

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 142
kwiecień-czerwiec 2023

PRZYPADEK

W numerze m.in.

Joanna NOWIŃSKA
* Oswoić przypadek

Agnieszka RESZKA
* Między wolną wolą
a determinizmem losu

Barbara CHYROWICZ
* Indolencja, sekwencja
i koincydencja

Jolanta KOLBUSZEWSKA
* Od fatalizmu do nadziei

Agnieszka K. HAAS
* Ku nieskończonej syntezie
możliwości

Agnieszka CZECHOWICZ
* „Rzeczy ludzkich siewka”

	Czwartek	Piątek	
	4	5	6
		12	13
	18	19	20
	25	26	27
	1	2	3

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, Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK
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”

ks. Marek SŁOMKA – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Natalia GONDEK – sekretarz redakcji
Tomasz GÓRKA – sekretarz redakcji
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Bernadetta KUCZERA-CHACHULSKA, Patrycja MIKULSKA
Ferdie McDERMOTT (redaktor językowy), Wojciech KRUSZEWSKI (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

ks. Jarosław BABIŃSKI, Maria BARŁOWSKA, ks. Marek CHMIELEWSKI, Małgorzata A. CISZEWSKA
Adam DANILCZYK, ks. Dariusz DZIADOSZ, Przemysław GUT, Marek JAKUBÓW, Maciej JUZASZEK
Izolda KIEC, Rafał KOSCHANY, Grażyna MAROSZCZUK, Urszula M. MAZURCZAK, Rafał MOCZKODAN
Krzysztof MORACZEWSKI, ks. Janusz NAWROT, Maciej NOWAK, Jolanta PASTERKA, Robert PIŁAT
Przemysław STRZYŻYŃSKI, ks. Stanisław SUWIŃSKI, ks. Andrzej SZOSTEK, Grażyna SZUMERA
Urszula ŚWIDERSKA-WŁODARCZYK, Maciej URBANOWSKI, ks. Alfred M. WIERZBICKI
Ryszard WIŚNIEWSKI

Przygotowanie do druku

Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Natalia GONDEK, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki Leszek MĄDZIK

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



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

Dofinansowano ze środków
Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego
pochodzących z Funduszu Promocji Kultury

ISSN 0860-8024
e-ISSN 2720-5355
www.ethos.lublin.pl
Nakład 400 egz.

ETHOS

Rok 36
2023 nr 2(142)

PRZYPADEK

- * Od Redakcji – Przypadek? (I.Z.) 5
- * From the Editors – Coincidence? (I.Z.) 11
- * JAN PAWEŁ II – „Szczególne wyzwanie, by przybyć w to miejsce” (Homilia wygłoszona w Fatimie 13 maja 1982 roku) 19
- * JOHN PAUL II – “A special call to come to this place” (Homily delivered in Fátima, Portugal, on 13 May 1982) 27

PRZYPADEK W HISTORII?

- * Joanna NOWIŃSKA – Oswoić przypadek. Aprobowane i dyskredytowane sposoby przejęcia kontroli nad przypadkiem ukazane w Biblii Hebrajskiej 37
DOI 10.12887/36-2023-2-142-05
- * Agnieszka RESZKA – Między wolną wolą a determinizmem losu. Kontyngencja w relacji Anny Kathariny Emmerich i Clemensa Brentana w kontekście *Apologii przypadkowości* Odo Marquarda 56
DOI 10.12887/36-2023-2-142-06

PRZYPADEK CZY LOS?

- * Barbara CHYROWICZ – Indolencja, sekwencja i koincydencja. O przypadkach nieoczywistych 77
DOI 10.12887/36-2023-2-142-07
- * Jolanta KOLBUSZEWSKA – Od fatalizmu do nadziei. Oswald Spengler, Arnold J. Toynbee i Samuel Huntington o zasadach rządzących historią 99
DOI 10.12887/36-2023-2-142-08
- * Agnieszka K. HAAS – Ku nieskończonej syntezie możliwości. Przypadek w powieści *Człowiek bez właściwości* Roberta Musila 117
DOI 10.12887/36-2023-2-142-09

MOC PRZYPADKU

- * Agnieszka CZECHOWICZ – „Rzeczy ludzkich siewka”. O przypadku w *Sylorecie* Wacława Potockiego **151**
DOI 10.12887/36-2023-2-142-10
- * Roman BOBRYK – Przypadki zawiadują życiem. Próba lektury *Przypadku* Zuzanny Ginczanki **175**
DOI 10.12887/36-2023-2-142-11
- * Joanna MICHALCZUK – Teatr w poezji Kazimierza Brauna **186**
DOI 10.12887/36-2023-2-142-12

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II INSPIRACJE

- * Anna KRAJEWSKA – Obiektywne podstawy moralności w perspektywie etyki personalistycznej szkoły lubelskiej **209**
DOI 10.12887/36-2023-2-142-13

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Arkadiusz M. STASIAK – „Krew łać, życie łożyć i fortuny wszelkie”. Ewolucja relacji do ojczyzny w myśli staropolskiej **233**
DOI 10.12887/36-2023-2-142-14

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Andrzej ŁUKASIK – O filozoficznych problemach fizyki (rec. D. Wallace, *Filozofia fizyki*, tłum. W. Sady, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2022) **247**
- * Janusz MARIĄŃSKI – Ludność cywilna Ukrainy wobec wojny hybrydowej (rec. S. Fel, I. Niewiadomska, K. Lenart-Kłoś, *People in the Face of Modern Warfare: Relationships between Resource Distribution and Behaviour of Participants in the Hostilities in Ukraine*, Brill/V&R unipress, Göttingen 2022) **254**

- * Szymon WRÓBEL – Świat wieczystej niedzieli. Na marginesie książki Ivana Dimitrijevicia *Dysputa o dziele* (rec. I. Dimitrijević, *Dysputa o dziele*, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2022) **259**
- * Milena CYGAN – W kręgu interdyscyplinarności (rec. *Perspectives on Interdisciplinarity*, red. B. Brożek, M. Jakubiec, P. Urbańczyk, Copernicus Center Press, Kraków 2021) **273**
- * Propozycje „Ethosu” – (T. Garbol, *Polskość łacińska. O twórczości literackiej Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Instytut Literatury, Kraków 2023) **281**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Patrycja MIKULSKA – Ręka Boga **283**

BIBLIOGRAFIA

- * Maria FILIPIAK – Opatrzność Boża i dzieje człowieka. Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o interpretacji historii ludzkości jako realizacji Bożego planu zbawienia. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2023 **287**
DOI 10.12887/36-2023-2-142-21
- * Noty o autorach **299**
- * Contents **303**

OD REDAKCJI

PRZYPADEK?

Powiedzenie Blaise'a Pascala, że gdyby nos Kleopatry był krótszy, to świat byłby inny¹, wskazuje nie tylko na rolę romansów w polityce, lecz także na potęgę przypadku w dziejach. Przekonał się o tym współczesny Pascalowi Oliver Cromwell, który – marząc o panowaniu nad Europą – został pokonany przez ziarnko piasku w moczowodzie². Jeśli jednak przypadek ma tak wielkie znaczenie, to światem rządzi chaos.

Drugą skrajnością jest idea absolutnej konieczności, zgodnie z którą nikt nie uniknie swego losu, jeśli zatem komuś pisane jest zabić ojca i ożenić się z własną matką, to bez względu na to, dokąd ucieknie, zabije ojca i poślubi matkę. Zgodnie z tą ideą złudzenie wolności wynika jedynie z nieznajomości przyczyn, które nami sterują. Takiego poglądu na płaszczyźnie filozoficznej bronił Kubuś Fatalista, przekonując, że w świecie zdarza się zawsze wszystko – i tylko to – co zostało od wieków zapisane w niebie³.

Stanowiskiem pośrednim jest pogląd, zgodnie z którym pewne zdarzenia przypadkowe inicjują szeregi nieuchronnych skutków. Literackim tego obrazem może być wylanie oleju przez Annuszkę, które doprowadziło do śmierci Berlioza. Zadufany w sobie literat-racjonalista poślizgnął się na mokrej drodze i wpadł pod tramwaj, w ostatniej chwili życia przekonując się, że nikt nie uniknie swego losu. Wprawdzie wszystko wyglądało na „głupi zbieg okoliczności”⁴ lub szatańskie żarty, to jednak było skutkiem nie tylko przypadku, lecz także konieczności.

¹ Por. B. P a s c a l, *Myśli*, 180, tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 104.

² Por. tamże, 221, s. 126.

³ Zob. D. D i d e r o t, *Kubuś Fatalista i jego Pan*, tłum. T. Żeleński (Boy), Książka i Wiedza, Warszawa 1994.

⁴ Por. M. B u ł h a k o w, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2002, s. 62.

„Przypadek”, należąc do najbardziej wieloznacznych terminów filozoficznych⁵, odgrywa kluczową rolę również w innych dziedzinach, takich jak fizyka, biologia, historia, socjologia czy statystyka⁶. Równie doniosłą rolę odgrywa pojęcie przypadku w religii i etyce, okoliczności bowiem wpływają na moralną ocenę czynu. W podstawowym sensie jednak przypadek ma charakter metafizyczny, oznacza wszak zdarzenie, które nie ma przyczyny, wobec czego nie sposób go zrozumieć ani wyjaśnić⁷, co pozwala wątpić o istnieniu kosmicznego ładu. Arystoteles definiował przypadek ostrożniej, uważając go za coś, co się zdarza nie zawsze i nie z konieczności, nie jest więc zjawiskiem typowym, lecz niecodziennym, polegającym na przecięciu się różnych ciągów przyczynowych⁸. Z tego powodu nie może być przedmiotem nauki, która obejmuje zjawiska typowe i dające się przewidzieć. Z punktu widzenia panlogicznych modeli świata, rozwijanych w nowożytności, tak rozumiany przypadek jest czymś irracjonalnym, w związku z czym należy wykluczyć samą jego możliwość. Przypadek można też rozumieć w słabszym sensie, widząc w nim zdarzenie, które wprowadzie przeczy prawom przyrody, jest jednak na tyle rzadkie, że można je zignorować, nie zakłóca bowiem biegu świata (choć może wydawać się bezcelowe)⁹.

Współcześnie przypadek ma konotacje pozytywne, filozofowie widzą w nim bowiem niezbędny czynnik rozwoju świata. Chociaż prawa przyrody nie są konieczne, tylko przygodne, to jednak nie tracą z tego powodu zasadniczej stabilności¹⁰. Pojedyncze zdarzenia niezgodne z prawami przyrody nie powodują chaosu właśnie dlatego, że są rzadkie; jako nietypowe nie zakłócają bowiem biegu rzeczy. Wprawdzie nie ma gwarancji, że przyszłe zdarzenia będą podobne do minionych (w świecie dopuszczającym przypadki może zdarzyć się dosłownie wszystko), to jednak p r z y p a d k i e m może być

⁵ Por. J. K o t a r b i ń s k a, *Analiza pojęcia przypadku. Przyczynek do słownika filozoficznego*, w: *taż, Zagadnienia z teorii nauki i teorii języka*, Państwowe Wydawnictwa Naukowe, Warszawa 1990, s. 59. Por. też: D. Ł u k a s i e w i c z, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii” – Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” – Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków–Poznań 2014, s. 363.

⁶ Zob. A. E a g l e, *Chance versus Randomness*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/chance-randomness/>.

⁷ Por. Ł u k a s i e w i c z, dz. cyt., s. 376, 387.

⁸ Arystoteles rozważa zjawiska przypadkowe w kontekście trafu (samorzutności) (por. A r y s t o t e l e s, *Fizyka*, 195 b – 198 a, tłum. K. Leśniak, w: *tenże, Dzieła wszystkie*, t. 2, Państwowe Wydawnictwa Naukowe, Warszawa 1990, s. 52-57).

⁹ Por. Ł u k a s i e w i c z, dz. cyt., s. 388, 391n.

¹⁰ Zob. Q. M e i l l a s s o u x, *Potencjalność i wirtualność*, tłum. P. Herbiech, „Kronos” 2012, nr 1, s. 5-18.

i tak, że świat pozostanie stabilny. Mówiąc przewrotnie, przypadkiem może się zdarzyć tak, że żaden przypadek nie nastąpi¹¹.

W zdarzeniach przypadkowych można również upatrywać czynnik gwarantujący rozwój przyrody. Jak bowiem argumentuje Michał Heller, przypadek jest nie tylko przewidywalny, lecz także obliczalny, wobec czego można oszacować prawdopodobieństwo jego pojawienia się w świecie. Zdarzenia przypadkowe nie są zatem bezcelowe, lecz służą rozwojowi przyrody, zwłaszcza że dochodzi do nich w miejscach nieprzypadkowych¹². Stwierdzenie to nie jest jedynie zgrabnym paradoksem, lecz wskazuje, że w przyrodzie jest dokładnie tyle wolnych miejsc, ile trzeba, aby prawa fizyki mogły rządzić zachodzącymi w niej procesami¹³. Inaczej mówiąc, przypadki są konieczne właśnie dlatego, że dzięki nim system przyrody może działać sprawnie i mogą się w nim pojawiać nowe zjawiska¹⁴. W ten sposób świat jawi się jako struktura złożona, wykraczająca poza dychotomię chaos-determinizm, ostatecznie bowiem to, co jest przypadkiem z uwagi na jedne prawa fizyki, okazuje się naturalnym skutkiem działania innych praw fizyki¹⁵. Z perspektywy moralnej zaś można dodać, że przyroda ma taką strukturę, aby umożliwić działanie wolnej woli¹⁶.

Dostrzegając rolę przypadku w ludzkim życiu, należy unikać teleologii zorientowanej na człowieka¹⁷, trudno bowiem sądzić, że przyroda ma strukturę matematyczną tylko dlatego, żeby ludzie mogli realizować swoje cele. Z drugiej jednak strony nie sposób pominąć egzystencjalnego wymiaru zdarzeń przypadkowych, które decydują niekiedy o naszym życiu lub śmierci. Jeszcze dwieście lat temu przecież istnienie każdego z nas było wysoce nieprawdopodobne, zwłaszcza jeśli nasi dziadkowie czy pradziadkowie znaleźli się na

¹¹ Zob. tamże.

¹² Por. M. Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Copernicus Center Press, Kraków 2011, s. 177-185. Bardzo dobre omówienie poglądów Hellera zawiera artykuł Dariusza Łukasiewicza (zob. D. Łukasiewicz, *Przypadek i prawdopodobieństwo a zagadnienie opatrności Bożej w filozofii przypadku Michała Hellera*, „Filo-Sofija” 2014, nr 2(25), s. 197-207).

¹³ Por. Łukasiewicz, *Przypadek i prawdopodobieństwo...*, s. 204.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. Heller, dz. cyt., s. 103.

¹⁶ „Przypadki są niezbędne do tego, aby w przyrodzie pojawiały się nowe zdarzenia i nowe byty (w tym ewolucja kosmiczna i biologiczna) oraz są objęte zamysłem Boga, który jest zamysłem matematycznym, gdyż pojęcie przypadku jest poprzez związek z prawdopodobieństwem i prawami fizyki pojęciem matematycznym. Przypadek jest więc doskonale wkomponowany w «Wielką Matematyczną Matrycę». Co więcej, ta wielka matryca matematyczna, jeżeli odwołać się do tez teologii moralnej, musi być taka, żeby wolna wola była możliwa w obrębie wszechświata”. Łukasiewicz, *Przypadek i prawdopodobieństwo...*, s. 204. Heller odrzuca fatalizm teologiczny, w myśl którego wszechwiedza Boga determinuje wszystkie zdarzenia przypadkowe i ludzkie wolne wybory. Zdaniem Hellera bowiem Bóg zna przyszłe zdarzenia przypadkowe (wolne) właśnie jak o przypadkowe (wolne) (por. tamże, s. 205).

¹⁷ Por. tenże, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek*, s. 373.

frontach wojennych, gdzie mogli bezpotomnie zginąć. Z kolei z dzisiejszej perspektywy może się wydawać, że wszystkie wydarzenia dziejowe przebiegały dokładnie tak, abyśmy to właśnie my pojawili się na świecie. W ten sposób szereg następujących po sobie przypadków można zinterpretować w duchu historycznej konieczności.

Równie ważną rolę odgrywają przypadki spotykające nas w życiu od chwili przyjścia na świat. Gdyby wszak ktoś nie zmienił terminu swego lotu, to nie zginąłby w katastrofie, mogąc nadal żyć. Ktoś inny z kolei, gdyby nie poszedł na imieniny do znajomych, to nie spotkałby miłości swego życia i nie doczekałby się wspańiałych dzieci i wnucząt. Możliwe, że miałby inne dzieci czy wnuki, te jednak, które żyją obecnie, nigdy nie pojawiłyby się na świecie. Przykład ten pokazuje, że najmniejszy drobiazg – niczym nos Kleopatry – może zmienić bieg świata¹⁸. Wprawdzie przypadek wydaje się niekiedy uroczą przygodą, to jednak może również czyjeś życie zrujnować. Nie dotyczy to jedynie katastrof w postaci nagłej i niespodziewanej śmierci bliskich osób w nieprzewidzianym wypadku, lecz także wydarzeń z pozoru szczęśliwych, jak olbrzymia wygrana na loterii czy nagła sława, którą trudno udźwignąć. O ile jednak za wydarzenia niszczące nam życie obwiniamy zły los, na który nie mamy wpływu, o tyle w szczęśliwym zbiegu okoliczności wolimy widzieć własne zasługi. Tymczasem w obu sytuacjach należy upatrywać raczej szereg niezależnych od nas przypadków niż zdarzeń, za które jesteśmy odpowiedzialni. Ludzie religijni mogą się w takiej sytuacji odwoływać do Bożej opatrności, która nad nimi czuwa, obdarzając ich niezasłużonymi łaskami lub sprawiedliwie karząc za niegodziwe uczynki, wówczas jednak trudno mówić o przypadkowości. Skoro bowiem przyjmujemy, że istnieje osobowy Bóg, który przemawia do ludzi za pośrednictwem znaków rozpoznawalnych w przyrodzie lub dziejach, to wszelkie kaprysy losu zostają wyeliminowane¹⁹. Z kolei osoby negujące istnienie jakiegokolwiek osobowej Transcendencji, mogą się bronić przed przypadkowością życia za pomocą stoickiej obojętności, przy czym nie chodzi o wyzwolenie się z wszelkich emocji, lecz o gotowość na wszystko, co może nas spotkać.

¹⁸ Trudno w tej sytuacji dziwić się dociekaniom, co by było, gdyby Napoleon pokonał Rosję czy też gdyby Hitler został przyjęty do akademii sztuk pięknych.

¹⁹ Z tego powodu za wątpliwą należy uznać tezę Dariusza Łukasiewicza, że opatrnościowy plan wszechmocnego i wszechwiedzącego Boga obejmuje również te zdarzenia, które nie mają żadnych przyczyn, nie podlegają żadnym prawom, są bezcelowe i nieprzewidywalne. Jeśli bowiem nawet takie zdarzenia są możliwe, a nawet zachodzą, to stanowią część Bożego planu stworzenia (por. Ł u k a s i e w i c z, *Opatrność Boża, wolność, przypadek*, s. 392n.). Wniosek Łukasiewicza jest zbyt optymistyczny, w rzeczywistości bowiem zdarzenia, które nie mają żadnej przyczyny, wykluczają także Boga jako źródło swego istnienia. Podobnie zdarzenia z zasady nieprzewidywalne wykluczają możliwość, aby Bóg wiedział, czy lub kiedy się pojawiają. Jeśli zaś nie mają one żadnego celu, to z definicji nie mogą być częścią opatrnościowego planu.

Nawet uwzględniając rozmaite strategie egzystencjalne mające przeciwdziałać negatywnym skutkom przypadku, należy przyznać, że ludzkie życie przypomina dwuznaczny obrazek. Z jednej strony wszystko, co nas spotyka, wydaje się dziełem konieczności (jak dowodził Kubuś Fatalista), z drugiej – może być uznane za efekt naszych własnych i wolnych działań (jak przekonywał towarzysz Kubusia). Według pierwszego wszystko było zapisane w górze, wobec tego nie pomogą żadne lamenty, losu bowiem uniknąć nie można. Według drugiego nikt nie wie, co zostało zapisane w górze, można zatem wierzyć, że wszystko zależy od naszych wolnych decyzji. Paradoksalnie zatem rację mógł mieć i Pan, i Kubuś: „Cóż [...] robili? – Kubuś powiadał, iż to, co było napisane w górze; pan, iż to, co chciał; i obaj mieli słuszność”²⁰.

Ireneusz Ziemiński

²⁰ D i d e r o t, dz. cyt., s. 35.

FROM THE EDITORS

COINCIDENCE?

Pascal's observation that had Cleopatra's nose been shorter, the whole face of the earth would have changed¹ points out not only to the significance of romantic liaisons within the realm of politics, but also to the impact of coincidence, or chance, upon history. Among those who learned about it the hard way was Oliver Cromwell, Pascal's contemporary, who dreamt about ravaging all Christendom and was stopped by a little grain of sand which lodged in his bladder². Should the impact of chance be that dramatic, chaos would prevail in the world.

The other extreme is the idea of absolute necessity and the claim that no one is capable of avoiding their fate, so if someone is doomed to kill their father and marry their mother, they will do so regardless of where they might try to run away. On these grounds, the illusion of freedom we experience results from our ignorance of the causes which actually determine our actions. The view in question was given a philosophical interpretation by Jacques the Fatalist, who argued that whatever happened in the world had been forever "written up above."³

According to an intermediary standpoint, random events occasionally trigger sequences of inevitable outcomes. A literary image reflecting such a view may be found in Bulgakov's *Master and Margarita*, where Annushka's spilling sunflower oil results in the death of Berlioz. The literato who prides himself on his rationality slips on the cobblestones and falls under a streetcar, thus finding out, in his final moment, that no one can escape their fate. While it all seemed to be "a stupid coincidence"⁴ or a satanic joke, the events were triggered not only by coincidence, but also by necessity.

¹ See Blaise P a s c a l, *Pensées*, 32, in Blaise Pascal, "*Pensées*" and *Other Writings*, trans. Honor Levi (Oxford and New York: Oxford University Press, 1995), 10.

² See P a s c a l, *Pensées*, 622, 136.

³ Denis D i d e r o t, *Jacques the Fatalist and His Master*, trans. Michael Henry (London: Penguin, 1986), EPUB.

⁴ See Mikhail B u l g a k o v, *The Master and Margarita*, chapter 3, "The Seventh Proof," trans. Mirra Ginsburg (New York: Grove Press, 1995), EPUB.

Coincidence, or chance, counted among the most ambiguous philosophical concepts,⁵ plays a key role also in disciplines such as physics, biology, history, sociology, and statistics.⁶ The notion of chance is no less significant in religion and ethics, since the circumstances in which an action is performed have a bearing upon its moral appraisal. In its basic sense, however, an accident is considered within the realm of metaphysics as an event which has no cause and thus cannot be comprehended or explained,⁷ and which, consequently, puts the existence of a cosmic order into doubt. Aristotle was more careful while defining chance and considered it as an event which happens neither routinely nor necessarily, and as such, as an untypical, extraordinary occurrence at the intersection of various causal sequences.⁸ Due to its so conceived nature, chance cannot be a proper object of science, which studies typical and anticipable phenomena. On the grounds of the pan-logical models of the world developed in modernity, chance, understood in the above described way, is irrational, and therefore it must be excluded even as a mere possibility. However, chance (or coincidence) may be conceived also in a weaker sense, as an occurrence which, much as it defies the laws of nature, is sufficiently rare to be ignored, since it does not interfere with the course of the affairs in the world, even less so, whenever it does not serve any purpose⁹.

In contemporary literature, coincidence, or chance, is valued positively, since philosophers tend to consider it as an inevitable factor in the development of the world: although the laws of nature are not marked by absolute necessity and, as such, are contingent, they preserve their basic stability.¹⁰ Individual occurrences which do not follow the laws of nature do not cause chaos precisely because they are rare: it is because they are untypical that they do not intervene with the course of the world. While we cannot be certain that future

⁵ See Janina Kotarbińska, "Analiza pojęcia przypadku: Przyczynek do słownika filozoficznego," in Janina Kotarbińska, *Zagadnienia z teorii nauki i teorii języka* (Warszawa: PWN, 1990), 59. See also Dariusz Łukasiewicz, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek: Studium z analitycznej filozofii religii* (Kraków and Poznań: Fundacja "Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii," Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów "W drodze" and Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, 2014), 363.

⁶ See *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, s.v. "Chance versus Randomness" (by Antony Eagle), Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive, Spring 2021 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/chance-randomness/>.

⁷ See Łukasiewicz, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek*, 376 and 387.

⁸ Aristotle considers accidental phenomena in terms of chance (spontaneity). See Aristotle, "Physics," 195b31–198a35, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, The Revised Oxford Translation (Princeton: Princeton University Press, 1991), vol. 1, 25–30.

⁹ See Łukasiewicz, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek*, 388 and 391f.

¹⁰ See Quentin Meillassoux, "Potentiality and Virtuality," in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. Levi Bryant, Nick Smicek, and Graham Harman (Melbourne: re.press, 2011), 224–36.

occurrences will resemble the past ones (anything may happen in a universe which allows for chance), the chance may nevertheless be that the world will remain stable. One might venture to say that there is a chance there will be no chance.¹¹

Chance may be perceived also as a factor which determines evolution of the natural world. Michał Heller argues that chance is not only predictable, but also calculable, and therefore the probability of its occurrence in the world may be estimated. Thus random occurrences are by no means vacuous, rather, they serve the development of nature, in particular, whenever they happen in non-accidental locations.¹² The above statement is not merely an adroit paradox. On the contrary, it points that there is as much “spare room” in nature as it is needed for the laws of physics to govern natural processes.¹³ In other words, chance is necessary precisely for the system of nature to function expediently and allow for new phenomena.¹⁴ Thus the world manifests itself as a complex structure which surpasses the dichotomy between chaos and determinism: ultimately, what is viewed as chance in the light of certain laws of physics turns out a natural result of the working of other laws of physics.¹⁵ Incorporating a moral perspective into the discourse, one may add that the structure of nature itself enables the functioning of free will.¹⁶

While acknowledging the role of chance in a human life, we need to avoid any recourse to human-oriented teleology,¹⁷ since one can hardly imagine that the reason why nature manifests a mathematical structure is that human beings might pursue their goals. On the other hand, one must not ignore the existential significance of chance occurrences which occasionally decide about one's life

¹¹ See *ibidem*.

¹² See Michał Heller, *Filozofia przypadku: Kosmiczna fuga z preludium i codą* (Kraków: Copernicus Center Press, 2011), 177–85. For a good summary of Heller's ideas see Dariusz Łukasiewicz, “Przypadek i prawdopodobieństwo a zagadnienie opatrności Bożej w filozofii przypadku Michała Hellera,” *Filo-Sofija* 2014, no. 2 (25): 197–207.

¹³ See Łukasiewicz, “Przypadek i prawdopodobieństwo...”: 204.

¹⁴ See *ibidem*.

¹⁵ See Heller, *Filozofia przypadku*, 103.

¹⁶ “Chance is necessary for new occurrences and new beings (including the cosmic and the biological evolution) to appear in nature and it is part of God's design, which is simultaneously a mathematical design, the concept of chance being in itself mathematical due to its relevance to probability and to the laws of physics. Chance is then perfectly incorporated in the ‘Great Mathematical Matrix.’ Moreover, if we refer to what moral theology holds, we need to observe that the matrix in question must allow for the existence of free will in the universe.” Łukasiewicz, “Przypadek i prawdopodobieństwo...”: 204. Translation by Dorota Chabrajska. Heller rejects theological fatalism, i.e., the thesis that God's foreknowledge makes chance, as well as free human choices, necessary. According to Heller, God's foreknowledge embraces the knowledge of future chance (free) occurrences precisely as chance (free) occurrences. See *ibidem*: 205.

¹⁷ See Łukasiewicz, *Opatrność Boża, wolność, przypadek*, 373.

or death. For instance, needless to say that only two hundred years ago the existence of any person living today was highly improbable, in particular in view of the fact that our great-grandfathers and our grandfathers were made to become soldiers in wars in which they could have easily perish childless. On the other hand, from our perspective, it may seem that all the events in history took a special course so that we (rather than anyone else) might be born in this world. In this sense, a sequence of chance occurrences may be interpreted in the vein of historical necessity.

Chance occurrences play an equally important role in our actual lives. For instance, had someone not rebooked their flight, they would not have been killed in a plane crash and would be alive today. Had someone else not gone to a birthday party many years ago, they would have not met the love of their life and would not be a parent to wonderful children and a grandparent to equally wonderful grandchildren today. They might have other children and other grandchildren, yet the ones who live in our world today would not have been born. The above examples show that even a slightest detail may—just as Cleopatra’s nose did—change the whole face of the earth.¹⁸ While a chance occurrence might seem a charming adventure, it may as well ruin someone’s life. And this is true not only about fatal catastrophes which cause a sudden and unexpected loss of the lives of one’s closest persons, but also about seemingly happy accidents, such as a huge lottery win or a sudden rise to fame, which turn out too big a burden to carry. Interestingly, while we tend to see the working of doom in the events that destroy our lives, in cases of happy coincidences we readily attribute the merit to ourselves. The fact remains, however, that in both types of situations we should speak of a sequence of chance occurrences on which we have no bearing rather than of events for which we carry responsibility. Religious people may invoke Divine Providence in such contexts and claim that God has either granted them mercies they have not deserved or justly punished them for their trespasses. Still, having accepted their outlook, one cannot claim the existence of chance occurrences: if there is personal God who addresses human beings by means of signs which can be recognized in nature or history, no whims of fate are possible.¹⁹ Those in turn who question

¹⁸ In view of the above, one may hardly wonder why people speculate what would have happened, had Napoleon defeated Russia or had Adolf Hitler been accepted by the Academy of Fine Arts.

¹⁹ Therefore, I tend to question Dariusz Łukasiewicz’s view that the providential design of the omnipotent and omniscient God embraces also occurrences which apparently have no cause, defy any laws, have no goal, and are unpredictable, and that if such occurrences not only are possible, but actually happen, they are part of God’s design (see Ł u k a s i e w i c z, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek*, 392f.). The reason why Łukasiewicz’s standpoint is too optimistic is that occurrences which have no apparent cause cannot be attributed to God as their source. Likewise, occurrences which are unpredictable by principle make it impossible to believe that God knew whether or when

the existence of any kind of personal Transcendence, may—in order to protect themselves from the workings of chance in their lives—adopt the standpoint of the Stoic indifference, yet not in the sense of abandoning all emotions, but in that of readily accepting anything that might happen.

Regardless of the existential strategies we adopt in order to counteract the negative results of chance, we cannot but acknowledge the fact that a human life resembles a double-edged image. On the one hand, whatever happens to us seems—as Jacques the Fatalist argued—a making of necessity, yet on the other hand it may be considered as a result of our own free actions (as his companion claimed). According to the former, everything is written up above, and no lamentations will help our condition: one cannot change one's doom. According to the latter, no one knows what has been written up above, so we may as well believe everything depends on our free decisions. While it is a paradox, both Jacques the Fatalist and his master might be right: “– And what did they do there? Jacques said whatever it was written up above that he would say and his master whatever he liked. And they were both right.”²⁰

Ireneusz Ziemiński

Translated by *Dorota Chabrajka*

they would take place. And if they have no goal, they cannot be part of the divine plan by definition.

²⁰ Diderot, *Jacques the Fatalist and His Master*.

JAN PAWEŁ II
„SZCZEGÓLNE WYZWANIE, BY PRZYBYĆ W TO MIEJSCE”

JOHN PAUL II
“A SPECIAL CALL TO COME TO THIS PLACE”

JAN PAWEŁ II

„SZCZEGÓLNE WEZWANIE, BY PRZYBYĆ W TO MIEJSCE”*

„I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (J 19,27).

Na tych słowach kończy się ewangelia dzisiejszej liturgii fatimskiej. Uczniowi było na imię Jan. To on właśnie Jan, syn Zebedeusza, Apostoł i Ewangelista, usłyszał z wysokości krzyża słowa Chrystusa: „Oto Matka twoja”. Przedtem zaś Chrystus powiedział do swej Matki: „Niewiasto, oto syn twój”.

Był to prawdziwy testament.

Odchodząc z tego świata, Chrystus oddał swojej Matce człowieka: Jana, aby był dla Niej jako syn. Zawierzył go Jej. I na zasadzie tego oddania i zawierzenia Maryja stała się matką Jana. Matka Boga stała się Matką człowieka.

„Od tej godziny” człowiek „wziął Ją do siebie”. Jan stał się także do-
czesnym opiekunem Matki swojego Mistrza, prawem bowiem i powinnością synów jest opiekować się matką. Nade wszystko jednak Jan-człowiek stał się z woli Chrystusa synem Matki Boga. A w Janie stał się Jej synem, Jej dzieckiem – każdy człowiek.

„Wziął Ją do siebie” – to może także znaczyć: do swego mieszkania, do swego domu.

Szczególnym przejawem macierzyństwa Maryi w stosunku do ludzi są miejsca, na których spotyka się z ludźmi – domy, w których Ona mieszka. Domy, w których odczuwa się szczególną obecność Matki.

Takich miejsc i domów jest ogromnie wiele. I są różne. Poczynając od domowych czy przydrożnych kapliczek, w których jaśniej obraz Bogurodzicy, do kaplic i kościołów budowanych ku Jej czci. Są jednakże pewne miejsca, w których ludzie szczególnie żywo odczuwają obecność Matki. Czasem miejsca te, promieniując szeroko, ściągają do siebie ludzi z daleka. Zasięg ich bywa różny: w obrębie diecezji, kraju, a czasem spoza kraju, z różnych innych krajów i kontynentów. Są to sanktuaria maryjne.

* Homilia wygłoszona w Fatimie 13 maja 1982 roku. Tekst publikujemy za: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron, A. Jarocho, t. 5 (1982), cz. 1, Pallottinum, Poznań 1993, s. 699-705. Tytuł i przypisy pochodzą od redakcji.

Na wszystkich tych miejscach wypełnia się ów szczególny testament ukrzyżowanego Pana: człowiek czuje się oddany i zawierzony Matce i przychodzi, aby z Nią jako Matką obcować. Otwiera przed Nią swe serce i mówi Jej o wszystkim: „bierze Ją do siebie” – we wszystkie swoje sprawy, czasem trudne. Sprawy własne, sprawy cudze. Sprawy rodzin, społeczeństw, narodów, całej ludzkości.

Czyż takim sanktuarium nie jest Lourdes w niedalekiej Francji? Czy nie jest nim Jasna Góra na ziemi polskiej, sanktuarium mojego narodu, które w tym roku obchodzi swój sześćsetletni jubileusz?

Zdaje się też, że tam, tak jak w tylu innych sanktuariach maryjnych na świecie, z siłą szczególnego autentyzmu przemawiają te słowa dzisiejszej liturgii: „Tyś wielką dumą naszego narodu” (Jd 15,9), a także dalsze: „Gdy naród nasz był upokorzony, [...] przeciwstawiłaś się naszej zagładzie, postępując prawą drogą przed Bogiem naszym” (Jd 13,20).

Te słowa rozbrzmiewają w Fatimie jakby szczególnym echem doświadczeń nie tylko narodu portugalskiego, ale także wielu narodów i ludów na globie: przemawiają echem doświadczeń całej współczesnej ludzkości, całej rodziny ludzkiej.

Przybywam więc tutaj w dniu dzisiejszym, gdy właśnie w tym dniu ubiegłego roku, na placu Świętego Piotra w Rzymie, został dokonany zamach na życie papieża, co zbiegło się w tajemniczy sposób z datą pierwszego objawienia w Fatimie, które miało miejsce w dniu 13 maja 1917 roku.

Daty te spotkały się z sobą w taki sposób, że musiałem odczuć, iż jestem tutaj przedziwnie wezwany. I oto dzisiaj przybywam. Przybywam po to, ażeby na tym miejscu, które – jak się wydaje – zostało szczególnie wybrane przez Matkę Boga, dziękować Bożej Opatrzności. *Misericordiae Domini, quia non sumus consumpti* – powtarzam raz jeszcze za prorokiem (Lm 3,22).

Przybywam zaś, ażeby nade wszystko wyznać tutaj chwałę Boga samego: „Niech będzie błogosławiony Pan Bóg, Stwórca nieba i ziemi” – mówię słowami dzisiejszej liturgii (Jd 13,18).

I ku Stwórcy nieba i ziemi wznoszę także ów szczególny hymn chwały, którym Ona sama jest, Niepokalana Matka Słowa Przedwiecznego: „Błogosławiona jesteś, córko, przez Boga Najwyższego, spomiędzy wszystkich niewiast na ziemi [...] Twoja ufność nie zatrze się aż na wieki w sercach ludzkich wspominających moc Boga. Niech to sprawi tobie Bóg, abyś była wywyższona na wieki” (Jd 13,18-20).

U podstaw tej pieśni uwielbienia, którą śpiewa z radością Kościół na tylu miejscach ziemi, znajduje się niepojęte wybranie córki rodzaju ludzkiego na Matkę Boga.

Uwielbiony niech będzie ponad wszystko Bóg: Ojciec, Syn i Duch Święty!

Pozdrowiona i uwielbiona niech będzie Maryja, która jako „przybytek Trójcy Przenajświętszej” jest „prototypem” Kościoła.

Od czasu, kiedy Chrystus, konając na krzyżu, powiedział do Jana: „Oto Matka twoja”, od czasu, kiedy „uczeń wziął Ją do siebie”, tajemnica duchowego macierzyństwa Maryi znalazła swoje wypełnienie w historii, w wymiarach nieznających granic. Macierzyństwo oznacza troskę o życie dziecka. Maryja jest matką wszystkich ludzi – i stąd Jej troska o życie człowieka posiada zasięg uniwersalny. Troska matki ogarnia całego człowieka. Macierzyństwo Maryi ma swój początek w Jej macierzyńskiej trosce o Chrystusa. W Chrystusie przyjęła pod krzyżem Jana, i przyjęła każdego człowieka i całego człowieka. Maryja ogarnia wszystkich szczególną troską w Duchu Świętym. On bowiem, jak wyznajemy w naszym Credo: „daje życie”. On daje pełnię życia otwartą ku całej wieczności.

Macierzyństwo duchowe Maryi jest uczestnictwem w mocy Ducha Świętego – Tego, który „daje życie”. Jest ono zarazem pokorną posługą Tej, która mówi o sobie: „Oto Ja służebnica Pańska” (Łk 1,38).

W świetle tajemnicy duchowego macierzyństwa Maryi starajmy się zrozumieć to niezwykle orędzie, które zaczęło do świata docierać z Fatimy od dnia 13 maja 1917 roku, a przedłużyło się przez sześć miesięcy aż do 13 października tegoż roku.

Kościół zawsze głosił i nadal głosi, że Objawienie Boże zostało doprowadzone do końca w Jezusie Chrystusie, który jest jego pełnią i „nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego przed chwalebnym ukazaniem się Pana”¹. Wszelkie objawienia prywatne Kościół ocenia i osądza wedle kryterium ich zgodności z tym jedynym Objawieniem publicznym.

Jeśli Kościół przyjął orędzie z Fatimy, to przede wszystkim dlatego, że zawiera ono prawdę i wezwanie, które są w swej zasadniczej treści prawdą i wezwaniem samej Ewangelii.

„Nawracajcie się [czyńcie pokutę] i wierźcie w Ewangelię” (Mk 1,15) – są to pierwsze słowa Mesjasza skierowane do ludzkości. Orędzie z Fatimy jest w swej zasadniczej osnowie wezwaniem do nawrócenia i pokuty, podobnie jak w Ewangelii. Równocześnie wezwanie to wypowiedziane jest na początku dwudziestego stulecia – i do tego stulecia też jest szczególnie skierowane. Pani orędzia zdawała się ze szczególną przenikliwością odczytywać „znaki czasu”, znaki naszego czasu.

Wezwanie do pokuty jest macierzyńskie, a równocześnie mocne i stanowcze. Miłość, która „weseli się z prawdy” (por. 1 Kor 13,6), umie być otwarta i stanowcza. Wezwanie do pokuty łączy się – jak zawsze – z wezwaniem do modlitwy. Zgodnie z wielowiekową tradycją, Pani orędzia fatimskiego

¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 4, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2012, s. 351. Treść cytatu dostosowano do najnowszego polskiego tłumaczenia dokumentów soborowych.

wskazuje na Różaniec, który słusznie można określić jako „modlitwę Maryi”. Modlitwę – w której Ona sama czuje się szczególnie zjednoczona z nami. Sama modli się z nami. Tą modlitwą zostają objęte sprawy Kościoła, Stolicy świętego Piotra, sprawy całego świata. Nade wszystko grzesznicy, aby się nawrócili i zbawili, a także dusze w czyśćcu.

Słowa orędzia zostały skierowane do dzieci w wieku od siedmiu do dziesięciu lat. Dzieci, podobnie jak Bernadetta z Lourdes, są szczególnie uprzywilejowane w tych objawieniach Matki Boga. Stąd też język jest prosty, na miarę ich zrozumienia. Dzieci z Fatimy stały się rozmówcami Pani orędzia, a także Jej współpracownikami. Jedno z tych dzieci jeszcze żyje.

Kiedy Chrystus powiedział na krzyżu: „Niewiasto, oto syn twój” (J 19,26) – w nowy sposób otworzył serce swej Matki. Niepokalane Serce. Objawił Jej nowy wymiar miłości i nowy zasięg miłości, do którego została wezwana w Duchu Świętym i mocą ofiary krzyża.

W słowach fatimskich zdajemy się odnajdywać ten właśnie wymiar macierzyńskiej miłości, która swoim zasięgiem ogarnia całą drogę człowieka do Boga – i tę, która wiedzie poprzez ziemię, i tę, która prowadzi poza ziemię – zwłaszcza przez czyściec. Troska Matki Zbawiciela jest troską o dzieło zbawienia: dzieło Jej Syna. Jest troską o zbawienie – o wieczne zbawienie – wszystkich ludzi. Gdy od daty 13 maja 1917 roku mija już 65 lat, trudno nie dostrzec, że ta zbawcza miłość Matki ogarnia swoim zasięgiem w jakiś szczególny sposób nasze stulecie.

W świetle miłości matczynej rozumiemy całe orędzie Pani z Fatimy. To, co najbardziej wprost sprzeciwia się drodze człowieka do Boga – to grzech, trwanie w grzechu – wreszcie negacja Boga. Programowe wykreślenie Boga ze świata ludzkiej myśli. Odrwanie od Niego całej ziemskiej działalności człowieka. Odrzucenie Boga przez człowieka.

Tymczasem wieczne zbawienie człowieka jest tylko w Bogu. Odrzucenie Boga przez człowieka, jeśli jest ostateczne, prowadzi logicznie do odrzucenia człowieka przez Boga, do potępienia (por. Mt 7,23; 10,33).

Czyż Matka, która całą potęgą swej miłości żywionej w Duchu Świętym pragnie zbawienia każdego człowieka – może milczeć o tym, co temu zbawieniu sprzeciwia się u samych podstaw? Nie, nie może!

Dlatego orędzie Pani z Fatimy, tak bardzo macierzyńskie, jest równocześnie mocne i stanowcze. Wydaje się surowe. Tak, jakby mówił Jan Chrzciciel nad brzegami Jordanu. Wzywa do pokuty. Przestrzega. Nawołuje do modlitwy. Zaleca różaniec.

Orędzie to skierowane jest do każdego człowieka. Miłość Matki Odkupiciela sięga wszędzie tam, gdzie dociera dzieło Odkupienia. Przedmiotem Jej troski są wszyscy ludzie naszej epoki – a zarazem społeczeństwa, narody i ludy. Społeczeństwa zagrożone odstępstwem od Boga. Zagrożone demoralizacją. Wszak upadek moralności niesie z sobą upadek społeczeństw.

Chrystus powiedział na krzyżu: „Niewiasto, oto syn twój”. Tym słowem w nowy sposób otworzył serce swej Matki.

Niedługo potem włócznia rzymskiego żołnierza przebiła bok Ukrzyżowanego. To przebite serce stało się znakiem odkupienia dokonanego przez śmierć Baranka Bożego.

Niepokalone Serce Maryi otwarte słowem: „Niewiasto, oto syn twój”, spotyka się duchowo z Sercem Syna przebitym włócznią żołnierza. Serce Maryi zostało otwarte tą samą miłością do człowieka i do świata, jaką Chrystus umiłował człowieka i świat, wydając zań samego siebie, aż do otwarcia własnego serca włócznią żołnierza.

Poświęcić świat Niepokalanemu Sercu Maryi – to znaczy przybliżyć się, za pośrednictwem Matki, do samego Źródła Życia, które wytrysło na Golgocie. To źródło wciąż tętni odkupieniem i łaską. Wciąż się w Nim dokonuje zadośćuczynienie za grzechy świata. Wciąż ono jest źródłem życia nowego i świętości.

Poświęcić świat Sercu Maryi, Niepokalanemu Sercu Matki – to znaczy wrócić pod krzyż Syna. To znaczy więcej: odnaleźć ten świat w przebitym Sercu Zbawiciela. Potwierdzić jego odkupienie u samego źródła. Odkupienie jest zawsze większe niż grzech człowieka i „grzech świata”. Moc odkupienia przerasta nieskończenie całą skalę zła, jakie jest w człowieku i w świecie.

Serce Matki jest tego świadome jak żadne inne serce w całym wszechświecie: widzialnym i niewidzialnym.

I dlatego wzywa.

Wzywa nie tylko do nawrócenia, wzywa do korzystania z Jej matczynej pomocy, aby powrócić do Źródła Odkupienia.

Poświęcić się Maryi – to znaczy przyjąć Jej pomoc, by oddać nas samych i ludzkość Temu, który jest Święty, nieskończenie Święty; przyjąć Jej pomoc – uciekając się do Jej matczynego serca, otwartego pod krzyżem miłością do każdego człowieka, do całego świata – aby oddać świat i człowieka, i ludzkość, i wszystkie narody Temu, który jest Nieskończenie Święty. Świętość Boga samego objawiła się w odkupieniu człowieka – świata – całej ludzkości – narodów: w odkupieniu przez ofiarę krzyża. „Za nich poświęcam w ofierze samego siebie” – powiedział Jezus (J 17,19).

Mocą odkupienia świat i człowiek jest poświęcony. Jest oddany Temu, który jest nieskończenie Święty. Jest oddany i zawierzony samej Miłości. Miłości miłosiernej.

Matka Chrystusa wzywa nas i zaprasza, abyśmy zjednoczyli się z Kościołem Boga Żywego w tym poświęceniu świata, w tym oddaniu, przez które świat – ludzkość – narody – wszyscy poszczególni ludzie są oddani Ojcu Przedwiecznemu mocą Chrystusowego odkupienia. Oddani w przebitym na krzyżu Sercu Odkupiciela.

Matka Odkupiciela wzywa nas, zaprasza i pomaga nam zjednoczyć się z tym poświęceniem i oddaniem świata. Wtedy bowiem znajdziemy się najbliżej Serca Chrystusa przebitego na krzyżu.

Treść wezwania Pani z Fatimy jest tak głęboko zakorzeniona w Ewangelii i całej Tradycji, że Kościół czuje się tym orędziem wezwany.

Kościół dał temu wyraz przez Sługę Bożego Piusa XII (którego dniem konsekracji biskupiej stał się dokładnie dzień 13 maja 1917 roku), który poświęcił Niepokalanemu Sercu Maryi rodzaj ludzki, a zwłaszcza ludy Rosji. Czyż przez to poświęcenie nie uczynił On zadość ewangelicznej wymowie wezwania z Fatimy?

Sobór Watykański II, ogłaszając swe główne Konstytucje: o Kościele (*Lumen gentium*²) oraz o Kościele w świecie (*Gaudium et spes*³), szeroko objaśnił podstawy owej więzi, która łączy Kościół ze światem współczesnym. Równocześnie jego nauczanie o szczególnej obecności Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła dojrzało w akcie, w którym Paweł VI, nazywając Maryję także Matką Kościoła⁴, głębiej ukazał charakter Jej więzi z Kościołem, a zarazem Jej troski o świat – o ludzkość – o każdego człowieka – o wszystkie narody; ukazał Jej macierzyństwo.

W ten sposób też bardziej jeszcze pogłębiło się zrozumienie sensu poświęcenia, do jakiego wezwany jest Kościół, który ucieka się do pomocy Serca Matki Chrystusa i Matki naszej.

Z czym dzisiaj staje wobec Bogurodzicy w Jej fatimskim sanktuarium Jan Paweł II – następca Piotra, kontynuator dzieła Piusa i Jana, i Pawła, i szczególnie dziedzic Soboru Watykańskiego II?

Staje odczytując z drzeniem serca owo wezwanie do pokuty, do nawrócenia – wezwanie żarliwe Serca Maryi – które rozbrzmiewało w Fatimie sześćdziesiąt pięć lat temu. Tak. Odczytuje je z drzeniem serca, bo widzi, jak bardzo wielu ludzi, jak wiele społeczeństw, jak wielu chrześcijan poszło w kierunku przeciwnym niż wskazywało orędzie Pani z Fatimy. Grzech zyskał tak bardzo prawo obywatelstwa – a negacja Boga rozprzestrzeniła się w ludzkich światopoglądach i programach!

Ale właśnie dlatego to ewangeliczne wezwanie do pokuty i nawrócenia, wypowiedziane słowami Matki, jest nadal aktualne. Jeszcze bardziej aktualne niż sześćdziesiąt pięć lat temu, jeszcze bardziej naglące. Dlatego też staje się

² Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 104-166.

³ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 526-606.

⁴ Zob. P a w e ł VI, *Ogłaszam Maryję Matką Kościoła* (Przemówienie na zakończenie III Sesji Soboru Watykańskiego II, Watykan, 21 XI 1964), Opoka, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/przemowienia/maryja_matka_21111964.

ono zadaniem najbliższego Synodu Biskupów, w roku przyszłym, do którego już się gotujemy.

Następca Piotra staje tutaj zarazem jako świadek olbrzymich cierpień człowieka, jako świadek zagrożeń narodów i ludzkości na miarę apokaliptyczną. Te cierpienia stara się ogarnąć własnym, słabym ludzkim sercem, gdy znajduje się wobec tajemnicy Serca Matki, Niepokalanego Serca Maryi.

W imię tych cierpień, ze świadomością zła, jakie narasta w świecie i grozi człowiekowi, narodom, ludzkości – następca Piotra staje tutaj z tym większą wiarą w odkupienie świata, w tę Miłość zbawczą, która jest zawsze większa, zawsze potężniejsza od wszelkiego zła.

Jeśli więc ściska się serce odczuciem grzechu świata, a także skalą zagrożeń, jaka w nim narasta – to samo ludzkie serce rozszerza się nadzieją: jeszcze raz uczynić to, co uczynili już poprzednicy.

Jeszcze raz poświęcić świat Niepokalanemu Sercu Matki, poświęcić zwłaszcza te ludy, które w szczególny sposób tego potrzebują.

Poświęcić – to znaczy oddać świat Temu, który jest Nieskończoną Świętością. Ta Świętość – znaczy odkupienie, znaczy – miłość potężniejsza od zła. Nigdy żaden „grzech świata” nie może wyrosnąć ponad tę Miłość.

Jeszcze raz. Wszak wezwanie Maryi nie jest jednorazowe. Jest otwarte ku coraz nowym pokoleniom. Ku coraz nowym „znakom czasu”. Trzeba do niego wciąż powracać. Podejmować je wciąż na nowo.

Pisze autor Apokalipsy:

„Miasto Święte – Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża. I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu: «Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi i będą oni Jego ludem, a On będzie Bogiem z Nimi»” (Ap 21,2-3).

Taką wiarą żyje Kościół.

Z taką wiarą pielgrzymuje Lud Boży.

„Przybytek Boga z ludźmi” jest już na ziemi.

A mieszka w nim Serce Oblubienicy i Matki, Maryi, przybrane klejnotem niepokalanego poczęcia. Serce Oblubienicy i Matki, otwarte pod krzyżem słowem Syna nową wielką miłością człowieka i świata. Serce Oblubienicy i Matki, świadome wszystkich cierpień ludzi i cierpień społeczeństw tej ziemi.

Lud Boży pielgrzymuje drogami tego świata w eschatologicznym kierunku. Pielgrzymuje w stronę wiecznego Jeruzalem, w stronę „wiecznego Przybytku Boga z ludźmi”.

Tam, gdzie Bóg „otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21,4).

Jednakże teraz „pierwsze rzeczy” wciąż trwają. I one to właśnie stanowią doczesną przestrzeń naszego pielgrzymowania.

Tak jest. Patrzmy w kierunku Zasiadającego na tronie, który mówi: „Oto czynię wszystko nowe” (Ap 21,5).

I wraz z Ewangelistą i Apostołem staramy się widzieć oczyma wiary „niebo i ziemię nową”, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia już przeminęły...

Jednakże teraz „pierwsze niebo i pierwsza ziemia” wciąż trwają wokół nas i w nas samych. Nie możemy o tym zapominać. To przecież pozwala nam dostrzec, jak wielka łaska została dana człowiekowi, gdy wśród tego pielgrzymowania na horyzoncie wiary naszych czasów zapalił się ów „Znak wielki: Niewiasta”! (por. Ap 12,1).

Zaprawdę: „Błogosławiona jesteś, Córko, przez Boga Najwyższego, spośród wszystkich niewiast na ziemi! [...] Postępując prawą drogą przed Bogiem naszym [...] przeciwstawiłaś się naszej zagładzie”.

JOHN PAUL II

“A SPECIAL CALL TO COME TO THIS PLACE”*

“And from that hour the disciple took her to his own home” (Jn 19:27).

These are the concluding words of the Gospel in today’s liturgy at Fátima. The disciple’s name was John. It was he, John, the son of Zebedee, the apostle and evangelist, who heard from the Cross the words of Christ: “Behold, your mother” (Jn 19:27). But first Christ had said to his Mother: “Woman, behold, your son” (Jn 19:26). This was a wonderful testament.

As he left this world, Christ gave to his Mother a man, a human being, to be like a son for her: John. He entrusted him to her. And, as a consequence of this giving and entrusting, Mary became the mother of John. The Mother of God became the Mother of man.

From that hour John “took her to his own home” and became the earthly guardian of the Mother of his Master; for sons have the right and duty to care for their mother. John became by Christ’s will the son of the Mother of God. And in John every human being became her child.

The words “he took her to his own home” can be taken in the literal sense as referring to the place where he lived.

Mary’s motherhood in our regard is manifested in a particular way in the places where she meets us: her dwelling places; places in which a special presence of the Mother is felt.

There are many such dwelling places. They are of all kinds: from a special corner in the home or little wayside shrines adorned with an image of the Mother of God, to chapels and churches built in her honor. However, in certain places; the Mother’s presence is felt in a particularly vivid way. These places,

* Homily delivered by Pope John Paul II during the Mass of Our Lady of Fátima in Fátima, Portugal, on 13 May 1982. The title has been given and the footnotes added by the editors. For the original text see *L’Osservatore Romano* Weekly Edition in English, 17 May 1982.

© Copyright 1982 by Libreria Editrice Vaticana.

sometimes radiate their light over a great distance and draw people from afar. Their radiance may extend over a diocese, a whole nation, or at times over several countries and even continents. These places are the Marian sanctuaries or shrines.

In all these places that unique testament of the Crucified Lord is wonderfully actualized: in them man feels that he is entrusted and confided to Mary; he goes there in order to be with her as with his Mother he opens his heart to her and speaks to her about everything: he “takes her to his own home”, that is to say, he brings her into all his problems, which at times are difficult. His own problems and those of others. The problems of the family, of societies, of nations, and of the whole of humanity.

Is not this the case with the shrine at Lourdes, in France? Is not this the case with Jasna Góra, in Poland, my own country’s shrine, which this year is celebrating its six hundredth anniversary?

There too, as in so many other shrines of Mary throughout the world, the words of today’s liturgy seem to resound with a particularly authentic force: “You are the great pride of our nation” (Jdt 15:9), and also: “When our nation was brought low ... you avenged our ruin, walking in the straight path before our God” (Jdt 13:20).

At Fátima these words resound; as one particular echo of the experiences not only of the Portuguese nation but also of so many other countries and peoples on this earth: indeed, they echo the experience of modern mankind as a whole, the whole of the human family.

And so I come here today because on this very day last year, in Saint Peter’s Square in Rome, the attempt on the Pope’s life was made, in mysterious coincidence with the anniversary of the first apparition at Fátima, which occurred on 13 May 1917.

I seemed to recognize in the coincidence of the dates a special call to come to this place. And so, today I am here. I have come in order to thank Divine Providence in this place which the Mother of God seems to have chosen in a particular way. “*Misericordiae Domini, quia non sumus consumpti*” (“Through God’s mercy we were spared”—Lam 3:22), I repeat once more with the prophet.

I have come especially in order to confess here the glory of God himself: “Blessed be the Lord God, who created the heavens and the earth” (Jdt 13:18), I say in the words of today’s liturgy.

And to the Creator of heaven and earth I also raise that special hymn of glory which is she herself, the Immaculate Mother of the Incarnate Word: “O daughter, you are blessed by the Most High God above all women on earth ... your hope will never depart from the hearts of men, as they remember the power of God. May; God grant this to be a perpetual honor to you” (Jdt 13:18–20).

At the basis of this song of praise, which the Church lifts up with joy here as in so many other places on the earth, is the incomparable choice of a daughter of the human race to be the Mother of God.

And therefore let God above all be praised: Father, Son and Holy Spirit.

May blessing and veneration be given to Mary, the model of the Church, as the “dwelling-place of the Most Holy Trinity.”

From the time when Jesus, dying on the Cross, said to John: “Behold, your mother”; from the time when “the disciple took her to his own home,” the mystery of the spiritual motherhood of Mary has been actualized boundlessly in history. Motherhood means caring for the life of the child. Since Mary is the mother of us all, her care for the life of man is universal. The care of a mother embraces her child totally. Mary’s motherhood has its beginning in her motherly care for Christ. In Christ, at the foot of the Cross, she accepted John, and in John she accepted all of us totally. Mary embraces us all with special solicitude in the Holy Spirit. For as we profess in our Creed, he is “the giver of life.” It is he who gives the fullness of life, open towards eternity.

Mary’s spiritual motherhood is therefore a sharing in the power of the Holy Spirit, of “the giver of life”. It is the humble service of her who says of herself: “Behold, I am the handmaid of the Lord” (Lk 1:38).

In the light of the mystery of Mary’s spiritual motherhood, let us seek to understand the extraordinary message, which began on 13 May 1917 to resound throughout the world from Fátima, continuing for five months until 13 October of the same year.

The Church has always taught and continues to proclaim that God’s revelation was brought to completion in Jesus Christ, who is the fullness of that revelation, and that “no new public revelation is to be expected before the glorious manifestation of our Lord.”¹ The Church evaluates and judges private revelations by the criterion of conformity with that single public Revelation.

If the Church has accepted the message of Fátima, it is above all because that message contains a truth and a call whose basic content is the truth and the call of the Gospel itself.

“Repent, and believe in the gospel” (Mk 1:15): these are the first words that the Messiah addressed to humanity. The message of Fátima is, in its basic nucleus, a call to conversion and repentance, as in the Gospel. This call was uttered at the beginning of the twentieth century, and it was thus addressed particularly to this present century. The Lady of the message seems to have read with special insight the „signs of the times”, the signs of our time.

¹ Second Vatican Council, Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum*, Section 4, The Holy See, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html.

The call to repentance is a motherly one, and at the same time it is strong and decisive. The love that “rejoices in the truth” (1 Cor 13:6) is capable of being clear-cut and firm. The call to repentance is linked, as always, with a call to prayer. In harmony with the tradition of many centuries, the Lady of the message indicates the *Rosary*, which can rightly be defined as “Mary’s prayer”: the prayer in which she feels particularly united with us. She herself prays with us. The rosary prayer embraces the problems of the Church, of the See of Saint Peter, the problems of the whole world. In it we also remember sinners, that they may be converted and saved, and the souls in Purgatory.

The words of the message were addressed to children aged from seven to ten. Children, like Bernadette of Lourdes, are particularly privileged in these apparitions of the Mother of God. Hence the fact that also her language is simple, within the limits of their understanding. The children of Fátima became partners in dialogue with the Lady of the message and collaborators with her. One of them is still living.

When Jesus on the Cross said: “Woman, behold, your son” (Jn 19:26), in a new way he opened his Mother’s Heart, the Immaculate Heart, and revealed to it the new dimensions and extent of the love to which she was called in the Holy Spirit by the power of the sacrifice of the Cross.

In the words of Fátima we seem to find this dimension of motherly love, whose range covers the whole of man’s path towards God; the path that leads through this world and that goes, through Purgatory, beyond this world. The solicitude of the Mother of the Savior is solicitude for the work of salvation: the work of her Son. It is solicitude for the salvation, the eternal salvation, of all. Now that sixty-five years have passed since that 13 May 1917, it is difficult to fail to notice how the range of this salvific love of the Mother embraces, in a particular way, our century.

In the light of a mother’s love we understand the whole message of the Lady of Fátima. The greatest obstacle to man’s journey towards God is sin, perseverance in sin, and, finally, denial of God. The deliberate blotting out of God from the world of human thought. The detachment from him of the whole of man’s earthly activity. The rejection of God by man.

