokora Boga*. Translated by Mieczysław Figarski. Paryż: Éditions du Dialogue, 1982.
- Zagajewski, Adam. “Mistyka dla początkujących.” In Zagajewski, *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Zofia ZARĘBIANKA – Samotność po Bogu. Metafizyka w późnych wierszach Tadeusza Różewicza. Perspektywa interpretacyjna

DOI 10.12887/35-2022-3-139-12

Artykuł stanowi próbę syntetycznego spojrzenia na dokonującą się w wierszach Tadeusza Różewicza stopniową ewolucję stosunku do kwestii metafizycznych i religijnych. Punktem wyjścia jest motywowany wojenną traumą agnostycyzm czy wręcz negacja Boga wynikająca z niemożności odpowiedzi na pytanie, jak dobry Bóg może pozwalać na zło, a w wierszach pochodzących z lat dziewięćdziesiątych widoczna staje się zmiana owego stosunku, wyrażająca się w dopuszczeniu horyzontu znaczeń metafizycznych. Autorka artykułu zwraca też uwagę na powiązanie problematyki metafizycznej z poglądami Różewicza na proces twórczy oraz na niezbywalność wartości metafizycznych dla istnienia kultury.

Słowa kluczowe: Tadeusz Różewicz, poezja, metafizyka, Bóg, ateizm, egzystencjalizm, estetyka, kultura

Kontakt: Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wieku, Wydział Polonistyki,
Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16-18, 30-007 Kraków
E-mail: zofia.zarebianka@uj.edu.pl
<http://www.khlp.polonistyka.uj.edu.pl/prof.-dr-hab.-zofia-zarebianka>

Zofia ZARĘBIANKA, Loneliness and the Absence of God: Metaphysics in Tadeusz Różewicz's Late Poems; An Interpretative Perspective

DOI 10.12887/35-2022-3-139-12

The article presents an attempt at a synthetic interpretation of the evolution, inherent in Tadeusz's Różewicz's poems, of the poet's attitude to metaphysical and religious questions. His early works are expressive of his agnosticism motivated by the trauma of the Second World War, or even the the denial of God's existence on the grounds of the impossibility to explain why good God allows evil, while the poems written in 1990s reveal a change in Różewicz's attitude and his tentative recognition of a horizon of metaphysical meanings. The author of the article addresses also the connection between metaphysical issues and Różewicz's views on the literary creation process and on the indispensability of metaphysical values for the existence of culture.

Keywords: Tadeusz Różewicz, poetry, metaphysics, God, atehism, existentialism, esthetics, culture

Contact: Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wieku, Wydział Polonistyki,
Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16-18, 30-007 Cracow, Poland
E-mail: zofia.zarebianka@uj.edu.pl
<http://www.khlp.polonistyka.uj.edu.pl/prof.-dr-hab.-zofia-zarebianka>

Małgorzata BOGUNIA-BOROWSKA

CZŁOWIEK I MORALNOŚĆ
W SPOŁECZEŃSTWIE ROSYJSKIM
Analiza filmów „Elena” i „Niemiłość” Andrieja Zwiagincewa

Bohaterowie Zwiagincewa zachowują się tak, jakby wciąż byli na wojnie. Ich życie to walka – walka o wszystko: o lepszy byt, o uwagę, o miłość, o dziecko, albo o to, jak się go pozbyć. Wydaje się, że oprócz wojny w sensie dosłownym, tej, o której donoszą wieczorne wiadomości, inna, swoiście rozumiana wojna towarzyszy na co dzień bohaterom omawianych dzieł. Jest stanem umysłu i przekłada się na sposób postrzegania siebie i innych w świecie. Wojna stanowi ramy definicyjne życia.

I choć z niewoli został uwolniony,
Z wolnością nie wie, co ma począć – lud...
I wszystko po dawnemu¹.

Iwan Turgieniew

Nie znaliśmy świata bez wojny,
świat wojny był jedynym znanym nam światem,
a ludzie wojny – jedynymi znanymi nam ludźmi.
Nawet teraz nie znam innego świata i innych ludzi².

Swietłana Aleksijewicz

Rosjo, dokądże pędzisz, daj odpowiedź!³.

Mikołaj Gogol

Filmy Andrieja Zwiagincewa stanowią z jednej strony opowieści o jednostkach i ich losie, z drugiej zaś ukazują społeczeństwo rosyjskie i jego wartości – aspektów tych nie da się rozdzielić. Człowiek zawsze żyje bowiem w konkretnym miejscu i czasie, uczestniczy w pewnej wspólnotce znaczeń, wychowuje się w konkretnej kulturze i nabywa kompetencji społecznych oraz fundamentalnych wartości w relacjach z innymi.

Andriej Zwiagincew ma w swoim dorobku filmy o charakterze metafizycznym, o bogatej symbolice, takie jak *Powrót*⁴ czy *Wygnanie*⁵. Dużo jest w nich

¹ I. Turgieniew, *Sen*, tłum. A. Wat, w: A. Wat, *Poezje zebrane*. Opracowanie A. Micińska, J. Zieliński, Znak, Kraków 1992, s. 358.

² S. Aleksijewicz, *Wojna nie ma nic z kobiety*, tłum. J. Czech, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2022, s. 8.

³ M. Gogol, *Martwe dusze*, tłum. W. Broniewski, Zielona Sowa, Kraków 2008, s. 204.

⁴ *Powrót (Vozvraŝenie)*, Rosja, 2003, reż. A. Zwiagincew.

⁵ *Wygnanie (Izgnanie)*, Rosja, 2007, reż. A. Zwiagincew.

ukrytych znaczeń, wątków religijnych, namysłu nad człowiekiem. Są to dzieła ważne i nastrojowe, polisemiczne oraz wymagające głębszej refleksji. Przypominają traktaty filozoficzne podejmujące fundamentalne dla istoty ludzkiej kwestie wyborów, wartości i etyki. Tego typu uniwersalne obrazy filmowe opowiadają o kondycji człowieka, wyborach moralnych oraz o konsekwencjach decyzji, które często determinują całe ludzkie życie; są historiami o losie człowieka, który popełnił błąd moralny. „Życie człowieka jest na jeden błąd. Jeden błąd wystarczy, aby przekreślić całe życie. Wystarczy, aby potem, aż do ostatnich dni, dźwigać krzyż”⁶. Reżyser dotyka w swoich dziełach problematyki moralności: tego, czym jest imperatyw moralny, a także kwestii związanych z Dekalogiem. Bohaterowie mierzą się z własnymi emocjami i wrażliwością, ze świadomością moralną, sumieniem, autorytetem, umiejętnością sądenia czy zdolnością rozpoznawania wartości.

Wspomniane wyżej zagadnienia pojawiają się w całej twórczości Andrieja Zwiagincewa, w niniejszych rozważaniach zostanie jednak przeprowadzona analiza wybranych jego dzieł: *Eleny*⁷ oraz *Niemiłości*⁸. Te dwa filmy stanowią część trylogii obejmującej nieanalizowane tutaj dzieło *Lewiatan*⁹, którego fabuła umożliwi ukazanie mechanizmów społecznych i systemu organizacji społeczeństwa rosyjskiego, gdzie władza, siła i przemoc stanowią stałe komponenty zarządzania państwem. Trylogia *Elena*, *Niemiłość* i *Lewiatan* to właściwie jeden obraz opisujący rosyjskie społeczeństwo i ludzi w nim funkcjonujących, przy czym *Lewiatan* w największym stopniu ukazuje mechanizmy działania władzy w Rosji i jej wpływ na życie całego społeczeństwa – analiza tego obrazu wymaga odrębnego opracowania, skupiającego się na sposobie ukazania w nim tych mechanizmów oraz uwikłania jednostki w ich działanie. Przedmiotem niniejszych rozważań staną się natomiast filmy *Elena* i *Niemiłość*, dzieła, które przedstawiają współczesną, wielkomięjską Rosję z jej podziałami klasowymi i etyką relacji międzyludzkich w życiu codziennym.

Pytania, które towarzyszą niniejszej pracy. Czy do jego opisu można posłużyć się ideą społeczeństwa klasowego? Czy zmiany stylu życia związane z komercjalizacją świata i wolnym rynkiem zmieniły również to społeczeństwo? Przed jakimi dylematami stają jego członkowie? Czego się obawiają? Z czego są dumni? Jakie mają cele? Jakie stawiają sobie wyzwania? Co jest dla tych ludzi ważne? Jakimi ideami żyją? Jakie mają marzenia i wartości?

Krytyczna analiza dzieł Andrieja Zwiagincewa zostanie ściśle powiązana z kategorią wojny. W niniejszej analizie przyjęto założenie, że kluczem do

⁶ R. K a p u ś c i Ń s k i, *Lapidaria I–III*, Agora, Warszawa 2008, s. 206.

⁷ *Elena (Elena)*, Rosja, 2011, reż. A. Zwiagincew.

⁸ *Niemiłość (Nelúbov’)*, Rosja, 2017, reż. A. Zwiagincew.

⁹ *Lewiatan (Leviafan)*, Rosja, 2014, reż. A. Zwiagincew.

zrozumienia przesłania twórcy, które zostało zakodowane w jego filmowych obrazach, jest właśnie wojna. Ujęcie takie pozwoli wyjaśnić zachowania bohaterów oraz zidentyfikować, zrekonstruować i zinterpretować procesy społeczne zachodzące – zarówno w mikroskali, jak i w makroskali – w społeczeństwie rosyjskim po transformacji i rozpadzie Związku Radzieckiego.

Zgodnie z tezą jednego z badaczy wojna zmienia środowisko społeczne. Badacz tych systemów zauważa, że zmieniają one hierarchie społeczne i budują nowe stratyfikacje. „Wojny są pasożytami – stwierdza – które we wszystkim, co je otacza upatrują potencjalnego żywiciela. Tym różnią się od pozostałych systemów społecznych. [...] Dla wojny natomiast całe pokojowe środowisko – państwo, legalna gospodarka, rodzina – stanowi przyczynę ciągłej irytacji. System wojenny reaguje na to nieustannymi próbami ekspansji. Niszczy pokojowe struktury i przejmuje związane z nimi zasoby (przede wszystkim ludzi). Można powiedzieć, że wykazuje cechy imperialne. Przetrwać może tylko, gdy się rozszerza lub przynajmniej utrzymuje presję wobec otoczenia”¹⁰. W kontekście podejścia do wojny jako systemu wojennego, który ma wpływ na funkcjonowanie społeczeństwa warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt, a mianowicie to, że we współczesnych wojnach „powstają z czasem regularne gospodarki wojenne, prowadzące do dezintegracji społeczeństwa [...] Przemoc opanowuje wszystkie dziedziny życia społecznego [...], zbliżając społeczeństwo do stanu natury”¹¹. Kluczem do zrozumienia społeczeństwa rosyjskiego jest wojna, która towarzyszy temu społeczeństwu nie tylko w sytuacjach ekstremalnych (jak wojny w Afganistanie, Czeczenii, na Ukrainie), ale symbolicznie także w codziennych ludzkich relacjach. Wojna dezintegruje społeczeństwo poprzez wprowadza przemoc w wszystkie domeny życia ludzkiego, normy społeczne i kulturowe zastępuje de facto porządek pokoju, logiką stanu natury. Biorąc pod uwagę fakt, że ze względu na swoje doświadczenia społeczeństwo rosyjskie, zarówno dawne, jak i obecne, zinternalizowało wojnę jako zdarzenie o określonych właściwościach strukturalnych, można dostrzec, że w sposób istotny wyznacza ona horyzont myślenia i działania jego członków. Wojna, jak każda inna struktura społeczna stanowiąca układ powiązanych ze sobą elementów, między którymi zachodzą rozmaite relacje i procesy, obejmuje cztery konstytutywne wymiary podlegające analizie: normy, idee, interakcje oraz interesy. Wymiar normatywny obejmuje przede wszystkim sferę aksjologiczną. Na wymiar idealny składają się idee, poglądy i przekonania. Wymiar interakcyjny stanowi sieć wzajemnych powiązań i podejmowanych działań. Wymiar określony przez interesy obejmuje kwestie związane z władzą, bo-

¹⁰ K.C. Matuszek, *Systemy wojenne. Współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna*, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 53.

¹¹ Tamże, s. 151.

gactwem i prestiżem, czyli tym, co dla ludzi jest cenne i co starają się zdobyć¹². Owe cztery komponenty wojny zmieniają się i zazwyczaj różnią się od tych, które znane są ze stanu pokoju. Wskazane komponenty wojny zostaną uwzględnione w poniższej analizie.

Wojna jest centralną kategorią organizującą życie społeczeństwa rosyjskiego: „Ciągłe tylko walczyliśmy albo szykowaliśmy się do wojny. No i wspominaliśmy swoje walki. Nigdy pewnie nie żyliśmy i nie umiemy żyć inaczej. Nawet sobie nie wyobrażamy, że można żyć inaczej; będziemy się musieli tego kiedyś długo uczyć”¹³. Członkowie rosyjskiego społeczeństwa albo biorą udział w wojnie, albo się do niej przygotowują, świętują jej zwycięstwo, albo też leczą po niej rany.

Zwiagincew ukazuje Rosję, nie upiększając jej, nie broniąc swoich bohaterów, ale też ich nie oceniając. Pozbawiony złudzeń, dostrzega, że zarówno jednostki, jak i społeczeństwo oraz państwo jedynie pozorują demokrację. Transformacja dokonała się w sferze fasad, lecz za kulisami niewiele się zmieniło.

Przyjmując kategorię wojny jako podstawę analizy jego obrazów filmowych, punktem odniesienia uczynimy również prace Swietłany Aleksijewicz poświęcone zarówno tematyce wojennej, jak i sytuacji współczesnej Rosji¹⁴. Przedstawione w jej licznych dziełach obserwacje, refleksje oraz opisy wojny i dokonujących się obecnie zmian zostaną wykorzystane jako komentarz do prezentowanych wątków analitycznych. Zabieg taki pozwoli na uzupełnienie analizy o wglądy, które prezentują pisarka i jej rozmówcy, opisując własne doświadczenia wojenne, a także o wiedzę o wojnie nabytą przez pisarkę w interakcjach społecznych i pozyskaną z przekazów oralnych. Nie bez znaczenia jest fakt, że książki Aleksijewicz dotyczą prawdy o wojnach, w które zaangażowana była właśnie strona rosyjska. Wydaje się, że przywołanie jej prac pozwoli precyzyjniej opisać procesy i zjawiska związane nie tylko z przeszłością, lecz także ze współczesnymi doświadczeniami społeczeństwa rosyjskiego, oraz ukazać kondycję moralną jego członków. Egzystencja człowieka jest nierozzerwalnie związana z konkretną rzeczywistością oraz procesami historyczno-społecznymi i dlatego tak istotne jest ukazanie spraw pojedynczych

¹² Por. P. S z t o m p k a, *Struktura społeczna. Próba uogólnienia*, w: *Socjologia lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Znak, Kraków 2007, s. 170.

¹³ A l e k s i j e w i c z, dz. cyt., s. 8.

¹⁴ Swietłana Aleksijewicz w wielu swoich książkach przedstawia, diagnozuje oraz wyjaśnia procesy i zjawiska dotyczące społeczeństwa rosyjskiego, a także zmiany, jakie w nim zachodziły na skutek rozpadu Związku Radzieckiego i reform Michaiła Gorbaczowa (zob. S. A l e k s i j e w i c z, *Czasy secondhand. Koniec czerwonego człowieka*, tłum. J. Czech, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014; t a ż, *Cynkowi chłopcy*, tłum. J. Czech, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2015; t a ż, *Wojna nie ma nic z kobiety*).

ludzi, ich relacji rodzinnych i sytuacji materialnej oraz zawodowej w szerszej perspektywie przemian gospodarczych, kulturowych i społecznych.

TRANSFORMACJA IMPERIUM ROSYJSKIEGO

W latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku rozpoczęły się poważne przemiany ustrojowe w Europie Wschodniej. Dotknęły one także Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich (ZSRR). Reformy prowadzone były przez władze centralne, z Michaiłem Gorbaczowem na czele. Transformacja ta przeszła do historii jako pierestrojka, czyli przebudowa, a podstawowym jej hasłem była „głasność”, czyli jawność. Reformy miały na celu zmianę systemową, lecz także uzdrowienie borykającej się z kryzysem gospodarki oraz doprowadzenie do demokratyzacji spetryfikowanego i zideologizowanego ustroju. Jako sekretarz generalny KPZR i przewodniczący Rady Najwyższej ZSRR Gorbaczow stał przed trudnym zadaniem, gdyż w tym czasie system sowiecki borykał się z wielorakimi problemami strukturalnymi, gospodarczymi i politycznymi, społeczeństwo ubożało, a kryzys naftowy spowodował większą zależność Związku Radzieckiego od Zachodu i od światowego systemu kapitalistycznego. Procesy reformowania państwa nie przebiegały jednak bez problemów, tym bardziej, że oczekiwania elit były różne. Frakcja konserwatywna, wciąż popierająca imperialny ustrój sowiecki, nastawiona była do reform i transformacji sceptycznie, liberalna zaś oczekiwała zdecydowanych i radykalnych przemian. W rezultacie pojawiła się opozycja skupiona wokół postaci Borysa Jelcyna¹⁵. Ostatecznie doszło do dezintegracji ZSRR, do czego przyczyniło się wiele czynników: narodowościowych, politycznych, kulturowych, a także tożsamościowych. Jak zauważa Maria Michur-Ziemba, „proces emancypacyjny był wieloetapowy, obejmujący najpierw walkę o uznanie własnego języka za urzędowy, postulat autonomii gospodarczej oraz politycznej, a następnie przyjęcie deklaracji suwerenności i niepodległości”¹⁶. Wskutek rozpadu ZSRR, na mocy porozumienia podpisanego 8 grudnia 1991 roku przez przywódców Rosji, Białorusi i Ukrainy, powstała Wspólnota Niepodległych Państw, do której dołączyły 21 grudnia 1991 roku kolejne republiki, poza Gruzją, Litwą, Łotwą i Estonią. Proces ten, o historycznym znaczeniu nie tylko dla Europy Wschodniej, lecz także dla całego świata, przebiegał pokojowo.

¹⁵ Por. K. Ś w i d e r, *Transformacja polityczna w Rosji w latach 90. XX wieku – główne problemy*, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej” 17(2019) nr 1, s. 98.

¹⁶ Por. M. M i c h u r - Z i e m b a, *Cele i zasady funkcjonowania Wspólnoty Niepodległych Państw*, „Środkoeuropejskie Studia Polityczne” 2007, nr 1, s. 223.

Po rozpadzie ZSRR Rosja stanęła przed licznymi wyzwaniami. Przede wszystkim utraciła uprzywilejowaną pozycję, która wcześniej wynikała z jej potencjału demograficznego i militarnego. Postsowiecka Rosja wymagała poważnych reform rynkowych, tym bardziej, że po transformacji strukturalnej nie tylko utraciła formalnie swoją pozycję, ale też pogorszyła się jej sytuacja gospodarcza. Reformy Gorbaczowa nie przyniosły spodziewanych efektów. Ponadto „w Rosji wystąpiło zjawisko, które istniało także w innych państwach postkomunistycznych, polegające na odtwarzaniu lub restauracji dawnej elity władzy”¹⁷. Do władzy powracali komuniści. Miało to poważne konsekwencje w postaci sporu między prezydentem a parlamentem; ten ostatni próbował nawet dwukrotnie odwołać Borysa Jelcyna z pełnionej przez niego funkcji. Mimo ustanowienia w Rosji (na mocy ustawy z 12 grudnia 1993 roku) nowej konstytucji, zgodnie z którą państwo rosyjskie zostało uznane za federacyjną, demokratyczną, praworządną, samorządną, świecką i socjalną republikę prezydencką z dwuizbowym parlamentem, wśród polityków pojawiały się kolejne podziały. Doprowadziło to do powstania grup oligarchów, wywierających wpływ na decyzje polityczne w państwie¹⁸. System oligarchiczny oraz wzmocnienie pozycji prezydenta pozwoliły jednostkom umacniać się na szczytach władzy, a pojawianie się reformatorów, takich jak Borys Niemcow, z pakietami kolejnych reform, powodowało konflikt z oligarchami, którzy pragnęli zachować wygodne dla siebie status quo.

Przemiany w Rosji dotyczyły politycznych, ekonomicznych i społecznych aspektów ustroju. W wyniku transformacji upadł system monopartyjny, co wiązało się także z osłabieniem państwa i utratą jego dominującej roli w regionie. Narodziła się wówczas Federacja Rosyjska. Dążono do stworzenia wolnego rynku, odbudowania prywatnej własności, zwiększenia swobód obywatelskich oraz otwarcia się na kulturę i styl życia Zachodu. Państwa satelitarne i dawne republiki ZSRR uzyskały szansę na odbudowę swojej państwowości i odzyskanie tożsamości. Przemiany strukturalne przyniosły niewątpliwie poważne konsekwencje: wiele państw zdobyło suwerenność oraz możliwość kierowania własnym rozwojem. Ta wyjątkowa transformacja objęła miliony ludzi, wiele krajów i dotyczyła wszystkich wymiarów funkcjonowania państwa. Rozpad imperium stał się faktem. Dla społeczeństwa rosyjskiego okazało się to jednak ogromnym wstrząsem.

Czas transformacji otworzył nowe możliwości, ale przyniósł też zagrożenia, stworzył pokusę „chodzenia na skrót”. Jak zauważa Peter Pomerantsev, „w tym nowym świecie nikt dokładnie nie wiedział, jak należy się zachować; wszystkie dawne sowieckie autorytety poszły w odstawkę, a «Zachód» był

¹⁷ Ś w i d e r, dz. cyt., s. 104.

¹⁸ Por. tamże, s. 107.

odległą pieśnią przyszłości”¹⁹. Dokonujące się przemiany miały swoich beneficjentów, lecz również ofiary. Te ostatnie odczuwały pogorszenie swojej sytuacji materialnej, ale hołdowały mitowi wielkiego imperium, mocarstwa – mitowi, który nie tylko rekompensował różnorodne braki, lecz pozwalał na zachowanie dumy z bycia Rosjaninem, pełniąc również społeczną funkcję więziotwórczą: „Naród poniżony bieduje. A całkiem niedawno byliśmy mocarstwem. Może nim nawet nie byliśmy, a tylko uważaliśmy się za wielkie mocarstwo pod względem liczby rakiet i czołgów, bomb atomowych. I wierzyliśmy, że żyjemy w najlepszym, najsprawiedliwszym kraju. A pani nam mówi, że żyliśmy w innym kraju – strasznym i krwawym”²⁰. Społeczeństwu rosyjskiemu po pierestrojce, po obnażeniu prawdy o wojnie w Afganistanie odebrano de facto mit o potędze, który wcześniej, chociaż fałszywy, dawał poczucie ważności i umożliwiał znoszenie ubóstwa i niedoli. Transformacja, jaka dokonała się w ostatnich dekadach w Rosji, miała charakter wielowymiarowy i wieloaspektowy. Mimo licznych niewątpliwie pozytywnych jej konsekwencji, takich jak demokratyzacja systemu, otwarcie się na Zachód, tworzenie struktur obywatelskich i wolnego rynku czy pluralizacja mediów, pojawiły się także zjawiska negatywne, jak powstanie silnej grupy oligarchów, zubożenie niektórych grup społecznych, silne rozwarstwienie społeczne, konflikty klasowe i korupcja. Rozpad imperium odsłonił wartości i idee, które stanowią o kształcie oraz sposobie funkcjonowania społeczeństwa rosyjskiego. Zbudowane jest ono na fundamencie wielkości własnego państwa i narodu, na potęgę i siłę. To społeczeństwo, które potrafi znieść wiele przeciwności, jeśli wierzy w wielką ideę. Wyobrażenie wielkości własnego państwa, z którym liczą się inni daje poczucie dumy i sensu własnej, choćby nawet bardzo lichej codziennej egzystencji. Wyobrażona idea potęgi własnego narodu rekompensuje wszelkie deficyty i braki materialne. Rozmówczyni Aleksijewicz stwierdza: „Nasze wnuki przegrałyby Wielką Wojnę Ojczyźnianą. Nie mają idei, nie mają wielkiego marzenia. [...] Człowiekowi w Rosji potrzebna jest taka idea, od której mróz idzie po skórze i mrówki chodzą po plecach”²¹. Indywidualizm nie jest częścią wartości kształtujących społeczne myślenie. Człowiek stanowi jedynie część czegoś większego. Jego myśli, życie, marzenia powinny być nakierowane na sprawy narodu czy państwa, a nie własne potrzeby czy plany. „W naszej kulturze myślenie o sobie jest przejawem egoizmu. Słabością ducha. Zawsze znajdzie się coś większego od nas. Od naszego życia”²². I jeszcze inna rozmówczyni tak mówi pisarce: „Potrzebujemy wielkiej historii.

¹⁹ P. Pomerantsev, *Jądro dziwności. Nowa Rosja*, tłum. I. Noszczyk, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2020, s. 41.

²⁰ Aleksijewicz, *Cynkowi chłopcy*, s. 290.

²¹ Tamże, s. 206n.

²² Aleksijewicz, *Czarnobylska modlitwa*, s. 147.

Historii Zwycięstwa²³. Transformacja odebrała rosyjskiemu społeczeństwu ułudę imperialnej wielkości, własnej potęgi i wielkości narodu, dumy z bycia częścią wielkiego państwa. Kapitalizm na początku był atrakcyjny. Przyniósł kolorową kulturę masową z jej programami telewizyjnymi, serialami, reklamami, sklepami, produktami. Wszystko to jednak nie wypełniło pustki deficytu dumy, poczucia wielkości, sensu życia. Tęsknota za wielką ideą, sentyment za dominacją nad innymi państwami i narodami, przekonanie o bohaterstwie i zbawczej roli własnego narodu, które zostało utracone, stanowią przyjazny fundament odradzania się marzeń i dążeń o powrocie do wielkości. W trakcie transformacji imperializm został jedynie uśpiony. Stanowi on jednak wartość dla społeczeństwa rosyjskiego. Przemiany tego czasu stanowią istotne tło dla obrazu Rosji przedstawionego w filmach Zwiagnicewa oraz dla opowiadanych przez niego historii. Próbuje on nie tylko diagnozować stan społeczeństwa po transformacji i wnikliwie obserwować to, co w jej wyniku zostało ujawnione, lecz także prognozować przyszłe zdarzenia i rozwój wypadków w ojczyźnie.

NIERÓWNOŚCI SPOŁECZNE W ROSJI

Przedstawiony w trylogii Zwiagnicewa obraz społeczeństwa rosyjskiego ukazuje ogromne różnice klasowe. Współczesne społeczeństwo Rosji jest silnie rozwarstwione, a różnice między poszczególnymi grupami społecznymi są bardzo znaczące. Przyjrzyjmy się zatem bohaterom *Eleny* i *Niemilości* z perspektywy ich usytuowania w hierarchii społecznej. Ich pozycję społeczną wyznaczają przede wszystkim możliwości finansowe, które w nowej sytuacji Rosji, kapitalistycznej i rynkowej, stały się podstawą przynależności klasowej.

W *Elenie* rosyjskie społeczeństwo klasowe ukazane zostało bardzo szeroko, poznajemy bowiem trzy klasy społeczne. Przedstawicielem klasy bogatej i uprzywilejowanej jest Władimir, zamieszkujący apartament z widokiem na Moskwę, usytuowany na ostatnim piętrze nowoczesnego budynku w centrum miasta. W hallu mieszkańców wita i żegna konsjerż, a w garażu stoją najwyższej klasy samochody niemieckich marek. Jeden z nich należy do Władimira. Jego życie ogranicza się do wizyt w modnym moskiewskim klubie fitness, oglądania telewizji i spożywania posiłków przygotowanych przez Elenę. Władimir to beneficjent rosyjskiej pierestrojki. Jest człowiekiem dobrze sytuowanym, nie wiadomo jednak, czym się w życiu zajmował ani w jaki sposób zgromadził tak duży majątek. Można się domyślać, że reprezentuje on rosyjski

²³ T a ż, *Wojna nie ma w sobie nic z kobiety*, s. 29.

biznes i środowiska bliskie władzy. Jest człowiekiem sukcesu zajmującym najwyższe szczeble w hierarchii społecznej.

Władimir opłaca także luksusowe życie swojej córki, która nie ma rodziny, ani stałej pracy. Elena zaś od dwóch lat jest oficjalnie jego żoną. Mieszkają razem w apartamencie, w którym kobieta żyje w luksusie, zajmując się głównie domem, sprawunkami i opieką nad mężem. On znajduje w niej opiekunkę, która organizuje mu codzienność, podaje posiłki, sprząta, a czasami także spełnia „obowiązek małżeński”. Opieka nad chorym na serce Władimirem przychodzi Elenie łatwo, z zawodu jest bowiem pielęgniarką. Swoim nowym życiem wydaje się jednak nieco skrepowana, jest wycofana i milcząca, i jakby wciąż niepewna sytuacji, w jakiej się znalazła. Wiele dzieli małżonków: Elena pochodzi z zupełnie innej klasy społecznej niż jej mąż, niejako z innego świata; jej rodzina, syn i wnuki mieszkają na peryferiach miasta w starym blokowisku, dokąd przemiany rynkowe nie dotarły.

Sytuacja Eleny pozwala jej na udzielanie pomocy materialnej swoim bliskim. Jej syn nie jest beneficjentem transformacji ustrojowej i chętnie korzysta z finansowego wsparcia matki. Zazwyczaj robi mu ona zakupy, za które płaci kartami kredytowymi męża, oddaje mu także własną emeryturę. Do rodziny dojeżdża podmiejskim pociągiem, przesiadając się po drodze. Pociąg ów łączy dwie rzeczywistości, w których funkcjonuje Elena. Należy ona do kobiet, którym udało się wyrwać z nędzy posowieckiego blokowiska. „Te pociągi to jeden z najńędniejszych środków komunikacji w całej Rosji: jeżdżą nimi przepelnieni wściekłością biedacy z okalających Moskwę miasteczek – sprzedawcy, milicjanci i sprzątaczkę – którzy co dzień odbywają podróż do wielkiego miasta, by choć na chwilę znaleźć się jak najbliżej tych wszystkich platynowych zegarków i porsche, a wieczorem znów wrócić z podkulonym ogonem na mroczne peryferia”²⁴.

Elena nie jest już jedną z tych niezadowolonych osób mieszkających na obrzeżach Moskwy. Wyrwała się z biedy, ale także uciekła od życia bez przyszłości. Jej dom znajduje się teraz w centrum Moskwy. Wywodzi się ona jednak z innego środowiska niż Władimir i lubi inne niż on rzeczy, ma inne zainteresowania, inaczej spędza czas wolny. Poprawa materialnych warunków życia w przypadku Eleny nie oznacza wyjścia z roli osoby usługującej: zarówno w roli żony, jak i matki czy babci pełni taką właśnie funkcję²⁵. Małżonków łączy troska o dzieci. Córka Władimira, osoba wprawdzie młoda, lecz już znudzona bogatym życiem, nie akceptuje nowej żony ojca. Z kolei

²⁴ Pomerantsev, dz. cyt., s. 32n.

²⁵ Por. A. Piotrowska, *W szarej strefie*, „Tygodnik Powszechny” 2012, nr 15, s. 47; B. Waligórska-Olejniczak, *Zwiagincewowskie minusy-chwyty: „Elena” (2011) i dramaturgia Antona Czechowa*, w: *taż, Literackie konstelacje (w:) twórczości Andrieja Zwiagincewa*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2022, s. 180.

syn Eleny postrzega Władimira wyłącznie w kategoriach materialnych, uznając, że powinien się on dzielić majątkiem z rodziną swojej żony. Sam jest najprawdopodobniej bezrobotny, ma na utrzymaniu żonę i syna. Niczym się nie zajmuje, raczej zabija czas, niż użytecznie go wykorzystuje. Ożywia się wyłącznie w chwili, gdy pojawia się Elena z siatkami darmowych zakupów i emeryturą.

Klasy społeczne, z których wywodzą się Elena i Władimir, zamieszkują inne przestrzenie miasta. Dzieli je zarówno kapitał kulturowy, sytuacja socjoekonomiczna czy zainteresowania, jak i stosunek do ludzi. Przedstawiciele tych różnych klas czynią wszystko, aby zachować między sobą dystans. Mogą się niekiedy dostrzegać – na przykład gdy Władimir, wyjeżdżając ze swojego podziemnego garażu, zatrzymuje się na pasach, przepuszczając ubranych w robocze stroje pracowników fizycznych – ale nie będą wchodzić we wzajemne relacje. Mężczyzna ogląda tych ludzi zza szyby auta, jak gdyby reprezentowali inny gatunek albo byli eksponatami w muzeum. Jedynie Elena styka się z oboma światami i między nimi pośredniczy, łącząc centrum z peryferiami. Jak słusznie zauważa Anita Piotrowska, „postać Eleny łączy dwie Rosje, które normalnie nie mają okazji się spotkać”²⁶. Wzajemny antagonizm klas jest aż nazbyt widoczny: podziały społeczne są głębokie, a klasowe niechęci wyraźne. Zmiany strukturalne związane z rosyjskimi reformami spowodowały jedynie pogłębienie tych różnic.

Władimir nie akceptuje stylu życia syna Eleny i jego rodziny. Nie ma zamiaru ani przekazywać środków na łapówkę, ani opłacać prywatnych studiów jej wnuka, aby ten mógł uniknąć poboru do wojska. Syn Eleny natomiast pogardliwie traktuje męża matki, widząc jedynie jego bogactwo. Struktura zachowania, habitus tych postaci, zdradza ich przynależność klasową i nie zmienia się, gdy bohaterowie zmieniają miejsce zamieszkania. Wszedłszy do apartamentu Władimira po jego śmierci, jego wnuk powtarza prymitywne gesty ojca, takie jak spluwanie z balkonu. Siergiej i jego syn wnieśli do apartamentu Władimira swój klasowy sposób bycia, który w nowym miejscu staje się jeszcze wyraźniej widoczny.

W ostatnim filmie Zwiagincewa, *Niemilość*, ukazani zostali przede wszystkim przedstawiciele nowej klasy średniej. Główny bohater, Borys, zatrudniony jest w typowej korporacji, w której pracownicy przestrzegają dress code'u, pracują w otwartej przestrzeni, korzystają z firmowej kantyny, piją kawę z ekspresu. Jako typowy przedstawiciel tej klasy Borys zaciągnął kredyt i jest właścicielem średniej klasy samochodu. Zajmują go bardziej kwestie materialne niż emocje bliskich. Jego małżeństwo praktycznie nie istnieje. Każde z małżonków funkcjonuje już w innym związku. Żenia, jego była żona, jest szczęśliwa w relacji z bogatym przedsiębiorcą. Borys również układa sobie życie z kim innym

²⁶ Piotrowska, dz. cyt., s. 47.

– z kobietą, z którą oczekuje dziecka. Borys i Żenia starają się sprzedać swoje dotychczasowe mieszkanie i zająć budowaniem nowego życia.

Reżyser wnikliwie portretuje moskiewską klasę średnią. Dla Żeni wartości materialne są niezwykle istotne, gdyż to one zapewniają jej awans społeczny. Za Borysa nie wyszła z miłości, ale dzięki niemu przeniosła się do Moskwy. Małżeństwo stanowiło jedyny sposób, aby wyrwać się z nizin społecznych i środowiska, w którym dorastała. Matka Żeni pozostała tam na zawsze: mieszka w domu na działkach w niebezpiecznej okolicy, jakby na końcu świata zapomnianego przez Boga. Z córką nie utrzymuje kontaktów, wnuka zaś nie zna i wciąż nie może wybaczyć córce, że nie usunęła ciąży. Jej sposób zachowania, wulgarny język, brak nawet minimum gościnności wobec wnuka i troski o niego, brutalność, a nawet zdziczenie pozwalają zrozumieć motywy, które skłoniły Żenię do opuszczenia rodzinnego domu. Ślub z Borysem zapewnił jej nie tylko awans społeczny, lecz także uwolnił ją od toksycznej matki. Teraz kolejny mężczyzna zapewnia jej podwyższenie standardu życia. W przypadku wszystkich bohaterek Zwiagincewa zmiana ich pozycji na społecznej drabinie stratyfikacyjnej odbywa się dzięki mężczyznom. Tak jest w przypadku Eleny i Władimira, Żeni i jej partnera oraz nowej partnerki Borysa.

Transformacja, jaka dokonała się w Rosji, znajduje odzwierciedlenie również w warstwie wizualnej omawianych filmów. Przemiany odcisnęły swoje piętno na aranżacji przestrzeni, architekturze, a także przyrodzie. Zwiagincew eksponuje wszelkie kontrasty wizualne, za którymi stoją zmiany społeczne. Budynki można potraktować jako metaforę ludzi i ich sytuacji materialnej, społecznej oraz ekonomicznej. Jedne są błyszczące, luksusowe, kuszące, jak apartament czy siłownia Władimira, inne ciasne, zagracone, klaustrofobiczne, jak choćby mieszkanie Siergieja, a jeszcze inne stanowią relikty przeszłości pamiętające dygnitarskie imprezy urządzone dla rosyjskiej elity sowieckiego systemu władzy. Opuszczone, budynki te „umierają” w samotności. Architektura jest w filmach Zwiagincewa nieosobowym bohaterem, który „opowiada” swoją historię. Przestrzeń i jej organizacja stwarzają warunki do rozwoju stosunków społecznych bądź ten rozwój blokują. „Jak w windzie, w której ludzie stoją tak blisko siebie, zmuszeni, by wytrwać w swojej fizycznej bliskości przez te kilka minut, a jakże sobie obcy, jak zmieszani. Jak w metrze – gdzie ludzie stłoczeni są obok siebie, każdy zapatrzony w ekran swojego smartfona. Jakże trudno odrzucić narzucaną przez nowoczesny świat pokusę izolacji, egoizmu, wygodnictwa, komfortu”²⁷. Nowy styl życia zamożnej elity, a także klasy średniej wyraża się w aranżacji przestrzeni nowych moskiewskich osiedli, silnie kontrastujących ze starymi osiedlami, odrapanymi sklepami, posowieckimi

²⁷ D. J a s z e w s k a, *Film jako medium (nie)obecności Boga. Ukryta teologia w „Niemiłości” Andrieja Zwiagincewa*, „Kultura – Media – Teologia” 2017, nr 31, s. 44.

zdeństwowanymi budowłami, których świetność dawno już minęła. Miejsca te prawie nikomu nie są dzisiaj potrzebne; przydają się jedynie licznym bezdomnym. Architektura i przestrzenie stanowią w filmach Zwiagincewa narzędzie obrazowania społecznych przemian, nierówności i sytuacji bohaterów. Wraz ze starymi, porzuconymi i zaniedbanymi budowłami odchodzi w przeszłość sowiecki świat, a wraz z błyszczącymi apartamentami, nastaje świat nowy²⁸. Także użytkowanie mediów ukazuje różnice między bohaterami. Ekran telewizyjny towarzyszą zarówno Elenie, jak i Żeni w kuchni. Żenia nie rozstaje się ze swoim smartfonem. Kolorowy i krzykliwy świat reality show jest wciąż obecny w ich życiu. Najważniejsza rozmowa Żeni z synem Aloszą odbywa się, gdy ta patrzy bezmyślnie na ekran telefonu. Znamienne w skutkach słowa chłopca: „już nie mogę”, które zapowiadają późniejszą tragedię, zostają ponadto zagłuszone przez dźwięk włączonego telewizora dobiegający z kuchni. W świecie tym to, co prawdziwe i autentyczne, ginie w potoku sztucznych, banalnych dźwięków i obrazów. Świat medialny nie ma nic wspólnego z realnym życiem filmowych bohaterów, a ich codzienność nie przypomina kolorowego programu telewizyjnego. Ekran i telewizyjny świat to tylko nowa fasada postsowieckiej Rosji, nie zastępują one prawdziwego życia, a Zwiagincew pozwala nam zobaczyć, co zostało pod tą fasadą ukryte.

Przyjrzyjmy się kolejnej scenie z filmu *Elena*. Podczas przygotowywania porannego posiłku, który regularnie spożywa z mężem, bohaterka ogląda program telewizji śniadaniowej. Gdy w kuchni pojawia się Władimir, kobieta natychmiast wyłącza telewizor. Jest to czas, kiedy małżonkowie konwersują. Władimir inicjuje rozmowę na temat planów Eleny i tego, jak zamierza ona spędzić dzień, sam przy okazji informując żonę o swoich zajęciach. Najwyraźniej Władimir nie toleruje śniadania w towarzystwie telewizyjnego jazgotu. Jego zwyczaj są inne niż te, których nabyła w swoim środowisku Elena. Jednakże i on nie unika przekazywanych przez telewizję treści i kończy każdy dzień, spoglądając na ekran telewizyjny. Dla pojawiającej się w moskiewskim apartamencie rodziny Eleny najważniejszym sprzętem okazuje się centralnie ustawiony ekran telewizora, który hałaśliwym nawoływaniem natychmiast przyciąga do siebie wszystkich jej członków. Znajome i przyjazne dźwięki oraz obrazy pozwalają oswoić przestrzeń i poczuć się jak w domu. Kontrast między sposobem użytkowania apartamentu przez zamieszkujących go wcześniej Władimira i Elenę, a prostackim zachowaniem się w tym samym miejscu

²⁸ W interpretacji Janusza Wróblewskiego zrujnowane, grożące zawaleniem budynki są też „znakami wykorzenia, złamaniem świętej tradycji, erozji więzi międzyludzkich, alienacji duszy i nieobecności Boga” (J. W r ó b l e w s k i *Zła matka Rosja*, „Polityka” 2018, nr 4, s. 90), a film jako całość stanowi „studium degrengolady putinowskiej Rosji” (tamże).

rodziny Eleny, doskonale obrazuje różnice klasowe – ale także różnice wynikające z posiadania całkowicie odmiennych kapitałów kulturowych.

Zwiagincew świadom jest istnienia w Rosji ogromnego rozwarstwienia, stanowiącego skutek transformacji: „Są tacy, co prywatnymi samolotami latają na kolacje na drugi koniec kraju, a inni zbierają kopiejkę na ulicy, żeby nie umrzeć z głodu. Nie trzeba być historykiem ani politykiem, żeby wiedzieć, jak funkcjonują szczeble drabiny społecznej”²⁹. Ukazane w *Elenie* i *Niemilości* wizerunki różnych klas społecznych składają się na niemal kompletny obraz struktury społecznej społeczeństwa rosyjskiego: od najbogatszego Władimira, a także partnera Żeni z *Niemilości*, przez postaci z klasy średniej, takie jak Borys, po Sergieja zamieszkującego podmiejskie blokowisko czy matkę Żeni, która egzystuje na granicy ubóstwa, aż po podklasę bezdomnych, pozbawionych nie tylko środków, lecz także miejsca do życia.

KOBIETY W SPOŁECZEŃSTWIE ROSYJSKIM

Bohaterowie filmów *Elena* i *Niemilość* funkcjonują w schemacie wojennym. Użycie siły, walka, unikanie okazywania słabości i wrażliwości są sposobami umożliwiającymi codzienne życie. Najbardziej waleczne okazują się kobiece bohaterki filmów Zwiagincewa: Elena, Żenia, matka Żeni czy partnerka Sergieja – wszystkie walczą o przetrwanie, nie doświadczając przy tym żadnych skrupułów ani wyrzutów sumienia. Nie boją się zabić człowieka, pozbyć własnego dziecka, rozbić innej rodziny. Cechuje je relatywizm moralny. Są pozbawione wrażliwości i czułości, odrzucają Boga i Jego dekalog. Wprawdzie Elena odwiedza cerkiew, ale nie oddaje się modlitwie, lecz usiłuje poprzez spory datek niejako wymusić na jednym ze świętych, aby ten pomógł jej rozwiązać problemy rodzinne. Przenosi tym samym doświadczenia z życia w społeczeństwie rosyjskim, w którym wiele spraw załatwia się poprzez oferowanie odpowiednim osobom sporych łapówek, na praktyki kościelne.

Wszystkie kobiety ukazane w filmach Zwiagincewa walczą, nie czynią tego jednak w taki sam sposób. Elena to kobieta reprezentująca starsze pokolenie. Dla niej rodzina wciąż oznacza poważne zobowiązanie, potrafi wiele dla niej poświęcić. Poznajemy ją już jako żonę Władimira, którego prawdopodobnie spotkała w szpitalu, podczas jego rekonwalescencji po zawale. Ich związek oparty został na umowie: on zapewnia jej byt i wygodne życie bez trosk materialnych, ona w zamian opiekuje się nim i dba o dom. Okazuje się to wygodne dla obu stron – tylko jednak do czasu, gdyż, jak zauważa Beata

²⁹ J. W r ó b l e w s k i, *Wywiad z Andriejem Zwiagincewem*, „Polityka” z 7 IV 2012, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/1525521,1,wywiad-z-andriejem-zwiagincewem.read>.

Waligórska-Olejniczak, Władimir nie docenia żony, która nie jest bynajmniej potulna i staje się poważnym przeciwnikiem w walce o byt. Lekceważąc ją, mężczyzna wydaje na siebie wyrok śmierci³⁰. Elena unieważnia małżeńską „umowę” w sposób makabryczny – mordując męża, skądinąd uczciwego wobec niej i darzącego ją zaufaniem. Zapewniając jej formalny status żony, udzielił jej także – co prawdopodobnie było przyczyną jego napiętych stosunków z córką Katią – prawa do spadku oraz możliwości korzystania z kart kredytowych i okazałej zawartości sejfu.

Elena wydaje się cicha, skromna, podporządkowana mężowi, wykonuje obowiązki domowe – to kobieta tradycyjna. Wyrazem tego modelu kobiecości jest – urastająca do symbolu – noszona na głowie chustka, wiązana starym zwyczajem pod szyją. Ostatecznie to jednak Elena okazuje się zdolna do zbrodni. Będąc archetypem Rosjanki, a nawet Matki Rosji, walczy o swoje dzieci. Czyni to, nie zważając na koszty moralne. Ostatecznie okazuje się, że jest w stanie dokonać morderstwa, pragnąc uratować wnuka przed demoralizującą i niebezpieczną służbą wojskową w Czeczenii lub Osetii, gdzie najpewniej czekałoby go brutalne traktowanie – fala zwana „prawem dziadka”, z powodu której „rocznie ginie tam kilkudziesięciu żołnierzy, a setki popełniają samobójstwa i dezercerują”³¹ – albo śmierć na polu walki.

Żenia w filmie *Nie miłość* to natomiast kobieta reprezentująca młodsze pokolenie. Również w jej życiu awans społeczny dokonał się dzięki zawartemu w młodości małżeństwu i wyprowadzce do Moskwy. Aspiracje tej kobiety są jednak wyższe, a narzędzie ich realizacji stanowi kolejny mężczyzna. W przeciwieństwie do Eleny Żenia jest zdeterminowana, agresywna, wie, czego chce, i za wszelką cenę dąży do realizacji celów. To typ nowoczesnej kobiety, która chce żyć na własnych zasadach: „Nie krząta się i [nie – M.B.B.] dba o innych, ale na równi z mężczyznami (a nawet bardziej) popija alkohol, przeklina, ucieka w świat smartfona/komputera, szukając własnej egoistycznej przyjemności, nie widząc i nie chcąc widzieć cierpienia własnego dziecka. Wyrzeka się kobiecości (nawet jej sposób korzystania z toalety, brutalnie sfilmowany przez kamerę, wydaje się męski). I znowu – jakaż to pokusa móc wreszcie skorzystać z wywalzonego dopiero co równouprawnienia, nie musieć ofiarowywać się – mieć równe prawo do niemiłości, co mężczyzna”³². Los własnego dziecka zupełnie jej nie interesuje, najlepiej by było, gdyby nie istniało. W przeciwieństwie do Eleny, bardzo chętnie oddałaby syna do internatu, a następnie do

³⁰ B. Waligórska-Olejniczak, *O doświadczeniu starości w kontekście współczesnych dylematów egzystencjalnych. Film „Elena” Andrieja Zwiagincewa*, „Slavica Wratislaviensia” 2016, nr 163, s. 315.

³¹ Pomerantsev, dz. cyt., s. 156.

³² Jaszewska, dz. cyt., s. 45.

wojska³³. Odejście chłopca jest w pewnym sensie daremne, gdyż jego ofiara niczego nie zmieni – ani nie poprawi relacji między rodzicami, ani nie stanie się dla nich źródłem głębszej refleksji. Jak zauważa Dagmara Jaszewska, „ani poszukiwanie chłopca, ani odnalezienie (prawdopodobnie) jego ciała, nie zbliża małżonków do siebie, nie wstrząsa nimi, nie powoduje opamiętania – widzimy ich w ostatnich scenach żyjących tak jak dawniej, wygodnie i egoistycznie”³⁴.

Elena i Żenia – jedna dla ratowania dziecka zabija, druga dziecka się wyrzeka, skazując je najprawdopodobniej na śmierć. Z moralnego punktu widzenia oba czyny godne są potępienia. W filmach *Elena* i *Niemilość* reżyser czyni życie kobiet osadzone w realiach współczesnej Rosji kluczem do zrozumienia postępowania jednostki w społeczeństwie rosyjskim. Jeśli przyjąć założenie, że zarówno Elena, jak i Żenia obrazują współczesną Rosję, to w obu wypadkach jest ona nieobliczalna, brutalna, zdolna do zbrodni, pozbawiona hamulców moralnych³⁵ – gotowa do działań ujawniających moralny relatywizm. W obu tych postaciach kobiecych odnajdujemy pokłady sił destrukcyjnych, obie są również bohaterkami tragicznymi.