In reality, the eternal salvation of man is only in God. Man’s rejection of God, if it becomes definitive, leads logically to God’s rejection of man (see Mt 7:23; 10:33), to damnation.

Can the Mother who with all the force of the love that she fosters in the Holy Spirit desires everyone’s salvation keep silence on what undermines the very bases of their salvation? No, she cannot.

And so, while the message of Our Lady of Fátima is a motherly one, it is also strong and decisive. It sounds severe. It sounds like John the Baptist

speaking on the banks of the Jordan. It invites to repentance. It gives a warning. It calls to prayer. It recommends the *Rosary*.

The message is addressed to every human being. The love of the Saviour's Mother reaches every place touched by the work of salvation. Her care extends to every individual of our time, and to all the societies nations and peoples. Societies menaced by apostasy, threatened by moral degradation. The collapse of morality involves the collapse of societies.

On the Cross Christ said: "Woman, behold, your son!" With these words he opened in a new way his Mother's heart. A little later, the Roman soldier's spear pierced the side of the Crucified One. That pierced heart became a sign of the redemption achieved through the death of the Lamb of God.

The Immaculate Heart of Mary, opened with the words "Woman, behold, your son!", is spiritually united with the heart of her Son opened by the soldier's spear. Mary's Heart was opened by the same love for man and for the world with which Christ loved man and the world, offering himself for them on the Cross, until the soldier's spear struck that blow.

Consecrating the world to the Immaculate Heart of Mary means drawing near, through the Mother's intercession, to the very Fountain of life that sprang from Golgotha. This Fountain pours forth unceasingly redemption and grace. In it reparation is made continually for the sins of the world. It is a ceaseless source of new life and holiness.

Consecrating the world to the Immaculate Heart of the Mother means returning beneath the Cross of the Son. It means consecrating this world to the pierced Heart of the Saviour, bringing it back to the very source of its Redemption. Redemption is always greater than man's sin and the "sin of the world." The power of the Redemption is infinitely superior to the whole range of evil in man and the world.

The Heart of the Mother is aware of this, more than any other heart in the whole universe, visible and invisible.

And so she calls us. She not only calls us to be converted: she calls us to accept her motherly help to return to the source of Redemption.

Consecrating ourselves to Mary means accepting her help to offer ourselves and the whole of mankind to Him who is Holy, infinitely Holy; it means accepting her help by having recourse to her motherly Heart, which beneath the Cross was opened to love for every human being, for the whole world in order to offer the world, the individual human being, mankind as a whole, and all the nations to Him who is infinitely Holy. God's holiness showed itself in the redemption of man, of the world, of the whole of mankind, and of the nations: a redemption brought about through the Sacrifice of the Cross. "For their sake I consecrate myself," Jesus had said (Jn 17:19).

By the power of the redemption the world and man have been consecrated. They have been consecrated to Him who is infinitely Holy. They have been offered and entrusted to Love itself, merciful Love.

The Mother of Christ calls us, invites us to join with the Church of the living God in the consecration of the world, in this act of confiding by which the world, mankind as a whole, the nations, and each individual person are presented to the Eternal Father with the power of the Redemption won by Christ. They are offered in the Heart of the Redeemer which was pierced on the Cross.

The appeal of the Lady of the message of Fátima is so deeply rooted in the Gospel and the whole of Tradition that the Church feels that the message imposes a commitment on her.

She has responded through the Servant of God Pius XII (whose episcopal ordination took place precisely on 13 May 1917): he consecrated the human race and especially the Peoples of Russia to the Immaculate Heart of Mary. Was not that consecration his response to the evangelical eloquence of the call of Fátima?

In its Dogmatic Constitution on the Church (*Lumen Gentium*²) and its Pastoral Constitution on the Church in the Modern World (*Gaudium et Spes*³) the Second Vatican Council amply illustrated the reasons for the link between the Church and the world of today. Furthermore, its teaching on Mary's special place in the mystery of Christ and the Church bore mature fruit in Paul VI's action in calling Mary Mother of the Church⁴ and thus indicating more profoundly the nature of her union with the Church and of her care for the world, for mankind, for each human being, and for all the nations: what characterizes them is her motherhood.

This brought a further deepening of understanding of the meaning of the act of consecrating that the Church is called upon to perform with the help of the Heart of Christ's Mother and ours.

Today John Paul II, successor of Peter, continuer of the work of Pius, John, and Paul, and particular heir of the Second Vatican Council, presents himself before the Mother of the Son of God in her Shrine at Fátima. In what way does he come?

He presents himself, reading again with trepidation the motherly call to penance, to conversion, the ardent appeal of the Heart of Mary that resounded at

² See Second Vatican Council, Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium*, The Holy See, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html.

³ See Second Vatican Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, *Gaudium et Spes*, The Holy See, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

⁴ See Paul VI, Apostolic Exhortation *Signum Magnum*, The Holy See, https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19670513_signum-magnum.html.

Fátima sixty-five years ago. Yes, he reads it again with trepidation in his heart, because he sees how many people and societies—how many Christians—have gone in the opposite direction to the one indicated in the message of Fátima. Sin has thus made itself firmly at home in the world, and denial of God has become widespread in the ideologies, ideas and plans of human beings.

But for this very reason the evangelical call to repentance and conversion, uttered in the Mother's message, remains ever relevant. It is still more relevant than it was sixty-five years ago. It is still more urgent. And so it is to be the subject of next year's Synod of Bishops, which we are already preparing for.

The successor of Peter presents himself here also as a witness to the immensity of human suffering, a witness to the almost apocalyptic menaces looking over the nations and mankind as a whole. He is trying to embrace these sufferings with his own weak human heart, as he places himself before the mystery of the Heart of the Mother, the Immaculate Heart of Mary.

In the name of these sufferings and with awareness of the evil that is spreading throughout the world and menacing the individual human being, the nations, and mankind as a whole, Peter's successor presents himself here with greater faith in the redemption of the world, in the saving Love that is always stronger, always more powerful than any evil.

My heart is oppressed when I see the sin of the world and the whole range of menaces gathering like a dark cloud over mankind, but it also rejoices with hope as I once more do what has been done by my Predecessors, when they consecrated the world to the Heart of the Mother, when they consecrated especially to that Heart those peoples which particularly need to be consecrated. Doing this means consecrating the world to Him who is infinite Holiness. This Holiness means redemption. It means a love more powerful than evil. No „sin of the world” can ever overcome this Love.

Once more this act is being done. Mary's appeal is not for just once. Her appeal must be taken up by generation after generation, in accordance with the ever new “signs of the times.” It must be unceasingly returned to. It must ever be taken up anew.

The author of the Apocalypse wrote: “And I saw the holy city, new Jerusalem, coming down out of heaven from God, prepared as a bride adorned for her husband and I heard a loud voice from the throne saying, ‘Behold, the dwelling of God is with men. He will dwell with them, and they shall be his people, and God himself will be with them’” (Rev 21:2–3).

This is the faith by which the Church lives. This is the faith with which the People of God makes its journey.

“The dwelling of God is with men” on earth even now. In that dwelling is the Heart of the Bride and Mother, Mary, a Heart adorned with the jewel of her Immaculate Conception. The heart of the Bride and Mother which was opened

beneath the Cross by the word of her Son to a great new love for man and the world. The Heart of the Bride and Mother which is aware of all the sufferings of individuals and societies on earth.

The People of God is a pilgrim along the ways of this world in an eschatological direction. It is making its pilgrimage towards the eternal Jerusalem, towards “the dwelling of God with men.” God will there “wipe away every tear from their eyes, and death shall be no more, neither shall there be mourning nor crying nor pain any more, for the former things have passed away” (Rev 21:4).

But at present “the former things” are still in existence. They it is that constitute the temporal setting of our pilgrimage. For that reason we look towards “him who sits upon the throne and says, ‘Behold, I make all things new’” (Rev 21:5).

And together with the Evangelist and Apostle we try to see with the eyes of faith “the new heaven and the new earth” (Rev 21:1); for the first heaven and the first earth have passed away.

But “the first heaven and the first earth” still exist about us and within us. We cannot ignore it. But this enables us to recognize what an immense grace was granted to us human beings when, in the midst of our pilgrimage, there shone forth on the horizon of the faith of our times this “great portent, a woman” (Rev 12:1).

Yes, truly we can repeat: “O daughter, you are blessed by the Most High God above all women on earth... walking in the straight path before our God, you have avenged our ruin.”

Truly indeed, you are blessed.

Yes, here and throughout the Church, in the heart of every individual and in the world as a whole, may you be blessed, O Mary, our sweet Mother.

PRZYPADEK W HISTORII?

Joanna NOWIŃSKA

OSWOIĆ PRZYPADEK Aprobowane i dyskredytowane sposoby przejęcia kontroli nad przypadkiem ukazane w Biblii Hebrajskiej

Świadectwem zainteresowania starożytnych Semitów, a w tym i autorów biblijnych, zagadnieniem przypadku są ukazane w Biblii Hebrajskiej sposoby zapobiegania jego zaistnieniu lub oswojenia go poprzez choćby częściową wiedzę, która miałaby zamienić go w zdarzenie przewidywalne bądź wskazać, jakie zająć stanowisko, zanim on nastąpi. Biblia opisuje zaskakująco wiele sposobów oswajania przypadku, ale aprobuje te, które przesuwają uwagę człowieka w kierunku Boga.

Przypadek dla starożytnego Semity – tak jak dla współczesnego Europejczyka – lokuje się *ex definitione* w sferze subiektywnego odbioru rzeczywistości. Jako wydarzenie stanowi konstytutywną część teraźniejszości bądź przyszłości, ale ponieważ przyszłość nie jest znana człowiekowi ani możliwa dlań do przewidzenia, opatrywany bywa mianem splotu okoliczności. Opiswany jest w ten sposób jakiś *precedens*, niespodziewany i nieoczekiwany epizod, zajście, które się przytrafiło. Wprowadzenie formy bezosobowej, nawet w codziennym języku, gdy omawiane są takie zdarzenia, wskazuje na przeszczerzenie do refleksji, pewną tajemnicę, jaką owiana jest kwestia siły sprawczej – podmiotu działającego. Sugeruje to, że sytuacje takie wydają się jednak nie posiadać statusu samoistnych, niezależnych. Zainteresowanie nimi starożytnego Semity podsyca jest przez przekonanie o celowości i sensowności świata oraz logice jego funkcjonowania, co Semita wnioskuje na podstawie obserwacji. W tekście biblijnym jako jedna z prób oswojenia czy nawet mentalnego pokonania przypadkowości pojawia się forma bierna czasowników, zwana w egzegezie *passivum divinum*, mająca w takich kontekstach zasugerować działanie Boga, nawet jeśli bezpośrednio nie zostaje On wspomniany.

Emocje związane z przypadkiem są silne, dodatkowo wzmacniane przez zaskoczenie, jakie nieodłącznie towarzyszy nieprzewidzianym zdarzeniom. Możliwość ich koordynacji przez podmiot jest mniejsza niż w przypadku zdarzeń przewidywalnych, a więc i reakcja w postaci czynu czy słów może okazać się inna niż spodziewana przez podmiot. Jej owoce mogą pociągać za sobą poważniejsze reperkusje, nic więc dziwnego, że od starożytności człowiek na różne sposoby poszukuje metod pozwalających oswoić przypadek, uczynić go mniej zaskakującym, zapobiec ewentualnej destrukcji przezeń niesionej.

Akcydentalność tego zjawiska pozwala ograniczyć sposoby jego oswojenia do pojedynczych czynności, nie wymaga tworzenia systemu, ale zarazem nakazuje przeźornie zachować dystans wobec tendencji dogmatyzowania osiągnięć, rozwiązań i efektów.

Przebadanie zagadnienia osławiania przypadku w Biblii wymaga najpierw analizy słownictwa hebrajskiego i kontekstów dookreślających semantykę, by poznać rozumienie tego terminu (pulę jego znaczeń) przez starożytnych Semitów. Konieczne jest uwzględnienie kontekstu kulturowego i retoryki właściwej dla Biblii Hebrajskiej. Wówczas można podjąć prezentację sposobów – aprobowanych i zakazanych – osławiania przypadku, jakie zostały ukazane na kartach tej Księgi.

SŁOWNICTWO

W Biblii Hebrajskiej termin „miqreh” oznaczający przypadek pojawia się w Księdze Rut (por. Rt 2,3), w Pierwszej Księdze Samuela (por. 1 Sm 6,9; 20,26) i w Księdze Koheleta (por. Koh 2,14.15; 3,19; 9,2.3). W pierwszym z tych tekstów słowo to opisuje okoliczność niezaplanowaną, której kompatybilność z kontekstem życiowym bohaterki księgi jest zaskakująca. Rut wyszła, by zwyczajem ubogich wdów zbierać kłosa za żniwiarzami; „przypadkiem tak się stało, że było to pole Booza, który był z rodu Elimeleka” (Rt 2,3), zobowiązanego do lewiratu względem Noemi. Sytuacja określona mianem przypadku ma więc wydźwięk radosnego trafu. Rozpatrywana na tle fabuły księgi ukazuje się jako odsłona Bożej opatrności, efekt Boskiego działania uchwytne dla człowieka. Stanie się bowiem początkiem znajomości Rut z Boozem, prowadzącej do małżeństwa, w konsekwencji zaś do lepszych warunków życia oraz zmiany statusu społecznego tytułowej bohaterki (Moabitki, cudzoziemki, wdowy) i jej teściowej (Żydówki, wdowy). Spójność zarysowanego tu przypadku z sytuacjami egzystencjalnymi każdego z odbiorców tekstu sprawia, że jest on aprobowany i przyjmowany jako coś naturalnego. Koncentracja uwagi Rut na kłosach, a także nieznajomość miejsca sprawiają, że rozpoznanie właściciela pola nie jest priorytetowe i umyka jej uwadze¹. Miano przypadku zostaje więc nadane sytuacji, która nie jest efektem świadomej reżyserii ludzkiej, świadomego wyboru.

Kontekst „miqreh” w dziewiątym versie szóstego rozdziału Pierwszej Księgi Samuela stanowi sytuacja odesłania Arki Przymierza – „Arki Przymierza Pana Zastępów, który zasiada na cherubach” (1 Sm 4,4), co sugeruje, że

¹ Por. J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, tłum. Z. Kościuk, Vocatio, Warszawa 2005, s. 303

sytuacja ta jest znakiem obecności Boga – przez Filistynów z ich ziemi do Bet Szemesz. Dołączony do Arki dar – ’āšām – oznacza ofiarę przebłagalną, składaną z prośbą o odsunięcie plag, zaskakujących wydarzeń, które towarzyszyły pojawianiu się palladium w miastach filistyńskiego Pentapolis. Jako czynnik motywujący władców filistyńskich do przygotowania pięciu złotych guzów i pięciu złotych myszy przywołany zostaje z historii biblijnej upór faraona egipskiego w analogicznej sytuacji (por. 1 Sm 4,4-6). Jego postawa wydaje się tu interpretowana jako efekt kwalifikowania wydarzeń dokonujących się na słowo JHWH, przekazywane przez Mojżesza, do kategorii przypadku. Na tle kontekstu wnioski takie świadczą o braku refleksji u władcy Egiptu. W Księdze Sędziów Arka wraz ze skrzynką zawierającą złote guzy i złote myszy ma zostać odesłana Izraelitom na wozie zaprzężonym w dwie mleczne krowy. Kierunek, w jakim się udadzą, ma pokazać, czy seria plag w miastach filistyńskich nosi znamię przypadku, czy oddaje działanie JHWH – jak to wyjaśnia dziewiąty werset szóstego rozdziału Pierwszej Księgi Samuela. Mleczne krowy, odseparowane od swoich młodych, w sposób naturalny powinny się skierować w stronę cieląt. Ich rozpaczliwy ryk oraz podążanie w innym kierunku – do Bet Szemesz – ukazuje, że poruszają się one pod kuratelą, a nie zgodnie z własnym instynktem. W ten sposób realizuje się znak, którego potrzebowali Filistyni, by ostatecznie przekonać się, że to JHWH poprzez Arkę jest sprawcą ich utrapień. Ujawnia się tu podświadome definiowanie przypadku jako niespójnego z przewidywanym, logicznym układem zdarzeń. Nic jednak nie wskazuje na jego absurdalność. Wniosek, który wynika z dziewiątego wersetu szóstego rozdziału Pierwszej Księgi Samuela (por. 1 Sm 6,9) brzmi: odróżnienie przypadku od celowego działania Boga może dokonać się na drodze zaaranżowania sytuacji, która w swoim przebiegu pozwoli odróżnić scenariusz naturalny od nadprzyrodzonego.

W dwudziestym szóstym wersecie dwudziestego rozdziału Pierwszej Księgi Samuela „miqreh” pojawia się w kontekście skonstatowania przez Saula nieobecności Dawida na uczcie: „Saul nic o nim nie wspominał w tym dniu. Myślał: To przypadek; pewnie jest nieczysty i nie poddał się jeszcze oczyszczeniu” (1 Sm 20,26). Oznacza tu zatem okoliczność zaistniałą nagle, niezależnie od woli króla. Okoliczność ta postrzegana jest jako odmienna od dotychczasowych, dlatego też uznana zostaje za akcydentalną. Pobrzmiewa w tym przekonanie, że taka sytuacja już się nie powtórzy. Nic więc dziwnego, że sam kwalifikujący w ten sposób owo wydarzenie szuka dla niego wytłumaczenia i uznaje, że to jedynie odsunięcie w czasie stanu, jaki miał zaistnieć według jego założeń.

Termin „miqreh” występuje aż pięciokrotnie w księdze Koheleta (por. Koh 2,14,15; 3,19; 9,2,3). W czternastym wersecie drugiego rozdziału włączony jest w podsumowanie refleksji nad aspektem poznawczym rzeczywi-

stości oraz odniesieniem się do niego osób określanych mianem mądrych lub głupich. Autor biblijny stwierdza: doświadczyłem (hebr. *jāda'ti*) – a nie tylko kognitywnie zarejestrowałem – że każda z postaw, percepcja i jej brak, staje się udziałem każdego z ludzi na którymś etapie życia. W obliczu tych konstatacji *miqreh* traci w jakimś stopniu na nieprzewidywalności. Co prawda nadal nie jest znany czas jego nastania, ale mędrzec przewiduje specyfikę *miqreh* i – co więcej – to rozpoznanie wpływa nań bardzo deprecjonująco (por. Koh 2,15-20). Jakkolwiek *miqreh* wpleciony jest tu w tok przyczynowo-skutkowy, to pozostaje przypadkiem, bo moment, w jakim się pojawi, nie jest przewidywalny. Tekst piętnastego wersetu drugiego rozdziału Księgi Koheleta zawiera natomiast klasyczny czarny scenariusz dla przypadków, jaki projektują wielokrotnie w swoich umysłach ludzie wszystkich epok na bazie doświadczenia bezsensu podejmowanych wysiłków. W wersecie tym wzmiankowany jest jako kompatybilny względem „*miqreh*” kluczowy dla Koheleta termin „hebel”, podkreślający ulotność, przemijalność, lekkość, nieuchwytność (w piątym wydaniu Biblii Tysiąclecia tłumaczony jako „marność”). Oba te hebrajskie pojęcia zbliża znamienność dla przypadku nieprzewidywalność. Powrócą one razem w dziewiętnastym wersecie trzeciego rozdziału Księgi Koheleta, gdzie porównane są przypadki, które spotykają ludzi, z tymi, które dotyczą zwierząt: „Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt; los ich jest jeden” (Koh 3,19). Na marginesie warto zauważyć, jak bardzo na rozumienie „*miqreh*” wpływa transformacja semantyczna powstała w efekcie translacji. Zamiana w przywołanym fragmencie słowa „los” (za pomocą którego piąte wydanie Biblii Tysiąclecia oddaje „*miqreh*”) na „przypadek” daje następujący efekt: „Przypadek bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i przypadek zwierząt. Przypadek ich jest jeden”. W takim przekładzie zostaje usunięte wrażenie determinacji, istnienia przeznaczenia, a wskazana akcydentalność, nieuchwytność. Ciekawe, że obserwacja świata pozwala autorowi biblijnemu rozciągnąć przypadek także na zwierzęta. Te biblijne korelacje nasuwają myśl o wspólnym dla ludzi i zwierząt „*nišmat hajjim*” (tchnieniu życia), co wzmiankuje siódmy werset drugiego rozdziału Księgi Rodzaju. W ten sposób dokonuje się powiązanie doświadczenia, jakie człowiek na podstawie obserwacji nazywa „*miqreh*”, ze specyfiką (tajemniczością?) działania Bożego tchnienia i dynamiką Bożego życia. Potwierdza je kontekst następujący po dziewiętnastym wersecie trzeciego rozdziału Księgi Koheleta, w którym pojawia się motyw powstania z prochu (hebr. *‘āpār*), tchnienia czy ducha (hebr. *rûah*), w odniesieniu do pierwszego z terminów kompatybilny względem opisu stworzenia człowieka z drugiego rozdziału Księgi Rodzaju. Korelacje te sugerują, że przypadek jest konstytutywnym elementem świata istot żywych, czyli nie generuje go wolna wola ani rozumowa percepcja.

Dwa ostatnie fragmenty Księgi Koheleta (por. Koh 9,2; 9,3), w których pojawia się „*miqreh*”, na pierwszy rzut oka rozwijają treści paralelne do za-

wartych w czternastym i piętnastym wersecie rozdziału drugiego. Jest to jednak mylne wrażenie. Konstrukcja retoryczna w drugim wersecie dziewiątego rozdziału tej księgi to układ pięciu par kontrastowych postaw związanych z odniesieniem do Boga, życiem religijno-moralnym. Sprawiedliwy i złoczyńca, czysty i nieczysty, składający ofiary i nieczyniący tego, dobry i grzesznik, przysięgający i nieprzysięgający bez względu na swoją kondycję podlegają przypadkowi czy – według Biblii Tysiąclecia – temu samemu losowi. Jak jednak pokazuje poprzedni werset (por. Koh 9,1), każdy z nich, każda inspiracja (myśl) są w ręku Boga. I choć wobec takiego zestawienia nasuwa się myśl, że Jego Osoba jest ponad przypadkiem, to w trzecim wersecie dziewiątego rozdziału Księgi Koheleta pada stwierdzenie o jednym przypadku (losie) dla wszystkich, który opisany zostaje jako zło i utożsamiony z przejściem „do zmarłych” (Koh 9,3). Autor natchniony nie rozstrzyga tej kontrowersji. Semantyka „miqreh” rozszerza się zatem zarówno w aspekcie temporalnym – dotyczy on czasu po śmierci, Szeolu – jak i antropologicznym, jest on niezależny od ludzkiej woli, ludzkich zachowań czy wyborów. Kontekst ten likwiduje też punktowość miqreh, przekształcając go w obejmujący dłuższy odcinek czasu (historii człowieka).

Świadectwem zainteresowania starożytnych Semitów, a w tym i autorów biblijnych, zagadnieniem przypadku są ukazane w Biblii Hebrajskiej sposoby zapobiegania jego zaistnieniu lub oswojenia go poprzez choćby częściową wiedzę, która miałaby zamienić go w zdarzenie przewidywalne bądź wskazać, jakie zająć stanowisko, zanim on nastąpi. Usiłowania te nie są niczym zaskakującym, gdyż człowiek w sposób naturalny asekuruje się wobec niespodzianek, których proveniencja nie jest dla niego oczywista, a reakcja ludzi na nie czy ich skutek – przewidywalne. Biblia opisuje zaskakująco wiele sposobów oswajania przypadku, ale aprobuje te, które przesuwają uwagę człowieka w kierunku Boga. Odrzuca popularne wśród starożytnych próby zredukowania okazji do wystąpienia przypadku (możliwości jego zaistnienia) na drodze uzyskania dostępu do przyszłości poprzez wróżenie, nawet w oparciu o obserwację natury, lotu ptaków i ich zachowań czy też wnętrzości zwierząt (zwłaszcza żółci, wątroby), poprzez wywoływanie zmarłych, magię². Dopuszcza zapobieganie przypadkom poprzez rzucanie losów. Różnicuje sposoby losowań w odniesieniu do osób i do wydarzeń (decyzji). Warto przyjrzeć się specyfice tych procedur.

LOSOWANIE

Jednym ze sposobów oswojenia przypadku jest „wyprzedzenie go” poprzez zaaranżowanie rozwiązania sytuacji, której probabilistyczne zaistnienie

² Por. W. Popielewski, *Prorocka lektura historii*, „Verbum Vitae” 16(2009), s. 88.

rysuje się na horyzoncie; dzięki temu staje się możliwe kontrolowanie jej przebiegu oraz efektu. W Biblii Hebrajskiej dokonuje się to na drodze losowania (hebr. *bagōrāl*). Umieszczenie wyrażenia „*bagōrāl*” w związku wyrazowym z czasownikiem „*jāšā*” („wypadł”, „wyszedł”) nasuwa przypuszczenie, że *gōrāl* było w czymś przechowywane³. Porównanie z arabskim „*garila*” („być kamiennym”) sugeruje, że stanowiły je małe kamienie, noszone w kieszeni. Z dwudziestego szóstego wersetu dwudziestego pierwszego rozdziału Księgi Ezechiela i dwunastego wersetu czwartego rozdziału Księgi Ozeasza można natomiast wnioskować, że były to dwa kawałki drewna. Tak prosta materia, możliwość znalezienia takich elementów w otoczeniu, sugeruje, że losowanie było możliwe w każdej sytuacji.

Aby wyprzedzić przypadek – na przykład kłótni, animozji, wojny – w sytuacji przejmowania ziemi przez pokolenia Izraela wkraczające do Kanaanu, zostają rzucone losy (hebr. *gōrāl*), by rozstrzygnąć, jakie terytorium kto ma przejąć. Zapowiedź tego losowania pojawia się w pięćdziesiątym piątym wersie dwudziestego szóstego rozdziału Księgi Liczb, a jego realizacja – od drugiego wersetu czternastego rozdziału Księgi Jozuego. Co ciekawe, wskazanie za pomocą *gōrāl* wydaje się jednak dotyczyć jedynie lokalizacji, bo według pięćdziesiątego czwartego wersetu trzydziestego trzeciego rozdziału Księgi Liczb obszar ziemi ma być dostosowany do liczebności danego rodu (pokolenia). Szósty werset osiemnastego rozdziału Księgi Jozuego zapowiada, że podziału ziemi dokonają przedstawiciele pokolenia Józefa, ale przydział jej części zostanie im wskazany na drodze losowania. Trudno z perspektywy trzech tysięcy lat skonstatować, jakie korzyści mentalne to oswojenie przypadku przynosiło ówczesnym Izraelitom: może dawało poczucie sprawiedliwości albo bezpieczeństwa czy też zdejmowało odpowiedzialność z grup rodzinnych. Na pewno chroniło przed negatywnym przypadkiem zajmowania dowolnych obszarów, a więc tym samym przed nieuporządkowanym, niekontrolowanym przebiegiem zasiedlenia ziemi, oraz służyło budowaniu harmonii w życiu społecznym⁴.

Podobna sytuacja prewencji wobec przypadku ma miejsce, gdy Izraelici mają oddać lewitom miasta wraz z ich pastwiskami. Również wskazanie tych miast dokonuje się na drodze losowania (*bagōrāl*) i zostaje usankcjonowane w słowach: „Jak im rozkazał Pan za pośrednictwem Mojżesza” (Joz 21,8). Akt ten, dzięki właśnie takiemu uzasadnieniu, w społeczności ludu wybranego wyklucza walki bratobójcze o przejęcie poszczególnych ziemi, mogące się

³ Por. W. D o m m e r s h a u s e n, hasło „גורל” w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 2, tłum. D.E. Green, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids, Michigan 1975, s. 450.

⁴ Por. W. P i k o r, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne księgi Ezechiela*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 26.

pojawić jako przypadkowe. Wyklucza też ewentualne pretensje czy animozje między pokoleniami. Okazuje się więc, że uprzedzenie przypadku, którego złe konsekwencje są przewidywalne, odgrywa ogromną rolę w starożytności, a losowanie jest efektywną metodą w takich sytuacjach.

W analogiczny sposób wyznaczana jest każdego ranka kolejność kapłanów czy lewitów pełniących służbę w przybytku – najpierw w Namiocie Spotkania, potem w świątyni jerozolimskiej – jak opisuje to dwudziesty czwarty rozdział Pierwszej Księgi Kronik. Zdaniem Franciszka Mickiewicza losowanie było znakiem pozostawienia Bogu wolności co do wyboru określonego kapłana do konkretnego zadania⁵. Tym samym sytuacja przypadku w odniesieniu do funkcjonowania kultu zostawała oswojona. Warto zauważyć, że tym razem dokonuje się to poprzez wybór ludzi, czyli aktorów przypadków.

Należy jednak zaznaczyć, że nie we wszystkich sytuacjach osławiania przypadku za pomocą losowania przedstawionych na kartach Biblii Hebrajskiej zostaje bezpośrednio wspomniane odniesienie losującego czy losujących do Boga. Czasem odniesienie to zostaje zaznaczone poprzez wskazanie, że to Bóg zaleca taką formę działania (por. Lb 34,13). Opisane w Księdze Jozuego losowanie ma miejsce „w Szilo wobec Pana przy wejściu do Namiotu Spotkania” (Joz 18,10) – w ósmym wersecie osiemnastego rozdziału zapisano, że los rzuca sam Jozue natomiast w pięćdziesiątym pierwszym wersecie rozdziału dziewiętnastego, że partycypują w tej czynności kapłan Eleazar, Jozue, syn Nuna, i książęta rodów izraelskich (specyfika uczestnictwa nie jest opisana). Sformułowanie „lipnê JHWH” („przed obliczem JHWH”) w drugim z tych tekstów sugeruje nie tylko ukierunkowanie na Boga czy obecność w świętej przestrzeni, ale też sytuację komunikacyjną, rozmowę, wymianę.

W Biblii Hebrajskiej pojawiają się także sformułowania: „jârâh lâkem gôrâl” – „los przypadł w udziale” (por. Joz 18,6), bezosobowe „jâšâ’ ha gôrâl” – „wypadł los” (por. Joz 21,4) czy „waj’hî gôrâlâm” – „stały się losem” (por. Joz 21,40). Kontekst tych passusów pokazuje, że oswojenie przypadku poprzez losowanie dokonuje się z nakazu JHWH i że w taki sposób On przejmuje odpowiedzialność za sam akt i jego rezultaty. Na przykład ludzie mają dokonać podziału ziemi, ale jej przejęcie nie będzie pozostawione przypadkowi, lecz kolejno rzucane losy – jak w rozdziałach od trzynastego do dziewiętnastego Księgi Jozuego – wyprzedzą go, osławając. Pewna przypadkowość w tej sytuacji i tak zapewne zaistniała, ponieważ granice ziem były uznaniowe, płynne.

W sposób naturalny u współczesnego odbiorcy rodzi się pytanie, czy taka metoda osławiania przypadku w sytuacji podziału ziemi czy wyznaczania prac

⁵ Por. F. M i c k i e w i c z, *Evangelia według św. Łukasza rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2011, s. 96.

(służby) była powszechnie akceptowana. Opisany w rozdziałach szesnastym i siedemnastym Księgi Liczb bunt Koracha pokazuje, że nie zawsze. Reakcja ludzi pozostawała nieprzewidywalna – w tym aspekcie przypadku nie dało się wyprzedzić. Zdaniem Artura Ławniczaka procedura losowania była jednak bardzo korzystna, gdyż niwelowała siłę nacisków społecznych w danej sytuacji wyboru, jak również ewentualne późniejsze poczucie krzywdy czy wyższości związane z wynikiem tego wyboru⁶. Wyrastającą z efektów tych procedur odpowiedzialność za przyszłość przesuwano na Boga. Tym samym przypadek zostawał poddany Bogu i pozostając przypadkiem – rzeczywistością nieznaną – zyskiwał rys ulokowanego w przestrzeni Bożego oddziaływania, a więc bezpiecznego dla człowieka, koordynowanego czy kontrolowanego przez Osobę kochającą ludzi.

Warto przywołać jeszcze ryt z Jom Kippur, wzmiankowany w ósmym wersecie szesnastego rozdziału Księgi Kapłańskiej, kiedy to spośród dwóch przyprowadzonych do Aarona kozłów wybierany był na drodze losowania ten przeznaczony dla Pana i ten dla Azazela. Tu wykluczenie przypadku nie przynosiło żadnych wymiernych korzyści danej społeczności. Inaczej jednak miała się rzecz, gdy losowanie przydziału pracy czy wkładu w życie społeczeństwa (por. np. Ne 10,35) pozwalało wykluczyć przypadkową sytuację, kiedy nikt nie poczułby się zobowiązany do podjęcia danej czynności.

NA POGRANICZU ASEKURACJI I MANIPULACJI

Rzucanie losu wydaje się stanowić formę ochrony – tak można wnioskować w oparciu o szósty werset dwudziestego czwartego rozdziału Księgi Ezechiela, gdzie w konsekwencji popełnionych przestępstw miasto pozbawienie jest owej możliwości. Kontekst ten sugeruje, że akt losowania oznaczałby powierzenie przypadku Bogu. Zdaniem Wernera Dommershausena stosowanie *gōrāl* wiązało się z pragnieniem uzyskania bezstronnej decyzji⁷. Klimat modlitwy, często towarzyszący tym sytuacjom, wskazuje na uznanie panowania Boga nad czasem⁸, a tym samym nad przypadkiem. Ciekawe, że Księga Daniela w trzynastym wersecie dwunastego rozdziału nie ogranicza *gōrāl* do teraźniejszości, lecz w takiej konwencji opisuje też rzeczywistość finalną, u celu dni (powraca motyw poruszony w trzecim wersecie dziewiątego rozdziału Księgi Koheleta). Przekład tego fragmentu w wersji Septuaginty tłumaczy „*gōrāl*”

⁶ Por. A. Ławniczak, *Losowanie jako procedura podejmowania decyzji w starożytnym Izraelu*, „*Studia Erasmi Wratislaviensia*” 2011, nr 5, s. 55.

⁷ Por. Dommershausen, dz. cyt., s. 451.

⁸ Por. tamże, s. 453.

jako „doks”, wskazując na pozytywny wymiar przypadku, który odsłania wartość czynów człowieka.

Nieco inny kontekst towarzyszy sposobom osławiania przypadku w księdze Estery. Siódmy werseł trzeciego rozdziału tego m^egillot ukazuje rzucanie losu od początku dwunastego roku panowania króla Aswerusa – sugeruje zatem, że wcześniej tej praktyki nie stosowano. Powodem jej podjęcia mogła być determinująca króla obawa przed przypadkiem albo zachęta ze strony Hamana, gdyż odbywa się to w jego obecności. Zastanawiająca – bo aż przesadna – jest częstotliwość losowań: w każdym dniu każdego miesiąca. Fakt, że nie dokonują się one przed JHWH ani też w obrębie rytu nie pada żadne odniesienie do Niego, sugeruje, że jest to praktyka amalekicka (Haman był Aggagitą, o czym informuje autor natchniony na początku trzeciego rozdziału księgi) albo perska (tu jednak powstaje pytanie, dlaczego zaczyna ona funkcjonować w życiu króla dopiero w dwunastym roku jego panowania). Zastosowanie frazy „pûr hû’ hagôrâl” (pur, czyli los) w siódmym wersecie trzeciego rozdziału (Est 3,7) wskazuje nie tylko na istotną rolę faktu próby osławienia przypadku, ale również na wagę samego terminu. W sformułowaniu tym pojawia się częściowe zdublowanie semantyczne: akkadyjskie „puru” oznacza kamień i los⁹, natomiast jeśli wyprowadzić je z aramejskiego „prwj” („zniszczyć”)¹⁰ – nabiera konotacji negatywnych. Wśród Babilończyków słowo to funkcjonowało jako „przypadek” („los”). Później przybrało również znaczenie działu, części, ale pozostało w nim esencjalne „los”¹¹. Rzucanie losu przez Hamana trzynastego dnia Nissan, jak podaje dwunasty werseł trzeciego rozdziału Księgi Estery, a więc przed paschą, miało stać się demonstracją wobec Żydów, mającą im uświadomić, że nie pozostają pod opieką JHWH¹². Zamiar eksterminacji narodu wybranego, który ma się na mocy tego losowania urzeczywistnić trzynastego Adar (por. Est 3,13), spełnienie na niczym i satysfakcja Hamana obróci się w jego klęskę: tego samego dnia Żydzi będą walczyć ze swoimi przeciwnikami, a następnie świętować zwycięstwo. Przypadek, który miał być osławiony przez Hamana, a raczej zmanipulowany przez niego, okazuje się suwerenny. Unaocznili to Żydom, że ich wróg może chcąc nie chcąc podzielić los, jaki chciał im zgutować¹³.

⁹ Por. H. Ringgren, *Esther and Purim*, w: *Studies in the Book of Esther*, red. C.A. Moore, Ktav Publishing House, New York 1982, s. 188.

¹⁰ Zob. J.C. Rylandsa, hasło „Purim”, w: *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, red. G.A. Buttrick, Abingdon Press, Nashville 1989, s. 968n.

¹¹ Por. A.D. Cohen, *Hu Ha-goral: The Religious Significance of Esther*, w: *Studies in the Book of Esther*, s. 124.

¹² Por. tamże, s. 126.

¹³ Por. tamże, s. 124.

W tekście hebrajskim tego m^egillot nie pojawia się imię JHWH, choć wszystkie wydarzenia sugerują, że to On stwarza szanse, okoliczności, kieruje losem¹⁴. Pur stanowi jakby ujawnienie ręki, która do tej pory była ukryta¹⁵. Haman wyznacza dzień realizacji zła, Bóg odwraca to na rzecz dobrego czasu dla Izraela¹⁶. To On na oczach człowieka i na jego prośbę – co można wnioskować w oparciu o dwunasty werset czwartego rozdziału Księgi Estery – ukazuje się jako sprawujący kontrolę nad przypadkiem. Tym samym człowiek mający z Nim kontakt, pozostający w przymierzu, ochroniony jest przed negatywnymi oddziaływaniami przypadku.

ROZPOZNAWANIE TEGO, CO MA SIĘ WYDARZYĆ

Zaskoczenie, jakie powoduje przypadek, i związane z nim emocje zmieniają naturalny sposób reakcji na wydarzenia, osłabiając człowieka, intensyfikując lęk, wzmagając napięcie. Nic więc dziwnego, że starożytni, usiłując oswoić przypadek, dążyli do poznania choćby zasadniczych zrębów sytuacji z przeszłości, których przebieg nie był przewidywalny. W tym celu używane były efod oraz 'ûrîm i Tummîm. Etymologia pierwszego słowa nie jest pewna. Najprawdopodobniej „'ēpōd” („'ēpōd”) oznacza coś, co przykrywa jakiś element, ciasno go obejmuje na wzór sukni¹⁷. Najstarsze tradycje biblijne opisują go właśnie jako tkaninę, uznając za część kapłańskiego ubioru¹⁸, w którym można było wchodzić do Przybytku (por. 1 Sm 2,18). Najprawdopodobniej miał formę krótkiej szaty, przepasywanej na wysokości bioder. Nosił go na przykład Samuel (por. 1 Sm 2,18), kapłani z Nob (por. 1 Sm 22,18) czy Dawid, gdy tańczył przed Arką (por. 2 Sm 6,14). Identyfikację z ubraniem podważa jednak zastosowany w osiemnastym wersecie drugiego rozdziału Pierwszej Księgi Samuela i osiemnastym wersecie dwudziestego drugiego rozdziału tejże księgi czasownik „nāšā””, który oznacza „podnieść”, „dźwignąć”, „unieść”, „nieść”, a nie „nosić ubranie” – kontekst wskazywałby więc raczej, że efod to jakiś przedmiot. W księgach powygnaniowych terminem tym określa się pas materiału, przetykany złotymi nićmi, wełną i lnem, przystosowany do utrzymania się na ciele¹⁹. Za jego pomocą zadawano Bogu pytania, osławiając w ten sposób

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. M. M a j e w s k i, *Wyrocznia efodu oraz urim i tummim w Biblii Hebrajskiej*, „Scripta Biblica et Orientalia” 4(2012), s. 96.

¹⁸ Por. D. D z i a d o s z, *Urząd kapłana w epoce przedmonarchicznej*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 7(2010), s. 289.

¹⁹ Por. tamże.

przypadek. Możliwe, że zabieg ten odzwierciedlał analogiczne czynności ludów ościennych. Wzmianki o „efodzie” (rdzeń „ipd”) pojawiają się bowiem w Ugarit, gdzie mianem tym określana jest suknia bogini Anat²⁰, nakładana na jej posąg. Marcin Majewski przywołuje opinię Adolfa Lea Oppenheima, że w starożytnej Asyrii ubrania bóstw noszone były jako insygnia królewskie, poświadczenie posiadania przez władcę prerogatyw bóstwa i zarazem znak ochrony przezeń sprawowanej²¹. Nic więc dziwnego, że korzystano z nich, usiłując zapobiec negatywnym skutkom zaskoczenia generowanego przez przypadek. Specyfika odniesienia Dawida do efodu pokazuje, że rozpoznaje on w nim palladium Bożej obecności i autorytetu. Warte jest zauważenia, że według trzydziestego rozdziału Pierwszej Księgi Samuela (por. 1 Sm 30,7-8) efod nie pozostaje w posiadaniu syna Jessego, lecz jest przynoszony przez Abiatarą, najprawdopodobniej z Przybytku. W tych kontekstach jawi się jako spoczywający w sanktuarium, a nie jako szata kapłana. Istotą efodu jest jego związek z JHWH, ubóstwienie przedmiotu natomiast jest równoznaczne z bałwochwalstwem (tak dzieje się pod koniec życia Gedeona²² – por. Sdz 8,27). Oswajanie przypadku poprzez uzyskiwanie informacji czy zapewnienia od Boga za pomocą efodu pozwala na elementarne poczucie bezpieczeństwa wobec przyszłości i ułatwia podjęcie właściwych decyzji. Realność zabiegów potwierdza liczba wzmianek o nich w Biblii, a o randze efodu świadczy umieszczenie oznaczającego go słowa w czwartym wersecie trzeciego rozdziału Księgi Ozeasza wśród terminów takich, jak „ofiary”, „stele” i „posążki”. Kontekst świadczy o postrzeganiu ich jako gwarantujących kontakt z JHWH, dających namacalne doświadczenie komunikacji z Nim. Spośród nich jednak jedynie efod pełnił rolę osławiającego przypadek. W ten sposób według dwudziestego trzeciego rozdziału Pierwszej Księgi Samuela (por. 1 Sm 23,9-12) korzysta z efodu Dawid w obliczu wiadomości o morderczych planach Saula, usiłując dowiedzieć się, czy może schronić się w Keili, czy mieszkańcy miasta wydadzą go w ręce Saula. Analogiczną czynność podejmuje wobec wątpliwości, czy podjąć poгон za Amalekitami, którzy najechali Siklag i wzięli w niewolę żony i dzieci Dawida i jego towarzyszy (por. 1 Sm 30,7-8). W obu tych przypadkach padają ze strony syna Jessego przy efodzie – w obecności efodu – pytania zamknięte skierowane do Boga. Odpowiedź jest prosta, natychmiastowa, uchwytana dla indagującego. Fakt ten ukazuje JHWH jako panującego nad przypadkiem, mającego możliwość dać człowiekowi wiedzę o przypadku i wykluczającego jego negatywne aspekty.

²⁰ Por. Majewski, dz. cyt., s. 97.

²¹ Por. tamże, s. 98. Por. też: A.L. Oppenheim, *The Golden Garments of the Gods*, „Journal of Near Eastern Studies” 8(1949) nr 3, s. 172, 176.

²² Por. Majewski, dz. cyt., s. 101.

Z efodem rozumianym jako szata związany był pektorał, stanowiący coś na kształt kieszeni albo torby zawierającej 'ûrîm i tummîm. Termin „urim” (hebr. 'urîm) wywodzi się od „ur” – blask ognia, płomień, lub „ôr” – światło, blask, świecić, a tummim od „tāmam” – być kompletnym, całym, skończonym. 'ûrîm i tummîm wspominane są w wielu tekstach starożytnego Bliskiego Wschodu jako narzędzia kleromancji²³. Trudno jednoznacznie orzec, czym były. Najczęściej, podążając za współczesną interpretacją żydowską przedstawianą w Temple Institute w Jerozolimie, kojarzy się je z dwoma lub jednym kamykiem, z tej racji, że mieściły się w pektorale arcykapłana. Nie wiadomo też, jak dokładnie wyglądała technika ich wykorzystywania²⁴. Marcin Majewski w swoim opracowaniu przywołuje brzmienie czterdziestego pierwszego wersetu czternastego rozdziału Pierwszej Księgi Samuela w poprawionej wersji Septuaginty, gdzie pojawia się wzmianka o 'ûrîm i Tummîm: „Jeśli ja jestem winien czy mój syn Jonatan, niech JHWH, Bóg Izraela, da 'ûrîm; a jeśli winien jest lud Izraela, niech da tummîm” (1 Sm 14,41)²⁵. Zdaniem tego egzegety tekst ten pozwala na konstatację, że każdy z nich ukazywał inną odpowiedź, prawdopodobnie jeden „tak”, a drugi „nie”²⁶. Forma liczby mnogiej, jaką posiadają oba te hebrajskie terminy, sugeruje, że desygnatów mogło być więcej, co było przydatne na przykład we wskazywaniu wybranych spośród większej liczby osób. 'ûrîm i Tummîm wyrzucane z pektorału przez arcykapłana miały doprecyzować odpowiedź Boga udzielaną na pytania zadawane w imieniu Izraela. Starożytny sposób oswojenia przypadku zyskiwał tu formę dialogu z Bogiem, w którym On dawał poznać swoje zdanie poprzez kamyk (kamyki). Majewski zwraca uwagę na meryzm, jaki tworzą urim i tummim z racji rozpoczynających je liter pierwszej i ostatniej alfabetu hebrajskiego²⁷. Seymour Rossel wyjaśnia, że tak jak światło jest pierwszym stworzonym elementem świata, tak celem świata jest pełnia²⁸, co analogicznie obrazuje zamykanie w 'ûrîm i Tummîm pewnej całości. Tekst dwudziestego wersetu dwudziestego ósmego rozdziału Księgi Wyjścia, formułując nakaz ustawicznego noszenia pektorału przez Aarona, opisuje cel tego nakazu za pomocą słowa „mišpāt” sugerującego rozeznanie, wskazanie właściwej drogi, odgraniczenie rozwiązania błędnego od właściwego. 'ûrîm i Tummîm mają być zawsze na sercu Aarona, a poznanie ma się dokonywać przed Bogiem. Ten sposób oswojenia przypadku zastrzeżony był dla arcykapłana.

²³ Szerzej na ten temat zob. A.M. K i t z, *The Plural Form of 'ûrîm and Tummîm*, „Journal of Biblical Literature” 116(1997) nr 3, s. 403-410.

²⁴ Por. M a j e w s k i, dz. cyt., s. 103.

²⁵ Por. tamże, s. 104.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże, s. 103.

²⁸ Por. S. R o s s e l, *The Torah: Portion by Portion*, Torah Aura Productions, Los Angeles 2007, s. 133. Por. M a j e w s k i, dz. cyt., s. 103.

NIEAPROBOWANE UPREDZANIE PRZYPADKÓW

W piątym wersecie siedemnastego rozdziału Księgi Sędziów wraz z efo-dem zostają wymienione t̄rāpîm jako jedne z podstawowych przedmiotów sankcjonujących istnienie sanktuarium. Egzegeci wyprowadzają etymologię „t̄rāpîm” od „rāpā” – „leczyć” albo od „rāpāh” – „lekceważenie”²⁹. Niektórzy wiążą ją z ugaryckim rdzeniem opisującym narastającą słabość³⁰. Mimo że termin „t̄rāpîm” nie jest dookreślony w Biblii Hebrajskiej, to teksty z Nuzi, zawierające analogiczne określenia, pozwalają rozpoznać, że jego desygnaty służyły przywoływaniu bożków domowych, duchów albo też posiadały formę kultycznych świeczników³¹. W tekstach z Emar są one łączone z przodkami, kultem przodków, duchami śmierci³². Wydaje się, że właśnie w oparciu o relację z ojcami oraz obecność w kontakcie z bożkami t̄rāpîm służyły jako osławiające przypadki, pozwalające zaufać, że dzięki przodkom czy bożkom nikt z aktualnie żyjących nie zostanie dotknięty przez negatywny los. O przekonaniu o wartości oraz sile oddziaływania t̄rāpîm świadczy fakt ich kradzieży, której dokonuje Rachela (por. Rdz 31,19), i uporczywe poszukiwanie ich przez Labana (por. Rdz 31,30-31). Nawet przy założeniu, że chodziło o materię, z której były wykonane figurki – jak można by wywnioskować z historii Mikiego (por. Sdz 17,5; 18,14-17) – to warunkowane nimi w tej samej historii ustanowienie sanktuarium przesuwają jednak akcent na ich kultyczny charakter. Obecność t̄rāpîm nawet w domu Dawida (por. 1 Sm 19,13.16) sugeruje, że uważano je za skutecznie osławiające przypadek. Sytuacje odwoływania się do nich, w kontraście do wymienionych wcześniej losów i efodu, nie zawierają odniesień do JHWH. Przez autora natchnionego Drugiej Księgi Królewskiej (por. 2 Krl 23,24) t̄rāpîm kwalifikowane są wręcz jako bałwochwalcze, dlatego zostają usunięte przez Jozjasza. Tekst drugiego wersetu dziesiątego rozdziału Księgi Zachariasza konstatuje, że uzyskiwane za ich pomocą informacje są błędne. Fakt ten pokazuje, że poszukiwanie sposobów oswojenia przypadków w starożytności nie zawsze uwieńczone było sukcesem. T̄rāpîm jako związane z przodkami, a więc osobami, co do których atencji i życzliwości indagujący ma pewność, poświadczają poszukiwanie poczucia bezpieczeństwa, w które uderza sytuacja przypadku.

Starożytni usiłowali też wykluczyć przypadek poprzez zyskanie wpływu na kształt wydarzeń. Dokonywało się to za pomocą zachowań (rytów)

²⁹ Por. K. v a n d e r T o o r n, Th. J. L e w i s, hasło „תַּרְפִּים”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 15, tłum. D.E. Green, red. G.R. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry, Grand Rapids, Michigan 2006, s. 778.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. tamże, s. 779.

³² Por. tamże, s. 780n.

magicznych, czyli czynności i słów mających oddziaływać na bóstwo. Nie było wątpliwości co do faktu, że istnieją siły kształtujące przyszłość, ale też uważano, że można wywrzeć na nie wpływ. U podstaw tego stanowiska leżało przekonanie o istnieniu w świecie pewnego porządku – w Egipcie określano go mianem „Ma’at”, a w Mezopotamii „Me”³³, natomiast na terenie Dalekiego Wschodu „Rta”³⁴. W dolinie Nilu porządek ten postrzegany był jako kreujący i konstytuujący kosmos oraz posiadający moc jednoczenia bóstw z poszczególnymi elementami stworzenia, a z człowiekiem – dzięki praktykowaniu przezeń określonego systemu moralnego³⁵. W jakimś stopniu układ ten pozostawał zależny od bogów, ale – zdaniem Janusza Lemańskiego – częściowo również poza ich wpływem, co potwierdzały między innymi anomalie pogodowe³⁶. Co ciekawe, analogiczne pojęcie nie występuje w Biblii. Mądrość, jedyna hipostaza, jaka jest w niej wzmiankowana, pojawia się jedynie w tekstach sapiencjalnych i opisuje akt komunikacji i jej treść kierowaną przez JHWH ku człowiekowi. Posiada więc rys relacyjny i dynamikę, która oddziałuje na człowieka, zatem i wpływ na nią można uzyskać tylko na drodze kontaktu, komunikacji, nie zaś rytu. W kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu podejmowano różnorodne czynności, aby zmanipulować bogów, sprawić, by zrobili to, czego pragnie człowiek, i w ten sposób zapobiec wydarzeniom przyszłości. Panowało na przykład przekonanie, że klęski żywiołowe mogą zostać powstrzymane przez prześlągane, nasycone ofiarą bóstwo. Pojawiały się więc różnego rodzaju zaklęcia, amulety i rytuały. Biblia potępia je, ponieważ niwelują relację z Bogiem, która stanowi podstawę jahwizmu. Tekst dwudziestego szóstego wersetu dziewiętnastego rozdziału Księgi Kapłańskiej, który piętnuje wróżbiarstwo, nie wskazuje, jakie konkretnie czynności pod tym terminem się kryją. Lemański w oparciu o kontekst stawia tezę o wzmiankowaniu w tym wersecie rytuałów mających na celu kontakt ze zmarłymi lub z bóstwami chtonicznymi³⁷. Sugerowałoby to praktykę ochrony życia przed przypadkowym zagrożeniem przez powstrzymanie go, zanim zaistnieje. Przeciwno wróżbom i nekromacji występuje autor natchniony w trzydziestym pierwszym wersecie dziewiętnastego rozdziału Księgi Kapłańskiej – konsekwencją podejmowania tych praktyk jest wyłączenie ze społeczności, co obwieszcza

³³ Por. J. L e m a ń s k i, „Nie pozwolisz żyć czarownicy” (*Wj 22,17*). W poszukiwaniu właściwego rozumienia jednego ze starotestamentalnych praw, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 26(2019), s. 12.

³⁴ Por. D.N. P r e m n a t h, *The Concepts of Rta and Maat: A Study in Comparison*, „*Biblical Interpretation*” 2(1994) nr 3, s. 326.

³⁵ Por. H. G r i f f i n, *(Dis)Order in the Court: Sanctioned Dishonesty in the Hall of Two Maats*, „*Journal of the School of Religious Studies*” 47(2019), s. 156n.

³⁶ Por. L e m a ń s k i, dz. cyt., s. 12.

³⁷ Por. tamże, s. 24.

w kolejnym rozdziale, w wersecie szóstym (por. Kpł 20,6). Analogiczne stanowisko prezentuje Księga Ezechiela w rozdziale trzynastym, w wersetach od osiemnastego do dwudziestego pierwszego, stawiając praktyki wróżbiarskie w opozycji do kontaktu z JHWH.

Kontrowersyjnym tematem jest poszukiwanie znaku – „nhš”. Rdzeń ten w języku arabskim oznacza omen³⁸. Ponieważ etymologicznie wywodzi się z niego również termin określający węża, przypisywano mu konotacje analogiczne do czynności zaklinania, która miała zapobiegać agresji tego zwierzęcia³⁹. Sposobom osławiania przypadku poprzez nhš wspomnianym w pierwszym wersecie dwudziestego czwartego rozdziału Księgi Liczb zostaje przeciwstawione – dwa wersety dalej – działanie Bożego Ducha (por. Lb 24,3), co potwierdza władzę Boga nad losem. Jak podaje trzydziesty trzeci werset szesnastego rozdziału Księgi Przysłów: „We fałdy sukni wrzuca się losy [przypadki – J.N.], ale Pan sam rozstrzyga” (Prz 16,33). Na tyle człowiek zyskuje dostęp do Bożych rozwiązań, na ile angażuje się w kontakt z Bogiem. Z Jego strony wola relacji i bliskości zagwarantowana jest przymierzem. Z przywołanych tekstów wyłania się zawarte w Biblii Hebrajskiej kryterium aprobaty sposobów osławiania przypadku: jest nim wpływ podejmowanej czynności czy przedmiotu służącego okiełznaniu losu na relację danego człowieka z Bogiem⁴⁰. Potwierdza to *passus* od drugiego do szóstego wersetu trzynastego rozdziału Księgi Powtórzonego Prawa.

*

Próby osławiania przypadku podejmowane przez starożytnych Izraelitów, a opisane w Biblii Hebrajskiej wydają się mieć u podstaw ludzkie pragnienie uzyskania poczucia bezpieczeństwa. Poszukiwanie go na drodze religii jest – według Émile’a Durkheima – zrozumiałe ze względu na integrującą rolę wspólnoty, którą tworzy religia, i więzi rodzinnych, które w nią wprowadzają⁴¹. Wyraża się w istotny sposób również poprzez poszukiwanie wiedzy⁴², a jej percepcję wzmacniają elementy wizualne, takie jak wielobarwność pectorału, czy dotykowe, jak „namacalność” ’ûrîm i Tummîm. Lęk przed nieznanym,

³⁸ Por. R. P i n d e l, *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2003, s. 102.

³⁹ Por. tamże, s. 103.

⁴⁰ Por. tamże, s. 89.

⁴¹ Cyt. za: H. M a m z e r, *Poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008, s. 25. Por. E. D u r k h e i m, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 472.

⁴² Por. tamże, s. 45.

wielokrotnie implikowany poczuciem winy, ale także autopsją skłania do poszukiwania logiki przypadkowości⁴³. I tu nabyta przez obserwację świadomość harmonii świata ugruntowuje przekonanie, że jest Ktoś, kto zna przypadek z racji swojej transcendencji. Kształtuje też przekonanie, że jeśli są zasady, prawa, które podlegają percepcji, to można też dążyć do poznania przypadku. Ciekawie z myśleniem biblijnym koresponduje wniosek Boecjusza odnośnie do przypadku – niech zatem wniosek ten posłuży za konkluzję powyższych rozważań: „W istocie nie stało się to z niczego, gdyż ma to swoje własne przyczyny, których nieprzewidywany i niespodziewany zbieg wywołał wrażenie przypadku [...]. Tak więc można powiedzieć, że przypadek jest to nieprzewidywany wynik zbiegających się przyczyn w tych rzeczach, które dla jakiejś sprawy się dzieją”⁴⁴.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Boeticus, Anitius Manilius Torquatus Severinus. “O pocieszeniu , jakie daje filozofia.” Translated by Leon Jakimowicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962.
- Botterweck, G. Johannes, and Helmer Ringgren, eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 2 (s.v. “גִּזְלָה” by Werner Dommershausen). Translated by David E. Green. Michigan: Grand Rapids, 1975.
- Botterweck, G. Johannes, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry, eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 14, s.v. “תְּרָפִים” (by Karel van der Toorn and Theodore J. Lewis). Translated by David E. Green. Michigan: Grand Rapids, 2006.
- Buttrick, George A., ed. *The Interpreters’s Dictionary of the Bible*, s.v. “Purim” (by J. Coert Rylaarsdam). Nashville: Abingdon Press, 1989.
- Cohen, Abraham D. “Hu Ha-goral: The Religious Significance of Esther.” In *Studies in the Book of Esther*. Edited by Carrey A. Moore. New York: Ktav Publishing House, 1982.
- Dziadosz, Dariusz. “Urząd kapłana w epoce przedmonarchicznej.” *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 7 (2010): 281–313.
- Griffin, Hannah. “(Dis)Order in the Court: Sanctioned Dishonesty in the Hall of Two Maats.” *Journal of the School of Religious Studies* 47 (2019): 151–71.
- Kitz, Anne Marie. “The Plural Form of ’Ūrîm and Tummîm.” *Journal of Biblical Literature* 116, no. 3 (1997): 401–11.

⁴³ Por. N.N. T a l e b, *Czarny labędz. Jak nieprzewidywane zdarzenia rządzą naszym życiem*, tłum. O. Siara, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2020, s. 420-425.

⁴⁴ A.M.T.S. B o e t i c u s, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, ks. V, tłum. L. Jakimowicz, PWN, Warszawa 1962, s. 125.

- Lemański, Janusz. “‘Nie pozwolisz żyć czarownicy’ (Wj 22,17): W poszukiwaniu właściwego rozumienia jednego ze starotestamentalnych praw.” *Studia Kosza-lińsko-Koło-brzeskie* 26 (2019): 11–32.
- Ławniczak, Artur. “Losowanie jako procedura podejmowania decyzji w starożytnym Izraelu.” *Studia Erasmiana Wratislaviensia*, no. 5 (2011): 49–67.
- Majewski, Marcin. “Wyrocznia efodu oraz urim i tummim w Biblii Hebrajskiej.” *Scripta Biblica et Orientalia* 4 (2012): 91–107.
- Mamzer, Hanna. *Poczucie bezpieczeństwa ontologicznego: Uwarunkowania społeczno-kulturowe*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 2008.
- Mickiewicz, Franciszek. *Ewangelia według św. Łukasza rozdziały 1–11: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2011.
- Oppenheim, A. Leo. “The Golden Garments of the Gods.” *Journal of Near Eastern Studies* 8, no. 3 (1949): 172–93.
- Pikor, Wojciech. *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem: Studium historyczno-teologiczne księgi Ezechiela*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2013.
- Pindel, Roman. *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*. Kraków: Dom Wydawniczy Rafael, 2003.
- Popielewski, Wojciech. “Prorocka lektura historii.” *Verbum Vitae* 16 (2009): 85–106.
- Premnath, Devadasan Nithya. “The Concepts of Rta and Maat: A Study in Comparison.” *Biblical Interpretation* 2, no. 3 (1994): 325–39.
- Ringgren, Helmer. “Esther and Purim.” In *Studies in the Book of Esther*. Edited by Carrey A. Moore. New York: Ktav Publishing House, 1982.
- Rossel, Seymour. *The Torah: Portion by Portion*. Los Angeles: Torah Aura Productions, 2007.
- Taleb, Nassim Nicholas. *Czarny łabędź: Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym życiem*. Translated by Olga Siata. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2020.
- Walton, John H., Victor H. Matthews, and Mark W. Chavalas. *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*. Translated by Zbigniew Kościuk. Warszawa: Vocatio, 2005.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Joanna NOWIŃSKA – Oswoić przypadek. Aprobowane i dyskredytowane sposoby przejścia kontroli nad przypadkiem ukazane w Biblii Hebrajskiej

DOI 10.12887/36-2023-2-142-05

Celem artykułu jest prezentacja ukazanych w Biblii Hebrajskiej sposobów przejścia kontroli nad zdarzeniami mającymi charakter przypadku. Przywołana zostaje procedura wyprzedzenia przypadku przez losowania za pomocą

gōrāl – podejmowana w sytuacji podziału ziemi Izraela, posługi w Przybytku, wyboru zwierzęcia w Jom Kippur, prac na rzecz społeczności – asekuracja od przypadku poprzez przenoszenie odpowiedzialności na JHWH oraz manipulacja przypadkiem, na przykładzie *pur* z księgi Estery. Scharakteryzowane są starania o uzyskanie choćby częściowego rozpoznania przypadku za pomocą *efodu*, *ûrîm* i *Tummîm* oraz odrzucane przez Biblię Hebrajską *tʾrāpîm* i magia. Z przeprowadzonych analiz terminów i kontekstów (z odniesieniem do metod literackich i uwzględnieniem specyfiki kultury i języka) wyłania się stymulujące próby osvajania przypadku dążenie Izraelitów do utrzymania poczucia bezpieczeństwa, przekonanie o logice wydarzeń oraz wszechmocy Boga i Jego miłości do ludzi. Wniosek o niemożliwości manipulacji przypadkiem, przekraczającej przypadek transcendencji JHWH, jak i o kluczowym w próbach osvajania przypadku włączaniu wszystkich działań w przestrzeń relacji z Bogiem stymuluje do dalszych badań na temat proroctw jako innej kategorii – bo dotyczącej ochrony przed przypadkiem zakorzenionym w konsekwencjach niewłaściwych decyzji Narodu Wybranego.

Słowa kluczowe: przypadek, los, *efod*, *ûrîm* i *tummîm*

Kontakt: Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski,
ul. Bankowa 12, 40-007 Katowice

E-mail: joanna.nowinska@us.edu.pl

<https://us.edu.pl/wydzial/wtl/osoby/s-dr-hab-joanna-nowinska/>

Joanna NOWIŃSKA, Taming Coincidence: Acceptable and Unacceptable Ways to Take Control of Chance, as Depicted in the Hebrew Bible

DOI 10.12887/36-2023-2-142-05

The purpose of the article is to present the methods described in the Hebrew Bible for taking control of chance events. The paper discusses the strategy to anticipate chance by drawing lots (using *gōrāl*) in the situations of land division, service in the Tabernacle, selection of an animal for the Yom Kippur sacrifice, and work for the community. The author shows protective measures adopted against chance, such as transferring responsibility to YHWH and manipulation of chance, as seen in the example of *pur* in the Book of Esther. Efforts to obtain even partial insight into chance by means of *ephod*, *ûrîm* and *tummîm* are characterized, as well as the application of *tʾrāpîm* and magic, the latter rejected by the Hebrew Bible. The analyses of terms and contexts, with reference to literary methods and taking into account the specificities of culture and language, reveal the desire to maintain a sense of security and the faith in the logic of events, as well as in God's omnipotence and love for people as factors inspiring attempts to control chance. The conclusions about the impossibility to manipulate chance, the transcendence of YHWH which goes beyond chance, and attempts, crucial for taming coincidence, to include all human activities in the space of the relationship with God prompt further research on prophecy

as a category concerning protection against coincidences due to the Chosen People's wrong decisions.

Keywords: coincidence, fate, *ephod*, *urim* and *tummim*

Contact: Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski,
ul. Bankowa 12, 40-007 Katowice, Poland

E-mail: joanna.nowinska@us.edu.pl

<https://us.edu.pl/wydzial/wtl/osoby/s-dr-hab-joanna-nowinska/>

Agnieszka RESZKA

MIEDZY WOLNĄ WOLĄ A DETERMINIZMEM LOSU Kontyngencja w relacji Anny Kathariny Emmerich i Clemensa Brentana w kontekście „Apologii przypadkowości” Odo Marquarda

Deterministyczny zbieg okoliczności można dostrzec w przybyciu Clemensa Brentana do Dülmen. Należy jednak zauważyć, że determinizm tej sytuacji był „znany” mistyczce, która oczekiwała przyjazdu kogoś – nie wiedziała wprawdzie, kim osoba ta będzie, ale osoba ta obecna była w jej wizjach – kto jako narzędzie Bożego planu pozwoli jej przekazać objawienia szerokiemu gronu odbiorców. W przypadku Brentana spotkanie z Emmerich – przed którym początkowo się wzbraniał – wydaje się kontyngentne.

Predeterminizm, wolna wola i dopuszczenie przypadkowości to terminy nierozzerwalnie związane z religią, zwłaszcza z chrześcijaństwem. Wyjaśnianie prawd filozoficznych, jak zauważył Dane Rex Gordon, zmarły w roku 2020 profesor filozofii i pastor, idzie w parze z poszukiwaniem odpowiedzi na pytania metafizyczne w świecie teocentrycznym¹. Podobnie jak mistyka chrześcijańska, filozofia nie neguje rzeczywistości nieoczywistej, do jej wyjaśnienia może jednak dążyć innymi drogami: „«Filozofia i wizja» zatem odnosi się do związku pomiędzy filozofią i zdolnością widzenia tego, co nie jest oczywiste. Zdolność ta nie jest dana człowiekowi, podobnie jak wizje religijne są dane wierzącym (zwykle bez żadnego wysiłku ze strony wierzącego), ale musi być poszukiwana, oczekiwana lub nawet wyobrażana”². Zgodnie z ideą, którą w kwestii Bożej woli głosi tomizm, nie można wykluczyć kontyngencji zdarzeń, ponieważ wy-nikając z przyczyn pośrednich, ostatecznie i tak realizują one plan Boży³.

W przypadku „widzącej” z Dülmen, Anny Kathariny Emmerich, jednej z najbardziej znanych mistyczek dziewiętnastego wieku i błogosławionej Kościoła rzymskokatolickiego, kwestia predestynacji i deterministycznej koncepcji Wszechświata wydaje się jeszcze bardziej skomplikowana. Przy-kuta do łóżka chorobą i ciężkim cierpieniem, praktycznie nieznająca świata poza małym miasteczkiem, jakim na początku dziewiętnastego stulecia było westfalskie Dülmen, była mniszka augustianka doświadczała wizji, w których

¹ Por. D.R. G o r d o n, *Filozofia i wizja*, tłum. T. Buksiński, L. Sikorska, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1995, s. 20.

² Tamże.

³ Por. T o m a s z z A k w i n u, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie I-26*, q. 14, a. 13, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 228-230.

pojawiały się bardzo szczegółowe obrazy ukazujące zarówno przeszłość (mękę Jezusa Chrystusa), jak i przyszłość Kościoła katolickiego oraz pojedynczych osób, w tym także Clemensa Brentana, cieszącego się uznaniem niemieckiego poety doby romantyzmu, który treść tych wizji zapisał. Czy można powiedzieć, że w tego rodzaju nieoczywistej relacji mistyczki i poety przypadkowość jest w ogóle możliwa? Odpowiedź na to pytanie wydaje się – przynajmniej dla przeciętnego obserwatora, niemającego udziału w darze mistyczki – raczej hipotetyczna. Można jednak, odnosząc się do tezy o przeznaczeniu bądź kontyngencji, podjąć próbę przedstawienia okoliczności spotkania tych dwóch wybitnych dla swojego czasu osobowości oraz pokazać efekty ich współpracy. Istotna jest również próba oceny tego wydarzenia z perspektywy mistyczki oraz poety.

Analizując kwestię potencjalnej przypadkowości relacji Emmerich i Brentana, warto nawiązać do interpretacji teorii przypadku w życiu człowieka, którą przedstawił Odo Marquard⁴, zmarły w 2015 roku niemiecki filozof, a jednocześnie absolwent studiów teologicznych. W interesujący sposób wiązał on ideę apologii przypadkowości z kwestią wolnej woli jednostki, niestojącą w sprzeczności z doktryną chrześcijańską. Podobnie interesujący charakter ma krytyczne ustosunkowanie się Marquarda do koncepcji Georga W.F. Hegla dotyczącej „usunięcia momentów przypadkowych”⁵. Hegel – głosząc apologię rozumu – twierdził, że przypadkowość w procesie dziejowym jest tylko koniecznością, która ma swój początek w okolicznościach zewnętrznych, ich pojmowanie zaś nie powinno zależeć od czynników subiektywnych (należy je wyeliminować), lecz od logicznie wytłumaczalnych, absolutnych⁶. Można by mówić o koincydencji w odniesieniu do miejsca geograficznego: miasta Münster i jego rejonu, z którym przez wiele lat związani byli zarówno Odo Marquard, jak i Anna Katharina Emmerich – nie miało ono wprawdzie wpływu na wywód filozoficzny autora *Apologii przypadkowości*, owa niezamierzona zbieżność lokalizacji nabiera jednak w kontekście przedstawionego tematu wymiaru symbolicznego.

Zdaniem Marquarda, odwołującego się komparatystycznie do idealizmu niemieckiego i do dwudziestowiecznej historiozofii, które akcentowały siłę ludzkiej wolności, „autonomia człowieka żywi się depotencjalizacją Boga”⁷

⁴ Zob. O. Marquard, *Apologia przypadkowości. Dociekania filozoficzne na temat człowieka*, w: tenże, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 119-142.

⁵ Cyt. za: O. Marquard, *Apologia przypadkowości. Dociekania filozoficzne na temat człowieka*, s. 119. Por. też: G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, red. G. Lasson, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1955, s. 29.

⁶ Por. G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, red. J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1994, s. 29n.

⁷ O. Marquard, *Koniec mocy przeznaczenia? Kilka uwag o nieuchronności tego, czym nie da się rozporządzać*, w: tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 78.

– uznanie istnienia przypadkowości, chociaż bywa ona negowana w naukach empirycznych, nie wprowadza sprzeczności między wolną wolą a determinizmem, lecz uzupełnia ideę „skończoności” natury człowieka: „Zdawać się może, że jednym z najgorszych wrogów wolności i godności człowieka jest przypadek. Ja tymczasem chciałbym się tutaj wstawić dobrym słowem za przypadkiem: za tym, co przypadkowe. Czy wypowiadam się tym samym przeciwko wolności i godności człowieka? Bynajmniej. Myślę tylko: że byłoby to oznaką braku wolności, gdyby człowiek żył niegodnie ponad możliwości swego stanu: swej skończoności. Jeśli tego nie chce, musi uznać przypadkowość: przez apologię tego, co przypadkowe. Taka jest tutaj moja teza”⁸. Przypadkowość stanowi według Marquarda immanentną cechę człowieczeństwa, jej wyeliminowanie oznaczałoby zaś zubożenie natury ludzkiej: „Trzeba zatem – dla człowieka – uratować to, co przypadkowe, tylko temu bowiem zawdzięcza on swą rzeczywistość”⁹.

Celem poniższych rozważań jest zbadanie możliwości zaistnienia incydentalności w relacji przyjacielskiej, która połączyła mistyczkę i poetę, oraz w nawiązaniu przez nich współpracy twórczej przy spisywaniu jej objawień w formie literackiej. Wskazana zostanie dychotomia tego układu: o ile Anna Katharina Emmerich mogła całą sytuację traktować jako przeznaczenie bądź realizację planu Bożego, wcześniej sytuacja ta była bowiem przedmiotem jej wizji, o tyle w przypadku Clemensa Brentana stała się ona urzeczywistnieniem przypadkowości, która całkowicie zmieniła jego życie. Interpretacja opisanych zdarzeń w świetle tezy Marquarda dotyczącej przypadkowości pozwala spojrzeć na nie z perspektywy filozoficznej. Obok jego pracy w rozważaniach uwzględnione zostaną także wspomnienia Brentana¹⁰ oraz relacje świadka wydarzeń, doktora Franza Wesenera¹¹. Analizowany tu problem badawczy ze względu na swoją nieempiryczną – czy wręcz metafizyczną – naturę nie należy jednak do prostych. Ów stan rzeczy znajduje potwierdzenie w faktie, że niezwykle relacja międzyludzka, którą poddamy namysłowi filozoficznemu, i wynikła z niej współpraca twórcza stały się elementami komplikującymi i opóźniającymi proces beatyfikacyjny mistyczki. Zmarła w roku 1824, ale została ogłoszona przez Kościół katolicki błogosławioną dopiero z początkiem wieku dwudziestego pierwszego, w roku 2004 (jej proces beatyfikacyjny, rozpoczęty pod koniec dziewiętnastego wieku, był czasowo zawieszony). Proces kanonizacyjny Anny Kathariny Emmerich wciąż trwa.

⁸ T e n z e, *Apologia przypadkowości. Dociekania filozoficzne na temat człowieka*, s. 119.

⁹ Tamże, s. 120.

¹⁰ Zob. C. B r e n t a n o, *Gesammelte Briefe von 1795 bis 1842*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, t. 8, Sauerländer Verlag, Frankfurt am Main 1855.

¹¹ Zob. W. H ü m p f n e r, *Tagebuch des Dr. med. Franz Wilhelm Wesener über die Augustinerin Anna Katharina Emmerich*, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg–Regensburg 1973.

MISTYCZKA I PIELGRZYM

Zderzenie „dwóch światów”

Pośród katolickich mistyczek Anna Katharina Emmerich zajmuje szczególne miejsce. Jej nazwisko pojawia się nie we wszystkich monografiach poświęconych mistyce chrześcijańskiej – nie wspomina o niej na przykład ks. Jerzy Misiurek w pracy *Wielkie mistyczki Kościoła*¹² ani ks. Marcello Stanzione w swoich książkach popularnonaukowych, cieszących się skądinąd dużym zainteresowaniem¹³. Zarówno recepcja dzieła Emmerich, jak i jej proces kanonizacyjny napotykały na liczne przeszkody i ograniczenia. Nie można wykluczyć, że wynikają one nie tylko z upływu czasu, utrudnieniem może być również rola Clemensa Brentana w przekazie wizji mistyczki, treść jej objawień nie została bowiem spisana przez nią samodzielnie, lecz jedynie opowiedziana ustnie, a następnie zapisana przez Brentana najpierw w formie notatek, a później zredagowanych tekstów, noszących znamiona fabuły literackiej. Za życia poety ukazał się jedynie tom *Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der Gottseligen Anna Katharina Emmerich*¹⁴. Po śmierci Brentana żmudną pracę związaną z edycją ogromnej ilości pozostawionego przez niego materiału kontynuował Karl Erhard Schmöger, redemptorysta i teolog, jeden z pierwszych biografów mistyczki.

Życiorys stygmatyczki Anny Kathariny Emmerich (jej nazwisko zapisywane bywa również jako „Emmerick”) dostarcza interesujących informacji na jej temat. Przyszła na świat w roku 1774 w miejscowości Flamschen, położonej niedaleko Münster w dzisiejszej Nadrenii Północnej-Westfalii, w ubogiej, bez-

¹² Zob. J. Misiurek, *Wielkie mistyczki Kościoła*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.

¹³ Zob. M. Stanzione, *Aniołowie i mistycy. Niebiańskie duchy w wizjach świętych Kościoła*, tłum. A. Zielińska, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2022; M. Castelli, M. Stanzione, *Aniołowie w wizjach wielkich mistyczek. Podróż ze świętymi prowadzonymi przez niebieskie duchy*, tłum. B. Żurowska, Wydawnictwo AA, Kraków 2016.

¹⁴ Zob. A.K. Emmerich, *Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der Gottseligen*, Fine Books & Collections, b.m.w., 2018. Zob. też: t a ż, *Żywo i bolesna męka Pana naszego Jezusa Chrystusa i Najświętszej Matki Jego Marji wraz z tajemnicami Starego Przymierza według widzeń świątobliwej Anny Katarzyny Emmerich. Z zapisków Klemensa Brentano*, tłum. W. Rakowski, Spółdzielnia wydawnicza. Karola Miarki, Mikołów 1927. Polski wydawca wyjaśniał: „W języku polskim ukazały się dotąd: *Żywo i Najświętszej Maryi Panny i Bolesna męka Pana naszego Jezusa Chrystusa*, stanowiące część tylko objawień. Nie pojawiły się jeszcze: *Żywo Jezusa Chrystusa i Tajemnice Starego Przymierza*, odnoszące się do przyjścia Zbawiciela. Postanowiłem przeto wydać wszystkie objawienia świątobliwej Dziewicy, według zapisków Klemensa Brentano, w porządku takim, iżby tworzyły pewną całość. Za wzór wziąłem sobie najstarsze tychże objawień wydanie, Pusteta w Regensburgu, jedynie może kompletne” („Wstęp”, w: A.K. Emmerich, *Żywo i bolesna męka Pana naszego Jezusa Chrystusa i Najświętszej Matki Jego Marji wraz z tajemnicami Starego Przymierza według widzeń świątobliwej Anny Katarzyny Emmerich. Z zapisków Klemensa Brentano*, s. iii).

rolnej rodzinie chłopskiej. Ze względu na biedę oraz konieczność opieki nad liczным rodzeństwem, a wkrótce także podjęcia pracy, musiała szybko zakończyć swoją edukację szkolną. Mimo ewidentnego braku wykształcenia nie była osobą pozbawioną wiedzy. Wykazywała też zdolności interpersonalne – jej biografowie zwracają uwagę, że nawet w kontakcie ze znanymi osobistościami reprezentującymi ówczesne elity społeczne i intelektualne zachowywała się naturalnie, była otwarta i elokwentna¹⁵. Droga Anny Kathariny Emmerich do życia konsekrowanego była długa i skomplikowana¹⁶, a kiedy w roku 1802 ostatecznie udało jej się wstąpić do Zgromadzenia Sióstr Świętego Augustyna, nie dane jej było cieszyć się tym życiem długo – w roku 1811 klasztor został zlikwidowany, a ona sama musiała zamieszkać w przydzielonej jej izbie w Dülmen¹⁷.

Objawień mistycznych doświadczać zaczęła już w okresie dzieciństwa. Wizje te wydawały się jej tak oczywiste i realne, że – jak sama później twierdziła – była przekonana, iż doświadczają ich wszyscy wokół: „Widziałam upadek aniołów, stworzenie ziemi i raju, Adama i Ewy oraz pierwszy grzech. Myślałam, że widzi to każdy człowiek, tak jak widzimy wokół siebie różne inne rzeczy, toteż opowiadałam o tym bez najmniejszego skrepowania rodzicom, rodzeństwu i towarzyszom zabaw, dopóki nie zauważyłam, że wyśmiewano się ze mnie i pytano, czy mam może jakąś książkę, w której to wszystko jest opisane. [...] Gdy kiedyś o Zmartwychwstaniu opowiedziałam w szkole zupełnie inaczej niż nas uczono – w swej niewinności pewna, że wszyscy inni wiedzą o nim to samo, nie zdając sobie sprawy z tego, że to moja osobista wiedza – ku memu zaskoczeniu dzieci wyśmiały mnie i oskarżyły przed nauczycielem, ten zaś surowo mnie upomniął, żebym sobie takich obrazów nie wymyślała”¹⁸.

W odosobnieniu, pozbawiona wspólnoty zakonnej, mistyczka skupiła się na pomocy biednym, zwłaszcza dzieciom. Znana już od dawna dzięki swo-

¹⁵ Por. T. W e g e n e r, *Bl. Anna Katarzyna Emmerich. Stygmaty i wizje*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo AA, Kraków 2012, s. 196n.

¹⁶ Pragnąc wstąpić do zgromadzenia zakonnego, musiała sprzeciwić się rodzicom, którzy chociaż byli głęboko wierzącymi katolikami, nie chcieli pogodzić się z jej decyzją. Brak posagu oraz zgody rodziców niemal zburzył plany Emmerich i dopiero dzięki umożliwiającej jej zdobycie środków finansowych ciężkiej pracy, którą podjęła najpierw jako szwaczka, a następnie jako służąca w domu rodziny Söntgenów, a także dzięki zbiegowi okoliczności zewnętrznych, udało jej się wstąpić do klasztoru augustianek Agnetenberg w Dülmen (por. W e g e n e r, dz. cyt., s. 83-101).

¹⁷ Klasztor Agnetenberg został zamknięty w roku 1811 na skutek sekularyzacyjnej polityki rządu pruskiego. Pozbawiona możliwości przejścia do innego klasztoru, Emmerich początkowo pełniła posługę gosposi u ks. Marcina Lamberta. Pozostała w Dülmen do końca życia, później już chora i cierpiąca, wymagająca opieki (por. tamże, s. 128-149).

¹⁸ A.K. E m m e r i c h, *Tajemnice czasów ostatecznych. Wizje nieba, piekła, czyśćca, aniołów, szatana i ostatniej walki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo AA, Kraków 2011, s. 13n.

im objawieniom, po otrzymaniu w roku 1812 zewnętrznych stygmatów (na rękach, stopach i głowie, a także dwóch krzyży na piersi) stała celem peregrynacji zarówno mieszkańców okolicznych miejscowości, jak i uczonych, teologów czy artystów, a także przedstawicieli elit arystokratycznych¹⁹. Biografowie mistyczki zwracają uwagę na jej – zadziwiającą w przypadku osoby niewykształconej i pozbawionej obycia towarzyskiego – umiejętność zawierania relacji przyjacielskich z przedstawicielami różnych grup społecznych. Potrafiła rozmawiać także z intelektualistami i uczonymi. Przyciągała do siebie wielu ludzi, okazując im zainteresowanie, ale również wzbudzając w nich ciekawość i zaskoczenie swoją rozległą wiedzą, której źródłem nie mogło być skromne wykształcenie. Spotkanie z Clemensem Brentanem, oczekiwane przez nią dzięki doświadczanym wcześniej wizjom, oznaczało dla niej – obok radości wynikającej z poznania pomocy „przysłanej” jej do spisania objawień – konieczność zmierzenia się nie tylko z własnymi słabościami fizycznymi, powodowanymi pogłębiającą się chorobą, ale także ze zmiennym, często chimerycznym charakterem poety. Thomas Wegener, jeden z pierwszych po Karlu Schmögerze²⁰ biografów mistyczki, wspominał o jej cierpliwości, którą musiała się wykazywać w kontakcie z Brentanem: „Dziwne może się wydawać, że człowiek, którego przyprowadził jej sam Bóg, w trakcie spokojnej pracy sporządzania notatek stawał się przedmiotem jej wielkiej udręki. Nie można jednak powiedzieć, że winę za to ponosi sam Pielgrzym [...]. Źródłem jej nowych cierpień były po części cechy jego charakteru, lecz także różne inne dodatkowe okoliczności”²¹.

Duże zainteresowanie, jakie wzbudzała mistyczka, wywołało niepokój władzy zwierzchniej. W roku 1813 została poddana badaniom kościelnym, a w 1819 – przesłuchaniu przez służby państwowe. Przesłuchanie, które doprowadziło do znacznego pogorszenia jej stanu zdrowia i do pogłębienia się jej wycieńczenia, spowodowane było obawą rządu pruskiego przed wpływem mistyczki na okoliczną ludność. Zdaniem urzędników jej nieustannie rosnąca popularność mogła w niedługim czasie doprowadzić do fermentu społecznego i zamieszek. Wbrew tym obawom jednak Emmerich nie angażowała się w żaden sposób w działalność polityczną, a jej postawa prospołeczna wynikała z pragnienia, by nieść pomoc osobom ubogim i chorym, a tych w rejonie Dülmen, miasteczka znajdującego się

¹⁹ Do grona postaci związanych z Anną Kathariną Emmerich należeli między innymi: Bernhard Heinrich Overberg, Johann Michael Sailer, Friedrich Leopold zu Stolberg, bp Melchior von Diepenbrock i jego siostra Apollonia, Christian Brentano oraz jego brat Clemens Brentano, Luise Hensel i księżna Adelheid Amalie Gallitzin (por. G. S c h o l z, *Anna Katarzyna Emmerich. Mistyczne życie*, tłum. J. Kubaszczyk, Wydawnictwo Dębogóra, Kraków 2013, s. 112-118).

²⁰ Zob. K.E. S c h m ö g e r, *Das Leben der gottseligen Anna Katharina Emmerich*, Herdersche Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau 1907.

²¹ W e g e n e r, dz. cyt., s. 474.

na szlaku przemarszu wojsk napoleońskich oraz koalicyjnych, było bardzo dużo. Ostatnie lata życia Anna Katharina Emmerich spędziła w łóżku, unieruchomiona przez chorobę i cierpienie. Zmarła 9 lutego 1824 roku, a jej pogrzeb, który zgromadził tłumy wiernych, stał się manifestacją jej popularności.

Wspomniany już „Pielgrzym” – tak mistyczka nazwała Clemensa Brentana – przybył do Dülmen we wrześniu 1818 roku. Poeta należał do ówczesnej niemieckiej elity kulturalnej. Warto w tym kontekście wspomnieć, że kwestia przynależności do narodu niemieckiego i posługiwania się językiem niemieckim w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku miała charakter złożony. Po kongresie wiedeńskim z roku 1815 Prusy stały się (obok Austrii, sprawującej również nadzór nad Związkiem Niemieckim) drugą potęgą wśród państw niemieckich. Dzięki postanowieniom kongresu otrzymały wówczas między innymi bogate pod względem przemysłowym tereny Nadrenii, Westfalii oraz część ziem Saksonii. Język niemiecki miał w tym okresie – obok francuskiego – status języka kultury, sztuki i nauki. Twórczość posługujących się nim poetów i pisarzy znana była również poza granicami państw niemieckich. W tym okresie Clemens Brentano cieszył się już znaczną popularnością, a szczególnie ceniono jego lirykę miłosną.

Biograf poety Wolfgang Frühwald wspomina, że mimo sławy i dużego talentu literackiego Brentana jego życie osobiste było nieszczęśliwe i pełne wydarzeń traumatycznych²². Urodził się w roku 1778 w zamożnej i wpływowej kupieckiej rodzinie mieszczańskiej. Ponieważ była to rodzina wielodzietna (należały do niej także dzieci z pierwszego małżeństwa jego ojca), został (wraz z siostrą) jeszcze za życia matki oddany pod opiekę bezdzietnej ciotce. Jego matka, którą postrzegał jako wrażliwą i czułą osobę, a w dalszym życiu idealizował, zmarła po urodzeniu dwunastego dziecka. W młodości buntował się przeciwko woli ojca, który chciał, aby syn kontynuował rodzinną tradycję kupiecką. Początkowo szkolił się w tym zakresie, później jednak wielokrotnie zmieniał kierunek studiów (studiował między innymi medycynę), ostatecznie zaś zajął się literaturą, na co pozwoliła mu bardzo dobra sytuacja finansowa rodziny. Chociaż żywiołowy temperament, emocjonalność i ciągle poszukiwanie nowych bodźców prowadziły poetę ku postawie empatii i otwartości na innych, niepowodzenia życiowe i wybuchowy charakter pogłębiały jego stan rozgoryczenia oraz poczucie braku zrozumienia i alienacji. Elokwencja, urok osobisty, obycie towarzyskie Brentana oraz jego – jak sam przyznawał – „demoniczna zmysłowość”²³, a także uleganie popędowi czyniły go człowie-

²² Por. W. Frühwald, *Von der Macht der Phantasie – Zu Leben und Werk Clemens Brentanos*, „Dülmener Heimatblätter” 1985, numer specjalny, „Clemens Brentano und Anna Katharina Emmerich. Begegnung dichterischen Genies und religiöser Größe”, s. 4-6.

²³ Scholz, dz. cyt., s. 137.

kiem niezwykle popularnym, jednocześnie jednak przyczyniały się do licznych skandali obyczajowych i afer związanych z jego osobą²⁴.

W roku 1816, podczas jednego z kryzysów psychicznych, Brentano poznał Luise Hensel, córkę pastora lutherańskiego, która przyjęła wyznanie rzymskokatolickie i była autorką liryki religijnej. Wraz z bratem Clemensa Christianem zaczęła go ona do wyjazdu do Dülmen i spotkania ze znaną już wtedy wśród elit niemieckich mistyczką Anną Kathariną Emmerich. Pobyt Brentana w Dülmen pierwotnie pomyślany był jako krótka wizyta, ale bliska i przyjacielska relacja, którą nawiązał ze stygmatyczką, oraz ich wielogodzinne rozmowy zmieniły pierwotne plany poety. Już podczas pierwszego kontaktu z Emmerich poczuł z nią niezwykłą więź, która trwała później do końca jego życia. W liście do Luise Hensel pisał: „Moja droga przyjaciółko [...] nie czułem strachu ani grozy, nie byłem zdziwiony, czułem tylko jedno, wielką radość i miłość do tej pięknej, ożywionej, naturalnej, niewinnej, doświadczonej i uduchowionej życiem wewnętrznym pogodnej istoty”²⁵. Jak zauważył Joseph Adam, jeden z najbardziej znanych badaczy relacji mistyczki i poety, w Dülmen doszło do zderzenia świata mistyki chrześcijańskiej, ukierunkowanego na modlitwę i ofiarę, ze światem, którego oś stanowiło zaspokajanie potrzeb konsumpcyjnych²⁶.

Anna Katharina Emmerich, cierpiąca i ofiarująca zrozumienie i wsparcie, stała się dla Brentana substytutem nieżyjącej matki. W Dülmen odnalazł duchową enklawę przy chorej i bezsilnej byłej mniszce, która przekazała mu swoje wizje oraz – jak często wspominał – wspierała go duchowo i ukierunkowała jego dalsze życie. Po śmierci Emmerich Brentano, który wydarzenie to odczuł bardzo boleśnie, zaangażował się nie tylko w opracowanie i edycję notatek zawierających treść jej objawień, ale także w działalność charytatywną, na którą przeznaczył między innymi wysokie honorarium otrzymane za publikację *Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der Gottseligen Anna Katharina Emmerich*²⁷, i czynnie wspierał instytucje kościelne. Zmarł w roku 1842 jako praktykujący katolik²⁸.

²⁴ Należały do nich między innymi romansy, a później małżeństwo z Sophie Mereau, a także uprowadzenie i poślubienie Auguste Bußmann. Obydwa małżeństwa Brentana zakończyły się nieszczęśliwie – pierwsza żona zmarła wraz z dzieckiem podczas porodu, druga natomiast groziła poecie, że popełni samobójstwo, i prowadziła wobec niego szantaż emocjonalny (por. S c h o l z, dz. cyt., s. 136n).

²⁵ C. B r e n t a n o, *An Dieselbe* (22 IX 1818), w: C. Brentano, *Gesammelte Briefe von 1795 bis 1842*, s. 269. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.R.

²⁶ Por. J. A d a m, *Das Emmerich-Erlebnis Clemens Brentanos*, „Dülmener Heimatblätter” 1985, numer specjalny, „Clemens Brentano und Anna Katharina Emmerich. Begegnung dichterischen Genies und religiöser Größe”, s. 20.

²⁷ Zob. E m m e r i c h, *Żywot i bolesna męka Pana naszego Jezusa Chrystusa i Najświętszej Matki Jego Marji wraz z tajemnicami Starego Przymierza według widzeń świętobliwej Anny Katarzyny Emmerich. Z zapisków Klemensa Brentano*.

²⁸ Por. W e g e n e r, dz. cyt., s. 461-471.

ODO MARQUARD WOBEC FILOZOFII PONOWOCZESNEJ

Autor *Apologii przypadkowości* często odnosił się w swoich rozważaniach filozoficznych do kwestii determinizmu i indeterminizmu. Chociaż nie deklarował się jako przedstawiciel postmodernizmu, zajmował się wieloma problemami, które poruszali również filozofowie tej orientacji, i pisał: „Ja sam nie jestem postmodernistą, choć bez wątplenia rozwijałem i lansowałem określone motywy tej mody, jak podział władz, pluralność, zwątpienie w system itp.; jestem jednak zdecydowanie przeciw tej modzie. [...] Jestem za projektem «moderny», ponieważ jestem za oświeceniem i obywatelnością (das Bürgerliche). Modernę mamy za sobą, teraz nastaje nowa epoka. Ja zaś myślę tak: od kiedy istnieje moderna, istnieje też krytyka moderny. Istnieje ona z pewnością co najmniej od czasu Rousseau. Postmoderna jako kultura kompensacji moderny należy poniekąd do moderny. Ogniwem łączącym Rorty’ego i mnie jest właściwie zainteresowanie tym, co kontyngentne”²⁹.

W szkicu poświęconym Marquardowi Anna Zeidler-Janiszewska zauważa, że należał on do nielicznej grupy filozofów niemieckich, którzy zachowali otwartą postawę wobec idei postmodernistycznych³⁰. Dysponując jednocześnie wykształceniem filozoficznym i teologicznym, Marquard uosabiał jedność pozornych sprzeczności, z czego sam zdawał sobie sprawę: „Sceptyczny hermeneuta, transcendentálny beletrysta, usualista, tradycjonalista nowoczesności – to tylko niektóre z etykietek, którymi Odo Marquard raz po raz opatruje własną twórczość filozoficzną. Jej twardym rdzeniem pozostaje sceptycyzm, ceniony z tego przede wszystkim, iż nie tylko deklaratywnie, ale rzeczywiście liczy się z tym, że oprócz niego istnieją jeszcze inne, równouprawnione propozycje filozoficzne. Współczesny świat, zamknięty w najkrótszej formule «modernizacja plus pluralizacja», takiej właśnie postawy wymaga”³¹.

Niemiecki myśliciel znany jest z tekstów filozoficznych pisanych w formie beletrystyki naukowej, w których przedstawia swoje poglądy w sposób przystępny także dla czytelnika niebędącego specjalistą. Ów charakterystyczny styl narracji stał się cechą wyróżniającą myśliciela i przyczynił się do przyznania mu w roku 1984 przez Niemiecką Akademię Języka i Literatury Nagrody im. Zygmunta Freuda za prozę naukową. Zdaniem Zaidler-Janiszewskiej Marquard był „doskonałym, wyrafinowanym stylistą”³². „Ironia i autoironia, skłonność do paradoksów i ogólnych formuł, parodiujących niekiedy normy

²⁹ O. Marquard, *Śmiech jest małą teodyceą: Odo Marquard w rozmowie ze Steffenem Dietzschem*, w: tenże, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, s. 149n.

³⁰ Por. A. Zaidler-Janiszewska, *O pożytku z filozoficznego kaskaderstwa. Szkic do portretu Odo Marquarda*, w: Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, s. xiii.

³¹ Tamże, s. ix.

³² Tamże, s. xxiii.

stylu scjentyistycznego, tworzą szczególny rytm jego prozy i przydają zarazem jego tekstom wyjątkowej siły sugestii, nadając «transcendentalnej beletrystyce» szczególnie i «osobny» ton³³ – pisała.

Właśnie tego rodzaju tekstem eseistycznym, napisanym charakterystycznym, żywiołowym stylem, jest *Apologia przypadkowości. Dociekania filozoficzne na temat człowieka*³⁴. Kwestia kontyngencji pojawia się wprawdzie w różnych tekstach filozofa, tutaj jednak postawił ją na pierwszym planie już w samym sformułowaniu tytułu publikacji. W tekście rozpoczynającym tom esejów, a zatytułowanym *Sceptyk. Mowa dziękczynna*³⁵, Marquard odniósł się do idei skończoności i do absolutyzacji człowieka, zakorzenionych, jak twierdził, w chrześcijaństwie i w teologii dogmatycznej. Kontyngencja, związana z teorią stworzenia, pozostaje zdaniem niemieckiego filozofa jej niezbywalną częścią: „Wywodzące się z chrześcijańskiej teologii stworzenia pojęcie skończoności tego, co kontyngentne (przypadkowe), ma wprawdzie na uwadze «to, co mogłoby być również inne». Jednakże widziane nie z perspektywy boskiej, ale z perspektywy człowieka (ludzkiej) ma ono dwoistą naturę. To, co przypadkowe, jest albo tym, «co mogłoby być również inne», czyli tym, co sami moglibyśmy zmieniać [...]: a zatem tym, co dowolnie przypadkowe (Beliebigkeitszufällige). Albo też przypadkowe jest «tym, co mogłoby być również inne», i czego sami nie możemy zmienić, lub tylko w nikłym zakresie [...]: jest tym, co losowo przypadkowe»³⁶.

Krytykowany za zbyt daleko posunięty subiektywizm i umniejszanie wolnej woli człowieka³⁷, Marquard pojmuje skończoność istoty ludzkiej w absolutnym planie Boga jako dopuszczenie do głosu, a także aprobatę kontyngencji, która – niezależnie od tego, czy jest przyjmowana, czy odrzucana – współtworzy nasze losy. Píše zatem: „My ludzie wciąż jesteśmy bardziej dziełem przypadku – przypadkami naszego losu – niż własnym dziełem. Nie mówię: jesteśmy dziełem wyłącznie naszych przypadków. Mówię jedynie: jesteśmy nie tylko naszym dziełem, ale również dziełem przypadków, przypadków losu. I dopowiadam jeszcze tylko: ciągle jesteśmy bardziej dziełem przypadków – przypadków naszego losu – niż własnym dziełem. Dlatego musimy umieć tolerować to, co przypadkowe: życie bowiem z tym, co przypadkowe, nie jest

³³ Tamże.

³⁴ Główne założenia obecne w tym tekście Marquard przedstawił pierwotnie w wykładzie zatytułowanym „Apologie des Zufälligen. Philosophische Überlegungen zum Menschen”, przedstawionym w Salzburgu w roku 1984 (zob. O. M a r q u a r d, *Apologie des Zufälligen*, Reclam Verlag, Stuttgart 1986).

³⁵ Zob. t e n ż e, *Sceptyk. Mowa dziękczynna*, w: tenże, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, s. 3-7.

³⁶ Tamże, s. 5.

³⁷ Por. J. B a b i Ń s k i, *Wolność w ujęciu Odo Marquarda*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2011, nr 16, s. 15-17.

nieudaną absolutnością, lecz naszą historyczną normalnością”³⁸. Konkludując, Marquard proponuje zaakceptowanie istnienia zjawiska przypadkowości i zgodę na nią: „Istnieją różne formy zgody na to, co przypadkowe. Należy tu tyleż śmiech i płacz jako «reakcje graniczne», jak i ta reakcja graniczna, jaką jest rozum: poniechanie wysiłku pozostania głupim”³⁹. Filozof wspomina o sytuacjach w życiu człowieka, kiedy konieczne jest przyzwolenie na wydarzenia przypadkowe, mogą bowiem one finalnie okazać się pozytywne (jak choćby nagrody, które wcześniej nie były oczekiwane)⁴⁰. Marquard jest też przeciwnikiem absolutyzacji człowieka, którego określa jako istotę skończoną, żyjącą w rzeczywistości naznaczonej śmiertelnością⁴¹.

PRZYPADEK CZY PRZEZNACZENIE?

Spotkanie Anny Kathariny Emmerich i Clemensa Brentana

O wolnej woli człowieka Odo Marquard pisał w sposób przekorny: „Ani nie żyją, ani nie wybierają swego życia – w każdym razie przeważnie – w sposób absolutny: muszą bowiem umrzeć; mówiąc za Heideggerem: są «ku śmierci». Ich życie ma swój kres: *vita brevis*. Aby wybór mógł być absolutny, życie ludzkie trwa zbyt krótko; mówiąc najprościej: ludzie nie mają po prostu dość czasu, aby to, czym już – przypadkowo – są, wybrać w sposób absolutny lub odwołać i aby w zamian wybrać coś zupełnie innego i nowego, i to wybrać w sposób absolutny: ich śmierć zawsze następuje szybciej niż ich absolutny wybór”⁴². Jak więc w kontekście tezy Marquarda przedstawia się „wybór” Anny Kathariny Emmerich i Clemensa Brentana? Czy dla obojga oznaczał on dokładnie to samo, czy też coś zupełnie innego?

Niemiecki filozof, powołując się na Arystotelesa, zauważał: „[Przypadki – A.R.] mogą powstawać wskutek tego, że niezależne od siebie łańcuchy determinacji nieoczekiwanie zderzają się ze sobą. Jeden zakopuje skarb, aby go ukryć; inny wykopuje dół, aby posadzić drzewo: «To przypadek dla kogoś, kto kopie dół, jeśli znajdzie przy tym skarb»”⁴³. Taki właśnie deterministyczny zbieg okoliczności można również dostrzec w przybyciu Clemensa Brentana do Dülmen. Należy jednak zauważyć, że determinizm tej sytuacji był „znany” mistyczce, która oczekiwała przyjazdu kogoś – nie wiedziała wprawdzie, kim osoba ta będzie, ale osoba ta obecna była w jej wizjach – kto jako narzędzie

³⁸ Marquard, *Sceptyk. Mowa dziękczynna*, s. 6.

³⁹ Tamże, s. 7.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. tenże, *Apologia przypadkowości. Dociekania filozoficzne na temat człowieka*, s. 124n.

⁴² Tamże, s. 125.

⁴³ Tamże, s. 121n.

Bożego planu pozwoli jej przekazać objawienia szerokiemu gronu odbiorców. W przypadku Brentana natomiast spotkanie z Emmerich – przed którym początkowo się wzbraniał – wydaje się kontyngentne. Nie przewidywał on, że wydarzenie to zupełnie zmieni jego życie (pobyty we wcześniej ironicznie przezeń opisywanym Dülmen miał trwać krótko) ani że zasadniczo wpłynie ono na recepcję jego twórczości (wszak dziś bardziej znany jest jako „sekretnarz” Anny Kathariny Emmerich niż jako poeta romantyczny). Relacja mistyczki i Brentana w krótkim czasie przerodziła się w opartą na zaufaniu przyjaźń. Emmerich wyznawała: „Sama często dziwię się temu, że mogę z panem tak poufnie rozmawiać i opowiadać panu o tych rzeczach, z których nie mam zwyczaju zwierzać się innym. Pan nie był mi obcy już w pierwszym momencie spotkania. Znałam pana, jeszcze zanim przyszedł pan do mnie. W moich wcześniejszych widzeniach często pokazywano mi pisałego u mnie mężczyznę o ciemnej karnacji, dlatego gdy pan po raz pierwszy wszedł do mego pokoju, musiałam pomyśleć: ach to z pewnością ten!”⁴⁴.

O spotkaniu mistyczki i poety, a także o dalszych losach ich przyjaźni i współpracy pisał w swoim dzienniku jej lekarz Franz Wesener. W jego przekonaniu spotkanie to i rozmowy z Brentanem miały początkowo pozytywny wpływ na Emmerich, ale z czasem sytuacja się zmieniła⁴⁵. Podobnie jak poeta, Wesener sporządzał własne notatki z rozmów z mistyczką i zapisał treść fragmentów jej wizji. Można więc postawić pytanie, dlaczego to nie on właśnie stał się „wybranym narzędziem”, pośrednikiem, który miał przekazać jej widzenia potomnym. Już w tym zatem momencie dostrzegalny jest deterministyczny plan przeznaczenia, zmierzający do tego, by tym niezwykle „sekretnarzem” Emmerich stał się ktoś dysponujący bez porównania większym talentem literackim, mający ceniony dorobek i cieszący się uznaniem czytelników. A przede wszystkim ktoś, kto całkowicie poświęci się temu dziełu. Podczas gdy Wesener, lekarz i głowa wielodzietnej rodziny, nie nadawał się do tej roli, Brentano – ze względu na swoją sytuację osobistą i materialną – okazał się do niej predestynowany.

Pielgrzymem poeta stał się przez przypadek, do którego prowadziły różne zdarzenia w jego życiu. Mimo że do przyjazdu do Dülmen zachęcali go już wcześniej znajomi oraz brat, dopiero przyjaźń z Luise Hensel, która była emocjonalnie związana z Anną Kathariną Emmerich, zachęciła go do podjęcia decyzji. Warunki bytowe w małym westfalskim miasteczku z początku dziewiętnastego stulecia diametralnie różniły się od wielkomiejskich, do których Brentano przyzwyczał się w Berlinie. Początkowo traktował zatem Dülmen

⁴⁴ Schmöger, dz. cyt., s. 433. Cyt. za: B. Pattloch, *Posłowie*, w: Emmerich, *Tajemnice czasów ostatecznych. Wizje nieba, piekła, czyśćca, aniołów, szatana i ostatniej walki Kościoła*, s. 312.

⁴⁵ Por. Hüpfner, dz. cyt., s. 183.

i jego mieszkańców pobłażliwie, a nawet ironicznie. O warunkach, w jakich przyszło mieszkać mistycze, pisał: „Lekarz [Franz Wesener – A.R.] prowadził mnie do Emmerich, którą wcześniej na to przygotował, przez stodołę, gdzie był składowany len, i przez tylni dziedziniec, schodami w górę, weszliśmy do przydzielonej jej [Annie Katharinie Emmerich – A.R.] izby”⁴⁶.

Konsekwencją serii następujących po sobie przypadków (wcześniejszej wizyty w Dülmen brata poety Christiana, poznania przez Clemensa Luise Hensel i jego sytuacji rodzinnej) okazała się całkowita zmiana trybu życia Brentana. Decyzja o pozostaniu w Dülmen (z niewielkimi przerwami przebywał tam aż do śmierci Anny Kathariny Emmerich) nie była już przypadkowa: można powiedzieć, że z pełną odpowiedzialnością przyjął on rolę wybranego przez Boga „narzędzia”, funkcję sekretarza mistyczki. Stała się ona dla niego medium łączącym dwa światy, bramą do rzeczywistości nadprzyrodzonej oraz kamieniem węgielnym, na którym zbudował własną przyszłość. Po latach emocjonalnego rozbitcia oraz rozstroju duchowego to właśnie u boku Emmerich poczuł jedność ze światem i Absolutem.

Wykonana przez Brentana praca – spisanie treści widzeń Emmerich, ich zredagowanie i (częściowe) opublikowanie – również nie stanowiła jedynie dzieła przypadku. Wyznając poecie, że jego postać obecna była w jej wcześniejszych widzeniach, mistyczka pozostawiła mu wybór – przyjęcia lub odrzucenia losu. W tym kontekście warto przywołać podział przypadków na dwie grupy, który proponuje Marquard. „Ludzie mają do czynienia nie z jednym rodzajem przypadkowości, ale z dwiema jej odmianami: istnieje nie tylko to, co przypadkowe w sposób dowolny, ale i przypadkowe losowo”⁴⁷. Można zatem stwierdzić, że o ile wydarzenia, które doprowadziły Brentana do mistyczki, były zbiegiem różnorodnych okoliczności, a w istocie całej ich serii, o tyle podjęcie przezeń wyzwania, które mu postawiła, oznaczało jego zgodę na realizację przyszłych przypadków losowych. Mozolną – niestety do dziś nieukończoną – pracę edytorską, której przedmiotem było szesnaście tysięcy stron manuskryptu, poeta potraktował jako misję. W efekcie przyniosła mu ona rozpoznawalność w kolejnych dziesięcioleciach, czego zapewne nie osiągnąłby jako autor przede wszystkim liryki miłosnej. Zapis objawień, główny cel wspólnego dzieła Emmerich i Brentana, miał na celu udostępnienie jej wizji szerokiemu gronu czytelników na całym świecie. Jeszcze w dziewiętnastym wieku utwór, nazywany w skrócie „Pasją”, stał się bardzo znany, tłumaczono go na różne języki i okazał się sukcesem wydawniczym pozwalającym wspomagać inicjatywy charytatywne⁴⁸.

⁴⁶ Brentano, *An Dieselbe*, s. 269.

⁴⁷ Marquard, *Apologia przypadkowości. Dociekania filozoficzne na temat człowieka*, s. 133.

⁴⁸ Por. Scholz, dz. cyt., s. 157.

Według myśli filozoficznej Odo Marquarda krytyka programu absolutyzacji człowieka (programu w przekonaniu filozofa wykluczającego przypadkowość), uznanie skończoności natury ludzkiej oraz dopuszczenie możliwości zdarzeń losowych, kontyngentnych nie wyklucza udziału Boga w ich zaistnieniu. Plan Boży, choć opiera się na wolnej woli człowieka, nie wyklucza jednak zjawiska przypadkowości. Marquard, jak wspomniano wcześniej, dostrzega i aprobuje zjawisko dwoistości natury świata (jeśli spojrzeć się na nie tylko z perspektywy Boga, lecz także człowieka)⁴⁹.

Pojęcie utartych praktyk, któremu filozof przypisywał nadrzędną rolę w życiu człowieka, obejmuje tradycję, obyczaje i nawyki, bez których egzystencja ludzi byłaby niemożliwa: „Wybór, którym jesteśmy, wspiera się dzięki nim [utartym praktykom – A.R.] na braku wyboru, którym jesteśmy; przyszłość wymaga przeszłości, wybór wymaga utartych praktyk”⁵⁰. Relacja Anny Kathariny Emmerich i Clemensa Brentana z pewnością od początku była świadomym wyborem mistyczki, konsekwencją przyjęcia otrzymanej wizji i wyrazem pełnej zgody na zawartą w niej zapowiedź. Za kontyngentne można jednak uznać przypadki losowe, które do tego spotkania doprowadziły. Po rozmowie z Emmerich nieświadomy swej roli Brentano spośród możliwych i „danych” mu przez los przypadków-możliwości wybrał pozostanie przy mistycyzmie i spisanie treści jej wizji. Dzieło to stało się misją jego życia i dzięki wykonanej przezeń pracy mamy dzisiaj w nie wgląd.

*

Apologia przypadkowości w rozumieniu Odo Marquarda sprzeciwia się absolutyzacji człowieka, tezie, że człowiek jest wyłącznie „rezultatem swoich zamierzeń”⁵¹. Według Marquarda, będąc istotą skończoną, zmierzającą ku śmierci, człowiek nie może o wszystkim decydować sam, bez udziału przypadkowości w jego życiu. Takie ujęcie nie wyklucza istnienia Boga, a nawet je podkreśla; nie wyklucza też współudziału wiary religijnej w egzystencji ludzi. Przypadki, zarówno te, które pojawiają się w życiu człowieka wskutek jego działania, jak i losowe, na które nie ma on wpływu, poprzez utarte praktyki kierują jego życiem. Niezbywalnymi elementami kontyngencji stają się systemy religijne oraz kultywowanie sztuki: „Obchodzenie się z tym, co przypadkowe w sposób dowolny z pewnością wymaga sztuki: redukcja dowolności

⁴⁹ Por. Marquard, *Apologia przypadkowości. Dociekania filozoficzne na temat człowieka*, s. 132.

⁵⁰ Tamże, s. 129.

⁵¹ Tamże, s. 122.

(Beliebigkeitersparung) dzięki formie; i z pewnością obchodzenie się z tym, co przypadkowe losowo, wymaga religii: przemiany sytuacji granicznych w rutynę. Obydwie – sztuka i religia są próbami uporania się z kontyngencją; sztuka zapanuje (być może) nad kontyngencją płynącą z dowolności; religia zapanuje (być może) nad kontyngencją losu”⁵².

Przyjaźń i wynikła z niej współpraca mistyczki Anny Kathariny Emmerich oraz poety Clemensa Brentana nie były wydarzeniami zwyczajnymi ani oczywistymi. Świadcowie spotkania tych dwóch niezwykłych osobowości, nawet niedysponujący dogłębną wiedzą teologiczną, mogli dostrzec działanie Bożej wszechmocy, która pozwoliła wydarzeniom tym zaistnieć oraz ukierunkowała postępowanie zarówno Emmerich, jak i Brentana na urzeczywistnienie wydarzeń tych celu. Trzeba jednak dodać, że kontyngencja relacji Emmerich i Brentana miała w pewnym sensie charakter asymetryczny. Przybycie do Dülmen osoby, która zajmie się spisaniem jej wizji, ukazane zostało Emmerich już wcześniej. Poetę, którego nazwała Pielgrzymem, widziała w swoich objawieniach. Spokojnie oczekiwała więc na jego przybycie. Kiedy wszedł do jej izby, od razu poznała, że to właśnie on został jej przysłany i dany do pomocy. Przyjaźń z Brentanem – w tym aspekcie – trudno więc nazwać jej w pełni autonomicznym wyborem. Relacja ta – z powodu cech charakteru poety, jego apodyktyczności oraz braku zrozumienia potrzeb otoczenia mistyczki – stała się z czasem powodem zmartwienia Emmerich. Z perspektywy poety sytuacja ta wyglądała jednak zupełnie inaczej. Nie znał on swojej przyszłości, nie planował zajęcia się dziełem spisania objawień, nie był też osobą głęboko religijną. Poznanie mistyczki, do którego doprowadziła go seria losowych zdarzeń (posługując się terminologią Marquarda, można by powiedzieć: przypadków losowych), i rozmowa z nią całkowicie zmieniły jego życie. Poddął się zdarzeniom, przyjął otrzymaną w ten sposób misję.

Kwestia kontyngencji relacji Emmerich i Brentana stanowi obszerne zagadnienie i warto poddać analizie po tym kątem kolejne lata ich współpracy. Ogrom materiału źródłowego, zapisków poety, będących świadectwem jego spotkań z Anną Kathariną, z pewnością nie ułatwia zadania. Znaczna część tych materiałów nie została do tej pory zbadana, a ze względu na brak ich autoryzacji przez mistyczkę trudno określić, w jakim stopniu zapiski stanowią dokładne odzwierciedlenie jej wizji, a w jakim zawierają nadbudowę interpretacyjną Brentana. Odwołanie się do idei apologii przypadkowości Odo Marquarda jest propozycją ujęcia relacji tych dwóch wybitnych, ale całkowicie różnych osobowości w kontekście kontyngencji losu, z uwzględnieniem elementów deterministycznych: kwestii misji i realizacji planu Bożego. Analiza zarówno tekstów objawień mistyczki, jak i relacji świadków wydarzeń

⁵² Tamże, s. 135.

wskazuje, że nie stały one w sprzeczności z wolną wolą człowieka. Decyzje, które w następstwie doświadczanych przypadków losowych podejmowali tak Emmerich, jak i Brentano, miały charakter autonomiczny.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adam, Joseph. "Das Emmerick-Erlebnis Clemens Brentanos." In "Clemens Brentano und Anna Katharina Emmerick: Begegnung dichterischen Genies und religiöser Größe Dülmener Heimatblätter," special issue, *Dülmener Heimatblätter* (1985): 17–30.
- Babiński, Jarosław. "Wolność w ujęciu Odo Marquarda." *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*, no. 16 (2011): 5–17.
- Brentano, Clemens. "An Dieselbe." Clemens Brentano to Luise Hensel, September 22, 1818. In Brentano, *Gesammelte Schriften*. Vol. 8. *Gesammelte Briefe von 1795 bis 1842*. Frankfurt am Main: Sauerländer Verlag, 1855.
- . *Gesammelte Schriften*. Vol. 8. *Gesammelte Briefe von 1795 bis 1842*. Frankfurt am Main: Sauerländer Verlag, 1855.
- Castelli, Myriam, and Marcello Stanzione. *Aniołowie w wizjach wielkich mistyczek: Podróż ze świętymi prowadzonymi przez niebieskie duchy*. Translated by Barbara Żurowska. Kraków: Wydawnictwo AA, 2016.
- Emmerich, Anna Katharina. *Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi: Nach den Betrachtungen der Gottseligen*. n.p.: Fine Books & Collections, 2018.
- Emmerich, Anna Katarzyna. *Tajemnice czasów ostatecznych: Wizje nieba, piekła, czyśćca, aniołów, szatana i ostatniej walki Kościoła*. Translated by Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo AA, 2011.
- . *Żywoł i bolesna męka Pana naszego Jezusa Chrystusa i Najświętszej Matki Jego Marji wraz z tajemnicami Starego Przymierza według widzeń świątobliwej Anny Katarzyny Emmerich: Z zapisków Klemensa Brentano*. Translated by Władysław Rakowski. Mikołów: Spółdzielnia wydawnicza Karola Miarki, 1927.
- Frühwald, Wolfgang. "Von der Macht der Phantasie – Zu Leben und Werk Clemens Brentanos." In "Clemens Brentano und Anna Katharina Emmerick: Begegnung dichterischen Genies und religiöser Größe Dülmener Heimatblätter," special issue, *Dülmener Heimatblätter* (1985): 4–16.
- Gordon, Dane Rex. *Filozofia i wizja*. Translated by Tadeusz Buksiński and Liliana Sikorska. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 1995.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Die Vernunft in der Geschichte*. Edited by Georg Lasson. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1955.
- . *Die Vernunft in der Geschichte*. Edited by Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.
- Hümpfner, Winfried. *Tagebuch des Dr. med. Franz Wilhelm Wesener über die Augustinerin Anna Katharina Emmerick*. Regensburg and Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag, 1973.

- Marquard, Odo. "Apologia przypadkowości: Dociekania filozoficzne na temat człowieka." In Marquard, *Apologia przypadkowości: Studia filozoficzne*. Translated by Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1994.
- . *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart: Reclam Verlag, 1986.
- . "Koniec mocy przeznaczenia? Kilka uwag o nieuchronności tego, czym nie da się rozporządzać." In Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad: Studia filozoficzne*. Translated by Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1994.
- . "Sceptyk: Mowa dziękczynna." In Marquard, *Apologia przypadkowości: Studia filozoficzne*. Translated by Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1994.
- . "Śmiech jest małą teodyceą: Odo Marquard w rozmowie ze Steffenem Dietzschem." In Marquard, *Apologia przypadkowości: Studia filozoficzne*. Translated by Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1994.
- Misiurek, Jerzy. *Wielkie mistycy Kościoła*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1996.
- Pattloch, Bernard. "Posłowie." In Anna Katarzyna Emmerich, *Tajemnice czasów ostatecznych: Wizje nieba, piekła, czyśćca, aniołów, szatana i ostatniej walki Kościoła*. Translated by Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo AA, 2011.
- Schmöger, Karl E. *Das Leben der gottseligen Anna Katharina Emmerich*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagsbuchhandlung, 1907.
- Scholz, Günter. *Anna Katarzyna Emmerich: Mistyczne życie*. Translated by Joanna Kubaszczyk. Kraków: Wydawnictwo Dębogóra, 2013.
- Stanzione, Marcello. *Aniołowie i mistycy: Niebiańskie duchy w wizjach świętych Kościoła*. Translated by Agnieszka Zielińska. Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2022.
- Tomasz z Akwinu. *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*. Translated by Gabriela Kurylewicz, Zbigniew Nerczuk, and Mikołaj Olszewski. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1999.
- Wegener, Thomas. *Bł. Anna Katarzyna Emmerich: Stygmaty i wizje*. Translated by Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo AA, 2012.
- Zajdler-Janiszewska, Anna. "O pożytku z filozoficznego kaskaderstwa: Szkic do portretu Odo Marquarda." In Odo Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad: Studia filozoficzne*. Translated by Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1994.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Agnieszka RESZKA – Między wolną wolą a determinizmem losu. Kontyngencja w relacji Anny Katarzyny Emmerich i Clemensa Brentana w kontekście *Apologii przypadkowości* Odo Marquarda

DOI 10.12887/36-2023-2-142-06

Tematem artykułu jest kontyngencja relacji łączącej Annę Katharinę Emmerich, niemiecką mistyczkę żyjącą na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego

stulecia, i Clemensa Brentana, niemieckiego poetę doby romantyzmu, niemalże rówieśnika Emmerich, który po spotkaniu z nią został „sekretnym” zapisującym jej wizje. Celem artykułu jest analiza przypadkowości tej relacji na gruncie apologii przypadkowości wypracowanej przez filozofa Odo Marquarda. Hipoteza badawcza zakłada, że relację łączącą Emmerich i Brentana cechowała kontyngencja, jakkolwiek miała ona charakter asymetryczny i jako ciąg zdarzeń losowych widoczna jest wyraźniej w biografii poety. Mistyczka o przybyciu Pielgrzyma (tak nazywała Clemensa Brentana) wiedziała wcześniej na podstawie doświadczeń przez nią objawień. Nie знаła okoliczności, w jakich to nastąpi, a po pojawieniu się poety przez kilka lat, aż do swojej śmierci w roku 1824, cierpliwie przekazywała mu treść otrzymywanych wizji. W celu zbadania słuszności przyjętej hipotezy przeanalizowano materiały źródłowe, literaturę przedmiotu dotyczącą życia mistyczki oraz biografii Clemensa Brentana, a także wybrane prace Odo Marquarda. W oparciu o te materiały ukazany został sens przypadkowości relacji łączącej Emmerich i Brentana. Dalsze badania nad tą kwestią mogą ogniskować się na analizie treści wizji przekazanych poecie przez mistyczkę i na próbie wypracowania oceny współpracy między nimi.