WOJNA JAKO KATEGORIA ORGANIZUJĄCA ŻYCIE SPOŁECZNE

W filmie *Niemilość* w jednej z końcowych scen widzimy Borysa, który przebywając w pokoju z dzieckiem, słyszy wiadomości na temat wojny w Donbasie. Informacje o przebiegu wojny nie przykuwają jego uwagi, dla widza brzmią jednak złowrogo. Między obrazem ojca z małym dzieckiem w bezpiecznej, domowej przestrzeni a doniesieniami na temat trwających działań zbrojnych pojawia się silny dysonans. Nie wieści dotyczące wojny

³³ Grzegorz Brzozowski w analizie filmu *Niemilość* wysuwa tezę, że Alosza, mimo iż ma rodziców w sensie fizycznym, to w kwestii emocjonalnej jest jednym z dzieci określanych w Rosji jako „bezprizorny”, pozbawiony de facto domu, rodziców, rodziny, miłości i akceptacji. Bezprizorni byli jednak dziećmi czasów wojennych, rewolucji, dziejowych zawirowań. Nowi bezprizorni to natomiast dzieci nowej, posowieckiej Rosji, pozbawione czułości, uważności i miłości. Transformacja przyniosła bowiem niezamierzone konsekwencje w postaci pustki, deficytów pozytywnych emocji, zaniku bliskości i relacji (zob. G. B r z o z o w s k i *Spragnieni (nie)miłości. Recenzja filmu Andrieja Zwiagincewa*, „Kultura Liberalna” 2018, nr 7, <https://kulturaliberalna.pl/2018/02/13/grzegorz-brzozowski-spragnieni-niemilosci-andriej-zwiagincew/>).

³⁴ J a s z e w s k a, dz. cyt., s. 42.

³⁵ Utożsamianie kobiety z ojczyzną jest zabiegiem stosowanym stosunkowo często. Na przykład w trakcie wojny trwającej w Bośni i Hercegowinie tę pierwszą przedstawiano także jako kobietę. Kobiecość utożsamiana była wówczas ze słabością, a Bośnią ukazywano jako kobietę, na którą napadają trzy smoki: „Czerwony serbski atakował ją olbrzymim toporem, trójkolorowy chorwacki uderzał od pleców, zaś zielony islamski zakładał jej turban na oczy” (J. S t o v r a g, *Chwila na miłość*, Wydawnictwo Replika, Zakrzewo 2017, s. 119).

rozdrażniają jednak bohatera, lecz domagający się uwagi synek. Opieka nad nim jest dla Borysa uciążliwym obowiązkiem. Ostatecznie wynosi on syna do drugiego pokoju i pozostawia samego w dzieciennym łóżeczku. Scena wydaje się banalna, codzienna, budzi jednak niepokój.

Na sposób podawania treści dotyczących wojny zwraca uwagę Jaszewska: „Wieści o wojnie na Ukrainie zostają spreparowane w łatwo strawną i elegancją papkę, podawaną przez miłego spikera przez samochodowe radio stereo, między żartem a prognozą pogody”³⁶. Wojna stanowi część codzienności bohaterów, ale medialne informacje o niej podawane są tak, jak gdyby nie były szczególnie ważne. Im bardziej jednak ignorują je filmowi bohaterowie, tym silniej oddziałują one na widza.

Oglądając *Niemilość* już po 24 lutego 2022 roku, po wybuchu wojny w zaatakowanej przez Rosję Ukrainie, wyraźniej dostrzega się myśl reżysera ukazaną w obrazie bohaterów, którzy cyklicznie powtarzają swoje zachowania w kolejnych związkach. Historia się nie skończyła, pewne zdarzenia powracają w życiu zarówno jednostek, jak i państw. Przeszłe zdarzenia niczego nie uczą, nie powodują zmian. Zwiagincew przewiduje kolejne tragedie, których wystąpienie jest tylko kwestią czasu. Ludzie wciąż popełniają te same błędy. Przesłanie filmu jest zatem pesymistyczne, a przeczucia i przekonania twórcy dzieła – fatalistyczne, przewidywania zaś dotyczące przedstawicieli elit i innych grup społecznych w Rosji oraz ich potencjalnych zachowań – negatywne. Borysowi nie uda się stworzyć nowego domu, a wojny nie przestaną wybuchać. W odniesieniu do zachowania bohatera, którego gest zapowiada destrukcję, jedna z badaczek wskazuje na kategorię antydomu. Kategorie domu i antydomu zapożyczone zostały od Jurija Łotmana, który analizował między innymi twórczość Michaiła Bułhakowa, a w szczególności jego *Mistrza i Małgorzatę*, wykorzystując właśnie te opozycyjne terminy. W jego koncepcji dom traktowany jest jako miejsce własne, bezpieczne, strzeżone przez „opiekuńcze bóstwa przestrzenne”³⁷. Antydom natomiast to „dom leśny”³⁸, miejsce obce, diabelskie, przestrzeń destrukcji, śmierci, równoznaczna z „wędrówką do świata pozagrobowego”³⁹.

Borys się nie zmieni i zapewne powtórzy wcześniejsze błędy. Mechanizm reprodukcji tragedii, w odniesieniu zarówno do jednostki, jak i do całego państwa, jest bowiem silnie zakotwiczony w strukturach społecznych oraz kulturo-

³⁶ J a s z e w s k a, dz. cyt., s. 43.

³⁷ J.M. Ł o t m a n, *Dom w „Mistrzu i Małgorzacie” Michaiła Bułhakowa*, tłum. R. Mazurkiewicz, „Pamiętnik Literacki” 78(1987) nr 4, s. 311.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże. Por. B. W a l i g ó r s k a - O l e j n i c z a k, *Znacząca (nie)obecność. „Niemilość” Andrieja Zwiagincewa (2017) i „Psie serce” Michaiła Bułhakowa*, w: *taż, Literackie konstelacje (w:) twórczości Andrieja Zwiagincewa*, s. 233.

wych. Cykliczność i nieuchronność powtarzania się zdarzeń dotyczy zarówno mikrostruktur, jak i makrostruktur. Zachowanie Borysa można odczytać właśnie jako zapowiedź zbliżającej się niszczycielskiej siły. Utopia stworzenia domu staje się oczywista. Kolejny dom Borysa stanie się antydomem. Tak jak Rosja, traktowana jako bezpieczny dom, wcześniej czy później stanie się antydomem, miejscem działania sił diabelskich, śmierci i ostatecznej destrukcji. Odbudowane więzi, nowa relacja z kobietą, kolejne dziecko to chwilowa uluda istnienia domu. Powtarzalność losu jest nieubłagana. Dom Aloszy także stał się jego antydomem. Miejscem bez miłości, bez dobrych emocji, bez więzi i relacji z rodzicami, przestrzenią duchowej wegetacji i braku moralności. Taki los czeka też Rosję. Rosja jest w kontekście tej koncepcji postrzegana raczej jako antydom, miejsce działania destrukcyjnych sił, niszczenia więzi, niemiłości, śmierci, zła i ciemności. Analogie, które przytacza w filmie *Zwiagincew*, są aż nadto wyraziste.

Reprodukcja tragedii, powtarzalność losu, odtwarzanie się cykli w historii ludzkich życiorysów – na wszystko to wskazuje przesłanie autora filmów. Los syna Borysa z jego kolejnego związku został już określony i przypieczętowany. Zachowanie ojca jednoznacznie to zapowiada. Dramat zaginionego syna z wcześniejszego małżeństwa niczego go nie uczy. Kolejna tragedia wydaje się nieuchronna. Schemat zostanie zapewne powtórzony. W kontekście komunikatów wojennych sytuacja ta ma szersze znaczenie symboliczne i dotyczy istoty wojny stanowiącej część życia – wojny, która zawsze powraca, reprodukuje się w cyklach życia jednostek i państw, w losach ludzkości. Zwracali na to uwagę także bohaterowie książek Aleksijewicz: „Jak się nie rozliczymy z przeszłością, to się odezwie w przyszłości. Nastąpi nowe oszustwo, nowa krew. Przeszłość jeszcze przed nami”⁴⁰.

Niemiłość kończy inna symboliczna scena, która także nabiera niezwyklej mocy w kontekście toczącej się w Ukrainie wojny. Główna bohaterka Żenia, młoda kobieta, ubrana w dres w barwach narodowych Federacji Rosyjskiej, biegnie na sportowej bieżni. Jest bardzo silnie zbudowana, nawet monstrialna, niepokojąca i prowokacyjna. Spojrzenie ma harde i pewne siebie, choć biegnąc, dostaje zadyszki. Postać Żeni można potraktować jako metaforę współczesnej Rosji, która właściwie nie wie, dokąd zmierza, nie ma określonych celów, a w procesie transformacji, straciła pewność siebie. Wprowadzając opisaną scenę do swojego ostatniego filmu, reżyser stawia pytanie o przyszłość Rosji, a tym samym nawiązuje do słynnych słów innego rosyjskiego twórcy, Mikołaja Gogola, który w *Martwych duszach* pytał: „Rosjo, dokądże pędzisz, daj odpowiedź! Nie daję odpowiedzi”⁴¹. Gogol widział wielką Rosję, która

⁴⁰ Aleksijewicz, *Cynkowi chłopcy*, s. 291.

⁴¹ Gogol, dz. cyt., s. 204.

„pędzi jak dzielna nieprześcigniona trójka”⁴² i przed którą „przelatuje obok wszystko, cokolwiek jest na ziemi, i patrząc z ukosa odsuwają się i dają jej drogę inne narody i państwa”⁴³. W kontekście historii opowiedzianych w filmach *Elena* i *Niemilość* przeczcucia oraz prognozy co do przyszłości Rosji i jej społeczeństwa są przygnębiające. Rozpoczęcie nowego cyklu życia przyniesie nowe wojny oraz ponowne odwołania do dobrze znanych celów imperialnych. Nastąpi powrót do wcześniejszych idei, które stanowią kulturowy fundament społeczeństwa rosyjskiego.

Reżyser odziera widzów ze złudzeń co do tego, jaka jest Rosja, jakie jest rosyjskie społeczeństwo i jacy są Rosjanie jako jednostki. Rozpad tradycyjnych wartości, naśladowanie zachodniego stylu życia, patologie, brak własnej, wypracowanej przez społeczeństwo rosyjskie idei, która by je spajała – wszystko to zrodziło frustracje i niezadowolenie społeczne. Nie ma idei, która nadałaby sens ludzkiej egzystencji i ukierunkowała działania ku konkretnemu celowi. Mówi o tym bohater książki Swietłany Aleksijewicz *Czasy secondhand. Koniec czerwonego człowieka*: „Rosjanin musi w coś wierzyć... Wierzyć w coś świetlanego, wzniosłego. W naszej podświadomości tkwią imperium i komunizm. Bliższe jest nam to, co bohaterskie. Rosja może być tylko wielka albo jej wcale nie będzie. Potrzebujemy silnej armii. [...] Jak zazdroszczę ludziom, którzy mieli ideę. Bo teraz żyjemy bez idei. A ja chcę wielkiej Rosji. Nie pamiętam jej, ale wiem, że była”⁴⁴. Ktoś inny mówi podobnie: „A poza tym Rosjanin nie lubi żyć ot tak sobie, chce żyć w jakimś celu. Chciałby brać udział w wielkim dziele”⁴⁵. Brak sposobu na zintegrowanie społeczeństwa, na nadanie mu dynamiki rozwoju może spowodować sięganie po sprawdzone już scenariusze. Wojna stanowi gotowy wzorzec działania, przechowywany w pamięci kulturowej jednostek i społeczeństwa, a jej logika jest częścią systemu społecznego i relacji międzyludzkich panujących w Rosji. Wojna zatem może stać się dla konkretnych jednostek i całego państwa siłą napędową.

W zakończeniu filmu *Elena* zakodowana jest również mająca nadejść tragedia. W pierwszej i ostatniej scenie pojawia się wrogo kraczący czarny kruk, który przygląda się ludziom znajdującym się w bogatym moskiewskim apartamencie. Postaci te i ich zachowania są ukazywane widzowi z zewnątrz, zza wielkich okien apartamentowca. Ich los został już przypieczętowany, co zapowiada złowieszcze krakanie oraz scena z udziałem małego dziecka, które ułożono na łóżku, na którym została popełniona zbrodnia. Jego losy, losy

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Aleksijewicz, *Czasy secondhand*, s. 41.

⁴⁵ Tamże, s. 316.

nowego życia, są również przesądzone, historie i zdarzenia powtarzają się, reprodukują się cyklicznie i systematycznie.

Bohaterowie Zwiagincewa zachowują się tak, jakby wciąż byli na wojnie. Ich życie to walka – walka o wszystko: o lepszy byt, o uwagę, o miłość, o dziecko, albo o to, jak się go pozbyć. Wydaje się, że oprócz wojny w sensie dosłownym, tej, o której donoszą wieczorne wiadomości, inna, swoiście rozumiana wojna towarzyszy na co dzień bohaterom omawianych dzieł. Jest stanem umysłu i przekłada się na sposób postrzegania siebie i innych w świecie. Wojna stanowi ramy definicyjne życia, obejmujące określone wartości i reguły, w tym przypadku dopuszczające także niemoralność. I nawet jeśli wielkowiejska Rosja wydaje się miejscem nowoczesnym i atrakcyjnym, to jest to wyłącznie wizualna iluzja, skrywająca wojenne w istocie sposoby działania. Bohaterowie mieszkają w przeszklonych, wspaniałych apartamentach, poruszają się drogami zachodnimi autami, spożywają zachodnie produkty, ale ich świat jest światem antywartości. „Nie ma granicy – stwierdza jedna z bohaterów książki Aleksijewicz – między stanem pokoju a stanem wojny. Wojna jest zawsze”⁴⁶. Żyjące w luksusie wybrane klasy społeczne pozbawione są fundamentów etycznych.

Relatywizm moralny przedstawionych bohaterów, gotowych dokonywać czynów nieetycznych, wytycza sposoby i metody ich postępowania. Dobrze obrazuje to stwierdzenie innej postaci występującej w cytowanej wcześniej książce *Cynkowi chłopcy*: „Mój ojciec dożył dziewięćdziesiątki. Mówił, że nic dobrego go w życiu nie spotkało poza wojną. I to jest wszystko, co potrafimy”⁴⁷. Logika wojny wpisana jest w codzienność rosyjskiej rzeczywistości na wiele sposobów, można ją nawet określić mianem filozofii codzienności. Wojenna filozofia dopuszcza niemoralne postępowanie i nieetyczne sposoby rozwiązywania problemów, takie jak pozbycie się dziecka czy zabójstwo. „Wojna to świat, a nie wydarzenie...Wszystko tutaj jest inne: i krajobraz, i człowiek, i słowa”⁴⁸. Bohaterowie *Niemilości* i *Eleny* zanurzeni są w logice wojny, logice, w której jedyny cel stanowi ocalenie samego siebie. Dla bohaterów Zwiagincewa wojna to niejako naturalne ramy działania, w których uruchamiają się sposoby funkcjonowania zapisane w pamięci społecznej. Bohaterowie ci nie potrafią tworzyć więzi rodzinnych ani budować relacji bliskości, są emocjonalnymi bankrutami, skoncentrowanymi na własnym dobrostanie, egoistycznych potrzebach, niezdolnymi do empatii i czułości, odrzucają też duchowość.

Żyjąc w postsowieckiej Rosji, zostali niejako zatrzymani w wojennym sposobie istnienia. Finał *Niemilości* ukazuje głównych bohaterów oglądają-

⁴⁶ Tamże, s. 37.

⁴⁷ Tamże, s. 41.

⁴⁸ T a ż, *Cynkowi chłopcy*, s. 23.

cych w telewizji relacje z wojny rosyjsko-ukraińskiej. Wiele się w ich życiu wydarzyło, w niewyjaśnionych okolicznościach stracili syna, ich rodzina się rozpadła, nawiązali nowe relacje i starają się zapewnić sobie materialny byt, ale tym, co ich łączy, jest oglądany program telewizyjny o wojnie prowadzonej przez ich państwo. Oboje rozumieją stan wojny, zinternalizowali jej reguły, jej język, akceptują te zasady i potrafią zgodnie z nimi funkcjonować. Nie buntują się przeciw nim, nie unikają ich, nie walczą z nimi, to one wyznaczają ich styl życia, postępowania i rozumienia świata. Wojna stanowi część ich egzystencji, co oznacza również umiejętność akceptowania strat, zniszczeń, ofiar i destrukcji. Życie Rosjan splecione jest nierozzerwalnie z podejmowanymi przez państwo działaniami wojennymi. Nie chodzi jednak o doświadczenie konfliktów zbrojnych jako takie, ale przede wszystkim o ich oddziaływanie na człowieka: „Właściwie to jesteśmy ludźmi wojny. Albo braliśmy w niej udział, albo się do niej szykowaliśmy. Nigdy nie żyliśmy inaczej. To dlatego mamy psychikę żołnierzy. W czasie pokoju także wszystko odbywało się zgodnie z wojskowym rytuałem”⁴⁹. Wojna wpływa na definiowanie podstawowych pojęć, na stosunek do wartości, na myślenie o powinnościach, zyskach i stratach, na traktowanie cierpienia i postrzeganie innych.

Obraz współczesnego społeczeństwa rosyjskiego oraz dotyczące go diagnozy i prognozy, jakie formułuje Zwiagincew, są dramatycznie niepokojące. Bohaterowie *Eleny* i *Niemilości* żyją w cieniu wojny, co w obu dziełach przedstawione zostało na wielu płaszczyznach. Rozpoznania Zwiagincewa nie są zresztą odosobnione, co potwierdzają badaczki analizujące dzieła filmowe innego rosyjskiego reżysera, Aleksieja Bałabanowa: „Dehumanizacja to problem dnia codziennego, nie tylko konfliktów militarnych”⁵⁰.

Dokąd zmierza Rosja? – pyta poprzez swoje filmy Andriej Zwiagincew i nie myli się, przewidując, że musi nadejść kolejna, prawdziwa wojna, zaakceptowana przez społeczeństwo, które rozumie jej zasady i żyje według jej logiki i którego wyposażenie kulturowe zawiera wojenne wzorce działania.

DIAGNOZA SPOŁECZNA JEDNOSTKA W SPOŁECZEŃSTWIE ROSYJSKIM

Demokracja, równouprawnienie, nowoczesna konsumpcja, kapitalizm, indywidualizm, społeczeństwo obywatelskie – to wartości, które muszą być właściwie pojmowane i rozsądnie adaptowane. Bohaterowie Zwiagincewa

⁴⁹ T a ż, *Czasy secondhand*, s. 8.

⁵⁰ B. Pawletko, B. Waligórska-Olejniczak, *Współczesne kino rosyjskie w obliczu traum wojennych. Kontekst literacki i kulturowy*, Śląsk, Katowice 2020, s. 17.

przetwarzają je jednak na własny sposób, wypaczając ich pierwotny sens. Powstaje w ten sposób kultura cynizmu, w której działa się według antywartości. W kulturze tej doskonale sprawdza się logika walki, zawodzi natomiast logika demokracji. Opinia Zwiagincewa o społeczeństwie rosyjskim, jaką można odczytać, rekonstruując jego filmowe obrazy, jest jednoznacznie krytyczna. Reżyser nie ma także złudzeń co do przyszłości państwa i kierunku jego dalszych działań.

Obraz Rosji i społeczeństwa rosyjskiego przedstawiony w filmach Andrieja Zwiagincewa jest dramatyczny i skrajnie poważny. W żadnym zresztą obrazie tego reżysera nie znajdziemy choćby odrobiny humoru, ironii czy innego rodzaju dystansowania się od zdarzeń. Rosja ze swej natury jest poważna – jeśli przez chwilę wydawało się, że jest inna, to wyłącznie dlatego, że poprzez skomercjalizowaną telewizję, efektowną architekturę, nowoczesne sklepy, wyszukane restauracje i wszelkie inne przejawy konsumpcyjnego stylu życia opartego na wzorcach zapożyczonych z Zachodu imitowała „rozrywkowość”. Na tę cechę szczególną Rosji uwagę zwrócił Ryszard Kapuściński w *Imperium*: „Jest to świat śmiertelnej powagi, rozkazu i posłuszeństwa. Naucz się słuchać, naucz się pokory, naucz się zajmować swoją osobą jak najmniej miejsca. Najlepiej rób, co do ciebie należy. Najlepiej milcz. Najlepiej nie zadawaj pytań”⁵¹. Jednakże nawet postępowanie według tych zasad nie gwarantuje przetrwania – czego przykładem jest historia filmowego Aloszy.

Bohaterowie Zwiagincewa żyją na zgliszczach fundamentalnych wartości, ich świat jest przerażająco pusty. Gonią za ideałem miłości, której nie tylko nie potrafią utrzymać, lecz także – jeśli się pojawi – sami ją niszczą. Są destrukcyjni wobec samych siebie i innych, wypaleni emocjonalnie, zdemoralizowani i pozbawieni etycznych kierunkowskazów. Brakuje im zakotwiczenia w silnej rodzinie, religii lub jakimś systemie etycznym, który regulowałby ich relacje indywidualne i społeczne. Nie są też zdolni do korzystania z demokracji, wolności, kultury indywidualizmu i dostępności dóbr materialnych. Doskonały przykład opacznie rozumianej logiki konsumpcji stanowią działania związane chociażby ze wspomnianą wcześniej architekturą. Podając przykłady absurdu w tym zakresie, Peter Pomerantsev pisze o Moskwie: „To jedyne miasto, w którym burzy się najstarsze budynki [...]. I burzy się je tylko po to, by odbudować je na nowo jako repliki samych siebie, wzbogacone o wszystkie te linie proste, pleksiglas i podwójne szyby”⁵².

Obraz Rosji, rosyjskiego społeczeństwa i poszczególnych Rosjan przedstawiony w filmach Andrieja Zwiagincewa jest również dojmująco smutny, a żaden z ich bohaterów nie zaznaje szczęścia. Żyją oni w świecie bez Boga,

⁵¹ R. Kapuściński, *Imperium*, Czytelnik, Warszawa 2020, s. 30n.

⁵² Pomerantsev, dz. cyt., s. 143.

bez miłości, bez wartości – w świecie pozbawionym humanizmu, dystansu, humoru czy radości. Jest to świat ludzi strasznych, żyjących sztucznie i zakłamanych, hardych, wojujących, zdolnych do potworności – ludzi walki, ludzi wojny. I nie najważniejsze jest to, że często im ona realnie towarzyszy, dzieje się tuż obok, o czym informują komunikaty radiowe czy wiadomości telewizyjne. Istotne jest, że relacje międzyludzkie są wrogie, nieprzyjazne, pozbawione zaufania i życzliwości. Ludzie postrzegają siebie nawzajem poprzez swój status materialny, są dla siebie jak przedmioty, których wartość wyznaczają możliwości finansowe. Bohaterowie obu fabuł wciąż dokonują wzajemnej oceny, mają wobec siebie nawzajem konfrontacyjne, wrogie nastawienie. Dorośli walczą ze sobą, małżeństwa toczą ze sobą boje bądź się wzajemnie wykorzystują, córka walczy z ojcem, matka z dzieckiem.

Relacja definiująca ludzi w tych filmowych historiach oparta jest na byciu „anty”, byciu przeciwko wszystkim i wszystkiemu, co autentycznie lub choćby symbolicznie zagraża jednostce. Walczy się o pieniądze, o przetrwanie, o udowodnienie, że jest się lepszym, że stoi się w wyżej hierarchii społecznej. Widziane oczyma Andrieja Zwiagnicewa społeczeństwo rosyjskie oparte jest na konflikcie, niezgodzie, braku porozumienia czy harmonii. Walka toczy się także w ludzkich wnętrzach. Każda z postaci walczy sama z sobą. Największym zagrożeniem dla Eleny i Żeni czy Borysa są oni sami – destrukcyjni, odtwarzający relacje i sytuacje oparte na niszczyielskiej sile. Elena ma słodką twarz, ukrywa emocje i zachowuje pozory łagodności, ale jest zdolna do najokrutniejszej zbrodni. Żenia nie ma już bezbronnego wyglądu, jest harda, złośliwa, chętnie manifestuje swoją agresję. Obie walczą. Każda z nich jest na swojej prywatnej wojnie, która zawsze pociąga za sobą ofiary. Obie są także bardziej agresywne i okrutne od mężczyzn. Żadna z nich nie ma szacunku dla życia.

Elena to uosobienie Rosji sprzed kilku lat, kiedy to, osłabiona po pierestrojce, ukazywała światu łagodne oblicze. Toczyła grę i udawała, że jest inna, niż mogło się wydawać. Pokazywała, że się zmieniała, złagodniała i spokorniała. Miała twarz spokojnego anioła, bo takiej twarzy oczekiwał od niej świat Zachodu. Była to ułuda, natura Rosji się bowiem nie zmieniała. Łagodna Elena z zimną krwią dokonuje barbarzyńskiego czynu, morduje męża. Jej „oblicze” to oblicze anioła zagłady, śmierci, destrukcji – w istocie: anioła wojny.

Podobnie jest w przypadku Żeni. Ona też stanowi metaforę Rosji. Jest to już jednak oblicze Rosji bardziej współczesnej, państwa, które nie ukrywa się za maską łagodności, nie bawi się w grę pozorów ani w subtelności, lecz odsłania swoją naturę. Żenią kieruje wściekłość; jest ona agresywna i brutalna. Oczekuje konfrontacji sił. Może odrzucić wszystkie konwenanse i walczyć otwarcie. Jest dumna, że uczestniczy w wojnie. Dziecko nie ma dla niej wartości, stanowi jedynie zawadę i z pewnością nie zawahałaby się posłać syna na prawdziwą wojnę, o której wciąż donoszą w filmie media.

W ukazanych przez Zwiagincewa wizerunkach społeczeństwa rosyjskiego cechą dominującą stanowi brutalność. Nie jest to Rosja sztuki, społeczeństwo uduchowienia, na dziedzictwo którego często się wskazuje. We współczesnej Rosji przeważają prymitywizm, odhumanizowanie i wściekłość. Na tę dwoistość zwracał uwagę Kapuściński: „Są dwie rzeczywistości rosyjskie: mistyczna, filozoficzna, duchowa, wzniosła, a jednocześnie obok pleni się świat chamstwa, podłości, brudu”⁵³. Wydaje się jednak, że okrucieństwa okazywanego przez tak wielu nie sposób usprawiedliwić uprawianiem sztuki przez nielicznych.

Warto w tym miejscu odnieść się do wprowadzonej do literatury naukowej przez Feliksa Konecznego koncepcji cywilizacji turańskiej. Według Konecznego cywilizacja ta oparta jest na władzy wodza, który jednoosobowo decyduje o wszystkim, co się dzieje w państwie, tak że staje się jego właścicielem, a cała ludność faktycznie pozostaje w jego niewoli. „Może on, o ile jego łaska, dopuścić innych do jakiejś formy własności i do wolności osobistej, lecz jedno i drugie zawsze tylko do odwołania. To właśnie stanowi cechę tej cywilizacji”⁵⁴. Istotą takiej cywilizacji jest stan wojny, nieprzerwana do niej gotowość. Społeczeństwo funkcjonujące zgodnie z ideą cywilizacji turańskiej znajduje się w stanie permanentnej wojny. Rację jego bytu stanowią podbój, walka i okradanie, nie zaś zawieranie umów, unii, negocjowanie czy współpraca z innymi. Społeczeństwo takie potrafi osiągać sukcesy jedynie w wyniku walki, która jawi się jako jedyny szybki i skuteczny sposób poprawy sytuacji ekonomicznej i osiągnięcia sukcesu. „Na pierwszy plan – zauważa Adam Zamojski – wysuwa się agresywna walka o byt. Konsekwencją tego jest militarna organizacja społeczeństwa, z naczelną zasadą bezwzględnego posłuszeństwa wobec jednoosobowego władcy i jego mandatariuszy – obejmuje ona wszelkie dziedziny życia”⁵⁵. Militarna organizacja życia społecznego oznacza także, że jednostki są przyzwyczajone do stanu wojny i tylko w wojenny sposób umieją prowadzić swoje sprawy publiczne i prywatne. Potrafią być bezwzględne, potrafią zabijać, niszczyć najbliższych, unikać odpowiedzialności. Wojenna logika organizacji społeczeństwa czyni z ludzi wojowników, nie zaś obywateli. Gdy inni przestają być przydatni do zaspokajania potrzeb lub gdy stają się przeszkodą w osiągnięciu celów, są eliminowani bez żalu czy wyrzutów sumienia. Tak działają ludzie w społeczeństwie cywilizacji turańskiej, zorganizowanej wokół kategorii militarystyki.

⁵³ Kapuściński, dz. cyt., s. 228.

⁵⁴ F. Koneczny, *O cywilizację turańską*, Wydawnictwo Onion, Gliwice 1999, s. 55.

⁵⁵ A. Zamojski, *Cywilizacja turańska Feliksa Konecznego – założenia teoretyczne oraz współczesna egzemplifikacja*, „The Peculiarity of Man” 2018, nr 27, s. 70.

Logika świata demokratycznego nie zdołała wyprzeć ani zmienić logiki wojennej, obecnej w postsowieckiej Rosji. „w kruchej rzeczywistości, która zrobiona jest tak, że jeśli zmrzysz oczy, może wydawać się niemal zupełnie prawdziwa”⁵⁶. „Przemieszczamy się z siłowni do przestronnego biura, potem do kawiarni, na francuski film w kinie i do winiarni, stamtąd na wakacje do Turcji, która wydaje się lepsza od Paryża; lepsza, bo nowsza i droższa. I możemy czytać wydawane przez SNOB magazyny, oglądać na TNT jakiś reality show, a to wszystko to tylko symulakrum demokracji”⁵⁷. Potwierdzają to także refleksje samych Rosjan: „Zmieniły się nasze ulice, szyldy na sklepach i tytuły gazet, ale my jesteśmy ci sami”⁵⁸.

Stwierdzenie, że społeczeństwo rosyjskie funkcjonuje w symulakrum demokracji, oznacza również, że funkcjonuje ono według innych reguł, charakterystycznych dla odmiennego ustroju. Jakikolwiek byłby to ustrój, nagromadzone w bohaterach złość, wściekłość, agresja i destrukcyjna energia muszą wcześniej czy później znaleźć dla siebie ujście. Społeczeństwo, któremu brakuje drogowskazów moralnych oraz kodeksów etycznych zakorzenionych w religii, rodzinie czy wartościach, któremu brak idei rozwoju czy generalnie tworzenia, jest niebezpieczne. Jego destrukcyjną siłą, wzmocnioną przez sentymenty, oraz tęsknotą za sprawczością i dumą, można łatwo kierować. Bohaterowie *Zwiagincewa* w istocie wypaczają znaczenie wolności, swobody, idei społeczeństwa indywidualizmu czy demokracji.

W filmie *Biała wstążka*⁵⁹ Michaela Hanekego poszukuje się przyczyn, które skłoniły pokolenie młodych Niemców do zaakceptowania narzuconej siłą ideologii nazizmu. Autor dzieła zauważa, że pokolenie to zostało wychowane w sposób niezwykle surowy, bez czułości, w systemie kar, także fizycznych, podporządkowane rodzicom, ich władzy i autorytetowi. Ethos protestanckiego wychowania okazał się sprzyjać akceptacji nazistowskiej ideologii i akceptacji wojny. Wydaje się, że Andriej Zwiagincew nie tylko diagnozuje społeczeństwo rosyjskie i jego moralność, ale próbuje zrozumieć, dlaczego jest zdemoralizowane i destrukcyjne. Dlaczego ludzie są nieprzyjaźnie nastawieni do siebie samych i do innych? Dlaczego nie potrafią budować trwałych i wartościowych relacji międzyludzkich? Dlaczego akceptują wojnę z jej niszczącą logiką. Dlaczego są cyniczni, pozbawieni duchowości? Mimo że reżyser ocenia swoich rodaków bez taryfy ulgowej, nie wskazuje przyczyny zachowań społeczeństwa rosyjskiego tak jednoznacznie, jak udało się tego dokonać Michaelowi Hanekeemu w odniesieniu do społeczeństwa niemieckiego.

⁵⁶ Pomerantsev, dz. cyt., s. 113.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Aleksijewicz, *Cynkowi chłopcy*, s. 284.

⁵⁹ *Biała wstążka* (*Das weiße Band – Eine deutsche Kindergeschichte*), Austria–Francja–Niemcy–Włochy, 2009, reż. M. Haneke.

Tytułowa „niemiłość” jest trafnym, nieco poetyckim wyrażeniem oddającym stan, w jakim znajdują się bohaterowie filmu: „niemiłość” to de facto synonim „wojny”. Ostateczne refleksje przedstawione przez Zwiagincewa są katastroficzne i tragiczne⁶⁰.

Wojna zawsze ma charakter polityczny, ale wydaje się, że łatwiej jest ją zaakceptować zbiorowości, jaka została przedstawiona w *Elenie* i *Niemiłości*. Oglądając te filmy dzisiaj, gdy trwa wywołana agresją Rosji wojna w Ukrainie, dostrzegamy ich głęboką profetyczność.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Aleksijewicz, Swietłana. *Cynkowi chłopcy*. Translated by Jerzy Czech. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2015.
- . *Czasy secondhand: Koniec czerwonego człowieka*. Translated by Jerzy Czech. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2014;
- . *Wojna nie ma nic z kobiety*. Translated by Jerzy Czech. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2022.
- Brzozowski, Grzegorz. “Spragnieni (nie)miłości: Recenzja filmu Andrieja Zwiagincewa.” *Kultura Liberalna*, no. 7 (2018). <https://kulturaliberalna.pl/2018/02/13/grzegorz-brzozowski-spragnieni-niemiosci-andriej-zwiagincew/>.
- Gogol, Mikołaj. *Martwe dusze*. Translated by Władysław Broniewski. Kraków: Zielona Sowa, 2008.
- Jaszewska, Dagmara. “Film jako medium (nie)obecności Boga: Ukryta teologia w *Niemiłości* Andrieja Zwiagincewa.” *Kultura – Media – Teologia*, no. 31 (2017): 39–57.
- Kapuściński, Ryszard. *Lapidaria I–III*. Warszawa: Agora, 2008.
- Koneczny, Feliks. *O cywilizację łacińską*. Gliwice: Onion, 1999.
- Lotman, Jurij M. “Dom w *Mistrzu* i *Małgorzacie* Michaiła Bułhakowa.” Translated by Roman Mazurkiewicz. *Pamiętnik Literacki* 78, no. 4 (1987): 311–9.

⁶⁰ *Niemiłość* Andrieja Zwiagincewa pochodzi z roku 2017. W tym samym roku odbyła się premiera filmu *Arytmia* Borysa Chlebnikowa (*Arytmia* (Aritmiã), Rosja–Finlandia–Niemcy, 2017, reż. B. Chlebnikow). Te dwa dzieła mają wiele wspólnego, sygnalizują bowiem trudności związane z miłością, byciem razem, dopasowaniem się, uchwyceniem wspólnego rytmu, niezbędnym w budowaniu dobrych relacji międzyludzkich. Co do systemu społecznego, funkcjonowania instytucji państwowych, stosunku władzy do obywateli, organizacji państwa, braku szacunku dla ludzkiego życia, twórcy filmów są zgodni. Rzeczywistość, w jakiej przyszło egzystować obywatelom, jest bardzo nieprzyjazna. Muszą oni bezustannie walczyć o godność, o życie, o prawdę, o skromny nawet status materialny. Chlebnikow wierzy jednak w relacje międzyludzkie i ich autentyzm. Uznaje miłość za wartość, która ocala, pozwala ludziom funkcjonować i zmagać się z problemami. Andriejowi Zwiagincewowi natomiast brakuje wiary w ocalenie człowieka, a stawiana przez niego diagnoza pozbawiona jest jakiegokolwiek optymizmu czy nadziei.

- Michur-Ziemia, Maria. "Cele i zasady funkcjonowania Wspólnoty Niepodległych Państw." *Środkowoeuropejskie Studia Polityczne*, no. 1 (2017): 223–46.
- Pawletko, Beata, and Beata Waligórska-Olejniczak. *Współczesne kino rosyjskie w obliczu traum wojennych: Kontekst literacki i kulturowy*. Katowice: Śląsk, 2020.
- Piotrowska, Anita. "W szarej strefie." *Tygodnik Powszechny*, no. 15(3274) (2012): 47.
- Pomerantsev, Peter. *Jądro dziwności: Nowa Rosja*. Translated by Iga Noszczyk. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2020.
- Stovrag, Joanna. *Chwila na miłość*. Zakrzewo: Replika, 2017.
- Sztompka, Piotr. "Struktura społeczna: Próba uogólnienia." In *Socjologia lektury*. Edited by Piotr Sztompka and Marek Kucia. Kraków: Znak, 2007.
- Świder, Konrad. "Transformacja polityczna w Rosji w latach 90. XX wieku – główne problemy." *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej* 17, no. 1 (2019): 97–121.
- Turgieniew, Iwan. "Sen" Translated by Aleksander Wat. In Wat, *Poezje zebrane*. Edited by Anna Micińska and Jan Zieliński. Kraków: Znak, 1992.
- Waligórska-Olejniczak, Beata. "O doświadczeniu starości w kontekście współczesnych dylematów egzystencjalnych: Film *Elena* Andrieja Zwiagincewa." *Slavica Wratislaviensia*, no. 163 (2016): 313–23.
- . "Znacząca (nie)obecność. *Niemiłość* Andrieja Zwiagincewa (2017) i *Psie serce* Michaiła Bułhakowa." In Waligórska-Olejniczak, *Literackie konstelacje (w) twórczości Andrieja Zwiagincewa*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2022.
- . "Zwiagincewskie minusy-chwyty: *Elena* (2011) i dramaturgia Antona Czechowa." In Waligórska-Olejniczak, *Literackie konstelacje (w) twórczości Andrieja Zwiagincewa*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2022.
- Wróblewski, Janusz. "Wywiad z Andriejem Zwiagincewem." *Polityka*, April 7, 2012. <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/1525521,1,wywiad-z-andriejem-zwiagincewem.read>.
- . "Zła matka Rosja." *Polityka*, no. 4 (2018): 90.
- Zamojski, Adam. "Cywilizacja turańska Feliksa Konecznego – założenia teoretyczne oraz współczesna egzemplifikacja." *The Peculiarity of Man*, no. 27 (2018): 65–80.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Małgorzata BOGUNIA-BOROWSKA – Człowiek i moralność w społeczeństwie rosyjskim. Analiza filmów *Elena* i *Niemiłość* Andrieja Zwiagincewa

DOI 10.12887/35-2022-3-139-13

Celem artykułu jest opis i diagnoza współczesnego społeczeństwa rosyjskiego i kierunku jego rozwoju. Materiałem wykorzystanym do dokonania krytycznej analizy są filmy *Elena* i *Niemiłość* rosyjskiego reżysera Andrieja Zwiagincewa. Dzieła te przedstawiają obraz społeczeństwa rosyjskiego, występujące w nim

postawy życiowe i wartości oraz potencjalne kierunki jego rozwoju. Autorka twierdzi, że zarówno poszczególne jednostki, jak i społeczeństwo rosyjskie jako całość działają zgodnie z logiką wojny, która stanowi rodzaj stylu życia i filozofii codzienności. Obecność logiki wojny przejawia się nie tylko w życiu prywatnym ludzi, lecz także w życiu społeczeństwa jako całości oraz w jego instytucjach i w strukturach władzy państwowej. Logika ta dopuszcza działania niemoralne i zwalnia z odpowiedzialności za dokonywane czyny, tłumacząc je osobistym dobrobytem lub wyższą koniecznością. W kontekście wojny toczącej się w Ukrainie postawy bohaterów i bohaterek filmów Andrieja Zwiagincewa zyskują wymiar symboliczny i profetyczny.

Słowa kluczowe: moralność, etyka, wolność, filozofia wojny, jednostka, społeczeństwo, Rosja, Andriej Zwiagincew

Kontakt: Instytut Socjologii, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków

E-mail: malgorzata.bogunia-borowska@uj.edu.pl

<https://socjologia.uj.edu.pl/malgorzata-bogunia-borowska>

Małgorzata BOGUNIA-BOROWSKA, On Man and Morality in the Russian Society: An Analysis of Andrey Zvyagintsev's Films *Elena* and *Loveless*

DOI 10.12887/35-2022-3-139-13

The aim of the article is to describe the contemporary Russian society, identifying the directions its future development might take, on the basis of a critical analysis of Andrey Zvyagintsev's films *Elena* and *Loveless*. The image of the Russian society with its predominant attitudes towards life, its morality and values conveyed by the films scrutinized in the paper is one of a society demonstrating the logic of war. Adopted as a lifestyle and a philosophy of daily existence, the logic of war is manifested in private lives of individuals, in the functioning of the society as a whole and of its institutions, as well as in the power structures of the Russian state. Such a logic permits unethical behavior and makes it possible for individuals to evade responsibility for their actions justifying them by their personal welfare or an absolute necessity. In the context of the war ongoing in Ukraine, the attitudes adopted by Zvyagintsev's characters, take on symbolic and prophetic aspects.

Keywords: morality, ethics, freedom, philosophy of war, individual, society, Russia, Andrey Zvyagintsev

Contact: Institute of Sociology, Faculty of Philosophy, Jagiellonian University, ul. Grodzka 52, 31-044 Cracow, Poland

E-mail: malgorzata.bogunia-borowska@uj.edu.pl

<https://socjologia.uj.edu.pl/malgorzata-bogunia-borowska>

POLEMIKI

Ks. Marcin FERDYNUS

MIĘDZY UPORCZYWOŚCIĄ A DAREMNOŚCIĄ TERAPII?

O przydatności pojęcia terapii uporczywej w etyce medycznej w odniesieniu do postępowania wobec pacjentów terminalnie chorych

Główną przyczynę chaosu terminologicznego i definicyjnego wokół kwestii medycznej daremności należy upatrywać w naruszaniu rygorów metodologicznych. Koncepcje medycznej daremności, które poza kryteriami medycznymi (sądami o stanie fizjologicznym pacjenta) uwzględniają również kryteria pozamedyczne (sądy wartościujące), są nieprawidłowe. W przypadkach takich błęd leży w zbyt szerokim pojmowaniu pojęcia medycznej daremności – zakres semantyczny koncepcji medycznej daremności zostaje wówczas poszerzony w sposób nieuprawniony.

W roku 2009 oraz 2016 Polskie Towarzystwo Bioetyczne (PTB) zorganizowało debaty internetowe. Pierwsza z nich poświęcona została kwestii uporczywej terapii, druga zaś zagadnieniu terapii medycznie daremnej (ang. futile medical care). W obu debatach wzięli udział niektórzy członkowie PTB, jak również naukowcy i eksperci nienależący do tego grona. Warto podkreślić, że dyskutanci prezentowali różne profesje, debata miała zatem charakter interdyscyplinarny. Poruszono w jej trakcie wiele kwestii szczegółowych, których – ze względu na ramy niniejszych rozważań – nie sposób wyczerpująco przedstawić. Cel tych rozważań jest zdecydowanie skromniejszy. Artykuł stanowić będzie polemikę z poglądem Kazimierza Szewczyka, że w polskich regulacjach bioetycznych i medycznych należy zrezygnować z terminu „uporczywa terapia” oraz z definicji uporczywej terapii wypracowanej przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia. Głównym punktem odniesienia dla prowadzonych w artykule analiz będzie tekst Szewczyka *O medycznej daremności proceduralnej i o powodach, dla których należy ją włączyć w polskie regulacje bioetyczne i system prawny*¹, w którym wyjaśnia on powody, dlaczego należy odejść od terminu „terapia uporczywa”. Szewczyk sugeruje również, że debata internetowa z roku 2016 stanowi kontynuację tej wcześniejszej, z 2009, a zatem, polemizując z jego tezami, należy wziąć też pod uwagę kolejne dwa teksty jego autorstwa: *Uporczywa terapia w projek-*

¹ Zob. K. Szewczyk, *O medycznej daremności proceduralnej i o powodach, dla których należy ją włączyć w polskie regulacje bioetyczne i system prawny*, Interdyscyplinarne Centrum Etyki UJ, Bioetyka / Wprowadzenie – Opinie i dyskusje, <http://bazy.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=30&i=3&m=19&n=1&z=0&k=53>.

cie tzw. ustawy bioetycznej – pięć krytycznych konkluzji² oraz Podsumowanie debaty z subiektywnym akcentem³. W artykułach tych pojawiają się bowiem ważne konkluzje, których w rozważaniach nie można pominąć.

Istnieją co najmniej dwa powody, dla których polemika z opiniami Szewczyka wydaje się sensowna. Po pierwsze, nie podjęto jak dotąd krytyki jego poglądu w kwestii przydatności określenia „uporczywa terapia” w literaturze przedmiotu. Po drugie, nie wydaje się, by debata dotycząca definicji terapii uporczywej została definitywnie zakończona.

Artykuł obejmuje kilka części. Kluczowe partie poświęcone są argumentom Szewczyka na rzecz odrzucenia terminu „uporczywa terapia” oraz odpowiedziom na zarzuty przywołane przez niego wobec posługiwania się tym terminem. Chociaż z nielicznymi spośród tych zarzutów się zgadzam, przyznanie Szewczykowi racji w tych punktach nie wpłynie ostatecznie na zmianę głoszonej tu tezy. Jej treść można zaś ująć następująco: Nie należy rezygnować z terminu „uporczywa terapia” ani z definicji terapii uporczywej w polskich regulacjach bioetycznych i medycznych. Celem moim nie jest przy tym prowadzenie obrony definicji terapii uporczywej, którą to definicję wypracowała Polska Grupa Robocza do spraw Problemów Etycznych Końca Życia, a raczej wskazanie na przydatność terminu „terapia uporczywa”, jak również ukazanie, że nie istnieją wystarczająco silne racje, by koncepcję terapii uporczywej porzucić. W ostatniej części artykułu, obok definicji terapii medycznie daremnej, proponuję definicję terapii uporczywej. Definicje te nie mają przy tym charakteru definitywnego, stanowią jedynie propozycję, która może stać się podstawą do szczegółowej refleksji wokół terapii medycznie daremnej i terapii uporczywej. Ostatecznie skłaniam się ku opinii, że obie koncepcje mogą być pomocne w praktyce medycznej, o ile uwzględniają adekwatną perspektywę metodologiczną.

ZASTRZEŻENIA WSTĘPNE

Podsumowując debatę z roku 2009 poświęconą zagadnieniu uporczywej terapii, Szewczyk stawia następującą tezę: „[Uporczywa terapia – M.F.] jest to anachroniczna konstrukcja prawna bliska biolatrii i wyrażająca daleko idącą nieufność wobec profesji lekarskiej i jej podopiecznych. Ze względu na tożsamość konstruktu z leczeniem daremnym i nagminne mieszanie uporczywości jako

² Zob. t e n ż e, *Uporczywa terapia w projekcie tzw. ustawy bioetycznej – pięć krytycznych konkluzji*, Polskie Towarzystwo Bioetyczne, Debata: „Czym jest uporczywa terapia?”, 22 I – 1 II 2009, s. 1-15, http://www.ptb.org.pl/pdf/Szewczyk_uporczywa_terapia_1.pdf.

³ Zob. t e n ż e, *Podsumowanie debaty z subiektywnym akcentem*, Polskie Towarzystwo Bioetyczne, Debata: „Czym jest uporczywa terapia?”, 22 I – 1 II 2009, s. 1-8, https://ptb.org.pl/opinie_uporczywa.html.

daremności terapii z nieproporcjonalnością leczenia postuluję, aby całkowicie zrezygnować z tego pojęcia⁷⁴. Opinię tę Szewczyk podtrzymuje w wypowiedzi późniejszej, wskazując, że „należy bezwzględnie odrzucić popularne (dominujące?) w naszym kraju określenie *terapia uporczywa*”⁷⁵. Dodam, że głównym przedmiotem kontestacji jest następująca definicja zaproponowana przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia: „Uporczywa terapia jest to stosowanie procedur medycznych w celu podtrzymania funkcji życiowych nieuleczalnie chorego, które przedłuża jego umieranie, wiążąc się z nadmiernym cierpieniem lub naruszeniem godności pacjenta. Uporczywa terapia nie obejmuje podstawowych zabiegów pielęgnacyjnych, łagodzenia bólu i innych objawów oraz karmienia i nawadniania, o ile służą dobru pacjenta”⁷⁶.

Pobieżna lektura poglądów Szewczyka może sprawiać wrażenie, że krytyki definicji terapii uporczywej w jej rozumieniu przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia dokonuje on jedynie w odniesieniu do proceduralnego ujęcia daremności (na takie ujęcie wskazywałby też tytuł jego publikacji). Niemniej jednak spostrzeżenie tego rodzaju nie wydaje się całkowicie trafne, chociaż w pewnym sensie pozostaje prawdziwe. Mówiąc dokładniej, mimo że przeprowadzona przez Szewczyka krytyka w istocie dotyczy definicji uporczywej terapii w sensie terminu zaproponowanego przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia, a krytyki tej dokonuje on w kontekście proceduralnego ujęcia daremności, to jednak wnioski, do których dochodzi, wyraźnie ekstrapoluje na szeroko pojmowaną kategorię terapii uporczywej. Potwierdzenie tego spostrzeżenia znajdujemy w sugestiach Szewczyka zawartych w dwóch fragmentach tekstu stanowiącego główny punkt odniesienia dla prowadzonych tu analiz: (1) „Obecny tekst uznać można za kontynuację tej [wcześniejszej – M.F.] debaty, obejmującą t a k ż e (i p r z e d e w s z y s t k i m) etap daremności proceduralnej”⁷⁷. (2) „W polskich opracowaniach popularny jest termin «uporczywa terapia». W części V. omówię szczegółowo powody, dla których należy c a ł k o w i c i e z niego zrezygnować”⁷⁸. Treść przywołanych fragmentów pozwala sądzić, że głoszony przez Szewczyka postulat dotyczący rezygnacji z terminu „uporczywa terapia” oraz z definicji uporczywej terapii w polskiej literaturze przedmiotu nie ogranicza się do zakwestionowania przez

⁴ Tamże, s. 8.

⁵ T e n ż e, *O medycznej daremności proceduralnej i o powodach, dla których należy ją włączyć w polskie regulacje bioetyczne i system prawny*.

⁶ Cyt. za: W. B o ł o z, M. K r a j n i k, *Definicja uporczywej terapii. Konsensus Polskiej Grupy Roboczej ds. Problemów Etycznych Końca Życia*, „Medycyna Paliatywna w Praktyce” 2(2008) nr 3, s. 77.

⁷ S z e w c z y k, *O medycznej daremności proceduralnej i o powodach, dla których należy ją włączyć w polskie regulacje bioetyczne i system prawny* (podkr. – M.F.).

⁸ Tamże (podkr. – M.F.).

niego definicji terapii uporczywej zaproponowanej przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia.