Słowa kluczowe: przypadkowość, determinizm, mistycyzm chrześcijański, program absolutyzacji człowieka

Kontakt: Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie, al. Armii Krajowej 36a, 42-200 Częstochowa
E-mail: a.reszka@ujd.edu.pl
Tel. 34 3611425
<http://www.il.whum.ujd.edu.pl/1808,Pracownicy>

Agnieszka RESZKA, Between the Freedom of Will and Determinism: On Contingency in the Relationship between Anne Catherine Emmerich and Clemens Brentano, as Seen in the Light of Odo Marquard's *In Defense of the Accidental*

DOI 10.12887/36-2023-2-142-06

The article explores the theme of the accidental in the relationship between Anne Catherine Emmerich, a German mystic living at the turn of the 19th century, and Clemens Brentano, a German Romantic poet who was almost her contemporary. As a result of their encounter, Brentano became Emmerich's "secretary" and wrote down the contents of her visions. The contingency of the relationship in question is scrutinized against the background of the apology of the accidental worked out by philosopher Odo Marquard. The initial hypothesis assumes that while Emmerich and Brentano's encounter itself may be considered as accidental, or contingent, its accidentality (contingency) was marked by asymmetry and, as a series of unpredetermined events, is visible in Brentano's rather than in Emmerich's biography. The mystic had seen the arrival of the Pilgrim (as she would later call Brentano) in her visions, although she had not been familiar with the details of his coming. Once Brentano visited her, she

began to meticulously describe her visions to him, and their cooperation lasted until her death in 1824. The hypothesis assumed in the paper was tested against the resources and the existing research on Emmerich and Brentano, and then analyzed in the light of selected works by Odo Marquard. The scrutiny made it possible to extract the meaning of the accidental in the relationship between Emmerich and Brentano. Further research on the subject might include an analysis of the contents of Emmerich's visions Brentano wrote down, as well as an overall appreciation of their work.

Keywords: accidentality, contingency, determinism, Christian mysticism, the program of absolutizing humanity

Contact: Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie, al. Armii Krajowej 36a, 42-200 Częstochowa, Poland

E-mail: a.reszka@ujd.edu.pl

Phone: +48 34 3611425

<http://www.il.whum.ujd.edu.pl/1808,Pracownicy>

PRZYPADEK CZY LOS?

Barbara CHYROWICZ

INDOLENCJA, SEKWENCJA I KOINCYDENCJA O przypadkach nieoczywistych

Podobnie jak rozeznając procesy naturalne, łączymy skutek z przyczyną i tracimy powody do nazywania przypadkowymi bądź niezrozumiałymi skutków naturalnych, tak osuwając traf, redukujemy liczbę skutków, które nazywamy przypadkowymi z punktu widzenia podejmującego decyzję podmiotu. Nie wyeliminujemy jednak wszystkich przypadków, nie tylko dlatego, że nie mamy pełnej wiedzy dotyczącej własnego działania, także dlatego, że działając, pozostajemy w interakcji z innymi, których reakcji możemy się jedynie domyślać.

„Przypadki chodzą po ludziach” – to niezbyt eleganckie literacko sformułowanie oddaje ludzką bezradność wobec nieokiełznanego losu. Zważywszy, że w istocie każdy skutek ma swoją przyczynę, można podważyć istnienie przypadków. Za ich istnieniem przemawia jednak fakt ich swoistej względności: zdarzenie może być przypadkowe w jednym aspekcie, a konieczne w innym. Za przypadek uznać można fakt, że urodziliśmy się w konkretnym miejscu i czasie, ale biorąc pod uwagę fizykalno-biologiczne uwarunkowanie naszego organizmu, nic w tym przypadkowego. Względność pojęcia przypadku pozwala nam zatem nazywać przypadkowymi zdarzenia, których przyczyny mogą zostać rozeznane, co nie znaczy, że „tu i teraz” będą nieprzewidywalne¹. Nazywając skutki działania przypadkowymi, nie przeczymy, że mają one swoją przyczynę; z punktu widzenia podejmującego działanie podmiotu są przypadkami, kiedy nie są przewidywane, a tym samym chciane – „przydarzyły się” mu. Podpadają pod jedną z wielu definicji przypadku, zgodnie z którą „przypadek = zdarzenie Z jest przypadkowe wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest wynikiem celowego działania żadnego agenta”².

¹ Por. D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2014, s. 366-369. Na względność przypadków zwraca uwagę Arthur Schopenhauer: „Bo w świecie realnym – a w nim tylko można się spotkać z przypadkowością – jest każde zdarzenie konieczne w odniesieniu do swojej przyczyny: natomiast jest przypadkowe w odniesieniu do wszystkiego innego, z czym się ewentualnie spotyka w czasie i przestrzeni” (A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Bis, Warszawa 1991, s. 102). Szerzej na temat pojęcia przypadku por. Łukasiewicz, dz. cyt., s. 363-393; zob. J. Kotarbińska, *Analiza pojęcia przypadku (przyczynek do słownika filozoficznego)*, w: *taż, Zagadnień teorii nauki i teorii języka*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 59-76.

² Łukasiewicz, dz. cyt., s. 388. Łukasiewicz wymienia deterministyczne, indeterministyczne, probabilistyczne, teleologiczne i esencjalistyczne pojęcie przypadku. Przywołana definicja mieści się w pojęciu teleologicznym.

Na skutki działania nazywane przez nas przypadkowymi nie patrzymy w perspektywie deterministycznie domkniętego świata, lecz posiadanej przez nas „tu i teraz” wiedzy na temat możliwych konsekwencji spełnianego czynu, a ta bywa mocno ograniczona. Nawet jeśli post factum jesteśmy w stanie podać ich przyczynę – czyli, obiektywnie rzecz biorąc, trudno nazwać je „czystymi” przypadkami – gdy podejmowaliśmy działanie, mogliśmy nie być świadomi, że mogą się pojawić. To ważne, ponieważ istotna dla oceny działania jest wiedza na temat jego potencjalnych skutków, jaką dysponuje podmiot w momencie jego podjęcia. Powinien wiedzieć, co robi! A może nie wiedzieć, zarówno wtedy, kiedy wiedza ta jest nieosiągalna, jak i – co gorsza – gdy jej posiadanie leżało w jego możliwościach. Nie jest zatem wykluczone, że będzie odpowiedzialny nie tylko za niechciane, ale i za nieprzewidywane skutki działania, o których szczerze stwierdza, że tylko mu się „przydarzyły” (zakładając, że mogły mu się nie przydarzyć).

Stwierdzając, że skutki się nam „przydarzyły”, wykluczamy świadomy udział w ich powstaniu. Nieświadomie powodowane, nie podlegają naszej woli i kontroli – dlatego wolimy ich unikać. Wyjawszy sytuacje, w których jest nam wszystko jedno bądź nie potrafimy się zdecydować na wybór jednej z konkurencyjnych opcji, nie zdajemy się na zrzęcenia losu, staramy się raczej wziąć nasz los we własne ręce. Pragnienie posiadania kontroli tak nad otaczającą nas rzeczywistością, jak i nad własnym działaniem, jest głęboko zakorzenione w ludzkiej psychice. Ludzie pragną kontroli, lubią ją zdobywać i czują się zdecydowanie lepiej, gdy ją posiadają³. Kontrola nad działaniem daje nam jakiś rodzaj władzy nad własnym życiem – piszę „jakiś”, ponieważ uwarunkowania kulturowo-społeczne, psychofizyczne ograniczenia ludzkiej kondycji i fenomen słabej woli dostatecznie uświadamiają nam, że niczym nieograniczone panowanie nad własnym życiem nie jest możliwe. Zaistnieliśmy w czasie, którego nie wybraliśmy, nie ma też „tu i teraz” takiej mocy, która powstrzymałaby nasze odejście. Odpowiedzialność ponosimy jedynie za to, co w naszej mocy pozostawało – jeśli zależy nam na „ogarnianiu” własnego życia i działania, to staramy się minimalizować przypadki. Problem przypadkowych skutków działania nie jest zatem tylko teoretyczny, odpowiedzialność za działanie (jego skutki) zależy od stopnia, w jakim kontrolujemy jego przebieg, a redukcja przypadkowości oznacza zwiększanie odpowiedzialności.

Przypadki trzeba poskromić jak dziką bestię, którą należy zmusić do uległości – twierdzi Michał Heller. Przynoszą wprawdzie czasem coś dobrego, ale niosą też przypadkowe nieszczęścia, których nie rekompensuje równie

³ Por. F.R. B a u m e i s t e r, *Zwierzę kulturowe. Między nauką a kulturą*, tłum. D. Stefańska-Szewczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 102n.; J. K e k e s, *The Human Condition*, Clarendon Press, Oxford 2010, s. 26-46.

przypadkowy łut szczęścia. Przypadki ingerują w nasze życie, mogą je nawet zniszczyć. Refleksja filozoficzna miałaby nam pomóc w „oswajaniu” groźnego „stworza”, jakim jest życie, także w oswajaniu przypadku⁴. Zawężam osvajanie przypadku do sfery działania. Nie będę się zatem odnosić do tego, jak poznanie naukowe pomaga eliminować przypadki i jaką rolę w „oswajaniu” przypadków pełni rachunek prawdopodobieństwa. Interesuje mnie raczej „oswajanie” działania, które rozumiem między innymi jako ograniczanie możliwych przypadków. Mamy wpływ na sytuacje, w których pojawiają się przypadki, a to sprawia, że jakieś części z nich możemy zawczasu zapobiec, co pozwala podważyć ich czysto przypadkowy charakter. Obok przypadków bezdyskusyjnych mamy zatem i takie, które wynikają z poznawczej niefrasobliwości podmiotu, a że brak poznania może być zawiniony, nic nie stoi na przeszkodzie, by skutek nazwany przez jednych przypadkowym, przez drugich uznany był za przewidywany⁵. Jeśli podmiot był w stanie rozeznaczyć kontekst działania w sposób pozwalający na wyeliminowanie przypadkowych i nadto niekorzystnych skutków, to uchylanie się od odpowiedzialności za ich spowodowanie zdaje się nieporozumieniem. Nawet jeśli ktoś usilnie i szczerze twierdzi, że nie przewidywał ani nie zamierzał spowodować feralnego skutku, możliwość jego przewidzenia sprawia, że nazwanie go przypadkiem nie jest oczywiste.

W etyce współczesnej problem przypadków w działaniu podejmowany jest najczęściej w kontekście dyskusji nad trafem moralnym⁶. Będę nawiązywać do problemu trafu – zarówno moralnego, jak i epistemicznego⁷ – podstawowym przedmiotem podjętych w artykule analiz nie jest jednak najważniejsza w dyskusji nad trafem kwestia ewentualnej odpowiedzialności podmiotu za przypadkowe skutki działań, lecz pytanie o to, czy wszystkie skutki działania określane jako przypadkowe są rzeczywiście przypadkowe. Ich przypadkowość w niektórych sytuacjach nie wydaje się oczywista. Dodam jeszcze, że niniejszy artykuł jest zaledwie zarysem problemu. Każdy z tytułowych kontekstów

⁴ Por. M. Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i coda*, Copernicus Center Press, Kraków 2012, s. 99n.

⁵ Łukasiewicz nazywa takie przypadki subiektywnymi lub „epistemicznymi” (por. Łukasiewicz, dz. cyt., s. 384).

⁶ Trafem moralnym Thomas Nagel nazywa podlegającą ocenie zależność działania od czynników, na które działający nie ma wpływu (por. T. Nagel, *Traf w życiu moralnym*, w: tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 39). Zob. B. Williams, *Traf moralny*, tłum. M. Szczubińska, w: tenże, *Ile wolności powinna mieć wola*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 215-238; *Moral Luck*, red. D. Statman, State University of New York Press, Albany 1993; D.K. Nelkin, hasło „Moral Luck”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-luck/>.

⁷ Szerzej na temat związków trafu epistemicznego z moralnym zob. N. Levy, *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*, Oxford University Press, New York 2011.

generujących mniej lub bardziej nieoczywiste przypadki, nazwanych kolejno indolencją, sekwencją i koincydencją, można poddać głębszej analizie.

WIEM, CO ROBIĘ

Zważywszy, jak często zdarza się nam kwestionować podejmowane przez drugich (także przez nas samych) działania, stawiając pytanie: „Czy wiesz, co robisz?”, stwierdzenie: „Wiem, co robię”, nie jest tak banalne, jak mogłoby się wydawać. Sprawcami kwestionowanych działań są rozumne i wolne osoby, które potrafią szczegółowo opisać spełnianą czynność – przynajmniej tak, jak ją rozumieją. Stawiając pytanie: „Czy wiesz co robisz?”, nie pytamy jednak o przebieg działania, lecz o to, czy sprawca zdaje sobie sprawę, z tego, co robi, czy wie, do czego jego działanie prowadzi i jakie są jego dalekosiężne konsekwencje. Odwołujemy się w tym pytaniu do wyobraźni sprawcy czynu, do jego umiejętności przewidywania i znajomości kontekstu, w jakim podejmuje działanie. Sugerujemy, że być może decyzja podjęta była nierozważnie, bądź chcemy się dodatkowo upewnić, czy nasz rozmówca jest świadom związanego z działaniem ryzyka. Pytanie: „Czy aby wiesz, co robisz?”, odnoszone jest zazwyczaj do działań, które mogą być odczytywane niejednoznacznie, mają dalekosiężne skutki lub niosą ze sobą wspomniany wyżej potencjał ryzyka. Nie zapytamy sąsiada kopiącego w przydomowym ogródku, czy wie co robi, bo jego działanie jest czytelne, jednoznaczne i nie ma dlań znaczenia egzystencjalnego. Postawimy to pytanie biznesmenowi decydującemu się na zawarcie umowy, człowiekowi rezygnującemu z intratnej posady czy ludziom decydującym się na zawarcie związku małżeńskiego. Zasadność pytania o istotę podejmowanych działań pozostaje zatem proporcjonalna do wpływu, jakie podejmowane decyzje mają na nasze życie i na życie innych. Im większy jest ten wpływ, tym wnikliwiej należałoby przeanalizować argumenty za jego podjęciem i przeciw jego podjęciu. Jeśli ktoś „wie, co robi”, to znaczy, że przemyślał swoją decyzję, redukując nieoczekiwane skutki działania, co nie znaczy, że całkowicie je wyeliminował. Wszystkich możliwych skutków nie jest w stanie przewidzieć, a przewidywanym zapobiec, refleksja nad działaniem daje mu jednak możliwość ograniczonej nad nim kontroli, zmniejszając efekt zaskoczenia. Kontrola nad własnym działaniem dotyczy także umiejętności opanowania uczuć i kierowania wolą – poradzenia sobie z bagażem zakłócających realizowanie celu emocji (na przykład irytacji i antypatii) i oporem słabej woli⁸, roli których (emocji i woli) bynajmniej nie bagatelizuje, koncentrując się

⁸ Szerzej na temat słabej woli w działaniu por. B. Ch y r o w i c z, *Widok stąd. Dlaczego działamy tak, a nie inaczej?*, Znak, Kraków 2021, s. 245-278.

jednak głównie na poznawczej sferze działania, ponieważ to do niej odnosi się stwierdzenie: „Wiem, co robię”. Dlaczego nawet wnikliwy namysł nad przedmiotem działania nie przesądza o tym, że osiągnięta wiedza będzie pełna?

Deficyt wiedzy niezbędnej do w pełni świadomego działania nie wynika tylko z nieumiejętności przewidzenia jego skutków, wiąże się też z poznawczymi uwarunkowaniami, stereotypami i uprzedzeniami, które wtórnie wpływają na proces poznawczy. Stereotypizacja jest procesem niezamierzonym i niekontrolowanym, można zatem nie być świadomym, że się jej podlega. Można tak bardzo ulec nieświadomie przyjętym schematom, że zdystansowanie się wobec własnych decyzji w jakimś aspekcie działania podległym tym schematom stanie się jeśli nie niemożliwe, to bardzo mało prawdopodobne. Stereotypizacji łatwo ulec, bo przynosi konkretne profity. W złożonym świecie, który wymaga od nas nieustannego wysiłku poznawczego, kategoryzacja polegająca na grupowaniu ludzi ze względu na określone podobieństwa i różnice wiąże się wprawdzie z utratą informacji wynikającą z niedostrzegania odrębności, ale przynosi równocześnie „informacyjny zysk”, umożliwiając przypisanie określonych atrybutów wszystkim członkom danej grupy. Błędne uogólnienie cech przypisywanych grupie powiązane z negatywną wobec niej postawą stanowi uprzedzenie, a niewłaściwe i nieuzasadnione traktowanie jednostek z powodu ich przynależności grupowej jest wyrazem dyskryminacji⁹. Habitualny charakter uprzedzeń utrudnia ich zdemaskowanie. O ile błędy poznawcze odnoszące się do konkretnej sytuacji można w trakcie namysłu nad podejmowaną decyzją skorygować, o tyle głęboko zakorzenione uprzedzenia mogą się okazać odporne na refleksję. Nieświadomy uprzedzeń pracodawca może na przykład odrzucić kandydata ubiegającego się o zatrudnienie, kierując się samym brzmieniem jego nazwiska, kojarzącego mu się z nacją niżej przez niego ocenianą, i nie zdając sobie z tego sprawy, tłumaczyć z pełnym przekonaniem, że odrzucony ma niższe kwalifikacje od kandydata konkurencyjnego¹⁰. Nie wie, że dyskryminuje, a jednak dyskryminuje, czyli nie wie, co robi. Jego niewiedza jest moralnie relewantna, ponieważ pierwszy warunek odpowiedzialności za działanie to warunek poznawczy: podmiot ponosi odpowiedzialność za działanie wtedy, kiedy zna (lub ma uzasadnione powody, by sądzić, że zna) fakty towarzyszące działaniu oraz działa z odpowiadającymi tej wiedzy przekonaniami i intencjami¹¹. Problem leży jednak głębiej niż w aktualnej niewiedzy,

⁹ Por. C.N. Macrae, C. Stangor, M. Hewstone, *Stereotypy i uprzedzenia*, tłum. A. Majchrzak, M. Kacmajor, A. Nowak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 42n., 227-229.

¹⁰ Por. H. Maibom, *Knowing What We Are Doing*, w: *Moral Psychology and Human Agency*, red. J. D'Arms, D. Jacobson, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 108n.

¹¹ Por. J.M. Fischer, M. Ravizza, *Introduction*, w: *Perspectives on Moral Responsibility*, red. J.M. Fischer, M. Ravizza, Cornell University Press, Ithaca 1993, s. 8.

a jego wyeliminowanie wymaga nie tylko wysiłku poznawczego, ale także zmiany postawy, zmiana taka zaś nie dokonuje się w jednej chwili, wiąże się ze znacznym wysiłkiem próbującej pozbyć się uprzedzeń i stereotypów osoby i jako taka dokonuje się w dłuższym przedziale czasowym. Reasumując, pod wpływem siły stereotypów podmiot może nie wiedzieć, co robi, nawet jeśli stanowczo twierdzi, że zdaje sobie z tego sprawę. Podlega uwarunkowaniu, które bywa dzisiaj określane mianem trafu konstytutywnego (w mniejszym stopniu trafu co do okoliczności) – składają się nań zarówno naturalne zdolności, jak i kontekst społeczno-kulturowy, na które nie miał wpływu¹². Pytanie, czy nie jest to traf, który – podobnie jak inne przypadki – można w jakimś stopniu „oswoić”? Równałoby się to uzyskaniu większej kontroli nad wiedzą o tym, co się robi.

pozytywna odpowiedź na powyższe pytanie wiąże się z odpowiedzialnością podmiotu za posiadanie prawdziwych (słuszných) przekonań, opartą na podstawowej zdolności poznawczej wyrażającej się w zdolności do percepcji, wnioskowania, dostrzegania problemów, jasnego formułowania myśli i tworzenia uogólnień. Co ważne, o ile sama możliwość posiadania tych umiejętności (ich stopień) przez konkretną osobę pozostaje poza jej kontrolą – jako taka możliwość ta stanowi traf epistemiczny dotyczący zdolności poznawczych – to warunkowana posiadanymi umiejętnościami aktywność poznawcza podmiotu jest już od niej zależna, dlatego posiadanie słuszných przekonań nie może być uznane jedynie za kwestię trafu. Przedstawiciele nurtu określanego dzisiaj mianem epistemologii cnót uznają, że epistemologia jest z istoty swej normatywna i proponują zastąpić pojęcie odpowiedzialności moralnej za zdarzenia bardziej ogólnym pojęciem odpowiedzialności, które ma obejmować także odpowiedzialność za posiadanie prawdziwych przekonań¹³. Jako taka podlega ona specyficznym uwarunkowaniom zasługującym na równi z uwarunkowaniami moralnymi na miano trafu, można też wskazać relacje między trafem epistemicznym a moralnym. Traf epistemiczny (ang. *capacity epistemic luck*) dotyczący podstawowych zdolności poznawczych (sposobu, w jaki warunkują one zdobywanie przez osobę wiedzy)¹⁴, uznawany bywa za analogiczny względem trafu konstytutywnego w dziedzinie moralnej, a oba miałyby doty-

¹² Szeroko na temat tych uwarunkowań zob. Ch y r o w i c z, dz. cyt.

¹³ Por. J. G r e c o, *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 135; R.J. H a r t m a n, *In Defence of Moral Luck: Why Luck Often Affects Praiseworthiness and Blameworthiness*, Routledge, New York – London 2017, s. 96n. Greco rozszerza działania także na te aktywności, które pozostają poza kontrolą podmiotu, dlatego ostatecznie odnosi odpowiedzialność do zdarzeń, a nie do działań (por. G r e c o, dz. cyt., s. 96).

¹⁴ Por. D. P r i t c h a r d, *Epistemic Luck*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 134.

czyć uwarunkowań wewnętrznych¹⁵, na które podmiot nie ma wpływu. Traf konstytutywny ujawnia się w działaniu moralnym poprzez określony potencjał poznawczy podmiotu, dzięki któremu rozeznaje on racje natury moralnej; podejmuje określone działania, względnie powstrzymuje się od ich spełnienia, przewidując ich moralnie relewantne konsekwencje¹⁶. Traf epistemiczny dotyczący zdolności poznawczych wpływa na percepcję, wnioskowanie, zapamiętywanie, tworzenie pojęć, uogólnianie i zdolność ujmowania problemu w nowym świetle¹⁷. To zdolności niezbędne do poprawnego rozumowania praktycznego, prowadzącego do formułowania sądów moralnych. Odpowiedzialność za wykorzystanie zdolności mentalnych jest proporcjonalna do ich posiadania, ich posiadanie natomiast pozostaje kwestią trafu.

Na formułowanie moralnych sądów i przekonań wpływa także traf epistemiczny dotyczący świadectw (ang. *evidential epistemic luck*). Występuje on w sytuacjach, w których formułowanie sądów warunkowane jest czynnikami poznawczymi pozostającymi poza kontrolą podmiotu¹⁸. Traf tego rodzaju stanowi nieodłączny element procesu zdobywania wiedzy przebiegającego „w kooperacji” osoby z otaczającym ją światem, rozumianym jako stan rzeczy, który dostarcza jej bodźców do formułowania konkretnych przekonań. Bodźce te nie są przez podmiot poznający kontrolowane, podobnie jak środowisko epistemiczne, w którym uzyskuje wiedzę. Autorzy poszukujący związków między trafem epistemicznym a moralnym dostrzegają analogię między trafem dotyczącym świadectw a trafem moralnym co do okoliczności, ponieważ oba rodzaje trafu odnoszą się do uwarunkowań (cech) zewnętrznych, na które podmiot nie ma wpływu¹⁹. W literaturze przedmiotu znaleźć można omówienia znacznie większej liczby rodzajów trafu epistemicznego²⁰, przestają na przywołaniu dwóch, mając na względzie ich moralnie relewantny wpływ na poznanie i związki, w jakich pozostają one z trafem natury moralnej. Czy podleganie im podważa konstatację „Wiem, co robię”?

Nie wiedząc, co robisz ci, którym permanentnie brak jakichkolwiek mentalnych zdolności lub którym ekstremalne okoliczności będące źródłem niemożliwego do opanowania przerażenia czy wpływ środków psychotro-

¹⁵ Por. H a r t m a n, dz. cyt., s. 96. Autor twierdzi, że traf konstytutywny jest wypadkową wyłącznie wrodzonych cech charakteru, nie odnosi go do wpływu, jaki na kształtowanie charakteru wywierają czynniki zewnętrzne – środowisko, a zwłaszcza rodzice i wychowawcy. Jakkolwiek rzeczywiście tworzą oni środowisko zewnętrzne, to jednak ich wpływ ma charakter wyraźnie konstytutywny.

¹⁶ Por. D. S t a t m a n, *Moral and Epistemic Luck*, „Ratio” 4(1991), s. 154.

¹⁷ Por. H a r t m a n, dz. cyt., s. 96n.

¹⁸ Por. tamże, s. 97; por. też: P r i t c h a r d, dz. cyt., s. 136.

¹⁹ Por. H a r t m a n, dz. cyt., s. 97-99.

²⁰ Por. E. J. C o f f m a n, *Luck: Its Nature and Significance for Human Knowledge and Agency*, Palgrave Macmillan, New York 2015, s. 51-53.

powych nie pozwalają na kontrolę własnego działania. Ci natomiast, którzy pozostają w pełni władz umysłowych (cokolwiek to znaczy), wiedzą, co robią, proporcjonalnie do aktualnie posiadanej wiedzy, a ta niekoniecznie odzwierciedla potencjalne możliwości jej zdobycia. W ograniczonym trafem zakresie mogą w mniejszym bądź większym stopniu rozwinąć swój intelektualny potencjał – wysiłek poznawczy pozwala w ramach indywidualnie dostępnych możliwości zredukować wpływ trafu. Mogą zatem (w różnym stopniu) zdawać sobie sprawę z tego, co robią. Rezygnując z wykorzystania potencjału intelektualnego, mogą tkwić w złudnym przekonaniu, że mają kontrolę nad własnym życiem, podczas gdy w rzeczywistości podejmują decyzje uzależnione od trafu i błędów poznawczych: niby wiedzą, co robią, ale nie do końca... Nie wiedzą w pełni, co robią, ci, którzy w dobrej wierze, ale nieadekwatnie oceniają drugich, pozostając pod wpływem nieuświadamianych „tu i teraz” uprzedzeń lub, ufni we własne i innych bezpieczeństwo, podejmują ryzykowne działania, nie dość wnikliwie analizując zagrożenia. Nie wiedzą, co robią, starający się o przyjęcie na studia abiturienti, którzy wybierają kierunek, przekonani o posiadaniu uzdolnień, których w rzeczywistości nie posiadają. Podkreślić należy, że próby „oswojenia” trafu nie polegają na prostym wykazaniu błędów, lecz na ich eliminacji poprzez wskazywanie na ich genezę. Ponosimy odpowiedzialność za to, czego nie wiemy, a w konsekwencji także za to, że „nie wiemy, co robimy”, jeśli w momencie spełnienia działania nie wiedzieliśmy o tym, o czym mogliśmy i powinniśmy wiedzieć. W miarę jak udaje się nam zyskiwać większą wiedzę o tym, co w istocie robimy (wiedzę na temat genezy i istoty naszego działania), zmniejsza się zakres tego, co w naszym działaniu nieprzewidywane i z naszego punktu widzenia przypadkowe. Podobnie jak rozeznając procesy naturalne, łączymy skutek z przyczyną i tracimy powody do nazywania przypadkowymi bądź niezrozumiałymi skutków naturalnych, tak oswajając traf, redukujemy liczbę skutków, które nazywamy przypadkowymi z punktu widzenia podejmującego decyzję podmiotu. Nie wyeliminujemy jednak wszystkich przypadków, nie tylko dlatego, że nie mamy pełnej wiedzy dotyczącej własnego działania, także dlatego, że działając, pozostajemy w interakcji z innymi, których reakcji możemy się jedynie domyślać.

INDOLENCJA

Indolencję, zgodnie z jej podstawowym znaczeniem, rozumiem jako niewykorzystanie własnych możliwości, rodzaj intelektualnej niezaradności (można też mówić o indolencji władz). Indolencja skutkuje niewiedzą, ale sama niewiedza może mieć także inną niż indolencja genezę, może wynikać z braku dostępu do informacji bądź z trudności w jej zrozumieniu. W kontekście tego, co zostało już powiedziane, wykazujący indolencję podmiot ma szansę na

uzyskanie większej wiedzy na temat własnego działania, ale nie wykorzystuje dostępnego mu potencjału. Dwie kwestie wydają się w tym kontekście warte większej uwagi: brak wysiłku poznawczego oraz niedbałość w myśleniu, która w działaniu skutkuje czymś, co nazywamy zaniedbaniem.

Brak wysiłku poznawczego to rodzaj intelektualnej bierności, poprzestawanie na posiadaniu wiedzy, której uzyskanie angażowało co najwyżej pamięć podmiotu, ale nie wymagało poszukiwania jej, wnioskowania i krytycznego myślenia. Rezygnacja z uzyskania wiedzy skutkuje niewiedzą, a winny działania w niewiedzy jest ten, kto jest winny samej niewiedzy, zawiniona niewiedza zaś nie zwalnia z odpowiedzialności za skutki działania, które podmiot nazywa przypadkowymi tylko dlatego, że „dał się im zaskoczyć”. O ile winę za coś można ponosić tylko wtedy, gdy ma się nad tym czymś kontrolę (czyli gdy można było danej rzeczy uniknąć), o tyle ignorancję można kontrolować jedynie pośrednio (a nie bezpośrednio), a więc również winnym ignorancji można być jedynie pośrednio. A że pośrednia odpowiedzialność za X zakłada bezpośrednią odpowiedzialność za Y, którego X jest konsekwencją, to bezpośrednio winnym (albo niewinnym) jest się tego, co spowodowało ignorancję. Bycie winnym ignorancji musi być zatem „zakorzenione” w byciu winnym czegoś (decyzji), co nie było naznaczone ignorancją²¹. W praktyce oznacza to, że sytuacje diagnozowane przez podmiot jako przypadki nie musiały być jako takie odczytane. Ktoś, kto zrezygnował ze sprawdzenia prognozy pogody, a potem stwierdza, że przypadkowo zastała go na górskim szlaku burza, nazywa przypadkowym zdarzenie, które – nie tylko ze względu na jego naturalną przyczynę, ale także na sposób, w jaki pojawiło się w jego życiu – nie było w istocie przypadkiem. Było do przewidzenia. Podobnym nieporozumieniem będzie stwierdzenie przez niefrasobliwego pasażera, że przypadkiem znalazł się w niewłaściwym pociągu, kiedy nie sprawdził dokładnie, z którego peronu miał odjechać ten właściwy, lub ubolewanie „pechowca” nad przypadkową utratą danych komputerowych, które zostały skasowane na skutek jego nieznamości programu. We wszystkich trzech przykładach odwołujące się do przypadku osoby są same sobie winne znalezienia się w niekorzystnej dla nich sytuacji, której mogły bez większego trudu uniknąć. To, co nazwą pechem, stanowi konsekwencję ignorancji – winnym działania w niewiedzy jest ten, kto jest winny samej niewiedzy²².

Bycie winnym ignorancji „zakorzenione” jest zatem w byciu winnym czegoś, co nie było naznaczone ignorancją, lecz stanowiło świadomą rezygnację z uzyskania dostępnej informacji i weryfikowania pogłosek, brak dociekania przyczyn, swoistą „nieuważność” i mentalne niedbalstwo. Dociekanie genezy

²¹ Por. M.J. Z i m m e r m a n, *Moral Responsibility and Ignorance*, „Ethics” 107(1997) nr 3, s. 414-418.

²² Tamże.

ignorancji nie jest kwestią czysto teoretyczną. Jeśli można wykazać, że ignorancja była zawiniona, a skutki wykazywanego niedbalstwa są niepożądane, nazywanie ich przez działającego przypadkowymi na podstawie tego, że „tu i teraz” nie były przez niego ani zamierzone, ani też przewidywane, nie zwalnia go z ponoszenia za nie moralnej odpowiedzialności. Ich przypadkowość jest pozorna. Wiedza wydaje się w naturalny sposób ograniczać liczbę sytuacji nazywanych przez człowieka przypadkowymi. Możemy się wprawdzie czegoś przypadkowo dowiedzieć, na przykład przechodząc obok budynku, w którym dwie osoby dyskutują głośno przy otwartym oknie, ale sama wiedza rozumiana jako zbiór wiadomości, które uznajemy i potrafimy uzasadnić, nie może być przypadkowa. Zważywszy na rangę, jaką wiedza pełni w naszym życiu, uzyskiwanie jej jest moralnie relewantne. Dajemy temu w sposób szczególny wyraz, kiedy oczekujemy specyficznej wiedzy od osób wykonujących określone zawody i pełniących funkcje społeczne, nie mniej ważna jest jednak wiedza, która nie ma profesjonalnego charakteru, ale jest niezbędna do podejmowania decyzji w codziennym życiu. Jej brak można wybaczyć małym dzieciom i osobom mentalnie ograniczonym, ale nie tym, którzy pozostając w pełni władz umysłowych, lekceważą namysł nad własnym działaniem: nie starają się o zapamiętanie ważnych informacji, nie dociekają przyczyn doświadczanych zdarzeń, wyciągają pośpiesznie wnioski, nie próbują zrozumieć genezy własnych błędów, nie dbają o uzasadnienie własnych przekonań, nie pytają o radę i zadowolają się dowolną opinią, nadają pogłoskom walor wiedzy, a jeśli już podejmują refleksję nad działaniem, czynią to dość pobieżnie i bez wnikania w szczegóły. Brak profesjonalizmu uznawany jest za naganny, a za wynikające z niego błędy ignoranci pociągani są do odpowiedzialności moralnej i karnej na podstawie tego, że w określonej dziedzinie (pełnionym zawodzie) powinni byli wykazać się wiedzą i adekwatną do niej starannością działania. Za mentalną niefrasobliwość niezwiązaną z wykonywaniem zawodu ponosimy odpowiedzialność proporcjonalnie do powodowanych przez nią szkód: jeśli dotyczą one nas samych, możemy mieć pretensje jedynie do siebie, jeśli dotyczą innych, pozostajemy nie tylko zobowiązani do ich naprawienia, ale także winni ich spowodowania. Gdyby były spowodowane przypadkowo, można by wskazywać na (ewentualne) mniejsze bądź większe zobowiązanie do jakiejś formy zadośćuczynienia za spowodowane szkody, ale nie na bycie winnym.

Analogicznie do wymogów profesjonalizmu można zatem mówić o zobowiązaniu do namysłu nad każdorazowo podejmowanym działaniem, co mieści się w praktykowaniu cnoty roztropności, w sposób szczególny tych jej elementów, jakimi są domyślność i umiejętność przewidywania²³. Zaniedbania

²³ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o roztropności. Summa teologii II-II, q. 47-56*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011. s. 85-89.

namysłu ograniczają kontrolę nad działaniem, staje się ono wtedy dla podmiotu mniej przewidywalne, co nie znaczy, że zredukowaniu ulega odpowiedzialność, jaką ponosi on za możliwe do przewidzenia konsekwencje swojego działania. Skutki, które mogły być przewidziane, nie są przypadkowe, lecz „nieumyślne” w dwojakim sensie: niezamierzone i niepoprzedzone możliwym namysłem. Trudno doprawdy stwierdzić, dlaczego tak łatwo przechodzimy do porządku dziennego nad własną indolencją, stwierdzając czasem z rozbijającym uśmiechem: „Nie pomyślałem”... To karygodne! Jako istoty rozumne mamy moralny obowiązek działania adekwatnego do tego, kim jesteśmy. *Agere sequitur esse*.

SEKWENCJA

Odpowiedzialność za „nieumyślne” skutki działania jest odpowiedzialnością za wywołane działaniem stany rzeczy, które podmiot mógł przewidzieć, ale podejmując decyzję o działaniu, nie brał pod uwagę, że mogą się one pojawić. Nie musi to być oznaką deficytu mentalnego polegającego na nieumiejętności podmiotu łączenia skutku z przyczyną, lecz może wynikać z braku refleksji nad potencjalnymi skutkami działania. W przypadku sekwencji działań pogłębiona refleksja obejmuje szerszy zakres skutków: nie chodzi już jedynie o bezpośrednie efekty podjętej decyzji, ale o jej skutki dalsze, czyli skutki kolejnych działań, okazją do zainicjowania których stały się skutki bezpośrednie, czyli wynikające z pierwszego działania w sekwencji. Pracodawca rozwiązujący umowę o pracę z pracownikiem zdaje sobie sprawę, że skutkiem utraty pracy przez pracownika jest pogorszenie się sytuacji materialnej jego rodziny. Lekarz przedstawiający pacjentowi fatalne rokowania dotyczące rozwoju jego choroby wie, że to dla pacjenta tragiczna wiadomość. Dorośli zachowujący się karygodnie w obecności dzieci wiedzą, że są przez nie pilnie obserwowani. Skutki każdego z wymienionych działań mogą być okazją do powstania kolejnych: bezrobotnego opuszcza żona, bo nie wyobraża sobie życia w biedzie, pacjent po uzyskaniu diagnozy podejmuje decyzję o samobójstwie, a dzieci naśladują dorosłych. Tak oto powstaje sekwencja działań, której inicjator niekoniecznie przewiduje, że spowodowany przez niego skutek stanie się dla kogoś impulsem do działania. Moraliści, analizując zależność pojawiających się sekwencyjnie skutków, stawiają zazwyczaj pytanie o ich pośredni (względnie bezpośredni) związek z wolą inicjującego działanie podmiotu. Pośrednio powodowanymi skutkami moralisci nazywają te, które pojawiają się przez jakieś „pośrednictwo” – może je stanowić wcześniej podjęta przez podmiot decyzja (dotycząca pierwszego działania w sekwencji) lub decyzje kolejnych osób, sprowokowanych do aktywności czymś działaniem; dlatego

mowa o skutkach spowodowanych „przez okazję”. Zaczniemy od drugiego wariantu sekwencji.

Z faktu, że działanie pierwszej z osób, a dokładnie wywołany nim skutek skłonił kolejną osobę do działania, nie wynika, że osoba podejmująca pierwsze działanie w sekwencji z góry zakładała, że taki właśnie będzie dalszy bieg rzeczy. Jeśli mogła go przewidzieć, nie będzie nim zaskoczona. Zależnie od tego, czy chciała, czy nie chciała swoim zachowaniem sprowokować innych do działania, skutek drugiego działania w sekwencji będzie uznany za pośrednio zamierzony lub jedynie za dopuszczony. Skutki dopuszczone są przewidywane, co nie znaczy, że zamierzone. Zarówno skutki pośrednio zamierzone, jak i dopuszczone nie stanowią koniecznych następstw decyzji inicjującego sekwencję działań podmiotu, co nie znaczy, że są przypadkowe. Będą takie wówczas, gdy podmiot nie ma szansy przewidzieć, jak zareagują na jego działanie inni, lecz w wielu wypadkach może to uczynić²⁴. Jakkolwiek zatem w porządku wynikania skutki te są niekonieczne, to nie stają się z tego tylko powodu przypadkowe. Zilustrujmy to stwierdzenie przykładami.

Można wskazać takie sekwencje działań „przez okazję”, w których przewidzenie, jaką decyzję „wyzwoli” podjęte przez podmiot działanie, leżało zdecydowanie poza jego możliwościami. Lektura podarowanej komuś książki mogła stać się dlań impulsem do zasadniczej zmiany stylu życia, o czym ofiarodawca, wręczając prezent, nawet nie pomyślał. Zwolnienie z pracy może być dla człowieka poszukującego środków do życia okazją do odkrycia własnego potencjału i ostatecznie do założenia własnej firmy, czym zdecydowanie zaskoczy swojego byłego pracodawcę. Krytyczna uwaga dotycząca czyichś zdolności może sprawić, że skrytykowany porzuci wybrany pod naciskiem otoczenia kierunek studiów i osiągnie sukces, odkrywając swoje prawdziwe talenty – złośliwego krytykanta zapewne to zirytuje. We wszystkich trzech przykładach podmiot pierwszego w sekwencji działania będzie miał rację, kiedy dowiedziawszy się o tym, jakie okazały się jego dalsze konsekwencje, powie, że z perspektywy podjętego przezeń działania były one czystym przypadkiem. Równie możliwe są jednak sytuacje, w których podmiot, znając bliższe konsekwencje podejmowanego działania, czyli te, które są przezeń zamierzone, jest w stanie przewidzieć, jak mogą na nie zareagować inni. Dajemy temu wyraz, kiedy zastanawiamy się, do czego może doprowadzić nasze działanie. Wiedza o tym, że dzieci naśladują dorosłych, pozwala domniemywać, że spełniane

²⁴ Por. F. S c h o l z, *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen*, Don Bosco Verlag, München 1976, s. 77n. Tomasz z Akwinu wprowadza w tym kontekście kategorię zgorzenia czynnego – gdy postępujący niegodnie chciał kogoś sprowokować do złego działania, oraz biernego – gdy nie miał takiego zamiaru (por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, II-II, q. 43, a. 3, t. 16, *Miłość*, tłum. A. Głazewski, Veritas, London 1967, s. 258n.).

przez nich w obecności dzieci działanie zostanie powielone. Podanie do stołu alkoholu, gdy jeden z naszych gości jest nałogowym alkoholikiem, prawdopodobnie doprowadzi do tego, że ulegnie on przemożnej chęci sięgnięcia po kieliszek. To nie przypadki, lecz wydarzenia, które można przewidzieć. Prowokowanie drugich wyzwała ich agresję. Kto sieje wiatr, ten zbiera burzę.

Problematyczna sekwencja może przybrać jeszcze jedną formę: sprawcą obu działań (w sekwencji) jest jedna i ta sama osoba, a działanie początkowe zostaje przez nią uwarunkowane w sposób, którego mogła uniknąć. Ponieważ o to nie zadbała, drugie w sekwencji działanie doprowadza do skutków, które nazwie ona przypadkowymi jedynie wówczas, gdy zignoruje łączący je związek. Na przykład osoba krótkowzroczna – nie tak bardzo jednak, by zgodnie z prawem musiała w trakcie prowadzenia samochodu nosić okulary – wyrusza w mglisty poranek do pracy ze znacznym opóźnieniem. W pośpiechu nie może znaleźć okularów i siada za kierownicą bez nich. W trakcie jazdy wykonuje gwałtowny skręt w prawo, żeby uniknąć potrącenia przebiegającego przez drogę psa, skutkiem czego jest potrącenie idącego poboczem dziecka. Gdyby założyła okulary, najprawdopodobniej dostrzegłaby wcześniej dziecko i zrezygnowała z manewru ratującego psa²⁵. Siadając za kierownicą bez okularów, sprawca wypadku nie łamie prawa, nie ma też poczucia, że czyni coś moralnie kontrowersyjnego, potrącenie dziecka nie wydaje się jednak czystym przypadkiem. Nawet jeśli kierowca nie złamał żadnej z obowiązujących zasad (ustalanych dla zapewnienia bezpieczeństwa użytkownikom dróg), mógł przewidzieć, że ze względu na pogodę założenie okularów jest wskazane. Można było od niego oczekiwać czegoś, co określamy czasem przezornością. Nawet jeśli nie uznamy tego przypadku za karygodne zaniedbanie (jakim byłaby jazda niesprawnym samochodem lub pod wpływem alkoholu), trudno uznać go za „czysty traf”, przez co rozumiem przypadek, którego kierowca samochodu, dysponując posiadaną „tu i teraz” wiedzą, nie był w stanie przewidzieć. Pierwsze w sekwencji działanie ujawnia brak przezorności (można je też zinterpretować jako brak wykorzystania potencjału poznawczego), drugie powoduje skutki, których można było uniknąć²⁶. Dopóki mamy prawo domniemywać – z większym bądź mniejszym prawdopodobieństwem – że skutku można było uniknąć, nazwanie go przypadkowym jest kontrowersyjne.

Obie sekwencje: zarówno ta, na którą składają się działania dwóch podmiotów (drugie dokonuje się „przez okazję”), jak i ta, w której sprawcą obu działań jest jeden i ten sam podmiot, są ze zrozumiałych powodów analizowane w kontekście odpowiedzialności za ich dalsze skutki ponoszonej przez

²⁵ Por. H.M. Smith, *Culpable Ignorance*, „The Philosophical Review” 92(1983) nr 4, s. 544n.

²⁶ Por. tamże, s. 547. Pierwsze w sekwencji działań Smith określa jako działanie prowadzące do katastrofy (ang. *benighting act*).

zaangażowane w nie osoby. Podjęta w artykule kwestia wiąże się ściśle z odpowiedzialnością, postawione w nim pytanie dotyczy jednak przede wszystkim możliwości uznania skutku za przypadkowy. Nie chodzi o samą sprawczość, sprawczość nie przeczy przypadkowości, chodzi o możliwość przewidzenia i wpływania na dalsze skutki działań. Jeśli takie rozeznanie i wpływ są możliwe, to podmiot nie może stwierdzić, że skutki mu się jedynie „przytrafiły”.

KOINCYDENCJA

Koincydencja rozumiana jest jako zbieżność występowania kilku zjawisk lub faktów, a potocznie określa się ją mianem zbiegu okoliczności. Zależnie od tego, jaką rolę zbieg okoliczności pełni w naszym życiu, nazywamy go szczęśliwym trafem lub zrzędzeniem losu. Żeby dwa fakty mogły zostać uznane za koincydencję, muszą (każde z nich z osobna) mieć jakąś wspólną właściwość, która generuje ową zbieżność. Za zbieg okoliczności uznajemy zatem wygranie dwa razy w tej samej loterii, spotkanie jednej i tej samej osoby w kolejnych latach tego samego dnia miesiąca, a także sytuację, w której dwie osoby zupełnie niezależnie od siebie formułują tę samą, oryginalną ideę. Zbiegi okoliczności dotyczą spraw banalnych i istotnych, rzeczy, które dzieją się „tu i teraz” bądź są rozciągnięte w czasie, dotyczą jednej i tej samej osoby lub kilku osób. Zbiegiem okoliczności jest spojrzenie na zegarek dokładnie w tym momencie, kiedy pokazuje rzeczywistą godzinę, a także fakt, że ojciec eugeniki, Franciszek Galton i odkrywca praw dziedziczenia Grzegorz Mendel urodzili się w tym samym, 1822 roku. Koincydencja wyklucza intencjonalne zmierzanie do „spotkania” tworzących ją faktów, co nie znaczy, że zbieżność faktów (skutków) będzie zawsze uznana za dzieło przypadku. W analizowaniu zarówno sekwencji, jak i koincydencji znaczenie dla uznania związków między faktami (skutkami) mają bowiem nie tylko oczywiste dla obserwatora związki przyczynowe, lecz także wiedza i przekonania podmiotu. Mogą one sprawić, że podmiot post factum doszuka się związku między zaistniałymi faktami (skutkami). Na przykład dla człowieka wierzącego, że Bóg wysłuchuje kierowanych do Niego modlitw, słoneczna pogoda w dniu ślubu, o którą poprzedniego dnia usilnie się modlił, patrząc z niepokojem na niebo zasnuwane ołowianymi chmurami, nie jest zbiegiem okoliczności, lecz darem Opatrzności. Sceptyk, z którym podzieli się refleksją na temat dobroci Boga, powie, że to tylko szczęśliwy dla niego zbieg okoliczności, wywołany dwoma niezależnymi od siebie ciągami przyczynowymi²⁷. Inna

²⁷ Por. D. O w e n s, *Causes and Coincidences*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 6.

rzecz, że kiedy zbieg okoliczności odbierany jest jako fatalne zrządzenie losu, tym bardziej mobilizuje on post factum nieszczęśliwca do usilnych dociekań genezy zaistniałego stanu rzeczy – właściwe człowiekowi pragnienie posiadania kontroli nad własnym życiem domaga się wyjaśnienia intrygujących zdarzeń, także w perspektywie możliwego unikania ich w przyszłości. Im mniej prawdopodobne było ich pojawienie się, tym większa bywa skłonność osób uwikłanych w nieoczekiwane zbiegi okoliczności do dopatrywania się w nich nadprzyrodzonych znaków i snucia teorii spiskowych. Z tych samych powodów (pragnienia odnalezienia podstawy koincydencji) nieoczekiwana zbieżność bywa też – co wydaje się paradoksalne – usilnie kreowana. Zniszczenie w roku 2001 bliźniaczych wież w Nowym Jorku zyskało dzięki poszukiwaczom teorii spiskowych taką oto narrację: w języku angielskim nazwa miasta (New York City) składa się z jedenastu liter, tyleż samo liter liczy sobie imię i nazwisko Ramsina Yuseba, terrorysty, który groził zniszczeniem wież, a także nazwisko i imię George’a W. Busha, Nowy Jork jest jedenastym stanem USA, pierwszy z samolotów, który uderzył w wieże odbywał lot numer jedenaście, na jego pokładzie było dziewięćdziesięciu dwóch pasażerów, a $9 + 2 = 11$ i tak dalej...²⁸. Numerologiczny kreatywnizm – uderzający w oczywisty sposób w zdrowy rozsądek – zdaje się (podobnie jak wszelkie inne wróżby) jakąś formą wyjaśnienia dramatu, którego ogrom trudno pojąć, i sugeruje swego rodzaju nieuchronność, przeznaczenie zapisane nie tyle w gwiazdach, ile w liczbach. Jest to złudny sposób myślenia, ale człowiek, nie znajdując racjonalnych powodów pojawienia się zdarzeń, na powstanie których nie ma, bądź zdaje się nie mieć żadnego wpływu, staje się skłonny do szukania wyjaśnień pozaracjonalnych. Odwołuje się do przeznaczenia bądź do woli Boga, szuka wytłumaczenia w snach, przecuciach i wróżbach.

Najczęściej przywoływaną cechą koincydencji stanowi niezależność dwóch (lub większej liczby) ciągów przyczynowych prowadzących odpowiednio do tworzących ją faktów (zdarzeń)²⁹. Według bardziej rozbudowanej definicji koincydencja ma miejsce, kiedy dwa zdarzenia (lub większa ich liczba) zachodzące w określonym czasie i przestrzeni pozostają ze sobą w relacji, która: (1) jest zazwyczaj mało prawdopodobna oraz (2) z jakichś powodów ważna dla doświadczających jej osób, przy dodatkowym założeniu, że zdarzenia te (3) pojawiły się bez ludzkiej inwencji i (4) są od siebie niezależne³⁰. Jakkol-

²⁸ Por. U. E c o, *Na ramionach olbrzymów*, tłum. K. Żaboklicki, Noir sur Blanc, Warszawa 2017, s. 345. Eco nie wymyślił tej historyjki, podaje ją za informacją znalezioną w Internecie.

²⁹ Por. H. B h o g a l, *Coincidences and the Grain of Explanation*, „Philosophy and Phenomenological Research” 50(2020) nr 3, s. 678; T. L a n d o, *Coincidence and Common Cause*, „Noûs” 51(2017) nr 1, s. 132.

³⁰ Por. H. H a r t, T. H o n o r é, *Causation in the Law*, Oxford University Press, Oxford 1959, s. 74.

wiek nie wydaje się, by wszelkie zbiegi okoliczności, których doświadczamy w życiu, miały dla nas znaczenie (niektóre są banalne, a spora ich liczba zapewne uchodzi naszej uwadze³¹), to problem stanowią rzeczywiście tylko te, które są dla nas z jakichś powodów ważne. Nikłe prawdopodobieństwo nie dotyczy każdego z pojawiających się zdarzeń z osobna, lecz ich koincydencji. Koincydencja zdarzeń (faktów) zaskakuje, ponieważ – na co wskazują trzeci i czwarty punkt powyższej definicji – nie jest wynikiem działania intencjonalnego. Nie powstaje dlatego, że dwie osoby umawiają się na spotkanie w tym samym miejscu, nie ma też wspólnej przyczyny, która wyjaśnia, dlaczego dwie osoby, poproszone po projekcji wspólnie obejrzanego filmu o podzielenie się uwagami na temat jego fabuły, snują dokładnie takie same refleksje. Przyczyny wyjaśniające osobno każdy z elementów zbiegu okoliczności nie łączą się w sposób, który stanowiłby wyjaśnienie, jak do niego (zbiegu okoliczności) doszło³². Zbiegi okoliczności się nam „zdarzają”, podobnie jak powodowane nimi skutki. Czy znaczy to, że pozostają oczywistymi przypadkami?

Wedle najczęściej przywoływanej opinii koincydencja jest przypadkowym współwystępowaniem wzajemnie niezależnych faktów, sugerującym fałszywie, że zachodzi między nimi jakiś związek przyczynowy. Wprawdzie kiedy sięgniemy myślą daleko wstecz, możemy odkryć wspólną przyczynę z pozoru zupełnie niezwiązanych ze sobą zdarzeń – przyczynę pojawienia się w alejce sklepowej dwóch osób w dokładnie takim samym modelu butów producenta limitowanej serii marki Nike stanowi wyprodukowanie ich w konkretnej fabryce – ciągi przyczynowe prowadzące do koincydencji nie są jednak interpretowane przez sięganie do odległych w czasie i przestrzeni przyczyn zaistniałych zdarzeń. W praktyce uniemożliwiłoby nam to odwoływanie się do zbiegu okoliczności, ponieważ w skończonej rzeczywistości wszystkie zdarzenia są ostatecznie jakoś ze sobą powiązane. Zauważmy dalej, że możliwość wyjaśnienia z osobna każdego z współtworzących koincydencję zdarzeń nie jest równoznaczna z wyjaśnieniem samej koincydencji. W dyskusji nad jej możliwym wyjaśnieniem podważana jest też niezależność przyczyn elementów zbiegu okoliczności – i to nie przez odwołanie do ich odległej „praprzyczyny”, lecz do odróżnienia związku przyczynowego od wyjaśnienia przyczynowego. Dwa zdarzenia mogą wynikać ze wspólnej przyczyny: nie będą wówczas od siebie niezależne, jako takie pozostaną jednak zbiegiem okoliczności. Na przykład dwie maszyny losujące, każda zawierająca sto ponumerowanych kul, mogą być ze sobą powiązane w taki sposób, że kiedy po uruchomieniu pierwszej z nich zostaje wylosowana pierwsza bila, uruchamia się automatycznie mechanizm aktywujący drugą ma-

³¹ Koincydencją jest pojawienie się na przyjęciu dwóch kobiet w dokładnie takich samych kreacjach, w czym trudno dopatrywać się szczególnej wagi.

³² Por. O w e n s, dz. cyt., s. 17.

szynę. Jeśli wylosowana przez mechanizm losujący drugiej maszyny bila ma taki sam numer jak bila w pierwszej maszynie, mamy do czynienia ze zbiegiem okoliczności aktywowanym jednym łańcuchem przyczynowym. Nadal jednak nie znajdziemy odpowiedzi na pytanie, dlaczego ta sama liczba została wylosowana przez mechanizm obu maszyn. Odpowiedź taka byłaby możliwa, gdyby w obu kulach umieszczony został niewielki magnes wpływający na ich wylosowanie³³. Byłoby to równoznaczne z planowanym działaniem, które wyklucza koincydencję. Nic nie stoi natomiast na przeszkodzie, by zbieg okoliczności towarzyszył działaniu planowanemu, będzie wówczas obejmował zarówno elementy planowane, jak i elementy zaskoczenia. Sytuacja taka nazywana jest też częściową koincydencją.

Koincydencja nie musi być całkowicie zaskakująca i nieprzewidywalna – pod warunkiem, że będzie częściowa. Jeśli należymy do grupy o dość wyrafinowanych zainteresowaniach, interesuje nas na przykład chińska porcelana z czasów dynastii Ming, a w pobliskim muzeum znajduje się właśnie jej wystawa, to jest do przewidzenia, że wśród wielu zwiedzających spotkamy dawno niewidzianego znajomego kolekcjonera, nawet jeśli, zważywszy na jego wiek i setki kilometrów dzielące miejsce jego zamieszkania od miejsca organizowanej wystawy, będziemy jego obecnością mile zaskoczeni. Wiekowy pasjonat chińskiej porcelany, zagadnięty przez osobę wyrażającą mu uznanie za nieszczerdzenie trudów w realizowaniu zainteresowań, może odpowiedzieć, że nie przyjechałby specjalnie na wystawę, ale szczęśliwy zbieg okoliczności sprawił, że akurat załatwiał w pobliżu ważne sprawy rodzinne. Nieoczekiwane spotkanie na statku wycieczkowym osoby, z którą mamy zadawnione porachunki, może wynikać ze wspólnego nam upodobania do morskich podróży i wygrzewania się na pokładzie – wszystko inne może być zbiegiem okoliczności. Przypadkowość spotkania będzie tym większa, im większa jest grupa osób mających jakąś wspólną właściwość (cechę), która może być podstawą koincydencji³⁴. Za szczęśliwy zbieg okoliczności nowozatrudniony pracownik uznaje fakt, że rozpoczynając swoją działalność firma wymaga od pracowników kwalifikacji zgodnych z właśnie ukończonym przez niego kursem. Zapisał się na kurs w nadziei zwiększenia swoich szans na rynku pracy, nie przewidując, że nowa firma ogłosi rekrutację. Szczęśliwie się złożyło... Może się też złożyć nieszczęśliwie. Decyzja o kosztownych wakacjach podjęta przez majątnego człowieka może uszczuplić jego aktywa, które za kilka miesięcy okażą się niezbędne do sfinansowania nadzwyczaj drogiej terapii jednego z członków rodziny, który do tej pory cieszył się dobrym zdrowiem. To zrzącenie losu. Nie można było przewidzieć ani choroby bliskiej osoby, ani też, że leczenie będzie wymagało

³³ Por. L a n d o, dz. cyt., s. 146-148.

³⁴ Por. O w e n s, dz. cyt., s. 12.

aż tak wysokich nakładów, z doświadczenia wiadomo natomiast, że takie sytuacje się zdarzają, dlatego „przezorny bywa ubezpieczony”. W obu wymienionych wyżej przykładach do szczęśliwego i nieszczęśliwego zbiegu okoliczności doszło na skutek wcześniejszych decyzji uwikłanych w nie (koincydencje) osób. Teoretycznie mogłyby się nie pojawić, gdyby prowadzące do ich powstania decyzje nie zostały podjęte, ale podejmujący je nie byli w stanie przewidzieć dalszego biegu rzeczy, nie mieli zatem powodów, by ze względu na nie je powziąć albo z nich zrezygnować, mogli jedynie, opierając się na doświadczeniu tak własnym, jak i innych osób, wykazać się jakimś stopniem przezorności. Piszę o stopniu przezorności, bo przezorność ma swoje granice. Obawiając się czekających nas w przyszłości, nieuzasadnionych aktualnymi potrzebami wydatków, można „strzec” pieniędzy na koncie, ograniczając się do zaspokajania elementarnych potrzeb lub kończyć wszystkie możliwe kursy dokształcające w perspektywie ich ewentualnej przydatności, co zdecydowanie przeczy zdrowemu rozsądkowi. Patrząc retrospektywnie, można zatem utrzymywać, że wymienione przykłady koincydencji mogły nie mieć miejsca, a z perspektywy doświadczających ich osób pozostaną przypadkami nawet wtedy, kiedy post factum osoby te zdają sobie sprawę, że „pomogły” lub „zaszkodziły” losowi. Dopiero post factum...

Koincydencje jako zdarzenia losowe nie znajdują wyjaśnienia – nie znajdziemy racji, która wyjaśnia „spotkanie” dwóch odrębnych ciągów przyczynowych – co nie znaczy, że nie wyjaśniają nieoczekiwanych zdarzeń. Ogłoszenie przez firmę specjalnej oferty na rejs wycieczkowcem w dniu, w którym pogoda jest wyjątkowo słoneczna, może być zbiegiem okoliczności, przez kupującego bilet na rejs nie będzie jednak w taki sposób odczytane, to właśnie niższa niż zazwyczaj cena i słoneczna pogoda skłoniły go bowiem do podjęcia decyzji o zakupie biletu. Zbiegiem okoliczności jest sytuacja, w której na właściciela posesji, który korzystając z pięknej pogody, wyszedł do ogrodu, spadają nagle drzwi oderwane od przelatującego samolotu; śmierć poniesiona na skutek silnego uderzenia metalową konstrukcją to już nie zbieg okoliczności. Z faktu zatem, że zbiegi okoliczności nie znajdują wyjaśnienia, nie wynika, że nie mogą niczego wyjaśniać³⁵.

WIEDZA, DOŚWIADCZENIE I PRZYPADKI

Poznawanie praw natury idzie w parze z redukcją liczby zjawisk (skutków) uznawanych za nieprzewidywalne i przypadkowe. Znajomość etiologii choroby pozwala łączyć jej symptomy ze źródłem dysfunkcji, leczenie nie jest wówczas dokonywane „metodą prób i błędów”, lecz stanowi proces planowy

³⁵ Por. tamże, s. 12n.

i przewidywalny. Wiedza o prawach natury pozwala też dzisiaj przewidywać i wyjaśniać trzęsienia ziemi, wybuchy wulkanów, ruchy prądów oceanicznych i zmiany klimatu. Liczba fenomenów natury uznawanych przez nas niegdyś za tajemnicze i nieprzewidywalne znacznie się zmniejszyła, a możliwość ich przewidzenia pozwala zawczasu przygotować się na ewentualne kataklizmy. Zdeterminowana natura jest „niema”, nie odpowie nam na pytania o genezę zjawisk. Właściwa człowiekowi rozumność i wolność sprawiają, że potrafi om dociekać przyczyn, co nie znaczy, że nie ma trudności ze wskazaniem genezy własnych działań. Ludzie nie zawsze wiedzą, co robią, i nie są w stanie zagwarantować, że zachowaliby się tak, a nie inaczej w określonych okolicznościach w przyszłości. Sami dla siebie są nieprzewidywalni, jeszcze trudniej im przewidzieć działania drugich. O ile zatem znajomość natury działania i staranny namysł nad prowadzącymi do celu środkami pozwalają dość dokładnie przewidzieć jego (działania) bliższe skutki, to już skutki dalsze, pojawiające się za pośrednictwem decyzji osób, które w różny sposób reagują na nasze działanie, pozwalają jedynie prognozować z większym bądź mniejszym prawdopodobieństwem, co zrobią inni. Im większe mamy prawo domniemywać, w jaki sposób zareagują, tym mniej racji przemawia za tym, żeby nazywać dalsze skutki naszych działań przypadkowymi. Odpowiedzialna refleksja nad działaniem dotyczy także tego, do czego może ono doprowadzić. Zasłanianie się niewiedzą i przypadkowością zdarzeń może być w istocie wyrazem hipokryzji tych, którzy najpierw celowo prowokują własnym działaniem drugich do określonych reakcji, by potem móc wyrażać ubolewanie nad ich zachowaniem, ciesząc się skrycie, że udało się im doprowadzić do zamierzonych celów cudzymi rękami. Mechanizm wpływania na decyzje drugich może być też wykorzystywany jako zachęta do przyjmowania przez drugich wzorców pozytywnych. Świadomi wpływu na wychowanków rodzice i pedagodzy nie nazwą efektów wychowawczych przypadkowymi, chociaż zdają sobie sprawę, że nie musi do nich dojść. Zarówno w jednym, jak i w drugim (negatywnym i pozytywnym) przypadku wielorakie próby wpływania na decyzje innych nie muszą przynieść oczekiwanych efektów – ludzie są wolni; w wielu wypadkach przewidywalni, ale jednak wolni.