Lista zastrzeżeń wstępnych nie byłaby pełna, gdyby pominąć jeszcze jedną istotną kwestię. Otóż Szewczyk utożsamia w swoich analizach termin „terapia uporczywa” w jego rozumieniu przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia z terminem „terapia medycznie daremna”, traktując je jako synonimy. Wydaje się jednak, że choć w tym konkretnym przypadku są one zbliżone do siebie znaczeniowo (treściowo), to jednak nie należy ich ze sobą utożsamiać. Innymi słowy, nie można postawić znaku równości między zakresami znaczeniowymi pojęć „terapia uporczywa” oraz „terapia medycznie daremna”. Za takim punktem widzenia przemawiają względy metodologiczne.

Sformułowane tu wstępne zastrzeżenia wobec stanowiska Szewczyka prowadzą do pytania, jakie racje skłaniają go do przekonania, że zarówno sam termin „terapia uporczywa”, jak również definicję uporczywej terapii należy bezwzględnie usunąć z polskiej literatury przedmiotu?

ARGUMENTY ZA ODRZUCENIEM TERMINU „TERAPIA UPORCZYWA”

Argumenty wysuwane przez różnych autorów na rzecz rezygnacji z terminu „terapia uporczywa” zebrał Szewczyk w przywoływanym już tutaj artykule *O medycznej daremności proceduralnej i o powodach, dla których należy ją włączyć w polskie regulacje bioetyczne i system prawny*. Po pierwsze, wskazuje on, że pozostawienie w dokumentach określenia „terapia uporczywa” przyczynia się do chaosu terminologicznego. Konserwowanie bałaganu terminologicznego utrudnia zaś bądź wręcz uniemożliwia właściwą komunikację nie tylko między personelem oddziałów intensywnej terapii, ale również między personelem a pacjentem, jego rodziną, a w szerszym kontekście – społeczeństwem. Po drugie, wieloletnia i wieloetapowa historia debaty nad medyczną kwestią daremności terapii pokazuje, że definicja terminu „terapia uporczywa” sformułowana przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia stanowi trudny do utrzymania anachronizm. Po trzecie, zatrzymanie się w debacie na etapie definicji terminu sprawia, że definicja wypracowana przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia, podobnie jak „jej konkurentki z bioetyki amerykańskiej – jest narażona na zarzut nieusprawiedliwionego paternalizmu”⁹. Po czwarte, posługiwanie się pojęciem godności przy formułowaniu definicji terapii uporczywej

⁹ Tamże.

sprawia, że lekarz musi każdorazowo rozstrzygać, czy terapia, której podjęcie rozważa, „narusza tę wartość, czy jeszcze nie”¹⁰. Wprowadzenie pojęcia godności do definicji terapii uporczywej staje się źródłem obaw przed nadmiernym paternalizmem lekarzy w przypadku ustalania przez nich kryteriów uporczywości terapii. Po piąte, termin „godność” jest wieloznaczny i w związku z tym uniemożliwia osiągnięcie konsensu dotyczącego kryteriów uporczywości terapeutycznej między profesjonalistami, lekarzem a pacjentem, jak również w społeczeństwie. Po szóste, definicja terapii uporczywej wypracowana przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia obarcza lekarza, chorego lub jego pełnomocnika „trudem «szacowania» mocy cierpień pacjenta umierającego, co jest sprawą niezmiernie trudną, moralnie wątpliwą i wysoce subiektywną”¹¹. Po siódme, związek definicji uporczywej terapii z nauczaniem Kościoła katolickiego rodzi obawy, że przyjęcie tej definicji naruszy zasady, którymi kieruje się zróżnicowane światopoglądowo demokratyczne państwo prawa. Po ósme, termin „terapia uporczywa” charakteryzuje się prowincjonalizmem: jego stosowanie ogranicza się do kręgu rodzimego, co utrudnia dyskusję na międzynarodowym forum bioetycznym i prawnym. Po dziewiąte, negatywną stroną definicji zaproponowanej przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia jest również „stopień jej skomplikowania”¹². Po dziesiąte, „argument z zasiedzenia”¹³ terminu „terapia uporczywa” w literaturze polskiej jest słaby i w związku z tym można go pominąć¹⁴.

W związku z wymienionymi argumentami postuluje się, by w kontekście bioetycznym i medycznym w miejsce terminu „terapia uporczywa” wprowadzić termin „terapia medycznie daremna” oraz – zgodnie z wcześniejszymi zastrzeżeniami – termin „daremnosc proceduralna”. Z opinią o zastąpieniu terminu „uporczywa terapia” terminem „terapia medycznie daremna” zgadzają się między innymi Janina Suchorzewska¹⁵ oraz Andrzej Kübler¹⁶.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Z ostatnim zarzutem w pełni się zgadzam i dlatego nie będę się do niego odnosić. Fakt powszechności terminu „terapia uporczywa” nie jest wystarczającym powodem, by pozostawić go w literaturze.

¹⁵ Zob. J. Suchorzewska, *Wokół terapii daremnej – głos w dyskusji*, Interdyscyplinarne Centrum Etyki UJ, Bioetyka / Wprowadzenie – Opinie i dyskusje, <http://bazy.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=30&i=3&m=19&n=1&z=0&k=58>.

¹⁶ Zob. A. Kübler, *Terapia daremna na oddziale intensywnej terapii*, Interdyscyplinarne Centrum Etyki UJ, Bioetyka / Wprowadzenie – Opinie i dyskusje, <http://bazy.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=30&i=3&m=19&n=1&z=0&k=55>.

ODPOWIEDZI NA ZARZUTY

Pierwszy argument przeciwko zastosowaniu terminu „terapia uporczywa” wskazuje, że posługiwanie się nim w literaturze, jak również na oddziałach intensywnej terapii, przyczynia się do bałaganu terminologicznego oraz zaburza komunikację między profesjonalistami, jak również między personelem a pacjentem (lub jego rodziną czy reprezentantem). Kontrargumentu dostarczają przeprowadzone w ciągu kilku ostatnich lat badania, które pokazują, że mimo mankamentów związanych z brakiem regulacji prawnych dotyczących stosowania w Polsce terapii uporczywej sam ten termin jest przez personel pielęgniarski właściwie rozumiany i interpretowany¹⁷. Podobne wnioski płyną z innych badań, wskazując, że zdecydowana większość personelu medycznego zna koncepcję terapii uporczywej, choć w praktyce nie zawsze rozpoznaje objawy kliniczne choroby¹⁸. Wydaje się więc, że w polskim kontekście należy mówić nie tyle o bałaganie terminologicznym (mamy tu na uwadze jeden termin), ile raczej o problemie diagnozowania pacjenta – klinicznego rozpoznawania, czy jest on w takim stanie, że podejmowanie dalszych procedur leczniczych można uznać za terapię uporczywą. O bałaganie terminologicznym można natomiast mówić w odniesieniu do bioetyki anglosaskiej. Okazuje się bowiem, że w związku z silną krytyką terminu „terapia medycznie daremna” (ang. futile medical care) wielu autorów posługujących się językiem angielskim postanowiło ze stosowania tego terminu zrezygnować, zastępując go alternatywnymi. Należą do nich na przykład: „leczenie nieprzynoszące korzyści” (ang. nonbeneficial treatment), „klinicznie niewłaściwe” (ang. not clinically appropriate), „medycznie niewskazane” (ang. not medically indicated), wykazujące „daremność kliniczną” (ang. clinical futility), „medycznie niewłaściwe” (ang. medically inappropriate), „medycznie niewskazane (ang. medically inadvisable), „potencjalnie niewłaściwe” (ang. potentially inappropriate)¹⁹.

Drugi argument mający przemawiać za odrzuceniem terminu „terapia uporczywa” wiąże się według Szewczyka z wieloletnią już i wieloetapową debatą nad kwestią daremności medycznej – dyskusją, która nie doprowadziła do wy-

¹⁷ Zob. E. Kiełbasa-Siennicki, K. Marczewski, *Analiza postaw personelu pielęgniarskiego wobec uporczywej terapii*, „Aspekty Zdrowia i Choroby” 3(2018) nr 2, s. 91-110.

¹⁸ Zob. V. Cebulska, V. Kozłak, P. Dybalski, *Wiedza i opinie personelu medycznego oddziałów anestezjologii i intensywnej terapii na temat prowadzenia uporczywej terapii*, „Medycyna Paliatywna” 11(2019) nr 4, s. 170-179; D. Bazaliński, I. Marciniak, I. Sałacińska i in., *Doświadczenie uporczywej terapii w pracy pielęgniarek pracujących w oddziałach intensywnej terapii – doniesienie wstępne*, „Anestezjologia i Ratownictwo” 12(2018) nr 1, s. 52-61.

¹⁹ Por. D. Wilkinson, J. Savulescu, *Ethics, Conflicts and Medical Treatment for Children: From Disagreement to Dissensus*, Elsevier, London–Edinburgh 2019, s. 22.

pracowania konsensu w kwestii terminologii dotyczącej tego obszaru. Na tej podstawie wskazuje on, że definicja uporczywej terapii zaproponowana przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia stanowi trudny do utrzymania anachronizm. W istocie analizy dotyczące różnych koncepcji medycznej daremności, przeprowadzone przez autorów artykułu *Medical Futility and Its Challenges: A Review Study*²⁰ potwierdzają spostrzeżenia Szewczyka. Mówiąc precyzyjniej, autorzy ci stwierdzają, że pojęcie medycznej daremności „ma charakter złożony, niejednoznaczny, subiektywny, zależny od sytuacji, wartościujący i ukierunkowany na określony cel, a jako takie, niemal zawsze niesie z sobą pewną dozę niepewności”²¹. Ponadto, dokonany przez nich przegląd różnych definicji terapii medycznie daremnej pokazał, że na urabianie tych definicji wpływ mają bardzo różne czynniki: system wartości lekarzy i pacjentów, cele medyczne, kontekst społeczny, kulturowy i religijny, jak również emocje i cechy osobowościowe poszczególnych jednostek. Na podstawie przeprowadzonych badań autorzy ci doszli do przekonania, że osiągnięcie konsensu w kwestii koncepcji terapii medycznie daremnej nie jest możliwe, gdyż nie istnieje żadne faktyczne kryterium obiektywne, które mogłoby stanowić podstawę do zdefiniowania tego pojęcia²². Na niemożliwość uzyskania konsensu w sprawie możliwości wypracowania powszechnie obowiązującej koncepcji terapii medycznie daremnej wskazują także inni autorzy²³. Stąd też w literaturze pojawia się postulat, by terapię medycznie daremną określać na poziomie indywidualnym, każdorazowo w oparciu o faktyczny stan konkretnego pacjenta²⁴.

Biorąc pod uwagę przywołane tu opinie, można przypuszczać, że samo zastąpienie terminu „terapia uporczywa” terminem „terapia medycznie daremna” nie rozwiąże problemu w polskim kontekście medycznym czy bioetycznym. Co więcej, można sądzić, że taka zamiana terminów jedynie nasili problemy interpretacyjne, z którymi do tej pory nie poradziła sobie bioetyka anglosaska.

²⁰ Zob. M. A g h a b a r a r y, N. D e g h a n N a y e r i, *Medical Futility and Its Challenges: A Review Study*, „Journal of Medical Ethics and History of Medicine” 9(2016) nr 11, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5203684/>.

²¹ Tamże. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.F.

²² Zob. tamże.

²³ Zob. M. N a i r - C o l l i n s, *Laying Futility to Rest*, „Journal of Medicine and Philosophy” 40(2015) nr 5, s. 554-583; J.L. N a t e s, M. N u n n a l l y, R. K l e i n p e l l i n, *ICU Admission, Discharge, and Triage Guidelines: A Framework to Enhance Clinical Operations, Development of Institutional Policies, and Further Research*, „Critical Care Medicine” 44(2016) nr 8, s. 1553-1602; J.J. P a r i s, A. H a w k i n s, „Futility” is a Failed Concept in Medical Decision Making: Its Use Should Be Abandoned, „American Journal of Bioethics” 15(2015) nr 7, s. 50-52.

²⁴ Zob. np. R.J. J o x, A. S c h a i d e r, G. M a r c k m a n n, G.D. B o r a s i o, *Medical Futility at the End of Life: The Perspectives of Intensive Care and Palliative Care Clinicians*, „Journal of Medical Ethics” 38(2012) nr 9, s. 540-545.

Nie rozwiąże ich też wprowadzenie postulowanego przez Szewczyka określenia „medyczna daremność proceduralna” – nie unikniemy w ten sposób problemów interpretacyjnych, tym bardziej że w proponowane pojęcie zawsze wpisane będzie jakieś rozumienie medycznej daremności. Określenie „medyczna daremność proceduralna” wyrasta bowiem z rozbudowanej koncepcji takiego stanu, angażującej kryteria medyczne i wartościujące, i ostatecznie okazuje się jego szeroką interpretacją²⁵.

Niewykluczone, że główną przyczynę chaosu terminologicznego i definicyjnego wokół kwestii medycznej daremności należy upatrywać w naruszaniu rygorów metodologicznych. Koncepcje medycznej daremności, które poza kryteriami medycznymi (sądami o stanie fizjologicznym pacjenta) uwzględniają również kryteria pozamedyczne (sądy wartościujące), są nieprawidłowe. W przypadkach takich błąd leży w zbyt szerokim pojmowaniu pojęcia medycznej daremności – zakres semantyczny koncepcji medycznej daremności zostaje wówczas poszerzony w sposób nieuprawniony. Wbrew przywołanym tu opiniom, starając się wypracować konsens w sprawie koncepcji medycznej daremności, należy zatem odwoływać się do pierwotnego sensu tego terminu i uwzględniać jedynie kryteria ściśle medyczne (fizjologiczne). Za takim właśnie rozwiązaniem opowiadają się też autorytety ze świata bioetyki i medycyny²⁶. Zarysowana tu perspektywa metodologiczna wskazuje ponadto, dlaczego terminów „terapia medycznie daremna” i „terapia uporczywa” nie należy stosować zamiennie. Otóż nie są one ze sobą tożsame znaczeniowo; „terapia uporczywa” jest terminem zakresowo szerszym od terminu „terapia medycznie daremna”. W celu uwyrażnienia tej różnicy można odwołać się do charakterystyki „uporczywości”, którą przedstawia Antoni Bartoszek. Autor ten podkreśla: „Przymiotnik «uporczywy», wskazując na wyraz „upór”, oznacza „uporczywe (czyli trwające ciągle, nieprzerwanie) obstawanie przy

²⁵ Proceduralne podejście w definiowaniu stanu medycznej daremności proponują między innymi Gabriel T. Bosslet oraz jego współpracownicy (zob. G.T. Bosslet, T.M. Pope, G.D. Rubenfeld i in., *An Official ATS/ACN/ACCP/ESICM/SCCM Policy Statement: Responding to Requests for Potentially Inappropriate Treatments in Intensive Care Units*, „American Journal of Respiratory and Critical Care Medicine” 191(2015) nr 11, s. 1318-1330). Ważnymi elementami proponowanego podejścia, mającego na celu rozwiązanie konfliktu między pacjentem (lub tym, kto go reprezentuje) a lekarzem (zespołem medycznym) są: uzyskanie drugiej opinii medycznej w celu zweryfikowania rokowania i oceny, że żądane leczenie jest niewłaściwe (ang. inappropriate); zasięganie opinii szpitalnej komisji etycznej, którą tworzy gremium interdyscyplinarne; próba znalezienia innego szpitala, który byłby w stanie przyjąć pacjenta i zapewnić mu dalszą intensywną opiekę medyczną; poinformowanie tych, którzy reprezentują pacjenta, o przysługującym im prawie do odwołania się do sądu (zob. tamże).

²⁶ Por. Wilkinson, Savulescu, dz. cyt., s. 29; D. Waisel, R. Truog, *The Cardio-pulmonary Resuscitation-not-indicated Order: Futility Revisited*, „Annals of Internal Medicine” 122(1995) nr 4, s. 308.

swoim, nieustępliwość; zaciętość, zawziętość”²⁷. Piszę ponadto: „«Uporczywa terapia» wskazuje na działanie przedłużające życie za cenę dodatkowych cierpień fizycznych i psychicznych chorego, w sytuacji, gdy nie ma już nadziei na uniknięcie śmierci. Uporczywe obstawanie przy działaniach przedłużających życie za wszelką cenę jest określane także wyrażeniami dosadniejszymi, takimi jak «zaciekłość» lub «zajadłość terapeutyczna», a nawet «okrucieństwo terapeutyczne»”²⁸. Można przypuszczać, że działania określane jako „uporczywość terapeutyczna” wykraczają poza przesłanki medyczne; uwzględniają bowiem również przesłanki pozamedyczne, na przykład subiektywne opinie pacjenta²⁹.

Kolejne trzy zarzuty, które przywołuje Szewczyk, można potraktować łącznie. Dotyczą one bowiem nieusprawiedliwionego czy też nadmiernego paternalizmu oraz kwestii godności. Trudno nie zgodzić się z autorem, że termin „godność”, opisujący pojęcie filozoficzne, może jawić się jako wieloznaczny, a przez to niejasny³⁰. Wydaje się jednak, że wiele zależy od tego, w jakim kontekście termin ten znajduje zastosowanie. W kontekście katolickim można odwołać się do aktów stworzenia i odkupienia, twierdząc, że godność to niezbywalna wartość, którą nadaje człowiekowi Bóg³¹. Chcąc uniknąć kontekstu konfesyjnego, można zaś odwołać się na przykład do myśli Immanuela Kanta. Filozof ten mówi o bezwzględnym charakterze ludzkiej godności. Twierdzi, że jest ona wartością niemającą żadnej ceny, żadnego równoważnika, że jest ona niewymienna: „W państwie celów wszystko ma albo jakąś cenę, albo godność. To, co ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jako jego równoważnik, co zaś wszelką cenę przewyższa, posiada godność [...]; to zaś, co stanowi warunek, pod którym jedynie coś może być celem samym w sobie, ma nie tylko względną wartość, tj. cenę, lecz wartość wewnętrzną, tj. godność”³². Można sensownie twierdzić, że życie osoby ludzkiej ma wartość niekwestionowaną, nieredukowalną czy też neutracalną. Jeśli uznać, że godność

²⁷ A. B a r t o s z e k, *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2000, s. 268.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. M. F e r d y n u s, *Przedłużanie życia jako problem moralny*, Biblos, Tarnów 2017, s. 133n.

³⁰ Por. S. N a p i e r, *Uncertain Bioethics: Moral Risk and Human Dignity*, Routledge, New York – London 2020, s. 83-105; J. L o m b a r d, *Law, Palliative Care and Dying: Legal and Ethical Challenges*, Routledge, London – New York 2018, s. 98-100.

³¹ Por. D.F. K e l l y, G. M a g i l l, H. t e n H a v e, *Contemporary Catholic Health Care Ethics*, Georgetown University Press, Washington 2013, s. 10; J.P. B a i l e y, *Palliative Care and the Common Good*, w: *Palliative Care and Catholic Health Care: Two Millennia of Caring for the Whole Person*, red. P.J. Cataldo, D. O’Brien, Springer, Cham 2019, s. 167n.

³² I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 70n.

nie jest wartością nadaną, ale zastaną, niezbywalną i niestopniowalną, to nie można jej w żaden sposób naruszyć. Jeśli zaś godności nie można naruszyć, to wydaje się, że zarzut odwołujący się nadmiernego czy też nieusprawiedliwionego paternalizmu lekarzy orzekających o uporczywości terapii może zostać uchylony przynajmniej na poziomie definicji. Co więcej, takie właśnie rozumienie pojęcia godności uderza w samą konstrukcję definicji uporczywej terapii w ujęciu tej definicji przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia. Jeśli bowiem godność stanowi wartość nienaruszalną, to wprowadzenie pojęcia godności do definicji terapii uporczywej niczego nowego pod względem treści nie dodaje. Nie można jednak wykluczyć, że godność została w tej definicji utożsamiona z autonomią pacjenta, którą można rozumieć jako zdolność do racjonalnego i moralnego samostanowienia³³. W przeciwieństwie do godności autonomia podlega (trwałemu lub przejściowemu) naruszeniu bądź ograniczeniu³⁴. Jeśli uznać, że godność została w tej definicji utożsamiona z autonomią, to przynajmniej z teoretycznego punktu

³³ Por. R. Spalemań, *O pojęciu godności człowieka*, w: tenże, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 158.

³⁴ W literaturze pojawiają się opinie, że autonomia pacjenta oznacza, iż ma on zawsze prawo, by odmówić leczenia (por. Szewczyk, *Uporczywa terapia w projekcie tzw. ustawy bioetycznej – pięć krytycznych konkluzji*, s. 8). Zdarza się jednak, że owo „zawsze” nie zawsze respektowane jest przez lekarza. Sugestywną opinię w tej kwestii wyraża następująca wypowiedź: „Jeśli odmowa pacjenta jest nieracjonalna bądź jeśli zachodzi wątpliwość co do tego, czy – biorąc pod uwagę wyznawane przez pacjenta wartości – uznanie braku terapii za lepsze od terapii wymuszonej nie jest z jego punktu widzenia rozsądne, to osoby racjonalne mogą publicznie uznać, że tego rodzaju akt naruszenia zasady moralnej jest wskazany i uzasadniony” (B. Gerst, Ch.M. Culver, K.D. Clouser, *Bioetyka. Ujęcie systematyczne*, tłum. M. Chojnacki, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 429). Warto też dodać, że autonomię pacjenta mogą ograniczać różne systemy wartości. Wierni Kościoła katolickiego mają na przykład obowiązek poddania się terapii zwyczajnej (proporcjonalnej). Z kolei świadkowie Jehowy mają prawo odmówić transfuzji krwi z racji swoich przekonań religijnych, jeśli nawet lekarz uzna taką decyzję za nieracjonalną. Pomijając kontekst konfesyjny, można przypuszczać, że każdy człowiek jako istota racjonalna godzi się na terapię zwyczajną (proporcjonalną), lekarz zaś może mieć wątpliwość co do racjonalności decyzji chorych, którzy odmawiają poddania się takiej terapii. Wydaje się, że opinia mówiąca, iż pacjent ma zawsze prawo zrezygnować z terapii (jest to tak zwany negatywny aspekt autonomii pacjenta), z uwagi na powszechnie podzielane przekonanie dotyczące potrzeby zachowania życia i zdrowia (wyjawszy przypadki skrajne, na przykład przypadek samobójcy) nie stanowi silnego argumentu. Chronimy życie i zdrowie, ponieważ uważamy je za wartościowe, a jeśli godzimy się z opinią, że życie i zdrowie należy chronić (choć nie za wszelką cenę), to w konsekwencji musimy też uznać, że terapia zwyczajna (proporcjonalna) wpisuje się w tę ochronę. Krótko mówiąc, terapia zwyczajna (proporcjonalna) służy zachowaniu życia i zdrowia. Jeśli wyrażona opinia jest zasadna, to pacjent nie zawsze ma prawo zrezygnować z terapii. Autorzy, którzy twierdzą, że zawsze można zrezygnować z wszelkiej terapii, stawiają się w bardzo trudnym położeniu. Muszą bowiem ustosunkować się do powszechnie uznanego rozszczenia, że życie i zdrowie należy chronić. Twierdzą, że przyjmowana w medycynie opinia o tym, że pacjent zawsze ma prawo zrezygnować z każdego rodzaju terapii, wskazuje na fałszywe przekonanie o absolutnym charakterze ludzkiej wolności i całkowicie pomija racjonalne ograniczenia, które obejmują zachowanie życia i zdrowia. W związku z tym zobligowanie, na przykład wiernych Kościoła

widzenia trzeba by przyjąć, że mówienie o naruszeniu autonomii pacjenta przez jednostronne, a więc paternalistyczne decyzje lekarza mogłoby być zasadne. Zauważmy jednak, że członkowie Polskiej Grupy Roboczej do spraw Problemów Etycznych Końca Życia posługują się terminem „godność”, nie zaś „autonomia”, co może wskazywać, że chodzi im raczej o kantowskie (lub podobne) rozumienie tego słowa³⁵. Dyskusja w tej sprawie jest utrudniona, gdyż nie precyzują oni, o jakim znaczeniu godności mówią³⁶. Niewątpliwie brak takiego wyjaśnienia stanowi słabe ogniwo zaproponowanej definicji. Ponadto obecność w niej aspektu wartościującego (na który wskazuje odwołanie się do pojęcia godności) sprawia, że w świetle tej definicji nie można utożsamić uporczywej terapii z terapią medycznie daremną. Wynika to z wcześniejszych zastrzeżeń o charakterze metodologicznym.

Kolejny, szósty argument mający przemawiać na rzecz zakwestionowania definicji uporczywej terapii również nie jest przekonujący. Przypomnę, że według autora, z którym polemizuję, definicja wypracowana przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia obarcza lekarza, chorego lub jego pełnomocnika trudem szacowania stopnia cierpienia pacjenta umierającego. Przypomnę też, że Szewczyk postuluje, by w dokumentach bioetycznych i medycznych zastąpić termin „terapia uporczywa” terminem „terapia medycznie daremna”. Pomijając całą dyskusję o tym, że cierpienie może być rozumiane w różny sposób (nie tylko jako ból fizjologiczny)³⁷, należy zauważyć, że w literaturze traktującej o medycznej daremności terapii autorzy często zwracają uwagę, że cierpienie, jako skutek intensywnej terapii, wymaga szacowania³⁸. Krótko mówiąc, cierpienie jest jednym z czynników

katolickiego, do poddania się terapii zwyczajnej (proporcjonalnej), jest racjonalnym ograniczeniem ich autonomii, które w gruncie rzeczy chroni ją przed jej wypaczeniem.

³⁵ Na kantowskie rozumienie pojęcia godności zwraca uwagę biorący udział w debacie Polskiego Towarzystwa Bioetycznego Marian Machinek (zob. M. M a c h i n e k, *Czy życie ludzkie ma wartość? Odpowiedź na polemikę prof. K. Szewczyka. Głos uzupełniający*, Polskie Towarzystwo Bioetyczne, Debata: „Czym jest uporczywa terapia?”, 22 I – 1 II 2009, s. 1-4, http://www.ptb.org.pl/pdf/machinek_uporczywa_terapia_2.pdf).

³⁶ W swoim komentarzu do definicji wypracowanej przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia Romuald Krajewski nie precyzuje, jak rozumie termin „godność”, ale odwołuje się do terminu „autonomia” (zob. R. K r a j e w s k i, *Czy powinno się mówić o „terapii uporczywej”?*, Polskie Towarzystwo Bioetyczne, Debata: „Czym jest uporczywa terapia?”, 22 I – 1 II 2009, s. 1-5, http://www.ptb.org.pl/pdf/Krajewski_uporczywa_terapia_1.pdf).

³⁷ Por. R. C. M a c a u l e y, *Ethics in Palliative Care: A Complete Guide*, Oxford University Press, New York 2018, s. 206; zob. też: E. J. C a s s e l l, *The Nature of Suffering*, w: *The Oxford Handbook of Ethics at the End of Life*, red. S. J. Youngner, R. M. Arnold, Oxford University Press, New York 2016, s. 216-226.

³⁸ Zob. R. R o b i n s o n, *Registered Nurses and Moral Distress*, „Dimensions of Critical Care Nursing” 29(2010) nr 5, s. 197-202; R. S i b b a l d, J. D o w n a r, L. H a w r y l u c k, *Perceptions of*

branych pod uwagę w różnych definicjach medycznej daremności³⁹. Jeśli więc o cierpieniu mówi się zarówno w definicji uporczywej terapii w jej ujęciu przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia, jak i w definicjach medycznej daremności, to argument Szewczyka w tej sprawie wydaje się bezprzedmiotowy. Zgodzić się można jedynie co do tego, że szacowanie cierpienia ma charakter subiektywny i z tego powodu może rodzić moralne wątpliwości. Ważne w tym miejscu jest to, na ile „uporczywość” terapeutyczna wiążąca się z cierpieniem jest faktycznie uporczywa. Można sądzić, że dla obserwatorów zewnętrznych (nawet dla lekarzy) zweryfikowanie tego rodzaju stanów rzeczy nie zawsze jest możliwe. Kwestię tę może rozstrzygnąć jedynie pacjent⁴⁰. Wydaje się również, że szacowanie stopnia cierpienia, którego dokonuje on sam, stanowi rację przemawiającą za tym, że ma on w tej sprawie coś do powiedzenia. Tego typu działanie jest przejawem podmiotowości (autonomii) pacjenta.

Z kolei obawy związane z faktem, że między definicją uporczywej terapii w jej ujęciu wypracowanym przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia a nauczaniem Kościoła katolickiego może zachodzić związek, co łączyłoby się z naruszeniem „zasady zróżnicowanego światopoglądowo demokratycznego państwa prawa”, wydają się nieuzasadnione. Szewczyk słusznie zauważa, że chociaż wśród teologów rysują się znaczne rozbieżności w interpretacji zakresu „uporczywości terapeutycznej”⁴¹, w kwestiach dotyczących wiary i moralności katolickiej należy się odnosić się do oficjalnego nauczania Kościoła zawartego w *Katechizmie Kościoła katolickiego*. Czytamy tam, co następuje: „Zaprzestanie zabiegów medycznych kosztownych, ryzykownych, nadzwyczajnych lub niewspółmiernych do spodziewanych rezultatów może być uprawnione. Jest to odmowa «uporczywej terapii». Nie zamierza się w ten sposób zadawać śmierci; przyjmuje się, że w tym przypadku nie można jej przeszkodzić. Decyzje powinny być podjęte przez pacjenta, jeśli ma do tego kompetencje i jest do tego zdolny; w przeciwnym razie – przez osoby uprawnione, zawsze z poszanowaniem rozumnej woli i słusznych interesów pacjenta”⁴². Z tą opinią spójne wydają się wypowiedzi, które znalazły swój wyraz w Deklaracji o eutanazji⁴³. Jeśli zatem za reprezentatywne dla

„Futile Care” among Caregivers in Intensive Care Units, „Canadian Medical Association Journal” 177(2007) nr 10, s. 1201-1208.

³⁹ Zob. A g h a b a r a r y, D e g h a n N a y e r i, dz. cyt.

⁴⁰ Por. C a s s e l l, dz. cyt., s. 221-223.

⁴¹ Zob. T. O r ł o w s k i, *Zasada proporcjonalności a problem uporczywej terapii*, Polskie Towarzystwo Bioetyczne, Debata: „Czym jest uporczywa terapia?”, 22 I – 1 II 2009, s. 1-8. http://www.ptb.org.pl/pdf/Orlowski_uporczywa_terapia_1.pdf.

⁴² *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 2278, Pallottinum, Poznań 1994.

⁴³ Zob. Święta Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, The Holy See, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_eutanasia_pl.html.

stanowiska Kościoła katolickiego uznać nauczanie na temat uporczywości terapeutycznej zawarte w katechizmie, to trzeba zgodzić się z opinią, że definicja uporczywej terapii sformułowana przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia jest w porównaniu z nauczaniem tym zawężona pod względem treściowym i w swoim ujęciu przypomina koncepcję medycznej daremności⁴⁴. Zgadając się z tym wnioskiem, trzeba jednocześnie dostrzec, że interpretacja uporczywości terapeutycznej dokonana przez członków Polskiej Grupy Roboczej do spraw Problemów Etycznych Końca Życia odbiega od oficjalnego nauczania Kościoła katolickiego⁴⁵. W związku z tym wpływ nauczania Kościoła katolickiego na kształt tej definicji można uznać za nikły, a nawet za nieobecny. Jeśli zatem zaprezentowane tu rozumowanie ma charakter spójny, to nieuzasadniona jest obawa, że przyjęcie rozumienia uporczywości terapeutycznej w jej definicji opracowanej przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia narusza zasady zróżnicowanego światopoglądowo demokratycznego państwa prawa.

Z ósmym spośród zarzutów wymienionych przez Szewczyka można się zgodzić. Autor, z którym polemizuję, twierdzi, że termin „terapia uporczywa” stosowany jest wyłącznie w kontekście polskim, co utrudnia posługiwanie się nim na forum międzynarodowym. O tym, że termin ten popularny jest w literaturze polskiej, świadczy pokaźna liczba publikacji autorów różnych profesji⁴⁶. Trzeba jednak podkreślić, że w zagranicznej literaturze medycznej i etycznej występują terminy „uporczywy” (ang. persistent) czy „uporczywość terapeutyczna” (ang. therapeutic persistence), choć nie są one dyskutowane⁴⁷.

⁴⁴ Por. Szewczyk, *Uporczywa terapia w projekcie tzw. ustawy bioetycznej – pięć krytycznych konkluzji*, s. 5.

⁴⁵ Spostrzeżenie to nie oznacza, że definicja uporczywej terapii przedstawiona przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia nie jest zgodna z oficjalnym nauczaniem Kościoła, a jedynie że pod względem zakresu znaczeniowego jest ona zdecydowanie węższa niż definicja uporczywej terapii obecna w *Katechizmie Kościoła katolickiego*.

⁴⁶ Zob. np. Gruch, *Problematyka śmierci w ujęciu prawnno-etycznym*, „Internetowy Przegląd Prawniczy TBSP UJ” 2019, nr 2(46), s. 97-105; A. Banicz, *Zaprzestanie uporczywej terapii na tle orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Lambert i inni przeciwko Francji*, „Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego” 15(2017), s. 206-231; *Uporczywa terapia we współczesnej medycynie*, red. R. Budziński, t. 2, Wydawnictwo Bernardinum, Gdańsk 2016; Cepuch, Domanska, Dębska, *Ból i cierpienie a godność i prawa dziecka chorego w aspekcie uporczywej terapii*, „Psychoonkologia” 17(2013) nr 4, s. 163-169; Woloz, *Utrzymywanie życia za wszelką cenę czy rezygnacja z uporczywej terapii. Punkt widzenia etyka*, „Medycyna Paliatywna w Praktyce” 7(2013) nr 3-4, s. 69-74; M. Szeroczyńska, *Odstąpienie od uporczywej terapii – „de lege lata” i „de lege ferenda”*, „Medycyna Paliatywna” 5(2013) nr 2, s. 31-40; Bartosz, *Uporczywa terapia przeciwnowotworowa – aspekty etyczne*, „Hematologia” 3(2012) nr 2, s. 136-142.

⁴⁷ Zob. Ali Albar, H. Chamshi-Pasha, *Exploring a New Concept at the End of Life: Accountability Before God (Mukallaf)*, „American Journal of Bioethics”, 15(2015) nr 1, s. 19-21; J.J. Paris, B.M. Cummings, M.P. Moore, *Compassion and Mercy Are Not Helpful in Resolving*

W dobie chaosu terminologicznego, który pojawił się wokół złożonej dyskusji na temat terapii medycznie daremnej, termin „terapia uporczywa” może stanowić alternatywę, którą warto przypomnieć, doprecyzować i wprowadzić do obiegu międzynarodowego⁴⁸. W ten sposób można uniknąć izolacji dorobku polskich ekspertów oraz czegoś, co określa się mianem prowincjonalizmu.

Nie jest całkowicie jasne, dlaczego negatywną stroną definicji uporczywej terapii, zgodnie z jej formułą wypracowaną przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia, jest „stopień jej skomplikowania”, co podnosi się w dziewiątym z wymienionych przez Szewczyka zarzutów. Nie wiadomo, które właściwie elementy faktycznie komplikują tę definicję. Szewczyk powołuje się jedynie na doświadczenie wybranych klinicystów, którzy twierdzą, że na oddziale intensywnej terapii lepiej jest posługiwać się określeniem „medyczna daremność” niż „uporczywa terapia” – jest tak z uwagi na to, że pierwsza kategoria jest bardziej precyzyjna niż druga⁴⁹. Dodajmy, że Jacek Siewiera i Andrzej Kübler określają medyczną daremność jako interwencję, która nie pozwala na przeżycie chorego ani na odwrócenie niewydolności jego narządów, które umożliwiałyby wypisanie go z oddziału intensywnej terapii⁵⁰. Wydaje się jednak, że to, czy definicja stworzona przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia powoduje jakieś komplikacje w praktyce medycznej, w dużym stopniu zależy od tego, do jakiej definicji daremności medycznej ją porównamy. Najczęściej cytowana, a zarazem klasyczna definicja medycznej daremności została wprowadzona do literatury

Intractable Family—Physician Conflicts on End-of-Life Care, „Journal of Perinatology” 39(2019) nr 1, s. 11–17; K. S. H o e h n, *Conflict between Autonomy and Beneficence in Adolescent End-of-Life Decision Making*, „National Catholic Bioethics Quarterly” 19(2019) nr 1, s. 55–60.

⁴⁸ Próbę taką podejmuję w odrębnym artykule (zob. M. F e r d y n u s, *Why the Term „Persistent Therapy” Is Not Worse Than the Term „Medical Futility”*, „Journal of Medical Ethics” 48(2021) nr 5, s. 350–352).

⁴⁹ Zob. S z e w c z y k, *O medycznej daremności proceduralnej i o powodach, dla których należy ją włączyć w polskie regulacje bioetyczne i system prawny*. Por. też: J. S i e w i e r a, A. K ü b l e r, *Terapia daremna dla lekarzy i prawników*, EDRA Urban & Partner, Wrocław 2015, s. 18.

⁵⁰ Por. S i e w i e r a, K ü b l e r, dz. cyt., s. 17. W innej publikacji Kübler oraz współautorzy twierdzą, że termin „terapia daremna” można uznać za obowiązujący na oddziałach intensywnej terapii i że terminem tym należy określać podtrzymywanie czynności narządów nieprzynoszące korzyści dla pacjenta (por. A. K ü b l e r, J. S i e w i e r a, G. D u r e k i in., *Wytyczne postępowania wobec braku skuteczności podtrzymywania funkcji narządów (terapii daremnej) u pacjentów pozbawionych możliwości świadomego składania oświadczeń woli na oddziałach intensywnej terapii*, „Anestezjologia Intensywna Terapie” 46(2014) nr 4, s. 230). Przywołana opinia budzi jednak pewną wątpliwość. Odwołajmy się do przykładu. Leczenie zapalenia górnych dróg oddechowych za pomocą terapii antybiotykowej może być daremne, jeśli okaże się, że infekcja wywołana jest przez wirusy, nie zaś przez bakterie. Wydaje się więc, że stosowanie terminu „medyczna daremność” wyłącznie na oddziałach intensywnej terapii nie wydaje się zasadne. Ponadto tego typu ograniczenie powoduje kolejny problem, a mianowicie wymusza tworzenie kolejnych definicji medycznej daremności, które mogłyby obowiązywać poza tymi oddziałami.

przez Lawrence'a J. Schneidermana oraz współautorów⁵¹. Bierze ona pod uwagę dwa parametry: ilościowy i jakościowy. Aspekt ilościowy odnosi się do doświadczenia lekarzy oraz ich współpracowników i do dostępnych danych empirycznych: jeśli terapia okazała się bezskuteczna w stu ostatnich przypadkach, to można powiedzieć, że jest ona medycznie daremna⁵². Z kolei, biorąc pod uwagę parametr jakościowy, autorzy ci proponują, by wszelką terapię, która jedynie podtrzymuje stan trwałej nieświadomości lub całkowicie uniemożliwia pacjentowi niezależność od intensywnej opieki medycznej, uznać za nieużyteczną, a więc daremną⁵³. Nie wydaje się zatem, by tego rodzaju ujęcie medycznej daremności było mniej skomplikowane niż to, z którym mamy do czynienia w przypadku definicji terapii uporczywej w ujęciu Polskiej Grupy Roboczej do spraw Problemów Etycznych Końca Życia. Przegląd różnych definicji medycznej daremności pokazuje, że elementy składowe określenia zaproponowanego przez tę grupę – z wyjątkiem jednego, a mianowicie odniesienia do godności⁵⁴ – pojawiają się także w innych przypadkach. Miejsce pojęcia godności zajmuje w definicjach medycznej daremności – nie zawsze formułowane wprost – pojęcie autonomii⁵⁵. Można przypuszczać, że w koncepcji autorstwa Schneidermana i współautorów punktem odniesienia staje się kategoria jakości życia, podczas gdy w koncepcji wypracowanej przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia jest nim zaś kategoria obiektywnej, nieredukowalnej wartości życia (godności)⁵⁶. W przypadku pierwszej koncepcji podkreśla się rolę autonomii pacjenta, który – jeśli tylko jest do tego zdolny – może ocenić jakość swojej kondycji; może

⁵¹ Por. L.J. Schneiderman, N.S. Jecker, A.R. Jonsen, *Medical Futility: Its Meaning and Ethical Implications*, „Annals of Internal Medicine” 112(1990) nr 12, s. 951n.; por. też: L.J. Schneiderman, *Defining Futility and Improving Medical Care*, „Journal of Bioethical Inquiry” 8(2011) nr 2, s. 124.

⁵² Medyczna daremność określana na podstawie kryterium ilościowego krytykowana jest głównie z trzech powodów: (1) Nie jest jasne, w którym miejscu należy ustawić próg procentowy. (2) Posługiwanie się pomiarami pochodzącymi z badań na poziomie populacji jest bardzo nieprecyzyjne. (3) Wskaźniki zachorowań i śmiertelności oparte są często na przewidywaniach. Por. D. White, T. Pope, *Medical Futility and Potentially Inappropriate Treatment*, w: *The Oxford Handbook of Ethics at the End of Life*, s. 73.

⁵³ Por. L.J. Schneiderman, N.S. Jecker, *Wrong Medicine: Doctors, Patients and Futile Treatment*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2011, s. 14-19.

⁵⁴ Por. L.B. Jena, J. Moreno, *Not the Worst Thing: Life and Death in Clinical Ethics*, Createspace Independent Publishing Platform, Wood Dale 2017, s. 101-121.

⁵⁵ Zob. Aghabarry, Dehghan Nayeri, dz. cyt. Warto zauważyć, że w znajdującej się w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, przywołanej już definicji terapii uporczywej podkreśla się rolę pacjenta w podejmowaniu decyzji, a zatem wskazuje się na jego autonomię.

⁵⁶ Zgodnie z wcześniejszymi uwagami zakładam, że termin „godność”, którym posługuje się Polska Grupa Robocza do spraw Problemów Etycznych Końca Życia, należy rozumieć w taki lub w podobny sposób.

ją ocenić również lekarz. W przypadku koncepcji drugiej podkreśla się rolę godności, co daje gwarancję, że dopóki człowiek żyje, jego życie w żaden sposób nie traci swojej wartości, jeśli nawet jego jakość okazuje się niska. Można więc przypuszczać, że różnica między definicją terapii medycznie daremnej według Schneidermana i współautorów a definicją terapii uporczywej w ujęciu Polskiej Grupy Roboczej do spraw Problemów Etycznych Końca Życia nie tkwi jedynie w warstwie semantycznej czy medycznej, ale w sądach wartościujących. Nie twierdę w tym miejscu, że Szewczyk skłania się ku wartościowaniu życia w oparciu o kategorię jakości życia. Taka teza nie pojawia się w przywoływanych tu pracach tego autora. Należy jednak podkreślić, że niektóre definicje medycznej daremności wikłają się w sądy wartościujące, zakładając, że przewidywana niska jakość życia pacjenta w jakimś sensie umniejsza wartość tego życia.

Potencjalnym przykładem medycznej daremności jakościowej jest odżywianie i nawadnianie pacjenta znajdującego się w trwałym stanie wegetatywnym (ang. persistent vegetative state – PVS), który to pacjent wcześniej oświadczył, że pragnie być utrzymywany przy życiu niezależnie od okoliczności. Bez interwencji medycznej pacjent w takim stanie umrze wskutek odwodnienia. Odżywianie i nawadnianie pacjentów znajdujących się w trwałym stanie wegetatywnym może być skuteczne przez lata, a zatem procedura tego typu nie jest ani fizjologicznie, ani probabilistycznie daremna, a jedyny powód, by ją jednostronnie wstrzymać, opiera się na przekonaniu, że trwały stan wegetatywny stanowi o niskiej jakości życia. Chociaż więc pacjent bądź reprezentująca go osoba może w takiej sytuacji wskazywać na potrzebę realizacji celu, który jest medycznie osiągalny, klinicysta może ów cel uznać za pozbawiony wartości⁵⁷. Loretta M. Kopelman wskazuje, że lekarze są ekspertami medycznymi, ale nie są ekspertami w zakresie wartości leżących u podstaw interesów i planów życiowych jednostki⁵⁸. To, czy utrzymanie przy życiu pacjenta znajdującego się w trwałym stanie wegetatywnym jest zasadne, czy też nie, należy do pytań natury filozoficznej lub religijnej, nie zaś medycznej⁵⁹. Krytycy podejścia akcentującego jakość życia podkreślają też, że chorzy z niepełnosprawnością fizyczną lub intelektualną doświadczają w życiu wiele satysfakcji, mimo że niektórzy nie potrafią dostrzegać potencjalnych korzyści leczenia takich osób. Wielu ciężko chorych pacjentów wchodzi w interakcje z otoczeniem, zwłaszcza z najbliższymi. Ponadto w wielu przypadkach trudno

⁵⁷ Por. Macauley, dz. cyt., s. 371.

⁵⁸ Por. L.M. Kopelman, *Conceptual and Moral Disputes About Futile and Useful Treatments*, „Journal of Medicine and Philosophy” 20(1995) nr 2, s. 116.

⁵⁹ Por. Ferdynus, *Przedłużanie życia jako problem moralny*, s. 129.

jest przewidzieć, czy ciężko chory pacjent faktycznie będzie trwale zależny od intensywnej opieki medycznej⁶⁰.

Powyższemu rozumowaniu można by postawić zarzut, że nie nawiązuje ono do tez Szewczyka, nie twierdzi on bowiem, że definicje medycznej daremności są mniej lub bardziej skomplikowane niż definicja uporczywej terapii wypracowana przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia. Należy jednak pamiętać, że Szewczyk postuluje, by zamiast terminu „uporczywa terapia” wprowadzić do literatury termin „medyczna daremność”. Taki zabieg semantyczny mógłby być sensowny, gdyby udało się wykazać, że definicje medycznej daremności lepiej radzą sobie z klasyfikacją przypadków klinicznych niż definicja terapii uporczywej. Ponieważ Szewczyk tego nie wykazał, postulowany tu argument pozostaje w mocy.

Odpowiedzi na wymienione przez Szewczyka zarzuty pokazują, że nie istnieją wystarczająco silne racje, by zrezygnować z definicji uporczywej terapii ani też z terminu „terapia uporczywa” w polskiej literaturze przedmiotu.

PROPOZYCJA DWÓCH DEFINICJI ZARYS OGÓLNY

Przedstawiona w niniejszych rozważaniach krytyka poglądów Szewczyka byłaby niepełna, gdyby nie wiązała się z propozycją pewnych rozwiązań teoretycznych w kwestii definiowania medycznej daremności oraz terapii uporczywej. Zaproponowane poniżej definicje nie mają charakteru ostatecznego, a więc nie są projektem zamkniętym; stanowią jedynie próbę zarysowania kierunku dalszych szczegółowych analiz zagadnień dotyczących terapii medycznie daremnej i terapii uporczywej.

Skłaniam się ku przekonaniu, że w polskim kontekście bioetycznym i medycznym jest miejsce zarówno dla koncepcji terapii medycznie daremnej, jak i dla koncepcji terapii uporczywej, pod warunkiem że w przypadku każdej z nich zachowana zostanie adekwatna perspektywa metodologiczna. Taki warunek spełnia najwęższa koncepcja medycznej daremności, czyli koncepcja fizjologicznej daremności terapii (ang. *physiological futility*). Uznaje się w niej, że terapia daremna to taka interwencja, która nie może osiągnąć zamierzonego celu fizjologicznego⁶¹. Przykładem uznania terapii za medycznie daremną może być odmowa stosowania resuscytacji krążeniowo-oddechowej w przypadku pacjenta, który nieodwracalnie utracił zdolność spontanicznego oddychania. Klinicysta nie dokonuje w takim wypadku żadnej oceny pod ką-

⁶⁰ Por. White, Pope, dz. cyt., s. 74.

⁶¹ Por. Bosslet, Pope, Rubenfeld i in., dz. cyt., s. 1325.

tem wartości zamierzonych efektów leczenia, lecz orzeka o daremności terapii wyłącznie na podstawie aktualnej wiedzy medycznej⁶². Innymi słowy, orzekanie o daremności terapii medycznej ma charakter naukowy i empiryczny. Uprawnienia lekarza do odmowy leczenia oparte są wyłącznie na podstawie faktów medycznych.

Uwzględniając z kolei znaczenie słowa „uporczywy” oraz wspomniane już aporie dotyczące definicji zaproponowanej przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia, proponuję, by przez terapię uporczywą rozumieć stosowanie nadzwyczajnych procedur medycznych w celu podtrzymania życia terminalnie chorego pacjenta. Tego rodzaju podejście – w przeciwieństwie do definicji zaproponowanej przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia – nie zawęży pojęcia terapii uporczywej w taki sposób, że może ono być stosowane wyłącznie w przypadku nieuleczalnie chorych, obarczonych nadmiernym cierpieniem i umierających. Określenie „pacjent w stanie terminalnym” odnosi się bowiem do chorego, co do którego wiadomo, że umrze w krótkim czasie⁶³. Z kolei o „nadzwyczajnym” charakterze stosowania procedur mogą decydować różne czynniki, na które wskazuje sam pacjent. Czynniki te mogą dotyczyć fizjologicznego, psychologicznego, aksjologicznego czy też finansowego wymiaru terapii.

Fizjologiczny aspekt uporczywości terapeutycznej wiąże się najczęściej z doświadczaniem przez pacjenta bólu trudnego do wyeliminowania, którego nie da się w sposób adekwatny leczyć. Pacjent może na przykład uznać terapię za uporczywą, jeśli stosowanie kolejnych serii chemioterapii wiąże się z jego nadmiernym cierpieniem. Uporczywość w wymiarze psychologicznym może też wiązać się ze strachem pacjenta lub jego silną niechęcią wobec poddania się terapii. Pacjent chory na stwardnienie zanikowe boczne (ang. amyotrophic lateral sclerosis – ALS) może na przykład wyrażać silną niechęć wobec perspektywy stałego podłączenia do respiratora. W przypadku chorego na stwardnienie zanikowe boczne zastosowanie wentylacji inwazyjnej oznacza, że rozpoczął się terminalny stan choroby⁶⁴. Znalazłszy się w takim stanie, chory ma prawo uznać, że podłączenie go na stałe do respiratora ma charakter nad-

⁶² Por. White, Pope, dz. cyt., s. 72.