Najwięcej przypadków wynika z koincydencji, ale i tutaj wiedza na temat natury działania, a jeszcze bardziej na temat okoliczności jego podjęcia, może – w nikłym wprawdzie stopniu – ograniczyć ich liczbę. W sekwencji działań mamy do czynienia z jednym łańcuchem przyczynowym, koincydencja oznacza zaś „zbieżność” dwóch łańcuchów przyczynowych. Nie wpływamy na sam zbieg okoliczności (w przeciwnym razie nie byłby zbiegiem okoliczności), ale w niektórych sytuacjach możemy przewidywać, że do niego dojdzie, opierając się na doświadczeniu nie tego, jak na nasze działanie mogą zareagować inni (to problem dotyczący sekwencji), ale tego, jak inni mogą się zachować

w określonych okolicznościach (na tym opiera się częściowa koincydencja). Doświadczenie stanowi rodzaj wiedzy, jej nabywanie nie jest bierne, wymaga zaangażowania osoby, która – niezależnie od posiadanych już informacji z zakresu psychologii, socjologii i etyki – odkrywa sposób, w jaki zachowują się ludzie, i formułuje w odniesieniu do ich działań (a także w odniesieniu do własnego działania) określone sądy. Bywa i tak, że uczestniczenie w określonym zdarzeniu mogłoby być cennym doświadczeniem, ale się nim nie stało, ponieważ uczestnicząca w nim osoba nie podjęła nad nim żadnej refleksji. Doświadczenie dotyczące sposobu, w jaki zachowują się ludzie, jest cenne, ale ma swoje ograniczenia. Sformułowane na podstawie doświadczenia wnioski o zachowaniu różnych osób w określonych okolicznościach pozwalają wprawdzie wnosić, jak zachowują się one w przyszłości, ale sądy takie są słabsze od Hume’owskiego mniemania, ponieważ ludzkie zachowanie jest zdecydowanie mniej przewidywalne od zjawisk naturalnych. Drudzy zawsze mogą nas zaskoczyć, sami siebie też zaskakujemy, nie tylko negatywnie. Każda z sytuacji, w której składamy bądź przyjmujemy od kogoś obietnicę – a obietnice stanowią podstawę naszej kooperacji – przekonuje nas jednak o wadze przewidywalności, a świadomość możliwości uniknięcia poniesionych strat o tym, jak istotna jest umiejętność przewidywania. Jeśli straty można było przewidzieć, to można było ich uniknąć, a jeśli można było ich uniknąć, to nie były przypadkami, nawet jeśli chcąc uniknąć odpowiedzialności, chcielibyśmy je za przypadkowe uznać.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Baumeister, Roy F. *Zwierzę kulturowe: Między nauką a kulturą*. Translated by Dorota Stefańska-Szewczuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011.
- Bhagal, Harjit. *Coincidences and the Grain of Explanation*. "Philosophy and Phenomenological Research" 50, no. 3 (2020): 677–94.
- Chyrowicz, Barbara. *Widok stąd: Dlaczego działamy tak, a nie inaczej?* Kraków: Znak, 2021.
- Coffman, E.J. *Luck: Its Nature and Significance for Human Knowledge and Agency*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Eco, Umberto. *Na ramionach olbrzymów*. Translated by Krzysztof Żaboklicki. Warszawa: Noir sur Blanc, 2017.
- Fischer, John M., and Mark Ravizza. "Introduction." In *Perspectives on Moral Responsibility*. Edited by John M. Fischer and Mark Ravizza. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Greco, John. *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Hart, Herbert L.A., and Tony Honoré. *Causation in the Law*. Oxford: Oxford University Press, 1959.

- Hartman, Robert J. *In Defence of Moral Luck: Why Luck Often Affects Praiseworthiness and Blameworthiness*. New York and London: Routledge, 2017.
- Heller, Michał. *Filozofia przypadku: Kosmiczna fuga z preludium i codq*. Kraków: Copernicus Center Press, 2012.
- Kotarbińska, Janina. "Analiza pojęcia przypadku (przyczynek do słownika filozoficznego)." In Kotarbińska, *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.
- Lando, Tamar. "Coincidence and Common Cause." *Noûs* 51, no. 1 (2017): 132–51.
- Levy, Neil. *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Łukasiewicz, Dariusz. *Opatrzność Boża, wolność, przypadek*. Poznań: Wydawnictwo "W drodze," 2014.
- Macrae, Neil C., Charles Stangor, and Miles Hewstone, *Stereotypy i uprzedzenia*. Translated by Anna Majchrzak, Magdalena Kacmajor, and Agnieszka Nowak. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 1999.
- Maibom, Heidi. "Knowing What We Are Doing." In *Moral Psychology and Human Agency*. Edited by Justin D'Arms and Daniel Jacobson. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas. "Traf w życiu moralnym." In Nagel, *Pytania ostateczne*. Translated by Adam Romaniuk. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997.
- Owens, David. *Causes and Coincidences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Pritchard, Duncan. *Epistemic Luck*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Scholz, Franz. *Wege, Umwege und Auswege der Moralthologie: Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen*. München: Don Bosco Verlag, 1976.
- Smith, Holly M. "Culpable Ignorance." *The Philosophical Review* 92, no. 4 (1983): 543–71.
- Statman, Daniel. "Moral and Epistemic Luck." *Ratio* 4, no. 2 (1991): 146–56.
- Moral Luck*. Edited by Daniel Statman. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*. Vol. 16. *Miłość*. Translated by Andrzej Głazewski. London: Veritas, 1967.
- . *Traktat o roztropności: Summa teologii II-II, q. 47-56*. Translated by Włodzisław Galewicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2011.
- Williams, Bernard. *Traf moralny*. In Williams, *Ile wolności powinna mieć wola*. Translated by Michał Szczubiałka. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999.
- Zalta, Edward N., ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. "Moral Luck" (by Dana Kay Nelkin). <https://plato.stanford.edu/entries/moral-luck/>.
- Zimmerman, Michael J. "Moral Responsibility and Ignorance." *Ethics* 107, no. 3 (1997): 410–26.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Barbara CHYROWICZ – Indolencja, sekwencja i koincydencja. O przypadkach nieoczywistych

DOI 10.12887/36-2023-2-142-07

Artykuł dotyczy problemu wynikających z działania skutków, które nazywane są przypadkowymi, ale ich przypadkowy charakter można podważyć, biorąc pod uwagę możliwość ich przewidzenia. Dotyczy to przede wszystkim sytuacji, w których wykazujący się indolencją podmiot działania nazywa jego skutek przypadkowym tylko dlatego, że wcześniej nie rozegrał wystarczająco przedmiotu działania. Przypadkami nie można też nazwać skutków wynikających z naszego działania przez pośrednictwo innych, jeśli tylko byliśmy w stanie przewidywać, jak zareagują na nasze działania. Zdecydowanie nieprzewidywalna jest koincydencja, ale i tutaj można się zastanawiać, czy podjęcie wcześniej konkretnych działań nie miało wpływu na pojawiające się w późniejszym czasie koincydencje.

Słowa kluczowe: przypadek, skutek, indolencja, koincydencja, odpowiedzialność

Kontakt: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: barbara.chyrowicz@kul.pl

ORCID: 0000-0002-0919-3844

Barbara CHYROWICZ, Indolence, Sequence, and Coincidence: On Non-obvious Accidents

DOI 10.12887/36-2023-2-142-07

The article discusses the so-called accidental effects of an action in cases when the accidental nature of such effects can be undermined given their foreseeability. Cases of this kind comprise those in which the only reason why an (indolent) subject calls an effect of their action accidental is that they did not sufficiently discern the object of the act in question beforehand. Neither can effects of an action involving other subjects' interference be considered as accidental, provided their responses were foreseeable. Coincidence is definitely unforeseeable, but one may still wonder whether taking specific action earlier had an impact on the later coincidences.

Keywords: accident, effect, indolence, coincidence, responsibility

Contact: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: barbara.chyrowicz@kul.pl

ORCID: 0000-0002-0919-3844

Jolanta KOLBUSZEWSKA

OD FATALIZMU DO NADZIEI Oswald Spengler, Arnold J. Toynbee i Samuel Huntington o zasadach rządzących historią

Okres schyłkowy w kulturze Zachodu charakteryzuje poszukiwanie nowości, co oznacza koniec ewolucji form w obrębie cywilizacji. Wszystkie wytwory stają się sztuczne, puste, pozbawione wewnętrznego znaczenia. Cel kultury stanowi forma sama w sobie. Znamienny dla etapu końcowego cywilizacji jest „fellachizm”: wszyscy stają się najemnikami pozbawionymi historii, świadomości i tożsamości. Żyją w pozostałościach cywilizacji, która wyraża się jedynie przez formy zewnętrzne. Populacja fellachów przestaje być podmiotem dziejów.

Katastrofizm¹, wieszczący radykalne i gwałtowne przerwanie naturalnego cyklu rozwojowego, to jeden z najbardziej trwałych nurtów refleksji, towarzyszący ludzkości od zarania jej dziejów. Elementy myślenia katastroficznego odnajdujemy w mitach antycznych (na przykład w babilońskim micie potopu²), w systemach religijnych (na przykład w zoroastryzmie³ czy w chrześcijańskiej Apokalipsie), a także w refleksji filozoficznej (choćby Platona⁴, św. Augustyna⁵, Giambattisty Vica⁶ czy mesjanistów⁷). Według niektórych badaczy myślenie katastroficzne stanowi integralną część konstrukcji psychicznej człowieka⁸.

Zwykle przyjmuje się, że katastrofizm jako nurt filozoficzny (czy też postawa wobec świata) narodził się na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego stulecia. Powszechnie kojarzony jest on z burzliwą epoką fin de siècle'u, a niekiedy z epoką wyczerpywania się dotychczasowych wizji świata i czło-

¹ W języku greckim przedrostek „kata” znaczy „wbrew, przeciw, w tył”, a czasownik „strephein” – obracać, skręcać.

² Por. Mity sumeryjskie. *Antologia literatury mezopotamskiej*, tłum. K. Szarzyńska, red. M. Kapeliś, Agade, Warszawa 2000, s. 139n.

³ Por. M. Składanek, *Mitologia Iranu*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1989, s. 298n.

⁴ Zob. Płaton, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.

⁵ Zob. św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977.

⁶ Por. G. Vico, *Nauka nowa*, tłum. T. Jakubowicz, PWN, Warszawa 1966, s. 138.

⁷ Zob. J. Herlth, *Nad przepaścią historii. Wątki katastroficzne w retoryce mesjanizmu polskiego*, „Pamiętnik Literacki” 102(2011) nr 1, s. 77-91.

⁸ Por. A. Dzidek, *Katastrofizm – przypadek Anatola Sterna*, w: *Katastrofizm polski w XIX i XX wieku. Idee, obrazy, konsekwencje*, red. J. Fiećko, J. Herlth, K. Trybuś, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2014, s. 143n.

wieka, dekadentyzmu, przeświadczenia o schyłkowości czasów i pesymizmu. Okresowi „przyspieszenia”, niosącemu kryzysy ekonomiczne, konflikty klasowe, wojny i rewolucje, towarzyszyły lęk, poczucie zagrożenia przed nieuchronną katastrofą, przeświadczenie o irracjonalności procesu historycznego i o konieczności „przewartościowania wartości”⁹. W odejściu od tradycyjnie pojmowanej religijności, w umasowieniu kultury i zmierzchu twórczych elit upatrywano sygnały końca kultury europejskiej.

Myśl katastroficzna ma charakter zróżnicowany i wieloaspektowy¹⁰. Na potrzeby niniejszych rozważań kategorię tę definiować będę jako perspektywnie zorientowany pogląd historiozoficzny akcentujący zmienność doprowadzającą określony element procesu dziejowego (świat, ludzkość, cywilizację bądź kulturę) do progu zagłady, unicestwienia¹¹. Proces ten wpisany jest w mechanizm dziejów, uwarunkowany prawidłowościami o charakterze naturalistycznym, transcendentnym lub też immanentnymi regułami historii¹². Katastrofizm diagnozuje aktualny stan kryzysowy, pesymistycznie prognozując przyszłość. Reasumując, integralny element myśli katastroficznej stanowi przekonanie, że istniejący ład (polityczny, społeczny czy też aksjologiczny) ulegnie w przyszłości zagładzie¹³. Katastrofizmowi towarzyszy załamanie progresywistycznej wizji dziejów (historiozoficzny pesymizm). W zależności od zasięgu prognozowanej katastrofy wyróżnia się katastrofizmy totalne, akcentujące zagładę całego świata, ludzkości, wielkich kultur czy też cywilizacji i podkreślające nieodwracalność kierunku zmian¹⁴, oraz katastrofizmy partykularne, o łagodniejszym charakterze, głoszące aktualną lub rychłą zagładę wybranych elementów ludzkiego uniwersum¹⁵. Katastrofizm

⁹ Zob. F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.

¹⁰ Typologie myśli katastroficznej prezentowali między innymi Grażyna Jastrzębska (zob. G. Jastrzębska, *Człowiek w obliczu katastrofy. Antropologia filozoficzna teorii katastroficznych*, w: *Zagadnienia historiozoficzne*, red. J. Litwin, Ossolineum, Wrocław 1977), Maciej Soin (zob. M. Soin, *O pojęciu katastrofizmu historiozoficznego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 35(1990), s. 117-136) i Leszek Gawor (zob. L. Gawor, *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozofii 1918-1939*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999; tenże, *Próba typologii myśli katastroficznej*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 13, s. 9-26).

¹¹ Por. Gawor, *Próba typologii myśli katastroficznej*, s. 22n.

¹² Por. tamże, s. 23. W zależności od przyjętych uwarunkowań wyróżnić można katastrofizm naturalistyczny, opierający się na koncepcji kołowrotu czasu lub na biologizycznym schemacie narodzin–dojrzwania–dorosłości–starości–śmierci, katastrofizm kulturowy, bazujący na teorii degeneracji dziejów, i katastrofizm eschatologiczny, sytuujący się w teologicznej perspektywie historiozoficznej, wyznaczonej przez Transcendencję (szerzej na ten temat por. tamże, s. 10n.).

¹³ Por. S. Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917-1950*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej – Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 8.

¹⁴ Szerzej na ten temat por. M. Szpakowska, *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Polska Akademia Nauk. Komitet Nauk o Literaturze Współczesnej, Gdańsk 1976, s. 38-48.

¹⁵ Por. tamże, s. 38.

partykularny ma charakter diagnostyczny. Skupia się na ukazaniu zagrożeń, ich ocenie, wartościowaniu i przewidywaniu. Przywołaną tu typologię Leszek Gawor uzupełnia o katastrofizm konsekwentny i alternatywny. Pierwszy z nich charakteryzuje się pesymistycznym finityzmem – przekonaniem o nieodwracalności biegu dziejów i nieuchronności aktu zagłady. Drugi zaś, przewidując zbliżający się kataklizm, dopuszcza możliwość, że ostatecznego unicestwienia da się uniknąć, nie przekreśla zatem szans na pokonanie zagrożenia i tym samym odrzuca skrajnie deterministyczną wizję procesu dziejowego, uznając, że sterujące biegiem dziejów prawa nie mają charakteru absolutnego i że człowiek może wpływać na bieg historii. Ten rodzaj katastrofizmu pełni funkcję prognostyczno-ostrzegawczą, wskazując zarazem na drogi ratunku przed zagładą¹⁶. Warto podkreślić, że mimo zarzutów stawianych myśli katastroficznej i oskarżaniu jej o pesymizm czy też defetyzm u jej podłoża znajdowała się wiara w moc wyjaśniającą i możliwości predykcyjne schematów teoretycznych.

SPENGLER

KATASTROFIZM I WIDMO ZAGŁADY CYWILIZACJI

W połowie dziewiętnastego stulecia, w wyniku podważenia teoretycznych przesłanek optymizmu historycznego, takich jak monizm kulturowy, idea racjonalności człowieka czy jedności rodzaju ludzkiego, stopniowo odchodzono od ujmowania dziejów jako procesu ukierunkowanego, jednoliniowego i progresywnego¹⁷. Coraz większą popularność zyskiwało przekonanie o istnieniu wielości cywilizacji i konieczności ich porównawczego traktowania¹⁸. Ów zwrot łączył się ze zwątpieniem w doskonałość cywilizacji zachodniej oraz z przekonaniem

¹⁶ Por. G a w o r, *Próba typologii myśli katastroficznej*, s. 19 n. Gawor proponuje również krzyżowe zestawienie katastrofizmów: totalnego–partykularnego oraz konsekwentnego–alternatywnego. Wyodrębnia cztery modele: konsekwentny katastrofizm totalny, konsekwentny katastrofizm partykularny, alternatywny katastrofizm totalny, alternatywny katastrofizm partykularny (szerzej na ten temat por. tamże, s. 20-22).

¹⁷ Szerzej na ten temat zob. Z. J. C z a r n e c k i, *Kryzys optymizmu historycznego. Studium przewodnich idei*, w: *W kręgu pesymizmu historycznego. Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*, red. Z. J. Czarnecki, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1992, s. 9-20.

¹⁸ Oświeceniową myśl, według której wszystkie ludy uczestniczą w jednej ogólnoludzkiej cywilizacji, na gruncie historiozofii jako jeden z pierwszych w dziewiętnastym stuleciu zakwestionował Nikołaj Danilewski. W dziele „Rosja i Europa” z roku 1871 zaprezentował propozycję badania dziejów poprzez wyróżnione typy historyczno- kulturowe. Przekonywał o kryzysie cywilizacji zachodniej i o optymistycznym rozwoju cywilizacji słowiańskiej pod przewodnictwem Rosji (zob. N. D a n i l e w s k i i, *Russia and Europe: The Slavic World's Political and Cultural Relations with the Germanic-Roman West*, tłum. S.M. Woodburn, Slavica, Bloomington, Indiana, 2013).

o jej nadchodzącym (lub trwającym) kryzysie¹⁹. Kultura europejska stopniowo traciła swoją pozycję na rzecz zainteresowania innymi kulturami. Przekonanie o jej fundamentalnym kryzysie odnaleźć można już w myśli Jeana-Jacques'a Rousseau²⁰, Arthura Schopenhauera²¹ i Friedricha Nietzschego²². Źródła kryzysu kultury poszukiwali również Wilhelm Dilthey, Jacob Burckhardt i Karl Marx²³.

Myślicielem, który w największym stopniu wpłynął na rozpowszechnianie się idei katastrofizmu w wieku dwudziestym był Oswald Spengler, autor pracy *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*²⁴, dzieła najczęściej omawianego w obszarze nauk społecznych i humanistycznych w pierwszej połowie tamtego stulecia. Swoją pracę Spengler wpasował się w moment historyczny wyznaczony przez zakończenie pierwszej wojny światowej i rewolucję w Rosji – podjął problemy nurtujące ówczesną inteligencję i stał się wyrazicielem jej poglądów.

Niemiecki myśliciel postrzegał dzieje jako widownię zmagania się wielkich struktur społecznych. Pisał: „Widzę panoramę wielości kultur [...] narzucających ludzkości swój materiał i swą własną formę, z których każda ma *własną* ideę, *własne* namiętności, *własne* życie, wolę, czucie, *własną* śmierć”²⁵. Ludzkość była przezeń ujmowana jedynie w kategoriach biologicznego gatunku i nie istniała ani historycznie ani socjologicznie²⁶.

Spengler przeciwstawiał się koncepcjom zakładającym istnienie uniwersalnych praw historycznych, które obowiązywałyby poza kontekstem kulturowym. Negował istnienie postępu. „Nie widzę żadnego postępu, żadnego celu, żadnej drogi ludzkości poza tym tylko, co istnieje w głowach zachodnich filistrów postępu”²⁷ – pisał. Regres miał być nieodłącznym towarzyszem po-

¹⁹ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 695n.

²⁰ Zob. J. J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.

²¹ Zob. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

²² Zob. F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Bis, Warszawa 1989.

²³ Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 54-57, 182-185, 153-162, 192-197; M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1995, s. 77, 91-95.

²⁴ Zob. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, tłum. J. Marzęcki, Aletheia, Warszawa 2014.

²⁵ Tenże, *Zadanie filozofii dziejów*, tłum. A. Kołakowski, w: A. Kołakowski, *Spengler*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981, s. 183.

²⁶ Zob. tamże.

²⁷ O. Spengler, *Pesymizm?*, tłum. A. Kołakowski, w: tenże, *Historia, kultura, polityka. Wybór pism*, tłum. A. Kołakowski, J. Łoziński, PIW, Warszawa 1990, s. 95.

stępu. W miejsce liniowo ujmowanej historii powszechnej Spengler stawiał panoramę wielości cywilizacji i kultur²⁸. Zaproponował schemat dziejów, który najtrafniej oddaje linia spiralna, umożliwiającą uchwycenie ich złożoności. Dzieje, zdaniem Spenglera, wyczerpywały się w losie poszczególnych, unikalnych, niezależnych od siebie kultur. Kultury w jego ujęciu były zaś żywymi, uduchowionymi organizmami, tworcami dynamicznymi, przechodzącymi przez określone fazy rozwojowe. Na ich cykl życiowy składało się dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały i starość. Koniec cyklu oznaczał zagładę kultury. Kultura przekraczała naturalny porządek świata, pozostawała jednak w związku z naturą. Wraz z rozwojem i upływem czasu przechodziła kolejne stadia, aż po cywilizację, będącą jej nieuniknionym losem²⁹. Cywilizacja stanowiła jedną z faz w rozwoju kultury, fazę zmierzchu, obumierania, stadium schyłkowe, zakrzepłe w bezruchu i pozbawione życia wewnętrznego. Spengler opisywał cywilizację jako stan najbardziej skrajny i sztuczny, jaki może osiągnąć społeczny rozwój ludzkości. Jest to w jego przekonaniu stan będący zapowiedzią nieuchronnego upadku. W literaturze przedmiotu słusznie zauważono, że kulturę definiuje Spengler na dwa sposoby. Po pierwsze, kultura to całość, organizm rodzący się i zamierający zgodnie z odwiecznymi prawami. Po drugie, kultura to etap dziejów obejmujący okres od powstania właściwych jej napięć, będących jej istotą, aż do momentu pojawienia się równowagi między ich członami. Kultura zawiera w sobie cywilizację jako konieczne stadium schyłkowe, a zarazem jest przeciwstawieniem cywilizacji jako okresu zaniku jej fundamentalnych właściwości³⁰.

W dziejach świata niemiecki myśliciel wyróżnił osiem kultur: babilońską, egipską, chińską, hinduską, meksykańską, antyczną, zachodnioeuropejską i rosyjską. Każda z nich wyrażać miała jedną z trzech dusz: apollińską (obecną w kulturze antycznej³¹), faustyczną (przenikającą kulturę zachodnią³²) lub magiczną (charakterystyczną dla kultury babilońskiej, egipskiej, chińskiej, hinduskiej, meksykańskiej i rosyjskiej³³). Odrębność kultur, o której pisał

²⁸ Por. t e n ż e, *Zadanie filozofii dziejów*, s. 182n.

²⁹ Por. tamże, s. 184-186.

³⁰ Por. A. K o ł a k o w s k i, *Metafizyka – historiozofia – filozofia kultury*, w: Kołakowski, *Spengler*, s. 67n.

³¹ Według Spenglera duszę apollińską charakteryzowała postawa konkretna, rzeczowa, której towarzyszył prymat zmysłowości. Człowiek był w tej kulturze jednostką sytuującą się poza historią.

³² Charakterystyczną cechą duszy faustycznej była zdaniem Spenglera postawa aktywna, dynamiczna, oddziałująca na otoczenie w celu podporządkowania go sobie. Kulturę tę przenikały zmysł historyczny, poczucie więzi z przeszłością, korzystanie z jej doświadczeń, etyka woli i moralnego imperatywu (szerzej na ten temat zob. M. U r b a n i a k, *Koncepcja człowieka faustowskiego w filozofii Oswalda Spenglera*, Assembly, Nowy Sącz 2006).

³³ Obraz duszy magicznej powstał w myśli Spenglera na drodze skojarzeń ze Wschodem, światem baśniowym, dezindywidualizującym utożsamianiem się jednostki ze wspólnotą duchową.

Spengler, opiera się na istniejących między nimi różnicach w pojmowaniu jednostki, jej postaw oraz dążeń. Każda kultura ma własny system etyczny, religię, sztukę, poglądy naukowe i filozofię³⁴, a także własne kryteria ocen oraz ideały moralne zachowujące ważność w jej obrębie. O odrębności kultur decydują wartości duchowe.

Historia – jak sądził Spengler – jest widownią walki toczącej się wewnątrz każdej z kultur. Owa walka to zarazem przeznaczenie i powołanie człowieka, stanowiące wyraz darwinizmu społecznego. Spengler był przekonany, że w świecie uwidacznia się dynamika dwóch form bytu: „Dasein” – istnienia bezwiednego, wegetatywnego, i „Wachsein” – istnienia rozbudzonego, samoświadomego, nacechowanego wewnętrznym napięciem osiagającym stan równowagi w szczytowym punkcie rozwoju kultury. Dzieje świata to zatem sumaryczna biografia wielkich kultur, które wpisują się w powtarzający się schemat narodzin i zamierania. Spengler był przekonany o nieciąglym i niekumulatywnym charakterze procesu dziejowego, o determinizmie, w którym spontaniczność i wolność podporządkowane są losowi. W miejsce postępu wkracza – jak sądził – nieuchronność biologicznego procesu cyklicznych narodzin, wzrastania i śmierci. Niemiecki myśliciel nie dopuszczał możliwości powtórnego odrodzenia się obumierających wartości, proces ich upadku uznawał za nieodwracalny. Konstruuąc swoją teorię kultury i wizję dziejów, wykorzystywał pojęcia i schematy zaczerpnięte z nauk przyrodniczych. Spenglerowska wizja kultury charakteryzuje się biologizmem i ukazuje kulturę znajdującą się w nieustannym, deterministycznym procesie rozwoju i zmiany. Proces rozwoju i zmiany kultury jest zamknięty i trwa około tysiąca lat. Wszystkie kultury rozwijają się według tego samego schematu. Biologizm stanowi w tej wizji jedyne kryterium rozumienia i wyjaśniania świata. Dostrzec w niej można również elementy relatywizmu, przekonanie, że każda prawda zależna jest od miejsca i czasu jej występowania w różnych kulturach.

Historiozofia Spenglera ma charakter nominalistyczny: przedmiotem historii są tylko kultury, tylko one są faktami. Wizja ta ma wydźwięk konsekwentnie pesymistyczny, o którym stanowią: triada determinizm–fatalizm–pesymizm, biologiczny rytm życia kultur (cywilizacji) i podporządkowanie przeznaczeniu. Upadek cywilizacji oznacza spełnienie przeznaczenia. Spenglerowska koncepcja dziejów stanowi klasyczny przykład katastrofizmu naturalistycznego, który postrzega istniejącą rzeczywistość jako stan upadku, i to upadku nieuchronnego wskutek konieczności analogicznej do determinizmu praw natury.

W kulturze Zachodu dostrzegł Spengler schyłkową fazę rozwoju: etap cywilizacji – świata sztucznie zurbanizowanego, zatamizowanego i przeinte-

³⁴ Por. G. S z u m e r a, *Historiozofia Oswalda Spenglera a koncepcja filozoficzna Erazma Majewskiego*, „Folia Philosophica” 11(1993), s. 90-93.

lektualizowanego³⁵. W królestwie intelektu brakowało przestrzeni dla uczuć, wszystko podporządkowane było prawom chłodnego, kalkulującego rozumu. Świat ten cechowały: duchowa bezpłodność, rozmiągająca się z życiem filozofia spekulatywna, zanik autentycznej religijności i degeneracja sztuki. Ich miejsce zawłaszczwała technika, dążąca do całkowitego opanowania natury. Początek fazy cywilizacji lokował Spengler już w osiemnastym stuleciu, kiedy to pojawił się duch podboju, będący grabarzem dotychczasowego świata. Zorientowana wewnątrznie i nastawiona na kontemplację kultura zaczęła wówczas obumierać. Widocznymi oznakami wejścia kultury Zachodu w fazę cywilizacji były: urbanizacja, zanik więzi międzyludzkich, intelektualizm, uniformizacja, kosmopolityzm, technicyzacja, dyktatura, demokracja i imperializm. Wkroczenie w tę fazę oznaczało marginalizację poznania teoretycznego, kontemplatywnego, na rzecz myślenia praktycznego, utylitarnego. Człowiek Zachodu zawieszony był między konsumpcją, sekularyzacją i ateizmem a dążeniem do odzyskania transcendentnego wymiaru swojej egzystencji.

Okres schyłkowy w kulturze Zachodu charakteryzuje poszukiwanie nowości (modernizm), co wedle Spenglera oznacza koniec ewolucji form w obrębie cywilizacji. Wszystkie wytwory stają się wówczas sztuczne, puste, pozbawione wewnętrznego znaczenia. Cel kultury stanowi forma sama w sobie. Znamienny dla etapu końcowego cywilizacji jest „fellachizm”: wszyscy stają się najemnikami pozbawionymi historii, świadomości i tożsamości. Żyją w pozostałościach cywilizacji, która wyraża się jedynie przez formy zewnętrzne: w technice czy architekturze, ale bez świadomości przynależenia do niej. Główna cecha fellachów to redukcja egzystencji do życia wegetatywnego. Populacja fellachów przestaje być podmiotem dziejów.

Według Spenglera wszystkie kultury, z których składa się ludzki świat, czeka śmierć powodowana naturalnymi mechanizmami rozwoju rzeczywistości.

Zmierzch Zachodu był jednym z kamieni milowych dwudziestowiecznej humanistyki i ważnym punktem odniesienia dla kilku pokoleń zwolenników koncepcji pluralizmu cywilizacyjnego³⁶. Za najważniejszych kontynuatorów Spenglerow-

³⁵ Por. O. S p e n g l e r, *Człowiek i technika. Przyczynek do filozofii życia*, w: tenże, *Historia, kultura, polityka*, s. 73. O poglądach Spenglera na temat konsekwencji rozwoju techniki pisał między innymi Kamil Szymański (por. K. S z y m a ń s k i, *Katastrofizm O. Spenglera i G. Pichta w kontekście filozofii techniki*, „Transformacje” 2016, nr 1-2(88-89), s. 125-129).

³⁶ W Polsce wśród współczesnych Spenglerowi idee katastroficzne odnajdziemy między innymi w myśli socjologów, historyków, twórców i historyków literatury czy filozofów. Florian Znaniecki w *Upadku cywilizacji zachodniej*, pracy z roku 1920, podobnie jak Spengler, wieszczył duże prawdopodobieństwo zagłady kultury wskutek zaniku w niej istotnych wartości i ideałów oraz odwrócenia się jej od elit intelektualnych (zob. F. Z a n i e c k i, *Upadek cywilizacji zachodniej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013). Zygmunt Lempicki dostrzegał przejawy degeneracji kultury w narastającej dezindywidualizacji i zagrożeniu twórczej jednostki przez zreifikowaną masę ludzką (zob. Z. Ł e m p i c k i, *Wybór pism*, t. 1-2, oprac. H. Markiewicz, PWN, Warszawa 1966).

skiej koncepcji dziejów zwykło się uważać brytyjskiego historyka i historiozofa Arnolda J. Toynbeego i amerykańskiego politologa Samuela P. Huntingtona. Obaj, podobnie jak Spengler, hołdowali koncepcji wielości cywilizacji³⁷.

TOYNBEE WIARA W CZŁOWIEKA

W ujęciu Toynbeego, autora głośnego dwunastotomowego dzieła *A Study of History*³⁸, cywilizacja stanowi najmniejszą samotłumaczącą się jednostkę studiów historycznych. Poglądy angielskiego uczonego dalekie są jednak od prezentowanego przez Spenglera determinizmu i konsekwentnego katastrofizmu. Toynbee nie odrzucał idei postępu, który definiował w kategoriach wzbogacania życia duchowego, ludzkości nie utożsamiał zaś wyłącznie z gatunkiem biologicznym. Argumentował na rzecz wolności i podmiotowości człowieka, która w jego przekonaniu stanowiła źródło ruchu dziejowego.

Aby zrozumieć dzieje powszechne, należało zdaniem Toynbeego analizować zmieniające się powoli, niesprowadzalne do siebie cywilizacje, przekraczające uwarunkowania narodowe i polityczne³⁹. Uważał on, że odrębność

W myśli Erazma Majewskiego odnajdujemy bliskie Spenglerowi zakwestionowanie pojęcia ludzkości, ideę nieciągłego, niekumulatywnego charakteru dziejów, będących organicznym procesem narodzin i śmierci izolowanych cywilizacji. (zob. E. Majewski, *Nauka o cywilizacji. Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów*, t. 1, Księgarnia E. Wende i S-ka, Warszawa 1913). Według Mariana Zdziechowskiego zaś objawem kryzysu kultury był zanik wartości sacrum niszczonego przez ateizm i materializm, prowadzący do zezwierzecenia człowieka i dominacji instynktów biologicznych (zob. M. Zdziechowski, *W obliczu końca*, Wydawnictwo Antyk. Marcin Dybowski, b.m.w., 2011; tenże, *Widmo przyszłości. Szkice historyczno-publicystyczne*, Wydawnictwo Antyk. Marcin Dybowski, b.m.w., 2010). Zob. też: F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Capital, Warszawa 2015; S.I. Witkiewicz, *Pożegnanie jesieni*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2010.

Trudno ze stuprocentową pewnością wskazać, na ile Spengler wszystkich tych myślicieli zainspirował, na ile zaś wątki katastroficzne w ich myśleniu wpisywały się w klimat epoki czy też były jego pochodną. Andrzej Kołakowski zauważa, że oddziaływanie Spenglera na kulturę polską nie przejawiało się w tłumaczeniach jego dzieł ani w obfitości poświęconych im rozpraw naukowych, artykułów, monografii czy polemik, jak miało to miejsce na zachodzie Europy. Jego wpływ na kulturę polską miał raczej charakter wtórny i był następstwem popularności Spenglera w Niemczech oraz w innych krajach Europy Zachodniej i Północnej, a także obu Ameryk (por. A. Kołakowski, *Wątki Spenglerowskie w kulturze polskiej*, w: Kołakowski, *Spengler*, s. 131). O wpływie niemieckiego myśliciela na polskich intelektualistów pisał również Władysław Kaniowski (por. W. Kaniowski, *Oswald Spengler – filozof i pisarz polityczny*, Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, Łódź 1997, s. 140-156).

³⁷ Szerzej na temat koncepcji pluralizmu cywilizacyjnego zob. A. Piskorz, *Cywilizacje w czasie i przestrzeni*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1996.

³⁸ Zob. A. J. Toynbee, *A Study of History*, t. 1-12, Oxford University Press, Oxford 1934-1961.

³⁹ Por. J. Marzęcki, *Przedmowa*, w: A.J. Toynbee, *Studium historii (skrót dokonany przez D.C. Somervella)*, tłum. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 2000, s. 5-12.

cywilizacji zależy głównie od czynników natury duchowej. W dziejach cywilizacji dostrzegał etapy załamania, schyłku i upadku. Inaczej niż Spengler, dopuszczał jednak możliwość kontaktów między cywilizacjami i ich wzajemne oddziaływanie na siebie. W jego przekonaniu cywilizacje nie były izolowanymi całościami czy samotnymi wyspami, ale rozwijały się w kontakcie z innymi. Brytyjski historyk nie wykluczał nawet możliwości „stapiania się” cywilizacji⁴⁰.

Zdaniem Toynbeeego cywilizacje powstawały w wyniku działania mechanizmu wyzwań i odpowiedzi udzielanych na te wyzwania. Myśliciel wyróżniał trzy generacje cywilizacji. Cywilizacje najstarsze (pierwszego pokolenia) wyłoniły się z mutacji społeczności pierwotnych. Drugie pokolenie cywilizacji powstało na ich gruzach i odeszło już w przeszłość. Cywilizacje współczesne (zachodnia, chrześcijaństwa prawosławnego, muzułmańska, hinduska i daleko-wschodnia) to cywilizacje trzeciej generacji. W rozwoju historycznym (w dziejach świata) Toynbee wyróżnił dwadzieścia jeden cywilizacji „pełnych”, trzy nie w pełni wykształcone („poronione”) oraz sześć wstrzymanych w rozwoju. Każda z analizowanych przez niego cywilizacji przechodziła określony tor rozwojowy, który obejmował: (1) genezę danej cywilizacji (przejście społeczeństw od stanu statycznego do twórczej aktywności), (2) jej wzrost (czyli fazę rozwoju, w której potrafi ona sprostać zewnętrznym wyzwaniom), (3) załamanie (wywołane brakiem adekwatnej odpowiedzi na pojawiające się wyzwania), (4) dezintegrację, będącą procesem dwufazowym (obejmującym czas zaburzeń i państwa uniwersalnego), (5) rozkład (upadek imperium i wkroczenie na jego teren proletariatu zewnętrznego)⁴¹. Nie każda cywilizacja musiała jednak upaść – Toynbee odrzucał istnienie praw, którym człowiek musiałby się bezwzględnie podporządkować. Trend rozwojowy cywilizacji, uwidaczniający się w cyklu wyzwań i odpowiedzi, nie jest jego zdaniem obiektywną prawidłowością, a jedynie możliwością⁴². Dzieje ludzkości historyk przedstawia za pomocą figury wznoszącej się spirali. Z jednej strony cywilizacje powielają cykle narodzin, wzrostu, załamania, dezintegracji i rozkładu, z drugiej zaś całościowy rozwój człowieka zmierza do osiągnięcia „duchowego odrodzenia”⁴³.

Brytyjski uczony podzielał przekonanie o kryzysie kultury zachodniej, nie był jednak konsekwentnym katastrofistą. Z upadku minionych cywilizacji nie wyciągał wniosku, iż każda kolejna podzieli ich los. Przyznawał, że cywili-

⁴⁰ Por. A.J. T o y n b e e, *Studium historii (skrót dokonany przez D.C. Somervella)*, s. 599-658.

⁴¹ Model ten skonstruowany został przez Toynbeeego w oparciu o jego studia nad dziejami cywilizacji helleńskiej (por. A.J. T o y n b e e, *Hellenizm. Dzieje cywilizacji*, tłum. A. Piskozub, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2022).

⁴² Por. t e n ż e, *Studium historii (skrót dokonany przez D.C. Somervella)*, s. 69.

⁴³ A. K o w a l s k a, *Wybrane koncepcje badań cywilizacji*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, nr 3, s. 27.

zacje bywają zagrożone, sądził jednak, że żadna z nich nie jest nieodwołalnie skazana na zagładę. W odróżnieniu od Spenglera twierdził, że człowiek ma wolną wolę i do pewnego stopnia może kształtować swój los. Na gruncie jego teorii czynnikiem rozwoju cywilizacji jest ludzka aktywność poszukująca adekwatnej odpowiedzi na wyzwania stawiane przez środowisko. Cywilizacja istnieje tak długo, jak długo ludzie znajdują w jej ramach adekwatne odpowiedzi na owe wyzwania. Utrata przez nią tej zdolności pociąga za sobą stagnację, a następnie kryzys. Zdaniem Toynbeego cywilizacja wymaga przywództwa duchowego, wskazujących drogę elit twórczych, za którymi będą mogły podążać masy. Warunkiem rozkwitu cywilizacji są harmonijne relacje między masami a elitą. Cywilizacja pozostaje zdolna do życia tylko wtedy, gdy potrafi odpowiadać na wyzwania płynące ze świata. Jeśli brak w niej jednostek twórczych lub też utraciły one zdolność duchowego przywództwa, cywilizacja staje na progu upadku. Jej społeczność, zespolona dotąd wokół ideałów i wartości, rozpada się na dominującą mniejszość (tworzoną przez elity czasów rozwoju, które do tej pory wносиły duchowy i intelektualny wkład w życie zbiorowości), proletariatu wewnętrznego i proletariatu zewnętrznego⁴⁴. Słowo „proletariat” nie oznaczało dla Toynbeego klasy robotniczej – używał go w rozumieniu łacińskim: „proletarius” to ten, który nie wnosi do wspólnoty niczego poza swoim potomstwem.

Inaczej niż niemiecki myśliciel, Toynbee przekonany był o możliwości uratowania cywilizacji zachodniej przed upadkiem. Szansę na to upatrywał w religii, która – jak sądził – jest w stanie przechować zarodek cywilizacji, a tym samym przerwać kołowrót historii⁴⁵. Angielski historyk rozwijał wizję ogólnoludzką wspólnoty sakralnej, która wyłonić się może po upadku cywilizacji trzeciej generacji. Był również przekonany, że drogę do ocalenia cywilizacji Zachodu stanowią solidarność i odnalezienie jedności duchowej, a przed powielaniem błędów popełnianych w przeszłości może uchronić ją również wysoki poziom wiedzy historycznej. Toynbee bronił podmiotowości człowieka i jego zdolności kształtowania biegu dziejów.

HUNTINGTON KU AUTONOMII KULTUR

Amerykański politolog Samuel Huntington, autor ważnego dla schyłku dwudziestego stulecia dzieła *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*

⁴⁴ Por. P. Skudrzyk, *Losy cywilizacji według Arnolda Toynbeego*, Towarzystwo Zachęty Kultury, Katowice 1992, s. 3-5.

⁴⁵ Por. M. Kowalik, *Arnold Toynbee. Zagrożenia i perspektywy Zachodu*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 37(2002) nr 4, s. 74.

wego⁴⁶, poszukiwał skutecznego narzędzia, które pozwoliłoby ująć dynamikę procesów zachodzących w polityce globalnej po zakończeniu zimnej wojny. Historię ludzkości Huntington postrzegał podobnie jak Spengler i Toynbee: uważał, że cywilizacje stanowią największą w sensie zakresu jednostkę taksonomiczną dziejów. W jego przekonaniu cywilizacje stały się też najważniejszym podmiotem układów politycznych wyłonionych po upadku komunizmu. Huntington definiował cywilizację jako „najwyższy kulturowy stopień ugrupowania ludzi i najszerszą płaszczyznę kulturowej tożsamości, ponad którą jest już to, co odróżnia człowieka od innych gatunków”⁴⁷. Twierdził, że stanowi ona zbiór wartości, norm, instytucji, sposobów myślenia, do których kolejne pokolenia przywiązywały podstawowe znaczenie. W obrębie jednej cywilizacji wspólne są: krew, język, religia i styl życia. Amerykański uczony postrzegał cywilizacje jako śmiertelne, ale i długowieczne, mające wzloty i upadki. Jako najdłużej trwające zrzeszenia ludzkie, cywilizacje ewoluują i adaptują się do zmieniających się warunków życia. Według Huntingtona cywilizacje stanowią organizmy kulturowe, nie zaś polityczne. Na cywilizację może składać się jedna lub więcej jednostek politycznych. W rozwoju historycznym w skład większości cywilizacji wchodziło kilka państw. Będąc zwolennikiem pluralizmu cywilizacyjnego, Huntington wyróżniał osiem kręgów cywilizacyjnych: zachodni, chiński, japoński, muzułmański, hinduski, słowiańsko-prawosławny, latynoski i afrykański⁴⁸. Podstawę cywilizacyjnego zróżnicowania stanowią jego zdaniem założenia filozoficzne, systemy wartości, religie, obyczaje, stosunki społeczne i światopoglądy. Podobnie jak Spengler, Huntington negował istnienie wspólnoty ogólnoludzkiej i cywilizacji uniwersalnej.

Cywilizacja zachodnia, którą amerykański uczony opisywał jako cechującą się przywiązaniem do dziedzictwa starożytności, religii katolickiej i protestanckiej, języków europejskich, rozdziału władzy świeckiej i duchownej, rządów prawa, pluralizmu społecznego i indywidualizmu, podlega w jego przekonaniu identycznym przemianom jak pozostałe cywilizacje. Może ona stopniowo zanikać, może też doświadczać okresów odrodzenia i zdolna jest odwrócić proces swojego słabnięcia. Podobnie jak Spengler i Toynbee, Huntington dostrzegał kryzys cywilizacji zachodniej, za którego przejaw uznawał kurczenie się jej terytorium, a także jej potencjału ekonomicznego i demogra-

⁴⁶ Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Janowska, Muza, Warszawa 2011.

⁴⁷ Tamże, s. 46.

⁴⁸ Por. tamże, s. 54-59. Wedle Huntingtona państwo reprezentuje zasadniczo jedną cywilizację, chociaż występują także kraje rozszczerpione, przez które biegną linie podziałów międzycywilizacyjnych, oraz kraje znajdujące się na rozdrożu, w przypadku których kultura dominująca stanowi o ich przynależności do określonej cywilizacji, lecz ich przywódcy pragną, by kraj znalazł się w obrębie innej (por. tamże, s. 225-254).

ficznego. Wskazywał, że ekspansja Zachodu trwała nieprzerwanie od roku 1500. Od tego czasu wchodził on w relacje z innymi cywilizacjami na zasadzie podporządkowywania ich sobie i dominacji nad nimi. Pozycja Zachodu zaczęła relatywnie słabnąć od końca lat dwudziestych dwudziestego stulecia, kiedy to rozpoczął się powolny i rozłożony w czasie proces „odwrotu Zachodu”, polegający między innymi na obniżeniu jego atrakcyjności kulturowej⁴⁹.

Dostrzegając kryzys kultury zachodniej, systematycznie tracącej wpływ w świecie współczesnym, amerykański politolog stwierdzał, że lansowana przez kraje pozostające pod jej wpływem strategia westernizacji i modernizacji (narzucania jednego uniwersalnego modelu ludzkiej społeczności) poniosła fiasko. Pomimo ujednolicenia modeli gospodarczych i politycznych, we współczesnym świecie następował rozwój alternatywnych wzorców organizacji życia społeczno-kulturowego. Huntington przekonywał, że cywilizacja zachodnia nie stanowi już centrum, wokół którego funkcjonować będą kultury peryferyjne, poszczególne społeczności będą bowiem dążyć do wyraźnego artykułowania swojej odrębności i tożsamości. Myśliciel piętnował arogancję Zachodu, jego uzurpację do przewodzenia ludzkości, niesłuszne przekonanie o uniwersalizmie kultury zachodniej. Zasadnicze z punktu widzenia przyszłości jej cywilizacji powinno być jego zdaniem powstrzymanie wewnętrznych procesów rozkładu (na które wpływ mają: przestępczość, narkomania, spadek wzajemnego zaufania, upadek ethosu pracy czy osłabienie aktywności intelektualnej). W tym celu państwa-ośrodki cywilizacji Zachodu muszą dokonać odnowy moralnej i utrzymać techniczną oraz militarną przewagę nad innymi cywilizacjami⁵⁰.

Paradygmat cywilizacyjny Huntingtona stanowi jeden ze sposobów ujęcia świata wielobiegunowego. Pesymizm tej teorii przejawia się w konstatacji, że stosunki między cywilizacjami nie będą nigdy bliskie, a podłoża napiętych relacji między nimi dostarczają różnicowane wzorce kulturowe. Konflikty pojawiają się najczęściej na styku cywilizacji, między państwami sąsiadującymi, a należącymi do różnych kręgów cywilizacyjnych, na przykład między muzułmanami a nie-muzułmanami. W wyniku konfliktu cywilizacyjnego może dojść do zjednoczenia się państw tego samego kręgu kulturowego przeciw innemu, co skutkować może wojną globalną. Uczony nie wykluczał jednak możliwości dialogu i twierdził, że chociaż nie musi on okazywać się łatwy, przynosić może obustronne korzyści⁵¹.

Huntington nie był konsekwentnym katastrofistą na miarę Spenglera. Nie traktował zderzenia cywilizacji jako nieuchronnego następstwa różnicowania

⁴⁹ Por. tamże, s. 121-137.

⁵⁰ Por. tamże, s. 535-551.

⁵¹ Por. tamże, s. 569.

kultur i religii. Zderzenie cywilizacji stanowi w jego przekonaniu zagrożenie o charakterze potencjalnym, przeciwko któremu istnieje jednak swoiste antidotum: budowa nowego ładu światowego, opartego na pluralizmie cywilizacyjnym. Huntington przekonywał o możliwości uniknięcia zderzenia cywilizacji, a drogę ku temu zapewnia, jak sądził, rezygnacja przez kulturę Zachodu z narzucania innym cywilizacjom jej własnego modelu organizacji społeczeństwa oraz rezygnacja państw zachodnich z podejmowania interwencji w przypadku konfliktów w innych kulturach – myśliciel zalecał tolerancję wobec ich odmienności. Pisał: „Dla każdego zatem, kto zmierza do zrozumienia świata współczesnego [...], bardzo «rentownym» zadaniem jest umieć rozróżniać na mapie świata istniejące dziś cywilizacje, określać ich granice, wyznaczać ich ośrodki i peryferie, prowincje i powietrze jakim się w nich oddycha, szczególne i ogólne «formy», jakie w nich żyją i łączą się. Jeśli się to pominie, ileż klęsk czy błędów w perspektywie”⁵². Wskazywał też na konieczność odrodzenia religijnego cywilizacji Zachodu. W jego przekonaniu religia mogła wypełnić próżnię po załamaniu się ideologii⁵³.

Wedle Huntingtona porozumienie między cywilizacjami jest możliwe⁵⁴ i Zachód nie musi upaść. Nadzieję wiązał z powrotem do tradycyjnych wartości i z rewitalizacją kultury zachodniej⁵⁵, która dysponuje siłami zdolnymi dokonać odnowy.

*

Porównując historiozoficzne poglądy Spenglera, Toynbeego i Huntingtona, myślicieli reprezentujących różne epoki i pokolenia w obrębie tego samego kręgu cywilizacyjnego, dostrzeżemy łączące ich podobieństwa, jak również różnice. Wszyscy trzej byli przedstawicielami pluralizmu cywilizacyjnego, katastrofizmu i pesymizmu historiozoficznego. O ile jednak Spengler reprezentował katastrofizm totalny (nawiązując do typologii zaproponowanej przez Gawora, można jego myślenie określić mianem katastrofizmu konsekwentnego) i sądził, że zagłada wielkich kultur stanowi proces nieodwracalny, o tyle poglądy Toynbeego i Huntingtona wpisują się w nurt katastrofizmu partykularnego (alternatywnego). Myśliciele ci koncentrowali się bowiem na ukazywaniu i przewidywaniu zagrożeń cywilizacyjnych, starali się też wskazywać na

⁵² Tamże, s. 40.

⁵³ Por. tamże, s. 536-538.

⁵⁴ Por. tamże, s. 488.

⁵⁵ Zob. P. Świeżak, *Samuel Huntington: Prorok czy podpalacz?*, w: *Zderzenie cywilizacji. Sąd nad teorią Samuela Huntingtona*, red. P. Marczewski, P. Świeżak, Portal Spraw Zagranicznych, Warszawa 2006, s. 11-45.

sposoby ratunku cywilizacji Zachodu. Spengler był finitystą i traktował dzieje jako biologistycznie zdeterminowany proces rozwoju i zmiany. Zmierzch, a następnie upadek cywilizacji postrzegał zatem jako analogiczną do praw natury konieczność dziejową. Toynbee wskazywał natomiast, że trend rozwojowy cywilizacji nie stanowi obiektywnej prawidłowości, a jedynie możliwość. Człowiek ma wpływ na kreowanie swojej przyszłości, wolność realnie istnieje. Możliwość uratowania cywilizacji upatrywał Toynbee w religii, która zdolna jest do przechowania w sobie jej zarodka. Huntington zaś, pisząc o trudnych relacjach między cywilizacjami, ich zderzeniach i wzajemnych konfliktach, nie wykluczał dialogu ani porozumienia. Ratunek dla kultury Zachodu dostrzegał w odnowie moralnej, powrocie do tradycyjnych wartości i postawie tolerancji wobec innych. Znaczne nadzieje wiązał również z odbudową życia religijnego. W jego przekonaniu w świecie postzimnowojennym miejsce ideologii powinna zająć religia.

Katastrofizm Toynbeego i Huntingtona miał zatem charakter prognostyczno-ostrzegawczy. Obaj myśliciele, mimo tragedii, jakie przyniósł ze sobą wiek dwudziesty, a w szczególności okres drugiej wojny światowej i dwubiegunowy podział świata będący jej konsekwencją, w przeciwieństwie do Spenglera dopuszczali w swoich wizjach optymizm dotyczący przyszłości. Być może ich postawa intelektualna była skutkiem bolesnych doświadczeń wojennych, po których ludzkość potrafiła się jednak podnieść. Niosący nadzieję katastrofizm alternatywny nie odbierał energii ani wiary w sprawczość człowieka. Z jednej strony rysował zagrożenia, przed jakimi staje kultura Zachodu, i nie pozwalał ludzkości popaść w samozadowolenie, z drugiej zaś wskazywał obszary, w których mimo wszystko można szukać ratunku. Kontakty między odmiennymi kulturami i cywilizacjami, mimo trudności jakie się z nimi wiążą, stanowią, według obu tych myślicieli, wielką wartość.

Dziś, w obliczu narastającego zagrożenia militarnego, migracji i zmian klimatycznych, potęgowanych przez rabunkową gospodarkę człowieka, coraz większą popularność zyskuje filozofia zrównoważonego rozwoju. Jej elementem jest koncepcja poszerzania przestrzeni dialogu między kulturami i cywilizacjami, twórcze integrowanie ich elementów, co umożliwić ma wymianę międzykulturową oraz zachowanie własnej tożsamości. Tym samym możliwe wydaje się przezwyciężenie Spenglerowskiego fatalizmu⁵⁶.

⁵⁶ Por. np. T. Stępień, *Kultura i technika na podstawie sporu o koncepcję Kosmos Atheos Oswalda Spenglera*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2013, nr 2(5), s. 251; L. Gawor, *Idea zrównoważonego rozwoju w kontekście historiozoficznym*, „Problemy Ekorozwoju” 2(2007) nr 2, s. 24n.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Augustyn, *O Państwie Bożym*. Translated by Wiktor Kornatowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1977.
- Czarnecki, Zdzisław J. "Kryzys optymizmu historycznego: Studium przewodnich idei." In *W kręgu pesymizmu historycznego: Studia nad nowożytnymi filozofiami historii*. Edited by Zdzisław J. Czarnecki. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1992.
- Danilevskii, Nikolai. *Russia and Europe: The Slavic World's Political and Cultural Relations with the Germanic-Roman West*. Translated by Stephen M. Woodburn. Bloomington, Indiana: Slavica, 2013.
- Dziadek, Adam. "Katastrofizm – przypadek Anatola Sterna." In *Katastrofizm polski w XIX i XX wieku: Idee, obrazy, konsekwencje*. Edited by Jerzy Fiećko, Jens Herlth, and Krzysztof Trybuś. Poznań: Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne,” 2014.
- Gawor, Leszek. "Idea zrównoważonego rozwoju w kontekście historiozoficznym." *Problemy Ekorozwoju* 2, no. 2 (2007): 19–25.
- . *Katastrofizm w polskiej myśli społecznej i filozofii 1918-1939*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1999.
- . "Próba typologii myśli katastroficznej." *Kultura i Wartości*, no. 13 (2015): 9–26.
- Hertl, Jens. "Nad przepaścią historii: Wątki katastroficzne w retoryce mesjanizmu polskiego." *Pamiętnik Literacki* 102, no. 1 (2011): 77–91.
- Huntington, Samuel. *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Translated by Hanna Jankowska. Warszawa: Muza, 2011.
- Jastrzębska, Grażyna. "Człowiek w obliczu katastrofy: Antropologia filozoficzna teorii katastroficznych." In *Zagadnienia historiozoficzne*. Edited by Jakub Litwin. Wrocław: Ossolineum, 1977.
- Kaniowski, Władysław. *Oswald Spengler – filozof i pisarz polityczny*. Łódź: Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej, 1997.
- Kapeluś, Magdalena, ed. *Mity sumeryjskie: Antologia literatury mezopotamskiej*. Translated by Krystyna Szarzyńska. Warszawa: Agade, 2000.
- Kołąkowski, Andrzej. "Metafizyka – historiozofia – filozofia kultury." In Kołąkowski, *Spengler*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1981.
- . "Wątki Spenglerowskie w kulturze polskiej." In Kołąkowski, *Spengler*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1981.
- Koneczny, Feliks. *O wielości cywilizacji*. Warszawa: Capital, 2015.
- Kowalik, Małgorzata. "Arnold Toynbee: Zagrożenia i perspektywy Zachodu." *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska* 37, no. 4 (2002): 63–78.
- Kowalska, Agnieszka. "Wybrane koncepcje badań cywilizacji." *The Polish Journal of the Arts and Culture* 3, no. 3 (2012): 13–54.
- Kuderowicz, Zbigniew. *Filozofia dziejów*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1983.
- Łempicki, Zygmunt. *Wybór pism*. Vols. 1–2. Edited by Henryk Markiewicz. Warszawa: PWN, 1966.

- Majewski, Erazm. *Nauka o cywilizacji: Prolegomena i podstawy do filozofii dziejów*. Vol. 1. Warszawa: Księgarnia E. Wende i S-ka, 1913.
- Marzęcki, Józef. "Przedmowa." In Arnold J. Toynbee, *Studium historii (skrót dokonany przez D.C. Somervella)*. Translated by Józef Marzęcki. Warszawa: PIW, 2000.
- Mazurek, Sławomir. *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917-1950*. Wrocław: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej and Wydawnictwo Leopoldinum, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo: Jak się staje – kim się jest*. Translated by Leopold Staff. Warszawa: Wydawnictwo Bis, 1989.
- Nietzsche, Friedrich. *Wola mocy: Próba przemiany wszystkich wartości*. Translated by Stefan Frycz and Konrad Drzewiecki. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2006.
- Piskozub, Andrzej. *Cywilizacje w czasie i przestrzeni*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 1996.
- Platon. *Państwo*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1958.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Translated by Henryk Elzenberg. Warszawa: PWN, 1956.
- Schopenhauer, Arthur. *Świat jako wola i przedstawienie*. Vol. 2. Translated by Jan Garewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.
- Składankowa, Maria. *Mitologia Iranu*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1989.
- Skudrzyk, Piotr. *Losy cywilizacji według Arnolda Toynbeeego*. Katowice: Towarzystwo Zachęty Kultury, 1992.
- Soin, Maciej. "O pojęciu katastrofizmu historiozoficznego." *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 35 (1990): 117–36.
- Spengler, Oswald. "Pesymizm?" Translated by Andrzej Kołakowski. In Spengler, *Historia, kultura, polityka: Wybór pism*. Translated by Andrzej Kołakowski and Jerzy Łoziński. Warszawa: PIW, 1990.
- . "Zadanie filozofii dziejów." Translated by Andrzej Kołakowski. In Andrzej Kołakowski, *Spengler*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1981.
- . *Zmierzch Zachodu: Zarys morfologii historii powszechnej*. Translated by Józef Marzęcki. Warszawa: Aletheia, 2014.
- Stępień, Tomasz. "Kultura i technika na podstawie sporu o koncepcję Kosmos Atheos Oswalda Spenglera." *The Polish Journal of the Arts and Culture*, no. 3 (5) (2013): 233–53.
- Szacki, Jerzy. *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Szpakowska, Małgorzata. *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*. Gdańsk: Polska Akademia Nauk, Komitet Nauk o Literaturze Współczesnej, 1976.
- Szumera, Grażyna. "Historiozofia Oswalda Spenglera a koncepcja filozoficzna Erazma Majewskiego." *Folia Philosophica* 11 (1993): 89–101.