⁶³ W Stanach Zjednoczonych za terminalnie chorego uważa się pacjenta, który umrze w ciągu sześciu miesięcy lub w krótszym czasie (por. A.K. Smith, P. Glare, *Ethical Issues in Prognosis and Prognostication*, w: *The Oxford Handbook of Ethics at the End of Life*, s. 172). Wydaje się, że określanie zakresu czasu nie jest tu potrzebne, ponieważ niektórzy ciężko chorzy pacjenci mogą być klasyfikowani jako terminalnie chorzy, ale mogą jednocześnie żyć znacznie dłużej niż sześć miesięcy.

⁶⁴ Por. D. Adams, B. Tomik, *Stwardnienie boczne zanikowe*, ZOZ Ośrodek UMEA Shinoda-Kuracejo, Kraków 2005, s. 71; zob. też: M. Ferdynus, *Rezygnacja z uporczywej terapii. Problem odmowy podłączenia do respiratora w przypadku pacjentów chorych na stwardnienie zanikowe boczne (ALS). Perspektywa „Evangelium vitae”*, „Ethos” 31(2018) nr 2(122), s. 409-422.

zwyczajny, a więc uporczywy. Interpretacja aksjologicznego wymiaru terapii przez pacjenta związana jest z jego subiektywnymi preferencjami w zakresie przekonań i wartości⁶⁵. Jak już wspomniano, w przypadku chorych, którzy znaleźli się w trwałym stanie wegetatywnym, lekarz nie może być jednostronnym sędzią w sprawie orzekania o tym, czy terapia ma charakter uporczywy (nie jest on ekspertem w sprawach światopoglądowych czy filozoficznych i może orzekać wyłącznie w kwestiach medycznych). Finansowy aspekt prowadzenia terapii uporczywej wiąże się bezpośrednio nie tyle z zastosowaniem nadzwyczajnej procedury medycznej, ile raczej z ogromnym wysiłkiem towarzyszącym zdobyciu środka medycznego lub z kosztami, które okazują się uciążliwe dla pacjenta (lub jego rodziny). Chociaż życie ludzkie nie może podlegać kalkulacjom finansowym, nie można przejść w sposób obojętny obok kwestii kosztów związanych z zastosowaniem terapii ani też twierdzić, że dostęp do zasobów medycznych jest nieograniczony.

Biorąc pod uwagę fizjologiczny, psychologiczny, aksjologiczny i finansowy aspekt terapii, do kryteriów pozwalających uznać procedurę medyczną za nadzwyczajną można zaliczyć: (1) nadmierny wysiłek wiążący się ze zdobyciem lub zastosowaniem środka medycznego, (2) doświadczany przez pacjenta ból, którego nie można złagodzić, (3) koszty, które okazują się uciążliwe dla pacjenta lub jego rodziny, (4) ogromny lęk pacjenta przed zastosowaniem środka medycznego lub jego silną niechęć wobec tego środka, (5) rozsądną ocenę ryzyka utraty zdrowia lub życia, której to oceny dokonuje pacjent w oparciu o swoją aktualną kondycję kliniczną, (6) niską szansę osiągnięcia pozytywnego dla pacjenta rezultatu klinicznego zgodnie z jego osobistą oceną sytuacji i przyjętą przez niego hierarchią wartości, (7) niemożliwość wypełnienia przez pacjenta zobowiązań moralnych z uwagi na stan kliniczny, w jakim znajdzie się on po zastosowaniu terapii⁶⁶. Nie twierdzą przy tym, że jest to jedyny i wyczerpujący zbiór kryteriów, który pozwala uznać terapię za uporczywą⁶⁷. Podkreślam jedynie, że – inaczej niż mówi definicja terapii uporczywej stworzona przez Polską Grupę Roboczą do spraw Problemów Etycznych Końca Życia – określenia „terapia uporczywa” nie można ograniczać tak, aby odno-

⁶⁵ Zob. E. D. Pellegrino, *Decisions at the End of Life – The Abuse of the Concept of Futility*, „Practical Bioethics” 1(2005) nr 3, s. 3-6.

⁶⁶ Por. E. Sgreccia, *Personalist Bioethics: Foundations and Applications*, tłum. J.A. Di Camillo, M.J. Miller, The National Catholic Bioethics Center, Philadelphia 2012, s. 685.

⁶⁷ Poza zakresem analiz tego artykułu pozostaje szereg kwestii szczegółowych, dotyczących na przykład pytania o to, kto ma decydować o uznaniu terapii za uporczywą w przypadku chorego, z którym lekarz nie ma kontaktu i co do którego brak jest oświadczenia woli, oraz czy odżywianie i nawadnianie go, jeśli znajduje się on w stanie wegetatywnym, należy uznać za procedurę uporczywą, czy za zwyczajną opiekę medyczną (szerzej na temat tych zagadnień por. F e r d y n u s, *Przedłużanie życia jako problem moralny*, s. 147-189).

siło się ono jedynie do leczenia pacjentów nieuleczalnie chorych, obarczonych nadmiernym cierpieniem i umierających.

*

Przeprowadzone analizy ukazują, że przywołane przez Kazimierza Szewczyka argumenty mające przemawiać za odrzuceniem terminu „uporczywa terapia” nie są wystarczająco silne, by uznać je za prawomocne. W polskiej literaturze przedmiotu jest miejsce zarówno dla pojęcia medycznej daremności, jak i dla pojęcia terapii uporczywej. Obie te kategorie mogą okazać się pomocne, o ile ich stosowanie podlega rygorom metodologicznym. Proponuję, by za pomocą określenia „medyczna daremność terapii” opisywać jedynie fakty medyczne i przez terapię medycznie daremną rozumieć interwencję, która nie jest w stanie doprowadzić do zamierzonego celu fizjologicznego. Osobą uprawnioną do orzekania o medycznej daremności terapii jest lekarz, nie zaś pacjent. Określenie „terapia uporczywa” proponuję z kolei odnosić do kwestii wykraczających poza fakty medyczne i rozumieć przez nie stosowanie nadzwyczajnych procedur medycznych w celu podtrzymania życia terminalnie chorego pacjenta. O uporczywości terapii należy zatem mówić w sytuacji, w której pacjent, na podstawie wyrażonych i racjonalnie uzasadnionych przez siebie opinii, uznałby ją za nadzwyczajną.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adamek, Dariusz, and Barbara Tomik. *Stwardnienie boczne zanikowe*. Kraków: ZOZ Ośrodek UMEA Shinoda-Kuracejo, 2005.
- Aghabarary, Maryam, and Nahid Dehghan Nayeri. “Medical Futility and Its Challenges: A Review Study.” *Journal of Medical Ethics and History of Medicine* 9, no. 11 (2016). <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5203684/>.
- Ali Albar, Mohammed, and Hassan Chamsi-Pasha. “Exploring a New Concept at the End of Life: Accountability Before God (Mukallaf).” *American Journal of Bioethics* 15, no. 1 (2015): 19–21.
- Bailey, James P. “Palliative Care and the Common Good.” In *Palliative Care and Catholic Health Care: Two Millennia of Caring for the Whole Person*. Edited by Peter J. Cataldo and Dan O’Brien. Cham: Springer, 2019.
- Bańczyk, Alicja. “Zaprzestanie uporczywej terapii na tle orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Lambert i inni przeciwko Francji.” *Problemy Współczesnego Prawa Międzynarodowego, Europejskiego i Porównawczego* 15 (2017): 206–31.

- Bartoszek, Antoni. *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania: Moralne aspekty opieki paliatywnej*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2000.
- . “Uporczywa terapia przeciwnowotworowa – aspekty etyczne.” *Hematologia* 3, no. 2 (2012): 136–42.
- Bazaliński, Dariusz, Izabela Marciniak, Izabela Sałacińska, et al. “Doświadczenie uporczywej terapii w pracy pielęgniarek pracujących w oddziałach intensywnej terapii – doniesienie wstępne.” *Anestezjologia i Ratownictwo* 12, no. 1 (2018): 52–61.
- Bołoz, Wojciech. “Utrzymywanie życia za wszelką cenę czy rezygnacja z uporczywej terapii: Punkt widzenia etyka.” *Medycyna Paliatywna w Praktyce* 7, nos. 3–4 (2013): 69–74.
- Bołoz, Wojciech, and Małgorzata Krajnik. “Definicja uporczywej terapii: Konsensus Polskiej Grupy Roboczej ds. Problemów Etycznych Końca Życia.” *Medycyna Paliatywna w Praktyce* 2, no. 3 (2008): 77–78.
- Bosslet, Gabriel T., Thaddeus M. Pope, Gordon D. Rubenfeld, et al. “An Official ATS/AACN/ACCP/ESICM/SCCM Policy Statement: Responding to Requests for Potentially Inappropriate Treatments in Intensive Care Units.” *American Journal of Respiratory and Critical Care Medicine* 191, no. 11 (2015): 1318–30.
- Budziński, Roman, ed. *Uporczywa terapia we współczesnej medycynie*. Vol 2. Gdańsk: Bernardinum, 2016.
- Cassell, Eric J. “The Nature of Suffering.” In *The Oxford Handbook of Ethics at the End of Life*. Edited by Stuart J. Youngner and Robert M. Arnold. New York: Oxford University Press, 2016.
- Cebulska, Violetta, Violetta Koźlak, Piotr Dybalski, et al. “Wiedza i opinie personelu medycznego oddziałów anestezjologii i intensywnej terapii na temat prowadzenia uporczywej terapii.” *Medycyna Paliatywna* 11, no. 4 (2019): 170–9.
- Cepuch, Grażyna, Dorota Domańska, and Grażyna Dębska. “Ból i cierpienie a godność i prawa dziecka chorego w aspekcie uporczywej terapii.” *Psychoonkologia* 17, no. 4 (2013): 163–9.
- Ferdynus, Marcin. *Przedłużanie życia jako problem moralny*. Tarnów: Biblos, 2017.
- . “Rezygnacja z uporczywej terapii: Problem odmowy podłączenia do respiratora w przypadku pacjentów chorych na stwardnienie zanikowe boczne (ALS); Perspektywa ‘Evangelium vitae.’” *Ethos* 31, no. 2 (122) (2018): 409–22.
- . “Why the Term ‘Persistent Therapy’ Is Not Worse Than the Term ‘Medical Futility.’” *Journal of Medical Ethics* 48, no. 5 (2021): 350–2.
- Gert, Bernard, Charles M. Culver, and K. Danner Clouser. *Bioetyka: Ujęcie systematyczne*. Translated by Marek Chojnacki. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2009.
- Hoehn, K. Sarah. “Conflict between Autonomy and Beneficence in Adolescent End-of-Life Decision Making.” *National Catholic Bioethics Quarterly* 19, no. 1 (2019): 55–60.
- Jenal, Leslie B., and Jesse Moreno. *Not the Worst Thing: Life and Death in Clinical Ethics*. Wood Dale: Createspace Independent Publishing Platform, 2017.

- Jox, Ralf J., Andreas Schaidler, Georg Marckmann, and Gian Domenico Borasio. "Medical Futility at the End of Life: The Perspectives of Intensive Care and Palliative Care Clinicians." *Journal of Medical Ethics* 38, no. 9 (2012): 540–5.
- Kant, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Translated by Mściśław Warthenberg. Warszawa: PWN, 1984.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 1994.
- Kelly, David F., Gerard Magill, and Henk ten Have. *Contemporary Catholic Health Care Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 2013.
- Kielbasa-Siennicki, Ernest, and Krzysztof Marczewski. "Analiza postaw personelu pielęgniarskiego wobec uporczywej terapii." *Aspekty Zdrowia i Choroby* 3, no. 2 (2018): 91–110.
- Kopelman, Loretta M. "Conceptual and Moral Disputes About Futile and Useful Treatments." *Journal of Medicine and Philosophy* 20, no. 2 (1995): 109–21.
- Krajewski, Romuald. "Czy powinno się mówić o 'terapii uporczywej'?" Polskie Towarzystwo Bioetyczne. Debata: "Czym jest uporczywa terapia?" 22 January – 1 February 2009: 1–5. http://www.ptb.org.pl/pdf/Krajewski_uporczywa_terapia_1.pdf.
- Kübler, Andrzej. "Terapia daremna na oddziale intensywnej terapii." Interdyscyplinarne Centrum Etyki UJ, Bioetyka / Wprowadzenie – Opinie i dyskusje. <http://bazy.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=30&i=3&m=19&n=1&z=0&k=55>.
- Kübler, Andrzej, Jacek Siewiera, Grażyna Durek, et al. "Wytyczne postępowania wobec braku skuteczności podtrzymywania funkcji narządów (terapii daremnej) u pacjentów pozbawionych możliwości świadomego składania oświadczeń woli na oddziałach intensywnej terapii." *Anestezjologia Intensywna Terapia* 46, no. 4 (2014): 229–34.
- Lombard, John. *Law, Palliative Care and Dying: Legal and Ethical Challenges*. London and New York: Routledge, 2018.
- Macauley, Robert C. *Ethics in Palliative Care: A Complete Guide*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Machinek, Marian. "Czy życie ludzkie ma wartość? Odpowiedź na polemikę prof. K. Szewczyka: Głos uzupełniający." Polskie Towarzystwo Bioetyczne. Debata: "Czym jest uporczywa terapia?" 22 January – 1 February 2009: 1–4. http://www.ptb.org.pl/pdf/machinek_uporczywa_terapia_2.pdf.
- Nair-Collins, Michael. "Laying Futility to Rest." *Journal of Medicine and Philosophy* 40, no. 5 (2015): 554–83.
- Napier, Stephen. *Uncertain Bioethics: Moral Risk and Human Dignity*. New York and London: Routledge, 2020.
- Nates, Joseph L., Mark Nunnally, Ruth Kleinpell, et al. "ICU Admission, Discharge, and Triage Guidelines: A Framework to Enhance Clinical Operations, Development of Institutional Policies, and Further Research." *Critical Care Medicine* 44, no. 8 (2016): 1553–1602.
- Orłowski, Tomasz. "Zasada proporcjonalności a problem uporczywej terapii." Polskie Towarzystwo Bioetyczne. Debata: "Czym jest uporczywa terapia?" 22 January – 1

- February 2009: 1–8. http://www.ptb.org.pl/pdf/Orlowski_uporczywa_terapia_1.pdf.
- Paris, John J., Brian M. Cummings, and Patrick M. Moore. “Compassion and Mercy Are Not Helpful in Resolving Intractable Family–Physician Conflicts on End-of-Life Care.” *Journal of Perinatology* 39, no. 1 (2019): 11–17.
- Paris, John J., and Andrew Hawkins. “‘Futility’ is a Failed Concept in Medical Decision Making: Its Use Should be Abandoned.” *American Journal of Bioethics* 15, no. 7 (2015): 50–52.
- Pellegrino, Edmund, D. “Decisions at the End of Life—The Abuse of the Concept of Futility.” *Practical Bioethics* 1, no. 3 (2005): 3–6.
- Rauch, Gabriela. “Problematyka śmierci w ujęciu prawno-etycznym.” *Internetowy Przegląd Prawniczy TBSP UJ*, no. 2 (46) (2019): 97–105.
- Robinson, Ruthie. “Registered Nurses and Moral Distress.” *Dimensions of Critical Care Nursing* 29, no. 5 (2010): 197–202.
- Schneiderman, Lawrence J. “Defining Futility and Improving Medical Care.” *Journal of Bioethical Inquiry* 8, no. 2 (2011): 123–31.
- Schneiderman Lawrence J., and Nancy S. Jecker. *Wrong Medicine: Doctors, Patients and Futile Treatment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011.
- Schneiderman, Lawrence J., Nancy S. Jecker, and Albert R. Jonsen. “Medical Futility: Its Meaning and Ethical Implications.” *Annals of Internal Medicine* 112, no. 12 (1990): 949–54.
- Sgreccia, Elio. *Personalist Bioethics: Foundations and Applications*. Translated by John A. Di Camillo and Michael J. Miller. Philadelphia: The National Catholic Bioethics Center, 2012.
- Sibbald, Robert, James Downar, and Laura Hawryluck. “Perceptions of ‘Futile Care’ among Caregivers in Intensive Care Units.” *Canadian Medical Association Journal* 177, no. 10 (2007): 1201–8.
- Siewiera, Jacek, and Andrzej Kübler. *Terapia daremna dla lekarzy i prawników*. Wrocław: EDRA Urban & Partner, 2015.
- Smith, Alexander K., and Paul Glare. *Ethical Issues in Prognosis and Prognostication*. In *The Oxford Handbook of Ethics at the End of Life*. Edited by Stuart J. Youngner and Robert M. Arnold. New York: Oxford University Press, 2016.
- Spaemann, Robert. “O pojęciu godności człowieka.” In Spaemann, *Granice*. Translated by Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006.
- Suchorzewska, Janina. “Wokół terapii daremnej – głos w dyskusji.” Interdyscyplinarne Centrum Etyki UJ, Bioetyka / Wprowadzenie – Opinie i dyskusje. <http://bazy.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=30&i=3&m=19&n=1&z=0&k=58>.
- Szeroczyńska, Małgorzata. “Odstąpienie od uporczywej terapii – *de lege lata* i *de lege ferenda*.” *Medycyna Paliatywna* 5, no. 2 (2013): 31–40.
- Szewczyk, Kazimierz. “O medycznej daremności proceduralnej i o powodach, dla których należy ją włączyć w polskie regulacje bioetyczne i system prawny.” Interdyscyplinarne Centrum Etyki UJ, Bioetyka / Wprowadzenie – Opinie i dyskusje. <http://bazy.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=30&i=3&m=19&n=1&z=0&k=53>.

- . “Podsumowanie debaty z subiektywnym akcentem.” Polskie Towarzystwo Bioetyczne. Debata: “Czym jest uporczywa terapia?” 22 January – 1 February 2009: 1–8. https://ptb.org.pl/opinie_uporczywa.html.
- . “Uporczywa terapia w projekcie tzw. ustawy bioetycznej – pięć krytycznych konkluzji.” Polskie Towarzystwo Bioetyczne. Debata: “Czym jest uporczywa terapia?” 22 January – 1 February 2009: 1–15. http://www.ptb.org.pl/pdf/Szewczyk_uporczywa_terapia_1.pdf.
- Święta Kongregacja Nauki Wiary. Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*. The Holy See. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_eutanasia_pl.html.
- Waisel, David, and Robert Truog. “The Cardiopulmonary Resuscitation-not-indicated Order: Futility Revisited.” *Annals of Internal Medicine* 122, no. 4 (1995): 304–8.
- White, Douglas, and Thaddeus Pope. “Medical Futility and Potentially Inappropriate Treatment.” In *The Oxford Handbook of Ethics at the End of Life*. Edited by Stuart J. Youngner and Arnold M. Robert. New York: Oxford University Press, 2016.
- Wilkinson, Dominic, and Julian Savulescu. *Ethics, Conflicts and Medical Treatment for Children: From Disagreement to Dissensus*. London and Edinburgh: Elsevier, 2019.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Marcin FERDYNUS – Między uporczywością a daremnością terapii? O przydatności pojęcia terapii uporczywej w etyce medycznej w odniesieniu do postępowania wobec pacjentów terminalnie chorych

DOI 10.12887/35-2022-3-139-14

Autor nie zgadza się z tezą Kazimierza Szewczyka, że w polskich regulacjach bioetycznych i medycznych należy zrezygnować z terminu „terapia uporczywa” oraz z prób definiowania uporczywej terapii. Przeprowadzone analizy pokazują, że argumenty przywołane przez Szewczyka nie są wystarczająco silne, by uznać je za prawomocne. W polskiej literaturze jest miejsce dla pojęcia tak medycznej daremności, jak i uporczywej terapii. Obie kategorie mogą okazywać się pomocne, o ile zachowują adekwatną perspektywę metodologiczną. Określenie „medyczna daremność terapii” należy odnosić jedynie do faktów medycznych i stosować je w celu opisanie interwencji, która nie jest w stanie doprowadzić do osiągnięcia zamierzonego celu fizjologicznego. Przez określenie „terapia uporczywa” należy natomiast rozumieć stosowanie nadzwyczajnych procedur medycznych w celu podtrzymania życia terminalnie chorego pacjenta.

Słowa kluczowe: terapia uporczywa, medyczna daremność, etyka postępowania wobec pacjentów terminalnie chorych

Kontakt: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: marcin.ferdynus@kul.pl
<https://pracownik.kul.pl/marcin.ferdynus>
ORCID: 0000-0003-0176-1023

Fr. Marcin FERDYNUS, *Between Medical Persistence and Medical Futility? On the Usefulness of the Concept of Persistent Therapy in the Ethics of the Treatment of Terminally Ill Patients*

DOI 10.12887/35-2022-3-139-14

The author contends the thesis put forward by Kazimierz Szewczyk, who claims that the term “persistent therapy” and the definition of persistent therapy should be abandoned in Polish bioethical and medical regulations. The analyses conducted in the paper show that the arguments Szewczyk uses are not strong enough to be valid. There is room for both the concept of medical futility and that of persistent therapy in Polish literature. Both categories can be helpful as long as they maintain an adequate methodological perspective. The concept of medical futility should refer to medical facts only and be defined as an intervention which cannot achieve its intended physiological goal. Persistent therapy should in turn be defined as the application of extraordinary medical procedures for the purpose of sustaining the life of a terminally ill patient.

Keywords: persistent therapy, medical futility, terminally ill patient, end-of-life ethics

Contact: Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: marcin.ferdynus@kul.pl
<https://pracownik.kul.pl/marcin.ferdynus>
ORCID: 0000-0003-0176-1023

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

Aleksandra LISZKA

OJCZYŻNA – OKRUTNA MATKA
„Ave Patria, morituri te salutant...” Władysława S. Reymonta

Siła morskiego żywiołu, ciemność, śmierć, grobowe milczenie i pustka stanowią dominujące stylistycznie elementy utworu, wskazujące na stałą obecność w przedstawianych wydarzeniach negatywnego oblicza kobiecości, które pełnię swojego okrucieństwa ukazuje w momencie starcia pod Port Artur. Na poziomie symbolicznym objawia się ono wówczas w obrazie makabrycznej rzezi ofiarnej, w figurze wodnej otchłani, pożerającej swe potomstwo.

Dotychczas cała historia ludzka przedstawia się jako nieprzerwane i krwawe pasmo ofiar składanych przez miliony biednych istot ludzkich na ołtarzu jakiejś bezlitosnej abstrakcji: bogów, ojczyzny, potęgi Państwa, honoru narodowego, praw historycznych, jurysdykcji, wolności politycznej, dobra publicznego¹.

Michaił Bakunin

Ten, kto pierwszy ogroził kawałek ziemi, powiedział «to moje» i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa².

Jan Jakub Rousseau

W myśleniu o ojczyźnie obecna jest pewna sprzeczność, napięcie między tym, co kobiece, a tym, co męskie, między ziemią rozumianą jako symbol natury, wiecznego trwania, a ziemią pojmowaną w kategoriach legislacyjnych – systemem państwowym. To, co męskie, ojcowskie, choć wyraźne, etymologicznie zdaje się „przykryte” utrwalonym w wyobraźni zbiorowej silnym związkiem pojęcia ojczyzny z kobiecością. Maria Janion, omawiając romantyczną alegorię spersonifikowanej ojczyzny, zauważa: „To twarde utożsamienie ojczyzny z kobietą miało swoje głębokie uzasadnienia psychologiczne i socjologiczne. Z jednej strony wspomagało ono rycerski mit patriotyczny – wyzwolenia przez św. Jerzego księżniczki spod władzy smoka, z drugiej zaś było symbolicznym wyrazem szczególnej pozycji kobiety w Polsce, kobiety-obywatelki i patriotki”³. Relacja ojczyzny do tego, co kobiece i co męskie,

¹ M. B a k u n i n, *Bóg i państwo*, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trójka”, Poznań 2012, s. 78.

² J. J. R o u s s e a u, *Rozprawa o pochodzeniu i nierówności między ludźmi*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, s. 186.

³ M. J a n i o n, *Reduta. Romantyczna poezja niepodległościowa*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979, s. 47.

wyraża się również w archetypowej figurze Wielkiej Matki – kobiety, która rodzi i pochłania, karmi, ochrania i tworzy domostwo, czyli miejsce, w którym gromadzi rodzinę, córki i synów, a w szerszym ujęciu grupę etniczną, ostatecznie zaś naród. Jednocześnie etymologia leksemu „ojczyzna”⁴ wiąże się z prawno-politycznym posiadaniem terenu. Ojczyzna to „majątek dziedziczony po ojcu”⁵, figura ojca, mężczyzny, jest więc wyraźnie w tym słowie obecna. Tym bardziej zastanawia żeński rodzaj gramatyczny leksemu i zakodowany w nim językowy obraz świata, który przejawia się w kobiecej personifikacji terytorium, przestrzeni i związanych z nim asocjacji (domu, regionu, stron rodzinnych, wspólnoty, granic, więzi kulturowej). Jerzy Bartmiński zauważa, że spośród różnych kobiecych metaforyzacji ojczyzny to właśnie ojczyzna-matka stała się modelem syntetyzującym różne jej koncepcje: rodzinno-domową, lokalną, narodową, państwową, społeczną, kulturową czy też związaną z rozumieniem ojczyzny jako miejsca⁶. Językoznawca dodaje: „Popularny w literaturze i kulturze polskiej topos ojczyzny-matki bliższy jest tradycji ludowej niż romantyczno-literackiej. Można powiedzieć, że w językowo-kulturowym sensie matka nie jest tylko alegorią ojczyzny, jej metaforą, lecz czymś więcej, jej wzorcem, prototypem”⁷.

Prototypowość obrazu ojczyzny-matki, obecność podobnego spojrzenia w szerszym kontekście kulturowym, które sygnalizuje dominacja kobiecych personifikacji narodowych w europejskim kręgu kulturowym (Polonia, Britannia, Germania, Marianna, Italia Turrita, Nederlandse Maagd czy Moder Svea) i rodzaj żeński rzeczowników etymologicznie wskazujących na ojcowskość (łac. patria; franc. la patrie; ros. otcizna; w niemieckim odnajdujemy die Heimat (fem.), ale das Vaterland (neut.) – dosłownie „kraj ojców”)⁸, pozwalają spojrzeć na figurę ojczyzny w kategoriach archetypu – kliszy zakorzenionej w nieświadomości zbiorowej, macierzy, która manifestuje się w sztuce i mitach. Jest to treść instynktownie funkcjonująca w nieświadomości, która objawia się w świadomości w formie obrazu symbolicznego⁹.

⁴ Jerzy Bartmiński zauważa, że obraz ojczyzny-matki w literaturze polskiej pojawia się już w szesnastym wieku, w *Kazaniach sejmowych* Piotra Skargi (por. J. B a r t m i ń s k i, *Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty*, w: *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. J. Bartmiński, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1993, s. 31n.).

⁵ W. B o r y ś, hasło „Ojczyzna”, w: tenże, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 386.

⁶ Por. B a r t m i ń s k i, dz. cyt., s. 34-40.

⁷ Tamże, s. 41.

⁸ Por. I. N a s a l s k i, *Funkcje i dysfunkcje języka inkluzywnego, ze szczególnym uwzględnieniem asymetrii rodzajowej w języku polskim*, „Socjolingwistyka” 34(2020), s. 284.

⁹ Por. E. N e u m a n n, *Wielka Matka. Fenomenologia kobiecości. Kształtowanie nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 14.

Ojczyzna-matka w noweli *Ave Patria, morituri te salutant...*¹⁰, utworze Władysława S. Reymonta z roku 1907, zdaje się manifestacją takiego właśnie archetypu Wielkiej Matki¹¹. Cechuje go dwoista struktura, na którą składają się wyobrażenia pozytywne – łączone z tym, co żyjące (obliczem Dobrej Matki), oraz negatywne, te spod znaku śmierci (przywołujące oblicze Okrutnej Matki). Wśród aspektów pozytywnych ojczyzny-matki wyróżnia się w tym utworze zatem to wszystko, co związane jest z rodzeniem – z wyjściem z łona, przemianą, odrodzeniem, karmieniem, bezpieczeństwem, z macierzyńską troską i magicznym autorytetem kobiecym. Z kolei do cech negatywnego oblicza ojczyzny zaliczyć można to, co związane z zabijaniem i pożeraniem – z powrotem do łona, ze światem zmarłych, z grozą, tajemnicą, otchłanią i tym, co – jako aspekt losu – pozostaje nieuchronne¹².

Utwór Reymonta oparty jest na tych właśnie relacjach między archetypowymi obliczami Wielkiej Matki – Dobrej Matki, tej, która wydaje życie, i Okrutnej Matki, tej, która przyjmuje je z powrotem. Oblicza te reprezentują, a zarazem spajają cechy i funkcje wzajemnie przeciwstawne, a poprzez ów ruch przemian tworzą coincidentia oppositorum, składając się na archetyp. Są komplementarne, a dopełniają się właśnie dzięki obecnym w nich elementom wzajemnie przeciwstawnym: dobrotliwa ojczyzna-matka (niosąca w sobie pozytywny aspekt kobiecości) skażona jest okrucieństwem, a śmierć-kochanka (negatywny aspekt kobiecości) zawiera cechę pozytywną – jest nią warunkowanie ruchu przemian, których ośrodek korelacji to ofiara. Nietrudno dostrzec że określenia: pozytywne – „ojczyzna-matka”, i negatywne – „śmierć-kochanka”, reprezentują jednocześnie wyobrażenia typowo młodopolskie¹³.

¹⁰ Dzieło zostało po raz pierwszy opublikowane na łamach krakowskiego „Czasu” w roku 1907 (zob. W. S. R e y m o n t, *Ave Patria, Morituri te salutant...*, „Czas” 1907, nr 75 (30 III 1907) [2 – wydanie wieczorne], s. 1-3). Równoległe ukazało się w warszawskiej „Ludzkości” (zob. t e n ż e, *Ave Patria, Morituri te salutant...*, „Ludzkość” 1907, nry 165, 167, 196, 171) oraz w zbiorze opowiadań Władysława S. Reymonta *Burza* (zob. t e n ż e, *Ave Patria*, w: tenże, *Burza*, Towarzystwo Akcyjne S. Orgelbranda Synów, Warszawa 1907, s. 67-97). W niniejszym artykule cytaty przywołuję za najnowszym wydaniem krytycznym tekstu (zob. t e n ż e, *Ave Patria, morituri te salutant...*, w: tenże, *Pisma*, oprac. A. Bar, t. 13, *Nowele*, cz. 3, Gebethner i Wolff, Warszawa 1952, s. 5-26).

¹¹ Terminologiczną strukturę podziału Wielkiej Kobiecości opieram na badaniach Carla G. Junga (zob. C. G. J u n g, *O naturze kobiety*, tłum. M. Starski, Brama, Poznań 1992) i Ericha Neumanna (zob. N e u m a n n, dz. cyt.).

¹² Por. J u n g, dz. cyt., s.11.

¹³ Kobiecość w wyobraźni Młodej Polski niejednokrotnie przedstawiana jest dwujakościowo: z jednej strony przez akcentowanie erotyzmu łączonego z życiodajną siłą, z drugiej zaś przez ekspozowanie jej potencjału śmiercionośnego i niszczycielskiego (zob. M. P o d r a z a - K w i a t k o w s k a, *Pustka — otchłań — pełnia (Ze studiów nad młodopolską symboliką inercji i odrodzenia)*, w: też, *Somnambulicy, dekadenci, herosi. Studia i eseje o literaturze Młodej Polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 29-78.; P. W i ę c e k, *Powrót na ziemię. Młodopolski obraz Terrae Matris*, w: *Żywioty wyobraźni poetyckiej XIX i XX wieku*, red. I. Misiak, A. Czabanowska - Wróbel, Wydaw-

Negatywny aspekt kobiecości łączony jest w noweli z żywiołem wody i ciemnością, które przywołują w wyobraźni czytelnika nieprzebrane, odwieczne otchłanie śmierci i mroku. Siła morskiego żywiołu, ciemność, śmierć, grobowe milczenie i pustka stanowią dominujące stylistycznie elementy utworu, wskazujące na stałą obecność w przedstawianych wydarzeniach negatywnego oblicza kobiecości, które pełnię swojego okrucieństwa ukazuje w momencie starcia pod Port Artur. Na poziomie symbolicznym objawia się ono wówczas w obrazie makabrycznej rzezi ofiarnej, w figurze wodnej otchłani, pożerającej swe potomstwo. Pozytywny aspekt tego oblicza sygnalizowany jest natomiast obecnością naturalnego światła oraz ziemi, ładu, i ujawnia się głównie w pierwszej części noweli. Obraz ten utrzymuje się aż do czasu, gdy akcja utworu doprowadzona zostaje do momentu zapadnięcia całkowitej ciemności nocnej, kiedy to brandery¹⁴ wypływają na pełne morze. Ów pozytywny aspekt ojczyzny-matki rysuje się wówczas w kontraście do tego, co morskie (jej negatywnego oblicza), a zatem ujawnia się on w kontakcie bohaterów z ładem, którego – co znamienne – nie dotykają, przepływając jedynie kanałami, poruszając się między wysepkami tętniącej życiem ojczyzny. „Wili się niepostrzeżenie wąskimi przepływami, jakby nieskończoną kwietną aleją. Ptaki śpiewały w gąszczach, a białe, wonny okwiat sypały na nich wiśnie pochylone; gdzieniegdzie przeblyskiwały światła; gdzieniegdzie w łodziach kołyszących się pod obłokami kwiatów śpiewały dziewczyny”¹⁵. Takie właśnie jest w utworze jedyne bezpośrednie i „realne” doświadczenie przez bohaterów ziemi, ładu. To miękki, synestezyczny obraz przyrody, w którym przez rozśpiewanie ptaków, zwiewność i zapach kwiatów wyeksponowana została zmysłowość natury, kojarzona z delikatnym obliczem kobiecości. Kończący scenę obraz statków („Bezmierna pustka wód i przestrzeni opadła na nich i niby w całun siny spowijała”¹⁶) symbolizuje wejście w rzeczywistość tanatyczną. Od tego momentu bohaterów otaczać już będzie jedynie nieprzenikniona ciemność i chłodna wilgotność morza. W ich bezpośrednim doświadczeniu ojczyzna-matka więcej się już nie pojawi. Jednie jej obraz powróci w pamięci dowódcy w postaci reminiscencji: „I naraz drgnęło mu serce zakute w surową moc obowiązku, trysnęły olśniewające wspomnienia, rozwarła mu się dusza do głębi, podniosła się w niej wszystka pamięć żywota, wszystkie dnie wstawały z zapomnienia i szły przez pamięć czarownym, weselnym korowodem. Spowił go różany obłok marzeń i kołysząc pieściwie wiódł w okwiecony gaj cichego,

nictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 141-154.; A. Czabanowska, *Wyobraźnia akwaticzna w poezji Młodej Polski*, „Pamiętnik Literacki” 78(1987) nr 3, s. 99-135.

¹⁴ „Brandery” (ang. blockships) to stare, wypełnione ciężkimi materiałami statki, które przeznaczano na zatopienie, by zablokować ujście portu przeciwnika.

¹⁵ R e y m o n t, *Ave Patria, morituri te salutant...*, s. 10.

¹⁶ Tamże, s. 11.

człowieczego szczęścia i śpiewał hymny istnienia”¹⁷. Nastrój tej sceny podobny jest do tego, który niosły z sobą opisy lądu, przywołujące jakże pozytywny obraz kobiecości.

Mimo słabej obecności w fabule całego utworu figura ojczyzny-matki pełni w nim ważną rolę determinanty działań bohaterów: zbiorowego (żołnierzy) i indywidualnych (dowódców), cel ich wspólnego czynu stanowi bowiem złożenie ofiary Japonii, co podkreślają słowa inicjalnego przemówienia wiceadmirała Hikonojo Kamimury¹⁸: „Japonia potrzebuje waszej śmierci”¹⁹. Słowa te to jedyna wskazana w utworze motywacja całej opisaney w nim misji²⁰.

¹⁷ Tamże, s. 14.

¹⁸ Wiceadmirał Hikonojo Kamimura, był dowódcą Drugiej Eskadry Floty Cesarskiej Marynarki Wojennej Japonii. To właśnie jego rozkaz rozpoczyna akcję noweli Reymonta, historycznie jednak nie był on głównodowodzącym prób zablokowania Port Artur. Przemówienie Kamimury podobne do tego, które przywołane zostaje w utworze, pojawiło się w polskiej prasie (zob. W. F e l d m a n, *Ex oriente lux*, „Krytyka” 6(1904) nr 2, s. 3n.), lecz zgodnie z ustaleniami Katarzyny Dei (por. K. D e j a, *Polski japonizm literacki 1900-1939*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2021, s. 154) nie znajduje ono historycznego potwierdzenia w innych ówczesnych materiałach dotyczących wojny rosyjsko-japońskiej ani we współczesnych badaniach historycznych.

¹⁹ R e y m o n t, *Ave Patria, morituri te salutant...*, s. 7.

²⁰ Akcja utworu nawiązuje do pierwszej fazy wojny rosyjsko-japońskiej z lat 1904-1905, a mianowicie do prób zablokowania Port Artur przez stronę japońską. Wszystkie trzy operacje zablokowania portu (23-24 II 1904; 26-27 III 1904; 3-4 V 1904) były do siebie podobne pod względem strategii i przebiegu działań, tym samym mogły „splatać się” w doniesieniach prasowych. Można jednak przypuszczać, że bezpośrednią inspirację do napisania noweli stanowiła dla Reymonta druga z tych operacji – to wówczas zginął bowiem komandor podporucznik Takeo Hirose, który dowodził statkiem Fukui Maru. Warto odnotować, że misja zatopienia branderów w okolicach redy portu, choć ryzykowna, inaczej niż to przedstawiono w noweli, nie była z założenia samobójcza. Większość historycznej załogi po zatopieniu statku ratowała się ucieczką na czekające w pobliżu torpedowce. Postać Takeo Hirose ma znaczenie historyczne i kulturowe, został on bowiem pośmiertnie uhonorowany tradycyjnym tytułem boga wojny (jap. gunshin). Tradycyjny przekaz mówi, że w trakcie ewakuacji z tonącego okrętu Hirose zorientował się, że brak jest jednego z członków załogi, zawrócił i trzykrotnie przeszukał statek. Przy próbie powrotu, już na łodzi ratunkowej, został trafiony pociskiem w głowę i poniósł śmierć. Jego bohaterska postawa została rozpropagowana jako przykład odwagi i oddania sprawie narodowej (zob. I. C h i b a, *Shifting Contours of Memory and History, 1904-1980*, w: *The Russo-Japanese War in Global Perspective: World War Zero*, t. 2, red. D. Wolff, S.G. Marks, B.W. Menning i in., Brill Academic, Leiden–Boston 2007, s. 355-378; por. R. K o w n e r, *The A to Z of the Russo-Japanese War*, Scarecrow Press, Lanham, Maryland, 2009, s. 146n.).

Jednocześnie warto zwrócić uwagę na ustalenia rozbieżne z przedstawionymi wyżej. Beata Utkowska wskazuje na przykład: „[Reymont – A.L.] nakreślił literacką wizję bitwy na redzie Port Artur, od której rozpoczął się konflikt zbrojny z Rosją” (B. U t k o w s k a, *Poza powieścią. Male formy epickie Reymonta*, Universitas, Kraków 2004, s. 347.). W noweli Reymonta pojawia się jednak informacja nie o ataku rozpoczynającym wojnę, ale o blokadzie portu. Z perspektywy historycznej wojnę rozpoczął nocny ostrzał 9 lutego 1904 roku, który nie był połączony z próbą zablokowania portu. W badaniach Katarzyny Dei (por. D e j a, dz. cyt., s. 153) nie została określona żadna z trzech operacji zablokowania portu, natomiast opis działań strategicznych i dowództwa, który przytacza badaczka, wskazują na trzecią operację. Nie jest to jednak jednoznaczne i można sądzić, że w badaniach Dei obie misje zostały połączone w jedną. Powyższe ustalenia literaturoznawczyń

Jest to zastanawiające, ponieważ działania wojenne najczęściej kierowane są przeciwko określonemu wrogowi. W utworze tymczasem nieprzyjaciel pozostaje przemilczany, a sam przebieg operacji bardziej przypomina akt złożenia ofiary niż wojenne starcie. Założoną a priori intencję śmierci wszystkich żołnierzy potwierdzają końcowe zdarzenia przedstawione w utworze, których zapowiedzi odnajdujemy zarówno w tytule, poprzez obecność w nim słowa „morituri”, jak i w przemyśleniach Hirosego: „Ojczyzna wysłała ich na śmierć, to zginąć muszą co do jednego... Bądź błogosławiona twoja wola, Japonio, błogosławiona i święta”²¹. W innym miejscu komandor wspomina pożegnanie z matką i jej słowa: „Cieszę się, że cię wydała na świat, bo teraz mogę cię oddać ojczyźnie. Bądź dumnym, że możesz za nią umrzeć”²², oraz swoją odpowiedź: „Umre, matko! Umre!”²³. We fragmentach tych powraca przywoływane już w tych rozważaniach połączenie symboli ojczyzny i matki. Zwodnicze są słowa: „Japonia potrzebuje waszej śmierci” – to kaprys raczej, nie zaś konieczność, tekst nie odsłania bowiem żadnej wizji faktycznego zagrożenia. Powód misji pozostaje ukryty przed czytelnikiem, znany jest jedynie jej cel – zablokowanie portu: „Tak, tam pomrzemy, tam. Ale tak im sobą zapchamy gardziel, że się udławia!”²⁴.

Jeżeli kaprys ów uznać jednak za faktyczną potrzebę, to miałyby ona charakter czysto sadystyczny, a więc ujawniałyby oblicze „kobiecości straszli-

wynikają zapewne z niewystarczająco dokładnych na gruncie polskim badań historycznych dotyczących ataków na Port Artur. Warty odnotowania (i zachęcającego do podjęcia szczegółowych analiz) przykładem niespójnych ustaleń tego rodzaju są również informacje o postaci Takeo Hirose. W publikacji *Wojna rosyjsko-japońska 1904-1905. Działania na morzu* Piotra Olendera, gdzie we wzmiance o pierwszej próbie zablokowania portu pojawia się nazwisko „Hirose”, indeks informuje, że mowa jest nie o Takeo Hirose, a o jego bracie Katsuhiko Hirose (por. P. O l e n d e r, *Wojna rosyjsko-japońska 1904-1905: działania na morzu*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2010, s. 147, 616). W literaturze polskiej postać Takeo Hirose pojawia się jedynie w opracowaniach Józefa Dyskanta, w obu wypadkach w kontekście pierwszej i drugiej próby zablokowania portu (por. J.W. D y s k a n t, *Port Artur 1904*, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 1996, s. 69, 94.; J.W. D y s k a n t, A. M i c h a ł e k, *Port Artur – Cuszima 1904-1905*, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 2005, s. 83). Dyskant utożsamiał przy tym osobę dowódcy z postacią z noweli Reymonta, jakoby noszącej tytuł „Pro Patria” (por. D y s k a n t, *Port Artur 1904*, s. 94). Dzieło Reymonta o takim tytule nie zostało jednak odnalezione przez autorkę niniejszych rozważań w trakcie kwerendy, a sam tytuł *Ave Patria, morituri te salutant...* na żadnym etapie pracy Reymonta nad tym utworem nie przyjął brzmienia wskazywanego przez polskiego historyka. Ze względu na znaczenie, jakie osoba Takeo Hirose miała dla propagandy wojennej, stanowiącej istotny element japońskiej strategii, fakt marginalizowania postaci japońskiego dowódcy w badaniach historyczno-literackich można uznać za zdumiewający.

W przywoływanym w tym artykule wydaniu noweli Reymonta nazwisko „Hirose” zapisywane jest jako „Hirose” i w tej postaci pojawia się w cytatach.

²¹ R e y m o n t, *Ave Patria, morituri te salutant...*, s. 16.

²² Tamże, s. 14.

²³ Tamże, s. 15.

²⁴ Tamże, s. 18.

wej”, która pragnie unicestwienia swoich ofiar niejako dla samej śmierci. „Ta straszna kobiecość to żądna ofiary ziemia pożerająca własne dzieci, lubująca się w spoglądaniu na ich zwłoki, to sep i trumna, to mięsożercy sarkofag, którego rozwarła paszcza spogląda pożądliwie, pochłania krople krwi ściekającej z ludzi i zwierząt, która żywi się nasieniem krwi, która się nim zapładnia i syci, by w końcu wydać na świat nowe życie – życie, jak każde życie, przeznaczone śmierci”²⁵. Dobra matka (ojczyzna-matka) w schemacie działania archetypu manifestuje zatem swoje ciemne oblicze i odrzuca własne dzieci, co skutkuje pozbawieniem ich opieki, a jednocześnie jest impulsem do rozpoczęcia procesu ich przemiany, niejednokrotnie związanego z samotną tułaczką, wędrówką²⁶. Archetyp Wielkiej Kobiecości cechuje dwubiegunowa struktura, jej oba komplementarne oblicza uzupełniają się nawzajem w cyklu życia, śmierci i przemiany. Oblicze pozytywne – matki rodzącej i dającej życie – wyraża się w ukierunkowaniu tego, co zrodzone, na wzrost, wydanie plonów. Powrót do ziemi, łona matki, czyli śmierć, choć rozumiany jako aspekt negatywny, jest paradoksalnie jednym z elementów rytmiki cyklu życiowego, wiecznego trwania, nieskończonej ciągłości bytu, którego nadrzędną zasadą jest istnienie. Reymontowska ojczyzna-matka zdaje się realizować ten schemat. Teoretycznie reprezentuje ona oblicze pozytywne – oczami Japończyków widziana jest jako kochająca, dająca życie matka, za którą należy umrzeć. Jednocześnie jednak w swojej postawie i żądaniach przejawia cechy negatywnego aspektu Wielkiej Kobiecości.

By zrozumieć ojczyznę jako Wielką Matkę w sensie, w jakim pojawia się ona w noweli, należy przyrzeć się jej relacji do tego, co zrodziła. Postacie ludzkie, „dzieci” ojczyzny, dzielą się w utworze na dwie grupy: dowódców i żołnierzy. Postacie dowódców – Kamimury i Hirosego – wyodrębniają się na tle tłumu podwładnych. Wśród czynników, które różnicują te dwie grupy, należy wskazać: mowę, materialność, sprawczość i indywidualność.

Reymont wyposaża dowódców w boskie narzędzie – słowo, i to ono nadaje im charakter podmiotów, w kontraście do żołnierzy, którym wydają oni rozkazy. Podwładni wykrzykują tylko jedno słowo, jest nim chóralne „Banzaj!”, będące japońskim okrzykiem tryumfu²⁷, w tekście pełniące rolę wykrzyknienia o funkcji bardziej apelatywnej niż konotującej pojęcie. Brak swobodnych wypowiedzi poszczególnych żołnierzy i kolektywność ich głosów są elementami

²⁵ Neumann, dz. cyt., s. 157.

²⁶ Zob. M. Jaworska-Witkowska, *Nienasylenie i „niewygasła żywotność” Archetypu Wielkiej Matki. Misterium „rodzącego łona” jako symbol uniwersalizmu tworzenia*, „Rocznik Naukowy Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji” 2012-2013, nr 7-8, s. 91-106.

²⁷ Zob. hasło „Banzai”, w: *The Oxford English Dictionary*, t. 1, red. J. Simpson, E. Weiner, Clarendon Press, Oxford 2000, s. 939.

świadczącymi o ich zespoleniu – również na poziomie obrazowym jawią się oni jako jednolita, widmowa masa, mgła. Mglistość oddaje wojskową rzeczywistość na dwóch płaszczyznach – realnej i metaforycznej. Począwszy od siedemnastego stulecia, zadymione pola walki stanowiły stały element przedstawień batalistycznych, co wiązało się z faktem powszechnego wykorzystywania wówczas broni czarnoprochowej, wytwarzającej w trakcie wystrzału gęsty dym. (Chociaż pod koniec dziewiętnastego wieku coraz powszechniejsza stawała się technologia wykorzystania prochów bezdymnych, użycie gazów bojowych podczas pierwszej wojny światowej przywróciło i umocniło panoramę zamglonego pola bitwy)²⁸.

Przedstawiony poziom obserwacji realistycznych łączy się w przypadku utworu Reymonta z ujęciem metaforycznym: w noweli armia tworzy monolityczny organizm, który, niczym chmura, kłębi się i dzieli na mniejsze części, rozlewa i zagęszcza, ale zawsze jest jednomyślny, zunifikowany, półprzezroczysty. Jego identyczne składowe – żołnierze, poruszają się w jednakowym rytmie, kierunku i mają wspólny głos. Łąd jest rozspiewany, morze rozwrzeszczane, dowódcy dysponują głosem zarówno wewnętrznym, jak i zewnętrznym, żołnierze są natomiast niewidzialni, a przez większość akcji – niesłyszalni: „Schodzili do nich [do szalup – A.L.] w głębokim milczeniu niby korowód widm zstępujących do wspólnego grobu”²⁹. „Oczy nieodgadnione i uśmiechy wiły się na ustach pobladłych”³⁰. „Wysiedli z szalup i jak cienie bez szmeru rozpełzli się w mrokach”³¹. „Hirose przesuwiał się jakby wśród mar”³². W trakcie ich drogi do celu, którym jest Port Artur, mglistość żołnierzy zlewa się z morską mgłą, a ich sylwetki giną w ciemnościach. Hirose natomiast jest przez cały ten czas widoczny – nawet w mroku, w którym rozplynęły się widma, narrator dokładnie śledzi jego ruchy. Dzięki zabiegowi temu postaciowość bohatera zostaje zachowana, wyrażając jego człowieczeństwo, a raczej nadczłowieczeństwo: boskość, która oddziela go od widmowej masy.

Obok porównań do mgły, które podkreślają kolektywność tłumu żołnierzy, w tekście pojawiają się analogie do kamieni: „Wszyscy [...] skamieniali”³³, „spadali w morze jak kamienie”³⁴. Analogie te podkreślają ludzki bezwład, urzeczowienie, i wzmacniają cechę milczenia („milczeć jak gład, skała”). W przeciwieństwie do żołnierzy dowódcy dysponują siłą indywidualnego gło-

²⁸ Por. G. I. B r o w n, *Historia materiałów wybuchowych. Od czarnego prochu do bomby termojądrowej*, tłum. R. Trębiński, Książka i Wiedza, Warszawa 2001, s. 190-197.

²⁹ R e y m o n t, *Ave Patria, morituri te salutant...*, s. 9.

³⁰ Tamże, s. 11.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 12.

³³ Tamże, s. 7.

³⁴ Tamże, s. 23.

su i mocą podejmowania decyzji, dzięki którym przynależą do sfery niemal boskiej – wydają rozkazy i rzucają ludźmi-kamieniami: „A Hirosze, jak bóg ukryty w ciemnościach i jak bóg nieubłagany, wciąż rzucał ich na śmierć. [...] I tak jeden za drugim, «jak kamienie, ręką Boga rzucone na szaniec», waliły się na dno trupy statków i ludzi”³⁵. Reymont posłużył się w tym fragmencie cytatem z wiersza Słowackiego niezgodnie z oryginalnym brzmieniem tego tekstu³⁶, a co istotne, w tej wersji wykorzystał go także w swoim reportażu z zamieszek podczas rewolucji 1905 roku w Warszawie, zatytułowanym *Z konstytucyjnych dni*³⁷ i poprzedzającym nowelę *Ave Patria, morituri te salutant...* Celowo dokonana parafraza rozszerza znaczenie słów pochodzących z *Testamentu mojego*. Gest rzucania kamieniami zostaje w niej bowiem uczłowieczony – bóstwo, wyposażone w tym wyobrażeniu w rękę, otrzymuje zarazem ludzkie ciało, a obraz rzutu kamieniem wykonanego ręką staje się niezwykle dynamiczny, realistyczny, i może przywoływać na myśl jakąś formę zabawy bóstwa człowieczym losem. Gest tego rodzaju pojawia się w tekście niejednokrotnie, choćby we fragmentach: „Hirosze, stojąc poza szeregiem, spokojnie i nieubłagane rzucał ich w paszczę śmierci”³⁸; „A Hirosze, jak bóg ukryty w ciemnościach i jak bóg nieubłagany, wciąż rzucał ich na śmierć”³⁹. Pojawia się też na początku akcji, gdy żołnierze wysłani zostają przez Kamimurę na misję: „Szli cichą kohortą piorunów rzuconych dłonią przeznaczenia”⁴⁰. We fragmencie tym to właśnie rozkaz Kamimury pełni rolę „dłoni przeznaczenia”; wydawszy go, dowódca znika z fabuły, a pozostaje w niej w tej roli jedynie Hirose. Już jednak ów krótki fragment, w którym Kamimura pojawia się w tekście, pozwala stwierdzić, że obu dowódców cechują podobne atrybuty boskości. Mimo że Kamimura nie zostaje bezpośrednio przyrównany do bóstwa, jego rozkazy wciąż uosabiają „dłoń przeznaczenia”, a moc władania „kohortą piorunów” przywołuje na myśl atrybuty bogów uranicznych różnych religii (Zeusa, Peruna, Thora, wedyjskiego Indry czy występującego w shintō Raijina). Tak jak bogowie i Kamimura, mocą wydawania rozkazów błyskawicznych dysponuje również Hirose: „Hirosze wiódł wyprawę z nieulekłą pewnością, [...] podawał niekiedy sygnały, które błyskawicami rozpruwały ciemnice”⁴¹.

³⁵ Tamże, s. 21.

³⁶ „A kiedy trzeba, na śmierć idą po kolei, / Jak kamienie, przez Boga rzucone na szaniec”. J. S ł o w a c k i, *Testament mój*, w: tenże, *Wiersze*, oprac. J. Brzozowski, Z. Przychodniak, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2017.

³⁷ Zob. W.S. R e y m o n t, *Z konstytucyjnych dni. Notatki*, w: tenże, *Pisma*, t. 14, *Nowele*, cz. 4, red. A. Bar, Gebethner i Wolff, Warszawa 1950, s. 48.

³⁸ T e n ż e, *Ave Patria, morituri te salutant...*, s. 20.

³⁹ Tamże, s. 21.

⁴⁰ Tamże, s. 8.

⁴¹ Tamże, s. 14.

Nierówność między żołnierzami a ich dowódcą ujawnia się w sposób najbardziej wyraźny we fragmentach kończących dzieło. Śmierć zwykłych żołnierzy ukazana zostaje przy wykorzystaniu wartości estetycznie ostrych, to poetyka turpistyczna. Postacie, mimo ich wcześniejszej mglistości, na moment materializują się, chwilowo przywdziewają ciała, by te mogły następnie zostać rozszarpane, ukazując pełną obrzydliwość śmierci na polu walki („czołgając się wśród szczątków ciał i pocisków”⁴²; „co chwila wznosiły się w powietrze okrwawione strzępy ciał, drzewa i stali”⁴³). Rozszarpane zwłoki ponownie tworzą jednolitą masę, stapiają się ze sobą i z otoczeniem – z materią stali, drewna, amunicji i żywiółów. Pojawiająca się materia ludzkich ciał to cielesność rozczłonkowana, pozbawiona indywidualności, wkomponowana w otoczenie. Podobnie jak wcześniejsza scena, w której „mglistość” postaci likwidowała ich indywidualność, niejako roztapiając je w powietrzu, obraz ten oddaje monolityczną strukturę wojskowego kolektywu: „Już trupy i ranni spływali... już śmierć kończyła swoją kośćbę niemiłosierną. A tylko na rejach ostatniego masztu, pod słoneczną, poszarpaną banderą, tuliła się jeszcze garść niedobitków”⁴⁴. Walczący, którzy przetrwali, tulą się do siebie, tworząc jedną masę, a umarli spływają, stanowiąc coś na kształt trupiej magmy, powstałej po wybuchu wulkanów – branderów: „Brandery stały się już jakby wulkanem, bo co chwila wybuchały słupami ognia i żelaza”⁴⁵.

„Ludzie marli dokoła, padając jak drzewa podarte, walili się trupami na stopy jeszcze drgające, spadali w morze jak kamienie, wili się w kałużach krwi, w kupach ciał straszliwie poszarpanych, ale pozostali, porwani bojową wichurą, oślepli w dymach, pijani szaleństwem mordy, walczyli do ostatniego tchu, walczyli już bez pamięci, o śmierć tylko i męstwo”⁴⁶. Akcja określana w tekście jako bój w rzeczywistości nie jest walką, a rzezią – zaplanowaną ofiarą. Ostrzał artyleryjski w większym stopniu przypomina interwencję boską w postaci ognia i wichru zesłanych z niebios niż walkę z przeciwnikiem. Ciała tworzą zaś stopy ofiarne. „Zatrzęsła się ziemia, fale jęły się miotać i wyc niby bydłęta ogarnięte strachem, a wzburzone ciemności dygotały nieustannymi błyskawicami, bo już ze wszystkich wzgórz były armaty, gruchotały kartaczownice, sypiąc gęstym, śmiertelnym gradem, a wstrząsające ryki dział oblężniczych rozlegały się co chwila i co chwila z dzikim świstem i warkotem przelatywały kloce stalowe, i co chwila straszliwy trzask, jakby tysiące piorunów, rozdzierał powietrze, a morze od pękających w głębiach pocisków

⁴² Tamże, s. 23.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 24n.

⁴⁵ Tamże, s. 23.

⁴⁶ Tamże.

tryskało wulkanami”⁴⁷. Opisy przywołujące podobne obrazy pojawiają się w tekście jeszcze kilkukrotnie, gdy brandery wstępują w nieokiełznany żywioł, który unicestwia je potęgą ognia.

W wyobrażeniach związanych z archetypem Wielkiej Matki przeprawa i ofiarna śmierć powinny prowadzić do przemiany i odrodzenia; powinna to być śmierć wyzwalająca. Jednakże w noweli Reymonta śmierć-kochanka umożliwia tego rodzaju akt jedynie w przypadku dowódcy, zwyczajni żołnierze przepadają bez śladu. W ich przypadku zgon to śmierć totalna, to śmierć, która nie umożliwia wzrostu, rozmnożenia czy odrodzenia; są oni tytułowymi morituri, poprzez których misję ojczyzna nie realizuje cyklu płodności i życia – po prostu posyła ich na śmierć. Co więcej, wprawdzie skierowanie na śmierć przez Wielką Matkę stanowi nieodłączny element cyklu życia, w noweli ojczyzna-matka kieruje jednak żołnierzy ku zgonowi przedwczesnemu. „A oni przechodzili niemym szeregiem, dumni, młodzi”⁴⁸. To także zgon nieuzasadniony: „Oto na jej głos święty podniósł się ofiarny huf i z uśmiechem szczęścia idzie na bój nieubłagany, na śmierć pewną, na zaturę...”⁴⁹. „Walły się na dno trupy statków i ludzi; jeden za drugim umierały radośnie dla ojczyzny dalekiej, jeden za drugim kładły się stosem bohaterskim, szły w przepaści ze straszliwym majestatem poświęceń i obowiązku”⁵⁰. Zabieg literacki polegający na osadzeniu celu akcji noweli w sadystycznej potrzebie ojczyzny-matki, która nie dostrzega podmiotowości żołnierzy, służy odkryciu przed czytelnikiem, jaki faktycznie jest status „dzieci” ojczyzny. Turpistyczno-ekspresjonistyczny obraz umierania tłumu zestawiony został w noweli Reymonta z głęboko zakorzenionym w wyobraźni Młodej Polski sensualnym ujęciem śmierci jako zespolenia z kochanką, które prowadzi do ukojenia i wolności⁵¹. „Śmierć niszcząca i śmierć wyzwalająca – pisze Antonina Lubaszewska – to dwie możliwości ujmowania znaczenia tej sytuacji granicznej w literaturze Młodej Polski”⁵². Ciekawe jest jednak występowanie obu tych motywów w obrębie jednego dzieła, wprowadzające kontrast, który nie pozostaje bez znaczenia. Służy on przede wszystkim uwydatnieniu nierówności ludzi-żołnierzy i bogów-dowódców, nieustannie sygnalizowanej w ten sposób przez Reymonta.

Tylko bowiem dowódca zdaje się prawowitym, umiłowanym synem ojczyzny-matki – wskazuje na to sposób przedstawienia śmierci Hirosego. Jako bóg wojny, ginie on śmiercią piękną, łagodną, wyczekiwaną, która przynosi roz-

⁴⁷ Tamże, s. 20n.

⁴⁸ Tamże, s. 8.

⁴⁹ Tamże,

⁵⁰ Tamże, s. 21.

⁵¹ Por. K. Wyka, *Modernizm polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1968, s. 92-101.

⁵² A. Lubaszewska, *Życie – Śmierci doskonałość. Młodopolska antropologia śmierci i literacki świat wartości*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1995, s. 117.

kosz, ukojenie i apoteozę: „A on opadał zwolna, woda chwyciła go za nogi, że wdrapał się na szczyt masztu i przywiązał szczątkami bandery, ale woda podnosiła się wciąż, nieubłagane, była mu już po pas... podnosiła się do piersi... pluła mu w twarz... wspinała się do ramion... lizała po szyi... i do ust jąła sięgać lodowatym, gorzkim pocałunkiem... na oczy kładła zielone, chłodne płetwy... i szemrała mu jakąś pieśń... kojącą pieśń zapomnienia...”⁵³. Dowódca nie ginie śmiercią żołnierza, ale umiera niczym kochanek. Po złożeniu krwawej ofiary ze swoich ludzi bóg wojny dopełnia jej osobiście – w erotycznym zbliżeniu ze śmiercią-kochanką. Hirose staje się przedmiotem namiętności zantropomorfizowanej morskiej toni, jej sensualny ruch, symbolizowany przez rytmiczne wspinanie się i pocałunki, prowadzi go do absolutnego uwolnienia, odprężenia, rozpląnięcia w niebycie. Orgazm i śmierć łączą stare analogie, które język francuski dobrze ujmuje w znanym wyrażeniu „la petite mort”. W językowym obrazie świata odzwierciedla ono związek między doświadczeniem orgazmu i okresem refrakcji (fazy niewrażliwości na bodźce) a wyobrazeniami śmierci jako rozbłysku ostatecznego spełnienia, po którym następuje zanik bytu i mrok nieskończoności. Moment śmierci Hirosego to ekstaza w płomiennym świetle słońca, zakończona odlotem w nieskończoność i zatonięciem w morskich odmętach. „Spojrzał z uniesieniem w tę płomienną, przenaświętą twarz, niby w boże, miłosierne oblicze, i oczy jego zatrzepotały się jak ptaki, strzeliły błyskawicami szczęścia i dziękczyniń i poleciały lotem nieśmiertelnym w nieskończoność”⁵⁴.

Połączenie figur Erosa i Tanatosa wskazuje na tendencję wyobraźni charakterystyczną dla Młodej Polski, w przypadku tekstów o charakterze martyrologicznym nie jest to jednak zabieg powszechny. Tymczasem w noweli Reymonta akt tanatyczno-erotyczny stanowi zarazem radosne misterium ofiarne, a postać Hirosego – przez jego seksualne zjednoczenie ze śmiercią-kochanką (ojczyzną-matką) – realizuje archetyp syna-kochanka. Połączenie ról syna i kochanka w relacji do matki łączy się – według Neumanna – z dominacją Wielkiej Matki, z jej pierwotnością, odwiecznym istnieniem, samowystarczalnością oraz siłą tworzenia, a zatem z rodzeniem. Okrutna Matka uwodzi syna i popycha go do samounicestwienia, do ofiary fallicznej: „Zapłodnienie Wielkiej Matki zakłada śmierć mężczyzny [...] płodność Matki Ziemi warunkują śmierć, zabijanie, kastracja i ofiara”⁵⁵. Śmierć towarzysząca temu aktowi wiąże się również z niewystarczającą dojrzałością syna-kochanka, któremu brakuje siły, aby zrównoważyć moc Wielkiej Kobiecości⁵⁶. „Młodzi mężczyźni, któ-

⁵³ R e y m o n t, *Ave Patria, morituri te salutant...*, s. 25.

⁵⁴ Tamże, s. 25.

⁵⁵ E. N e u m a n n, *The Origins and History of Consciousness*, Princeton University Press, Princeton 1973, s. 67. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.L.

⁵⁶ Por. tamże.

rych Wielka Matka wybiera na swoich kochanków, mogą ją zapłodnić, mogą nawet być bogami płodności, ale faktem jest, że są oni jedynie fallicznymi nałożnikami Wielkiej Matki, trutniami służącymi królowej pszczół, które są zabijane, gdy tylko wypełnią swój obowiązek zapłodnienia⁵⁷. Tym samym zaczyna się w noweli Reymonta ujawniać oblicze śmierci-kochanki. Spełnienie ofiary umożliwi dalszy pęd życia, wszędzie wówczas słońce, symbolizujące jednocześnie zmartwychwstanie i odrodzenie ojczyzny. Oba oblicza ojczyzny pozostają ze sobą skorelowane, to pozytywne jest jednocześnie negatywnym – i odwrotnie. Symbolika solarna (ogniowa) przeważnie kojarzona jest z zasadą męską⁵⁸, w dziele Reymonta ujawnia się jednak zarazem jako pozytywny aspekt ojczyzny-matki, związany przy tym również z symbolami narodowymi Japonii, a także z polską symboliką niepodległościową, na którą składają się obrazy świtu, jutrzienki i porannej zorzy („wolności błyszczą zorza”⁵⁹, „jutrzienka swobody”⁶⁰), przekazujące nadzieję na narodowe zmartwychwstanie, odrodzenie polskiej państwowości⁶¹.

Umotywowanie i przebieg cyklu życia i śmierci w utworze prowadzą do refleksji nad sensem śmierci – ofiary za ojczyznę. W ujęciu archetypowym jej celem jest przemiana i odrodzenie, tymczasem w narracji Reymonta po zwykłych żołnierzach nie zostaje nic, ich „nagrodą” jest odejście w zapomnienie, całkowite unicestwienie, rozplnięcie się w wodnistym niebycie po wykonaniu misji. W obliczu ofiarnej śmierci zostają przez ojczyznę-matkę osieroceni, osamotnieni. Ostatnie słowa utworu, „Wszystko się skończyło”⁶², przełamują podniosły nastrój zgonu Hirosego: „Spiętrzone fale porwały go w odmetry i poniosły na zielonych grzbietach ku słońcu, do ojczyzny dalekiej...”⁶³.

W opisie starcia pod Port Artur obserwujemy splatanie się ekspresjonistyczno-turpistycznego obrazowania z wręcz przesadną retoryką patetyczną, która eksponuje górnolotne motywacje żołnierzy, „uszlachetnia” walkę, pozostając jednocześnie w kontraście z potwornością. Zabieg ten stanowi z jednej strony syntezę pobrzmiewających w roku 1905 podniosłych nastrojów rewolucyjnych. Z drugiej strony kontrastowość ta i przełamanie ekspiacji Hirosego od-

⁵⁷ Tamże, s. 68.

⁵⁸ Zob. J.E. C i r l o t, hasło „Słońce”, w: tenże, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 2012, s. 373-376.

⁵⁹ J. S ł o w a c k i, *Hymn*, w: tenże, *Wiersze*, red. J. Brzozowski, Z. Przychodniak, Ossolineum, Wrocław 2017, s. 56.

⁶⁰ A. M i c k i e w i c z, *Oda do młodości*, w: tenże, *Wiersze*, oprac. C. Zgorzelski, Czytelnik, Warszawa 1979, s. 16.

⁶¹ Zob. S. N i e b r z e g o w s k a, hasło „Jutrzienka”, w: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, *Kosmos*, cz. 1, *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, red. J. Bartmiński, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1996, s. 221-226.

⁶² R e y m o n t, *Ave Patria, morituri te salutant...*, s. 26.

⁶³ Tamże.

miennym stylistycznie podsumowaniem: „Wszystko się skończyło”, wskazują na ironię, która najmocniej wybrzmiewa w kończącym utwór wykrzyknieniu, z jednoczesnym zawahaniem, sygnalizowanym przez wielokropek: „Ave Patria!...”⁶⁴. Interpunkcja tej frazy jest wewnętrznie sprzeczna. Krzyk i zawahanie nie mogą występować w mowie równocześnie, a ewentualna niepewność może być co najwyżej wynikiem błyskawicznej refleksji *post factum*. Krzyk jest ekspansją, wykrzyczane słowa mają dotrzeć jak najdalej, objąć większy fragment przestrzeni niż zwykła mowa. Zawahanie – przeciwnie – stanowi wyraz regresji, coś zostaje wypowiedziane z jednoczesnym zastrzeżeniem prawa do wycofania słów. Dlatego krzyk i zawahanie, ekspansja i regresja, nie łączą się w naturalnej mowie. Wykrzyknienie, któremu towarzyszy zawahanie, jest formą teatralną o silnym wydźwięku ironicznym, zabarwionym goryczą i smutkiem.

Pesymizm tego wyrażenia wzmacniają dwa wcześniejsze zdania: „Wszystko się skończyło. I pomarli na swoich trumnach-branderach; umarli wszyscy co do jednego”⁶⁵. Ze względu na inicjalną pozycję słów „wszystko” i „wszyscy” akcent w tych zdaniach pada właśnie na nie. Wskazują one zatem na koniec pewnej całości, na śmierć całokształtu rzeczywistości. Razem zamykają opowieść, która została wyczerpana, zakończona, a jednocześnie na nowo otwierają dzieło, jeśli wielokropek, obecny we frazie-łączniku „Ave Patria...” uzupełnimy pozostałą częścią tytułu: „morituri te salutant”. Zabieg ten ujawnia powtarzalność całego cyklu, wskazuje na nieprzerwane i (co gorsza?) identyczne przetaczanie się koła historii.

Owa wymiana, dokonująca się w postaci krwawej ofiary, między kobiecymi bóstwami – obliczami Ojczyzny (łac. patria), w której ojczyzna-matka posyła na śmierć to, co zrodziła, mogłaby stanowić literacką realizację cyklu wiecznego trwania, lecz jeśli dostrzeżemy w niej śmierć totalną żołnierzy (bez możliwości ich odrodzenia), okaże się ona zaprzeczeniem tego cyklu. Dowódca, który – w przeciwieństwie do podwładnych, prowadzonych przez niego na rzeź – ma status bóstwa, jest jednocześnie pośrednikiem. Składając krwawą ofiarę, sam składa siebie w ofierze, ale, co istotne, przechodzi przez nią inaczej: jako wybraniec, syn-kochanek, bóg wojny⁶⁶. Śmierć jest dla niego stanem przejściowym, umożliwiającym ekspiację, a więc dopełnieniem cyklu wiecznego trwania. Obecna w tytule utworu Reymonta oczywista aluzja do

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Fakt że historyczny pierwowzór tego bohatera, Takeo Hirose, został pośmiertnie uhonorowany tytułem boga wojny i że identycznym mianem określano w kulturze polskiej Napoleona, mógł wpłynąć na wyobraźnię poetycką Reymonta, tworząc wyobrażenie dowódcy jako charyzmatycznego i potężnego, półboga, nadczłowieka. To wizerunek charakterystyczny dla powszechnego postrzegania bohaterów historycznych, jednostek, które szczególnie wpłynęły na bieg dziejów.

zawołania gladiatorów: „Ave Caesar, morituri te salutant”, zapowiada nieludzką zabawę bogów, polegającą na igraniu z ludzkim losem. Ojczyzna-matka to okrutna i kapryśna bogini, która delektuje się rozgrywkami na arenie dziejów. Czerpie sadystyczną rozkosz z męczeństwa i ofiar składanych ku jej czci. Jaki jest zatem sens poświęcenia się dla niej?

Przemilczenie słów „morituri te salutant” w konkluzji utworu nie tylko tworzy jego klamrę, ale też uwydatnia aspekt historycznej niepamięci o podrzędnych żołnierzach, ich „chwalebnych zgonach”, jak ukazuje je patetyczno-patriotyczna narracja. W dziele Reymonta stanowią oni jedynie przedmiot rozrywki bogów wojny i ojczyzny. Pamięć może pozostać tylko po dowódcach i to ona jest źródłem ich apoteozy – nieśmiertelności. Tacy bogowie – jak zauważa Reymont – składają swoim ojczyznom-matkom, swoim wojnom i swoim kochankom krwawe ofiary z milionów ludzkich istnień, które ostatecznie okazują się jedynie historyczną mgłą, statystką: „Było ich stu dwudziestu”⁶⁷.

Dowódca Hirose ukazywany jest w noweli jako samotna jednostka stojąca w opozycji do tłumu, którym steruje. Tymczasem faktycznie wyobcowani są żołnierze, masa poborowa, która mimo swojej liczebności zostanie przez Ojczyznę „porzucona”, pozostawiona w samotności. Konsekwencją śmierci dowódcy jest jego ekspiacja – pozostaje on w wiecznej pamięci, „powraca” do Ojczyzny, również jako zespołu wyobrażeń patriotycznych, które symbolizuje wystrzelenie jego duszy ku górze, w stronę słońca. Mimo że „spiętrzone fale porwały go w odmęty”, w opisie jego śmierci kilkakrotnie podkreślony jest ruch wstępujący. Nie umiera on przy tym samotnie, lecz jako kochanek Ojczyzny. Żołnierze natomiast w chaosie starcia „spływają”, tworząc podwodne stopy – zbiorowe mogiły, a ich duchy zostają na wieczność uwięzione w podwodnej przestrzeni, w symbolicznych letejskich wodach zapomnienia, na co wskazuje postrzeżenie poległych w kategoriach statystycznych i kolektywnych. Wszystko to prowadzi do specyficznego rodzaju samotności pośmiertnej żołnierzy, opartej na zapomnieniu o nich. Praktykom żałobnym zwykle towarzyszy obawa związana z samotnością zmarłego i potrzeba jej zapobiegania. Ujawnia się ona zarówno na płaszczyźnie językowej, gdzie pojawiają się sformułowania takie, jak „towarzyszenie w ostatniej drodze”, „opieka nad grobem” czy „obecność zmarłego”, jak i w wyobrażeniach ludowych, których przedmiotem są samotnie błakające się dusze pokutujące. W ten sposób po stronie żyjących rodzi się potrzeba podtrzymywania pamięci o zmarłych. Nowela Reymonta przywołuje w jakimś sensie casus Antygony, zasadę, że zmarłemu należy jest godny pochówek, a w polskiej wyobraźni narodowej – symboliczny brzozowy krzyż, pomnik pamięci. W retoryce polityczno-historycznej pamięć o czynach bohaterskich obejmuje wybrane jednostki i najczęściej są to dowódcy.

⁶⁷ Reymont, *Ave Patria, morituri te salutant...*, s. 9.

Reymont, któremu bliska była perspektywa ludowa, zauważa jednak tragizm anonimowości prostego żołnierza, prowadzący do jego samotności post mortem w zbiorowej mogile, a przede wszystkim wtedy, gdy nie ma on mogiły, gdy pozbawiony został rytuału pogrzebowego i nikt nie towarzyszył mu do miejsca wiecznego spoczynku ani nikt o to miejsce nie dba.

Wielowarstwowość utworu Reymonta w jakimś sensie oddaje różne spojrzenia na konflikty zbrojne – od zakorzenionej w romantyzmie postawy narodowo-patetycznej po materialistyczno-egzystencjalną refleksję nad położeniem jednostki i jej relacją do ludzkiej masy. Takie podejście ma swoje źródło w empatycznej wyobraźni Reymonta, który jako doskonały obserwator i członek wielu kręgów społecznych przyglądał się rzeczywistości z różnych perspektyw, niejednokrotnie całkowicie odmiennych. Jeśli bowiem utwór czytany jest przez pryzmat symboliki narodowej i patriotycznej, perspektywa masy poborowej – w istocie tak zdumiewająco wymowna – pozostaje właściwie ukryta.

Na sposób widzenia konfliktu zbrojnego przez Reymonta niewątpliwie wpłynął również ówczesny rozwój prasy i fotografii. Publikowane relacje ze starć zbrojnych, w tym doniesienia z ważnej dla Polaków i Polek wojny rosyjsko-japońskiej, przybliżyły ludziom rzeczywistość frontu. Drastyczne zdjęcia ofiar i pól bitewnych przerażały, ale jednocześnie skłaniały do spojrzenia na wojnę w oderwaniu od politycznej statystyki i głoszonych bezrefleksyjnie ideałów.

*

Działanie wyobraźni patriotycznej Reymonta w utworze *Ave Patria, morituri te salutant...* prześledziliśmy w oparciu o analizę sylwetek dowódców i ambiwalencji oblicza ojczyzny w relacji do bohatera zbiorowego, czyli żołnierzy. Wyobraźnia ta opiera swoją uniwersalność na myśleniu mitotwórczym i archetypowym. Obraz ojczyzny, zakorzeniony w wyobrażeniach Wielkiej Matki, z jednej strony realizuje założenia tego archetypu, z drugiej zaś go przełamuje – Reymontowska ojczyzna nie jest matką całego narodu, a jedynie matką wybrańców. Przenikanie się tych motywów, brak jednoznaczności i wielowarstwowość refleksji sprawiają, że utwór Reymonta pod pozorną warstwą patetycznej pochwały bohaterstwa Japończyków prowadzi do przenikliwej refleksji nad zagadnieniem ojczyzny, losem masy poborowej i niesprawiedliwością społeczną.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bakunin, Michaił. *Bóg i państwo*. Poznań: Oficyna Wydawnicza Bractwa “Trójka,” 2012.
- Bartmiński, Jerzy. “Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty.” In *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*. Edited by Jerzy Bartmiński. Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1993.
- Bartmiński Jerzy, ed. *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Vol. 1. *Kosmos*. Part 1. *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, s.v. “Jutrzenka” (by Stanisława Niebrzegowska). Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1996.
- Boryś, Wiesław. *Słownik etymologiczny języka polskiego*, s.v. “Ojczyzna.” Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005
- Brown, George I. *Historia materiałów wybuchowych: Od czarnego prochu do bomby termojądrowej*. Translated by Radosław Trębiński. Warszawa: Książka i Wiedza, 2001.
- Chiba, Isao. “Shifting Contours of Memory and History, 1904–1980.” In *The Russo-Japanese War in Global Perspective: World War Zero*. Vol. 2. Edited by David Wolf, Steven G. Marks, Bruce W. Menning, et al. Leiden and Boston: Brill Academic, 2007.
- Cirlot, Juan Eduardo. *Słownik symboli*, s.v. “Słońce.” Translated by Ireneusz Kania. Kraków: Znak, 2012.
- Czabanowska, Anna. “Wyobrażenia akwaticzne w poezji Młodej Polski.” *Pamiętnik Literacki* 78, no. 3 (1987): 99–135.
- Deja, Katarzyna. *Polski japonizm literacki 1900-1939*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2021.
- Dyskant, Józef W. *Port Artur 1904*. Warszawa: Bellona, 1996.
- Dyskant, Józef W., and Andrzej Michałek. *Port Artur Cuszima 1904-1905*. Warszawa: Bellona, 2005.
- Feldman, Wilhelm. “Ex oriente lux.” *Krytyka* 6, no. 2 (1904): 1–7.
- Janion, Maria. *Reduta: Romantyczna poezja niepodległościowa*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1979.
- Jaworska-Witkowska, Monika. “Nienasycenie i ‘niewygasła żywotność’ archetypu Wielkiej Matki: Misterium ‘rodzącego łona’ jako symbol uniwersalizmu twórczenia.” *Rocznik Naukowy Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji*, nos. 7–8 (2012–2013): 91–106.
- Jung, Carl G. *O naturze kobiety*. Translated by Magnus Starski. Poznań: Brama, 1992.
- Kowner, Rotem. *The A to Z of the Russo-Japanese War*. Lanham, Maryland: Scarecrow Press, 2009.
- Lubaszewska, Antonina. *Życie – Śmierci doskonałość: Młodopolska antropologia śmierci i literacki świat wartości*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 1995.

- Mickiewicz, Adam. "Oda do młodości." In Mickiewicz, *Wiersze*. Edited by Czesław Zgorzelski. Warszawa: Czytelnik, 1979.
- Nasalski, Ignacy. "Funkcje i dysfunkcje języka inkluzywnego, ze szczególnym uwzględnieniem asymetrii rodzajowej w języku polskim." *Socjolingwistyka* 34(2020): 275–294.
- Neumann, Erich. *The Origins and History of Consciousness*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- . *Wielka Matka: Fenomenologia kobiecości; Kształtowanie nieświadomości*. Translated by Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2008.
- Olender, Piotr. *Wojna rosyjsko-japońska 1904-1905: Działania na morzu*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2010.
- Podraza-Kwiatkowska, Maria. "Pustka – otchłań – pełnia (Ze studiów nad młodopolską symboliką inercji i odrodzenia)." In Podraza-Kwiatkowska, *Somnambulicy, dekadenci, herosi: Studia i eseje o literaturze Młodej Polski*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1985.
- Reymont, Władysław S. "Ave Patria, Morituri te salutant..." *Czas* 1907, no. 75 (30 March 1907) [2, Evening Edition]: 1–3.
- . "Ave Patria, Morituri te salutant..." *Ludzkość* 1907, nos. 165, 167, 196, 171.
- . "Ave Patria, Morituri te salutant..." In Reymont, *Burza*. Warszawa: Towarzystwo Akcyjne S. Orgelbranda Synów, 1907.
- . "Ave Patria, morituri te salutant..." In Reymont, *Pisma*. Edited by Adam Bar. Vol. 13. *Nowele*. Part 3. Warszawa: Gebethner i Wolff, 1952.
- . "Z konstytucyjnych dni. Notatki." In Reymont *Pisma*, Edited by Adam Bar, Vol. 14. *Nowele*. Part 4. Warszawa: Gebethner i Wolff, 1950.
- Rousseau, Jan Jakub. "Rozprawa o pochodzeniu i nierówności między ludźmi." In Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Translated by Henryk Elzenberg. Warszawa: PWN, 1956.
- Słowacki, Juliusz. "Hymn." In Słowacki, *Wiersze*. Edited by Jacek Brzozowski and Zbigniew Przychodniak. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2017.
- . "Testament mój." In Słowacki, *Wiersze*. Edited by Jacek Brzozowski and Zbigniew Przychodniak. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2017.
- Simpson, John, and Edmund Weiner, eds. *The Oxford English Dictionary*, s.v. "Ban-zai." Oxford, Clarendon Press, 2000.
- Utkowska, Beata. *Poza powieścią: Male formy epickie Reymonta*. Kraków: Universitas, 2004.
- Więcek, Paweł. "Powrót na ziemię: Młodopolski obraz Terrae Matris." In *Żywioły wyobraźni poetyckiej XIX i XX wieku*. Edited by Iwona Misiak and Anna Czabanowska-Wróbel. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2008.
- Wyka, Kazimierz. *Modernizm polski*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1968.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Aleksandra LISZKA – Ojczyzna – Okrutna Matka. *Ave Patria, morituri te salutant...*
Władysław S. Reymonta

DOI 10.12887/33-2022-3-139-15

Tekst stanowi interpretację noweli Władysława S. Reymonta *Ave Patria morituri te salutant...* opartą na dostrzeżeniu w Reymontowskiej wyobraźni archetypu Wielkiej Kobiecości opisanego przez Ericha Neumanna. Analizowana nowela przedstawia atak japońskich branderów na Port Artur w trakcie wojny rosyjsko--japońskiej i prezentuje relacje człowiek--ojczyzna. Podobnie do archetypowej Wielkiej Matki, ojczyzna ma w noweli Reymonta dwa oblicza – matki dobrotliwej i matki okrutnej, które ujawniają się odpowiednio w relacji do żołnierzy i do ich dowódców. W dziele nie został jednak ukazany konflikt zbrojny ani przeciwnik – atak na Port Artur przypomina ofiarę nieuzasadnioną. Prowadzi więc do refleksji, wyrastającej z tytułu *Ave Patria, morituri te salutant...*, nad pojmowaniem wojny jako prowadzonej przez dowódców i ojczyznę zabawy, której przedmiotem są żołnierze, masa poborowa. W tekście artykułu szczegółowo przeanalizowane zostało również kontrastowe ujęcie żołnierzy i dowódców, które ujawnia się na płaszczyźnie audialnej (milczenia i mowy) oraz wizualnej (unifikacji i indywidualizacji). Wydobywa je również analiza funkcjonowania kategorii ofiary: w przypadku dowódców ofiara prowadzi do ich deifikacji, a w przypadku żołnierzy do zatracenia i samotności post mortem. Artykuł przedstawia zatem Reymontowską refleksję nad zagadnieniem ojczyzny i losem żołnierzy.

Słowa kluczowe: ofiara, wojna, Wielka Matka, ojczyzna-matka, samotność, *Ave Patria*, Władysław S. Reymont

Kontakt: Instytut Literaturoznawstwa, Uniwersytet Śląski, ul. Uniwersytecka 4, 40-007 Katowice

E-mail: aleksandra.liszka@us.edu.pl; aleksandra.j.liszka@gmail.com

Aleksandra LISZKA, The Motherland—A Cruel Mother: “*Ave Patria, morituri te salutant...*” by Władysław S. Reymont

DOI 10.12887/33-2022-3-139-15

The paper offers an interpretation of Władysław S. Reymont’s “*Ave Patria, morituri te salutant...*” with a view to the ways in which the short story manifests the workings of The Great Feminine Archetype, as scrutinized by Erich Neumann. The work in question describes the attack of Japanese blockships at Port Arthur during the Russo-Japanese War of 1904–1905, highlighting the relationship between human beings and their motherland the text embraces. Like the archetypal Great Mother, the motherland manifests a duality: it can show the face either of a good mother or of a cruel one, which is demonstrated

in her attitude to the commanders and the soldiers, respectively. However, the story depicts neither an actual armed conflict nor an actual enemy, the attack at Port Arthur suggesting an unreasonable sacrifice on the part of the soldiers instead. Thus the plot inspires reflection—suggested already by the short story’s title—on war as a form of playground for both the commanders and the motherland, where the lives of the soldiers, conceived of as human mass, are at stake. The paper also provides a detailed analysis of the contrasting portrayals of the soldiers and the commanders in the text which can be seen on the aural and visual levels (silence as opposed to speech; unification as opposed to individuation). The contrast in question also comes to light in an analysis of the difference between the two groups in their offering of life which, in the case of the commanders, results in a deification, and, in the case of the soldiers, is tantamount to oblivion and loneliness in death. Thus the paper addresses also Reymont’s concepts of the motherland and of the soldiers’ lot in life.

Keywords: sacrifice, war, Great Mother, motherland, loneliness, Ave Patria, Władysław S. Reymont

Kontakt: Instytut Literaturoznawstwa, Uniwersytet Śląski, ul. Uniwersytecka 4,
40-007 Katowice, Poland
E-mail: aleksandra.j.liszka@gmail.com

Marek BERNACKI

OKOLICE MIŁOSZÓW

Monumentalna praca zbiorowa *Rodzina Miłoszów i rody pogranicza polsko-litewskiego. Studia*¹ pod redakcją naukową Andrzeja Baranowa, Jarosława Ławskiego i Anny Romanik stanowi pokłosie międzynarodowej konferencji naukowej „Bilingwizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Literatura, język, kultura” zorganizowanej w dniach 8-9 listopada 2019 roku w Wilnie. Należy wspomnieć, że wcześniejsze konferencje, które odbyły się w ramach cyklu „Bilingwizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Studia”, również zakończone wartościowymi publikacjami w formie tomów zbiorowych, miały miejsce w roku 2015 („Dwujęzyczni pisarze polscy i litewscy. Zagadnienia bilingwizmu w kulturze polskiej i litewskiej. Literatura – kultura – język”)² oraz w roku 2017 („Dwujęzyczni pisarze litewscy i polscy XIX i XX wieku. Perspektywa komparatystyczna. W kręgu inspiracji Mickiewicza

i Baranauskasa”)³. Recenzowana książka, podobnie jak wcześniej wydane tomy, ukazuje się w prestiżowej i cenionej w środowisku humanistycznym serii wydawniczej „Colloquia Orientalia Bialostocensia”, której zadaniem jest publikowanie materiałów źródłowych i prac naukowych dotyczących szeroko rozumianego dziedzictwa europejskiego Wschodu. Warto także odnotować, że konferencję w roku 2019 zorganizowały Katedra Badań Filologicznych „Wschód–Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku, wileńska Akademia Edukacji Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie oraz Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku, a dwudniowe obrady zyskały wsparcie z programu Ministerstwa Edukacji i Nauki pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości”, realizowanego w latach 2019-2022 w dyscyplinach językoznawstwo i literaturoznawstwo na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku. W urzeczywistnienie projektu, którego owocem jest recenzowana książka, zaangażowało się około czterdziestu uczonych z Litwy, Polski i Ukrainy (w tym poloniści i lituaniści, kulturoznawcy, bibliotekoznawcy, rusycyści, ukraińscy i medioznawcy), a głównymi koordynatorami tego wydarzenia

¹ *Rodzina Miłoszów i rody pogranicza polsko-litewskiego. Studia*, red. nauk. Andrzej Baranow, Jarosław Ławski, Anna Romanik, Wydawnictwo Temida 2, przy współpracy Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok-Vilnius 2022, ss. 545.

² Zob. *Zagadnienia bilingwizmu*, red. Ł. Zabielski, Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku – Wydawnictwo Prymat, Białystok-Vilnius 2017.

³ Zob. tom: *Bilingwizm w Europie Środkowo-Wschodniej*, „Bibliotekarz Podlaski” 2019, nr 2(43).

były Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku oraz Akademia Edukacji z Wilna, stanowiąca część Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie.

Wspominam na początku o tych formalnych kwestiach, aby podkreślić międzynarodowy oraz interdyscyplinarny charakter omawianej publikacji, która doskonale wpisuje się w wieloletni już i nieustannie poszerzany przez organizatorów nurt badań humanistycznych w ujęciu interdyscyplinarnym oraz komparatystycznym, realizowanych na pograniczu polsko-litewsko-białorusko-rosyjskim. O ile dwie pierwsze konferencje i towarzyszące im publikacje naukowe, będące pokłosiem ożywionych dyskusji humanistów polskich, litewskich, białoruskich i ukraińskich dotyczyły w przeważającej części kwestii literackich (rozpatrywanych w aspekcie literaturoznawczym i językoznawczym), to w przypadku konferencji zorganizowanej w Wilnie jesienią 2019 roku nastąpiło dość zasadnicze przeformułowanie paradygmatu badawczego w kierunku szeroko rozumianej komparatystyki kulturowej. Przedmiotem obrad i podjętych wcześniej badań stały się nie tylko dzieła literackie, ale także rozliczne zagadnienia historyczne, społeczne, polityczne, kulturowe, etnograficzne czy regionalistyczne, w punkcie wyjścia związane z polsko-litewską rodziną Miłoszów, w szczególności z jej dwoma największymi przedstawicielami – Oskarem Władysławem (dyplomata, klasykiem literatury litewskiej i francuskiej) oraz Czesławem (największym polskim poetą dwudziestego wieku i laureatem Literackiej Nagrody Nobla). W efekcie powstała publikacja bogata w swej różnorodności: tematycznej, metodologicznej i językowej (warto w tym miejscu zaznaczyć, że znalazły się w niej nie tylko artykuły pisane po polsku, ale także po ukraińsku i rosyjsku). Wspólnym mianownikiem zebranych w niej tekstów jest płodna poznawczo próba przypomnienia („odpomnienia”)

i opisanie wybranych aspektów ogromnej czasoprzestrzeni historyczno-kulturowej obejmującej zasadniczo granice Wielkiego Księstwa Litewskiego sprzed pierwszego rozbioru Rzeczypospolitej Polskiej w roku 1772, a niekiedy te granice przekraczającej. Jarosław Ławski nazywa tę mityczną czasoprzestrzeń najważniejszym fantazmatem Pierwszej Rzeczypospolitej – figurą utraconego wskutek rozbiorów, rewolucji i dwóch wojen świata, który ma (miałby) powrócić kiedyś w innej formie...

Całość omawianej publikacji składa się ze „Wstępu” autorstwa Jarosława Ławskiego (zob. s. 19-25) oraz czterech wydzielonych części tematycznych, zatytułowanych odpowiednio: „O rodzinie Miłoszów” (zob. s. 27-126); „O twórczości Miłoszów” (zob. s. 127-238); „O rodach polsko-litewskich” (zob. s. 239-384); „O kulturowych węzłach i uskokach” (zob. s. 385-494). Pożyteczne uzupełnienie całości stanowią: aneks fotograficzny „Konferencja w Wilnie, 8-9 listopada 2019 roku” (zob. s. 495-500), „Noty o Autorach” (zob. s. 501-506), „Indeks nazw geograficznych” (zob. s. 515-523) oraz „Indeks nazwisk” (zob. s. 524-542).

W części pierwszej („O rodzinie Miłoszów”) znalazły się trzy intrygujące szkice o tematyce miłoszologicznej, których dopełnieniem jest wywiad przeprowadzony przez Kamila Pilichiewicza z poetą Wojciechem Kassem. Bohaterem pierwszego tekstu, autorstwa Zbigniewa Fałtynowicza, jest Aleksander Miłosz, ojciec Czesława i Andrzeja Miłoszów. Powstał wreszcie cenny, bardzo rzetelnie przedstawiony portret człowieka, który co prawda nie odegrał w twórczości noblisty takiej roli, jak jego matka Weronika z Kunatów Miłoszowa, ale był przez niego kilkakrotnie wspominany. Anna Szawerna-Dyrszka podejmuje w swym artykule temat biografii rodzinnych wpisanych w utwory poetyckie i eseistyczne Czesława Miłosza („Miłosz nieustannie wpisuje rodowód w swoje

działo” – zob. s. 51); przy okazji śląska literaturoznawczyni przedstawia niezwykle rozbudowany wykres genealogiczny sporządzony na podstawie skrupulatnej lektury dzieła noblisty. Dużo cennych informacji przynosi tekst Michała Siedleckiego poświęcony relacjom rodzinnym Oskara Władysława i Czesława Miłoszów. Lektura tego szkicu utwierdza czytelnika w przekonaniu, że wielkie dzieło literackie autora *Ziemi Ulro* zapewne nie powstałoby bez tak ogromnej fascynacji myślą i poezją stryja, którego Czesław poznał w latach trzydziestych ubiegłego wieku podczas pierwszego pobytu w Paryżu. Siedlecki w przekonujący sposób pokazuje, że początkującemu wileńskiemu poecie postać krewnego z drujskiej gałęzi Miłoszów zastąpiła poniekąd osobę ojca (Aleksandra Miłosza) i stała się pozytywnym przeciwieństwem postaci innego stryja, Witolda (młodszego brata Aleksandra) – obaj bracia postrzegani byli przez Czesława jako mężczyźni niespełnieni, przegrani życiowo. Rozmowa Pilichiewicza z Kassem (kustoszem Muzeum Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego w Praniu i autorem wydanej w roku 1996 książki-albumu o związkach rodziny Miłoszów z ziemią gdańską *Aj, moi dawno umarli*⁴) ogniskuje się wokół trzech jego spotkań z noblistą, które miały miejsce w roku 1992, 1996 i 2001 w Sopocie. Utrzymany w stylistyce gawędy tekst przynosi dużo ciekawostek, anegdot i nieznanych szerzej faktów, przywołane zostają na przykład fakt ekshumacji w roku 1975 doczesnych szczątków matki noblisty Weroniki z Kunatów, przeniesionych z cmentarzyka w Drewnicy na Żuławach Wiślanych do grobowca rodzinnego na cmentarzu w Sopocie, czy znane nielicznemu gronu osób okoliczności otrzymania przez Czesława Miłosza

⁴ Zob. W. K a s s, *Aj, moi dawno umarli*, Wydawnictwo Sopotkiego Towarzystwa Kulturalnego, Sopot 1996.

tytułu Honorowego Mieszkańca Sopotu w roku 2001.

Część drugą tomu („O twórczości Miłosza”) otwierają dwa ważne artykuły przekrojowe – Zbigniewa Kaźmierczyka i Andrzeja Baranowa. Kaźmierczyk omawia wątek „dwojęczystości według Czesława Miłosza” (s. 129) na podstawie jego tomu *Świadectwo poezji*⁵, zawierającego wykłady wygłoszone na Uniwersytecie Harvarda w roku akademickim 1981-1982. Gdański miłoszolog akcentuje ważny dla noblisty problem, jakim jest kryzys współczesnego języka, będący symptomem kryzysu człowieczeństwa zredukowanego do światopoglądu naukowego. Inny charakter ma znakomity artykuł profesora Uniwersytetu w Wilnie Andrzeja Baranowa, który postuluje przyjęcie perspektywy komparatystycznej w miłoszoznawstwie, i to w jej odmianie najszerzej, czyli kulturowej (i słusznie, wszakże Miłosz jest jak świat! – by przywołać celną formułę Jana Błońskiego⁶). Z kolei Anna Turkiewicz podejmuje zagadnienie obrazów domu i rodziny obecnych w poezji noblisty, koncentrując się na jego wierszach poświęconych matce Weronice oraz wypowiedziach dedykowanych ojcu Aleksandrowi (tym samym szkic wileńskiej badaczki stanowi cenne dopełnienie omówionych wcześniej artykułów Zbigniewa Fałtynowicza, Michała Siedleckiego i Anny Szawerny-Dyrskiej). Dwa kolejne rozdziały poświęcone zostały omówieniu twórczości poetyckiej Oskara W. Miłosza i ukazaniu wpływu, jaki miała ona na rozwój osobowości poetyckiej Czesława Miłosza. Hanna Ratuszna ukazuje Oskara jako „poetę ruin” (s. 176), oczarowanego japońską estetyką ukiyo-e, wyrażającą ulotne piękno przemijania, zja-

⁵ Zob. C. M i ł o s z, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Instytut Literacki, Paryż 1983.

⁶ Zob. J. B ł o Ń s k i, *Miłosz jak świat*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998.

wisko tak nietrwale, jak delikatne porcelanowe precjoza. Z kolei dzięki wnikliwym analizom Jana Miklasa-Frankowskiego poznajemy tajny szyfr duchowego porozumienia łączącego obu poetów, dla których poezja współczesna (począwszy od modernistów francuskich przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku) była sztuką upadłą, odcinającą się od życiodajnych soków czerpanych z Boskiej inspiracji. Dwa kolejne artykuły tej części tomu poświęcone zostały omówieniu relacji łączących Czesława Miłosza z Jarosławem Iwaszkiewiczem (tekst Joanny Godlewskiej) oraz Stanisławem Vincenzem (tekst ukraińskiej badaczki Olgi Ciwkacz). Jak wiadomo, obaj pisarze odegrali w życiu autora *Ocalenia* niebagatelną rolę; pierwszy z nich był mentorem jego poetyckiej młodości, drugi zaś przywrócił mu wiarę w poezję po duchowym kryzysie spowodowanym przez „ukąszenie heglowskie” i toksyczną przyjaźń z Tadeuszem Juliuszem Krońskim („Tygrysem” z *Rodzinnej Europy*⁷).

Część trzecią dopełnia szkic Karoliny Ignatowicz o przekładzie na język rosyjski *Traktatu poetyckiego* Miłosza dokonany w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku przez rosyjską poetkę i tłumaczkę Natalię Gorbaniewską (warto odnotować, że opowiedziano w tym artykule historię pierwszego przekładu na język obcy jednego z najważniejszych utworów Miłosza, porównywanego z *Jalową ziemią*⁸ T.S. Eliota).

W części trzeciej („O rodach polskolitewskich”) znalazło się dziewięć artykułów, których tematyka wiąże się z histo-

riami rodzinnymi, przedstawionymi w różnorodny sposób. Olga Ilgiewicz dokonuje przeglądu publikowanych na łamach „Ate-neum Wileńskiego” w latach 1923-1939 prac polskich autorów poświęconych litewskim rodom książęcym, w tym Giedyminowiczom, przodkom Jagiellonów, oraz samemu Wielkiemu Księciu Witoldowi. Krystyna Szymnicka analizuje *Pamiętniki* Heleny Romer-Ochenkowskiej („kronikarki życia dworów kresowych i ludu białorusko-katolickiego”, s. 262), a Barbara Szargot w zajmujący sposób przybliżyła mentalność przedstawicieli rodu Szetkiewiczów (dziedziców majątku Hannuszyszki na Litwie), analizując korespondencję Kazimierza Szatkowskiego i Marii Sienkiewiczowej (pierwszej żony autora *Trylogii*) i przedstawiając ich jako „szczerych Litwinów”, czyli prawdziwych polskich patriotów. Marta Kowerko-Urbańczyk natomiast podejmuje temat przedwojennego regionalizmu wileńskiego, którego wielką propagatorką była Wanda Niedziałkowska-Dobonowska – literatka, polonistka (absolwentka Uniwersytetu Jagiellońskiego) i poetka sławiąca Wilno, współpracująca ze znanym fotografem Janem Bułhakiem. Badaczka przypomina, że zdecydowanym przeciwnikiem tego typu myślenia był młody wileński żagarysta Czesław Miłosz, który swoje votum separatum wyraził w artykule *Sens regionalizmu*⁹.