- Szymański, Kamil. "Katastrofizm O. Spenglera i G. Pichta w kontekście filozofii techniki." *Transformacje*, nos. 1–2 (88–89) (2016): 122–41.
- Świeżak, Paweł. "Samuel Huntington: Prorok czy podpalacz?" In *Zderzenie cywilizacji: Sąd nad teorią Samuela Huntingtona*. Edited by Piotr Marczewski and Paweł Świeżak. Warszawa: Portal Spraw Zagranicznych, 2006.
- Toynbee, Arnold J. *A Study of History*. Vols. 1–12. Oxford: Oxford University Press, 1934–1961.
- . *Hellenizm: Dzieje cywilizacji*. Translated by Andrzej Piskozub. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2002.
- . *Studium historii (skrót dokonany przez D.C. Somervella)*. Translated by Józef Marzęcki. Warszawa: PIW, 2000.
- Urbaniak, Marcin. *Koncepcja człowieka faustowskiego w filozofii Oswalda Spenglera*. Nowy Sącz: Assembly, 2006.
- Vico, Giambattista. *Nauka nowa*. Translated by Tadeusz Jakubowicz. Warszawa: PWN, 1966.
- Wichrowski, Marek. *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 1995.
- Witkiewicz, Stanisław Ignacy. *Pożegnanie jesieni*. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2010.
- Zdziechowski, Marian. *Widmo przyszłości: Szkice historyczno-publicystyczne*. n.p.: Wydawnictwo Antyk. Marcin Dybowski, 2010.
- . *W obliczu końca*. n.p.: Wydawnictwo Antyk. Marcin Dybowski, 2011.
- Znaniecki, Florian. *Upadek cywilizacji zachodniej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Jolanta KOLBUSZEWSKA – Od fatalizmu do nadziei. Oswald Spengler, Arnold J. Toynbee i Samuel Huntington o zasadach rządzących historią

DOI 10.12887/36-2023-2-142-08

Celem artykułu jest prezentacja elementów katastroficznych obecnych w historiozofii według Oswalda Spenglera, mających wpływ na kształt myśli euroatlantyckiej w dwudziestym stuleciu. Poglądy niemieckiego filozofa kultury wpisywały się w narastającą od połowy dziewiętnastego wieku falę pesymizmu historiozoficznego, któremu sprzyjały: trwający wówczas kryzys ekonomiczny, konflikty klasowe, wojny i rewolucje. W obliczu przemian dotychczasowego ładu społecznego coraz większą popularność zyskiwało przekonanie o opozycji między naturą a kulturą. Jądem filozofowania o kulturze stało się podanie w wątpliwość wartości postępu i przeświadczenie o kryzysie współczesnego świata. Autor prac *Zmierzch Zachodu* oraz *Człowiek i technika* wieszczył rychły upadek kultury zachodniej. Był przekonany, że nieodłącznymi towarzyszami postępu są zło i regres. Jego koncepcje wpłynęły między innymi na takich

myślicieli, jak Arnold J. Toynbee, autor *Studium historii*, czy Samuel Huntington, znany dzięki pracy *Zderzenie cywilizacji*. Autorka zarysowuje główne wątki historiozofii Spenglera, prezentuje podobieństwa i różnice między jego poglądami a wizjami Toynbeego i Huntingtona, akcentując przewyższenie przez nich bezalternatywnego, konsekwentnego i totalnego katastrofizmu niemieckiego filozofa.

Słowa kluczowe: filozofia dziejów, pluralizm cywilizacyjny, kryzys zachodniej kultury, katastrofizm

Kontakt: Katedra Historii Historiografii i Nauk Pomocniczych Historii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 68, 90-136 Łódź

E-mail: jolanta.kolbuszewska@uni.lodz.pl

Jolanta KOLBUSZEWSKA, From Fatalism to Hope: Oswald Spengler, Arnold J. Toynbee, and Samuel Huntington on the Principles of History

DOI 10.12887/36-2023-2-142-08

The aim of the article is to present the catastrophic elements in Oswald Spengler's philosophy of history, which shaped the 20th century Euro-Atlantic ideas. Spengler's ideas reflected the pessimistic attitudes characteristic of the philosophy of history and culture since the mid-nineteenth century. His theoretical pessimism was developed against the background of the ongoing economic crisis, class conflicts, wars and revolutions. The transformation of the existing social order prompted the idea of nature being the opposite of culture. Thus questioning the value of progress, together with the belief that the modern world was in crisis, became the core philosophical ideas of the time. Spengler, the author of *The Decline of the West* and *Man and Technics*, heralded an imminent demise of the Western culture. He advanced the idea that progress is necessarily accompanied by evil and regression. Spengler's philosophy of culture and history influenced thinkers such as Arnold J. Toynbee, the author of *A Study of History*, and Samuel Huntington, known for his *Clash of Civilizations*. The author of the paper outlines the main ideas of Spengler's philosophy of history, and then analyzes the similarities and the differences between his vision and the views of Toynbee and Huntington, respectively. The analysis points out to the fact that both Toynbee and Huntington succeeded in overcoming Spengler's extreme catastrophist attitude.

Keywords: philosophy of history, civilizational pluralism, Western culture crisis, catastrophism

Contact: Catedra Historii Historiografii i Nauk Pomocniczych Historii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 68, 90-136 Łódź, Poland

E-mail: jolanta.kolbuszewska@uni.lodz.pl

Agnieszka K. HAAS

KU NIESKOŃCZONEJ SYNTEZIE MOŻLIWOŚCI Przypadek w powieści „Człowiek bez właściwości” Roberta Musiła

Związek niepewnych zasad i przypadku nie zostaje w powieści do końca ustalony, ponieważ podlegają one dynamicznej syntezie, która pozwala je oglądać w coraz to innych konfiguracjach. Zarówno wówczas, gdy przypadek zostaje zaliczony do klasy zdarzeń „przewidywalnych”, jak i wtedy, gdy budzi niepewność poznawczą, pozostaje w sferze częściowo niedostępnej pełnemu poznaniu. To czyni zeń czynnik wymykający się zrozumieniu, a tym samym wpływający na stan emocjonalny i psychofizyczny bohaterów.

W rozdziale pierwszym powieści *Człowiek bez właściwości*¹ Roberta Musiła, noszącym znamienity tytuł „Z tego rozdziału, co godne zaznaczenia, nic nie wynika”², ukazane zostały skutki potrącenia mężczyzny przez ciężarówkę oraz zachowanie anonimowych świadków tego wydarzenia. Znajdują się wśród nich także drugoplanowi bohaterowie powieści, doktor Arnheim i Ermelinda Tuzzi, nazywana Deotymą. Ich zetknięcie z niecodzienną sytuacją stanowi podwójną koincydencję zdarzeń, ponieważ oboje powinni znajdować się wówczas gdzie indziej – Ermelinda wraz z małżonkiem w uzdrowisku Aussee, a jej towarzysz „jeszcze w Konstantynopolu”³. Widok leżącego człowieka wywołuje podenerwowanie przechodniów oraz zachowującej dystans pary. Narracja personalna odsłania w migawkowych ujęciach niepewność, jaka towarzyszy świadkom wydarzenia, a ponieważ nikt nie wie, jak się zachować, do czasu przyjazdu pogotowia ratunkowego podejmowane są chaotyczne próby udzielenia pomocy: „Na chodniku ułożono mężczyznę, który wydawał się martwy”⁴, a szofer, gestykulując, wyjaśniał, jak doszło do wypadku. Zetknięcie z niecodziennym wydarzeniem, które w ruchu ulicznym niekiedy ma miejsce, powoduje szereg nieporadnych reakcji: „Ludzie kolejno przyklękali przy nim, ażeby coś koło niego zrobić. Odpinano mu marynarkę i zapinano ją z powrotem, starano się postawić go na nogi lub przeciwnie, wygodniej ułożyć”⁵. Prowadzona w trzeciej osobie narra-

¹ Zob. R. Musiła. *Człowiek bez właściwości*, t. 1-4, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Porozumienie Wydawców: Dom Wydawniczy Bellona, Dom Wydawniczy Rebis, Muza SA, Państwowy Instytut Wydawniczy, SIW Znak, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wydawnictwo Literackie, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

² Zob. tamże, t. 1, s. 7-11.

³ Tamże, s. 9.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 10.

cja kieruje uwagę odbiorcy z jednego działania na drugie. Przy okazji pojawiają się próby wyjaśnienia przyczyn sytuacji: „Uległ nieszczęśliwemu wypadkowi na skutek własnej nieostrożności, co do tego wszyscy byli zgodni”⁶.

Dystans, jaki zachowują pani Tuzzi i Arnheim, odbiega od zaangażowania innych osób: „Blżej i ponad głowami i pochylonymi plecami tłumu obserwowali leżącego. Po czym cofnęli się z pewnym ociąganiem”⁷. Biernej obserwacji towarzyszą nieokreślone odczucia oraz dyskomfort psychosomatyczny: „Dama poczuła coś nieprzyjemnego w okolicach serca i żołądka, co miała prawo uznać za uczucie litości. Było to zresztą uczucie niezdecydowane i jakby obezwładniające”⁸.

Zwłaszcza pani Tuzzi doświadcza czegoś, co Ernst Mach nazywa paralizmem psychiczno-fizycznym⁹. Polega on na tym, że „każdemu [obiektovi – A.K.H.] psychicznemu odpowiada fizyczny”¹⁰. Reakcja somatyczna kobiety zmienia się, gdy Arnheim racjonalizuje przyczyny wypadku, uznając go za „problem czysto techniczny, który jej bezpośrednio nie dotyczył”¹¹. Przytoczenie danych statystycznych, wskazanie wadliwych hamulców jako przyczyny wypadku oraz określenie stopnia prawdopodobieństwa jego wystąpienia w mieście rozładowują napięcie pani Tuzzi, która – podobnie jak inni świadkowie zdarzenia – odczuwa zadowolenie na widok karetki pogotowia¹². O ile samego wypadku nie można było przewidzieć, o tyle reakcje jego świadków są przewidywalne. Wszyscy odczuwają dyskomfort psychiczny, który stopniowo zanika, gdy niecodzienne zdarzenie zostaje zrationalizowane (świadkowie wypadku odchodzą z „uzasadnionym uczuciem, iż wydarzyło się coś zgodnego z obowiązującymi ustawami i porządkiem publicznym”¹³), a kontrolę nad sytuacją przejmują powołane do tego służby¹⁴.

Według Alexandra Honolda Musil opisał podobną kolizję w swoim dzienniku¹⁵. Doszło do niej w Wiedniu, niedaleko kamienicy, w której mieszkał¹⁶.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Por. E. Mach, *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej*, tłum. M. Miłkowski, PWN, Warszawa 2009, s. 56.

¹⁰ Tamże, s. 55.

¹¹ Musil, dz. cyt., t. 1, s. 10.

¹² Por. tamże.

¹³ Tamże, s. 10n.

¹⁴ Por. C. Hohenseil, *Physik und verwandte Wissenschaften in Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften”*. Ein Kommentar, Bochumer Universitätsverlag Westdeutscher Universitätsverlag, Bochum 2005, s. 66.

¹⁵ Por. A. Honold, *Die Stadt und der Krieg. Raum- und Zeitkonstruktion in Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften”*, Fink Verlag, München 1995, s. 90.

¹⁶ Por. Hohenseil, dz. cyt., s. 72.

Pisarz odnotował związek między niecodziennym zdarzeniem a reakcjami psychofizycznymi, jakich doświadczyć mieli jego świadkowie: lękiem, odczuciami somatycznymi, a wreszcie słabnącym zainteresowaniem.

Claus Hoheisel zauważa, że w tej samej scenie, wielokrotnie zresztą komentowanej, Musil nawiązuje zarówno do teorii matematycznych, jak i psychologicznych, niemniej badaczka nie interesuje związek między przypadkiem a towarzyszącymi mu odczuciami¹⁷.

Na początku powieści natrafiamy na jeszcze inną egzemplifikację sytuacji, której nie można przewidzieć: jest to opis pogody. Poszerzenie wiedzy z zakresu meteorologii, geografii, fizyki i astronomii, zastosowanie narzędzi służących do pomiaru czynników atmosferycznych, wreszcie oparta na empirii interpretacja, pozwalają antycypować zjawiska astronomiczne lub prognozować pogodę. W odniesieniu do wypadku samochodowego sytuacja wygląda nieco inaczej, ponieważ częstotliwość występowania tego rodzaju zdarzeń losowych jest na tyle mała, że nie można ich uznać za element codzienności. Wypadek budzi w jego świadkach niepokój także dlatego, że nie są oni do tego rodzaju zdarzeń przyzwyczajeni. Wbrew pozorom jednak zjawiska pogodowe i wypadki drogowe to sytuacje podobne, gdyż racjonalne wyjaśnienie ich przyczyn oraz zaklasyfikowanie ich jako zjawisk przewidywalnych prowadzi do odkrycia reguł, jakie nim rządzą, co powoduje rozładowanie napięcia związanego z niepewnością towarzyszącą zetknięciu z tym, co nieznane i nieprzewidywalne.

POWIEŚĆ–EKSPERYMENT

Ukazanie świata przedstawionego jako porządku opartego na prawach matematyki i fizyki oraz dbałość o psychologiczne detale kreowanych w nim postaci wynikały z wszechstronnego wykształcenia Musila. Dysponował on specjalistyczną wiedzą z kilku dziedzin, którą systematycznie rozwijał przez całe życie. Pisarz urodził się w roku 1880, uczęszczał do szkół kadeckich w Eisenstadt i Hranicach, a następnie, w latach 1898-1901, studiował w Technicznej Akademii Wojskowej w Wiedniu oraz w Wyższej Szkole Technicznej w Brnie. W roku 1903, zainspirowany pismami Ernsta Macha i Friedricha Nietzschego, podjął na Uniwersytecie Berlińskim studia filozoficzne z zakresu psychologii eksperymentalnej, które miały uzupełnić jego wykształcenie techniczne. W roku 1908 obronił dysertację doktorską na temat teorii Ernsta Macha, napisaną pod kierunkiem fenomenologa Carla Stumpf'a.

¹⁷ Por. tamże, s. 58-69.

Mimo możliwości objęcia asystentury w Grazu Musil nie kontynuował kariery naukowej. W liście do proponującego mu współpracę Alexiusa Meinonga, jednego z najwybitniejszych specjalistów w dziedzinie psychologii eksperymentalnej, wyjaśniał, że pragnie całkowicie poświęcić się twórczości literackiej. Miał już wtedy na swoim koncie opublikowaną w roku 1906 powieść *Niepokoje wychowanka Törlessa*¹⁸. Pierwsze szkice powieści *Człowiek bez właściwości* powstały w roku 1904, a ostatnie poprawki pisarz wprowadził do niej w dniu swojej śmierci, 15 kwietnia 1942 roku. Oprócz tak zwanych części kanonicznych utworu, czyli księgi pierwszej, opublikowanej 26 listopada 1930 roku, oraz księgi drugiej, wydanej w grudniu 1932, w spuściźnie Musila znajdują się fragmenty, uzupełnienia, projekty rozdziałów i epizodów dzieła liczące kilka tysięcy stron¹⁹. W skróconym polskim wydaniu powieść Musila obejmuje cztery tomy, dlatego też ukazanie sposobów użycia w niej wątku przypadku jest jedynie przyczynkiem do dalszych badań nad tym zagadnieniem.

Niespiesznie prowadzona, dość uboga w wydarzenia akcja utworu rozgrywa się w monarchii austro-węgierskiej w przeddzień wybuchu pierwszej wojny światowej. Wielonarodowe państwo, nazywane ironicznie „Kakanien” (od skrótu k. u. k.: „kaiserlich und königlich” lub k.-k.: „kaiserlich-königlich”), a w polskim przekładzie Cekaniją (od skrótu c.k.: „cesarsko-królewska”), zmierza właśnie ku upadkowi. Zapowiadają go utrzymujące się napięcia społeczne, spory ideologiczne, nastroje rewolucyjne, intrygi polityczne, kryzys tożsamości jednostki, zatracenie wartości tradycyjnych, upadek obyczajów, a także utrata wiary w Boga, połączona z bliżej nieokreśloną mistyczną tęsknotą, poczucie wyobcowania, a nawet szaleństwo.

Jedną z ważniejszych osi wydarzeń, a zarazem alegorią pełnego sprzeczności wielonarodowego państwa jest fikcyjna Akcja Równoległa, parodystycznie ukazany ruch „patriotyczny”, kontynuowany przez wpływowe osobistości wywodzące się z burżuazji i kręgów arystokratycznych, który ma na celu uczczenie w roku 1918 siedemdziesiątej rocznicy panowania cesarza Franciszka Józefa. Akcja ta konkuruje z „równoległym” jubileuszem trzydziestolecia rządów cesarza Wilhelma II. Postać Ulricha, tytułowego „człowieka bez właściwości”, oraz Akcja Równoległa wiążą ze sobą losy większości postaci drugoplanowych.

Praca Musila nad powieścią przypadła na burzliwy okres w dziejach Europy, związany z rozpadem monarchii, zbliżającą się wojną, odkryciami dokonywa-

¹⁸ Zob. R. Musil, *Niepokoje wychowanka Törlessa*, tłum. W. Kragen, Książka i Wiedza, Warszawa 1980.

¹⁹ Polski przekład tych materiałów został skrócony o niektóre fragmenty, zwłaszcza te o charakterze eseistycznym.

nymi w naukach ścisłych, rozwojem techniki i psychologii. Kryzys przechodziła wówczas także sama powieść jako gatunek literacki, a *Człowiek bez właściwości*, eksperyment epicki, w którym pod dyskusję zostaje poddana konwencja tego gatunku, niewątpliwie stanowi odpowiedź pisarza na ową sytuację. Efektem jest włączenie do powieści rozmaitych dyskursów, nadających jej charakter eseju, przy jednoczesnej realizacji różnych teorii na poziomie fabuły.

W powracających w dziele Musila nawiązaniach do różnych teorii naukowych oraz w epizodach fabularnych można z kolei odnaleźć liczne odniesienia do rozmaicie rozumianego przypadku. Interdyskursywny charakter powieści znajduje ironiczną ilustrację we fragmencie, w którym mowa jest o zainteresowaniach doktora Arnheima, pisującego „o teorii względności, o teorii budowy atomu Bohra, o autogenicznym spawaniu, o florze himalajskiej, o psychoanalizie, o psychologii indywidualnej, eksperymentalnej, fizjologicznej i socjalnej”²⁰. Tej rozwiniętej ad absurdum tematycznej różnorodności odpowiadają dyskursy obecne w narracji i fabule powieści, oparte między innymi na dokonaniach szkół psychologicznych interesujących autora oraz na modelach matematycznych i statystycznych, ale także na teorii względności Alberta Einsteina oraz na fizyce kwantowej²¹. W literaturze przedmiotu omawiającej związki powieści z naukami ścisłymi i filozofią pojawiają się niekiedy także spekulacje na temat antycypowania przez Musila nowych dziedzin wiedzy.

Większość rzeczywistych i domniemanych dyskursów zawartych w powieści odsyła do wątku biograficznego²², wyjaśniającego ich znaczenie zainteresowa-

²⁰ Musil, *Człowiek bez właściwości*, t. 1, s. 302.

²¹ Por. F. B o m s k i, *Der Zufall in Robert Musils „Mann ohne Eigenschaften”*. Zur literarischen Bedeutung eines mathematischen Konzepts, w: *Zahlen, Zeichen und Figuren: Mathematische Inspirationen in Kunst und Literatur*, red. A. Albrecht, G. von Essen, W. Frick, De Gruyter, Berlin–Boston 2011, s. 413. Na uwagę zasługuje też poświęcony Robertowi Musilowi rozdział pracy Elisabeth Emter (zob. E. E m t e r, *Literatur und Quantentheorie. Die Rezeption der modernen Physik in Schriften zur Literatur und Philosophie deutschsprachiger Autoren (1925-1970)*, De Gruyter, Berlin – New York 1995, s. 101-116), w którym autorka znajduje podobieństwa między istotną inspiracją Musila, jaką była teoria Ernsta Macha, a fizyką kwantową.

²² Pierwsze prace o znaczeniu dyskursów (zwłaszcza tych powiązanych z matematyką) w powieści Musila powstały już w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku (zob. G. J ä ß l, *Mathematik und Mystik in Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften”*. (Eine Studie über das Weltbild Ulrichs), Springer, München 1963; J. K a i z i k, *Die Mathematik im Werk Musils. Zur Rolle des Rationalismus in der Kunst*, Universität des Saarlandes, Wien 1980). W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia pojawiały się natomiast analizy przypisujące Musilowi zdolność antycypowania przyszłych teorii naukowych, na przykład cybernetyki czy fizyki kwantowej (zob. G. V o g t, *Robert Musils „dichterische Erkenntnis”. Vom mechanistischen zum kybernetischen Denken*, w: *Die Mechanik in den Künsten. Studien zur ästhetischen Bedeutung von Naturwissenschaft und Technologie*, red. H. Möbius, J.J. Bens, Jonas, Marburg 1990, s. 267-210; A.M. K o c h s, *Chaos und Individuum. Robert Musils philosophischer Roman als Vision der Moderne*, Karl Alber, Freiburg–München 1996; G. M e i s e l, *Verkehr und Entropie in Robert Musils „Kakanien”*, w: *Medien und Maschinen im technischen Zeitalter*, red. T. Elm, H.H. Hiebel, Rombach Verlag, Freiburg 1991, s. 304-332; t e n ż e,

niami pisarza²³. Brak odniesień do struktury powieści i jej warstwy eseistycznej w opartych na tym modelu interpretacjach prowadzi do przekłamań i uproszczeń²⁴. Niezadowolające efekty przynosi również śledzenie obecności jednego dyskursu w oderwaniu od pozostałych oraz pomijanie zależności między teoriami a ich fabularną realizacją. Warto zauważyć, że mimo istnienia obszernej literatury przedmiotu, która odnosi się do wielu teorii ujawniających się w powieści austriackiego pisarza, nie podejmowano dotąd prób opisanie ukazanych w niej zdarzeń losowych pod kątem wywołanych przez nie emocji ani w aspekcie psychofizycznych reakcji głównego bohatera, czy to wyrażonych przez niego bezpośrednio, czy to opisanych w eseistycznych fragmentach narracji trzecioosobowej.

DEFINICJA PRZYPADKU

Pojęcie przypadku stosowane jest w powieści Musila w różnych znaczeniach. Pełne usystematyzowanie i kategoryzację tego pojęcia utrudnia fakt, że występuje ono w tradycji filozoficznej od czasów Arystotelesa²⁵ aż po współczesność, a jego znaczenie zależy od teorii, na gruncie której jest rozpatrywane. Niemiecki filozof Franz Josef Wetz zwraca uwagę na trudności związane z próbą klasyfikacji pojęcia przypadku, wynikające z faktu, że znaczenie i zakres jego stosowania zmieniają się w zależności od czasu historycznego oraz zmian w sposobie myślenia o przypadku i zbliżonej do niego znaczeniowo „kontyngencji”²⁶. Rozumienie tych

Liebe im Zeitalter der Wissenschaften. Das Prosawerk Robert Musils, Westdeutscher Verlag, Opladen 1994; B. H ü p p a u f, *Robert Musils „Der Mann ohne Eigenschaften” und das Weltbild der modernen Physik*, w: *Literarische Philosophie – philosophische Literatur*, red. R. Faber, B. Naumann, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999, s. 227-252; Ch. K a s s u n g, *Entropie-Geschichten. Robert Musils „Der Mann ohne Eigenschaften” im Diskurs der modernen Physik*, Fink, München 2001). Literaturę podaję gwoli uzupełnienia za Franziską Bomski (zob. B o m s k i, dz. cyt.). Por. też: J. M a r t e l, *Im Zeichen von Kraft und Energie: Ästhetiken bei Herder, Nietzsche, Myrona, Einstein und Musil*, Wallstein, Göttingen 2023, s. 390n.

²³ Por. B o m s k i, dz. cyt., s. 413-436.

²⁴ Zob. H o h e i s e l, dz. cyt. W swojej pracy, zawierającej komentarz do dzieła Musila oraz dyskusję nad istniejącymi już interpretacjami jego dzieła, Claus Hoheisel wskazuje na niedostateczność wielu tych badań, wynikającą z powierzchownego traktowania dyskursywnych elementów powieści. Niewiele bardziej przydatne okazuje się w jego przekonaniu sytuowanie ich w szerszym kontekście, z zabiegiem tym bowiem nie idzie w parze dokładna rekonstrukcja warstwy narracyjnej powieści, co ostatecznie skutkuje błędami interpretacyjnymi. Podobnego zdania jest Franziska Bomski, która wprawdzie docenia analizy odkrywające kolejne powiązania powieści z teoriami naukowymi, a nawet zawarte w dziele Musila antycypacje teorii późniejszych, sądzi jednak, że dywagacje te prowadzone są kosztem interpretacji powieści (por. B o m s k i, dz. cyt., s. 413).

²⁵ Por. A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, ks. VI, 2, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, t. 1, s. 311.

²⁶ Por. F.J. W e t z, *Die Begriffe „Zufall” und „Kontingenz”*, w: *Kontingenz*, red. G. von Graevenitz, O. Marquard, M. Christen, Wilhelm Fink Verlag, München 1998, s. 27n.

pojęć łączy wymiar ontologiczny, egzystencjalny i epistemologiczny, a każdy z tych wymiarów odsłania ich różne aspekty. Przypadek może oddziaływać na życie jednostki, ale również pozostawać zjawiskiem dla niej niepoznawalnym, wywołującym lęk, niepokój oraz niepewność co do przyszłości.

W niniejszym artykule przypadek rozumiany jest jako „zdarzenie lub zjawisko, których nie da się przewidzieć”²⁷, wiążące się z subiektywnymi przeżyciami bohatera. Pojęcie przypadku w tym sensie łączone jest jednak z szeregiem pojęć mu pokrewnych, takich jak „przypadłość”, „akcydentalność” czy „kontyngencja”, które zarówno w mowie potocznej, jak i w dyskursach naukowych błędnie traktowane są jako synonimy²⁸. W języku niemieckim pojęcia „przypadkowość” lub „losowość” (niem. Zufälligkeit), „przypadek” (niem. Zufall) oraz „kontyngencja” (niem. Kontingenz, pochodzące od łac. contingere) – obejmujące sensy: „zdarzać się”, „przytrafić”, „mieć miejsce”, ale również „mieć szczęście” czy „spotykać”, „być skutkiem czegoś” – oznaczają także m o ż l i w o ś ć, pojęcie kluczowe w przypadku powieści Musila. Podobnie jak dla Arystotelesa, odnoszą się one do czegoś, co mogłoby nie zaistnieć (ale zaistniało) lub co mogło być inne niż było w rzeczywistości.

PRZYPADEK A TEORIA WIELKICH LICZB

Musila interesowało matematyczne modelowanie przypadku, w tym tak zwane prawo wielkich liczb, wyrażające prawidłowość polegającą na tym, że rezultat często powtarzanego eksperymentu losowego dąży do średniej statystycznej i nie odbiega od probabilistycznej wartości predykcyjnej²⁹. W *Człowieku bez właściwości* prawo to zostaje ukazane zwłaszcza w rozdziale noszącym tytuł „Kuszenie”³⁰. Opierając się na naukowo udokumentowanej regularności zjawisk społecznych i ich związku ze statystycznie nieokreślonym indywidualnym przypadkiem, Musil przedstawia w rozmowie Ulricha z Gerdą prawo wielkich liczb, które „ma znaczyć mniej więcej, że jeśli jeden popełnia samobójstwo z tego, a drugi z innego powodu, to przy bardzo dużej ilości znosi się nawzajem przypadkowość i subiektywność tych powodów”³¹. W tymże rozdziale Ulrich wyjaśnia zależność między zjawiskami, które można nazwać przypadkami,

²⁷ Hasło „Przypadek”, w: Słownik Języka Polskiego PWN, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/przypadek.html>. Wyróżnienie – A.K.H.

²⁸ Por. W e t z, dz. cyt., s. 28.

²⁹ Por. A. A l b r e c h t, F. B o m s k i, *Mathematik, Logik, Geometrie, Wahrscheinlichkeitstheorie*, w: *Robert Musil Handbuch*, red. B. Nübel, N.Ch. Wolf, De Gruyter, Berlin–Boston 2016, s. 511.

³⁰ M u s i l, dz. cyt., t. 2, s. 234n.; zob. B o m s k i, dz. cyt.

³¹ M u s i l, dz. cyt., t. 2, s. 235.

a wiedzą, która pozwoliłaby wyjaśnić ich nieznane przyczyny i prawidłowo zaklasyfikować je jako zdarzenie przewidywalne: „Taka regularność zjawisk, które nie są między sobą przyczynowo związane, nie może być w ogóle wyjaśniona zwykłym sposobem myślenia: obok wielu innych analiz tego zjawiska wysuwano jeszcze twierdzenie, że nie chodzi przy tym tylko o pojedyncze wydarzenia, ale raczej o jakieś nie odkryte jeszcze prawo dotyczące całości”³².

Teorię wielkich liczb bohater wiąże z nieznajomością prawideł statystycznych, która powoduje nieracjonalne reakcje. Ulrich zastanawia się, „czy kryją się za tym nie zrozumiane jeszcze prawa kolektywu, czy też po prostu wskutek ironii przyrody powstaje coś szczególnego, polegającego na tym, że nic szczególnego się nie dzieje, a najwyższy sens okazuje się w tym, co jest osiągalne dzięki średniej proporcjonalnej największego bezsensu”³³.

Wykorzystując „teorię wielkich liczb”, Ulrich rozwija pesymistyczną teorię historii, zaprzeczającą teleologii i podającą w wątpliwość możliwości indywidualnego kontrolowania przez człowieka tak własnego losu, jak i biegu dziejów – redukuje w ten sposób prawa rządzące światem do statystycznego porządku i serii liczb. Odniesienie do wiedzy probabilistycznej pozwala Musilowi na osiągnięcie ironicznego dystansu wobec fatalistycznego modelu historii, który w powieści reprezentuje na przykład Klarysa. Z kolei „probabilistyczny” model historii znajduje odzwierciedlenie w Akcji Równoległej.

PRZYPADEK JAKO MOŻLIWOŚĆ

W powieści Musila fundamentalne znaczenie ma pojęcie *m o ż l i w o ś c i*. Wraz z uważaną za jego synonim „utopią” stanowi ono podwaliny całego dzieła oraz przedstawionego w nim życia poszczególnych postaci: „Utopie są [...] nieomal tym samym, co możliwości”³⁴. Przypadek w sensie możliwości przedstawiony jest jako zdarzenie, które zależy od warunków zewnętrznych: „To, że jakaś możliwość się nie zrealizowała, oznacza po prostu, że okoliczności, w jakie obecnie jest wpleciona, na to nie pozwalają, gdyż inaczej byłaby tylko niemożliwością; jeśli wyrwie się ją z kontekstu i pozwoli na rozwinięcie, wtedy powstaje utopia”³⁵.

Czy oznacza to, że przypadek ma w powieści Musila znaczenie wyłącznie racjonalne? Wetz przypomina, że słowo „przypadek” wykazuje powinowactwo z innymi abstrakcyjnymi rzeczownikami, oznacza również to, co niezamierzone,

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, t. 1, s. 350.

³⁵ Tamże.

niechciane, nieoczekiwane, niezwykle, nieprzewidziane, niezbadane, odbiegające od zasad. Ten układ semantycznych odniesień uzupełniają mniej oczywiste wyrazy bliskoznaczne: „to, co nieistotne, wyjątkowe, bezprzyczynowe”, a nawet pojęcia bliskie terminologii transcendentalnej: „nie dostępne”, „niezmienne”, „zrządzenie losu” lub „los, którego nikt nie zesłał”³⁶. Zgodnie z tak szeroko rozumianą definicją przypadku może on dotyczyć zjawisk niezwykle, nieprawdopodobnych, jak i wydarzeń występujących rzadko. W *Człowieku bez właściwości* znaleźć można odniesienia do każdego z tych znaczeń³⁷ – także do sensów irracjonalnych i ukazanych jako takie wyobrażeń na temat zrządzenia losu. Wszystkie one stanowią istotne komponenty powieści, która przypomina „proces podobny do tego, jak kiedy badacz obserwuje p r z e m i a n ę jakiegoś elementu w złożonym zjawisku”³⁸. „Utopia to eksperyment, w którym obserwujemy możliwą przemianę jakiegoś elementu i skutki, jakie wywołałaby w złożonym zjawisku zwanym życiem”³⁹ – dodaje pisarz. Narratora przytoczonego fragmentu interesują obserwacja przemiany i jej skutki. Należą do nich także r e f l e k s j e bohaterów na temat przypadku i rezultaty tych przemyśleń.

Ponieważ podanie zadowalającej definicji terminu „przypadek” w ujęciu matematycznym lub filozoficznym nie jest głównym celem niniejszego wywodu, pozostaną przy jego definicji cząstkowej, stworzonej dla potrzeb artykułu, powiązanej z powieściową metanarracją i tylko częściowo odsyłającej do zaprezentowanego repertuaru znaczeń. Przypadkiem nazywać będziemy zatem zdarzenie, które poprzez swoją s u b i e k t y w n i e odbieraną niezwykłość niesie ze sobą określone skutki.

REAKCJA NA PRZYPADEK RELACJA CIAŁO–UMYŚŁ

Część dyskursów odnosi się w powieści do sposobu rozumienia przypadku oraz reakcji na jego zaistnienie. Ważne wydają się w tym kontekście filozoficzne oraz psychologiczne teorie świadomości⁴⁰, wyjaśniające relację między ciałem a umysłem – między fizjologią a myśleniem o otaczającym świecie. Relacja cia-

³⁶ W e t z, dz. cyt. s. 28n.

³⁷ Rozwijanie wszystkich wątków i przykładów wykraczałoby znacznie poza ramy obecnych rozważań, niemniej warto, choć na marginesie, zwrócić uwagę na tę prawidłowość oraz na jej powinowactwo z eksperymentalną formą powieści Musila.

³⁸ M u s i l, dz. cyt., t. 1, s. 350. Wyróżnienie – A.K.H.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. U. B o s s: *Männlichkeit als Eigenschaft. Geschlechterkonstellationen in Robert Musils „Der Mann ohne Eigenschaften”*, De Gruyter, Berlin–Boston 2013, s. 17, 74, 92n.; A. G i e s, *Musils Konzeption des „Sentimentalen Denkens”*; „Der Mann ohne Eigenschaften” als literarische Erkenntnistheorie, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, s. 11–32, 126–194.

ło–umysł uwidacznia się zarówno na planie fabuły, jak i w eseistyczno-teoretycznych częściach utworu. Manifestuje się zarówno w uświadamianych reakcjach bohaterów na przypadkowe lub przewidywalne bodźce, jak i w ich reakcjach na nieuświadomione popędy, które z kolei oddziałują na równie nieświadomie podejmowane przez nich decyzje. Skutkiem tych zależności, z których bohaterowie nie zdają sobie sprawy, jest subiektywne wrażenie, że ludzkim życiem zawiaduje przypadek.

Pytanie o uzależnienie decyzji od popędów, a w szerszym kontekście o relację ciało–umysł, stawiał zarówno Arthur Schopenhauer, jak i Friedrich Nietzsche. Na początku dwudziestego wieku zajmował się tą kwestią w ramach swojej teorii psychoanalizy Sigmund Freud. Odniesienia do relacji ciało–umysł znajdujemy także w teorii stworzonej przez Ernsta Macha oraz w innych ówczesnych koncepcjach psychologicznych⁴¹. Wpłynęły one znacząco na Musilowską koncepcję człowieka „bez właściwości”, którego cechy stanowią wypadkową czynników zewnętrznych oraz jego n i e ś w i a d o m y c h reakcji na bodźce zewnętrzne i wewnętrzne. Pośrednio zatem cechy Ulricha jako człowieka „bez właściwości” kształtuje coś, co uznaje on za przypadek, za koincydencję zdarzeń, których nie można wyjaśnić. Reakcje innych bohaterów na przypadkowe wydarzenia zależą z kolei od tego, czy wierzą oni w przeznaczenie, czy też podchodzą do życia w sposób racjonalny.

Owo podejście jest ściśle związane z drugim filarem powieści, teoriami przypadku opartymi na matematyce, w szczególności zaś na rachunku prawdopodobieństwa, które Musil odniósł do problematyki teoriopoznawczej i ontologiczno-egzystencjalnej.

KONCEPCJA „JA” WEDŁUG ERNSTA MACHA

W roku 1908 Robert Musil obronił pracę doktorską zatytułowaną „Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs” [„Przyczynek do oceny teorii Macha”]. Jej pierwszą wersję odrzucił promotor Musila Carl Stumpf, którego zarzut

⁴¹ Ernst Mach (1838-1916) opowiadał się za porzuceniem monolitycznej koncepcji „ja” i twierdził, że nie należy podkreślać jedności świadomości (por. M a c h, dz. cyt., s. 26). Pietro Gori twierdzi, że tym samym pozornie sprzeciwiał się poglądom Nietzschego, zwłaszcza jego koncepcji nadczłowieka (por. P. G o r i, *Ernst Mach and Friedrich Nietzsche: On the Prejudices of Scientists, w: Interpreting Mach: Critical Essays*, red. J. Preston, Cambridge University Press, Cambridge 2021, s. 123-141). Mach pisze o „nietzscheańskich bezczelnych” (M a c h, dz. cyt., s. 23) nadludziach, „których bliźni nie mogą tolerować, a miejmy nadzieję, nie będą tolerować” (tamże). Poglądy, które odnaleźć można w opublikowanych pośmiertnie pismach Nietzschego, odnoszące się do cielesnego uwarunkowania świadomości, są – jak zauważa Gori – zbliżone do relatywizmu epistemologicznego Macha (por. G o r i, dz. cyt., s. 124).

dotyczył braku postawy krytycznej autora wobec poglądów Ernsta Macha⁴². W swojej ostatecznej wersji praca okazała się jednak konstruktywną krytyką teorii wypracowanej przez Macha.

Funkcjonalizm Macha wskazywał na współzależności między fizycznym a psychicznym aspektem odczuwania, redukując przy tym procesy psychiczne do zjawisk wyłącznie fizycznych. Mach unikał spekulacji metafizycznych. Punktem wyjścia jego teorii było zastąpienie „pojęcia przyczyny matematycznym pojęciem funkcji: wzajemną zależnością zjawisk, a dokładniej: wzajemną zależnością cech zjawisk”⁴³. W oparciu o tę regułę wyprowadzał wnioski na temat świadomości i twierdził, że „pozorna trwałość Ja polega przede wszystkim tylko na ciągłości, na powolnej zmianie”⁴⁴.

Do najważniejszych filozoficznych prac Macha, do których Musil odnosi się głównie w swojej pracy doktorskiej, należą *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*⁴⁵ z roku 1886 oraz *Erkenntnis und Irrtum*⁴⁶ z 1905. W przekonaniu autora *Analizy wrażeń...* „ja” jako takie nie istnieje, ale jest jedynie punktem przecięcia różnych form doświadczeń. Jest zatem czymś, co nieustannie się zmienia, ulega rozpadowi i ponownej syntezie, a nigdy nie będąc bytem stałym, zależy od warunków zewnętrznych, jakie na nie oddziałują. Świat i jaźń składają się z tych samych elementów, a między elementami tymi istnieją wyłącznie zależności funkcjonalne. Mach był jednym z prekursorów psychologii Gestalt, według której percepcja całości góruje nad izolowanymi wrażeniami zmysłowymi. Musil odkrył pisma Macha w roku 1902, a w późniejszych latach sam skłaniał się ku teorii Gestalt. Kluczowe w poglądach Macha okazało się dla Musila porzucenie tradycyjnych pojęć przyczynowości i substancji, wynikające z odrzucenia stałej formy bytu oraz wszelkiej domniemanej przyczynowości w odniesieniu do „ja”, które jest jedynie wypadkową bodźców zewnętrznych. Mach nie wierzył w istnienie podmiotu posiadającego wiedzę o świecie, a jedynie w istnienie elementów bądź doświadczeń, z których domniemane „ja” wyłania się jako tymczasowa wiązka cech i wrażeń. Koncepcja „ja” według Ernsta Macha wywarła wpływ nie tylko na model tytułowego bohatera powieści Musila, człowieka „bez właściwości”, ale i na koncepcję całej powieści i zaimplementowaną w niej przypadkowość.

⁴² Por. O. P f o h l m a n n, *Biografie*, w: *Robert Musil Handbuch*, s. 9.

⁴³ M a c h, dz. cyt., s. 80.

⁴⁴ Tamże, s. 5.

⁴⁵ Zob. t e n ż e, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Gustav Fischer, Jena 1903 (zob. t e n ż e, *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej*).

⁴⁶ Zob. t e n ż e, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1905.

ZDARZENIE I JEGO WYJAŚNIENIE

Z estetycznym namysłem nad „kształtem” powieści łączy się problem teoriopoznawczy dotyczący odróżnienia tego, co jest przypadkiem, od tego, co stanowi następstwo określonych zdarzeń. Kwestię tę wyjaśnia niemiecki matematyk Heinrich Emil Timerding w znanej Musilowi książce *Die Analyse des Zufalls*⁴⁷, w której twierdzi, że za każdym zdarzeniem kryje się jakieś wyjaśnienie, które pozwala je zakwalifikować jako przypadek bądź nie przypadek. Analiza przypadku nie oznaczałaby zatem próby „wniknięcia w wewnętrzną istotę zdarzeń losowych”⁴⁸, ale wskazywałaby, że istnieje określona regularność występowania zdarzeń. Ową prawidłowość można by – zgromadziwszy odpowiednią ilość danych – dostrzec⁴⁹. Timerding twierdzi, że niedostrzeganie związku między wydarzeniami nie oznacza, że takowy nie istnieje. Wczytując się w obszerne dzieło Musila, można więc próbować znaleźć w samej narracji i w kolejności pojawiania się poszczególnych informacji „przyczyny” przypadków pojawiających się w kolejnych rozdziałach. Zgodnie z argumentacją Timerdinga, dysponując odpowiednią ilością danych, można dostrzec związki przyczynowo-skutkowe, które wcześniej traktowane były jako przypadki.

Opis zdarzenia przedstawionego w rozdziale pierwszym powieści wskazuje, że uznanie go za przypadek zależy od stanu wiedzy i świadomości postaci, innymi słowy, od perspektywy spojrzenia na dane zjawisko. Określenie zbiegu okoliczności mianem przypadku może być – także w ujęciu proponowanym przez Timerdinga – efektem subiektywnej oceny, zależnej od umiejętności jego przewidzenia lub zrozumienia.

STRUKTURA POWIEŚCI A PRZYPADEK

Potężna nadbudowa eseistyczna w powieści ma wpływ na jej świat przedstawiony, a jeden z elementów tego świata stanowią poglądy głównego bohatera. Nadbudowa ta wpływa także na konstrukcję powieści, układ zdarzeń i opisy reakcji bohaterów, które współtworzą fabułę dzieła oraz uzupełniają rozważania zawarte w ustępach eseistycznych. Przypadek staje się w ten sposób konstytutywnym komponentem utworu, pozwalającym częściowo zrationalizować wydarzenia za pomocą teorii matematycznych, a jednocześnie się wobec nich zdystansować. Jest obecny także na płaszczyźnie psychologicznej,

⁴⁷ Zob. H.E. T i m e r d i n g, *Die Analyse des Zufalls*, Springer Fachmedien, Wiesbaden 1915.

⁴⁸ Tamże, s. 1. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.K.H.

⁴⁹ Por. tamże.

gdzie funkcjonuje między innymi jako bodziec wpływający na reakcje danej postaci w jej konfrontacji z nieprzewidzianą przez nią sytuacją.

Z racji istnienia w powieści wielu dyskursów sposób ukazywania przypadku można rozpatrywać w różnych aspektach, także w powiązaniu ze zjawiskami pokrewnymi – możliwością i kontyngencją. Przypadek współtworzy w utworze Musila świat przedstawiony i jest przedmiotem refleksji, zwłaszcza głównego bohatera Ulricha. Pojawia się zatem pytanie, czy i jak – a jeśli tak, to w jaki sposób – dyskursy naukowe pomagają opisywać i wyjaśniać zjawiska takie, jak przypadek, a także, jakie są skutki zastosowania w kreacji fabuły tego właśnie motywu czy też motywów mu podobnych, na przykład zbiegu okoliczności, bądź też ich antytezy, jaką jest wiara w przeznaczenie. W dalszych rozważaniach skupię się przede wszystkim na reakcjach bohaterów skonfrontowanych z nieoczekiwanymi zdarzeniami i na emocjonalnym aspekcie tych reakcji, który w literaturze przedmiotu nie został dotąd wystarczająco dokładnie przebadany. Pytanie o związek przypadkowości z emocjami w powieści Musila wydaje się uzasadnione, jeśli weźmiemy pod uwagę ścieżkę naukową, jaką wybrał pisarz, łączący zainteresowanie psychofizyką i psychologią z naukami ścisłymi.

Wprowadzenie przypadku do akcji powieści i do epizodów eseistycznych wiąże się z szeregiem dodatkowych pytań: Czy Musil odnosi się do zagadnień ontologicznych, takich jak sens życia, czy porusza kwestie wolnej woli, wiary w przeznaczenie, w opatrność, a także, czy kwestie te niosą z sobą dla jego postaci jakiś ładunek emocjonalny? Rozmaitość dyskursów obecnych w powieści uniemożliwia zebranie wszystkich przykładów zastosowania przez Musila wątku przypadku i wywołanych przezeń odczuć oraz reakcji bohaterów, dlatego też przedmiotem analizy staną się jedynie wybrane sytuacje, w których (*implicite* lub *explicite*) mowa jest o zbiegu okoliczności oraz o towarzyszących mu zjawiskach związanych z psychiką bohaterów, ich emocjami oraz reakcjami fizjologicznymi.

Obecność przypadku w różnych warstwach powieści, w jej fabule oraz w eseistycznej nadbudowie (i podbudowie) można rozpatrywać pod kątem zaproponowanych przez autora odniesień zewnętrznych (interdyskursywnych i intertekstualnych) oraz powiązań wewnątrztekstowych. Do odniesień zewnętrznych zaliczyć można – wpisane w strukturę powieści oraz w jej warstwę eseistyczną i odnoszące się do zjawiska przypadku czy też przypadkowości – koncepcje naukowe i filozoficzne, między innymi z zakresu matematyki (rachunku prawdopodobieństwa), statystyki, fizyki (termodynamiki)⁵⁰ oraz ontologii (teleologii), epistemologii i teologii. Zainteresowanie Musila tymi

⁵⁰ Zapiski z dzienników Musila świadczą o jego równie rozległej wiedzy z zakresu nauk pokrewnych, takich jak chemia i biologia (por. Martel, dz. cyt., s. 389-448).

dziedzinami wiedzy, zwłaszcza matematyką, potwierdzają notatki, dzienniki oraz listy pisarza⁵¹. Wiedza teoretyczna służy mu jako narzędzie opisu charakterów niektórych postaci (w tym głównego bohatera) lub ich zachowania w zetknięciu z niecodziennymi sytuacjami. Pisarz sięgnął w tym celu po dobrze sobie znane koncepcje psychologiczne i filozoficzne⁵², które wykorzystał także w eseistycznych częściach powieści⁵³. Trzeba jednak podkreślić, że po pierwsze, nie mogą one być rozpatrywane niezależnie od siebie nawzajem, a po drugie, należy uwzględnić fakt, iż w powieści ulegają one procesowi, który można by nazwać *dynamiczną syntezą możliwości*. Synteza ta zarysowana została w teoretycznych pismach Musila.

DYNAMICZNA SYNTEZA MOŻLIWOŚCI A POZNAWCZA NIEPEWNOŚĆ I EGZYSTENCJALNY NIEPOKÓJ

Metanarracyjna warstwa powieści wiąże się ze sposobami przedstawiania zjawiska świadomości: „Żadna rzecz, żadne poczucie własnego «ja», żaden kształt i żadna zasada nie wydają mu [Ulrichowi – A.K.H.] się bezsporne, wszystko znajduje się w niewidocznej, ale nieustającej przemianie”⁵⁴. Można by zatem postawić pytanie, czy przypadek rzeczywiście odgrywa rolę w kształtowaniu świadomości bohatera. Jeśli świadomość jest wypadkową zdarzeń i czynników – jak utrzymuje Ulrich – to trudność w określeniu roli przypadku wynika z niemożności ustalenia, czy podlega on poznaniu i pociąga za sobą świadome reakcje, czy też pozostaje czynnikiem ograniczającym tworzenie i zastosowanie jakichkolwiek reguł, będąc jednocześnie obiektywnie faktorem obliczalnym, jakkolwiek niedostępnym poznaniu bezpośredniemu i niedającym się powiązać z życiową empirią. Ów związek niepewnych zasad i przypadku nie zostaje w powieści do końca ustalony, ponieważ podlegają one dynamicznej syntezie, która pozwala je oglądać w coraz to innych konfigura-

⁵¹ Por. C. Arslan, „*Der Mann ohne Eigenschaften*” und die wissenschaftliche Weltauffassung. Robert Musil, die Moderne und der Wiener Kreis, Springer, Wien 2014, s. 94.

⁵² Por. R. von Heydebrand, *Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften”. Ihr Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Denken*, Aschendorff, Münster 1966, s. 117-132.; M. Kaiser-El-Safti, *Robert Musil und die Psychologie seiner Zeit*, w: *Robert Musil, Dichter, Essayist, Wissenschaftler*, red. H.G. Pott, Wilhelm Fink, München 1993, s. 126-170.

⁵³ Obecne w powieści odniesienia do koncepcji wypracowanych przez Leibniza, między innymi racji dostatecznej i prawdopodobieństwa, omawia Hendrik J. Adriaanse (por. H.J. Adriaanse, *Zufall, Wahrscheinlichkeit und der „andere Zustand”*, w: *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, red. P. Stoellger, I.U. Dalferth, J.C.B. Mohr Siebeck, Tübingen 2000, s. 317-335).

⁵⁴ Musil, dz. cyt., t. 1, s. 355.

cjach. Zarówno wówczas, gdy przypadek zostaje zaliczony do klasy zdarzeń „przewidywalnych”, jak i wtedy, gdy budzi niepewność poznawczą, pozostaje w sferze częściowo niedostępnej pełnemu poznaniu. To czyni zeń czynnik wymykający się zrozumieniu, a tym samym wpływający na stan emocjonalny i psychofizyczny bohaterów.

Ów wykorzystany w powieści proces przemiany, przetwarzania i syntezy zdarzeń oraz koncepcji naukowych współgra z teoretycznymi założeniami Musila, które pisarz nie tylko wyklada w metanarracyjnych częściach dzieła, ale również omawia w swoich rozprawach teoretycznych. Nawet jeśli sceptycznie podchodzi do psychologii jako narzędzia, które miałoby służyć celom estetyczno-literackim⁵⁵, to przyjęta przezeń zasada nieustannej przemiany i syntezy w pewnym stopniu uzasadnia wykorzystywanie wiedzy zaczerpniętej z tej właśnie dyscypliny.

Do odniesień zewnętrznych, w których przypadek pełni konstytutywną funkcję w fabule powieści i w jej części eseistyczno-politycznej, można zaliczyć aluzje do ówczesnej sytuacji społecznej, historycznej i politycznej Austro-Węgier oraz do przemian kulturowych prowadzących do wyeliminowania pojęcia Opatrzności i redukcji człowieka do wiązki niezależnych od niego przeżyć kolektywnych, uwalniające go od odpowiedzialności za podejmowane czyny. Musil dostrzega związek indywidualnego doświadczenia z tą zmianą paradygmatu – zachodzi ona bez świadomego udziału Ulricha, z tęsknotą wspominającego ludzi, którzy „byli [...] podobni do dzieł fałującego zboża, bardziej [...] zależni od Opatrzności, gradu, pożarów, zarazy i wojen”⁵⁶. Z drugiej strony wiarę w „cudowne kierownictwo” historii pisarz przedstawia z dozą ironii, wpisując przykłady polityki zagranicznej Austro-Węgier w kontekst Akcji Równoległej⁵⁷, a przekonanie, że „w historii świata nie dzieje się nic bez sensu”⁵⁸, każe wygłosić Arnheimowi.

Przypadek może też mieć wymiar destrukcyjny lub być oznaką chaosu wynikającego z nieprawidłowego zarządzania państwem. Bywa także immanentnym czynnikiem wpływającym na przebieg zdarzeń oraz elementem

⁵⁵ Por. t e n ż e, *Szkic do poznania poetyckiego*, w: tenże, „Człowiek matematyczny” i inne eseje, tłum. J.S. Buras, wybór H. Orłowski, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 46.

⁵⁶ T e n ż e, *Człowiek bez właściwości*, t. 1, s. 208.

⁵⁷ W rozdziale powieści zatytułowanym „Walne zebranie” (zob. tamże, s. 234-243) jeden z profesorów tak oto mówi „o szlaku historii” (tamże, s. 241): „Kiedy spojrzymy przed siebie [...] widzimy nieprzeniknioną ścianę. Kiedy rzucimy okiem na lewo i prawo, dostrzeżemy wiele ważnych faktów pozbawionych widocznego kierunku. – Przytoczył tylko kilka przykładów: bieżący konflikt z Czarnogórzem; ciężkie walki prowadzone przez Hiszpanię w Maroku; obstrukcję Ukraińców w austriackiej radzie państwa. – Kiedy jednak spojrzymy na te same fakty, patrząc poza siebie, wszystko jakby wskutek jakiegoś cudu staje się harmonijne i celowe... Dlatego, jeśli wolno tak powiedzieć, przeżywamy w każdej chwili tajemnicę cudownego kierownictwa” (tamże).

⁵⁸ Tamże, s. 244.

przekonań niektórych postaci, na przykład wierzących w przeznaczenie. Odniesienia zewnętrzne i powiązania wewnątrztekstowe dotyczące przypadku występują paralelnie w warstwie eseistycznej i fabularnej: w częściach o charakterze eseistycznym obecne są między innymi w przemyśleniach bohaterów, urzeczywistnienie ich poglądów widoczne jest zaś w ich działaniach. Wydarzenia wiążą się więc z refleksją, pozostając w procesie dopełniającej się syntezy.

Ta mocno uproszczona klasyfikacja traci na spójności w konfrontacji z próbą odróżnienia w fabule powieści przypadku od skutku oddziaływania kilku (nieznanych) czynników. Nie wiadomo na przykład, czy to przypadek prowadzi do chaosu i w efekcie do upadku monarchii habsburskiej, czy też fakt ten jest skutkiem określonych działań, na przykład ekspansywnych pod względem gospodarczym i politycznym posunięć Prus.

Niepewność towarzysząca odróżnieniu przypadku od niewiadomego skutku pewnych działań jest – jak się wydaje – w tej narracji programowa i ma swoje źródła w funkcjonalizmie Macha, który wysunął hipotezę istnienia nieobserwowalnego oraz bezpośredniego wpływania na siebie wielu różnych czynników, głosząc tym samym tezę o rozpadzie świadomości⁵⁹. Ernst Mach był reprezentantem empiriokrytycyzmu (zajmował się fizyką, psychofizyką oraz zagadnieniami epistemologii i filozofii nauki), odrzucał więc wnioski, które nie opierały się na doświadczeniu. Jego teoria zburzyła tradycyjne pojęcie przyczynowości, ponieważ zakładała, że jeden skutek może mieć kilka przyczyn, a jedna przyczyna pociąga za sobą więcej niż jeden skutek. W powieści pogląd ten znajduje odzwierciedlenie zarówno w koncepcji człowieka „bez właściwości”, jak i w konstrukcji fabuły.

Przypadek współtworzy również światy wewnętrzne i przekonania niektórych postaci, dotyczące na przykład wiary w przeznaczenie. Determinizm, ku któremu skłaniają się Bonadea czy Klarysa, pociąga za sobą łańcuch zaplanowanych przez nie zdarzeń. Obie bohaterki – choć każda na swój sposób – kierują się też wiarą w przypadkowość⁶⁰, upatrując w niej znak od losu lub metodę manipulowania innymi. Obie deklarują wiarę w przeznaczenie, któremu starają się – podświadomie lub celowo – „pomagać”. Bonadea inscenizuje „przypadki”, by osiągać swoje cele, Klarysa interpretuje rzeczywistość jako ciąg teleologicznych zdarzeń, ale także nieświadomie posuwa się do manipulacji.

Udział w wydarzeniu traktowanym jako przypadkowe może mieć dla danego bohatera znaczenie teleologiczne, przybliżać go ku jakiejś rzeczywistości

⁵⁹ Por. M a c h, *Analiza wrażeń...*, s. 4n.

⁶⁰ Bonadea poznaje Ulricha przypadkiem, pomagając mu po tym, jak został napadnięty (zob. M u s i l, *Człowiek bez właściwości*, t. 1, s. 31-39 – rozdz. 7, „Złożony niemocą Ulrich zdobywa nową kochankę”), a po sprzeczce pragnie odzyskać jego względy.

lub nadawać jej sens. Nie brak zatem w dziele austriackiego pisarza pytań o sens wiary, o przeznaczenie, predestynację, opatrność, przecucia i intuicję ani też rozważań nad „poczuciem ewentualności (Möglichkeitssinn)”⁶¹ oraz celem życia, który trudno tak określić, jak i osiągnąć. Przemyslenia Ulricha o braku uświadomienia sobie źródła własnych myśli i zamierzeń, zainspirowane filozofią Friedricha Nietzschego i Arthura Schopenhauera, ale także Ernsta Macha, prowadzą go do wniosku, że tylko nieliczni ludzie żyją na tyle świadomie, by wiedzieć, jak coś osiągnęli i kim są. Jedynie nieliczni dysponują poczuciem, że sprawy mogły potoczyć się inaczej. Ludzie mają ograniczony wpływ na wydarzenia, te bowiem w przeważającej mierze zależą od różnych okoliczności i warunkują ich życie. Czy okoliczności te to zbiegi przypadków, jak można by sądzić? A może są one efektem podświadomie podejmowanych decyzji?

Przypadek jako składowa ogólnej koncepcji powieści, której wątki wiążą się z sobą w zaskakujący niekiedy sposób, uruchamia czas i miejsce (akcji), tak że stają się one akceleratorami koincydencji zdarzeń, prowadzących bohaterów do zachowań ekstremalnych, a nawet do obłąd. Niektórych jednak zdarzeń czy podobieństw – sugestię taką podsuwa sama narracja – nie sposób uznać za ślepy traf ani za znak dany od losu⁶². Sieć powiązań między zdarzeniami a osobami, zdumiewające podobieństwa i skojarzenia – wszystko to sprzyja narastaniu indywidualnego i społecznego niepokoju.

Ów niepokój wydaje się zapowiedzią końca pewnej epoki i początku wojny zwanej później wielką⁶³. Tło historyczno-społeczne nie jest jednak i nie może być jedyną perspektywą interpretacji, zwłaszcza że pisarz nie uznawał swego dzieła za powieść historyczną⁶⁴. Pod wieloma względami – między innymi wskutek wspólnej Musilowi i Thomasowi Mannowi fascynacji filozofią Nietzschego czy Schopenhauera – *Człowiek bez właściwości* jest krytycznym dialogiem z *Czarodziejską górą*⁶⁵. Jest również czymś więcej niż intelektualną próbą syntezy epoki z jej bolączkami, sporami ideologicznymi, filozoficznymi dociekaniem oraz ekscytacją zdobycami nauki i techniki. Powieść Musila stanowi, jak już zostało powiedziane, nieskończoną s y n t e z ę m o ż l i w o ś c i,

⁶¹ Por. A r s l a n, dz. cyt., s. 65.

⁶² W ten sposób można interpretować pierwsze po latach spotkanie Ulricha z jego siostrą Agatą, które miało miejsce w ich domu rodzinnym przed pogrzebem ojca rodzeństwa. Ulrich ma na sobie „luźną piżamę z miękkiej wełny w czarno-szare kwadraciki” (M u s i l, *Człowiek bez właściwości*, t. 3, s. 15), przypominającą „nieco strój pierrotta; [...] tajnym zrządzeniem losu zastał tam drugiego wysokiego i jasnowłosego pierrotta” (s. 15). Spotkanie zaowocuje quasi-erotyczną relacją Ulricha i Agaty.

⁶³ Por. H o n o l d, dz. cyt., s. 471n.

⁶⁴ Por. R. Z e l l e r, *Roman*, w: *Robert Musil Handbuch*, s. 671.

⁶⁵ Zob. T. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1-2, tłum. J. Kramsztyk, J. Łukowski, Czytelnik, Warszawa 1972.

zaprzeczenie krytykowanego przezeń „racjonalnego” sposobu obrazowania świata, charakterystycznego dla powieści epoki realizmu.

„Ten racjonalny obszar obejmuje – wyjaśnia pisarz w *Szkicu do poznania poetyckiego*, eseju z roku 1918 – wszystko, co daje się usystematyzować w sposób naukowy, ująć w prawa i reguły [...]. Charakteryzuje go pewna monotonia faktów, dominacja powtórzeń, a także względna wzajemna niezależność faktów, które zwykle dopasowują się do wcześniej ukształtowanych grup praw, reguł i pojęć, niezależnie od tego, w jakiej kolejności zostały odkryte. Przede wszystkim jednak cechuje go to, iż fakty na tym obszarze dają się jednoznacznie opisywać i relacjonować”⁶⁶. Cech tych *Człowiek bez właściwości* z pewnością nie posiada. Musil teoretycznie odrzuca w swojej wizji powieści psychologię jako narzędzie przedstawiania świata wewnętrznego, ponieważ uważa, że ona także należy „do obszaru racjonalnego i różnorodność jej faktów wcale nie jest nieskończona”⁶⁷. „Nieobliczalnie różnorodne są jedynie wewnętrzne motywy, a z nimi psychologia nie ma nic wspólnego”⁶⁸ – dodaje. W praktyce jednak nie brakuje przykładów wykorzystania przez pisarza dostępnej mu wiedzy psychologicznej. Często są to obszerniejsze konstrukcje narracyjne, wykraczające poza charakterystykę wybranej postaci, funkcjonujące w formie aluzji i wzajemnych odniesień, co na przykład ma miejsce w wątku Klarysy. Musil odżegnuje się od stosowania psychologicznego obrazowania, tworząc jednocześnie niezwykle przekonujące charakterystyki postaci. Proponując nieskończoną syntezę możliwości, „by odkrywać coraz to nowe rozwiązania, związki, konstelacje i zmienne, przedstawiać prototypy zdarzeń, ukazywać kuszące możliwości bycia człowiekiem”⁶⁹, paradoksalnie pozwala czytelnikowi zbliżyć się do prawdziwego obrazu (zmiennej) natury człowieka.