W tej części tomu na szczególną uwagę zasługują rozdziały, których autorami są Kristina Rutkovska oraz Tadeusz Bujnicki. Wileńska badaczka, posługując się modną ostatnio w badaniach etnograficzno-histerycznych metodą historii mówionej (ang. oral history), zgromadziła niezwykle materiał – nagrane w latach 1999-2000 wypowiedzi nielicznych już potomków pol-

⁷ Zob. C. Miłosz, *Tygrys*, w: tenże, *Rodzinna Europa*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 290-334.

⁸ Zob. T.S. Eliot, *Jalowa ziemia*, tłum. C. Miłosz, w: tenże, *Poezje*, tłum. M. Sprusiński i in., oprac. M. Sprusiński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978, s. 55-89.

⁹ Zob. C. Miłosz, *Sens regionalizmu*, w: tenże, *Przygody młodego umysłu. Publicystyka i proza 1931-1939*, oprac. A. Stawiarska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 42-46.

skich rodzin włościańskich na Kowieńszczyźnie wspominających dawne życie na dworach Kossakowskich, Dowgiałów, Sieśkich czy Zawiszów (ci ostatni zamieszkali nieopodal Szetejń, gdzie przyszedł na świat Czesław Miłosz). Tematami wzruszających opowieści, w których rozpoznać można niespotykany już dzisiaj kresowy akcent i sposób wystawiania się Polaków zamieszkujących przez stulecia ziemie rdzennie litewskie, są zapamiętane przez interlokutorów Rutkowskiej: wygląd dworu i okolic, zachowanie ludzi i życie na dworze, relacje między panem i chłopami oraz wstrząsające losy dawnych dworów niszczonej przez najeźdźców lub popadających w ruinę.

Innym ważnym tekstem tej części książki jest artykuł Tadeusza Bujnickiego, syna Teodora – poety i przyjaciela Czesława Miłosza w latach trzydziestych ubiegłego wieku. Warszawski uczonek, wybitny znawca tematyki wileńskiej i litewskiej, analizując książkę *Soból i panna Józefa Weysenhoffa*¹⁰, określa autora tego dzieła jako „ostatniego wajdelotę polskiego ziemiaństwa” (s. 305) utrwalającego mit patriarchalny i pokazującego przy tym specyfikę inflanckich rodów, Platerów, Tyzenhauzów, Romerów, Weysenhoffów, zamieszkujących niegdyś na pograniczu litewsko-łotewskim i posługujących się niemiecką, a zarazem przywiązanych do ideałów Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz modelu polskiego patriotyzmu kresowego, co było ich świadomym, mocno ugruntowanym wyborem.

Dwa ostatnie artykuły części trzeciej tomu poświęcone zostały powieściom kobiet związanych z pograniczem polsko-litewskim. Anna Nosek analizuje utwory prozatorskie Emmy Jeleńskiej-Dmochowskiej („wileńskiej Orzeszko-

¹⁰ Zob. J. Weysenhoff, *Soból i panna. Opowieść myśliwska*, Gebethner i Wolff – Gebethner i Spółka, Warszawa–Kraków 1912.

wej” – s. 342) pod kątem zawartego w nich obrazu rodziny, rodzinnego gniazda, którego należy strzec. Irena Fedorowicz natomiast pisze o powieści Mariji Lastauskienė (z domu Iwanowskiej) *Widma przeszłości*¹¹, wydanej na Litwie w roku 1996, pięćdziesiąt lat po jej napisaniu, zaliczając ją do gatunku biografii upowieściowanej (według terminologii Małgorzaty Czermińskiej) i uznając za przykład sagi rodziny szlacheckiej na Żmudzi. Trzecią część tomu kończy dokonana w ciekawy sposób przez Kamila K. Pilichiewicza analiza porównawcza dwóch utworów intymistyczno-autobiograficznych powstałych w kręgu Bohdaniszek, rodowego gniazda Römerów: pisanych w latach 1911-1945 *Dzienników*¹² autorstwa Michała Piusa Römera oraz *Wspomnień*¹³ jego krewnej Stefanii Marii Romer, powstałych w latach 1990-1997 i wydanych drukiem w roku 2008 pod redakcją Jana Sienkiewicza.

Część czwarta książki („O kulturowych węzłach i uskokach”) obejmuje siedem tekstów, których tematyka wykracza niejednokrotnie poza obszar, który określiliśmy wcześniej za Ławskim jako fantazmatyczną czasoprzestrzeń Wielkiego Księstwa Litewskiego. Monika Pokorska-Iwaniuk w interesujący sposób pisze o adaptacjach *Grażyny*¹⁴ Adama Mickiewicza w litewskiej literaturze i sztuce, przypominając, że bracia Litwini chętnie uzurpują sobie

¹¹ Zob. L. P e l e d a [M. Lastauskienė], *Praeities šmėklos*, Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, Vilnius 1996.

¹² Zob. M. R ö m e r, *Dzienniki*, t. 1, 1911-1913, red. A. Knyt, J. Sienkiewicz, Karta, Warszawa 2017.

¹³ Zob. S. R o m e r, *Wspomnienia spisane w 1863 roku*, oprac. T. Bairašauskaitė, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2017.

¹⁴ Zob. A. M i c k i e w i c z, *Grażyna. Powieść litewska*, w: tenże, *Dzieła*, oprac. L. Płoszowski, t. 2, *Powieści poetyckie*, oprac. K. Górski, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 5-64.

„prawo własności” autora *Pana Tadeusza*, nazywając go „swoim poetą” (s. 388) i „wielkim piewą ludowym” (s. 389). Badaczka przypomina ponadto, że wystawiona w Kownie w roku 1933 sceniczna adaptacja *Grażyny* była pierwszą litewską operą sensu stricto! Dwa kolejne teksty poświęcone zostały działalności publicystycznej Zygmunta Glogera, wybitnego archeologa, historyka, pisarza i kolekcjonera żyjącego na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Jarosław Ławski omawia zagadnienie tak zwanej kwestii litewskiej w publicystyce Glogera z lat 1867-1904, dowodząc, iż autor *Encyklopedii staropolskiej* „secesji emancypujących się etnosów przeciwstawił ideę poszerzonej unii” (s. 414), zarazem uparcie trwając przy utopijnym fantazmacie odrodzenia dawnej Rzeczypospolitej Dwojga Narodów, ale już w odmienionym, republikańskim kształcie i z poszanowaniem odrębności współżyjących ze sobą nacji. Dopelnieniem tych rozważań jest tekst Patryka Suchodolskiego dotyczący kwestii włościańskiej w publicystyce Zygmunta Glogera i Gustawa Manteuffla (wybitnego znawcy Inflant). Suchodolski dowodzi, że obaj publicyści dostrzegali ujemne strony procesu uwłaszczenia chłopów w zaborze rosyjskim, do którego doszło w roku 1861, ale jednocześnie w duchu postępowej filozofii pozytywistycznej w przychylny sposób odnosili się do potrzeby emancypacji warstw ludowych na drodze ewolucji, nie zaś rewolucji. Dla obu wydarzenia roku 1905 oznaczały kres pewnego wyobrażonego przez nich świata i były zapowiedzią dalszych nieszczęść, które przyniosły ostatecznie zagładę kresowej Atlantydy. Z kolei Małgorzata Sylwestrzak w inspirujący sposób omawia eseistykę podróżniczą Piotra Wajla, autora wydanej po rosyjsku książki *Karta rodziny* [„Mapa ojczyzny”]¹⁵.

Książka ta, będąca pokłosiem wielu odbytych przez Wajla w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia wypraw na tereny byłych republik radzieckich, przypomina *Imperium* Ryszarda Kapuścińskiego¹⁶. Jej rolą, jak dowodzi badaczka, nie miało być jednak odzwierciedlanie historii opisywanych stron, ale budowanie przez autora (pół-Rosjanina, pół-Żyda, ale także Europejczyka in spe) własnej tożsamości, stąd jest to „biografia człowieka pogranicza tworzona przy pomocy figury ruchu – od jednych peryferii do innych” (s. 458). Tom domykają: szkic Pawła Wojciechowskiego o „impulsach modernizmu fińsko-szwedzkiego” (s. 441) oraz dwa teksty napisane po rosyjsku: Artura Malinowskiego prezentacja twórczości Gogola w ujęciu komparatystycznym oraz Niny Aviny mediodznowcza analiza prasy rosyjskojęzycznej ukazującej się na Litwie.

Poza wymiarem tekstowym, przedstawionym w niniejszym omówieniu z konieczności w sposób wybiórczy, ogólny i syntetyczny, recenzowana publikacja posiada godną uwagi warstwę wizualną. Na uwagę zasługują zamieszczone w książce cenne, często archiwalne, wcześniej niepublikowane fotografie oraz czarno-białe i kolorowe ilustracje, w szczególności sygnowany przez Wojciecha Kassa rozdział „Czesław Miłosz w obiektywie: nieznanne zdjęcia”, który zamyka część pierwszą tomu (zob. s. 111-126). Ważnym elementem omawianej monografii jest także bibliografia źródłowa wykazywana kolejno po każdym rozdziale; z jednej strony ukazuje ona trud włożony w badanie poszczególnych zagadnień, z drugiej zaś służyć może czytelnikowi do samodzielnego zgłębiania interesujących go wątków, a nawet do podjęcia bardziej gruntownych studiów nad historią, kulturą lub piśmiennictwem kresów północnowschodniej Europy.

¹⁵ Zob. P. Wajl, *Karta rodziny*, Moskwa 2011

¹⁶ Zob. R. Kapuściński, *Imperium*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że omawiana publikacja została przygotowana w sposób profesjonalny i rzetelny, z zachowaniem zasad sztuki edytorskiej i redakcyjnej, a zawarte w niej teksty w niekwestionowany sposób przyczyniają się do poszerzenia wiedzy o tym niezwykłym miejscu na ziemi, jakim było Wielkie Księstwo Litewskie i jego pogranicza, a także o zamieszkujących ten obszar ludziach, rodzinach i narodach. Opracowania te przybliżają też sposób myślenia naszych przodków, którzy przez

stulecia tworzyli *ethos* republikański na rubieżach chrześcijańskiej Europy, przeciwstawiając się – tak długo, jak tylko było to możliwe – napierającemu ze Wschodu autorytarnemu i bezwzględnemu „ruskiemu mirowi”.

Kontakt: Katedra Polonistyki, Wydział Humanistyczno-Społeczny, Akademia Techniczno-Humanistyczna, ul. Willowa 2, 43-309 Bielsko-Biała

E-mail: mbernacki@ath.bielsko.pl

ORCID: 0000-0001-8986-0733

Janusz MARIĄSKI

O RELACJI RELIGII I GOSPODARKI

Klasyk światowej socjologii Max Weber (1864-1920) jako jeden z pierwszych analizował związki między formami życia gospodarczego a pewnymi typami moralności, związki świadomości religijnej z kulturą materialną. W przeciwieństwie do Karola Marksa podkreślał pierwszeństwo czynników kulturowych i duchowych nad czynnikami ekonomicznymi, zarówno w sferze rozwoju gospodarczego, jak i cywilizacji jako całości, uzasadniając tezę o decydującym znaczeniu etyki protestanckiej w powstawaniu nowoczesnego kapitalizmu¹. Motorem rozwoju gospodarczego i przedsiębiorczych działań jednostek była, zdaniem Webera, tak zwana

asceza wewnątrzświatowa, skłaniająca do zachowań proekonomicznych.

Protestantyzm stymulował aktywność gospodarczą bardziej niż katolicyzm, a kraje protestanckie miały większe szanse rozwoju gospodarczego niż kraje o przewadze wyznawców katolicyzmu. Usankcjonowane przez protestantyzm zasady etyczne sprzyjały sukcesom w interesach. Etyka protestancka, nadając wysoką rangę pracy ludzkiej, przyczyniła się do ukształtowania takich cech osobowości, jak: oszczędność, pracowitość, szacunek dla władzy, gospodarność, przedsiębiorczość, inicjatywność, racjonalność czy zdyscyplinowanie jednostki. Powiązane z kapitalizmem cnoty protestanckie znalazły oparcie w rodzinie mieszczańskiej i legitymizowały dążenie do bogactwa.

Świadomość religijna – poprzez treści wierzeń religijnych – warunkowała określone formy etyki zawodowej (racjonalną etykę ascetyzmu protestanckiego), a poprzez nie pewne formy nastawienia gospodarczego, ethos pewnej formy gospodarowania. Niezależnie od tego, czy akceptuje się podstawową tezę Webera o związku religii i rozwoju ekonomicznego, można przyjąć, że pewne wartości i normy bardziej sprzyjają rozwojowi gospodarczemu niż inne, że religia może warunkować zachowania gospodarcze, zwłaszcza jeżeli jest wartością silnie zinternalizowaną w mentalności swoich wyznawców. Etyka protestancka była użyteczna w prowadzeniu analiz wczesnej

¹ Zob. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, cz. 1, „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik” 20(1904) nr 1, s. 1-54; tenże, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, cz. 2, „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik” 21(1905) nr 1, s. 1-110; tenże, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922; tenże, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. 1-3, Mohr, Tübingen 1920-1921; zob. też: tenże, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994; tenże, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002; por. tenże, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 11-152.

fazy rozwoju kapitalistycznego. Wartości przydatne (funkcjonalne) w jednym okresie rozwoju gospodarczego mogą jednak takie nie być w innym okresie. Socjolog amerykański Peter L. Berger podkreślał wpływ na rozwój gospodarczy religii innych niż protestancka, na przykład katolicyzmu w Hiszpanii, ruchu islamskiego w Indonezji czy konfucjanizmu w Azji Wschodniej².

W ponad stuletniej historii socjologii weberowski paradygmat ujmowania związków religii i gospodarki wykorzystywany był wielokrotnie w różnych krajach, szczególnie w Niemczech. Z nowszych prac będących tego przykładem można wymienić między innymi książkę Franza-Xavera Kaufmanna, Waltera Kerbera i Michaela P. Zulehnera *Ethos und Religion bei Führungskräften*³. Z polskich prac przywołać warto na przykład opracowanie Sławomira Banaszaka *Menedżerowie w społeczeństwie współczesnym*⁴ oraz niepublikowaną pracę doktorską Dagmary Aleksandry Jarosz *Etos pracy biznesmenów (na podstawie badań socjologicznych w województwie lubelskim)*⁵. Wpływ religii i motywowanej religijnie moralności na życie gospodarcze w ostatnich dziesięcioleciach

nie był jednak częstym tematem badań empirycznych. Z pewnością nie przygotowano dotąd tak ważnego opracowania na ten temat jak recenzowana tu praca *Biznes, wartości i religijność w doświadczeniu i opiniach przedsiębiorców*⁶.

W nowoczesnych społeczeństwach upowszechniał się pogląd, że życie społeczne, a zwłaszcza gospodarcze, opiera się nie na zasadach moralnych ukształtowanych przez religię, lecz na racjonalnej organizacji produkcji i przepisach biurokratycznych wywierających wpływ na interakcje społeczne. Zasada racjonalności jako sposób wyjaśniania praw rządzących życiem społecznym sprawiała, że religijne sposoby interpretacji świata traciły na znaczeniu, religia zaś ulegała marginalizacji – zachodził proces sekularyzacji. W wyborach dokonywanych w dziedzinie ekonomii i polityki coraz rzadziej można dostrzec związki między przekonaniami religijnymi chrześcijan a rzeczywistością życia codziennego.

Transcendencja wydaje się znikać z życia publicznego, a religia sytuuje się coraz bardziej w sferze życia prywatnego, coraz rzadziej wspiera tożsamości zbiorowe. W ujęciach skrajnych przyjmuje się nawet, że wolny rynek nie może współistnieć z religią i transcendentnymi normami moralnymi, a powoływanie się na niezmiennie i zobowiązujące (powinnościowe) wartości jest nie do pogodzenia z ładem demokratycznym. Kościoły chrześcijańskie i gospodarka rynkowa są często przedstawiane jako instancje przeciwstawne, pozostające w konflikcie, a nawet sprzeczne, zaangażowanie religijne natomiast jako negatywnie skorelowane z orientacją prorynkową.

² Por. P. L. Berger, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, w: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, red. P. L. Berger, Ethics and Policy Center, Washington 1999, s. 16n.

³ Zob. F. X. Kaufmann, W. Kerber, M. P. Zulehner, *Ethos und Religion bei Führungskräften. Eine Studie im Auftrag des Arbeitskreises für Führungskräfte in der Wirtschaft*, Kindt, München 1986.

⁴ Zob. S. Banaszak, *Menedżerowie w społeczeństwie współczesnym. Studium z socjologii edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019.

⁵ Zob. D. A. Jarosz, *Etos pracy biznesmenów (na podstawie badań socjologicznych w województwie lubelskim)*, niepublikowana praca doktorska, Lublin 2011.

⁶ Elżbieta Firlić, Michael Hainz, Jacenty Siwieński, *Biznes, wartości i religijność w doświadczeniu i opiniach przedsiębiorców*, Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa 2022, ss. 307.

Z niektórych badań socjologicznych wynika, że życie religijne i zaangażowanie gospodarcze (zawodowe) to dla wielu Polaków odrębne i autonomiczne rzeczywistości, nieprzenikające się wzajemnie. Najwyżej co trzeci badany dorosły Polak podkreślał – mniej lub bardziej wyraźnie – wpływ przekonań religijnych na swoją działalność zawodową, a blisko połowa ankietowanych jako „bardzo słaby” lub „żaden”. Częściej dostrzega się związek gospodarki z zasadami moralnymi, które nie są powiązane z religią, niż związek gospodarki z religią. Nieco mniej niż połowa badanych dorosłych Polaków skłonna jest zaakceptować ważną rolę zasad moralnych w życiu gospodarczym. Ogólnie można powiedzieć, że w świadomości większości Polaków religijność i życie społeczne, a zwłaszcza gospodarcze, to mniej lub bardziej odrębne rzeczywistości. Tylko mniejszość Polaków dostrzega w swoim doświadczeniu życiowym ich korelatywność. W przyszłości procesy te będą się prawdopodobnie intensyfikować, także ze względu na nasilające się procesy sekularyzacyjne w społeczeństwie polskim.

W polskiej literaturze socjologicznej brakuje opracowań empirycznych dotyczących relacji religii i gospodarki. Lukę tę wypełnia opracowanie będące efektem kilkuletniego polsko-niemieckiego kilkuletniego projektu badawczego zatytułowanego „Dynamiczny kapitalizm – statyczna religia? Rekonstrukcja wzajemnych relacji pomiędzy ekonomicznym i religijnym działaniem przedsiębiorców w okresie transformacji systemowej w Polsce po roku 1989”. Głównym celem zrealizowanego projektu było ustalenie związków między przeszłą a bieżącą działalnością gospodarczą polskich przedsiębiorców a ich motywacją do podejmowania tej działalności – motywacją usytuowaną w obszarze pozagospodarczym (w systemie społeczno-kulturowym, w jakim wzrastał przedsiębiorca, w jego habitusie, procesie

socjalizacji, w ideach światopoglądowych, religijności, tradycjach moralnych i patriotycznych). Badaczy interesowały zarówno indywidualne motywy podjęcia działalności gospodarczej, uwarunkowania środowiskowe i sytuacyjne, chronologia jej przebiegu, jak i wzory postępowania w sytuacjach codziennych i świątecznych, a przede wszystkim związku między religijnością a biznesem.

Po upływie dwudziestu pięciu lat od początku transformacji ustrojowej w Polsce troje socjologów (dwoje z Polski i jeden z Niemiec) podjęło udaną próbę zrekonstruowania opinii, ocen i autorefleksji przedsiębiorców na temat sytuacji, w jakiej rozpoczynali i rozwijali działalność biznesową, jakie były motywy jej podjęcia i jakie miejsce wśród nich zajmowały względy pozaekonomiczne. W biografiach przedsiębiorców badacze ci poszukiwali odpowiedzi na kluczowe pytania o genezę i przebieg działalności gospodarczej, o relacje między tą działalnością a systemem wartości, w tym o relacje z religijnością i jej korelatami. Zagadnienie religijności i jej związków z prowadzoną działalnością gospodarczą włączone było w szerszy kontekst losów przedsiębiorców, o których opowiadali oni w swobodnych wywiadach narracyjnych. Zebrany materiał empiryczny obejmował około tysiąca stron znormalizowanego tekstu transkrybowanych wywiadów.

Całość opracowania składa się z dziewięciu rozdziałów, poprawnie pod względem metodologicznym i logicznie ze sobą powiązanych. W rozdziale pierwszym omówiono wybrane konteksty teoretyczne i empiryczne powiązań religii i gospodarki. W rozdziale drugim przedstawiono zagadnienia metodologiczne: założenia badań i ich problematykę, próbę badawczą, metodę oraz przebieg badań. Rozdział trzeci poświęcony został cechom demograficzno-społecznym przedsiębiorców, rodzajowi ich działalności gospodarczej

oraz ich zainteresowaniom pozazawodowym. W rozdziale czwartym autorzy analizują przyczyny podjęcia działalności gospodarczej przez respondentów, w piątym ich problemy w prowadzeniu tej działalności oraz sposoby ich rozwiązywania zastosowane przez uczestników badań, a w szóstym doświadczanie przez nich poczucia sukcesu oraz poczucia porażki. Rozdział siódmy dotyczy wartości ukierunkowujących gospodarczą działalność przedsiębiorców, ósmy – ich tożsamości religijnej, dziewiąty zaś relacji między religijnością przedsiębiorców a ich działalnością gospodarczą. W końcowej części pracy autorzy zamieścili bardzo dobrze przygotowane, syntetyczne zakończenie, a także bibliografię i aneksy.

Problematyka badawcza podjęta przez Firlit, Hainza i Siewierskiego obejmuje cztery główne sektory tematyczne: (a) rodowód społeczno-kulturowy przedsiębiorców (pochodzenie społeczne, pochodzenie rodzinne, tradycje zawodowe w rodzinie, wykształcenie respondentów, pierwszą pracę zawodową); (b) genezę przedsiębiorczości (okoliczności i motywy podjęcia działalności gospodarczej, autodefinicje przedsiębiorcy, cechy osobowe i działania sprzyjające pełnieniu roli przedsiębiorcy); (c) działalność przedsiębiorczą i jej korelaty (charakterystykę własnej firmy i jej funkcjonowania w otoczeniu społecznym, uwarunkowania administracyjno-prawne, relacje z pracownikami i kontrahentami, sukcesy i porażki w prowadzeniu działalności biznesowej); (d) religijność (lub niereligijność) przedsiębiorcy (autoocena religijności, stabilność religijności lub jej zmienność, relacje z instytucjami kościelnymi, opinie o religijności innych przedsiębiorców oraz religijności Polaków, a także podejmowanie działalności dobroczynnej). Wszystkie te kwestie tematyczne zostały dokładnie opisane, przeanalizowane (niekiedy bardzo szczegółowo) i zinterpretowane.

Podstawą wzorowo przeprowadzonych analiz socjologicznych były wyniki badań jakościowych, które zostały solidnie zaprojektowane, zrealizowane i opracowane. W badaniach zastosowano metodę wywiadów swobodnych ukierunkowanych, z wyraźnymi elementami wywiadów narracyjnych. Badana próba obejmowała dwadzieścia średnich i dziesięć małych przedsiębiorstw. W roku 2014 przeprowadzono wywiady z trzydziestu czterema osobami. W opracowaniu obszernego materiału empirycznego zastosowano metodę indukcji analitycznej, szczególnie uwzględniając powiązania i zależności badanych zjawisk i procesów. W części teoretycznej autorzy odwołują się do perspektywy przyjmowanej w socjologii interakcjonistycznej i niektórych elementów teorii ugruntowanej, głównie w wersji deskryptywnej. Sposób przeprowadzenia badań, ich realizacja i opracowanie wyników empirycznych zasługują na pełne uznanie.

W rozdziałach od czwartego do siódmego czytelnik odnajduje szczegółowy opis, analizę i interpretację kondycji społecznej, gospodarczej i częściowo politycznej respondentów. Konstatacje te są szczególnie interesujące dla socjologów gospodarki. Ukazują one zarówno liczne podobieństwa, jak i różnice w doświadczeniach badanych przedsiębiorców w pierwszej fazie transformacji ustrojowej po roku 1989. Dzięki uporowi, wytrwałości i kompetencji przedsiębiorcom tym udało się z sukcesem pokonać wielorakie wyzwania i przeciwności. Wielu z nich czuje się przedsiębiorcami „z powołania”, inni zostali przedsiębiorcami przypadkowo lub w konsekwencji złożonej przez przełożonych propozycji prowadzenia działalności gospodarczej na własny rachunek wewnątrz zakładu.

Zdecydowana większość badanych przedsiębiorców rozpoczynała swoją przygodę z biznesem w pierwszej fazie transformacji ustrojowej w naszym kraju (po-

mijamy tu szczegółową prezentację uzyskanych wyników badań empirycznych). Można przypuszczać, że obecna generacja przedsiębiorców ma nieco inne doświadczenia biznesowe, prowadzi swoje firmy w nowych warunkach społecznych, prawnych i politycznych. Warto byłoby zatem powtórzyć badania jakościowe z roku 2014.

Dla socjologa religii szczególnie ważne są dwa rozdziały końcowe: ósmy („Tożsamość religijna przedsiębiorcy” – s. 205-238) i dziewiąty („Relacje religijności przedsiębiorcy i jego działalności gospodarczej” – s. 239-278). Analiza wypowiedzi rozmówców, zarówno pod względem treści, jak i formy, pozwoliła ustalić trzy typy relacji między religijnością a prowadzoną działalnością gospodarczą. Najczęściej respondenci potwierdzają wpływ religijności na działalność gospodarczą. Znacznie mniejsza grupa przedsiębiorców nie dostrzega wpływu religijności na działalność gospodarczą, a najmniejsza liczba respondentów zdecydowanie oddziela sferę religijności od działalności biznesowej.

Zróznicowane stanowiska prezentowane przez badanych przedsiębiorców wynikają przede wszystkim z ich socjalizacji pierwotnej w rodzinie pochodzenia oraz ze znaczących doświadczeń w socjalizacji wtórnej w środowisku zawodowym, a w kilku przypadkach są konsekwencją swoistych punktów zwrotnych w ich życiu osobistym. Pomimo że wszyscy przedsiębiorcy przywiązują duże znaczenie do racjonalności gospodarczej, zaznaczają się między nimi specyficzne różnice regionalne, związane z pochodzeniem (dotyczy to respondentów pochodzących z województw: małopolskiego, wielkopolskiego i mazowieckiego). Odmienne dzieje ziem polskich pod zaborami wciąż stanowią źródło różnic nie tylko ekonomicznych, ale także kulturowych, mentalnych czy tożsamościowych. Autorzy opracowania stwierdzają, że przedsiębiorcy z Mało-

polski wyraźnie przewyższają poziomem religijności przedsiębiorców z dwóch pozostałych wymienionych regionów, przedsiębiorcy z Wielkopolski wyróżniają się natomiast wysokim poziomem świadomości historycznej i silnie ugruntowanymi postawami patriotycznymi.

Na prezentację zasługiwałoby jeszcze wiele innych interesujących ustaleń teoretycznych i empirycznych, warto zatem przytoczyć konstatację zamieszczoną w „Zakończeniu” książki. „Przeprowadzone badania pozwalają naszkicować jakościowy portret polskiego przedsiębiorcy prowadzącego małe lub średnie przedsiębiorstwo. Jest to osoba w wieku 40-70 lat, znacznie częściej mężczyzna niż kobieta. Do obecnej pozycji w gospodarce przedsiębiorca doszedł w drodze żmudnego budowania własnego biznesu w okresie transformacji ustrojowej i w latach późniejszych, a w niektórych przypadkach w drodze zaangażowania własnego kapitału w procesie prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych. Na jego gospodarce dokonania, w jego opinii, największy wpływ wywarły socjalizacja rodzinna i cechy charakteru przekazane przez rodziców i antenatów. Polski przedsiębiorca to na ogół katolik, stosujący się do wskazań i wartości religijnych w życiu osobistym i rodzinnym, a także w pewnym stopniu w sferze zawodowo-biznesowej. Bardzo ważna dla przedsiębiorców etyka jest przez nich na ogół lokowana jako konsekwencja raczej wynikająca z religii. Pozostający w wyraźnej mniejszości wśród przedsiębiorców niekatolicy są osobiście mocno zainteresowani problemami religijności i duchowości bez względu na to, czy deklarują się jako ateści, czy buddyści” (s. 285).

Praca *Biznes, wartości i religijność w doświadczeniu i opiniach przedsiębiorców* dotyczy zagadnień bardzo ważnych zarówno w socjologii teoretycznej, jak i empirycznej. Zamieszczone w nim teksty socjologów zasługują na pełne uznanie,

tak pod względem merytorycznym, jak i formalnym. Recenzowane opracowanie może stanowić wzór dla młodych badaczy podejmujących badania jakościowe, wydaje się jednak, że prezentuje ono wyższy poziom w warstwie diagnostyczno-interpretacyjnej niż w warstwie wyjaśniającej. Ma ono charakter teoretyczno-empiryczny. Socjologowie rejestrują to, co badane przez nich osoby myślą, co czynią, czego poszukują, do czego dążą, ale także jakie wyznają wartości i zasady o charakterze powinnościowym i normatywnym, które ich zdaniem stanowią podstawę pożądanego społecznie sposobu myślenia, właściwego postępowania w relacjach z innymi oraz cenionego kształtu i formy ludzkich działań i wyborów.

Wszystkie te tropy dotyczące wartościowań i działań polskich przedsiębiorców odkrywamy w opracowaniu *Biznes, wartości i religijność w doświadczeniu i opiniach przedsiębiorców*. Warto byłoby monitorować ten ważny problem relacji biznesu i religii, ze względu na dokonujące się w ostatnich latach przemiany zarówno w życiu gospodarczym, jak i religijnym społeczeństwa polskiego. Zaletę recenzowanej pracy stanowi konsekwentne podążanie przez jej twórców drogą analizy socjologicznej, czyli opisu rzeczywistości społecznej i religijnej z możliwie najbardziej obiektywnego punktu widzenia, z pominięciem ocen i perspektyw normatywno-postulatywnych. Zaslugą autorów jest przybliżenie czytelnikowi niełatwych kwestii związków biznesu i religii w sposób teoretycznie uprawomocniony i metodologicznie poprawny, a ponadto zrozumiały.

Książka o polskich przedsiębiorcach stanowi dobrą wizytówkę polskiej socjologii empirycznej. Z przeprowadzonych w niej analiz socjologicznych wyłania się bardzo zróżnicowany obraz kondycji społecznej, moralnej i religijnej polskich przedsiębiorców. Opracowanie to wzbo-

gaca w znaczący sposób naszą wiedzę o „miękkich” aspektach życia ludzkiego, wyrażających się w aprobacie lub dezaprobatie dla wartości i norm, ukazanych zarówno w ujęciu statycznym, jak i dynamicznym. Polskiej socjologii gospodarki i socjologii religii praca taka, stanowiąca udaną próbę operacjonalizacji weberowskiego paradygmatu relacji religii i gospodarki, była potrzebna. Ukazuje ona społeczno-kulturowe, polityczne i gospodarcze, a także religijne uwarunkowania przemian w ethosie pracy biznesmenów – przemian będących zarówno endogennym skutkiem instytucjonalnej transformacji, jak i wynikiem oddziaływań o zasięgu globalnym (takich jak przystąpienie Polski do Unii Europejskiej).

Elżbieta Firlit, Michael Hainz i Jacenty Siewierski wybrali określoną rzeczywistość społeczną jako przedmiot swoich badań socjologicznych i poruszają się konsekwentnie w ramach przyjętych przez siebie założeń teoretycznych i szczegółowych dyrektyw metodologicznych. Starali się te założenia sprecyzować i pozostać wierni przyjętej metodzie badawczej. Z ogromnego materiału empirycznego wydobyli wszystko, co istotne dla naświetlenia postawionego problemu. Chociaż co do niektórych kwestii szczegółowych można mieć wątpliwości, całość studium socjologicznego dotyczącego polskich przedsiębiorców prezentuje się imponująco i zasługuje na wysoką ocenę. Praca ta bardzo dobrze wpisuje się w dyskusje na temat orientacji społecznych, moralnych i religijnych społeczeństwa polskiego okresu transformacji systemowej. Podejmuje ważne zagadnienia dotyczące świadomości i wzorów zachowań przedsiębiorców w warunkach ustawicznie zmieniającej się rzeczywistości ustrojowej, gospodarczej i społeczno-kulturowej w naszym kraju, a także w kontekście głębokich przemian cywilizacyjnych i kulturowych we współczesnym świecie.

Recenzowana książka zainteresuje nie tylko przedstawicieli nauk socjologicznych i ekonomicznych, ale także osoby odpowiedzialne za kreowanie polityki społeczno-gospodarczej. Opracowanie to powinno stać się inspiracją do podjęcia nowych badań jakościowych, które objęłyby zróżnicowane kategorie przedsiębiorców, działających również w innych regionach kraju, ale także badań ilościowych dotyczących wszystkich kategorii przedsiębiorców prowadzących działalność biznesową w trzeciej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku. Zmieniają się wyznawane przez ludzi wartości, a także sami ludzie, a wskutek rewolucji technologicznej prze-

kształcają się narzędzia ich pracy. Zmienia się też ethos przedsiębiorców, którzy zmuszeni są podążać za dokonującymi się zmianami technologicznymi, społecznymi i gospodarczymi oraz tendencjami politycznymi. Socjologowie zaś powinni ustawicznie monitorować przemiany gospodarcze, społeczno-kulturowe i religijno-moralne w społeczeństwie polskim.

Kontakt: Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Moralności, Instytut, Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: januszm@kul.lublin.pl

Joanna SKOLIK

JOSEPH CONRAD – POWTÓRZENIA I RÓŻNICE

Książka *Adaptacje biografii i twórczości Josepha Conrada w kulturze współczesnej*¹ autorstwa Agnieszki Adamowicz-Pośpiech jest wyjątkową pozycją na polskim rynku wydawniczym, podejmuje bowiem tematykę dotychczas nieobecną w naukowym dyskursie na temat Josepha Conrada-Korzeniowskiego w polskiej humanistyce: omawia biografię pisarza oraz jego twórczość z perspektywy ich różnorodnych adaptacji.

We „Wstępie” badaczka uściśla pojęcie adaptacji – ze względu na wielość, a także rozbieżność definicji, omawia te, które stały się podstawą metodologiczną przeprowadzanych przez nią analiz, przede wszystkim definicje sformułowane przez Kamillę Elliott, Lindę Hutcheon i Johna Ellisa. Według Elliott „adaptacja to proces powtórzenia z różnicą” (s. 19)², a Linda Hutcheon i John Ellis twierdzą, że adaptacja nie musi wiernie oddawać treści pierwowzoru. Autorka pracy zgadza się z tezą Ellisa, że „udana adaptacja to taka, która potrafi zastąpić pamięć kulturową powieści nową filmową czy telewizyjną

jej reprezentacją” (s. 20). Bardzo istotna dla rozważań Adamowicz-Pośpiech jest obserwacja Ellisa dotycząca „generalnej kulturowej cyrkulacji pamięci pewnych tekstów kulturowych” (tamże), ponieważ autorka w swej pracy udowadnia, że twórcy niektórych adaptacji nie odwołują się bezpośrednio do oryginału, a do kulturowej pamięci danej opowieści, która została już wcześniej przetworzona w innych tekstach kultury. W definicji Julie Sanders badaczka odnajduje spojrzenie na adaptacje jako na współczesne komentarze do dawnych utworów, ukazujące nowy punkt widzenia czy też pozwalające na przedstawienie stanowiska tych postaci, które w dziele oryginalnym nie miały możliwości zabrania głosu.

Autorka wykorzystuje również polską definicję adaptacji sformułowaną przez Ryszarda Waksmundą, ujmującą adaptację jako przekodowanie biografii (a więc tekstu kultury) na inny środek przekazu. Kolejnym polskim badaczem, do którego prac nawiązuje Adamowicz-Pośpiech, jest Marek Hendrykowski, zwracający uwagę na dwa wymiary adaptacji: transmedialność i transdyscyplinarność.

Część pierwsza pracy, zatytułowana *Conrad zobrazowany: powieści graficzne i komiks* (zob. s. 32-176), wprowadza czytelnika w świat powieści graficznej i komiksu, by następnie poprowadzić go przez konkretne utwory wykorzystujące biografię Con-

¹ Agnieszka Adamowicz-Pośpiech, *Adaptacje biografii i twórczości Josepha Conrada w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2022, ss. 361, il. 58.

² Por. K. Elliott, *Rethinking the Novel / Film Debate*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 123.

rada oraz *Jądro ciemności*³ i inne utwory pisarza. Na początku tej części Adamowicz-Pośpiech podkreśla, że głównym celem jej studium jest „przeanalizowanie, w jaki sposób artyści (rysownicy, scenarzyści) z różnych kręgów kulturowych (angielskiego, francuskiego i polskiego) przetworzyli biografię i twórczość Conrada i które elementy zostały wyakcentowane, a które pominięte i dlaczego” (s. 29). Autorka przyjmuje przy tym założenie, że „każda adaptacja jest zawsze interpretacją autorską” (tamże). Wskazuje też – za Wojciechem Birkiem⁴ – na odmienność obu tworzyw: literackiego i komiksowego oraz na swoistość obu kodów, przestrzegając w ten sposób przed poszukiwaniem ścisłych analogii między adaptacją a jej pierwowzorem.

Następnie autorka dokonuje analizy wybranych przykładów wizualizacji biografii i twórczości Conrada w anglojęzycznych i francuskojęzycznych powieściach graficznych oraz w polskim komiksie. Pisząc o przedstawieniach twórczości Conrada w powieści graficznej, zauważa, że utworem najczęściej wybieranym do adaptacji graficznych jest *Jądro ciemności*. Badaczka wyróżnia dwa podejścia artystów do tej noweli: łączenie biografii pisarza z utworem bądź koncentrację na samej noweli. Do pierwszej kategorii zalicza adaptację Catherine Anyango i Davida Zane’a Mairowitza *Jądro ciemności. Powieść graficzna*⁵ oraz Toma Tirobosco i Christiana Perrissina *Kongo. Józefa Kon-*

*rada Teodora Korzeniowskiego podróż przez ciemności*⁶, do drugiej zaś *Joseph Conrad’s „Heart of Darkness”*⁷ autorstwa Petera Kupera oraz Stéphane’a Miquela i Loïca Godarta *Au coeur des ténèbres*⁸. Utwory zostają poddane analizie w kolejności, w jakiej są tu przywołane.

Autorka recenzowanej książki w szczególności przedstawia sposoby, w jakie poszczególne autorki wpłatały w swoją opowieść biografię Conrada. Mairowitz, autor scenariusza powieści, łączy fikcyjną wyprawę Marlowa z rzeczywistą podróżą Conrada na parowcu „Roi des Belges” w roku 1890, a jednocześnie odwołuje się do filmu (najprawdopodobniej do *Czasu apokalipsy* Francisa Forda Coppola⁹). Zamieszczony w komiksie obraz naszkicowanej w dzienniku prowadzonym przez Conrada mapy przedstawiającej trasę jego podróży sprawia, że czytelnik przekonany jest, iż *Jądro ciemności* stanowi opis rzeczywistej wyprawy pisarza, przedstawionej poprzez relację narratora – Marlowa. To wrażenie zostaje spotęgowane przez ukazanie wizerunku twarzy Marlowa jako kopii autentycznego portretu Conrada oraz przez wykorzystanie zapisków z prowadzonego przez niego *Dziennika kongijskiego*¹⁰. Na poparcie swoich wywodów

graficzna, tłum. M. Heydel, Lokator, Kraków 2017.

⁶ Zob. T. T i r o b o s c o, Ch. P e r r i s s i n, *Kongo. Józefa Konrada Teodora Korzeniowskiego podróż przez ciemności*, tłum. K. Umiński, Kultura Gniewu, Warszawa 2017.

⁷ Zob. P. K u p e r, *Joseph Conrad’s „Heart of Darkness”*, W.W. Norton & Company, New York 2019.

⁸ Zob. S. M i q u e l, L. G o d a r t, *Au coeur des ténèbres. Librement adapté du roman de Joseph Conrad*, Soleil, Tulon 2014.

⁹ *Czasu apokalipsy*, USA, 1979, reż., scen. F.F. Coppola, M. Herr.

¹⁰ Zob. J. C o n r a d, *Dziennik kongijski*, tłum. J. Miłobędzki, w: tenże, *Dziela*, t. 25, *Ostatnie szkice*, tłum. H. Carroll-Najder, L. Elek-

³ Zob. J. C o n r a d, *Jądro ciemności*, w: tenże, *Dziela*, red. Z. Najder, t. 6, *Młodość i inne opowiadania*, tłum. A. Zagórska, PIW, Warszawa 1972, s. 57-180.

⁴ Por. W. B i r e k, *Komiksowe adaptacje literatury – problemy badawcze*, w: tenże, *Z teorii i praktyki komiksu. Propozycje i obserwacje*, Centrala, Poznań 2015, s. 123-129.

⁵ Zob. J. C o n r a d, C. A n y a n g o, D.Z. M a i r o w i t z, *Jądro ciemności. Powieść*

badaczka zamieszcza zestawienie wizerunków Conrada z powieści graficznej i jego portretu oraz prezentuje wkomponowane w kadry tej powieści pochodzące z *Dziennika kongijskiego* kartki z zapiskami pisarza. Następnie Adamowicz-Pośpiech analizuje fragmenty powieści graficznej, które w oryginalny sposób interpretują zarówno biografię Conrada, jak i *Jądro ciemności*. Analizie towarzyszą odpowiednie ilustracje i schematy, unaoczniające czytelnikowi procesy opisywane przez autorkę, która uważa dzieło Anyango i Mairowitza za oryginalną wizualizację *Jądra ciemności* i biografii Conrada.

W podobny sposób badaczka dokonuje analizy pozostałych dzieł. Podkreśla też różnice między wcześniej omawianym utworem a powieścią graficzną autorstwa Tirabosco i Perrissina. W *Kongo. Józefa Konrada Teodora Korzeniowskiego podróż przez ciemności* podstawowym materiałem twórczym jest biografia Conrada, powieść ta w większym wymiarze wprowadza fragmenty z innych źródeł oraz fabularyzuje przedstawiane zdarzenia. Tirabosco i Perrissin zasadniczo zmieniają niektóre elementy fabuły *Jądra ciemności*, by dostosować ją do wydarzeń z biografii Conrada. Badaczka zauważa, że poprzez zastosowane transformacje adaptatorzy pragnęli zaproponować inną od ukazanej w noweli Conrada perspektywę oglądu Afryki, na plan pierwszy wysuwając mechanizm reżimu Leopolda i okrucieństwo, którego doświadczyli Kongijczycy z rąk białych kolonizatorów.

Kolejna grupa adaptacji wyłoniona przez Adamowicz-Pośpiech należy do nurtu franko-belgijskich komiksów różniczeniowych. *Joseph Conrad's „Heart of Darkness”* autorstwa Kupera od samego początku nawiązuje do zarzutu rasizmu wysuniętego wobec *Jądra ciemności* przez

Chinuę Achebego¹¹, przy czym autor komiksu w żaden sposób nie polemizuje z argumentami afrykańskiego pisarza i krytyka, przyjmując je – jak zauważa Adamowicz-Pośpiech – jako standard. Badaczka podkreśla, że Kuper dostrzega uniwersalne walory opowieści Conrada oraz dąży do ich ukazania w adaptacji. Kolejnym założeniem Kupera, które kształtuje wizualizację noweli, jest przedstawienie rzeczywistości jako sennego kosmaru. Zdaniem autorki adaptację tę można postrzegać jako wizualną formę odpowiedzi na zarzuty Achebego stawiane Conradowi: „Artysta zdecydował się zreinterpretować *Jądro ciemności* [...] przez wysunięcie działań Kongijczyków na plan pierwszy oraz przez wyakcentowanie Afryki na kilku całostronicowych planszach. [...] adaptację Kupera charakteryzują oryginalne rozwiązania graficzne i eksperymentalne metody narracji wizualnej” (s. 131n.).

Au coeur des ténèbres Miquela i Godarta to kolejna powieść graficzna będąca swobodną adaptacją *Jądra ciemności*. Zdaniem Adamowicz-Pośpiech adaptatorzy czytali nowelę Conrada z perspektywy jego biografii. Omawiając różne typy modyfikacji zastosowanych przez artystów, badaczka odnajduje nawiązania do innych tekstów kultury, takich jak *Alicja w Krainie Czarów* czy *Opowieść słonych wód*. Zauważa, że Miquel i Godart dokonali znaczących modyfikacji fabuły noweli, na przykład pozbawili Kurtza kluczowej roli w utworze, a poprzez wprowadzenie postaci chłopca nawiązali do tomu *Ze wspomnień*¹². Jako jedyni ukazali przemianę

¹¹ Zob. Ch. Achebe, *An Image of Africa*, „Massachusetts Review” 18(1977) nr 4, s. 780-798.

¹² Zob. J. Conrad, *Ze wspomnień*, tłum. A. Zagórska, Dom Książki Polskiej, Warszawa 1934, [https://pl.wikisource.org/wiki/Ze_wspomnienie%C5%84_\(Conrad,_1934\)](https://pl.wikisource.org/wiki/Ze_wspomnienie%C5%84_(Conrad,_1934)).

Marlowa z beztróskiego młodzieńca w doświadczonego przez życie mężczyznę.

Analiza polskiego komiksu, dzieła Łukasza Godlewskiego i Macieja Jasińskiego, jest tą, która zamyka pierwszy rozdział książki. Tytuł analizowanej pozycji, *Niesamowite opowieści Josepha Conrada*, nawiązuje, jak zauważa autorka, do opowiadań Conrada: *Opowieści niepokojące*¹³ i *Opowieści zasłyszane*¹⁴. Komiks w oryginalny sposób przetwarza biografię i utwory pisarza, można w nim doszukać się kilkudziesięciu nawiązań do różnych dzieł Conrada. „Autorzy, bazując na konwencjach literatury postmodernistycznej, łączą z sobą postaci rzeczywiste z postaciami literackimi. Na przykład na koniec rejsu dochodzi do spotkania Josepha Conrada z Sherlockiem Holmesem” (s. 161). W odróżnieniu od prezentowanych wcześniej powieści graficznych, w komiksie dość skrótowo potraktowane zostało *Jądro ciemności*. Artyści posłużyli się natomiast mniej znanymi utworami, jak *Zwierciadło morza*¹⁵ czy eseje publicystyczne. Skupili się także na mniej znanych epizodach z życia pisarza. Komiks przeznaczony jest przede wszystkim dla młodych czytelników, ma zachęcić ich do czytania dzieł Conrada.

Część druga, „Conrad literacko przetworzony” (zob. s. 181-244) poświęcona jest „adaptacjom i przetworzeniom biografii i twórczości Conrada w utworach literackich” (s. 178). Jako pierwsza omówiona zostaje adaptacja *Jądra ciemności*

dokonana przez Jacka Dukaję, zatytułowana *Serce ciemności*¹⁶. Autorka niezwykle skrupulatnie bada i przedstawia wieloletnie fascynacje Dukaję *Jądrem ciemności*, które manifestowały się przetwarzaniem motywów noweli Conrada we własnych utworach pisarza, napisaniem opowiadania *Serce mroku*¹⁷, a ostatecznie stworzeniem wspomnianej adaptacji. Adamowicz-Pośpiech uważa, że charakter przeróbek dokonanych przez Dukaję najlepiej definiuje pojęcie „prze-tworzenia” (ang. rewriting). Dokonując analizy *Serca mroku* i *Serca ciemności*, badaczka zestawia oba utwory z *Jądrem ciemności*, koncentrując się „na analogiach w zakresie wątków tematycznych i w zastosowanych chwytach formalnych w obu utworach” (s. 185). Zauważa, że adaptacja Dukaję jest autorską interpretacją noweli Conrada i że czytelnik taką właśnie „unikalną wizję tekstu” (s. 204) otrzymuje.

*Dżozef*¹⁸ Jakuba Małeckiego to kolejne przetworzenie *Jądra ciemności*, jak również innych dzieł Conrada i jego biografii. Zdaniem Adamowicz-Pośpiech postać Conrada „organizuje całą powieść, jest figurą sprawczą kontrolującą jej przebieg” (s. 205). Autorka koncentruje się na zdarzeniach z życia pisarza, które zostały wykorzystane w powieści, oraz wyjaśnia, w jakim celu akurat te momenty zostały przywołane. Następnie przedstawia fragmenty dzieł Conrada, którymi posłużył się Małecki, opowiadając o bohaterach swojego utworu. W ogólnej perspektywie badaczka ukazuje, jak *Jądro ciemności* obecne jest w powieści Małeckiego, jak ją

¹³ Zob. t e n ż e, *Opowieści niepokojące*, w: tenże, *Dziela*, t. 4, tłum. H. Carroll-Najder, H. Gay, Z. Najder, A. Zagórska, PIW, Warszawa 1972.

¹⁴ Zob. t e n ż e, *Opowieści zasłyszane*, w: tenże, *Dziela*, t. 24, tłum. H. Carroll-Najder, W. Tarnawski, PIW, Warszawa 1974.

¹⁵ Zob. t e n ż e, *Zwierciadło morza. Opowieść*, w: tenże, *Dziela*, t. 9, tłum. A. Zagórska, PIW, Warszawa 1972.

¹⁶ Zob. t e n ż e, *Serce ciemności*, spolszczenie J. Dukaję, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2017.

¹⁷ Zob. J. D u k a j, *Serce mroku*, w: tenże, *Król Bólu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010, s. 595-641.

¹⁸ Zob. J. M a ł e c k i, *Dżozef*, Wydawnictwo Sine Qua Non, Kraków 2017.

„nawiedza” (s. 206). Autorka wskazuje na zbieżność pomiędzy *Dżozefem a Jądrzem ciemności*, a także zauważa, że Małecki zastosował w swoim tekście teoretyczne wskazówki Dukaja dotyczące „literatury przeżycia” (s. 218) i przedstawił, co może się wydarzyć, gdy ktoś zaczyna naprawdę żyć literaturą. Zdaniem Adamowicz-Pośpiech „Małecki przez figurę Staszka *vel* Conrada udowodniła, że literatura może pełnić funkcję sprawczą, aktywnie wpływać na rzeczywistość i zmieniać czytelników” (s. 220).

Drugą część książki kończy analiza powieści Eustachego Ryłskiego *Warunek*¹⁹, która powstała z inspiracji opowiadaniem Conrada *Pojedynek*²⁰. Zdaniem Adamowicz-Pośpiech opowiadanie to „jest swego rodzaju widmem nawiedzającym tekst Ryłskiego, szkieletem, na którym oparł Ryłski własną opowieść” (s. 221). Autorka, przedstawiając widmową obecność opowiadania Conrada w powieści Ryłskiego, rozpoczyna od charakterystyki pojęcia widmontologii, by w dalszej części rozdziału wprowadzić pojęcie tekstu-widma. Następnie, aby przedstawić „fantomową” strukturę *Warunku* oraz wskazać miejsca, w których pojawia się *Pojedynek* – tekst-widmo, badaczka analizuje trzy aspekty powieści: scenerię, fabułę oraz postacie.

Część trzecia, zatytułowana „Conrad teatralny i filmowy” (zob. s. 247-277) przedstawia adaptacje filmowe oraz teatralne biografii i dzieł Conrada. Spektakl Ingmara Villqista *Conrad*²¹ jest próbą połączenia biografii pisarza z jego dziełami.

Autor sztuki postanowił umiejscowić jej akcję w Zakopanem (gdzie w roku 1914 Conrad spotykał się z rodakami i prowadził z nimi rozmowy), wykorzystał też wydarzenia z młodości Conrada. Rozważania prowadzone przez Adamowicz-Pośpiech ilustrowane są zdjęciami z autorskiego spektaklu Villqista w Teatrze Śląskim. Badaczka analizuje elementy, jakie wybrał artysta, tworząc tę sztukę, podkreśla rolę przewodniczki po spektaklu Anieli Zagórskiej (spokrewnionej z Conradem tłumaczki jego utworów), która zwracając się bezpośrednio do widowni, objaśnia pojawiające się wydarzenia i postaci. Zdaniem Adamowicz-Pośpiech biografia to jedynie rama, w której rozgrywa się dramat, reżyser pragnął ukazać aktualność Conrada w obecnych czasach, co jej zdaniem się udało. Villqist wybrał przełomowy moment w życiu pisarza, jakim był przyjazd do Polski, jego rozmowy z rodakami i mierzenie się z oskarżeniami o zdradę, sytuując wszystkie te wydarzenia w chwili wybuchu pierwszej wojny światowej, w nieistniejącej wówczas Polsce. Ponadto twórca spektaklu skupił się na wątkach sensacyjnych oraz romantycznych.

Kolejną omawianą, chociaż tym razem w sposób skrótowy, sztuką jest dramat Tomasza Mana *Wyspiański / Conrad*²². Tematem utworu jest spotkanie Conrada z Wyspiańskim na pokładzie statku płynącego do Ameryki. „Akcja toczy się na granicy jawy i snu, fikcji i rzeczywistości, teraźniejszości i przeszłości” (s. 255). Man szuka podobieństw w biografiiach obu postaci i na tych podobieństwach się

¹⁹ Zob. E. Ryłski, *Warunek*, Świat Książki – Bertelsmann Media, Warszawa 2005.

²⁰ Zob. J. Conrad, *Pojedynek. Opowieść wojskowa*, w: tenże, *Dzieła*, t. 11, *Sześć opowieści*, tłum. K. Tarnowska, PIW, Warszawa 1973, s. 177-283.

²¹ I. Villqist, *Conrad*, premiera: Teatr Śląski im. St. Wyspiańskiego w Katowicach, 3 XII 2017, reż. I. Villqist.

²² „W czasie pisania tej książki (2021) sztuka nie była jeszcze wystawiona. Jej performatywne czytanie odbyło się 10. 02. 2020 w Teatrze Dramatycznym w Warszawie w reżyserii Redbada Klynstra-Komarnickiego. Sztuka została napisana na zamówienie Teatru Starego w Krakowie w 2019” (A d a m o w i c z - P o ś p i e c h, dz. cyt., s. 255).

skupia. Mimo że zarówno dramat Villigsta, jak i utwór Mana koncentrują się na historii życia Conrada, pierwszy traktuje temat realistycznie, drugi zaś, jak podkreśla autorka książki, ukazuje symboliczny dla kultury polskiej wymiar tej biografii, „a przez zestawienie jej z życiem Stanisława Wyspiańskiego zdaje się wskazywać na niewykorzystany potencjał kapitału kulturowego” (s. 256).

Adaptacje powieści *Zwycięstwo*²³ dla radia i kina, to następne utwory analizowane przez Adamowicz-Pośpiech w rozdziale „Filmowe wizje Pintera” (zob. s. 262-277). Filmowa wersja *Zwycięstwa* nigdy nie została zrealizowana, scenariusz posłużył jednak za podstawę słuchowiska radiowego²⁴. Badaczka wskazuje, „które elementy dramatycznego potencjału *Zwycięstwa* zostały wybrane i zaadaptowane w scenariuszu filmowym napisanym przez Harolda Pintera, a następnie przetworzone na słuchowisko radiowe przez Richarda Eyre’a” (s. 257). Analizuje też zastosowane przez Pintera modyfikacje tekstu Conrada, które okazały się konieczne zarówno dla jego interpretacji utworu, jak i ze względu na wizję artystyczną autora. Scenarzysta skupił swą uwagę na postaci Heysta, pomijając wątki poboczne. W adaptacji radiowej, mimo wprowadzenia koniecznych zmian spowodowanych specyfiką medium, udało się utrzymać charakter, jaki nadał swojemu utworowi Pinter. Zarówno scenariusz filmowy, jak i jego adaptacja radiowa potwierdzają dramatyczny potencjał powieści Conrada.

Rozdział kończący książkę Adamowicz-Pośpiech nosi przewrotny tytuł „Zamiast zakończenia: czy istnieje marka «Conrad»?” (zob. s. 279-297). W rozdziale tym autorka podejmuje refleksję nad statu-

sem Conrada w polskiej kulturze dwudziestego pierwszego wieku. Rozważaniom końcowym towarzyszą liczne ilustracje przedstawiające przedmioty z wizerunkiem Conrada, o których jest mowa w tekście. Badaczka definiuje terminy „marka” oraz „marka osobista” w kontekście współczesnej techniki branding, a następnie pisze o tworzeniu marki osobistej wśród artystów i pisarzy, by przejść już bezpośrednio do dociekań związanych z osobą Conrada. Omawia reklamy z nazwiskiem pisarza, które pojawiły się na Zachodzie, od najwcześniejszych, drukowanych jeszcze za życia Conrada, a następnie przechodzi do przykładów wykorzystania jego wizerunku przez polskie instytucje, poczynając od znaczków pocztowych, po monety kolekcjonerskie. Jak zauważa, w Polsce posługiwano się wizerunkiem autora *Jądra ciemności* w inny sposób niż w krajach anglosaskich, jedynie sporadycznie, z okazji rocznicowych, podczas gdy w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych wykorzystywano go „w celach marketingowych, podobnie do marki, aby reklamować [...] produkty niezwiązane bezpośrednio z jego twórczością” (s. 290). Jednakże – zauważa Adamowicz-Pośpiech – po roku 1989, gdy zmieniła się diametralnie recepcja dzieła i osoby pisarza w Polsce, jego nazwisko zaczęło pełnić nowe role w polskiej kulturze, zaczęło służyć jako wzorzec do oceniania innych twórców, jako rozpoznawalny znak i swoisty gwarant wysokiej jakości (jako przykład autorka przywołuje Conrad Festival).

Badaczka pisze o potrzebie kreacji silnej marki „Conrad”, wspomina, że pewne działania zostały już podjęte przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz Instytut Książki, powstał też film animowany o Conradzie autorstwa Rafała Geremka *Joseph-Conrad – Polak, katolik, gentleman*²⁵, który w ciekawy sposób łączy obie tożsa-

²³ Zob. J. Conrad, *Zwycięstwo*, tenże, w: tenże, *Dzieła*, t. 16, tłum. A. Zagórska, PIW, Warszawa 1973.

²⁴ Zob. *Harold Pinter's Victory*, BBC Digital, 2002.

²⁵ *Joseph-Conrad – Polak, katolik, gentleman*, Polska, 2017, twórca R. Geremek.

mości pisarza, polską i angielską. Autorka wspomina także o innych, poważnych projektach wprowadzenia dzieł Conrada do przestrzeni kulturalnej i wyraża nadzieję, że również jej książka „przyczyni się do umocnienia obecności Josepha Conrada w polskiej kulturze” (s. 297).

Adamowicz-Pośpiech uważa, że „wykreowanie intensywnej i trwałej marki «Conrad» będzie możliwe tylko pod warunkiem, że oprzemy ją na wartościach analizowanych w dziełach Conrada (takich jak: wierność, lojalność, odpowiedzialność, rzetelne wypełnianie powierzonego zadania), ponieważ marka osobista pisarza powinna być budowana przede wszystkim wokół jego twórczości” (s. 297).

Zamieszczony przy końcu omawianej pracy „Aneks” (zob. s. 299-323) zawiera analizę współczesnych przekładów *Jądra ciemności*, których autorami są: Jędrzej Polak, Barbara Koc, Magda Heydel oraz Patrycja Jabłońska. Adamowicz-Pośpiech

zauważa, że chociaż w swej książce nie zajmuje się tłumaczeniami, to nowela Conrada jest w niej ciągle obecna, słuszne jest zatem umożliwienie czytelnikowi zapoznania się z różnymi wersjami przekładu tego dzieła. Warto dodać, że zagadnienia translatorstwa znajdują się w kręgu zainteresowań naukowych badaczki.

Analizy przedstawione w recenzowanej książce udowadniają, że nie tylko dzieła Conrada, ale również jego biografia postrzegana jako tekst kultury obecna w jest kulturze współczesnej, będąc niewyczerpanym źródłem adaptacji.

Kontakt: Katedra Literatury Francuskiej i Frankofońskiej, Instytut Nauk o Literaturze, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Opolski, pl. Kopernika 11, 45-040 Opole
E-mail: jskolik@uni.opole.pl
<http://instytutnaukoliteraturze.wfil.uni.opole.pl/dr-joanna-skolik/>

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Joseph Ratzinger, *Opera omnia*, red. Krzysztof Gózdź, Marzena Górecka, t. 3, *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny – Kultura – Europa – Społeczeństwo*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, cz. 1, tłum. Jarosław Merecki SDS, cz. 2, tłum. Joachim Kobienia, ss. 917.

Tom trzeci *Opera omnia* Josepha Ratzingera ukazuje się w dwóch częściach, dwóch obszernych książkach. Główny tytuł całości *Bóg wiary i Bóg filozofów* zaczerpnięty został z wykładu, który Ratzinger zaprezentował w roku 1959 na Uniwersytecie w Bonn, po objęciu tam Katedry Teologii Fundamentalnej (zmieniona wersja wykładu ukazała się w pierwszej części omawianego tomu – por. s. 149-168). Tytuł ów sygnalizuje centralny temat publikacji: relację wiary i rozumu oraz ewolucję, jakiej podlegało rozumienie tej relacji w refleksji filozoficznej i teologicznej. Podtytuł wskazuje zaś obszary, w których – w czasie, gdy powstawały przedstawiane czytelnikowi wypowiedzi – zachodziły burzliwe zmiany. Zdaniem redaktorów tomu (zarówno omawianego polskiego wydania, jak i oryginalnego wydania niemieckiego) podjęta wówczas przez Ratzingera refleksja zachowuje aktualność i może być pomocna współczesnemu człowiekowi w zrozumieniu i kształtowaniu relacji społecznych i, szerzej, kontekstu kulturowego i cywilizacyjnego, w jakim żyje – w tym w zrozumieniu odniesienia kultury o inspiracji chrześcijańskiej do innych kultur. Powstałe w różnym czasie wypowiedzi należące do różnych gatunków literackich (takich jak artykuły naukowe, artykuły w leksykonach, recenzje, wykłady, homilie, przemówienia czy medytacje) zostały uporządkowane merytorycznie: od tekstów dotyczących kwestii podstawowej, specyficznie chrześcijańskiej wizji trójjedynego Boga, która znajduje (przynajmniej częściowe) wyjaśnienie w koncepcji osoby ujmowanej przede wszystkim jako relacja, po wypowiedzi szczegółowe, ukazujące konsekwencje personalistycznego rozumienia Boga i człowieka dla pluralistycznych społeczeństw demokratycznych (w części pierwszej tomu), oraz (w części drugiej) od prezentacji namysłu nad relacją między Kościołem a światem, po rozważania dotyczące tożsamości Europy oraz rozumienia polityki i zaangażowania w nią chrześcijan. Najbardziej filozoficzny z dotąd opublikowanych tomów *Opera omnia* Josepha Ratzingera *Bóg wiary i Bóg filozofów* wydaje się wymowną ilustracją powra-

cającej w nim tezy, że „wiara chrześcijańska nie sprzeciwia się rozumności, lecz się jej domaga” (*Przepowiadanie Boga dziś*, cz. 1, s. 87). Warto przy tym zauważyć, że rozumność ta, poszukując zrozumienia wiary, uzyskuje również świadomość swoich granic i ograniczeń, a także niewystarczalności ludzkiego języka wobec przedmiotu badań teologii: „Żadna ludzka mowa nie jest w stanie adekwatnie wypowiedzieć tajemnicy Boga, ale mimo to nie możemy milczeć na temat Tego, który jest podstawą i możliwością naszego mówienia” (tamże, s. 81).

Obszerny tom trzeci dzieł wszystkich Ratzingera można czytać na różne sposoby: taktując go jako całość, podążać za zaproponowanym przez redaktorów układem tekstów, bądź uważając zebrane w tomie teksty za odrębne, niezależne od innych (jako takie zresztą zostały przez autora napisane), sięgać tylko po niektóre z nich i w dowolnym porządku. Można też uznać pewne wypowiedzi za klucze do lektury całości i w ich świetle czytać pozostałe. W części pierwszej w taki sposób potraktować można na przykład pochodzący z roku 1973 artykuł *O rozumieniu osoby w teologii* (zob. cz. 1, s. 32-47), który nie tylko zapoznaje czytelnika z treścią i historią pojęcia osoby, lecz może również pomóc w zrozumieniu specyfiki chrześcijańskiej refleksji teologicznej i jej założeń filozoficznych, a także pobudzić do dyskusji tak z myślą współczesną, jak i dawną: „Dla rozumienia pojęcia osoby chrystologia ma jeszcze jedno znaczenie. Do idei Ja i Ty dodaje ideę My. [...] Ujawnia się tu coś, czego nie zauważono dostatecznie w filozofii nowoczesnej, także tej chrześcijańskiej: w chrześcijaństwie nie istnieje zasada dialogiczna w sensie czystej relacji Ja–Ty – ani z punktu widzenia człowieka [...], ani z punktu widzenia Boga [...]. Po obydwu stronach nie ma ani czystego Ja, ani czystego Ty, lecz po obydwu stronach Ja jest włączone w większe My” (cz. 1, s. 45n.).

W części drugiej zaś taką kluczową wypowiedzią wydaje się opublikowany w roku 2005 tekst *Zmienić czy zachować? Polityczne wizje czy praktyka polityki* (zob. cz. 2, s. 757-771). Rozpoczyna się on od zwięzłej diagnozy współczesności: „Świat uważa się za trudny do zniesienia” (tamże, s. 757) – pisze Ratzinger i w tym kontekście przedstawia właściwą jego zdaniem relację między zaangażowaniem (zwłaszcza jego wymiarem moralnym) człowieka w doczesność a jego wiecznym przeznaczeniem: „Historia jest w pewnym sensie królestwem rozumu; polityka nie ustanawia Królestwa Bożego, ale musi zatroszczyć się o prawdziwe królestwo ludzi, to znaczy stworzyć warunki dla wewnętrznego i zewnętrznego pokoju oraz dla sprawiedliwości, w których wszyscy «mogą prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością» (1 Tm 2,2). Można by powiedzieć, że wyraża się w tym również postulat wolności religijnej, podobnie jak odwrotnie, uważa się, że rozum jest w stanie rozpoznać istotne moralne podstawy egzystencji człowieka i politycznie wprowadzić je w życie” (s. 766).

Wypowiedzi Josepha Ratzingera – Benedykta XVI zebrane w polecany tomię pozwalają uzmysłowić sobie bogactwo i różnorodność chrześcijaństwa jako fenomenu egzystencjalnego i kulturowego, jego niezwykłość na tle innych religii, a także twórczy sposób, w jaki korzysta ono z różnych tradycji i jednocześnie wprowadza do ludzkiej kultury elementy całkiem nowe. Wymiarem podstawowym pozostaje jednak dla Ratzingera fundujące chrześcijaństwo do-

świadczenie, które ukazuje on jako źródło ze swojej istoty niewyczerpywalne, myśl zaś starającą się doświadczenie to „opracować” – jako niewyczerpane źródło, do którego wciąż można powracać.

Wydaje się, że autora *Boga wiary...* nie przestaje frapować sam fakt wydarzenia, jakim było przyjście Jezusa Chrystusa, którego nazywa „jednorazowym ontologicznym wyjątkiem” (*O rozumieniu osoby w teologii*, t. 1, s. 42), a także konsekwencje, jakie owo przyjście ma dla samorozumienia człowieka. Ratzinger nie zgadza się ze stanowiskiem, że chociaż interesujące, wydarzenie to powinno zostać „oddzielone od reguły i nie należy go łączyć z resztą ludzkiego myślenia” (tamże). „Uwidacznia się tu coś – pisze – co metodycznie jest decydujące w całym myśleniu naukowym – pozorny wyjątek jest w rzeczywistości bardzo częstym symptomem, który zderza człowieka z niewystarczalnością jego dotychczasowego uporządkowanego schematu, który pomaga mu ten schemat zburzyć i zdobyć nowy obszar rzeczywistości” (tamże, s. 42n.).

Bóg wiary i Bóg filozofów to publikacja, którą można polecić – żeby posłużyć się pewnym uproszczeniem – zarówno zwolennikom, jak i przeciwnikom chrześcijaństwa, zarówno tym, którzy pragną lepiej zrozumieć swoją wiarę, jak i tym, którzy, nie wierząc, chcą poznać tę religię, a zwłaszcza katolicyzm, oraz tym, którzy są do niej (jako całości lub do różnych jej składowych) nastawieni krytycznie lub wrogo. Wiedza, jaką uzyskają, będzie rzetelna, a jej prezentacja – niezrównanie kompetentna.

Notabene, teksty Ratzingera pomagają również w refleksji nad naturą i przyczynami dzisiejszego kryzysu chrześcijaństwa. Autor polecanej pozycji mówi o nich wielokrotnie. Wskazuje na nie również w słowach, które mogłyby stać się swoistym podsumowaniem trzeciego tomu *Opera omnia*: „Poznanie Boga jest drogą; nazwa tej drogi to naśladowanie. Nie odsłania się ono przed nami w niezaangażowanej, neutralnej obserwacji, lecz ukazuje się nam w takiej mierze, w jakiej tą drogą idziemy. Tu także natykamy się na ograniczoność wszelkiego mówienia; przepowiadanie, które samo nie jest wyrazem drogi, wyrazem naśladowania, pozostaje ostatecznie milczące” (*Dzisiejszy człowiek wobec pytania o Boga*, t. 1, s. 80).

P.M.

Patrycja MIKULSKA

PIERWSZA OSOBA LICZBY POJEDYNCZEJ

„Człowiek rodzi się samotny i umiera samotny. Tkwi to w naturze rzeczy i jest prawem przyrody”¹ – stwierdza w monologu wewnętrznym jeden z bohaterów powieści *Zazdrość i medycyna*. Z rezygnacją myśli on o błędzie, jaki popełniamy, nie godząc się z tym stanem rzeczy, uciekając odeń – na przykład szukając miłości; okazuje się ona jednak tylko „paliatywem”².

Podobną wypowiedź można by przytoczyć, sięgając do źródła o większym ciężarze gatunkowym albo też nie opatrywać jej żadnym przypisem. Myśl o nieusuwalnej samotności człowieka towarzyszy wielu ludzkim doświadczeniom, zwłaszcza tym granicznym, ale niekiedy pojawia się przy podejmowaniu nawet nietrudnej decyzji. W takich kontekstach rozumiemy sens owej myśli, wiemy, do czego się odnosi bądź jakie przeżycie w pewien sposób streszcza.

Samotność to oczywiście motyw stale pojawiający się w rozważaniach filozoficznych. Spośród licznych przykładów wybierzmy słynny Pascalowski obraz człowieka jako trzciny myślącej, bytu „najwątleszego w przyrodzie”³, który jednak, nawet gdy ta go miażdży, góruje nad nią, bo „wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim”⁴. „*Myśląca trzcina*. – pisze Pascal – Nie w przestrzeni powinienem szukać swej godności, ale w porządku własnej myśli. Nie będę miał więcej, posiadając ziemię; przestrzenią wszechświat ogrania mnie i pochłania jak punkt; myślą ja go ogarniam”⁵.

Pascal mówi o człowieku oczywiście w sensie ogólnym, filozoficznym i nie wspomina o izolacji konkretnej jednostki od innych. Przywoływany tekst podsuwa jednak wyobraźni – zwłaszcza, gdy pojawiają się w nim czasowniki w pierwszej osobie liczby pojedynczej – obraz samotnego „ja”, przypominającego kartezjańską *res cogitans*, niezwiązaną jednak wątpliwości co do istnienia świata.

Jakakolwiek jest relacja samotnego „ja” ogarniającego wszechświat, a być może również świadomego siebie i swojej relacji do wszechświata, nie wkracza ono weń w jednej chwili; nie pojawia się gotowe do boju, niczym Atena z głowy Zeusa, lecz rozwija się stopniowo, w pewnym sensie wyłania się z chaosu. Tak właśnie wydaje się przedstawiać proces kształtowania „ja” Jacques Lacan w słynnym teście dotyczącym tak zwanej fazy

¹ M. Choromański, *Zazdrość i medycyna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 254.

² Tamże.

³ B. Pascal, *Myśli*, nr 264, tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977, s. 112.

⁴ Tamże, s. 113.

⁵ Tamże, nr 265, s. 113.



Caravaggio, *Narcyz*, olej na płótnie, ok. 1600, Galleria Nazionale d'Arte Antica, Rzym.
Źródło: Wikimedia Commons



Jacques-Louis David, *Śmierć Sokratesa*, olej na płótnie, 1787, Metropolitan Museum of Art, Nowy Jork.
Źródło: Wikimedia Commons

lustra⁶. W pierwszych miesiącach życia człowiek nie odczuwa siebie jako odrębnej od otoczenia stabilnej całości, lecz pogrążony jest w chaosie wrażeń i przerażającym, jak twierdzi psychoanalityk, poczuciu rozczłonkowania ciała⁷. Dopiero widząc odbicie „siebie-ciała”⁸ w lustrze (odbicie, z którym później się zidentyfikuje), napotykając rzekomego drugiego, który zdaje się powtarzać jego gesty, dziecko uzyskuje poczucie jedności i trwałości; poczucie to „jest też równoznaczne z narodzinami odrębności jego ja”⁹. Owo „ja” okazuje się iluzją, chociaż utożsamienie się z nim wydaje się nieuchronne, tylko bowiem – pisze, komentując tekst Lacana, Paweł Dybel – „ulegając tej iluzji, [dziecko – P.M.] jest w stanie zapanować nad sobą i... przetrwać”¹⁰. Pierwsze nasze „ja” stanowi zatem konstrukcję pojęciową: „Przynosi [ona – P.M.] bardzo narcystyczny obraz relacji ludzkiego ja do siebie. Implikuje bowiem, że owo ja, odnosząc się do siebie, wyczerpuje się w tym samoodniesieniu. Tworzy ono rodzaj zamkniętego, samouzasadniającego się centrum, będącego ostateczną «podstawą» tego, co ludzkie”¹¹.

Nie podejmując dyskusji z francuskim psychoanalitykiem, potraktujmy fazę lustra co najmniej jako metaforę, która „nadaje cielesność trudnym do przekazania wrażeniom”¹², albo nawet jako Bachelardowski obraz „tego, co utajone”¹³, wystarczająco silnie zakorzeniony w rzeczywistości, by stać się modelem bytu psychicznego, pozwalającym go zrozumieć¹⁴. Wydaje się, że obraz ten pokazuje, jak bardzo powołanie „ja” do istnienia i cechy owego „ja” zależą od innego, choćby okazał się on jedynie lustrzanym odbiciem. Notabene, można się przeglądać, jak narcyz, choćby w tafli wody, Lacan jednak, mówiąc o lustrze, ma na myśli zwyczajne szklane zwierciadło, codzienny i wszechobecny przedmiot. Przedmiot ten można jednak potraktować jako przejaw obecności innych ludzi, którzy przyczyniają się do rozwoju „ja”, choćby podsuwając dziecku lustra. Obraz ten można by jeszcze zmodyfikować i rozbudować, myśląc o innych spotykanych przez jednostkę, nie tylko we wczesnym dzieciństwie, jako o lustrach, w których dostrzega ona swoje odbicie, niekiedy widzi w nich siebie taką, jaką chciałaby być, niekiedy powtarza ich gesty, a nawet w pewnym stopniu identyfikuje się z nimi. „Ja” nosi ślady takich identyfikacji. Bez innych „ja” nie byłoby sobą – lub zakładałoby inne maski niż te, po które sięga.

W jeszcze bardziej podstawowym sensie, zarazem biologicznym i egzystencjalnym, człowiek nie rodzi się sam – nie rodzi się ani samodzielnie, ani w odosobnieniu czy pod nieobecność innych. Jego początki naturalnie związane są z niewątpliwym byciem razem z drugim człowiekiem, najpierw z życiem w jego ciele, później z różnego rodzaju

⁶ Zob. J. L a c a n, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction de Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*, w: tenże, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966, s. 93-100.

⁷ Por. tamże, s. 97.

⁸ P. D y b e l, *Samowiedzenie w lustrze. Program antropologii we wczesnych pismach Jacquesa Lacana*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 5(1996) nr 4(20), s. 8.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 9.

¹¹ Tamże, s. 16.

¹² G. B a c h e l a r d, *Poetyka przestrzeni: szuflada, kufry i szafy*, tłum. W. Krzemień, „Pamiętnik Literacki” 67(1976) nr 1, s. 233. Por. P. M i k u l s k a, *Obecność rzeczy przeszłych [Od Redakcji]*, „Ethos” 34(2021, nr 3(135), s. 6.

¹³ Por. B a c h e l a r d, s. 236.

¹⁴ Por. tamże, s. 233, 236.

zależnością w zakresie zaspokajania życiowych potrzeb, w tym potrzeby emocjonalnego i intelektualnego kontaktu z innymi, który również okazuje się niezbędny do przetrwania. Gdyby uwzględnić teologiczny wymiar zaistnienia człowieka – w każdym razie sposób, w jaki ujmowane jest ono w teologii chrześcijańskiej – również należałoby powiedzieć, że bez innych Osób nas by nie było.

Niezależnie więc od poczucia osamotnienia, jakiego może doświadczać „ja”, uzyskawszy samoświadomość, wpierw jego zaistnienie, a następnie przebudzenie dokonuje się z udziałem innych, nie jest też własnym aktem „ja”, a raczej czymś, co się z owym „ja” dzieje, co się mu przydarza.

Czy podobnie jest ze śmiercią? Śmierć można wprawdzie zadać sobie samemu, i jest to jeden z sensów, w którym stanowi ona akt „ja”, ale myślimy o niej raczej jako o tym, co stanowi nieuchronny los każdego człowieka. Jako istoty żyjące, czujące i świadome nieustannie się przeciw śmierci buntujemy i zarazem wciąż podejmujemy próby jej akceptacji. Jeden z krańców przestrzeni, w jakiej egzystujemy, opisuje za Miguelem de Unamuno Ireneusz Ziemiński: „Nawet jeśli moje ja jest niczym w świecie, to dla mnie jest wszystkim. Stanowi ono nie tylko centrum świata, lecz także jego warunek – bez mojej świadomości bowiem nie będą dla mnie istnieć nieskończone przestrzenie kosmosu. Z tego powodu człowiek nie może nie widzieć swego życia jako jedyne i niepowtarzalne światu, a śmierci jako ostatecznej katastrofy”¹⁵. Na drugim krańcu znajduje się słynna argumentacja Epikura: „Śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, skoro bowiem my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a skoro tylko śmierć się pojawi, nas już wtedy nie ma”¹⁶.

W obu cytowanych tekstach śmierć traktowana jest jak chwila zgaśnięcia „ja” i takie jej rozumienie wydaje się trudne do powiązania z problemem samotności. Drugi człowiek może stanowić przyczynę śmierci, być na przykład zabójcą, przypadkowym powodem zgonu lub jego świadkiem, ale śmierć w tym sensie może nastąpić bez udziału innych, a ich ewentualna obecność nie wydaje się w rozważanym tutaj aspekcie istotna.

Gdy mówimy o śmierci samotnej, mamy raczej na myśli proces umierania, a niekiedy oczekiwania na śmierć. Nabiera wówczas wagi obecność innych, sposób, w jaki towarzyszą umierającemu, oraz jego przeżycia, na przykład poczucie osamotnienia, mimo że otaczają go pełni dobrej woli ludzie, którzy jednak nie mogą dzielić jego doświadczenia, choćby – inaczej niż senni uczniowie Jezusa w Ogrójcu – potrafili czuć i współczuć.

Chociaż myśl nierzadko cofa się przed wyobrażeniami samotnego umierania, nie przestają nam one towarzyszyć. Przytoczmy opis, który pozostawił Alfred Delp, jezuita stracony za opór przeciw nazistom, przetrzymywany przed śmiercią w gestapowskim więzieniu: „Jednym z najokrutniejszych środków przemocy jest przymusowe odosobnienie. Teraz jest to dla nas widoczne w całej ostrości, ponieważ wiemy, że prawie każdy z nas niesie w sobie ten sam wyrok czekający na wykonanie, ale nie możemy się tym podzielić. Żaden nie widzi już innego, nikt nie słyszy szepeczącego głosu towarzysza na tej ostatniej i wyczerpującej drodze na górę. Człowiek staje sam przed sobą i rzeczywi-

¹⁵ I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 422; por. M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984, s. 16.

¹⁶ Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 645.

stością ostateczną. Właśnie na taką godzinę zostało wypowiedziane stare słowo: «Nie jest dobrze, żeby człowiek był sam» (Rdz 2,18) – jakże prawdziwe!¹⁷

Przywołany przez Delpa cytat z Księgi Rodzaju nie kojarzy się zwykle z kontekstem umierania, z końcem życia – przeciwnie, związany jest z jego początkiem: ze stworzeniem człowieka i z pojawieniem się możliwości narodzin. Odniesienie tego słynnego biblijnego wersetu do samotnej śmierci wydaje się jednak odpowiednie. Warto wprowadzić pamiętać, że nie każdy uznałby umieranie w otoczeniu choćby najbliższych i najżyczliwszych ludzi za coś, czego chciałby dla siebie, obraz śmierci niesamotnej, wśród przyjaciół, w gronie rodziny czy w ramionach ukochanego czy ukochanej jest powszechnie uważany za obraz dobrej śmierci. Co ciekawe, na początku Platońskiego dialogu *Fedon*, którego protagonista opowiada o ostatnich chwilach Sokratesa w więzieniu, pada pytanie: „Kto był przy nim spośród bliskich [...]? Albo może władze nie dopuściły nikogo i umarł sam jeden, nie mając bliskiej duszy przy sobie?”¹⁸. Właśnie samotności dotyczy troska przyjaciela.

W licznych kontekstach religijnych śmierć wyobrażana jest nie jako odejście, lecz jako przejście – z jednej wspólnoty do innej. Śpiewana podczas katolickiej liturgii pogrzebowej pieśń stanowi prośbę takiej ziemskiej wspólnoty, niejako odprowadzającej zmarłego, o pomoc w przejściu i przyjęcie go do wspólnoty niebieskiej: „Przybądźcie z nieba na głos naszych modlitw, / mieszkańcy chwały wszyscy święci Boży; / Z obłoków jasnych zejdźcie aniołowie, / Z rzeszą zbawionych spieszcie na spotkanie”.

Oczywiście wszystkie te wyobrażenia śmierci dobrej, bo niesamotnej, są dziełem nas żyjących, wyrażają nasze pragnienia – oraz nadzieję, że pragnienia te zachowują ważność poza granicami życia, które znamy, że wskazują na jakieś inne. Być może pomagają znaleźć ukojenie w obliczu śmierci kogoś, kto jest dla nas ważny, a nawet kogokolwiek, kto należał do sieci powiązań – a może lepiej byłoby powiedzieć: był częścią żywej tkanki – którą razem jako ludzie stanowimy; a także wobec nieuchronnie nadchodzącej własnej śmierci.

Doświadczenie śmierci jest nam jednak dostępne tylko z perspektywy osoby trzeciej. „Ja” nie może stwierdzić o sobie, że umarło; wypowiedź w pierwszej osobie liczby pojedynczej: „umarłam”, rozumiana dosłownie, nie ma sensu – jej sformułowanie to atak na granice języka i doświadczenia. A jednak liczne „ja”, w niekiedy bardzo krótkim interwale między przebudzeniem a zgaśnięciem, wciąż te granice atakują, wykraczają poza nie za pomocą myśli i języka – wszystkimi środkami wyrazu, jakie są w stanie wykorzystać.

¹⁷ A. D e l p, *W obliczu śmierci*, tłum. J. Serafin, Homo Dei, Kraków 2009, s. 75.

¹⁸ P l a t o n, *Fedon* 58 C-D, w: „*Eutyfron*”. „*Obrona Sokratesa*”. „*Kriton*”. „*Fedon*”. „*Uczta*”, tłum. W. Witwicki, Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 124.

Maria FILIPIAK

„NIE JESTEŚCIE I NIGDY NIE BĘDZIECIE OSAMOTNIENI”
Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek
o samotności i powinności towarzyszenia bliźniemu w potrzebie
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2022

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| I (1978) ss. 477 | XIV (1991) t. 1, ss. 1983 |
| II (1979) [t. 1], ss. 1729 | XIV (1991) t. 2, ss. 1619 |
| II (1979) t. 2, ss. 157 | XV (1992) t. 1, ss. 2147 |
| III (1980) t. 1, ss. 1983 | XV (1992) t. 2, ss. 1119 |
| III (1980) t. 2, ss. 1869 | XVI (1993) t. 1, ss. 1855 |
| IV (1981) t. 1, ss. 1292 | XVI (1993) t. 2, ss. 1725 |
| IV (1981) t. 2, ss. 1313 | XVII (1994) t. 1, ss. 1367 |
| V (1982) t. 1, ss. 1376 | XVII (1994) t. 2, ss. 1281 |
| V (1982) t. 2, ss. 2497 | XVIII (1995) t. 1, ss. 2054 |
| V (1982) t. 3, ss. 1751 | XVIII (1995) t. 2, ss. 1589 |
| VI (1983) t. 1, ss. 1730 | XIX (1996) t. 1, ss. 1798 |
| VI (1983) t. 2, ss. 1496 | XIX (1996) t. 2, ss. 1206 |
| VII (1984) t. 1, ss. 2016 | XX (1997) t. 1, ss. 1799 |
| VII (1984) t. 2, ss. 1708 | XX (1997) t. 2, ss. 1230 |
| VIII (1985) t. 1, ss. 2081 | XXI (1998) t. 1, ss. 1669 |
| VIII (1985) t. 2, ss. 1683 | XXI (1998) t. 2, ss. 1483 |
| IX (1986) t. 1, ss. 2204 | XXII (1999) t. 1, ss. 1660 |
| IX (1986) t. 2, ss. 2242 | XXII (1999) t. 2, ss. 1396 |
| X (1987) t. 1, ss. 1482 | XXIII (2000) t. 1, ss. 1415 |
| X (1987) t. 2, ss. 2582 | XXIII (2000) t. 2, ss. 1463 |
| X (1987) t. 3, ss. 1812 | XXIV (2001) t. 1, ss. 1607 |
| XI (1988) t. 1, ss. 1073 | XXIV (2001) t. 2, ss. 1376 |
| XI (1988) t. 2, ss. 2625 | XXV (2002) t. 2, ss. 1130 |
| XI (1988) t. 3, ss. 1405 | XXV (2002) t. 1, ss. 1290 |
| XI (1988) t. 4, ss. 2317 | XXVI (2003) t. 1, ss. 1298 |
| XII (1989) t. 1, ss. 1945 | XXVI (2003) t. 2, ss. 1205 |
| XII (1989) t. 2, ss. 1783 | XXVII (2004) t. 1, ss. 1063 |
| XIII (1990) t. 1, ss. 1885 | XXVII (2004) t. 2, ss. 933 |
| XIII (1990) t. 2, ss. 1888 | XXVIII (2005), ss. 333 |

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

- | | |
|--------------------------|--------------------------|
| I(2005) ss. 1326 | V(2009) t. 1, ss. 1439 |
| II(2006) t. 1, ss. 1008 | V(2009) t. 2, ss. 980 |
| II(2006) t. 2, ss. 1065 | VI(2010) t. 1, ss. 1166 |
| III(2007) t. 1, ss. 1405 | VI(2010) t. 2, ss. 1390 |
| III(2007) t. 2, ss. 1065 | VII(2011) t. 1, ss. 1072 |
| IV(2008) t. 1, ss. 1280 | VIII(2012) t. 1, ss. 960 |
| IV(2008) t. 2, ss. 1099 | VIII(2012) t. 2, ss. 952 |
| IX(2013), ss. 336 | |

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

- I (2013) t. 1, ss. 592
 I (2013) t. 2, ss. 983
 II (2014) t. 1, ss. 938
 II (2014) t. 2, ss. 949

- 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

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Solidarność z cierpiącymi z powodu odmowy praw ludzkich* (Homilia podczas Mszy św., 24 XII), NP, I, s. 192-194; toż: *Solidarietà a chi soffre per la negazione dei diritti umani*, IGP I, s. 415-418.

1979

2. Encyklika [...] *Redemptor hominis* (4 III), Città del Vaticano 1979; toż: Lettera Encyclica *Redemptor Hominis* IGP II, 1, s. 550-660.

3. *Solidarność z ludźmi dyskryminowanymi i prześladowanymi* (Rozważanie podczas Drogi Krzyżowej, 13 IV), NP, II, 1, s. 375-376; toż: *Solidarietà con chi soffre discriminazioni e persecuzioni*, IGP II, 1, s. 899-902.

4. *Nie zostawiajcie ubogim tylko okruszyn ze stołu!* (Homilia podczas Mszy św., Nowy Jork, 2 X), NP II, 2, s. 276-279; toż: *Non lasciate ai poveri le briciole della festa!*, IGP II, 2, s. 557-563.

5. *Człowiek w poszukiwaniu określenia siebie samego* (Audiencja generalna, 10 X), NP II, 2, s. 355-359; toż: *L'uomo alla ricerca della definizione di se stesso*, IGP II, 2, s. 712-721.

6. *Od pierwotnej samotności do świadomości, dzięki której człowiek jest osobą* (Audiencja generalna, 24 X), NP II, 2, s. 420-424; toż: *L'uomo della originaria solitudine alla consapevolezza che lo fa persona*, IGP II, 2, s. 841-850.

7. *Pierwotna jedność mężczyzny i kobiety w człowieczeństwie* (Audiencja generalna, 7 XI), NP II, 2, s. 512-517; toż: *L'unità originaria dell'uomo e della donna nell'umanità*, IGP II, 2, s. 1071-1079.

1980

8. *Ubodzy są zawsze wśród was* (Przemówienie do Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo, 11 I), NP III, 1, s. 38-39; toż: *I poveri sono sempre tra noi*, IGP III, 1, s. 96-98.

9. *Solidarność ludzka i poszukiwania naukowe dla zwyciężenia cierpienia i odosobnienia* (Przemówienie do międzynarodowej Federacji Stowarzyszeń do Walki z Trądem, 13 XII), NP III, 2, s. 835-837; toż: *Solidarietà umana e ricerca scientifica per vincere sofferenza e isolamento*, IGP III, 2, s. 1680-1683.

1981

10. *Kościół czuje się powołany do udzielania pomocy uchodźcom* (Przemówienie podczas wizyty w obozie dla uchodźców, Morong, 21 II), NP, IV, 1, s. 217-218; toż: *L'assistenza ai profughi parte integrante della missione della Chiesa*, IGP IV, 1, s. 445-448.

11. *Nie jesteście i nigdy nie będziecie osamotnieni* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, Baguio, Filipiny, 22 II), NP IV, 1, s. 231; toż: *Cari ammalati, voi non siete soli*, IGP IV, 1, s. 473.

12. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (22 XI), NP IV, 2, s. 432-493; toż: *Esortazione Apostolica Familiaris Consortio*, IGP IV, 2, s. 948-1045.

1982

13. *Grzech podziału między chrześcijanami ciąży mocno na Kościele* (Homilia podczas Mszy św. w katedrze w Liverpoolu, 30 V), NP V, 1, s. 851-854; toż: *Il peccato della separazione fra i cristiani grava pesantemente sulla Chiesa*, IGP V, 2, s. 1990-1997.

14. „*Plaga*” uchodźców sprawą wstydliwą dla naszych czasów (Przemówienie podczas spotkania z Wysokim Komisarzem ONZ do spraw uciekinierów, 26 VI), NP V, 2, s. 133-135; toż: *La „piaga” dei rifugiati: una vergogna per la nostra epoca*, IGP V, 2, s. 2398-2401.

15. *Czuć się współodpowiedzialnym za dramat człowieka cierpiącego głód* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 25 VII), NP V, 1, s. 217-219; toż: *Sentirsi corresponsabili dei drammi dell'uomo che ha fame*, IGP V, 3, s. 113-117.

1983

16. *Orędzie do UNESCO na Dzień Alfabetyzacji* (Orędzie skierowane do UNESCO z okazji Światowego Dnia Walki z Analfabetyzmem), 7 IX), NP VI, 2, s. 177-178; toż: *Messaggio all'UNESCO per la Giornata dell'Alfabetizzazione*, IGP VI, 2, s. 408-410.

17. *Bezrobocie, narkomania i osamotnienie: trzy nieszczęścia zagrażające rodzinie* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Jerzego Męczennika, 18 XII), NP VI, 2, s. 649-651; toż: *Disoccupazione, droga e solitudine: tre mali che minacciano la famiglia*, IGP VI, 2, s. 1386-1390.

1984

18. *List apostolski „Salvifici doloris” Ojca Świętego Jana Pawła II o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, Watykan, [1984], ss. 71; toż: *Lettera Apostolica Salvifici Doloris* (11 II 1984), IGP VII, 1, s. 279-359.

19. *By nikt nie czuł się obco we wspólnym domu* (Uroczystość Roku Jubileuszowego obchodzonego przez ludzi niepełnosprawnych, 31 III), ORpol. 5(1984) nr 4, s. 5-6; toż: *L'handicappato è un soggetto con i diritti sacri e inviolabili*, IGP VII, 1, s. 884-889.

20. *Ufajcie, świat was potrzebuje* (Przemówienie do uchodźców, Phanat Nikhom, Tajlandia, 11 V), NP VII, 1, s. 623-624; toż: *Abbiate fiducia in voi stessi e speranza nel vostro futuro*, IGP VII, 1, s. 1360-1362.

21. *Wszyscy jesteśmy w drodze do ojczyzny* (Przemówienie do emigrantów, Lucerna, Szwajcaria, 16 VI), NP VII, 1, s. 839-841; toż: *I lavoratori immigranti da tante nazioni immagine del popolo di Dio in cammino*, IGP VII, 1, s. 1832-1837.

22. *Apartheid* (Przemówienie podczas audyencji dla Komitetu ONZ do walki z dyskryminacją rasową, 7 VII), ORpol. 5(1984) nr 7, s. 1, 8; toż: *L'„apartheid” offende la dignità umana e mette in pericolo la pace mondiale*, IGP VII, 2, s. 35-39.

23. *Cenni in oczach Pana, zajmujecie zaszczytne miejsca w Kościele* (Przemówienie do chorych i starców, Kanada, 15 IX), NP VII, 2, s. 261-262; toż: *Preziosi agli occhi del Signore occupate un posto d'onore nella Chiesa*, IGP VII, 2, s. 541-543.

24. *Kościół chce być nadal obecny we wszystkim, co dotyczy człowieka ubogiego* (Homilia podczas Mszy św. o ewangelizację ludów, 11 X, Santo Domingo), NP VII, 2, s. 432-437; toż: *Verso il prossimo mezzo millennio, vivendo l'opzione preferenziale per i poveri nella fedeltà al Vangelo*, IGP VII, 2, s. 876-884.

25. *Solidarność z tymi, którzy cierpią z powodu niesprawiedliwości* (Przemówienie podczas audyencji dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”, 30 XI), ORpol. 5(1984) nr 11-12, s. 25; toż: *La Chiesa non deve essere né apparire complice di situazioni di ingiustizia*, IGP VII, 2, s. 1333-1339.

1985

26. *Jezus jest w tym więzieniu, bowiem jest On po stronie człowieka* (Homilia podczas Mszy św. w kobiecym więzieniu Giudecca, 17 VI), ORpol. 6(1985) nr 6-7, s. 21; toż: *Cristo è qui, in questo carcere perché crediate nell'amore di Dio*, IGP VIII, 1, s. 1886-1891.

27. *Nikt nie może żyć i działać w izolacji* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami religii muzułmańskiej i hinduizmu, 18 VIII), ORpol. 6(1985) nr nadzwyczajny II, s. 13; toż: *La volontà di Dio è che noi siamo uniti nella fratellanza e nel servizio per il bene di tutti*, IGP VIII, 2, s. 488-490.

28. *Każda diecezja i każda parafia winna czuć się zainteresowana losem ludzi zmuszonych do emigracji* (Przemówienie do uczestników sympozjum Konferencji Biskupów Włoskich na temat migracji, 6 IX), NP VIII, 2, s. 304-306; toż: *Ogni diocesi e ogni parrocchia devono sentirsi interpellate da quanti sono costretti ad emigrare*, IGP VIII, 2, s. 590-593.

29. *Popierać prawa imigrantów* (Przemówienie podczas spotkania z wiernymi na placu św. Piotra, 17 XI), NP VIII, 2, s. 663; toż: *Proteggere i diritti degli immigranti*, IGP VIII, 2, s. 1281.

1986

30. *Niech wreszcie dojdą do głosu ci, którzy nie mają głosu* (Homilia w Brigade Parade Grounds Park, Indie, 4 II), ORpol. 7(1986) nr 2, s. 7-8; toż: *La voce dei poveri è la voce di Cristo: lasciate parlare l'India*, IGP IX, 1, s. 312-318.

31. *Nigdy nie jesteście sami: Bóg jest zawsze blisko cierpiących* (Przemówienie do chorych, 19 III), NP IX, 1, s. 396-397; toż: *Sappiate che non siete mai soli. Dio è sempre vicino a chi soffre*, IGP IX, 1, s. 785-787.

32. *Zaprosić ulomnych, chorych i niewidomych* (Homilia, Angani, 31 VIII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 24; toż: *La vera saggezza è solo l'umiltà di fronte a Dio che è il Signore e il Padre umili*, IGP IX, 2, s. 510-516.

33. *Ubody, idźcie do ubogich, aby Chrystus został poznany i przyjęty* (Przemówienie do Członków Instytutu Prado, Lyon, 7 X), ORpol. 7(1986) nr 11, s. 30; toż: *Sacerdoti poveri e catechisti validi per mostrare ovunque Gesù Cristo*, IGP IX, 2, s. 960-964.

34. *Grzech jako „alienacja”* (Audiencja generalna, 12 XI), ORpol. 7(1986) nr 10, s. 8-9; toż: *Il peccato come alienazione dell'uomo*, IGP IX, 2, s. 1406-1417.

1987

35. *Katolicy świeccy a emigracja* (Orędzie na Światowy Dzień Emigracji, 5 VIII), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 1, 3; toż: *I laici cattolici e le migrazioni. Le sofferenze, le umiliazioni e le povertà dei migranti chiamano in causa tutta la Chiesa ma in primo luogo i laici*, IGP X, 3, s. 173-180.

1988

36. *La società umana deve diventare veramente una sola grande famiglia* [Społeczność ludzka powinna naprawdę stać się jedną wielką rodziną] (Przemówienie do uczestników krajowego kongresu poświęconego sprawom emigracji, 3 XII), IGP XI, 4, s. 1717-1721.

1989

37. *Troska o uchodźców* (Orędzie na Wielki Post 1990, 8 IX), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 3; toż: *Profughi e rifugiati: il nostro prossimo più prossimo*, IGP XII, 2, s. 476-480.

38. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta* (10 IX), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 4; toż: *Le migrazioni veicolo di fede e di fraternità per un mondo sempre più interdipendente e solidale*, IGP XII, 2, s. 490-495.

1990

39. *„Nie” wszelkiego rodzaju dyskryminacji* (Homilia podczas Mszy św., Praia, 26 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 25-26; toż: *Il cristianesimo è la forza degli umili che sanno essere semplici*, IGP XIII, 1, s. 192-199.

40. *Obrona najsłabszych* (Homilia podczas „Te Deum” w kościele „Il Gesù”, 31 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 24, 26; toż: *Non sono i beni materiali che fanno difetto alla città. Insufficiente è l'attenzione posta*, IGP XIII, 2, s. 1752-1755.

1991

41. *By nikt nie czuł się obcym we własnej ojczyźnie* (Homilia, Lubaczów, 3 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 23-24; toż: *I cattolici si sentirebbero a disagio in uno Stato dalle cui strutture fosse stato allontanato Dio*, IGP XIV, 1, s. 1435-1441.

1992

42. Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, (25 III), ORpol. 13(1992) nr 3-4, s. 4-67; toż: *Esortazione Apostolica Pastore Dabo Vobis*, IGP XV, 1, s. 700-957.

43. *Oreǳie na Światowy Dzień Migranta* (31 VII), ORpol. 13(1992) nr 10, s. 6-8; toż: *Accogliere lo straniero con l'atteggiamento gioioso di chi sa riconoscere in lui il volto di Cristo*, IGP XV, 2, s. 80-84.