Za obecnością w dziele Musila koncepcji dynamicznej syntezy możliwości przemawia jego późniejszy szkic (z roku 1931), zatytułowany *Literat i literatura*⁷⁰. Musil opowiada się w nim za przenikaniem się treści i formy, co oddawać ma pojęcie kształtu (niem. Gestalt). Pojęcie to „oznacza [...], że z elementów dostępnych zmysłom i występujących jednocześnie bądź w pewnej kolejności może powstać coś, czego za pomocą każdego z nich z osobna niepodobna wyrazić”⁷¹. Kształty są czymś, co przybliża syntezę, ale nie doprowadza jej procesu do statycznej stagnacji: „Nie są one całością sumaryczną, tylko w mo-

⁶⁶ Musil, *Szkic do poznania poetyckiego*, s. 43.

⁶⁷ Tamże, s. 46.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Zob. tenże, *Literat i literatura. Uwagi na marginesie problemu*, w: tenże, „*Człowiek matematyczny*” i inne eseje, s. 125-153.

⁷¹ Tamże, s. 144.

mencie, w którym powstają, dają początek nowej jakości, odmiennej od jakości jej części składowych”⁷². Trudno wobec powyższego zgodzić się z poglądem Rosemarie Zeller, która twierdzi, że proces narracyjny jest w dziele Musila tożsamy z „porządkiem i przyczynowością”⁷³ – w tkankę świata przedstawionego powieści wplecione są bowiem zarówno serie zdarzeń o charakterze przyczynowo-skutkowym, występujące w skomplikowanych niekiedy kombinacjach czasowo-przestrzennych, jak i nieprzewidziane przypadki oraz liczne próby ich skomentowania. Relacje z wydarzeń w neutralnej narracji trzecioosobowej, jak i subiektywnie prowadzonej narracji personalnej z założenia nie pozostawiają jasności co do tego, czy przypadki są przyczyną, czy też może paradoksalnie niedostrzegalnym skutkiem wcześniejszych okoliczności. Z drugiej strony Zeller zauważa, że w swojej powieści Musil pośrednio wskazuje, że „konceptja integralnej jednostki (Individuum)”⁷⁴ przestała być przekonująca. Za tym innowacyjnym pomysłem stoi zaś funkcjonalizm Ernsta Macha.

CZŁOWIEK BEZ WŁAŚCIWOŚCI WŁAŚCIWOŚCI BEZ CZŁOWIEKA

Na eseistyczne fragmenty powieści składają się między innymi oddane w trzecioosobowej narracji personalnej przemyślenia postaci drugoplanowych, jak i głównego bohatera. Musil wyposaża tytułową postać w wiele cech indywidualnych: przedstawia Ulricha jako byłego oficera, inżyniera i matematyka, a dzięki temu bohater – z racji jego wszechstronnego wykształcenia i wiedzy – może snuć przekonująco brzmiące refleksje na różne tematy i zachowywać oparty na kompetencji, jakkolwiek pozorny obiektywizm, a zarazem dystans. Wypowiedzi tytułowego bohatera nie są pozbawione ironii, a swoją wiedzę wykorzystuje on również w celu manipulacji⁷⁵. Mając trzydzieści kilka lat, intelektualista Ulrich z powodu rozczarowania bierze roczny „urlop od życia” i rezygnuje z wszelkiej aktywności. W rozdziale „Człowiek bez właściwości” składa się z właściwości bez człowieka⁷⁶ definiuje siebie jako kogoś, kogo cechy zależą od uwarunkowań zewnętrznych, na które nie ma wpływu. Cechy te są zatem w pewnym sensie „przypadkowe”, mimo że wynikają z konkretnych, choć nieznanych przyczyn: „Wolno mu było o swoim życiu powiedzieć, że

⁷² Tamże, s. 145.

⁷³ Zeller, dz. cyt., s. 671.

⁷⁴ Tamże, s. 670n.

⁷⁵ Dzieje się tak na przykład w rozmowie z Ulricha Gerda w rozdziale „Kuszenie”, gdzie za pomocą teorii gazów stara się on ją przekonać o względności zasad moralnych (por. Musil, *Człowiek bez właściwości*, t. 2, s. 231-245).

⁷⁶ Zob. tamże, *Człowiek bez właściwości*, t. 1, s. 206-210.

wszystko się w nim tak odbywa, jak gdyby poszczególne wydarzenia zależały bardziej jedno od drugich niż od niego samego. Po A następowało zawsze B, i to zarówno w walce, jak i w miłości. Dlatego musiał chyba w końcu uwierzyć, że właściwości, które przy tym nabywał, były raczej uzależnione jedno od drugich niż od niego⁷⁷. Osobowość Ulricha staje się w jego przekonaniu wypadkową okoliczności i cech, tak że żadnej właściwości nie posiada on na stałe: „Każda z nich [...] z nim samym nie miała bliższego powiązania niż z innymi ludźmi, którzy mogli ją również posiadać”⁷⁸.

Rozważania głównego bohatera nie są obciążone ładunkiem emocjonalnym, pozostają racjonalne, przypominają niemal dociekania naukowe. Można by zapytać, czy brak tego zaangażowania nie pozbawia go właściwości ludzkich? Czy Klarysa, choć (a może właśnie dlatego, że) szalona, która „uważała go za potężnego demona albo boga”⁷⁹, nie dostrzegała w nim nieludzkiego pierwiastka, a mianowicie braku uczuć?

Koncepcję „rozbitcia” jednostki na cechy zapoczątkowała krytyka świadomości scalającej wszystko, szczególnie sugestywnie przedstawiona przez Schopenhauera i Nietzschego. Krytyka ta doprowadziła w efekcie do wyeliminowania sądów apriorycznych i syntezy metafizycznej jako wiarygodnych sposobów postrzegania i rozumienia świata. Musil, który z dziełami Schopenhauera zapoznał się już w okresie swojej młodości, ukazuje świadomość wzbraniającą się przed dokonaniem tego rodzaju syntezy i przed określeniem samej siebie jako skończonego bytu o cechach stałych.

Przeświadczenie o braku stałych cech własnego „ja” – a co za tym idzie, również świata – można by określić mianem relatywizmu ontologiczno-epistemologicznego, którego następstwem jest relatywizm aletyczny, odrzucający przekonanie, że „prawdziwość jest własnością absolutną (niezmienną, niestopniowaną, niezależną od okoliczności) sądów bądź zdań”⁸⁰. Bohater Musila relatywizuje swoje cechy, ale też wprost podaje w wątpliwość istnienie jednej, niezależnej od okoliczności prawdy. Wraz z utratą przeświadczenia o jej istnieniu niemożliwy do utrzymania okazuje się oparty na niej system wartości. Notabene kwestia prawdy i moralności zajmuje w powieści Musila wiele miejsca i temat ten również występuje w powiązaniu z zagadnieniem przypadkowości⁸¹.

⁷⁷ Tamże, s. 206n.

⁷⁸ Tamże, s. 207.

⁷⁹ Tamże, t. 3, s. 175. W tekście oryginału niemieckiego występują w tym fragmencie słowa „Teufel” („diabeł”) oraz „Gott” („Bóg”).

⁸⁰ J. M o r o z, *Relatywizm. Pojęcie, rodzaje, podstawowe problemy*, „Filozoficzne Problemy Edukacji” 1(2018), s. 8.

⁸¹ Jest tak na przykład w przypadku epizodu z Gerdą opisanego w rozdziale „Kuszenie” (por. M u s i l, *Człowiek bez właściwości*, t. 2, s. 231-245).

RELATYWIZM ONTOLOGICZNO-POJĘCIOWY I EPISTEMOLOGICZNY

Uznanie nieistnienia własnego „ja” za pewnik prowadzi w powieści do relatywizacji wszystkich poziomów bytu. Proces ów zostaje zainicjowany przeświadczeniem, że zdarzenia mogą przebiegać dowolnie oraz że w niestałej i chaotycznej rzeczywistości istnieją ich wersje alternatywne. Tego rodzaju ujęcie pozwala ujrzeć świat jako jeden z możliwych, jako taki, który „nie jest wyrobem gotowym”⁸² ani też światem najlepszym z możliwych. Paleta praktycznie nieskończonych możliwości przebiegu zdarzeń otwiera furtkę do relatywizmu ontologiczno-pojęciowego oraz epistemologicznego: coś, co wcześniej uznawano za dobre lub złe, staje się relatywne, nie istnieją „żadne wartości stałe”⁸³, a przeświadczenie o istnieniu prawdy i fałszu traci rację bytu⁸⁴. Pogląd głoszący nieistnienie prawdy wyklucza także absolutyzm moralny, oparty na wartościach tradycyjnych, czemu wyraz daje Ulrich w rozmowie z Gerda⁸⁵.

W tradycji metafizyczno-chrześcijańskiej kontyngencja i przypadek dotyczyły tego, co indywidualne, a więc przemijalne, ograniczone do miejsca i czasu, nietrwałe; nie odnosiły się natomiast do tego, co ogólne i stanowiące o istocie rzeczy. W czasach nowożytnych zaś upowszechnił się pogląd, że o porządku świata decyduje kontyngencja, że wszystko jest przypadkowym dziełem natury. W ten sposób Opatrzność, plan Boży manifestujący się w naturze i historii, zostały w świadomości kulturowej zastąpione przez przypadek. Zakorzeniona w chrześcijaństwie wiara, że świat został stworzony w akcie wolnej woli Boga, który równie dobrze mógł go nie stworzyć, przekształciła się w stwierdzenie, że „Pan Bóg prawdopodobnie o swoim świecie najchętniej mówi w trybie warunkowym”⁸⁶.

W tak przedstawionym świecie los człowieka musi pozostać chwiejną wypadkową zdarzeń, tożsamością niestabilną. Determinizm i wiara w opatrzność, do których Musil nawiązuje na przykład w epizodach związanych z Klarysą i jej religijną histerią, nabierają – podobnie jak aluzje do Opatrzności czuwającej nad Austro-Węgrami w epizodach ukazujących działania w ramach Akcji Równoległej – zabarwienia groteskowego. O ile w chrześcijaństwie Boga uznaje się za panującego nad porządkiem Stwórcę, ale i sprawcę wszystkich przypadków i wypadków, o tyle w powieści staje się On zaprzeczeniem tego tradycyjnego wyobrażenia i powiązanych z nim ról.

⁸² Por. H. P u t n a m, *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym*, w: tenże, *„Wiele twarzy realizmu” i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 225n.

⁸³ M u s i l, *Człowiek bez właściwości*, t. 1, s. 48.

⁸⁴ Por. tamże, s. 49.

⁸⁵ Por. tamże, t. 2, s. 231-245.

⁸⁶ Tamże, t. 1, s. 21.

„PRZYPADEK” KLARYSY
NARZĘDZIE (NIEŚWIADOMEJ) MANIPULACJI

W rozdziale zatytułowanym „Przychodzi list od Klarysy”⁸⁷ przyjaciółka Ulricha z czasów młodości wspomina w liście do niego o notatce prasowej na temat pewnego wypadku kolejowego, o którym rozmawiała z Walterem, swoim mężem: „Pytam Waltera: «Czy to wczoraj podawali w gazecie wiadomość o wypadku kolejowym w Budziszynie?» «Tak – odpowiada. – Ale dlaczego pytasz? To był drobny wypadek, jeden zabity czy dwóch». Po pewnej chwili odpowiadam: «Ponieważ w Ameryce również była katastrofa. Gdzie leży Pensylwania?» Walter nie wie. «Gdzieś w Ameryce» – mówi. A ja mówię: «Maszyniści kolejowi nigdy umyślnie nie zderzają swoich lokomotyw!» [...] «Oczywiście, że nie» – zgadza się ze mną”⁸⁸.

Tuż przed wyjazdem Ulricha do rodzinnego miasta na pogrzeb ojca Klarysa składa mu niedwuznaczną propozycję: „Chcę mieć dziecko z tobą!”⁸⁹. Spotyka się jednak z odrzuceniem. Jej pragnienie zarówno ma swoje przyczyny, jak i generuje całą serię skutków. Walter, który po zaprzepaszczeniu kariery muzycznej przestaje być dla Klarysy atrakcyjny, pragnie mieć syna, by w ten sposób przypieczętować związek z nią i umocnić swoją patriarchalną pozycję w małżeństwie, na którą w oczach żony nie zasługuje z powodu swojej słabości. Posiadanie dziecka ma dla niego znaczenie symboliczne – oznacza powrót do prostoty i oderwanie Klarysy od kultu Nietzschego. Ta jednak okazuje zainteresowanie Ulrichowi, a później Meingastowi. W Ulrichu bowiem, który nie stroni od namiętności, widzi reprezentację zarówno Nitzscheańskiego geniuszu, jak i diabła, dlatego przekonana jest, że może wydać na świat „Boga”⁹⁰.

Fragment listu, wysłanego przez nią już po tym incydencie, można by uznać za próbę manipulacji: „Naturalnie maszyniści kolejowi nie zderzają swoich pociągów w jakichś złych zamiarach; ale dlaczego to robią? Powiem ci: W potwornej gmatwaninie szyn, zwrotnic i sygnałów, która ciągnie się dookoła całej kuli ziemskiej, zatracamy wszyscy siłę sumienia. Bo gdybyśmy mieli dość siły, aby siebie samych raz jeszcze przebadać i pamiętać o naszych zadaniach, zawsze robilibyśmy to, co trzeba, i uniknęli wypadku. K a t a s t r o f a t o n a s z e z a t r z y m a n i e s i ę n a p r z e d o s t a t n i m k r o k u!”⁹¹.

Przekonanie Klarysy o koincydencji zdarzeń wynika z jej rozwijającej się choroby psychicznej i zaburzeń na tle seksualnym, których źródłem są

⁸⁷ Zob. tamże, t. 3, s. 69-75.

⁸⁸ Tamże, s. 71.

⁸⁹ Tamże, t. 2, s. 494.

⁹⁰ Por. tamże, t. 2, s. 166.

⁹¹ Tamże, t. 3, s. 71n.

traumatyczne doświadczenia z okresu pokwitania. Bohaterka przechowuje w pamięci próbę gwałtu dokonaną przez własnego ojca, którego powstrzymało jej czarne znamię na wysokości biodra, „medalion”, który w jej przekonaniu miał posiadać „cudowną moc”⁹². Klarysa wierzy w znaki, symbole, zbiegi okoliczności, ponieważ nie ma oparcia w bliskich i brakuje jej poczucia własnej wartości. Przepracowując traumę, popada w jeszcze większy obłęd. Według Ernsta Kretschmera, a przed nim Josefa Breuera i Sigmunda Freuda, większość psychicznych zaburzeń na tle seksualnym, w tym tak zwana histeria, ma podłoże w traumatycznych przeżyciach z dzieciństwa, zwłaszcza z udziałem rodzica płci przeciwnej⁹³. Z punktu widzenia psychoanalizy, z której Musil częściowo zaczerpnął formę przypominającą „studium przypadku”⁹⁴, stopniowo rozwijaną w powieści, do przyczyn choroby bohaterki należały jej dysfunkcyjna relacja w dzieciństwie z dominującym ojcem-artystą, a później seksualny epizod o podłożu kaziroduczym, który miał miejsce w jej wczesnej młodości. To właśnie z traumatycznych zdarzeń wynikały zaburzenia psychiczne bohaterki, jej niezaspokojona w ramach późniejszego pożycia małżeńskiego potrzeba hiperaktywności seksualnej, połączona z całkowitą abstynencją⁹⁵, której nadała sens religijny. Narastająca histeria Klarysy, jej psychotyczna mania wielkości, której towarzyszy abstynencja seksualna przechodząca w nadmierną fascynację Ulrichem, Nietzschem i Moosbruggerem, manifestują się w sferze jej życia erotycznego na kilka sposobów. Ostatecznie ujście znajdują w obłędzie religijnym – Klarysa pragnie wydać na świat „Zbawiciela”, odczytując wydarzenia jako znaki utwierdzające ją w jej misji.

Opowiedziana przez nią w liście historia dwóch wypadków kolejowych ma być argumentem przemawiającym za deterministycznym modelem świata, jaki przed kulminacją obłędu rozwija się w jej podświadomości.

Historii o pociągach Klarysa nie opisuje bez powodu. Interesuje ją los mordercy prostytutki, Moosbruggera, którego pragnie uchronić przed grożącą mu karą śmierci. Poszukuje sprzymierzeńca w Ulrichu, w jej przekonaniu podziela on bowiem jej zdanie na temat Moosbruggera i jego choroby psychicznej, usprawiedliwiającej jego czyny. Klarysa stara się o uniewinnienie przestępcy: pisze list do wpływowego arystokraty Leinsdorfa, a następnie próbuje uzyskać pozwolenie na widzenie z Moosbruggerem. Dostrzega w nim pokrewną duszę, ponieważ podobnie jak Nietzsche, którego dziełami jest zafascynowana, cierpi on na chorobę psychiczną. W jej umyśle rodzi się równie kuriozalne skojarze-

⁹² Tamże, t. 1, s. 421.

⁹³ Por. J. Breuer, S. Freud, *Studien über Hysterie*, Deuticke, Leipzig–Wien 1895, s. 2; E. Kretschmer, *Medizinische Psychologie*, Georg Thieme Verlag, Leipzig 1926, s. 176.

⁹⁴ U. Boss, *Männlichkeit als Eigenschaft. Geschlechterkonstellationen in Robert Musils „Der Mann ohne Eigenschaften”*, De Gruyter, Berlin–Boston 2013, s. 112.

⁹⁵ Por. tamże, s. 114.

nie Moosbruggera z Chrystusem. W jej przekonaniu do Chrystusa upodabnia mordercę fakt, że był on cieślą⁹⁶. Czy jednak jest to wytwór jej chorego umysłu, czy też podobieństwo takie ujawnia się w samej narracji?

Informacje o tym przekonaniu Klarysy pojawiają się również znacznie później, w rozmowie między nią, Walterem, Ulrichem i Meingastem, który stwierdza: „Klarysa odkryła, że chrześcijańska legenda każe Zbawicielowi być cieślą, co zresztą nie jest całkiem ściśle, bo cieślą był jedynie jego przybrany ojciec. I nie jest oczywiście bynajmniej słuszne, gdy Klarysa chce coś wywnioskować z faktu, iż zbrodniarz, który wywarł na niej wrażenie, jest przypadkowo również cieślą. Pod względem intelektualnym jest to poniżej wszelkiej krytyki. Pod względem moralnym zaś jest to co najmniej lekkomyślne. Ale świadczy o tym, że ona jest odważna, tak jest!”⁹⁷.

Relatywizm moralny Klarysy pogłębia się wraz z poszerzaniem się wpływu, jaki wywiera na nią doktor Meingast, którego uznaje za proroka. Wiara w zrządzenie losu oraz obsesyjne zainteresowanie seksualnością pozbawiają bohaterkę możliwości racjonalnego myślenia: „Klarysa głosi, iż nie jest przypadkiem, że ten człowiek [ekshibicjonista – A.K.H.] przyszedł właśnie pod jej okno – i powinniśmy to teraz właściwie zrozumieć. To nie odpowiada prawdzie, gdyż przyczynowo jest naturalnie tylko zbiegiem okoliczności. Mimo to Klarysa wmawia sobie, iż jeśliby wszystko uważała za wytłumaczone, człowiek nigdy by na świecie niczego nie zdołał zmienić. Uznaje ona za niewytłumaczalne, że ten morderca, który [...] nazywa się Moosbrugger, jest właśnie cieślą. Uważa ona za niemożliwe do wytłumaczenia, że nieznaną wariat, cierpiący na seksualne zaburzenia, ustawia się właśnie pod jej oknem; i tak przyzwyczaiła się również inne rzeczy, które jej się przytrafiają, uznawać za niewytłumaczalne, i [...] dlatego ona czegoś dokona!”⁹⁸.

Wcześniej, kiedy pisze list ze wspomnianą wzmianką o wypadkach kolejowych, Klarysie trudno jest przekonać otoczenie – Waltera i Ulricha – do swojego pomysłu; wraz z pojawieniem się doktora Meingasta udaje się jej to jednak częściowo osiągnąć. Ucieka się zatem do argumentów deterministycznych, utrzymując, że nic nie dzieje się przez przypadek. Swoje życie Klarysa traktuje jako pseudoreligijną misję zbawienia ludzkości, które miałyby nastąpić wraz z wydaniem przez nią na świat drugiego „Zbawiciela”.

Informację o tym, że tego samego dnia na dwóch krańcach świata miały miejsce dwa podobne wypadki, uważa za znak. Zbieg okoliczności interpretuje jako sygnał do działania wbrew społecznie przyjętym normom. Przekonanie Klarysy, że jej życiem kieruje zrządzenie losu, ujawnia się stopniowo wraz

⁹⁶ Por. Musil, *Człowiek bez właściwości*, t. 1, s. 93.

⁹⁷ Tamże, t. 3, s. 255.

⁹⁸ Tamże, s. 256.

z szeregiem jej zaburzeń psychicznych, mających przede wszystkim podłoże seksualne⁹⁹.

Równolegle do rozwoju obsesji Klarysy rozwija się w powieści wątek Moosbruggera, wywołując (nie tylko w bohaterce, ale i w odbiorcy) złudzenie, że człowiek ten przypomina Chrystusa. Moosbrugger posiada bowiem „oblicze obdarzone przez Boga wszelkimi znamionami dobroci”¹⁰⁰, „pocziwą twarz z zaniedbanym zarostem”¹⁰¹. Historia tej postaci rozpoczyna się jednak od informacji, że „Moosbrugger był cieślą”¹⁰². Także inne cechy jego wyglądu mogą wzbudzać szereg zdumiewających skojarzeń religijnych, które zostają od razu zdekonstruowane poprzez wprowadzenie cech kontrastujących z atrybutami Chrystusa: „Był to człowiek olbrzymi, barczysty, ale nie otyły, z czupryną przypominającą kozuszek z b r u n a t n e g o baranka i pocziwie mocnymi ł a p s k a m i. Dobroduszna siła i rzetelność przemawiały z jego twarzy [...] trzydziestoczteroletniego mężczyzny”¹⁰³.

W zestawieniu z pomysłami Klarysy, by odwiedzić Moosbruggera i mieć dziecko z Ulrichem, wypadki kolejowe stają się alegorią „gmatwaniny” reguł rządzących mieszczańską moralnością (w domyśle: reguły te komplikują życie i doprowadzają do katastrof). W przekonaniu Klarysy tego rodzaju katastrofą, której trzeba zapobiec, jest potencjalna śmierć Moosbruggera. W odniesieniu do jej własnego życia katastrofą byłoby w jej odczuciu pozostanie przy Walterze, który jako niespełniony artysta jest w jej oczach uosobieniem słabości.

Mimo że Klarysa przekonana jest o swojej misji ratowania mordercy o twarzy Chrystusa, a później – przez pragnienie wydania na świat drugiego „Zbawiciela” – także całego świata, mimo że uważa się za predestynowaną do roli drugiej matki Boga, to posługuje się swoimi argumentami w sposób instrumentalny. Tym niemniej bohaterka wierzy w swoją misję, mimo że ta nosi znamiona obłędu: „Przypomniała sobie widzenie, które przed niecałym kwadransiem ją nawiedziło. «Może każda kobieta zdolna jest zostać rodzicielką Boga – myślała – jeśli [...] wyłania z siebie w kształcie dziecka to, co tkwi w niej najgłębiej. Pod warunkiem naturalnie, że sama dla siebie przy tym nic nie osiąga!» – zakonkludowała smutno. Ta myśl [...] napełniała ją uczuciem wahającym się między męką a błogością, że przeznaczona jest za jakąś sprawą na ofiarę. [...] W następnej chwili przypadek obdarzył ją odkryciem dla każdego innego człowieka bez znaczenia, że słowo «rodzicielka» wiąże się ściśle z wyrazem «przyrodzone znamię»; dla niej znaczyło to tyle, jak gdyby jej przeznaczenie zostało nagle wypisane w gwiazdach”¹⁰⁴.

⁹⁹ Por. B o s s, dz. cyt., 112-114.

¹⁰⁰ M u s i ł, *Człowiek bez właściwości*, t. 1, s. 93.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Tamże. Wyróżnienia – A.K.H.

¹⁰⁴ Tamże, t. 2, s. 166.

Opowiedziana przez nią historia odkrywa jej przekonanie o zrządzeniu losu, ale jednocześnie demaskuje próbę manipulacji z jej strony, która być może – zważywszy na postępujący obłęd bohaterki – podjęta była nieświadomie. Katastrofy (życiowe, których się obawia) są w jej rozumieniu skutkiem istnienia zbyt wielu zasad (moralności), a ich złamanie równoznaczne jest dla niej z zapobieżeniem złym przypadkom.

Musil precyzyjnie rozwinął w powieści sieć zależności między przyczynami obłędu Klarysy a decyzjami, jakie wobec niej podejmowano. Stworzył w ten sposób przejrzysty dla odbiorcy model postaci, która pod wpływem różnych impulsów buduje system własnych przekonań i związanych z nimi zachowań: manię wielkości, histerię, szaleństwo i religijny obłęd, które ściśle współistnieją z jej wiarą w zrządzenie losu. Do opisu odczuć i przeżyć neurastenicznej bohaterki pisarz był doskonale przygotowany. I choć w „studium przypadku” Klarysy¹⁰⁵ z racji jego powiązania z wątkiem zaburzonej seksualności dominuje psychoanaliza Freuda, którego stanowisko reprezentuje brat Klarysy, notabene noszący imię Sigmund¹⁰⁶, to w epizodach z udziałem tej bohaterki spotykają się różne koncepcje psychologiczne¹⁰⁷, a nawet filozoficzne.

¹⁰⁵ W powieści znajdujemy ponadto fragment opisujący krótką znajomość Klarysy z Grekiem, którego poznała w czasie pobytu w sanatorium. Widzi w nim uosobienie boskich cech mężczyzny i kobiety, „wielkiego hermafrodyty” (tamże, t. 4, s. 558), na którego przyjście czeka świat. Siebie uważa Klarysa z kolei za żeńską formę hermafrodyty (por. tamże). Spotkawszy Greka, sądzi, że doszło do zrządzenia losu, którym kieruje Bóg i któremu nie powinna się przeciwstawiać. Związek seksualny z Grekiem, przed którym ten się wzbrania, a do którego Klarysa intensywnie dąży w swoim obłędzie i przekonaniu o własnej „demonicznej czystości” (por. tamże, s. 559), będącej odkupieniem za traumę z czasów młodości, powinien według niej dać zbawienie światu oraz przyczynić się do uwolnienia Moosbruggera.

¹⁰⁶ Por. B o s s, dz. cyt., s. 120. Musilowi znane były także „mity” dotyczące psychoanalizy jako dyscypliny traktującej wyłącznie o życiu erotycznym. Jak zauważa Ulrich Boss, powieściowy Sigmund stawia swojej siostrze diagnozę, wedle której źródłem jej neuroz jest abstynencja seksualna. Pisząc o błędnych diagnozach Sigmunda i o radzie, której udzielił szwagrowi, by ten zgwałcił Klarysę, Musil odwołuje się do pracy Freuda *O „dzikiej” psychoanalizie*, mit ów obalającej (zob. S. F r e u d, *O „dzikiej” psychoanalizie*, w: tenże, *Technika terapii*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007, s. 103-110; zob. też: t e n ż e, *Über wilde Psychoanalyse* w: tenże, *Gesammelte Werke*, t. 8, Imago Publishing, London 1955, s. 117-125).

¹⁰⁷ Jeszcze przed rozpoczęciem studiów psychologicznych Musil uczęszczał w Berlinie na wykłady swojego późniejszego promotora Carla Stumpfa, który należał do szkoły Franza Brentana i Rudolpha Hermanna Lotzego. Stumpf zajmował się wówczas psychologią eksperymentalną, korzystając z metod przyrodniczych: obserwacji, indukcji i eksperymentu. Badała ona zależności między fizycznymi a psychicznymi aspektami funkcjonowania człowieka, niemniej pod wpływem pism Edmunda Husserla otworzyła się na aspekty metafizyczne (por. A. G i e s, *Musils Konzeption des „Sentimentalen Denkens”*; „Der Mann ohne Eigenschaften” als literarische Erkenntnistheorie, Königshausen & Neuman, Würzburg 2003, s. 126). Musil zaznajomiony był nie tylko z psychoanalizą Freuda, ale także z psychologią głębi, a zwłaszcza z psychologią eksperymentalną Stumpfa oraz z wyrosłą na gruncie tej koncepcji psychologią Gestalt, którą później rozwijali uczniowie Stumpfa – Kurt Koffka, Wolfgang Köhler, Kurt Lewin i Max Wertheimer.

*

Według amerykańskiego filozofa Richarda Rorty'ego w czasach Nietzschego i Freuda diametralnej zmianie uległ sposób myślenia o świecie. Traktowali oni „język, nasze sumienie, naszą wspólnotę – [...] jako wytwór czasu i przypadku”¹⁰⁸, obnażając „jego całkowitą przygodność”¹⁰⁹. Oznaczało to, że „żaden z [...] opisów [świata – A.K.H.] nie jest trafnym przedstawieniem świata takim, jakim jest on sam w sobie”¹¹⁰. Tego rodzaju perspektywa wydaje się bliska dynamicznej nieskończonej syntezie, jaką stworzył Musil, z jej naczelnym pojęciem „poczucia ewentualności”, pociągającym za sobą relatywizm aleologiczny oraz współtworzącym koncepcję „człowieka bez właściwości”.

W powieści przypadkowość staje się zatem nie tylko nieodłącznym elementem doświadczenia ludzkiego, ale składową tożsamości bohaterów, których cechy – w myśl idei Nietzschego, Schopenhauera i Macha – zależą nie od ich woli, ale od czynników zewnętrznych. Przypadek okazuje się nieodzownym, jeśli nie najważniejszym komponentem ontologiczno-epistemologicznego relatywizmu, a co za tym idzie, punktem odniesienia innych zdarzeń oraz działań podejmowanych przez bohaterów mniej lub bardziej świadomie. Stawia pod znakiem zapytania istnienie prawdy absolutnej, burzy poczucie wyidealizowanego ładu, iluzję stałości czegokolwiek.

Wydarzenia odbierane jako przypadki są po części rezultatami ciągów przyczynowo-skutkowych, po części zaś generowane przez bohaterów, na przykład przez Bonadeę. Zdarzenia nieprzewidywalne lub takie, które za nieprzewidywalne zostały subiektywnie uznane, powodują lawinę skutków. Mechanizm ten odpowiada funkcjonalizmowi Macha, wedle którego przyczynowość, substancjalność czy interakcja traktowane są jako wrażenia subiektywne – w powiązaniu z przypadkiem potęgują one u bohaterów poczucie niemocy i ograniczonego wpływu na ich własne życie. Przed tym „nihilistycznym” działaniem zdarzeń losowych nie chroni nawet wiedza. Ulrich, mimo wykształcenia i świadomości istnienia wielu mechanizmów rządzących rzeczywistością, również podlega ich oddziaływaniu, a zestawianie przezeń modeli matematycznych z systemami rządzącymi funkcjonowaniem społeczeństwa nie przynosi odpowiedzi na wszystkie jego pytania.

¹⁰⁸ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, W.A.B., Warszawa 2009, s. 49.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Tamże, s. 22.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adriaanse, Hendrik Johan. "Zufall, Wahrscheinlichkeit und der 'andere Zustand.'" In *Vernunft, Kontingenz und Gott: Konstellationen eines offenen Problems*. Edited by Philipp Stoellger and Ingolf U. Dalferth. Tübingen: J.C.B. Mohr Siebeck, 2000.
- Albrecht, Andrea, and Franziska Bomski. "Mathematik, Logik, Geometrie, Wahrscheinlichkeitstheorie." In *Robert Musil Handbuch*. Edited by Birgit Nübel and Norbert Christian Wolf. Berlin and Boston: De Gruyter, 2016.
- Arslan, Cüneyt. "*Der Mann ohne Eigenschaften*" und die wissenschaftliche Welt-auffassung: Robert Musil, die Moderne und der Wiener Kreis. Wien: Springer, 2014.
- Arystoteles. *Metafizyka*. Vol. 1. Translated by Tadeusz Żeleźnik. Edited by Mieczysław A. Krapiec and Andrzej Maryniarczyk. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1996.
- Bomski, Franziska. "Der Zufall in Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften*: Zur literarischen Bedeutung eines mathematischen Konzepts." In *Zahlen, Zeichen und Figuren: Mathematische Inspirationen in Kunst und Literatur*. Edited by Andrea Albrecht, Gesa von Essen, and Werner Frick. Berlin and Boston: De Gruyter, 2011.
- Boss, Ulrich. *Männlichkeit als Eigenschaft: Geschlechterkonstellationen in Robert Musils "Der Mann ohne Eigenschaften"*. Berlin and Boston: De Gruyter, 2013.
- Breuer, Joseph, and Sigmund Freud. *Studien über Hysterie*. Leipzig and Wien: Deuticke, 1895.
- Emter, Elisabeth. *Literatur und Quantentheorie: Die Rezeption der modernen Physik in Schriften zur Literatur und Philosophie deutschsprachiger Autoren (1925-1970)*. Berlin and New York: De Gruyter, 1995.
- Freud, Sigmund. "O 'dzikiej' psychoanalizie." In Freud, *Technika terapii*. Translated by Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2007.
- . "Über wilde Psychoanalyse." In Freud, *Gesammelte Werke*. Vol. 8. London: Imago Publishing, 1955.
- Gies, Annette. *Musils Konzeption des "Sentimentalen Denkens": "Der Mann ohne Eigenschaften" als literarische Erkenntnistheorie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- Gori, Pietro. "Ernst Mach and Friedrich Nietzsche: On the Prejudices of Scientists." In *Interpreting Mach: Critical Essays*. Edited by John Preston. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- von Heydebrand, Renate. *Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman "Der Mann ohne Eigenschaften." Ihr Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Denken*. Münster: Aschendorff, 1966.
- Hoheisel, Claus. *Physik und verwandte Wissenschaften in Robert Musils Roman "Der Mann ohne Eigenschaften": Ein Kommentar*. Bochum: Bochumer Universitätsverlag Westdeutscher Universitätsverlag, 2005.

- Honold, Alexander. *Die Stadt und der Krieg. Raum- und Zeitkonstruktion in Robert Musils Roman "Der Mann ohne Eigenschaften."* München: Fink Verlag, 1995.
- Hüppauf, Bernd. "Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* und das Weltbild der modernen Physik." In *Literarische Philosophie – philosophische Literatur*. Edited by Richard Faber and Barbara Naumann. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.
- Jäßl, Gerolf. *Mathematik und Mystik in Robert Musils Roman "Der Mann ohne Eigenschaften."* (Eine Studie über das Weltbild Ulrichs). München: Springer, 1963.
- Kaiser-El-Safti, Margret. "Robert Musil und die Psychologie seiner Zeit." In *Robert Musil: Dichter, Wissenschaftler, Essayist*. Edited by Hans-Georg Pott. München: Wilhelm Fink, 1993.
- Kaizik, Jürgen. *Die Mathematik im Werk Musils: Zur Rolle des Rationalismus in der Kunst*. Wien: Universität des Saarlandes, 1980.
- Kassung, Christian. *Entropie-Geschichten: Robert Musils "Der Mann ohne Eigenschaften" im Diskurs der modernen Physik*. München: Fink, 2001.
- Kochs, Angela Maria. *Chaos und Individuum: Robert Musils philosophischer Roman als Vision der Moderne*. Freiburg and München: Karl Alber, 1996.
- Kretschmer, Ernst. *Medizinische Psychologie*. Leipzig: Georg Thieme Verlag, 1926.
- Mach, Ernst. *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej*. Translated by Marcin Miłkowski. Warszawa: PWN, 2009.
- . *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. Jena: Gustav Fischer, 1903.
- . *Erkenntnis und Irrtum: Skizzen zur Psychologie der Forschung*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1905.
- Mann, Tomasz. *Czarodziejska góra*. Vols. 1–2. Translated by Józef Kramsztyk and Jan Łukowski. Warszawa: Czytelnik, 1972.
- Martel, Julia. *Im Zeichen von Kraft und Energie: Ästhetiken bei Herder, Nietzsche, Mynona, Einstein und Musil*. Göttingen: Wallstein, 2023.
- Meisel, Gerhard. *Liebe im Zeitalter der Wissenschaften: Das Prosawerk Robert Musils*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994.
- . "Verkehr und Entropie in Robert Musils 'Kakanien.'" In *Medien und Maschinen im technischen Zeitalter*. Edited by Theo Elm and Hans H. Hiebel. Freiburg: Rombach Verlag, 1991.
- Moroz, Jacek. "Relatywizm: Pojęcie, rodzaje, podstawowe problemy." *Filozoficzne Problemy Edukacji* 1 (2018): 1–14.
- Musil, Robert. *Człowiek bez właściwości*. Vols. 1–4. Translated by Krzysztof Radziwiłł, Kazimierz Truchanowski, and Janina Zeltzer. Warszawa: Porozumienie Wydawców; Dom Wydawniczy Bellona, Dom Wydawniczy Rebis, Muza SA, Państwowy Instytut Wydawniczy, SIW Znak, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wydawnictwo Literackie, and Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- . "Literat i literatura." In Musil, *"Człowiek matematyczny" i inne eseje*. Translated by Jacek S. Buras. Edited by Hubert Orłowski. Warszawa: Czytelnik, 1995.

- . *Niepokoje wychowanka Törlessa*. Translated by Wanda Kragen. Warszawa: Książka i Wiedza, 1980.
- . “Szkic do poznania poetyckiego.” In Musil, “*Człowiek matematyczny*” i inne eseje. Translated by Jacek S. Buras. Edited by Hubert Orłowski. Warszawa: Czytelnik, 1995.
- Pfohlmann, Oliver. “Biografie.” In *Robert Musil Handbuch*. Edited by Birgit Nübel and Norbert Christian Wolf. Berlin and Boston: De Gruyter, 2016.
- Pott, Hans-Georg, ed. *Robert Musil, Dichter, Essayist, Wissenschaftler*, München: Wilhelm Fink 1993.
- Putnam, Hilary. “Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym.” In Putnam, “*Wiele twarzy realizmu*” i inne eseje. Translated by Adam Grobler. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.
- Rorty, Richard. *Przygodność, ironia i solidarność*. Translated by Waław Jan Popowski. Warszawa: W.A.B., 2009.
- Słownik Języka Polskiego PWN Online*, s.v. “Przypadek,” <https://sjp.pwn.pl/slowniki/przypadek.html>.
- Timerding, Heinrich Emil. *Die Analyse des Zufalls*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 1915.
- Vogt, Guntram. “Robert Musils ‘dichterische Erkenntnis’: Vom mechanistischen zum kybernetischen Denken.” In *Die Mechanik in den Künsten: Studien zur ästhetischen Bedeutung von Naturwissenschaft und Technologie*. Edited by Hanno Möbius and Jörg Jochen Bens. Marburg: Jonas, 1990.
- Wetz, Franz Josef. “Die Begriffe ‘Zufall’ und ‘Kontingenz.’” In *Kontingenz*. Edited by Gerhart von Graevenitz, Odo Marquard, and Matthias Christen. München: Wilhelm Fink Verlag, 1998.
- Zeller, Rosemarie. “Roman.” In *Robert Musil Handbuch*. Edited by Birgit Nübel and Norbert Christian Wolf. Berlin and Boston: De Gruyter, 2016.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Agnieszka K. HAAS – Ku nieskończonej syntezie możliwości. Przypadek w powieści *Człowiek bez właściwości* Roberta Musila

DOI 10.12887/36-2023-2-142-09

Bohaterowie powieści Roberta Musila *Człowiek bez właściwości* rozmaicie reagują na przypadek. Jest on w powieści rozumiany między innymi jako zbieg okoliczności, którego nie można przewidzieć, oraz zjawisko współtworzące świat przedstawiony. Jest też przedmiotem refleksji głównego bohatera Ulricha. Przypadek funkcjonuje w powieści jako synonim wielu możliwości, nieświadomie podejmowanych decyzji, a także jako zapowiedź historycznego chaosu. Punktem wyjścia w niniejszym artykule jest pytanie, w jaki sposób i z jakiego powodu przypadek lub zbieg okoliczności implementowane są w powieści oraz

jak i z jakim skutkiem pisarz łączy sposoby myślenia o zbiegu okoliczności. Refleksje na temat przypadku prowadzą w powieści do pytań ontologicznych, o sens życia, wolną wolę, przeznaczenie i Opatrzność.

Słowa kluczowe: Robert Musil, Ernst Mach, zbieg okoliczności, przeznaczenie

Kontakt: Zakład Literatury i Kultury Niemieckiej, Instytut Filologii Germańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański, ul. Wita Stwosza 51, 80-316 Gdańsk

E-mail: agnieszka.haas@ug.edu.pl

https://fil.ug.edu.pl/pracownik/1016/agnieszka_haas

<https://orcid.org/0000-0002-2768-5981>

Agnieszka K. HAAS, Towards an Infinite Synthesis of Eventualities: On Coincidence in Robert Musil's Novel *The Man without Qualities*

DOI 10.12887/36-2023-2-142-09

The characters in Robert Musil's *Man without Qualities* display different responses to chance, which is defined as an unpredictable coincidence impacting the fictional world. The main protagonist, Ulrich, contemplates the principle in question throughout the novel. Chance is synonymous in this context with a multitude of possibilities or unconscious choices, and it may be a sign of an approaching chaos in history. The paper addresses the question of how and why the category of chance, or coincidence, is employed in the plot of the novel. The analysis points out to the ways in which Musil approaches the phenomenon of chance, as well as to the implications of his philosophical standpoint for an entire spectrum of ontological issues, such as the meaning of existence, free will, fate, and divine intervention.

Keywords: Robert Musil, Ernst Mach, coincidence, destiny

Contact: Zakład Literatury i Kultury Niemieckiej, Instytut Filologii Germańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański, ul. Wita Stwosza 51, 80-316 Gdańsk, Poland

E-mail: agnieszka.haas@ug.edu.pl

https://fil.ug.edu.pl/pracownik/1016/agnieszka_haas

<https://orcid.org/0000-0002-2768-5981>

MOC PRZYPADKU

Agnieszka CZECHOWICZ

„RZECZY LUDZKICH SIEWKA” O przypadku w „Syllorezie” Wacława Potockiego

W argumentacji Potockiego człowiek sam jest wichrem i źródłem zamętu – „zawieruchy” – w świecie. Popychany przez własny niepokój, niepokoi całe stworzenie, wprowadza niezgodę i wywołuje wojny. W ujęciu tym umysł, który odróżniał człowieczą naturę od natury zwierząt kierujących się instynktami i dzięki któremu człowiek miał zwyciężać podstępny fortuny, staje się w istocie nie tylko główną przyczyną jej ataków, ale wręcz źródłem chaosu całego świata.

Tak oto dokonuje się znamienity cud zrządzenia losu,
kiedy przez wiedzącego dzieją się rzeczy,
które niewiedzącego wprawiają w osłupienie¹.

Boecjusz

Słowo „siewka” w wiekach szesnastym i siedemnastym oznaczało, jak można przeczytać w *Słowniku etymologicznym* Aleksandra Brücknera, grę w kostki (kości), a stąd przenośnie stało się imieniem wszelkiej zmienności, niepewności losu i obrotów spraw ludzkich, niestateczności i nieprzewidywalności odmian szczęścia², w końcu też i samej kostki do gry – jak łacińskie słowo „alea”, oznaczające zarówno wyrzucany przez hazardzystę sześcian, jak i sam hazard, los szczęścia, ryzyko, niepewne przedsięwzięcie³. „Ach, obłudna na świecie obojętnym siewka!”⁴ – skarży się w przekładzie Wacława Potockiego Argenida, sycylijska królewna, bohaterka romansu Johna Barclaya, narzekając na przewrotność fortuny, która, choć z początku obdarzyła ją cennymi darami – urodą, dziedzictwem tronu i przyjaźnią miłego jej kawalera – przywileje te wkrótce uczyniła zarówno dla prywatnego życia panny, jak i całego królestwa Sycylii narzędziem udręki i potencjalnej katastrofy⁵. „Obo-

¹ B o e c j u s z, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. i oprac. G. Kurylewicz, M. Antczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 106.

² Por. hasło „Siać”, w: A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1927, t. 2, s. 487.

³ Por. hasło „Alea”, w: *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, t. 1, s. 135.

⁴ W. P o t o c k i, *Argenida, którą Jan Barklajus po łacinie napisał...*, Kolegium OO. Scholarum Piarum, Warszawa 1697, s. 283.

⁵ Na temat kojarzenia w kulturze wczesnonowoczesnej aktywności fortuny z grą w kości por. J. S o k o l s k i, *Bogini – pojęcie – demon. Fortuna w dziełach autorów staropolskich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996, s. 100-108.

jętny świat” ze skargi Argenidy – jednej z wielu podobnie próbowanych przez los romansowych heroin – nie oznacza bezdusznej rzeczywistości, nieczulej na nieszczęścia protagonistów awanturnicznych fabuł. Współczesne wyczucie znaczenia przymiotnika „obojętny” jest zupełnie nietożsame z szesnastowiecznym i siedemnastowiecznym rozumieniem tego słowa. W okresie wczesnonowoczesnym oznaczało ono bowiem – w tym akurat kontekście – rzecz niepewną, wątpliwą, dwuznaczną, kryjącą w sobie możliwość nagłej odmiany, poddającą się w równym stopniu dwóm przeciwstawnym wykładniom⁶. „Obojętny świat” to nazwa tego samego zjawiska, na które Petrarka poszukiwał skutecznego leku w *De remediis utriusque fortunae*⁷, i które Jan Kochanowski w zakończeniu matczynej konsolacji z *Trenu XIX* określił mianem „obojej fortuny”⁸. To zmienne szczęście, którego niestabilna natura wymaga od serca człowieka ciągłej czujności, nieustanna możliwość odmiany losu od powodzenia i triumfu do kryzysu i porażki, nagłego zwrotu okoliczności z pomyślnych na przeciwne oczekiwaniom. Zarówno „obojętny świat”, jak i „oboja fortuna” (łac. *utraque fortuna*) wskazują na przypadki ludzkiego życia, których obrotu nie sposób przewidzieć.

Współczesne znaczenie tego słowa mimo wszystko jednak przypomina o istotnym wymiarze natury samej o b o j ę t n e j – „tak czy owak”, „na dwoje babka wróżyła” – fortuny: nie jest ona złośliwym demonem, wcale nie jest podstępna i nie ma upodobania w wymierzaniu ciosów; nie czerpie satysfakcji z łudzenia swoich ofiar zwodniczymi nadziejami i chwilowymi sukcesami, tak realnymi jak bańka mydlana. Jest niczym więcej, jak tylko nieprzeniknionym dla umysłu człowieka prawem konsekwencji, wyprowadzającym z trudnych do wyśledzenia przyczyn ich równie niełatwe do przewidzenia skutki.

„Siewka” – wyraz odznaczający się w słowniku Wacława Potockiego zauważalną frekwencją⁹ – będąc emblematem nieprzewidywalności, została przez poetę wykorzystana w roli symbolicznego podsumowania drugiego z jego obszernych romansów (choć kolejność tę tylko się domniemywa¹⁰), czyli *Syloreta*, stanowiącego przedmiot niniejszego studium.

⁶ Por. hasło „Obojętny”, w: *Słownik polszczyzny XVI wieku*, red. M.R. Mayenowa i in., t. 19, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, s. 295n.

⁷ Zob. F. P e t r a r c a, *De remediis utriusque fortunae*, Bernardinus de Misintis et Caesar Parmensis, Cremona 1492.

⁸ J. K o c h a n o w s k i, *Tren XIX – albo sen*, w. 154, w: tenże, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980, s. 580.

⁹ Przykładowe zaledwie i wybiórcze (głównie na podstawie jednego tylko zbioru poetyckiego – *Moraliiów*) zestawienie sporządził Aleksander Brückner (por. A. B r ü c k n e r, *Język Wacława Potockiego. Przyczynek do historii języka polskiego*, Akademia Umiejętności, Kraków 1900, s. 128).

¹⁰ Prawdopodobnie *Syloret* jest w sensie chronologicznym drugim tak obszernym romansem Potockiego po pierwszej redakcji *Argenidy*, datowanej na lata sześćdziesiąte siedemnastego wieku. Terminus ante quem ukończenia poematu, przypadający najprawdopodobniej rok 1681, udało

Poemat ten ma wzorcowo skomplikowaną fabułę, ukazującą pełną niespodzianek i nieprzewidywanych zdarzeń historię rodziny tytułowego bohatera. Jest romansem pomyślanym jako „saga” rodzinna i jego oktawy wypełniają dzieje trzech pokoleń – Syloreta, jego trojga dzieci i jedyne go wnuka. Pomysł na pierwszą część tej historii Potocki zaczerpnął – co wykazał niegdyś Wincenty Ogrodziński – z dziesiątej księgi *Metamorfóz* Apulejusza¹¹. Oto bohater tytułowy, senator miasta Rodos, po powtórny m ożenku w późnych latach swego życia, stał się w krótkim czasie celem całej serii nieszczęść, które doprowadziły do ostatecznej, jak można by sądzić, ruiny jego domu. Znudzona, szukająca okazji do zdrady, ale także, co narrator wyraźnie sugeruje, zaniedbywana żona Syloreta, zapragnęła pod nieobecność męża uwieść jego najstarszego syna a swego pasierba Dauleta. Gdy plan się nie powiódł, wzgardzona macocha postanowiła otruć niedosłego kochanka. Ten zamysł również spełził na niczym, gdyż Daulet przeznornie zdążył już wyjechać z miasta, a przygotowane staraniem macochy zatrute przysmaki zjadł przypadkiem jej rodzony syn, Ksyfil. W liście do męża winowajczyni swoją zbrodnią obarczyła więc pasierba, oskarżając go przed ojcem o usiłowanie gwałtu, zabójstwo młodszego brata i ucieczkę. Gdy Syloret powrócił do Rodos, zastał sprawy swego szanowanego dotąd domu w najgłębszym poniżeniu. Sprawczyni całego skandalu spłonęła na stosie pogrzebowym. Starszy syn – domniemany truciciel brata – zniknął nie wiadomo gdzie, ciało młodszego przygotowano już do pogrzebu. Złamany nieszczęściem ojciec – ofiara fortuny – udaje się na poszukiwanie najstarszego potomka, by wymierzyć mu sprawiedliwość.

Czego nie wie Syloret, nie jest oczywiście zakryte przed czytelnikiem, który w dalszych częściach poematu śledzi sukcesy żywych i zdrowych braci – starszego Dauleta i młodszego Ksyfila (trujące zioła okazały się tylko usypiać,

się ustalić Dariuszowi Chemperkowi dzięki zapożyczeniu fraz pochodzących z *Syloreta* w utworze Jana Gawińskiego *Mowa ostatnia, umierającej przez miecz Jadwigi z Kolbuszowa*, w *Lublinie dekretem trybunalskim Anno 1681 pokonanej* (zob. D. C h e m p e r k, „Syloret” Wacława Potockiego – czas powstania, kolo literatów małopolskich, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 12(2015), s. 45-54). Na temat datowania kolejnych redakcji *Argenidy* por. L. K u k u l s k i, *Prolegomena filologiczne do twórczości Wacława Potockiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1962, s. 104-106, 116-118, 129-131.

¹¹ Zob. W. O g r o d z i ń s k i, *Przyczynki do znajomości autorów klasycznych w Polsce XVI i XVII w.*, w: *Stromata in honorem Casimiri Morawski*, Typis Universitatis Jagiellonicae, Cracoviae 1908, s. 139-147. Na temat podobieństw między początkiem romansu Potockiego (dwoma pierwszymi pieśniami) a *Fedrą* Seneki por. J. D ü r r - D u r s k i, *Przedmowa*, w: W. Potocki, *Pisma wybrane*, oprac. J. Dürr-Durski, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1953, s. 85. Zob. R. R u s n a k, *On Some of the Consequences of the Intertextual Entanglements of the Polish Romance Writing in the Second Half of the Seventeenth Century: The Case of Wacław Potocki's „Syloret”*, w: *Non-classical Genres: Theory and Practice*, red. J. Krauze-Karpińska, M. Piskala, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2022, s. 181-191; zob. też: E. A. J u r k o w s k a, *O „Sylorecie” Wacława Potockiego. Studia i szkice*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2016, s. 55-79.

a obudzonego chłopca wydobyto z grobowej pieczary). Młodzieńcy, nie wiedząc o sobie, zmienili tymczasem imiona, pozyskali zaufanie władców Egiptu i Armenii, osiągnęli królewskie korony, a w końcu – jak zwykle w takich razach: wskutek niezwykłego splotu okoliczności – odnaleźli się nawzajem. Ksyfil, zanim objął we władanie Armenię, zdążył się ożenić z dziedziczką Pergamonu i spłodzić potomka, choć jest pewien, że żadne z nich nie żyje, jako że w czasie ucieczki przed buntownikami, na wyraźną prośbę brzemiennej żony, śmiertelnie (jak sądził) ciał ją mieczem, by zachować od spodziewanej hańby. Daulet z kolei odnalazł rodzoną siostrę Fascelinę (córkę pierwszej żony ojca), o której nikt nie miał pojęcia, że w dzieciństwie przeżyła zarazę. Odnalazł także w doskonałym zdrowiu żonę i syna młodszego brata. W końcu obaj królowie odnaleźli ojca, który (także pod zmienionym imieniem) został tymczasem kapłanem Jowisza i biskupem lokalnej prowincji świątynnej ze stolicą w Dodonie. Ten etap zmagania z fortuną wieńczy szczęśliwe połączenie całej rozproszonej rodziny. Syloret, pokonany niegdyś przez nieszczęście, teraz triumfuje nad losem, odzyskawszy wszystkie dzieci. Odzyskał je „z lichwą”, jak sam o tym powie: synów zdobiał królewskie korony, córkę – godność kapłanki i ksieni klasztoru Diany.

Trzeci wreszcie i ostatni etap opowieści to ciernista droga do ożenku ostatniej odrośli rodu Syloreta, czyli Ksyfilowego syna Eumenesa – jedyne, który może przedłużyć ród dziada. Syloret, odsunięty nieco w cień toczących się wydarzeń, których centrum stanowią matrymonialne perypetie jego wnuka, nie przestaje być głównym bohaterem tej historii. Fortuna bowiem, choć wydawała się przez chwilę pokonana stałością Jowiszowego biskupa, nie przestaje zagrażać pomyślności jego rodu. Wznawia więc swoje igrzysko natychmiast, gdy tylko okazuje się, że bohater sam nieroztropnie wystawił na próbę stałość swojej wolności. Uczynił to zaś, pozwalając najbliższemu namówić się na dłuższy pobyt w gronie rodzinnym i miast wracać w klasztorne zacisze, zaczął radować się darami losu.

To właśnie tę historię autor zwięźle określił mianem „siewki rzeczy ludzkich” w wierszu dedykacyjnym dołączonym do utworu około dekady po jego napisaniu (lub jeszcze później, zważywszy, że dokładnej daty ukończenia dzieła nie znamy), kiedy to postanowił darować go swojej świeżo owdowiałej synowej, Aleksandrze z Rościszewskich. Losy protagonisty zamknął w następujących słowach:

W ojcu, który dwu synów, trzecią stracił dziewczę,
Tyleż miawszy sam, niosę-ć rzeczy ludzkich siewkę.
Jedno z tych już na marach, już widział bez duszy,
Dwoje dzieci fortuna tak mu zawieruszy,
Że ich zgoła opłaczę; aż z obrotów tyla
Taż go fortuna, królmi oddawszy, posila.

Ja-ć z fortuną nic nie mam, inszym puszczam kolej,
Wszystko grzechom przyznaję swym a Bożej wolej.
Jednak miarę nadzieją mocną biorę na się,
Że swe królmi powitam dzieci w krótkim czasie.
Tamte korony spadły, jeśli były w rzeczy,
W tych wiernych swych Pan Jezus wiecznie ubezpieczy¹².

W lekturze przytoczonego fragmentu temat fortuny jako siły sprawczej w historii życia tytułowego bohatera wysuwa się na pierwszy plan. Sam ojciec – zrazu niefortunny, następnie szczęśliwy – wydaje się zaledwie biernym obiektem w rozgrywce losu, który uniża go lub wywyższa, nie kierując się w tych poczynaniach najwyraźniej żadną logiką oprócz logiki własnej odmiennej natury. Poeta, porównując fikcyjne dzieje Syloreta z własnym doświadczeniem utraty trojga dzieci, nie tylko przeprowadza analogię między wypadkami obu biografii – tej fabularnej i tej prawdziwej – ale też zestawia ze sobą dwa odmienne spojrzenia na przyczyny tego, co się wydarzyło w historii obu rodzin. Dzieje Syloreta to, jak głosi tytuł poematu, „starodawna z różnych greckich i łacińskich pisarzy wyjęta [...] historia”, która została osadzona w nieokreślonej czasowo starożytności, świecie umownym, którego aktorami drugiego planu są zarówno żyjący na przełomie czwartego i trzeciego wieku przed Chrystusem król macedoński Demetriusz Poliorketes i Lizymach, władca Pergamonu, jak i tworzący około sześciuset lat później gnostyk syryjski Bardesanes czy panująca w trzecim wieku królowa Palmyry Zenobia. Zdarzenia, które rozgrywają się w scenerii naśladowanej „greckich i łacińskich pisarzy”, poeta opisuje według kategorii i pojęć rozwiniętych na gruncie greckiej i łacińskiej kultury, stąd też w zawartym w wierszu dedykacyjnym mikrostresszczeniu Syloretowych perypetii centralne miejsce przyznano kapryśnej fortunie, nie zaś Bożej opatrności.

¹² W. Potocki, *Mojej Wielce M[iłośc]iwej Pani i jedynie kochanej synowej [...] przy posłaniu „Syloreta”*, w: tenże, *Moralia albo rzeczy do obyczajów, nauk i przestróg w każdym stanie żywota ludzkiego...*, rękopis, Biblioteka Narodowa, sygn. 3049 III, k. 695r-v (<https://polona.pl/item/moralia,MTk0NzI2OQ/696/#info:metadata>). Ze względu na błędy obecne w wersji drukowanej (zob. t e n z e, *Dzieła*, t. 3, *Moralia i inne utwory z lat 1688-1696*, oprac. L. Kukulski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 373-376) cytaty z wiersza dedykacyjnego podaję za autografem Potockiego. Także lekcja kluczowego dla mnie wersu wiersza („tylż miawszy sam, niosę-ć rzeczy ludzkich siewkę”) została przekazana błędnie w transkrypcji zamieszczonej w trzecim tomie wydania *Dzieł* Potockiego w opracowaniu Leszka Kukulskiego i przyjęła postać: „tylż miawszy sam, niosę-ć rzeczy ludzkich śpiewkę” (zob. t e n z e, dz. cyt., s. 374, w. 48). „Siewkę” Potockiego (obecną niezmiennie zarówno w pierwszej, jak i w drugiej redakcji wiersza przy posłaniu *Syloreta*) chochlik drukarski (być może) zmienił tu w „śpiewkę”, której Potocki nigdy nie ułożył. Tę fałszywą „śpiewkę” zdarzało się powtarzać po trzytomowych *Dziela*ch także późniejszym badaczom *Syloreta*, którzy, choć powoływali się, jak Kukulski, na autograf poety z Łużnej, miast sprawdzić go uważnie, zaufali raczej autorytetowi wydawcy, powielając i utrwalając pomyłkę transkrypcji sygnowaną jego nazwiskiem.

Ten punkt widzenia na kwestię przyczyny gwałtownych odmian ludzkiego życia zmienia się jednak, gdy od opisu fikcji poeta przechodzi do osądu wydarzeń naznaczających jego własną historię. I tu analogia się kończy. W konfrontacji z rzeczywistością śmierci najbliższych mity kulturowe tracą swoją wagę i pogańska fortuna, będąca zaledwie personifikacją ludzkiej niemożności przewidywania, ustępuje pojęciom należącym do tradycji chrześcijańskiej, która odejmuje przypadkowi władzę nad losem i poszukuje racji przenikającej jego zmienność („ja-ć z fortuną nic nie mam, inszym puszczam kolej, / wszystko grzechom przyznaję swym a Bożej wolej”). Boskie wyroki regulujące bieg spraw ziemskich i dopuszczające bolesne doświadczenia w konsekwencji popełnionych przez człowieka grzechów ukazywane są przez autora poematu jako istotna siła działająca w świecie pozaromansowym. W świecie tym, w którym nie działa fabularne prawo anagnorezy, nadziei na odzyskanie utraconych bliskich nie pokłada się w możliwości posiadania błędnych informacji co do ich śmierci (tak jak ograniczona bywa wiedza protagonistów fikcji), ale w obietnicy eschatologicznej scalającej curriculum życia nadzieją ostatecznego triumfu („tamte korony spadły, jeśli były w rzeczy, / w tych wiernych swych Pan Jezus wiecznie ubezpieczy”).