1993

44. *Oreǳie na Światowy Dzień Migranta* (6 VIII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 4-5; toż: *Lo Stato difenda le famiglie degli immigrati dal razzismo e dall'emarginazione*, IGP XVI, 2, s. 150-155.

45. *Bliźni, którego trzeba kochać* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 21 X), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 29-30; toż: *Accogliere quanti sono coinvolti nella mobilità umana significa aiutarli a diventare costruttori di solidarietà*, IGP XVI, 2, s. 1073-1077.

1994

46. *Oreǳie na Światowy Dzień Migranta 1995 r.* (10 VIII), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 6-7; toż: *Solidarietà, accoglienza, tutela da abusi e protezione a favore della donna*, IGP XVII, 2, s. 116-120.

1995

47. Encyklika [...] *Evangelium vitae* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 4-50; toż: *Lettera Enciclica Evangelium Vitae*, IGP XVIII, 1, s. 605-840.

48. *Nie możemy trwać w rozłączeniu* (Homilia podczas Mszy św. z udziałem patriarchy ekumenicznego Konstantynopola, 29 VI), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 12-13; toż: *Non possiamo rimanere separati! Dobbiamo camminare insieme perché questa è la volontà del Nostro Signore*, IGP XVIII, 1, s. 1859-1864.

49. *Ekumenizm a Kościoły odłączone na Zachodzie* (Audiencja generalna, 23 VIII), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 48-49; toż: *Ecumenismo e Chiese separate in Occidente*, IGP XVIII, 2, s. 232-240.

1996

50. Posynodalna adhortacja *Vita consecrata* o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie (25 III), ORpol. 17(1996) nr 4, s. 4-52; toż: *Esortazione Apostolica Vita Consecrata*, IGP XIX, 1, s. 604-836.

51. *Wiara człowieka powinna działać przez miłość* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1997 r., 21 VIII), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 4-6; toż: *Individuare le esigenze prioritarie ed elaborare risposte più consoni al rispetto della dignità delle persone e al dovere dell'accoglienza*, IGP XIX, 2, s. 205-211.

52. *Patrzcie z ufnością w przyszłość* (Homilia podczas Mszy św. w parku Ipari, 7 IX), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 12-14; toż: *L'esempio dei martiri vi aiuti a non scoraggiarvi: Cristo è la nostra speranza! Non siamo mai soli!*, IGP XIX, 2, s. 296-303.

1997

53. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1998 r.* (9 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 12-14; toż: *Sia rispettata ogni persona e siano bandite le discriminazioni che umiliano la dignità umana*, IGP XX, 2, s. 769-775.

1998

54. *Chrześcijananie wobec zjawiska migracji* (Przemówienie do uczestników IV Światowego Kongresu Duszpasterstwa Migrantów i Uchodźców, 9 X), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 46-47; toż: *La riconciliazione, dimensione propria del Giubileo, possa trovare espressione in una forma di sanatoria per gli immigrati che soffrono il dramma della precarietà*, IGP XXI, 2, s. 700-704.

1999

55. *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1999 r.* (2 II), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 7-10; toż: *Per la parrocchia l'accoglienza e l'integrazione dello straniero non sono attività facoltative ma un dovere istituzionale*, IGP XXII, 1, s. 304-312.

56. List [...] do osób w podeszłym wieku (1 X), ORpol. 20(1999) nr 12, s. 4-11; toż: *Lettera agli anziani*, IGP XXII, 2, s. 515-534.

57. *Obchody Wielkiego Jubileuszu wezwaniem do zmiany stylu życia* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2000 r., 21 XI), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 6-9; toż: *La figura dell'esule dà al Giubileo un significato concreto per i credenti: esso diventa richiamo al cambiamento di vita*, IGP XXII, 2, s. 984-991.

2000

58. *Macie niezbywalne prawo do godnego życia* (Przemówienie podczas wizyty w obozie uchodźców palestyńskich, Deheisheh, 22 III), ORpol. 21(2000) nr 5, s. 23-24; toż: *Maggiore solidarietà internazionale e volontà politica per affrontare la sfida posta dalle condizioni dei profughi*, IGP XXIII, 1, s. 414-416.

59. *W człowieku potrzebującym przyjmujemy Chrystusa* (Homilia podczas Jubileuszu Migrantów i Podróżnych, 2 VI), ORpol. 21(2000) nr 7-8, s. 27-28; toż: *Al centro dei fenomeni di mobilità porre sempre l'uomo e il rispetto dei suoi diritti*, IGP XXIII, 1, s. 1007-1010.

2001

60. *Duszpasterstwo migrantów zadaniem współczesnego Kościoła* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta, 2 II), ORpol. 22(2001) nr 5, s. 8-12; toż: *La pastorale per i migranti via per l'adempimento della missione della Chiesa oggi*, IGP XXIV, 1, s. 286-294.

2002

61. *Przeciw przejawom rasizmu, ksenofobii i skrajnego nacjonalizmu* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2003 r., 24 X), ORpol. 24(2003) nr 3, s. 4-5; toż: *Per un impegno a vincere ogni razzismo, xenofobia e nazionalismo esasperato*, IGP XXV, 2, s. 606-609.

62. *Dzień Migranta* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 XI), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 47-48; toż: *Famiglie, associazioni, comunità ecclesiali e civili diventano sempre più palestre di ospitalità, di civile convivenza, di dialogo fecondo*, IGP XXV, 2, s. 738-739.

2003

63. *Migracje w poszukiwaniu pokoju* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2004 r., 15 XII), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 4-5; toż: *La mobilità umana forzata, a causa della guerra e della violenza, del terrorismo e dell'oppressione, della discriminazione e dell'ingiustizia*, IGP XXVI, 2, s. 983-986.

2004

64. *O zachowanie własnej tożsamości i uznanie tożsamości innych* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2005 r., 24 XI), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 7-8; toż: *Nel processo di integrazione dei migranti è necessario un giusto equilibrio tra il rispetto della propria identità e il riconoscimento di quella altrui*, IGP XXVII, 2, s. 604-606.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Migracja znakiem czasu* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 18 X), ORpol. 27(2006) nr 1, s. 4-5; toż: *Migrazioni: segno di tempo*, IB I, s. 681-683.

2. Encyklika *Deus caritas est* [...] o miłości chrześcijańskiej (25 XII), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 4-21, p. 11, 28, 42; toż: *Lettera Enciclica Deus Caritas Est*, IB I, s. 1050-1125.

2006

3. *Gościnność, dialog, szacunek* (Przemówienie do uczestników sesji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, 15 V), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 33-34; toż: *Accoglienza e dialogo interreligioso nel rispetto reciproco sono quanto mai utili per superare pregiudizi e chiusure mentali*, IB II, 1, s. 601-603.

4. *Kto wierzy, nigdy nie jest sam* (Audiencja generalna, 20 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 4-6; toż: *Il Viaggio Apostolico in Baviera*, IB II, 2, s. 315-319.

5. *W ciszy zgłębiajcie słowo Boże* (Przemówienie do wykładowców i studentów rzymskich uczelni kościelnych, 23 X), ORpol. 28(2007) nr 1, s. 19-20; toż: *Educarsi al silenzio e alla contemplazione per giungere alla familiarità amorosa con la Parola di Dio*, IB II, 2, s. 502-504.

2007

6. *Pomoc migrantom* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 14 I), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 39; toż: *Le migrazione una grande risorsa per il cammino dell'umanità*, IB III, 1, s. 63-64.

7. *Jezus mówi: zmartwychwstałem i teraz zawsze jestem z tobą* (Homilia podczas Wigilii Paschalnej, 7 IV), ORpol. 28(2007) nr 5, s. 25-26; toż: *Un canto di fiducia in quel Dio che non ci lascia mai cadere dalle sue mani*, IB III, 1, s. 637-641.

8. *Młodzi migranci* (Oreddie Papieża na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 18 X 2007), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 28-29; toż: *Creare un sistema scolastico per vincere la sfida dell'integrazione dei giovani migranti*, IB III, 2, s. 471-474.

9. Encyklika *Spe salvi* (30 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 4-24; toż: *Lettera Enciclica Spe Salvi*, IB III, 2, s. 662-746.

2008

10. *Spotkanie z Bogiem w ciszy i modlitwie* (Przemówienie do Włoskiej Federacji Rekolekcji Zamkniętych, 9 II), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 21-22; toż: *Silenzio e preghiera per ascoltare Dio*, IB IV, 1, s. 252-254.

11. *Żaden człowiek nie powinien umierać w samotności* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 25 II), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 29-31; toż: *La società deve rispettare la vita e la dignità dei malati gravi e dei morenti*, IB IV, 1, s. 315-319.

12. *Trzeba, aby każdy czuł się w Kościele jak u siebie* (Przemówienie podczas spotkania z Konferencją Episkopatu Francji, 14 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11; toż: *La Santa Sede desidera rispettare l'originalità della situazione francese*, IB IV, 2, s. 318-327.

13. *Bez Boga człowiek jest samotny, a społeczeństwo zagubione* (Homilia podczas Mszy św. inauguracyjnej Synod Biskupów, 5 X), ORpol. 29(2008) nr 12, s. 7-9; toż: *Senza Dio l'uomo si ritrova più solo e la società più divisa e confusa*, IB IV, 2, s. 447-452.

2009

14. *Migracje są okazją do spotkania* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 43-44; toż: *Le migrazione occasione di incontro tra civiltà*, IB V, 1, s. 90-91.

15. *Wiara i rozum odrzucają przemoc i totalitaryzm* (Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty muzułmańskiej, 19 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 29-30; toż: *Religione e ragione alleate nel rifiuto di ogni violenza e totalitarismo*, IB V, 1, s. 430-432.

16. *Nigdy nie czuję się sam* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 19 IV), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 57-58.

17. *Misja wymaga działania ramię w ramię z innymi* (Amman, Homilia podczas Mszy św. na Stadionie Międzynarodowym, 10 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 16-17; toż: *Il coraggio di restare per costruire nuovi ponti di incontro*, IB V, 1, s. 769-772.

18. *Muzułmanie i chrześcijanie w dialogu* (Spotkanie z muzułmanami przed meczetem Omara, 12 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 27-28; toż: *Dialogo sincero per superare conflitti e incomprensioni*, IB V, 1, s. 794-796.

19. *Potrzeba odwagi, by poskromić żądzę odwetu* (Betlejem. Wizyta w obozie dla uchodźców Aida, 13 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 37-38; toż: *Una soluzione giusta e duratura del conflitto sostenuta dalla comunità internazionale*, IB V, 1, s. 822-824.

20. Encyklika *Caritas in veritate* (29 VI), ORpol. 30(2009) nr 9, s. 4-35, p. 53; toż: *Lettera Enciclica Caritas in Veritate*, IB V, 1, s. 1105-1246.

21. *Małoletni migranci i uchodźcy* (Orędzie Papieża Benedykta XVI na 96. Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2010 r., 16 X), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 9-10; toż: *I migranti e i rifugiati minorenni*, IB V, 2, s. 385-387.

2010

22. *Musimy wyzwolić się z wszystkiego, co nas izoluje od innych, by otworzyć się na miłość* (Homilia podczas Mszy św. w Pałacu Sportu i przekazanie „Instrumentum laboris” Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Bliskiemu Wschodowi, Nikozja 6 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 16-17; toż: *Uno sforzo urgente e concertato per il Medio Oriente*, IB VI, 1, s. 867-869.

23. *Jedna rodzina ludzka* (Orędzie na 97. Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2011 r., 27 IX), ORpol. 31(2010) nr 12, s. 4-6; toż: *Tutti hanno diritto a emigrare e a usufruire dei beni della terra*, IB VI, 2, s. 308-312.

2011

24. *Oby nigdy więcej wasz lud nie był gnębiony, traktowany z nieufnością i pogardą!* (Przemówienie do przedstawicieli Cyganów, 11 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 24-26; toż: *Voi siete nel cuore della Chiesa*, IB VII, 1, s. 827-830.

25. *Należy przyjmować uchodźców i zapewniać im godne warunki życia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 17; toż: *Una sola famiglia umana*, IB VII, 1, s. 81-85.

26. *Migracje a nowa ewangelizacja* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2012 r., 21 IX), ORpol. 32(2011) nr 12, s. 11-12.

2012

27. *W udrękach i trudnościach rodzina nie jest sama* (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, 6 IV), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 19; toż: *Nella croce la forza e la speranza della famiglia*, IB VIII, 1, s. 416-417.

28. *Niech prawa uchodźców będą respektowane* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 VI), ORpol. 33(2012) nr 7-8, s. 54-55; toż: *Il seme più piccolo*, IB VIII, 1, s. 761-766.

29. *Tam, gdzie mieszka Bóg, wszyscy jesteśmy w domu* (Homilia podczas Mszy św. w Loreto, 4 X), ORpol. 33(2012) nr 11, s. 5-6; toż: *Dove abita Dio tutti siamo a casa*, IB VIII, 2, s. 353-357.

30. *Migracje: pielgrzymka wiary i nadziei* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2013 r., 12 X 2012), ORpol. 33(2012) nr 12, s. 4-6; toż: *Migrazioni: pellegrinaggio di fede e di speranza*, IB VIII, 2, s. 423-428.

31. *Tam, gdzie jest gościnność, tam jest Bóg i radość* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 23 XII), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 49; toż: *La bellezza dell'accoglienza*, IB VIII, 2, s. 795-798.

2013

32. *Pan niestrudzenie puka do drzwi człowieka* (Audiencja generalna, 13 II), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 45-47; toż: *Il Signore non si stanca di bussare alla porta dell'uomo*, IB IX, s. 210-220.

33. *Nigdy nie czulem się sam* (Audiencja generalna, 27 II), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 5-7; toż: *Non mi sono mai sentito solo*, IB IX, s. 268-272.

FRANCISZEK

2013

1. *Nie będzie sam, kto oddaje życie z miłości* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 14 V), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu Świętej Marty*, tłum. A.T. Kowalewska, Znak, Kraków 2019, s. 154-156.

2. *Skażeni przez kulturę odrzucania* (Audiencja generalna, 5 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 48-49; toż: *La cultura dello scarto*, IF I, 1, s. 278-283.

3. *Nikogo nie wolno odrzucać* (Wizyta w faweli Varginha, 25 VII), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 6-7; toż: *Fame di dignità*, IF I, 2, s. 64-67.

4. Adhortacja [...] *Evangelii gaudium* (24 XI), p. 108; toż: *Esortazione Apostolica Evangelii Gaudium*, IF I, 2, s. 537-681.

5. *Bóg nigdy nie zostawia nas samych* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 17 XII), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu Świętej Marty*, tłum. A.T. Kowalewska, Znak, Kraków 2019, s. 442-444.

2014

6. *Najcięższą chorobą, na jaką są narażone osoby starsze, jest opuszczenie* (Przesłanie z okazji 20-lecia Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 19 II), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 20-21; toż: „No” a cultura dello scarto per Anziani, Malati e Desabili, IF II, 1, s. 197-199.

7. *Trzeba przeciwstawić się ekonomii wykluczenia* (Przesłanie do Kongregacji ds. Instytutów Życia Apostolskiego, 8 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 32-33; toż: *Trasparenza nella gestione economica e attenzione ai poveri*, IF II, 1, s. 273-275.

8. *Nawet w cierpieniu nikt nie jest nigdy sam* (Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia i Chorych, 24 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 36; toż: *La „grande scuola” per chi si dedica ai malati è la Passione di Gesù*, IF II, 1, s. 320-321.

9. *Od kultury wykluczenia do kultury spotkania* (Spotkanie z członkami Apostolskiego Ruchu Niewidomych i Małej Misji dla Głuchoniemych, 29 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 40-41; toż: *Solo chi riconosce la sua fragilità può incontrare Gesù*, IF II, 1, s. 340-342.

10. *Droga, której nie można przebyć samotnie* (Spotkanie ze zwierzchnikami religijnymi, Seul, 18 VIII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 22-23.

11. *Nikt nie jest wykluczony* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 12 X), ORpol. 35(2014) nr 11, s. 59; toż: *Non riduciamo il regno di Dio a una „Chiesetta”*, IF II, 2, s. 381-383.

12. *Nikt nie jest samotną wyspą, ale należy do ludu zjednoczonego w Chrystusie* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 21 X), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, tłum. A.T. Kowalewska, Znak, Kraków 2017, s. 263-265.

13. *Nie jesteście sami* (List do chrześcijan na Bliskim Wschodzie, 21 XII), ORpol. 36(2015) nr 1, s. 36-38.; toż: *L'amore visibile dei cristiani mostra l'amore invisibile di Dio*, IF II, 2, s. 455-451.

2015

14. *Droga Jezusa przechodzi przez pustynię* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 II), ORpol. 36(2015) nr 3-4, s. 47-48.

15. *Najcięższą chorobą jest opuszczenie* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia generalnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 5 III), ORpol. 36(2015) nr 3-4, s. 27-28.

16. *Nikt nie może być wykluczony* (Wizyta w nowojorskiej siedzibie ONZ, 25 IX), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 39-43.

17. *Nadzieja dla tych, którzy są wykluczani i odrzucani* (Przemówienie do członków włoskiego Ruchu na rzecz Życia, 6 XI), ORpol. 36(2015) nr 12, s. 32-33.

2016

18. *Miejsce ludzi, którzy się nie liczą* (Homilia podczas Mszy św., Guadalupe, 13 II), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 27-28.
19. *Wybaczcie społeczeństwu, które nie potrafiło wam pomóc* (Przemówienie podczas spotkania z więźniami, Ciudad Juárez, 17 II), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 31-32.
20. Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia* (19 III).
21. *Boże miłosierdzie uchroni ludzkość przed duchową i moralną pustką* (Orędzie Wielkanocne „Urbi et Orbi”, 27 III), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 12-13.
22. *Nie jesteście sami* (Przemówienie w obozie dla uchodźców w Morii, 16 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 8.
23. *Chrześcijanin nikogo nie wyklucza* (Audjencja generalna, 22 VI), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 51-52.
24. *Musimy walczyć, aby nie było ludzi odrzuconych* (Przemówienie do uczestników Kongresu Europejskiego Towarzystwa Kardiologicznego, 31 VIII), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 18-19.
25. *Największym dobrem jest Pan i bliźni* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Jubileuszu Osób Wykluczonych. 13 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 22-24.

2017

26. *Po stronie uchodźców* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 VI), ORpol. 38(2017) nr 6-7, s. 44-46.
27. *Módlmy się za prześladowanych chrześcijan* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 25 VI), ORpol. 38(2017) nr 6-7, s. 46-47.

2018

28. *Nadając ludziom etykiety, wnosimy mury, które izolują i dzielą* (Homilia podczas liturgii pokutnej w zakładzie karnym w Pacorze, 25 I), ORpol. 39(2018) nr 1, s. 21-23.
29. *Droga cierpienia i samotności* (Nabożeństwo Drogi Krzyżowej z młodzieżą, 25 I), ORpol. 39(2018) nr 1, s. 23-26.
30. *Opieka nad osobami najsłabszymi* (Przemówienie do członków Apostolskiego Ruchu Niewidomych, 17 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 8-9.
31. *Krzyk ubogich zagłusza wrzawa nielicznych bogatych* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Światowego Dnia Ubogich, 18 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 10-11.
32. *Oczekujemy na powrót Chrystusa w chwale* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 XII), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 25-26.

2019

33. *Nadając ludziom etykiety, wnosimy mury, które izolują i dzielą* (Homilia podczas liturgii pokutnej w zakładzie karnym dla nieletnich w Pacorze, 25 I), ORpol. 40(2019) nr 2, s. 21-23.

34. *Stanowczo apeluję o wszechstronną walkę przeciwko wykorzystywaniu nieletnich* (Przemówienie na zakończenie obrad, 24 II), ORpol. 40(2019) nr 3, s. 22-29.

35. *Adhortacja Apostolska Christus vivit* (25 III).

36. *Nie zamykajcie serca przed tymi, którzy pukają do waszych drzwi* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami władz, społeczeństwa obywatelskiego oraz korpusu dyplomatycznego, Sofia, 5 V), ORpol. 40(2019) nr 6, s. 5-6.

37. *Nie chodzi tylko o migrantów* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 27 V), ORpol. 40(2019) nr 7-8, s. 4-6.

38. *Migranci są symbolem wszystkich odrzucanych* (Homilia podczas Mszy św. w 6. rocznicę wizyty Franciszka na Lampeduzie, 8 VII), ORpol. 40(2019) nr 9, s. 24-25.

39. *Błogosławieństwa są antidotum na egoizm i dyskryminacje* (Audiencja generalna, 11 IX), ORpol. 40(2019) nr 10, s. 4-5.

40. *Przykład chrześcijan prześladowanych albo usuwanych na margines* (Audiencja generalna, 11 XII), ORpol. 41(2020) nr 1, s. 30-31.

41. *Niesprawiedliwość odrzuca migrantów i powoduje, że toną w morzu* (Przemówienie do grupy uchodźców przybyłych z Lesbos, 19 XII), ORpol. 41(2020) nr 1, s. 26-27.

2020

42. *Migranci to nie liczby ani zagrożenie* (Audiencja generalna, 22 I), ORpol. 41(2020) nr 2-3, s. 26-27.

43. *Jak Jezus Chrystus zmuszeni do ucieczki* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2020 r., 13 V), ORpol. 41(2020) nr 6, s. 4-6.

44. Encyklika *Fratelli tutti* [...] o braterstwie, i przyjaźni społecznej (Asyż, 3 X), Wydawnictwo M, Kraków 2020.

45. *Modlitwa wstawiennicza* (Audiencja generalna, 16 XII), ORpol. 42(2021) nr 1, s. 23-25.

2021

46. *Modlitwa o jedność chrześcijan* (Audiencja generalna, 20 I), ORpol. 42(2021) nr 2, s. 20-22.

47. *Modlitwa w życiu codziennym* (Audiencja generalna, 10 II), ORpol. 42(2021) nr 3, s. 14-15.

48. *Chrześcijanin ma ukazywać Jezusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 21 III), ORpol. 42(2021) nr 4-5, s. 36-37.

49. *Nie mentalność wykluczenia, ale kultura wspólnoty* (Przesłanie do uczestników II Krajowej Konferencji Zdrowia Psychicznego, 14 VI), ORpol. 42(2021) nr 7, s. 15-16.

50. *Okazujcie miłosierdzie ubogim i ostatnim w znaku św. Franciszka* (Przesłanie do kapituły generalnej Zakonu Braci Mniejszych, 15 VII), ORpol. 42(2021) nr 8-9, s. 12-13.

51. *Wylewajcie olej pocieszenia na udręczone serca* (Przemówienie do członków Stowarzyszenia „Lazare”, 28 VIII), ORpol. 42(2021) nr 10, s. 4-5.

52. *Nadszedł czas, by oddać głos ubogim* (Przemówienie podczas spotkania z ubogimi w bazylice Matki Bożej Anielskiej, 12 XI), ORpol. 42(2022) nr 12, s. 11-13.

53. *Święty Józef, prześladowany i odważny migrant* (Audiencja generalna, 29 XII), ORpol. 43(2022) nr 2, s. 25-27.

2022

54. Orędzie na 108. Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy (9 V), ORpol. 43(2022) nr 6, s. 7-8.

NOTY O AUTORACH

Iwona B a r w i c k a - T y l e k, doktor habilitowany nauk prawnych, politolog, psycholog. Studia z zakresu politologii i psychologii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

Od 1999 r. pracownik UJ, obecnie (od 2007 r.) kierownik Zakładu Historii Doktryn Politycznych i Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji.

Główne obszary badań: metodologia nauk społecznych i humanistycznych, fronesis/prudencja jako szczególny rodzaj mądrości, filozofia polityczna, historia myśli politycznej, historyczne zmiany rozumienia pojęć politycznych: wolności, sprawiedliwości i demokracji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Prawda i sens. Dialektyka – marksizm – komunizm* (2016); *Obywatel – nie idiota. Myślenie polityczne dla początkujących* (2017).

Małgorzata B o g u n i a - B o r o w s k a, doktor habilitowany, profesor UJ, socjolog, kulturoznawca i medioznawca. Studia z zakresu filmoznawstwa, socjologii oraz zarządzania i biznesu ukończyła na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2003 r. pracownik UJ, obecnie kierownik Pracowni Badań Kultury Współczesnej w Instytucie Socjologii na Wydziale Filozoficznym.

Członek International Sociological Association (ISA), Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, International Visual Sociology Association (IVSA), Council for European Studies at Columbia University (CES).

Główne obszary zainteresowań badawczych: współczesne teorie socjologiczne, socjologia moralności i wartości, socjologia wizualna, socjologia mediów i filmu, socjologia konsumpcji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Współczesny świat dziecka. Media i konsumpcja* (red., 2019); *Kultura (nie)odpowiedzialności. Społeczne konteksty zaniechanej cnoty* (red., 2021, nagroda im. Kazimierza Dobrowolskiego).

Ks. Marcin F e r d y n u s, doktor, filozof, teolog. Studia z zakresu teologii na Uniwersytecie Szczecińskim oraz na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Od 2017 do 2018 r. wykładowca w Wyższej Szkole Integracji Europejskiej w Szczecinie. Od 2016 do 2019 r. prefekt Katolickiego Liceum Ogólnokształcącego w Szczecinie. Od 2017 do 2019 r. dyrektor do spraw formacji w Centrum Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Od 2020 r. adiunkt w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii KUL.

Laureat Nagrody Prezesa Rady Ministrów za wyróżnioną rozprawę doktorską.

Główne obszary badań: problem przedłużania życia ludzkiego, transhumanizm, koncepcja osoby w filozofii pielęgniarstwa.

Autor książki *Przedłużanie życia jako problem moralny* (2017).

Wojciech K a c z m a r e k, profesor, literaturoznawca, teatrolog. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1979 r. pracownik KUL. Od 2002 r. kierownik Katedry Dramatu i Teatru Instytutu Filologii Polskiej na Wydziale Humanistycznym KUL, w latach 2003-2008 dyrektor tegoż Instytutu. W latach 2008-2016 prodziekan Wydziału Nauk Humanistycznych KUL.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Société Internationale d'Histoire Comparée du Théâtre, de l'Opera et du Ballet (Paryż), Société Paul Claudel (Paryż), Polskiego Towarzystwa Badań Teatralnych.

Główne obszary badań: teoria i historia teatru i dramatu, w szczególności dramatu i teatru religijnego w Polsce i w Europie w XIX i XX w.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Claudel w Polsce. Chrześcijańskie perspektywy interpretacji dramatu i teatru* (1989); *Dramat i teatr religijny w Polsce* (współred., 1991); *Wezwani do nadziei. Religia – ateizm – wiara w dramacie współczesnym. Zarys problematyki* (1993); *Wokół współczesnego dramatu i teatru religijnego w Polsce (1979-1989)* (współred., 1993); *Złamane pieczęcie Księgi. Inspiracje biblijne w dramaturgii Młodej Polski* (1999); *Świat jako spektakl. Irenie Sławińskiej na dziewięćdziesiąte urodziny* (red., 2003); *Dramat obcy w Polsce w XIX i XX wieku* (współred., 2004); *Od kontestacji do relacji. Człowiek wobec Boga w dramacie Młodej Polski* (2007); *Teatr – Dramat – Sacrum. Katedra Dramatu i Teatru KUL (1975-2005)* (współred., 2007); *W kręgu polskiego dramatu i teatru religijnego XX wieku* (współred., 2007); *Czterdzieści i cztery studia ofiarowane profesorowi Marianowi Maciejewskiemu* (współred., 2008); *Dramat i teatr religijny. Wyróżniki i paradygmaty. W stulecie urodzin Profesor Ireny Sławińskiej* (współred., 2014); *Karol Wojtyła – Jan Paweł II artysta słowa* (współred., 2015); *Przeniknąć człowieka. Chrześcijański horyzont dramatu i teatru XX wieku* (2016); *Osoba na scenie. Wokół koncepcji teatru Karola Wojtyły* (2020); *Człowiek w teatrze świata. Cztery inspiracje Ireny Sławińskiej: Wyspiański – Norwid – Mickiewicz – Claudel* (2021).

Lilianna K i e j z i k, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Rostowskim.

Od 1981 r. zatrudniona w Zakładzie Filozofii Instytutu Nauk Społeczno-Politycznych Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Zielonej Górze, obecnie profesor zwyczajny w Instytucie Filozofii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Zielonogórskiego. Recenzent naukowy grantów Narodowego Centrum Nauki.

Członek Rady Redakcyjnej czasopisma „Philosophy of Education” (Ukraina), Komitetu Redakcyjnego czasopisma „Paradigma – Filozofsko-kulturologiczeskij Almanach” (Federacja Rosyjska, 2022), Komitetu Programowego inicjatywy badawczej Mezhdunarodnyje chtenija po istorii russkoj filozofii (University in Sankt-Peterburg), członek inicjatywy badawczej Northwestern University Research Initiative for the Study of Russian Philosophy and Religious Thought. Członek Komisji Bioetyki przy Okręgowej Izbie Lekarskiej Województwa Lubuskiego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: religijna rosyjska filozofia emigracyjna, renesans neopatrystyczny, strukturalizm francuski, kobiety w filozofii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Włodzimierz Solowjow* (1997); *Filozofia w schematach pojęciowych: dla laików i nie tylko* (cz. 1, współautor, 1999); *Sergiusza Bułgakowa filozofia wszechjedności* (2010); *Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku. Rozważania o przyjaźni* (2015); *Kobiety w filozofii rosyjskiej. Filozofowie rosyjscy o kobietach* (współautor, 2021); *Kobiety w filozofii rosyjskiej. Filozofowie rosyjscy o kobietach. Ciąg dalszy esejów subiektywnych* (współautor, 2021); *Protoierej Georgij Florovskij. Pis'ma k bratu Antoniū* (oprac., wstęp, red., 2021).

Marta L e c h o w s k a, doktor, rosjoznawca, filozof. Studia z zakresu filozofii i kulturoznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2014 roku zatrudniona w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ.

Członek Komisji Kultury Słowian Polskiej Akademii Umiejętności.

Główne obszary zainteresowań badawczych: antropologia filozoficzna, filozofia rosyjska, kultura rosyjska (w szczególności teatr rosyjski).

Autorka książki *Teatr misteryjny w kulturze rosyjskiej* (2015).

Aleksandra L i s z k a, magister, literaturoznawca. Studia z zakresu edytorstwa, filologii polskiej i socjologii w ramach Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistyczno-Społecznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (licencjat), z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Obecnie doktorantka w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym UŚ.

Główne obszary zainteresowań badawczych: teoria literatury, związki między literaturą a cenzurą, twórczość Władysława Reymonta, tekstologia i edytorstwo.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Monika O l i w a - C i e s i e l s k a, doktor habilitowany, profesor UAM, socjolog. Studia z zakresu socjologii oraz z zakresu pracy socjalnej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Od 2001 r. pracownik Instytutu Socjologii UAM, obecnie Kierownik Zakładu Badań Problemów Społecznych i Pracy Socjalnej na Wydziale Socjologii UAM.

Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego (od 2021 r. przewodnicząca Sekcji Pracy Socjalnej) i Polskiego Towarzystwa Religioznawczego. Przewodnicząca Rady Dzieła Pomocy św. Ojca Pio w Krakowie.

Główne obszary zainteresowań badawczych: marginalizacja, wykluczenie społeczne, bezdomność, kultura ubóstwa, mieszkalność socjalna, pomoc społeczna i praca socjalna, metody i techniki pracy socjalnej, problemy społeczne i ich diagnozowanie.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Piętno nieprzypisania. Studium o wyizolowaniu społecznym bezdomnych* (2004, Nagroda Polskiego Towarzystwa Socjologicznego im. Stanisława Ossowskiego); *Formy pomocy bezdomnym. Analiza ulatwień i ograniczeń problemu* (współautor, 2005); *W poszukiwaniu kultury ubóstwa* (2013, Nagroda Prezesa Rady Ministrów); *Publiczna pomoc mieszkaniowa a demarginalizacja społeczna ludności ubogiej* (współautor, 2014).

Krzysztof P o l i t, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii i historii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1984 r. zatrudniony kolejno w: Instytucie Nauk Politycznych Akademii Rolniczo-Technicznej w Olsztynie (1984-1985), Instytucie Historii UMCS (1985-1987), Instytucie Nauk Społecznych Akademii Medycznej w Białymstoku (1987-1992) i Akademii Medycznej w Lublinie (od 1992 r). W latach 1992-2001 adiunkt w Zakładzie Etyki i Estetyki, obecnie profesor w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS.

Główne obszary badań: filozofia hiszpańska (w szczególności twórczość José Ortegi y Gassetta oraz myśl społeczno-filozoficzna Miguela de Unamuno), etyka i filozofia człowieka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Sztuka awangardy w teoriach estetycznych* (2000); *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gassetta* (2005); *Natura. Społeczeństwo. Historia. Socjalizm i poglądy filozoficzno-społeczne młodego Miguela de Unamuno* (2013); *Poglądy filozoficzne późnego Miguela de Unamuno* (2018).

Magdalena S z p u n a r, doktor habilitowana, profesor UŚ, socjolog, medioznawca.

Zatrudniona w Instytucie Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Główne obszary zainteresowań badawczych: socjologia i antropologia Internetu, nowe media, medioznawstwo, kultura cyfrowego narcyzmu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Internet w procesie realizacji badań* (2010); *Spoleczne konteksty nowych mediów* (2011); *Nowe-stare medium. Internet między tworzeniem nowych modeli komunikacyjnych a reprodukowaniem schematów komunikowania masowego* (2012); *Kultura cyfrowego narcyzmu* (2016); *Imperializm kulturowy Internetu* (2017); *(Nie)potrzebna wrażliwość* (2018); *Kultura algorytmów* (2019). Autorka aplikacji do badań sondażowych www.ebadania.pl.

Zofia Z a r ę b i a n k a, profesor, literaturoznawca, krytyk literacki, poetka. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Profesor zwyczajny w Katedrze Historii Literatury Polskiej Oświecenia i Romantyzmu. Stały współpracownik dwumiesięcznika literackiego „Topos”.

Członek Komitetu Naukowego krytycznej edycji dzieł literackich i teatralnych Karola Wojtyły, przewodnicząca jury w konkursie literackim inspirowanym myślą Jana Pawła II, członek Komitetu Organizacyjnego Międzuczelnianych Dni Jana Pawła II.

Członek Polskiego Pen Clubu, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich (członek Zarządu Głównego SPP oraz Komisji Kwalifikacyjnej przy Zarządzie Głównym SPP), Stowarzyszenia Unia Literacka, Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, Towarzystwa Naukowego KUL, Komisji Historycznoliterackiej PAN (w latach 2015-2018 wiceprzewodnicząca oddziału krakowskiego), Międzynarodowego Towarzystwa Polonistyki Zagranicznej, Polskiego Towarzystwa Etycznego, Komisji Filozofii Nauki PAU

Główne obszary badań: pogranicze literatury i teologii, poezja dwudziestolecia międzywojennego, polska i europejska poezja dwudziestego wieku.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Poezja wymiaru sanctum* (1992); *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamińskiej* (1993); *Zakorzenia Anny Kamińskiej* (1996); *Tropy sacrum w literaturze XX wieku* (2001); *O książkach, które pomagają być* (2004); *Czytanie sacrum* (2008); *Wtajemniczenia (w) Miłosza. Pamięć. Duchowość. Wyobrażenia* (2014); *Bóg wpisany w wiersze. Teologia poetów obcych* (2018); *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły* (2018); *Gdzie jesteś źródło? Zagadnienia tradycji w twórczości literackiej Karola Wojtyły* (2022). Autorka tomów wierszy (utworów tłumaczonych na język czeski, angielski, niemiecki, ukraiński, francuski i hebrajski): *Człowiek rośnie w Cisy* (1992); *Wyrwane z przestrzeni* (1996); *Niebo w czerni* (2001); *Jerozolima została zburzona* (2004); *Wiersze: Pierwsze* (2008); *Tylko na chwilę* (2012); *Wiersze dośmiertne* (2017); *Wiersze (trochę) przebrane* (2019), *Majaki* (2021). Redaktor naukowy m.in. serii wydawniczej „Przemiany Sacrum” i serii monografii problemowych wydawanych po Dniach Jana Pawła II.

CONTENTS
Ethos 35, no. 3 (139) (2022)

LONELINESS AND SOLITUDE

From the Editors, Nie jest dobrze, by człowiek był sam... (A.L.K.)	5
From the Editors, It Is Not Good that the Man Should Be Alone... (A.L.K.)	11
J a n P a w e ł II, Od pierwotnej samotności do świadomości, dzięki której człowiek jest osobą (Przemówienie podczas audiencji generalnej, Watykan, 24 X 1979)	19
J o h n P a u l II, From Man's Original Solitude to Man's Awareness of Being a Person (Address presented in the Vatican during the General Audience of 24 October 1979).	23

TOWARDS THE ESSENCE OF THE PHENOMENA

Monika O l i w a - C i e s i e l s k a, "We live in two worlds": Loneliness as a Permanent Feature of Life in the Culture of Poverty	29
DOI 10.12887/35-2022-3-139-05	
Magdalena S z p u n a r, An Anthropology of Loneliness	50
DOI 10.12887/35-2022-3-139-06	

SOLITUDE AS AN INSPIRATION?

Iwona B a r w i c k a - T y l e k, Solitude and Freedom: From the Controversy between Jean-Jacques Rousseau and David Hume to the Nineteenth-century Penitentiary System	73
DOI 10.12887/35-2022-3-139-07	
Krzysztof P o l i t, "Living within Oneself." On the Elitist Nature of Solitude, as seen in the Phi- losophy of José Ortega y Gasset	94
DOI 10.12887/35-2022-3-139-08	

SOLITUDE AND CREATIVITY

- Marta Lechow ska, "...Illuminating the spirit, permeating the body." On the Thought of Myrrha Lot-Borodine, the First Female Orthodox Theologian. 127
DOI 10.12887/35-2022-3-139-09
- Wojciech Kaczmarek, "Alone with Him": Carmen Hernández Barrera and the Formation of Christian Initiation within the Neocatechumenal Way. 144
DOI 10.12887/35-2022-3-139-10
- Lilianna Kiejzik, Education as a Cure for Loneliness? On Stefania Wolicka-Arnd, the First Polish Female Doctor of Philosophy; An Essay Based on Archival Research 166
DOI 10.12887/35-2022-3-139-11

LONELINESS FACING THE VALUES

- Zofia Zarebianka, Loneliness and the Absence of God: Metaphysics in Tadeusz Różewicz's Late Poems; An Interpretative Perspective 195
DOI 10.12887/35-2022-3-139-12
- Małgorzata Bogunia-Borowska, On Man and Morality in the Russian Society: An Analysis of Andrey Zvyagintsev's Films *Elena* and *Loveless* 208
DOI 10.12887/35-2022-3-139-13

POLEMICS

- Fr. Marcin Ferdynus, Between Medical Persistence and Medical Futility? On the Usefulness of the Concept of Persistent Therapy in the Ethics of the Treatment of Terminally Ill Patients 237
DOI 10.12887/35-2022-3-139-14

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Aleksandra Liszka, The Motherland—A Cruel Mother: "Ave Patria, morituri te salutant..." by Władysław S. Reymont. 265
DOI 10.12887/33-2022-3-139-15

NOTES AND REVIEWS

- Marek B e r n a c k i, The Roots of the Miłosz Family (review of *Rodzina Miłoszów i rody pogranicza polsko-litewskiego: Studia*, eds. A. Baranow, J. Ławski, and A. Romanik, Białystok and Vilnius: Wydawnictwo Temida 2 and Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, 2022)285
- Janusz M a r i a ń s k i, On the Bond between Religion and Economy (review of E. Firlit, M. Hainz, and J. Siewierski's *Biznes, wartości i religijność w doświadczeniu i opiniach przedsiębiorców*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza SGH, 2022).292
- Joanna S k o l i k, Joseph Conrad: Restatements and Differences (review of A. Adamowicz-Pośpiech's *Adaptacje biografii i twórczości Josepha Conrada w kulturze współczesnej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2022).299
- Books recommended by *Ethos* (J. Ratzinger, *Opera omnia*, eds. K. Gózdź and M. Górecka, vol. 3, *Bóg wiary i Bóg filozofów: Rozum filozoficzny – Kultura – Europa – Społeczeństwo*, trans. J. Merecki, SDS, and J. Kobienia, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021)306

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- Patrycja M i k u l s k a, The First Person Singular309

BIBLIOGRAPHY

- Maria F i l i p i a k, “You are not and never shall be alone”: A Bibliography of the Addresses, from 1978 to 2022, of John Paul II, Benedict XVI, and Francis on Loneliness and the Duty to Assist Fellow Human Beings in Need313
DOI 10.12887/35-2022-3-139-21
- Notes about the Authors.329

ETHOS
Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
ISSN 0860-8024
Prefix DOI 10.12887

Instytut Jana Pawła II
Wydział Filozofii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
tel. 81 4453218
fax 81 4453217
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethos” są zapowiadane w wyprzedzeniu na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Wszystkie artykuły naukowe publikowane w „Ethosie” poddawane są recenzji w trybie anonimowym dla obu stron, dokonywanej przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. Jeśli jedna z recenzji okaże się negatywna, redakcja może podjąć decyzję o skierowaniu tekstu do trzeciego recenzenta. W przypadku, gdy trzecia recenzja jest pozytywna, autor zobowiązany jest do odniesienia się w zmienionej wersji artykułu do uwag wszystkich recenzentów. Jeśli obydwie recenzje są negatywne, artykuł nie zostanie opublikowany.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o nieskierowaniu artykułu do recenzji, a także o rezygnacji z publikacji artykułu na każdym etapie prac redakcyjnych. W sprawach spornych ostateczną decyzję o publikacji artykułu podejmuje redaktor naczelny kwartalnika „Ethos”.

W celu ułatwienia procesu recenzji anonimowej, prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Przed publikacją wszystkie teksty poddawane są adiustacji językowej i opracowaniu redakcyjnemu zgodnie ze stylem edytorskim czasopisma, a następnie autoryzowane.

ZASADY OGÓLNE

Objętość artykułu, wraz z bibliografią i abstraktami, nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć abstrakt (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu – 1800 znaków ze spacjami) i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim, a także bibliografię zawiera-

jąca pełne opisy cytowanych pozycji (z rozpisanymi imionami autorów, tłumaczy i redaktorów oraz pełnymi nazwami wydawnictw).

Abstrakt powinien być napisany w metajęzyku i zawierać informacje, jaki jest cel artykułu i jaki problem został w nim poruszony, jakie metody badawcze autor wykorzystał, do jakich wniosków doszedł i w jakich kierunkach badania przedstawione w tekście mogą być kontynuowane w przyszłości.

W przypadku tekstów nadsyłanych w języku angielskim prosimy stosować zasady edytorskie rekomendowane przez The Chicago Manual of Style.

Artykuły niedostosowane do stylu edytorskiego „Ethosu” nie będą przyjmowane.

Autorzy zobowiązani są do wypełnienia i przesłania (wraz z artykułem) do redakcji (1) oświadczenia o oryginalności dzieła oraz (2) umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych, a także (3) formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany również w postaci elektronicznej oraz że nie jest on równocześnie złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowywaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

FORMAT PLIKU

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx. W przypadku, gdy praca na pliku przygotowanym za pomocą innego edytora niż Microsoft Word okazuje się utrudniona ze względów technicznych, redakcja zastrzega sobie prawo do rezygnacji z publikacji tekstu.

FORMAT DOKUMENTU

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum. Prosimy na żadnym etapie pracy na pliku nie stosować specjalnych „stylów” dostępnych w edytorze tekstu, nie zamieszczać komentarzy „w dymkach” ani nie posługiwać się opcjami: „porównaj dokumenty”, „pokaż adiustację” ani „śledź zmiany”.

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju, rozmiaru czcionki ani zmiany szerokości kolumny.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Słów obcojęzycznych prosimy nie zapisywać kursywą.

Preferowana interlinia: 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (przypisów końcowych nie stosujemy). Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście górnym.

FORMAT PRZYPISÓW

Gwoli jednolitości edytorskiej, którą chcemy utrzymać, mimo że pismo ma charakter interdyscyplinarny, a w różnych dziedzinach stosowane są różne zapisy bibliograficzne, prosimy wszystkich autorów o stosowanie następujących reguł:

Przypisy, w których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania),

np. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie (wymagane dane: nazwisko autora, tytuł, tytuł czasopisma, tom/rocznik, (w nawiasie) rok, a następnie numer bieżący i (w nawiasie) ciągły oraz numery stron),

np. G.E.M. Anscombe, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, tytuł publikacji zbiorowej, tłumacz(e), redaktor(zy), wydawnictwo, miejsce i rok wydania oraz numery stron), np. S. Judycki, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi. W przypadku odwoływania się do fragmentu tekstu prosimy zamieszczać informacje, na których stronach fragment ten się znajduje.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt., numer strony,
np. Buttiglione, dz. cyt., s. 10.

Jeśli wcześniej cytowane są również inne dzieła danego autora, po nazwisku autora prosimy podać tytuł dzieła,
np. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, s. 10.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła,
np. Platon, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniem watykańskimi.

Skrót zob. odnosi czytelnika do całości dzieła, a skrót por. do jego fragmentu (wymagamy wówczas podania zakresu numerów stron).

W przypadku cytowania haseł ze słowników bądź wydawnictw o charakterze encyklopedycznym prosimy o następujący zapis: autor, hasło „Tytuł hasła”, w: tytuł publikacji, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, numery stron (kolumny, szpalty etc.).

W przypadku klasycznych zbiorów tekstów źródłowych, w których nie ma numeracji stron i we wszystkich wydaniach zachowana jest ta sama numeracja, np. kolumn, dopuszczamy podanie wyłącznie pełnego tytułu i numeru, np. kolumny.

Prosimy nie stosować skrótów: passim, j.w. ani znaku =.

Prosimy rozpisywać wszystkie skróty, zastępować cyfry rzymskie łańskimi i nie podawać numerów wydań cytowanych pozycji.

CYTOWANIE Z TEKSTÓW OBCOJĘZYCZNYCH

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. Polskie przekłady (polskie wersje językowe) uważamy za podstawę odniesień i przestrzegamy zasady, że oryginalne wersje językowe przywoływane są tylko wtedy, gdy między nimi a polskimi przekładami zachodzą istotne różnice. W przypadkach takich dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego przekładu.

W przypadku braku polskiego tłumaczenia danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

ILUSTRACJE

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane prawem autorskim.

PRAWA AUTORSKIE

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

ETHOS
QUARTERLY OF THE JOHN PAUL II INSTITUTE
ISSN 0860-8024
DOI prefix: 10.12887

The John Paul II Institute
Faculty of Philosophy
The John Paul II Catholic University of Lublin
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
Phone: +48 81 4453218
Fax +48 81 4453217
E-mail: ethos@kul.lublin.pl

SUBMISSION GUIDELINES

The themes of the forthcoming volumes of *Ethos* can be found on the back cover of every volume and on the journal's website. Submissions are subject to double-blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate double-blind peer review process, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

GENERAL GUIDELINES

The suggested length for *Ethos* articles is 4,000 to 8,000 words, including notes. Review and report articles should not exceed 4,000 words.

An article should be followed by a bibliography comprising a full list of the references, an abstract (up to 1,800 characters), and keywords.

The abstract should define the goal of the paper and outline the problem it discusses, as well as the methods applied throughout the scrutiny, the conclusions the author has reached, and the proposed further research on the subject.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by a declaration that the text in question has not been published elsewhere, either in print or online, and that it is not being considered for publication in any other periodical or monograph.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

FORMATTING THE FILE

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

FORMATTING THE DOCUMENT

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Format your paper following the latest edition of the *Chicago Manual of Style*. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page.

Notes should be used primarily for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the body of the paper.

IMAGES

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimiles, art reproductions) used in their articles. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

QUOTATIONS FROM FOREIGN LANGUAGES

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

CITATIONS FORMAT

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

Rocco Buttiglione, *Mysl Karola Wojtyly*, trans. Jaroslaw Merecki (Lublin: Instytut Jana Pawla II KUL, 2010).

(journal article)

Edward Sapir, "Sound Patterns in Language," *Language* 1, no. 2 (1925): 37–51.

(article in a monograph)

Stanisław Judycki, "Istnienie i natura duszy ludzkiej," in: *Antropologia*, ed. Stanisław Janeczek (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010), 121–77.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to: author, title, page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., Plato, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

COPYRIGHT AND PERMISSIONS

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive license to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or in an electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve fee payment. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyright or acknowledgment notes before making your request.

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap), Zarząd Instytutu (dyrektor – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownicy oraz kwartalnik „Ethos”.

**Rada Naukowa
Instytutu
Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław KALINOWSKI – rektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław SITARZ – prorektor KUL
S. Prof. Dr hab. Beata ZARZYCKA – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Beata PISKORSKA – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Ewa TRZASKOWSKA – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Ks. Prof. Dr hab. Stanisław SUWIŃSKI
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Prof. Dr hab. Krzysztof WIĄK
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

**Warunki
prenumeraty****Cena prenumeraty krajowej na rok 2022: rocznie 90,00 zł.**

Prenumeratory indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto 94 1050 1953 1000 0024 3072 5941 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.

Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto:

33 1050 1953 1000 0090 3079 8129 (USD)

95 1050 1953 1000 0090 8066 3355 (EUR)

z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.

Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)
Koniec osoby? (116)
Obcy (117)
Wstyd (118)
Ethos światła (119)
Ból (120)
Pieniądz (121)
Krzywda (122)
Książka (123)
Upadek (124)
Stuchanie (125)
Muzyczność (126)
Piękno (127)
Hope (128, tom w języku angielskim)
Rozmowa (129)
Dom (130)
Rzeczy (131)
Władza (132)
Głupota (133)
Język (134)
Pamięć (135)
Ludzie i miejsca (136)
O jedzeniu (137)
Widzenie (138)

W najbliższych numerach:

-
- * Ku interpretacji wolności
 - * Wolność – kultura – wartości
 - * Oswoić sztuczną inteligencję
 - * Sztuczna inteligencja w świecie wartości ludzkich
 - * Przypadek
 - * Truth and Post-truth (tom w języku angielskim)
-

Cena brutto: 25 zł
w tym VAT: 8%

ISSN 0860-8024



9 770860 802403
www.ethos.lublin.pl