Tak zdecydowane w dedykacji *Syloreta* rozdzielenie obu perspektyw – tej, w której obroty rzeczy ziemskich są prerogatywą fortuny, i tej, w której poddaje się je pod władzę Opatrzności – nie występuje jednak w samym poemacie. Wręcz przeciwnie – już na samym jego początku narrator wyraźnie podkreśla, że zapasy, jakie człowiek toczy z przeciwnościami losu, nie uchodzą Boskiej uwagi, co więcej – są w istocie miłym Bogu widowiskiem i jednocześnie próbą, której Stwórca poddaje zwykle tylko mężnych, aby wybadać ich wytrwałość:

Nagi człek nie ma kłów, pazurów, rogu,
Nie trzeba nam lwów, żubrów i niedźwiedzi,
[...]
Wždy wdzięczny widok prezentuje Bogu,
Kiedy na śliskiej świata gołoledzi
Z sroższą nad smoki, bo serce łakomie
Wydziera z piersi, fortuną się łomie.

Ten znowu Jego oku się przeciwi,
Kto zaraz płacze, narzeka i biada,
Ledwie nań palec fortuna zakrzywi,
Co prędzej śmierci pragnie, w rozpacz wpada.
I niech się temu nikt mądry nie dziwi,
Że rzadko takich niewieściuchów bada:
Gardzi nimi Bóg i bez wszelkiej próby
bydlęcą śmiercią zalegają groby¹³.

¹³ T e n ż e, *Syloret albo prawdziwy obraz nieosłabionego najdotkliwsiymi przeciwnościami męstwa i uszczęśliwionej w poddawaniu się Boskim wyrokom ufności [...]* w rymie polskim żywsiymi

Obraz zmagania z fortuną jako widowiska-spektaklu powraca także w zakończeniu poematu. „Tu koniec sceny”¹⁴ – ogłasza podmiot autorski w pierwszej z finalnych oktaw dzieła. Oprócz topiki teatralnej w wieńczącej utwór refleksji, rozciągającej się na siedem ostatnich strof, powraca, także pomyślane jako wyraźne nawiązanie do analogicznej komparacji przeprowadzonej w początku utworu, porównanie człowieka i zwierząt, bardzo jednak odmienne od inicjalnego, w zasadzie odwracające jego sens. Początkowe oktawy *Syloreta* ukazywały pozornie bezbronnego człowieka na tle stworzeń wyposażonych przez naturę w kły, pazury i rogi, uzbrojonego jednak – w przeciwieństwie do nich – w rozum przewyższający cały ten animalny arsenał:

W rozumie człek ma pazury i zęby
Przeciwno zwierdom i bestyjom srogiem:
Niechaj śmierć, jak lew, straszne jeży klęby,
Niechaj potrzasa diabol, jak zubr, rogiem,
Niech nań żal, ból, strach śmiertelne otręby
Jako straszny smok pełnym sypie stogiem –
Wszystkiemu rozum ostrożny dogodzi:
Jedno zwycięża, drugiemu uchodzi¹⁵.

Ten humanistyczny topos, będący pochwałą ingenium jako władzy mającej kluczowe znaczenie dla koncepcji godności człowieka, w zakończeniu poematu zostaje przenicowany w duchu refleksji de miseria conditionis humanae¹⁶:

Co morzu wicher, to fortuna światu,
Ale każdy człek sam sobie Eolem:
Nigdy pokoju rozum nasz nie ma tu,
Zawsze się trzęsie – i wodą, i polem.
Nie ma wytchnienia od żądze kieratu:
Chłop chce szlachcicem, szlachcic chce być krolew;
Któryż z pokojem król na tronie siedzi?
Solą są w oczu każdemu sąsiedzi.
[...]

kolorami odnowiony, [b.m.w.] 1764, cz. 1, s. 2 (<https://polona.pl/item/syloret-albo-prawdziwy-obraz-nie-oslabionego-naydotkliwszemi-przeciwnosciami-mestwa-y,MTMxODE4NzQ2/1/#info:meta-data>). Lekcje skolajonowano z rękopisem (zob. t e n ż e, *Syloret albo prawdziwy abrys po ciężkim straconych synów żalu im niespodziewańskiego, tym większego smutnego ojca wesela. Starodawna, z różnych greckich i łacińskich pisarzy wyjęta i polskim stylem nowo podana historyja*, rękopis, Ossolineum, sygn. 40/II (<https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/doccontent?id=5443>)).

¹⁴ T e n ż e, *Syloret albo prawdziwy obraz nieoslabionego najdotkliwszymi przeciwnościami męstwa i uszczęśliwionej w poddawaniu się Boskim wyrokom ufności...*, cz. 15, s. 522

¹⁵ Tamże, cz. 1, s. 3.

¹⁶ Na temat toposów humanistycznej refleksji o godności i nędzy człowieka por. J. C z e r k a w s k i, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 33-95.

A czemuż zwierzę, że nie ma rozumu,
Wedle natury żyje sobie saméj,
Nie zna z człowiekiem tego morza szumu?
Nie wie lis nigdzie oprócz swojej jamy,
Nie potrzebuje wojsk ani sług tłumu;
Dość myszy strawą, dość jej szatą – szlamy.
Sam człowiek (albo w nim rozumna dusza),
Sobie i zwierzom morze świata wzrusza.

Sam tylko jeden jego bywszy flisem,
Kołnierza albo szukając opuchy,
Nie da wysiedzieć rysiu się z lisem,
I im, i sobie czyniąc zawieruchy:
Sobie, gdy musi odziewać kirysem,
Tamtym, że muszą uciekać z kozuchy.
Żadnego z nami nie mogąc mieć miru,
We dnie śpią, w nocy wychodzą do żyru¹⁷.

Z humanistycznego dyskursu głoszącego pochwałę siły rozumu, którego ster – jak pisał Petrarka w *De remediis utriusque fortunae* – miałby czynić człowieka zdolnym do spokojnej przeprawy przez wzburzone morze świata, Potocki wybiera w zakończeniu *Syloreta* tony pesymistyczne, dokonując niejako obrazowej amplifikacji słów poety z Wokluzy: „Homo ipse, terrestrium dux et rector animantium, qui rationis gubernaculo solus hoc iter vitae et hoc mare tumidum turmidumque tranquille agere posse videretur, quam continua lite agitur, non modo cum aliis, sed secum”¹⁸.

¹⁷ Potocki, *Syloret albo prawdziwy obraz nieosłabionego najdotkliwzszymi przeciwnościami męstwa i uszczęśliwionej w poddawaniu się Boskim wyrokom ufności...*, cz. 15, s. 522n.

Strofy te pobrzmiewają także echem rozdziału trzydziestego szóstego księgi trzeciej niezwykle popularnej w Europie wczesnonowożytnej apokryficznej biografii Marka Aureliusza *Horologium principum*, pióra hiszpańskiego franciszkanina Antonia de Guevary. Rozdział ten w spisie rzeczy nosi tytuł: „Miserae humanae cum praerogativis animantium collatio” [„Zestawienie nędzy człowieczej z przywilejami zwierząt”] (t e n ż e, *Mojej Wielce M[iloś]ciwej Pani i jedynie kochanej synowej [...] przy posłaniu „Syloreta”*, k. g3v; por. A. de Guevara, *Horologium principum, seu de vita M[arci] Aurelii Imp[eratoris] libri III [...]. Editio novissima acuta [et] correct*, Burchardum Kuikium, Cracoviae 1615, s. 591-597. Dzieło oryginalnie napisane w języku kastylijskim drukowane było w Polsce w łacińskim przekładzie Johanna Wacknela, a w połowie wieku osiemnastego doczekało się także przekładu polskiego (zob. t e n ż e, *Zegar monarchów z życia M. Aureliusza cesarza rzymskiego [...] przez urodzonego Antoniego Feliksa Roszkowskiego polskim tłumaczony językiem*, M.W. Presser, Leszno 1751). W przekładzie polskim rozdział, który mógł stanowić inspirację dla Potockiego, nosi tytuł „Życia ludzkiego kondycją równając autor z bydlęcą naturą, daleko gorszą pokazał aniżeli przyrodzenia zwierzęce” (tamże, s. 547-552).

¹⁸ „Sam człowiek, władca ziemi i rządcą istot żywych, który za pomocą steru rozumu jako jedyny zdawał się być zdolny przeprawić się spokojnie przez tę drogę życia i przez to wzburzone i wzburzone morze, ileż prowadzi ciągłych sporów, nie tylko z drugimi, ale z samym sobą”. F. Petrarka, *De remediis utriusque fortunae*, Bernardinus de Misintis et Caesar Parmensis, Cre-

W argumentacji Potockiego człowiek sam jest wichrem i źródłem zamętu – „zawieruchy” – w świecie. Popychany przez własny niepokój, niepokoi całe stworzenie, wprowadza niezgodę i wywołuje wojny. W ujęciu tym umysł, który odróżniał człowieczą naturę od natury zwierząt kierujących się instynktami i dzięki któremu człowiek miał zwyciężać podstępny fortuny, staje się w istocie nie tylko główną przyczyną jej ataków, ale wręcz źródłem chaosu całego świata. „Inne stworzenia zadowolają się tym, co mają z natury – powiada Pani Filozofia w *De consolatione philosophiae* Boecjusza – lecz wy, ludzie, umysłem Bogu podobni, stroicie swoją naturę, tak przecież wspaniałą, niższymi rzeczami [...]. Natura człowieka jest taka, że jest lepszy od innych stworzeń, tylko jeżeli siebie poznaje, jeśli zaś przestaje wiedzieć, kim jest, schodzi niżej niż dzikie zwierzęta”¹⁹. Podążając ścieżkami refleksji Boecjusza, właśnie w rozumie zaciemnionym przez liczne pożądania, choć danym ludziom po to, by rozpoznawali prawdziwe dobro i odróżniali prawdę od złudzenia, poeta odnajduje siedlisko niepokoju duszy, popychającego wolę do osiągania dóbr pozornych, sprowadzających w konsekwencji na ścigających je coraz to nowe komplikacje, których „rozum głupi” nigdy nie jest w stanie przewidzieć w swoich kalkulacjach.

Prawo tych nieprzeniknionych dla umysłu konsekwencji stanowi – jak pokazuje w *De consolatione philosophiae* Boecjusz – pochodną właściwej ludzkiemu poznaniu procesualnej, czasowej percepcji rzeczywistości. Jest Boską opatrnością oglądaną z ludzkiej perspektywy: „Tenże plan oglądany w czystym, najwyższym poznaniu Boskim nazywa się opatrnością [*providentia*]. Widziany zaś z poziomu rzeczy, które wprawia w ruch i którymi zarządza, nazywa się, od czasów najdawniejszych, losem. [...] Poprzez los opatrność łączy wzajemnie wszystkie poszczególne rzeczy i wyznacza każdej jej właściwe miejsce w układzie. [...] Podobnie jak twórca, który najpierw pojmuje w umyśle formy rzeczy, którą zamierza wykonać, bierze się do pracy i stopniowo, posuwając się w czasie, wytwarza to, co wcześniej pomyślał w sposób prosty i natychmiastowy, tak samo Bóg poprzez opatrność w sposób prosty i niezmienny decyduje o tym, co ma być, a poprzez los zarządza tymi samymi rzeczami w sposób zróżnicowany i czasowy”²⁰.

Boecjusz nie został tu przywołany przypadkowo. Wacław Potocki należy do licznej grupy poetów staropolskich, których inspirowała jego refleksja nad dialektyką losowości i Opatrzności, pozorną chaotycznością zdarzeń i przenikającym je logosem, wyprowadzającym z tego bezładu nieprzenikniony

mona 1492, k. [81v]; cyt. za: T. Kircher, *The Poet's Wisdom: The Humanists, the Church, and the Formation of Philosophy in the Early Renaissance*, Brill, Leiden 2006, s. 221. Tłum. fragm. – A.C.

¹⁹ Boecjusz, dz. cyt., s. 51.

²⁰ Tamże, s. 103.

dla człowieka, harmonijny wzór²¹. Na obecność śladów lektury Boecjusza w twórczości autora *Syloreta* jako pierwszy zwrócił uwagę Jan Dürr-Durski w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku, obserwacja ta nie została jednak podjęta przez kolejnych badaczy²². Dzieło *De consolatione philosophiae* zaś rzeczywiście w dużej mierze patronuje myśli ukrytej za skomplikowaną, choć romansowo błahą fabułą poematu opowiadającego o zmaganiach tytułowego bohatera i jego potomków z losem. Obecność tej inspiracji widoczna jest na dwóch poziomach utworu. Pierwszy to parafrazy lub wyraźne nawiązania do konkretnych fragmentów łacińskiego dialogu, na przykład metrum piątego z księgi pierwszej²³ czy rozmowy z Filozofią następującej po metrum szóstym z księgi pierwszej²⁴. Dla ilustracji stopnia relacji między tymi nawiązaniem i Boecjuszowym pierwowzorem przytoczmy parafrazę metrum piątego:

O, wielki Boże, pod którego tronem
Słońce promieniem gorające jarem
I zimny księżyc z przeświecłym gwiazd gronem,
Dzień i noc pewnym swych godzin pomiarem,
Raz od początku świata nakreconem,
Niesłabiejącym aż dotąd zegarem,
Ukazanego trzymając się toru,
Bieżą pod rządem twojego dozoru!

Tyś źródłu ponik, tyś pokazał rzece
Droge, pod twoim palcem morze dycha;
Choć się najbardziej burzy, choć się miece,
Zamierzonego kresu nie przepycha.
W twych rękę wichrów nieścignionych lece,
Każdy, gdy każesz szumi i ucicha,
W twoim przedwiecznym prawa konsystorzu
Piszą naturze, niebu, ziemi, morzu.

²¹ Na temat recepcji *De consolatione philosophiae* w Polsce do połowy siedemnastego wieku por. J. B e d y n i a k, „Pociecha filozofij” Jana Alana Bardzińskiego – pierwszy polski przekład dialogu Boecjusza. Edycja krytyczna z komentarzem, praca doktorska, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2022, s. 82-92 (<https://iblp.an.ssdip.bip.gov.pl/fobjects/download/1426941/bedyniak-rozprawa-doktorska-vol-i-cz-i-ii-pdf.html>).

²² Por. D ü r r - D u r s k i, dz. cyt., s. 83.

²³ Por. P o t o c k i, *Syloret albo prawdziwy obraz nieosłabionego najdotkliwszymi przeciwnościami męstwa i uszczęśliwionej w poddawaniu się Boskim wyrokom ufności...*, cz. 4, s. 132n.

²⁴ Por. tamże, cz. 4, s. 135n. Por. tamże, cz. 2, s. 50-52. Obecna w *Sylorecie* parafrazę metrum piątego z księgi pierwszej *De consolatione philosophiae* (por. tamże, cz. 4, s. 132n.) i nawiązanie do pouczenia Pani Filozofii następującego po metrum szóstym z księgi pierwszej dzieła Boecjusza (por. tamże, cz. 4, s. 135n.) wskazałam niedawno w odrębnym artykule (por. A. C z e c h o w i c z, *Świat nakrecony. Zegar jako figura natury i obrotu spraw ludzkich w poezji Wacława Potockiego*, „Autobiografia. Literatura. Kultura. Media” 16(2021) nr 1, s. 101-104). Nawiązań do dialogu Boecjusza jest w poemacie więcej, nie mają one jednak charakteru wyraźnych parafraz.

Ma każdy miesiąc swój przywilej w roku:
Na wiosnę kwitnie, żreje owoc latem,
Który okrężna jesień znosi w troku,
Żeby zaś zima odpoczęła na tem.
Wszystko to z twego zawisło wyroku,
Co się nad rozum ludzki dzieje z światem,
Gdzie ziemia matką, słońce rodzicielem,
Ciepły deszcz mamką, wiatr nauczycielem.

Więc wszystko w pilnym trzymając dozorze,
Człowieka z niego wypuściłeś cale.
Nigdy cnotliwym po szwie się nie porze,
Najcięższe na nich przypadają żale.
W szczęściu bezbożny kwitnie i w honorze,
A chociaż cnota u świata w pochwałę,
Lecz słowy tylko: wejźrawszy w naturę
Rzeczy, mają żli nad dobrymi górę.

Nie znać najmniejszej między ludźmi sprawy:
Często cielesna świętych twoich żądza
W sprośną nieczystość, często w mord plugawy
Niepostrzeżona zapalczywość wpadza.
Często dobrego króla tyran krwawy
Głupim faworem ludzkim z tronu spądza.
Często niewinność ramionami zżyma,
A cudzołożnik jawny się odyma.

Czemuż, drzew i ziół czuły opiekuńce,
Biedne po gniazdach rejestrując ptaki,
Daleś rząd ślepej na ludzi fortunie,
Która wzięwszy świat na wspaczną przetaki,
Złych w złotogłowy, dobrych stroi w gunie,
Grzechy na wybór, cnoty puszcza w braki?
Więc, rozumnymi patrząc oczyma,
Koniecznie grzeszy, kto tu z cnotą trzyma.

Dokądże dobrym zapłaty, złym kary
Odkładasz, Boże? Kiedy czas pohończy
Potrzęsa lotne lat naszych zegary,
Następuje śmierć, która wszystko kończy.
Cierpliwość wzdycha, ty patrzysz bez spary,
A skoro zmoknę, cóż mi po opończy?
Naskacze się zły po mym grobie wprzody,
Nim zarobione dojdą go nagrody²⁵.

²⁵ P o t o c k i, *Syloret albo prawdziwy obraz nieosłabionego najdotkliwszymi przeciwnościami męstwa i uszczęśliwionej w poddawaniu się Boskim wyrokom ufności...*, cz. 4, s. 132n.

Amplifikacja jest regułą twórczą w dokonanych przez Potockiego przekładach i parafrazach, w tym jednak przypadku poeta okazał się powściągliwy i rozmiar oryginalnego tekstu przekroczył zaledwie o osiem wersów. Zgodnie z myślą wyrażoną w *De consolatione philosophiae*, głosem jednego z bohaterów swego romansu, Syloretowego syna Dauleta, twórca narzeka, że ślepa fortuna, której Bóg zlecił rządy nad ludźmi, przesiewa rzeczy ludzkie przez opaczne sito, które zamiast zatrzymywać cnoty, a odsiewać grzechy, niczym magiczny przedmiot z jakiegoś uniwersum baśniowego czyni dokładnie na odwrót („[...] wzięwszy świat na wspaczne przetaki, [...], / grzechy na wybór, cnoty puszcza w braki”).

Do paradoksów wymienianych w metrum Boecjusza, do jego skargi na przewrotność ludzkiego świata i prośby do Boga o poddanie spraw ludzkich Jego prawu, Potocki dodał wszakże nową strofę wieńczącą tę parafrazę, a wybrzmiewającą niewyczuwalnym w oryginalnym metrum tonem gorzkiej pretensji. Jego bohatera nie satysfakcjonuje rekompensata za krzywdy w postaci niepomysłnej odmiany losu złoczyńców, jeśli pozostawać ma ona tylko przedmiotem jego nadziei, komponentem wiary w Bożą sprawiedliwość, lecz nie dokonuje się na jego oczach i to wówczas, gdy sobie tego życzy pokrzywdzony. Autor *Syloreta* mierzy się w swoim dziele z problemem doświadczeń zsyłanych na sprawiedliwego i ten temat wyznacza drugi poziom oddziaływania *De consolatione philosophiae* na romans poety z Łużnej. Potockiego fascynuje konfrontacja rozumnej natury człowieka z ślepych siłami, którym Boża opatrność zezwoliła próbować i doskonalić przymioty ludzkiego ducha, zdążającego do samopoznania, osiągnięcia pełni wolności i pozyskania najwyższego dobra²⁶.

Zaprawiona goryczą wizja biegu spraw ludzkich zawarta w parafrazie metrum piątego nie jest oczywiście ani jedyną, ani ostateczną w poemacie. Całkowicie przeciwne spojrzenie zarówno na rządy Boże we wszechświecie, jak i na człowiecze losy przedstawia odpowiedź siostry desperującego Dauleta, Fasceliny. Odpowiedź ta, za pomocą której Fascelina podtrzymuje na duchu swego brata, sama spodziewając się zresztą rychłej śmierci, to zarazem pouczenie, napomnienie i konsolacja:

Nie ślepym ludzkie nawiasem obroty
Fortuna rządzi i barzo się mylą,
Którzy wyjąwszy Bogu z ręki, do téj
Niosą rząd, co jej głową stać kobyłą
(Gdy nie ma oczu) przystoi nad płoty,

²⁶ Na temat nauki moralnej zawartej w *Sylorecie* zob. też: E.A. Jurkowska, *Kreacje postaci w „Sylorecie” Wacława Potockiego – typologia bohaterów*, w: *Wzorce osobowe w dawnej literaturze i kulturze polskiej*, red. B.M. Puchalska-Dąbrowska, E.A. Jurkowska, Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2018, s. 269-282.

Niż rządzić światem i być panią tyłą,
Żeby, komu chce i jaką chce miarką,
Dobrego była i złego szafarką.

Sam to sobie Bóg najwyższy zostawi,
Puściwszy insze wszystkie do natury,
Które na ziemi i na wodzie sprawi
Z niebem pospołu, swoje kreatury.
Wszystkim się inszym przyrodzenie bawi –
Że ziemia rodzi, deszcz spuszcza chmury;
Wyjawszy z mocy przyrodzeniu człeka,
Sam się nim bawi, sam się nim opieka.

[...]
A lepiej w sercu nie może zamkniętą
Doświadczyć cnoty, aż zakole szydłem,
Dopusci wrzody od głowy do pięty
(Gdyż w dobrym bycie wszystko idzie z mydłem),
Żal, krzywdę, szkodę i różne niesmaki –
Stąd kto co umie poznawa i jaki.

Albo też karze, bo któż jest tak święty,
Żeby się nie miał w tym młynie umączyć?

[...]
Tak lubo kara, lubo to jest proba,
oboje dobrym: na zdrowie choroba.

[...]
Nie od ludzi nas: przez ludzi potyka
Od Boga, na co cklive ciało syka²⁷.

W wypowiedzianym przez Fascelinę pocieszeniu odwraca się całkowicie perspektywa nakreślona w skardze Dauleta. Ślepa fortuna jest tak samo potężna jak końska czaszka z pustymi oczodołami strasząca na częstokole. To zaledwie kukła, która nie ma żadnej mocy sprawczej ani władzy nad losem człowieka. Ludzkie sprawy nie toczą się bezładnie, wyjęte spod wiecznych praw, a zdarzenia przeciwne zamysłom śmiertelnych tylko przez nieznamość rzeczy można poczytywać za nieszczęścia, którymi na oślep szafuje jakaś niekontrolowana siła. Ludziom może się wprawdzie wydawać, że – jak czytamy w *De consolatione philosophiae* – „rzeczy są w zmieszaniu i chaosie, bo nie są zdolni rozpoznać w nich porządku”²⁸, jednak w odróżnieniu od reszty stworzenia, nad którym Stwórca zlecił dozór naturze i jej prawom, to właśnie

²⁷ Potocki, *Syloret albo prawdziwy obraz nieosłabionego najdotkliwymi przeciwnościami męstwa i uszczęśliwionej w poddawaniu się Boskim wyrokom ufności...*, cz. 4, s. 135n.

²⁸ Boecjusz, dz. cyt., s. 105.

nad człowiekiem On sam, skryty za siecią przypadków, sprawuje pieczę bezpośrednią, wychowując go przez wszystkie niewygody i przeciwności życia. Dlatego w rozumieniu Fasceliny każde szczęście jest korzystne, zgodnie z pouczeniem Boecjuszowej Filozofii: „Ponieważ każda Fortuna, przychylna bądź wroga, jest zesłana albo po to, by nagrodzić lub sprawdzić ludzi dobrych, albo żeby ukarać lub poprawić ludzi złych, więc każda Fortuna jest dobra, gdyż widać jasno, że zawsze jest bądź słuszna bądź pożyteczna”²⁹.

Jednym z głównych tematów, jakie podejmuje dialog Boecjusza, jest problem człowieka prawego doświadczającego nieszczęśliwych odmian losu³⁰. Takich też odmian doświadczają protagoniści *Syloreta*: niewinny Daulet – prawdziwa igraszka fortuny – wszystkim znany z nieskazitelnosci obyczajów, następnie oskarżony o najgorsze wyuzdanie i bratobójstwo, odnajdujący utraconą w dzieciństwie siostrę i natychmiast tracący ją rzekomo bezpowrotnie; Ksyfil, młodszy syn Syloreta, zmuszony (jak sądził) zadać śmierć swej brzemienniej żonie; syn Ksyfila Eumenes, tracący raz po raz nadzieję na odnalezienie i poślubienie wybranki swojego serca; wreszcie ukochana przez niego królewna syryjska, prześladowana od kolebki przez zabójcę swego ojca, a przez swą wierność Eumenesowi nieustannie narażana na upokorzenia, utratę życia lub czci. Sam Syloret, od którego zaczyna się ta seria przewrotów, i którego ostrożna rezerwa wobec późniejszych łask fortuny punktuje całą historię niczym znaki przestankowe, po pierwszej katastrofie swego domu upada na duchu. Złamany nieszczęściem, z umysłem w stanie chaosu, nie będzie jeszcze świadom, że przypadki, które go spotkały, nie tyle wytrąciły go ze stanu równowagi ducha, ile obnażyły jej wyjściowy brak, w myśl Boecjuszowych słów: „Przecież chwiejnie musiał iść ten, kto upadł”³¹. Wierny sługa tego niefortunnego domu, Bomfin, stara się pocieszyć swego pana, „prosząc, żeby się z bożym zgadzał zdaniem: / kto wie, co jeszcze i dla niego chowa?”³², ale choć słowa jego pociechy były prorocze, Opatrzność bowiem w istocie chowała dla Syloreta jeszcze wiele niespodzianek, to były to także słowa o b o j ę t n e (jak każde proroctwo): można je tłumaczyć jako prognostyk pożądanej odmiany losu, lecz także jako zapowiedź przeciwną, zwiastującą wydarzenia pogłębiające upadek bohatera.

²⁹ Tamże, s. 109n.

³⁰ Por. D. S h a n z e r, *Interpreting the „Consolation”*, w: *The Cambridge Companion to Boethius*, red. J. Marenbon, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 231; por. też: A. D o n a t o, *Boethius's „Consolation of Philosophy” and the Greco-Roman Consolatory Tradition*, „Traditio” 67(2012), s. 15-19; t e n ż e, *Self-Examination and Consolation in Boethius' „Consolation of Philosophy”*, „The Classical World” 106(2013) nr 3, s. 429.

³¹ B o e c j u s z, dz. cyt., s. 27.

³² P o t o c k i, *Syloret albo prawdziwy obraz nieosłabionego najdotkliwszymi przeciwnościami męstwa i uszczęśliwionej w poddawaniu się Boskim wyrokom ufności...*, cz. 3, s. 73.

Syloret przyjmuje to napomnienie jako próbę podniesienia go na duchu i słowa nadziei, którą sam tymczasem odrzuca, nie spodziewa się bowiem poprawy losu, ale jego trwałej przeciwności, postępującej od złego ku gorszemu: „Na coś gorszego zostałem ja pono!”³³. To początkowe doświadczenie klęski będące udziałem bohatera, okazuje się oczywiście – zgodnie ze strukturą fabuły romansowej – pozorne i nie ma odzwierciedlenia w faktach, jednak bohaterom romansów przystoi upadać na duchu w złej przygodzie. Objawy ich słabości wzmacniają wiarygodność fabularną i sprzyjają emocjonalnemu zaangażowaniu czytelnika w opowieść, są zatem czynnikiem zwiększającym skuteczność mimetyczną utworu. Szczęście, które przez niespodziewany bieg wypadków koryguje zamysły ludzi – komplikuje je lub udaremnia – sprawia też, że protagoniści poematu Potockiego regularnie konfrontują się z karuzelą następujących po sobie raz pomyślnych, raz przeciwnych okoliczności i zdarzeń, zgodnie z wymogami reguł gatunku. Fortuna bowiem szczególnie, bo metodycznie, dręczy właśnie bohaterów fabuł romansowych, narażanych ustawicznie przez ustaloną w późnym antyku konwencję na pozorne zdrady i ciosy losu, nagle wyniesienia i tym boleśniejsze upadki.

Pod względem konstrukcji fabularnej w romansie obowiązują reguły takie same, jak te, dzięki którym walorowości, a przez to atrakcyjność, zyskuje epika heroiczna: to różnorodność zdarzeń, ich potencjał wikłania fabuły, naprzemiennosc pożądanych i niepożądanych obrotów spraw oraz ich nieprzewidywalność. Reguły te syntetycznie opisał Maciej Kazimierz Sarbiewski w refleksji na temat *varietas* fabuły epickiej: „Jej zasady łatwiej pokazać na przykładzie niż sformułować, na ogół jednak można powiedzieć, że sama wielka czynność powinna być rozmaita i skomplikowana i nie przebiegać nigdy jednolicie, pomyślnie lub nieszczęśliwie, lecz na przemian i wtedy właśnie przybierać obrót niepomyślny, gdy wedle chwilowego układu okoliczności należałoby się spodziewać szczęśliwego rozwiązania, i odwrotnie. Tej samej normy trzeba się trzymać, malując czynności utrudniające lub wspierające. Jeśli bowiem przyjmiemy pierwszą sformułowaną powyżej zasadę, one również będą musiały udawać się lub nie udawać niespodziewanie”³⁴.

W *Poetyce* Arystotelesa fabularne prawo *perypetii* i odwrócenia losu wskazywane było jako jedno z głównych narzędzi, za pomocą których autorzy tragedii – głównie odmiany tragedii *zawikłanej* (grec. *peplegmene*) – wyzwalają w czytelnikach i widzach litość i trwogę³⁵. Epika romansowa dzięki temu

³³ Tamże, cz. 3, s. 74.

³⁴ M.K. Sarbiewski, *O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer (De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus)*, tłum. M. Plezia, oprac. S. Skimina, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1954, s. 210.

³⁵ Por. Arystoteles, *Poetyka*, w: tenże, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 325, 331-333, 336n. Na ten temat por. też: Sarbiewski, dz. cyt., s. 219n.

samemu prawu porusza dwie inne namiętności – nadzieję i obawę. Między nimi, jak czynnik sterujący dynamiką przemiany, działa wydarzenie ukazywane jako wypadkowa różnych czynników: zaskakującego splotu okoliczności czy nagłej komplikacji, zwanych przez autorów staropolskich „przygodą” lub „trefunkiem”. Strukturalne reguły fabuły romansu stanowią więc, podobnie jak w poemacie heroicznym, mimetyczne odwzorowanie praw „obojętnego świata” i podwójnej potencjalności szczęścia – są poetyckim naśladowaniem szczęśliwego i nieszczęśliwego losu³⁶.

W konkretnych realizacjach literackich przyczyna nieoczekiwanej odmiany szczęścia bywa ukazywana – zgodnie z wspomnianym tu prawem niespodzianki – jako ślepy traf, przypadek czy nieprzewidziane skutki wydarzeń z przeszłości, które wkraczają nagle w sam środek bieżących wydarzeń, zakłócając ich dotychczasowy rytm. Najważniejsze w tym schemacie są dwa czynniki, biegunowo od siebie różne, między którymi zostaje rozpięte fabularne kontinuum owych przypadków, zaskoczeń i nieoczekiwanych zwrotów akcji: pierwszy z nich to niewiedza bohaterów, drugi to wszechwiedza narratora i jego pełna kontrola nad całością opowiadanej historii. Z przewidzianego w planie inwencyjnym kontinuum tego, co możliwe, choćby były to wypadki zatrważające, nieprawdopodobne lub zdumiewające, autor wybiera i układa wydarzenia w ciągu przyczynowo-skutkowym, wyposaża w swoją wiedzę narratora, ale odmawia jej bohaterom, których los dopiero się rozstrzyga, i których dzielność, czyli wewnętrzna wolność od podległości lękom oraz równowaga ducha w pomyślności, będzie poddawana próbom aż do ostatnich stron opowieści. Te dwie perspektywy – bohaterów i narratora – także jawią się więc jako rodzaj poetyckiego naśladowania – odwzorowania w strukturze narracji dwóch aspektów porządku działania wszystkich rzeczy: zmiennego i nieprzeniknionego dla człowieka, rozwijającego się w czasie pasma losu oraz porządku Bożego planu, w którym wszystkie elementy temporalne trwają ułożone odwiecznie we właściwym wzajemnym położeniu względem siebie, we wszechogarniającym, prostym widzeniu Boga³⁷.

³⁶ Por. S a r b i e w s k i, dz. cyt., s. 220. Na temat wikłania wątków i naprężenności zdarzeń pomyślnych i niepomyślnych jako wyznaczników gatunkowych romansu zob. T. M i c h a ł o w s k a, *Romans XVII i pierwszej połowy XVIII wieku w Polsce. Analiza struktury gatunkowej*, w: *Problemy literatury staropolskiej. Seria I*, red. J. Pelc, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1972, s. 427-436; por. I. M a c i e j e w s k a, *Narracja w polskim romansie barokowym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2001, s. 13-15; zob. K. W i e r z b i c k a - T r w o g a, *Cechy gatunkowe romansu*, „Terminus” 21(2019) nr 2(51), s. 197-214. Z perspektywy narratologicznej powikłanie struktury fabularnej romansu analizuje Paweł Bohuszewicz (zob. P. B o h u s z e w i c z, *Gramatyka romansu. Polski romans barokowy w perspektywie narratologicznej*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009).

³⁷ Por. B o e c j u s z, dz. cyt., s. 103-105. Na temat staropolskich obrazów relacji zachodzącej między Opatrznością a zdarzeniami losowymi zob. E. L a s o c i Ń s k a, „Cnota sama z mądrością jest

Protagonisci *Syloreta* ujawniają świadomość tej podwójnej modalności wydarzeń zachodzących w świecie – ich nieprzewidywalności i niekonsekwencji z punktu widzenia człowieka i czasu, a zarazem doskonałego ich układu z perspektywy Boskiej i wiecznej. Ten sam Daulet, który w złej przygodzie zanosił za Boecjuszem skargi na brak rządu Bożego w świecie ludzkim, udzielając wcześniej pouczeń młodszemu bratu, nie wątpił o tym, kto sprawuje istotną władzę nad przypadkami losowymi:

[...]

Jest szczęście, ślepo co na ludzi pada,
Ale też zaś jest Bóg, co szczęściem włada,

Którego skrytej nikt nie dojdzie rady.
On tylko widzi, co jest z lepszym człeczem.

[...] ³⁸.

Nieskuteczność tej teoretycznej wiedzy młodego Dauleta w obliczu doświadczenia została odsłonięta w scenie jego desperacji w reakcji na wieść o okrutnej śmierci czekającej jego niedawno odnalezioną siostrę – to znana nam już skarga będąca parafrazą metrum piątego *De consolatione philosophiae*³⁹. Chwiejność Dauletowego ducha nie ma jednak istotnego znaczenia dla opowieści, gdyż ta ostatnia jest zasadniczo – zgodnie z tytułem dzieła – historią przewrotów w życiu nie jego, lecz jego ojca. Daulet nie jest jej obserwatorem, lecz tylko jednym z uczestników. Próbie podlega w niej męstwo Syloreta, nie jego syna.

Od wolnego wyboru tytułowego bohatera zależy, czy będzie uwikłany w walkę z pozornym przeciwnikiem, jakim jest nieprzewidywalny los, do niego samego także należy władza, by „obłądną ludzkich obrotów ślepotę”⁴⁰ swoją decyzją „postanowić”⁴¹, czyli położyć jej kres. Syloret uczynił to raz, zaprzestając szukania swego jedyne (jak sądził) żyjącego potomka i oblekając się w habit mnicha w świątyni Jowisza w czwartej części piętnastoczęściowego poematu. Bez niego jednak – ofiary fortuny i triumfatora nad nią, następnie czynnie zaangażowanego świadka zmagania swych potomków i komentatora ich poczynania – nie mogłaby się dopełnić opowieść o „nieosłabionym męstwie

naszym żywotem”. *Stoickie pojęcie cnoty w poezji polskiej XVII wieku*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2003, s. 97-102. Na temat tego zagadnienia w *Sylorecie* por. też: J u r k o w s k a, *Kreacje postaci w „Sylorecie” Wacława Potockiego*, s. 269-282.

³⁸ P o t o c k i, *Syloret albo prawdziwy obraz nieosłabionego najdotkliwszymi przeciwnościami męstwa i uszczęśliwionej w poddawaniu się Boskim wyrokom ufności...*, cz. 2, s. 52.

³⁹ Por. tamże, cz. 4, s. 132n.

⁴⁰ Tamże, cz. 4, s. 110.

⁴¹ Tamże.

i uszczęśliwionej ufności” (jak głosi tytuł drukowanej edycji utworu). Jowiszowy biskup opuszcza więc w szóstej części dzieła swój klasztor, wskutek naglenia samych wymogów poetyki romansu. Rozgrywka od pierwszej do ostatniej oktawy tekstu toczyć się bowiem będzie między widmową fortuną a patriarchą rodu. Syloret zaś, doznając bezpośrednio przeciwności losu lub wystawiając się na ryzyko utraty równowagi umysłu, w miarę rozwoju fabuły będzie się uczyć akceptacji reguł, według których toczy się rozgrywka ludzkiego życia: prawa permanentnej niepewności szczęścia i gwałtowności jego „alternaty”:

Bierzcie-ż tu przykład, bierzcie i naukę,
Że im mnie wyżej fortuna wyniosła,
Tym prędzej spuści, tym się bardziej stłukę.
Ale żem przecie nie upuścił wiosła,
Zepsowałem raz, zmyliłem jej sztukę
I niedaleko ta mnie burza zniosła.
Znowu szczęśliwie dosiadszy swej łodzi,
Pewnego portu Syloret dochodzi.

Jak sobie chce śmierć, jam i dziś gotowy,
Owszem, uchodząc drugiej alternaty
(Gdyż mi fortuny wiadome narowy),
Na doskonalsze prowadzić się światy,
Gdzie bym złożyć mógł siwiznę mej głowy,
Nie tak dalece utrudzoną laty
(Bo żyją starszy), ale za trud stanie
W nagłej frasunek z pociechą odmianie⁴².

Starość Syloreta predysponuje go do wypowiadania nauk moralnych bardziej godnych wiary niż młodzieńcze pouczenia Dauleta instruującego swego jeszcze młodszego brata. Nie są to ogólnikowe stoickie mądrości, lecz wnioski płynące z konkretnych doświadczeń, skądinąd wprost sięgające celu, jakiego w nauczaniu filozofii upatrywał Platon: Syloret jest gotowy na śmierć, nie lęka się jej. Skromność jego refleksji ma swoje źródło w poznaniu słabości własnej natury, które bohater zyskiwał stopniowo, w momencie wygłaszania cytowanej deklaracji miał zaś świadomość, że jest jeszcze tej słabości podległy: „Dziś, skoro z lichwą dzieci swe pozbieram, / do klasztoru się nie barzo napieram”⁴³ – oznajmi szczerze, znajdując radość w odzyskanym życiu rodzinnym. Świadomość „narowów” fortuny nie powstrzyma go też przed rzuceniem się w wir niepewnych planów ożenienia wnuka mającego zabezpieczyć ciągłość rodu,

⁴² Tamże, cz. 7, s. 238.

⁴³ Tamże, cz. 7, s. 240.

choć kulminacja szaleństw ślepej bogini objawi się w serii wypadków prowadzących właśnie do tego ożenku.

Historię Syloreta rzeczywiście zakończy jego powrót do klasztornej ustronnia w Dodonie. Nie stanie się to jednak, zanim bohater nie ujrzy spełnienia wszystkich swoich nadziei. Odejdzie po prostu zmęczony przeciągającymi się – upragnionymi przecież – uroczystościami weselnymi wnuka, odsuwając się w zakonną samotność od świeckiego szumu, którego uszy ma pełne „aż do womitu”⁴⁴. Dopiero razem z istotnym końcem wszystkich perypetii, równo ze szczęśliwym zakończeniem romansu, wycofa swoje uczestnictwo z zawodów z fortuną (które i tak się dla niego skończyły) i położy kres przyszłemu hazardowi losu (który i tak już by go nie dotyczył).

Mimo znacznej rozciągłości fabularnej dzieła Potockiego, jak i wbrew temu, że jego narrator wraz z rozwojem opowieści przenosi uwagę czytelnika z jednych bohaterów na kolejnych, poemat nie rozpada się na luźno powiązane ze sobą części⁴⁵. Jego „jednoosobowy” tytuł wskazuje na źródło tej spójności, jakim autor uczynił postać Syloreta – wypróbowanego w męstwie i ufności. Spośród wszystkich protagonistów jedynie on, nie tylko uczestniczący w rodzinnych zawirowaniach, ale obserwujący je, komentujący i usiłujący dociec kryjących się za nimi istotnych znaczeń, staje się figurą moralnego przekazu utworu. Tylko jego życie, od aktywnej młodości, po kontemplatywne odsunięcie się w wieku starczym od światowego zgiełku, ukazane jest – także dzięki szeregom retrospekcji – zgodnie z alegorycznym modelem wykładni czynów bohatera epickiego: „zabiwszy sofistę w samym sobie, filozof [...] staje się doskonałym mędrce”⁴⁶, osiąga pojęcie o wszystkich rzeczach, a z nim – mądrość.

*

Obecność treści dydaktycznych w romansie, z definicji obfitującym w spłoty akcji, perypetie i dziwne przypadki, uznawano w wieku siedemnastym za warunek konieczny, legitymizujący ten gatunek, uważany za moralnie dwuznaczny, narażający czytelników – zwłaszcza młodych – na oddziaływanie potencjalnie zgubnych dla nich przykładów miłosnych awantur, ryzykownych

⁴⁴ Tamże, cz. 15, s. 521.

⁴⁵ W literaturze przedmiotu od czasów Aleksandra Brücknera powtarzane są konkluzje o rzekomej dwudzielnosci poematu (por. A. B r ü c k n e r, *Spuścizna rękopiśmienna po Wacławie Potockim*, Akademia Umiejętności, Kraków 1898, s. 73; D. C h e m p e r e k, „Syloret” Wacława Potockiego – czas powstania, *koło literatów małopolskich*, s. 52; J u r k o w s k a, O „Sylorecie” Wacława Potockiego, s. 30n.).

⁴⁶ S a r b i e w s k i, dz. cyt., s. 207.

inicjatyw i sprzeciwu bohaterów wobec woli rodziców⁴⁷. W samym tekście *Syloreta* Potocki wielokrotnie ujawnia treści nauki, jaką ukrywa w sobie fabuła jego dzieła, choć pouczenia te zaledwie incydentalnie ujmuje w ulubioną przez siebie formułę dygresji. Historia ojca doświadczonego upadkiem własnego domu, odzyskującego następnie wszystkich utraconych bliskich, potem przeżywającego na nowo niepokój o losy swoich potomków i ciągłość rodu, aż wreszcie – po kolejnym szczęśliwym rozwianiu widmowych obaw – usuwającego się w klasztorną samotność przedstawia czytelnikom perypetie życia jako nieodparcie angażujący człowieka hazard, nieprzewidywalne podrygiwanie fortunnych kostek – „siewkę rzeczy ludzkich”. Zgodnie z prawami tego hazardu anarchiczna siła „trefunku” może rozerwać łańcuch przyczyn i skutków, który – jak podpowiadają obawy desperujących – fortuna wykuwa zwykle na ludzką niekorzyść, by związać nim i pokonać walczącego z nią człowieka. „Trefunek” może też stanowić czynnik pomagający rozpoznać dokładnie przeciwną naturę tego łańcucha: to nie pułapka, lecz złote pasmo pomyślności, z rzadka przeplatane zdarzeniami przykrymi, co ukazują inicjalne wersy poematu:

Nie zaraz truchleć, nie zaraz się wieszać,
Jeśli fortuna pojrzy na cię krzywo:
Jej to myślistwo w złoty łańcuch mieszać
Ludzkich obrotów żelazne ogniwo,
Żalem nas morzyć, a pociechą wskrzeszać⁴⁸.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arystoteles. „Poetyka.” In Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*. Edited and translated by Henryk Podbielski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988.
- Bedyniak, Jarosław. „Pociecha filozofiej” Jana Alana Bardzińskiego – pierwszy polski przekład dialogu Boecjusza: Edycja krytyczna z komentarzem. PhD dissertation, Instytut Badań Literackich PAN, 2022. <https://iblp.an.ssdip.bip.gov.pl/fobjects/download/1426941/bedyniak-rozprawa-doktorska-vol-i-cz-i-ii-pdf.html>

⁴⁷ Por. Michałowska, dz. cyt., s. 425-498; J. Miszałska, „Kolloander wierny” i „Piękna Dianeja”. *Polskie przekłady włoskich romansów barokowych w XVII wieku i epoce saskiej na tle ówczesnych teorii romansu i przekładu*, Universitas, Kraków 2003, s. 47-65; K. Szwałski, „Historia” i „romans” jako terminy genologiczne w świadomości literackiej Wacława Potockiego, „Pamiętnik Literacki” 67(1976) nr 4, s. 209n.

⁴⁸ Potocki, *Syloret albo prawdziwy obraz nieosłabionego najdotkliwszymi przeciwnościami męstwa i uszczęśliwionej w poddawaniu się Boskim wyrokom ufności...*, cz. 1, s. 1.

- Boecjusz, Anicjusz Manlius Sewerynus. *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Edited and translated by Gabriela Kurylewicz and Mikołaj Antczak. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2006.
- Bohuszewicz, Paweł. *Gramatyka romansu: Polski romans barokowy w perspektywie narratologicznej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2009.
- Brückner, Aleksander. *Język Wacława Potockiego: Przyczynek do historii języka polskiego*. Kraków: Akademia Umiejętności, 1900.
- . *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Vol. 2 (s.v. „Siać”). Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1927.
- . *Spuścizna rękopiśmienna po Wacławie Potockim*. Kraków: Akademia Umiejętności, 1898.
- Chemperek, Dariusz. “Syloret Wacława Potockiego – czas powstania, koło literatów małopolskich.” *Wschodni Rocznik Humanistyczny* 12 (2015): 45–54.
- Czechowicz, Agnieszka. “Świat nakręcony: Zegar jako figura natury i obrotu spraw ludzkich w poezji Wacława Potockiego.” *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media* 16, no. 1 (2021): 93–108.
- Czerkawski, Jan. *Humanizm i scholastyka: Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1992.
- Donato, Antonio. “Boethius’s *Consolation of Philosophy* and the Greco-Roman Consolatory Tradition.” *Traditio* 67 (2012): 1–42.
- . “Self-Examination and Consolation in Boethius’ *Consolation of Philosophy*.” *The Classical World* 106, no. 3 (2013): 397–430.
- Dürr-Durski, Jan. “Przedmowa.” In Wacław Potocki. *Pisma wybrane*. Edited by Jan Dürr-Durski. Vol. 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1953.
- de Guevara, Antonio. *Horologium principum, seu de vita M[arci] Aurelii Imp[eratoris] libri III [...]. Editio novissima acuta [et] correctata*. Cracoviae: Burchardum Kukulium, 1615.
- . *Zegar monarchów z życia M. Aureliusza cesarza rzymskiego [...] przez urodzonego Antoniego Feliksa Roszkowskiego polskim tłumaczony językiem*. Leszno: M.W. Presser, 1751.
- Jurkowska, Elżbieta A. “Kreacje postaci w Sylorecie Wacława Potockiego – typologia bohaterów.” In *Wzorce osobowe w dawnej literaturze i kulturze polskiej*. Edited by Bernadetta M. Puchalska-Dąbrowska and Elżbieta A. Jurkowska. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku, 2018.
- Jurkowska, Elżbieta Aleksandra. *O “Sylorecie” Wacława Potockiego: Studia i szkice*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2016.
- Kircher, Timothy. *The Poet’s Wisdom: The Humanists, the Church, and the Formation of Philosophy in the Early Renaissance*. Leiden: Brill, 2006.
- Kochanowski, Jan. “Tren XIX – albo sen.” In *Dzieła polskie*. Edited by Julian Krzyżanowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980.
- Kukulski, Leszek. *Prolegomena filologiczne do twórczości Wacława Potockiego*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1962.

- Lasocińska, Estera. *“Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem”: Stoickie pojęcie cnoty w poezji polskiej XVII wieku*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2003.
- Maciejewska, Iwona. *Narracja w polskim romansie barokowym*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2001.
- Mayenowa, Maria R. et al., eds. *Słownik polszczyzny XVI wieku*. Vol. 19 (s.v. “Obójny”). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990.
- Michałowska, Teresa. “Romans XVII i pierwszej połowy XVIII wieku: Analiza struktury gatunkowej.” In *Problemy literatury staropolskiej. Seria I*. Edited by Janusz Pelc. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1972.
- Miszalska, Jadwiga. *“Kolloander wierny” i “Piękna Diane”: Polskie przekłady włoskich romansów barokowych w XVII wieku i epoce saskiej na tle ówczesnych teorii romansu i przekładu*. Kraków: Universitas, 2003.
- Ogrodziński, Wincenty. “Przyczynki do znajomości autorów klasycznych w Polsce XVI i XVII w.” In *Stromata in honorem Casimiri Morawski*. Cracoviae: Typis Universitatis Jagiellonicae, 1908.
- Petrarca, Franciscus. *De remediis utriusque fortunae*. Cremona: Bernardinus de Misintis et Caesar Parmensis, 1492.
- Pleżia, Marian, ed. *Słownik łacińsko-polski*. Vol. 1 (s.v. “Alea”). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Potocki, Wacław. *Argenida, którą Jan Barklajus po łacinie napisał....* Warszawa: Kolegium OO. Scholarum Piarum, 1697.
- Potocki, Wacław. *Dzieła*. Vol. 3: *Moralia i inne utwory z lat 1688-1696*. Edited by Leszek Kukulski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987.
- . “Mojej Wielce M[iłoś]ciwej Pani i jedynie kochanej synowej [...] przy posłaniu Syloreta.” In Potocki. *Moralia albo rzeczy do obyczajów, nauk i przestróg w każdym stanie żywota ludzkiego....* Manuscript, Biblioteka Narodowa. Reference number 3049 III. <https://polona.pl/item/moralia,MTk0NzI2OQ/696/#info:metadata>.
- . *Syloret albo prawdziwy abrys po ciężkim straconych synów żalu im niespodziewańskiego, tym większego smutnego ojca wesela....* Manuscript, Ossolineum. Reference number 40/II. <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/doccontent?id=5443>.
- . *Syloret albo prawdziwy obraz nieosłabionego najdotkliwszymi przeciwnościami męstwa i uszczęśliwionej w poddawaniu się Boskim wyrokom ufności [...] w rymie polskim żywyszymi kolorami odnowiony*. N.p.: 1764. <https://polona.pl/item/syloret-albo-prawdziwy-obraz-nie-oslabionego-naydotkliwszemi-przeciwnosciami-mestwa-y,MTMxODE4NzQ2/1/#info:metadata>.
- Rusnak, Radosław. “On Some of the Consequences of the Intertextual Entanglements of the Polish Romance Writing in the Second Half of the Seventeenth Century: The Case of Wacław Potocki’s *Syloret*.” In *Non-classical Genres: Theory and Practice*. Edited by Joanna Krauze-Karpińska and Magdalena Piskala. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2022.

- Sarbiewski, Maciej Kazimierz. *O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer (De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus)*. Edited by Stanisław Skimina. Translated by Marian Plezia. Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, 1954.
- Shanzer, Danuta. “Interpreting the *Consolation*.” In *The Cambridge Companion to Boethius*. Edited by John Marenbon. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Sokolski, Jacek. *Bogini – pojęcie – demon: Fortuna w dziełach autorów staropolskich*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1996.
- Szuwalski, Krzysztof. “‘Historia’ i ‘romans’ jako terminy genologiczne w świadomości literackiej Wacława Potockiego.” *Pamiętnik Literacki* 67, no. 4 (1976): 199–211.
- Wierzbička-Trwoga, Krystyna. “Cechy gatunkowe romansu.” *Terminus* 21, no. 2(51) (2019): 197–214.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Agnieszka CZECHOWICZ – „Rzeczy ludzkich siewka”. O przypadku w *Sylorece* Wacława Potockiego

DOI 10.12887/36-2023-2-142-10

W artykule rozważany jest przypadek jako zarazem konieczny element konstrukcji fabuły wczesnonowożytnej epiki romansowej (nieoczekiwana komplikacja, nieprzewidziany splot okoliczności), jak i czynnik, dzięki któremu autor może rozwijać przekaz dydaktyczny swego dzieła. Rozważania te prowadzone są na przykładzie romansu Wacława Potockiego *Syloret*, w którym zauważyć można inspirację dziełem Boecjusza *De consolatione philosophiae* i zawartym w nim rozumieniem przypadków i odmian szczęścia jako narzędzia, przez które działa Boża opatrność. W poemacie Potockiego ukazującym zmagania tytułowego bohatera z fortuną, przypadek okazuje się siłą, która wystawia na próbę jego stałość, ale prowadzi go także na drogę samopoznania.

Słowa kluczowe: Wacław Potocki, romans, przypadek, fortuna, Opatrność

Kontakt: Katedra Historii Literatury Staropolskiej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: czechow@kul.pl

Agnieszka CZECHOWICZ, “The fickleness of human affairs”: On Coincidence, as Seen in Wacław Potocki’s *Syloret*

DOI 10.12887/36-2023-2-142-10

The article considers coincidence as a necessary element in the construction of the plot of an early modern romance epic (an unexpected complication, a re-

markable coincidence of events) and as a factor that helps the author develop the didactic message of his work. The reflection is based on the example of *Syloret*, a romance by Waclaw Potocki, a poem influenced by Boethius's *De consolazione philosophiae*, and his idea of coincidences and varieties of luck as tools through which Divine Providence works. In his poem, Potocki shows the main protagonist's struggle with not infrequently malevolent fortune, which turns out to be a force that tests his constancy, but also leads him towards the path of self-knowledge.

Keywords: Waclaw Potocki, romance epic, fortune, Providence

Contact: Department of Old Polish Literature, Institute of Literary Studies, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: czechow@kul.pl

Roman BOBRYK

PRZYPADKI ZAWIADUJĄ ŻYCIEM Próba lektury „Przypadku” Zuzanny Ginczanki

Czynnikiem wartościującym są w wypowiedzi „ja” lirycznego także nazwy czynności, które ukształtowały wygląd obu dziewcząt. „Rzeźbienie” jest formą aktywności twórczej, a jego efekt stanowi dzieło sztuki. Skoro zaś powierzchowność mówiącej jest efektem „rzeźbienia”, to tym samym jest ona swego rodzaju dziełem sztuki, doskonałością. Z kolei ciało i rysy jej rówieśniczki miałyby powstać wskutek „wykoślawienia” i „wypokraczenia”.

Nawet najbardziej ogólne definicje słowa „przypadek”, objaśniające je jako „to, co się niespodziewanie zdarzyło, czego nie można było przewidzieć”¹, czy – z punktu widzenia filozofii – jako „zjawisko, fakt, którego zaistnienie nie jest uważane za konieczne ze względu na jakiś określony ciąg przyczyn i skutków”² wyraźnie wskazują na zdarzeniową, „fabularną” naturę tego zjawiska. W życiu codziennym zaklasyfikowanie czegoś jako przypadku w życiu codziennym wymaga instancji kwalifikującej (interpretatora). Jego rolę pełni najczęściej osoba, której dana sytuacja dotyczy (uczestnik wydarzeń), gdyż to przede wszystkim ona dysponuje wiedzą na temat zamierzonych i niezamierzonych czynników wpływających na przebieg wydarzeń.

Ze względu na odmienny status semiotyczny świata nieco inaczej przedstawia się kategoria przypadku w dziele literackim. Nie ma nim – przynajmniej z punktu widzenia odbiorcy profesjonalnego – nic, co nie podlegałoby zamierzeniu autorskiemu, dzieło stanowi bowiem przemyślaną całość. Miejscem przypadku jest w utworze literackim poziom świata przedstawionego, gdzie (w znacznym stopniu w zależności od rodzaju literackiego, który reprezentuje dzieło,) może on zaistnieć w sposób stematyzowany (niejednokrotnie włącznie z nazwaniem danego wydarzenia „przypadkiem”) lub udratyzowany (na zasadzie prezentacji danego wydarzenia jako niespodziewanego, zaskakującego dla bohatera). Ten drugi sposób charakterystyczny jest zwłaszcza dla utworów fabularnych (epickich i dramatycznych). Co oczywiste, sytuacja tego typu, podobnie jak analogiczne zdarzenia w świecie rzeczywistym, wymaga odpowiedniej oceny (identyfikacji) – uznania, że mamy do czynienia z przypadkiem. Ponieważ jednak interpretacja taka obarczona jest subiektywizmem,

¹ Hasło „Przypadek”, w: *Słownik języka polskiego PWN*, oprac. L. Drabik, A. Kubiak-Sokół, E. Sobol, L. Wiśniakowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 795.

² Tamże.

oddanie przypadkowości przedstawianego zdarzenia (zdarzeń) wymaga dodatkowych sygnałów ze strony autora (najlepiej w postaci zwerbalizowanego „potwierdzenia” takiego stanu rzeczy). Innymi słowy, aby „adekwatnie” odczytać udratyzowaną przypadkowość jakiegoś zajścia, należy ją zdublować na poziomie werbalnym (stematyzować).

W tym aspekcie sytuacja liryczna w wierszu *Przypadek* Zuzanny Ginczan-ki (właśc. Zuzanny Poliny Gincburg, 1917-1944) wolna jest od jakichkolwiek niejednoznaczności. Tytuł utworu wyraźnie wskazuje na charakter opisywanych relacji między jego bohaterkami:

Rzecz jest w tym, że mieszkam wygodnie:
pięć pokoi – no i tak dalej,
że nie pojmę, co to wygłodnieć,
co to zmarznąć (noc słońcem wstaje);

rzecz jest w tym, że obok kominka
chwile są awemarią drżące,
że mój trud się topi w spoczynkach –
jak miód w ustach (noc wstaje słońcem).

Ja
mam szesnaście lat –
wyrzeźbiła mi ciało harmonia,
wyrzeźbiła mi rysy duma.
Można miłość zdobyć jak świat
w rozmarzeniach, w dzwonnym zadumach
i w kwitnących wiosną jabłoniach,
gdy za kwiatem opada
kwiat.

Czyż cyfry statystyk powiedzą:
jak graniczną miedzą,
chodnikiem z deszczulek,
przezielił zaułek
mnie
i
ją?

Ona ma szesnaście lat.
Wykoślawił jej ciało tryper,
wypokraczył jej rysy
syfilis.
Nawet nie wiem, jaki jest świat,
(zatopiona w dzwonnym zadumach
i kwitnących wiosną jabłoniach,
gdy za kwiatem opada
kwiat...)
Wiem to tylko, że miała już dziecko,

że jej wóz cztery palce urwał,
że tradycję ma starą, szlachecką:
jest po matkach i po babkach
kurwą

Rzecz jest w tym (dzień słońcem się chyli) –
trza żołądek co dnia nasycać,
gdy jak wątła łodyga lilii
z bólu skręca się dwunastnica;
rzecz jest w tym (dzień chyli się słońcem) –
trzeba zdobyć złoty na opał,
gdy jak bez liliowiejący
w mróz fioletem twardnieje stopa.

Gdy mijamy się w zaułku,
jest właściwie już wszystko jedno:
takim samym mijamy się krokiem,
takim samym mijamy się wzrokiem
i ten sam przepała nas wstyd,
nieznajome szesnastolatki,
ją
i
mnie –
za przypadek.
Wzrok ucieka w bok po deszczułkach
i kulawy ściga go traf:
urodziłam się po tej stronie,
ona zaś po tej drugiej stronie
zaułka.³

Wiersz powstał w roku 1934 (w wydanym w roku 2019 tomie *Poezji zebranych* pod tekstem widnieje data dzienna 29 stycznia 1934 roku⁴) i za życia poetki nie był nigdzie publikowany. Ocalał dla potomności za sprawą Eryka Lipińskiego, znajomego Ginczanki, który we wrześniu 1939 roku, likwidując warszawskie mieszkanie poetki, zabrał stamtąd między innymi dwa zeszyty, „utrwalające pierwsze literackie próby Sany”⁵. Zawierały one dziewięćdziesiąt jeden wierszy, napisanych między 5 czerwca 1932 a 24 lipca 1934 roku

³ Z. G i n c z a n k a, *Przypadek*, w: taż, *Poezje zebrane (1931-1944)*, wstęp i oprac. I. Kiec, Marginesy, Warszawa 2019, s. 170n. W pierwszym powojennym wydaniu poezji Ginczanki przygotowanym przez Jana Śpiewaka pominięto (usunięto) pięć wersów (poczynając od informacji o braku czterech palców po wulgaryzm charakteryzujący „pochodzenie” drugiej z bohatererek), łagodząc tym samym wymowę utworu (por. t a ż, *Przypadek*, w: taż, *Wiersze wybrane*, wybór i wstęp J. Śpiewak, Czytelnik, Warszawa 1953, s. 23; por. I. K i e c, *Zuzanna Ginczanka. Życie i twórczość*, Obserwator, Poznań 1994, s. 24).

⁴ Por. G i n c z a n k a, dz. cyt., s. 71.

⁵ K i e c, dz. cyt., s. 38.

(zaledwie kilka wcześniejszych utworów Ginczanki wydrukowano na łamach pisma „Echa Szkolne” (numer z września 1931)⁶, wydawanego w Gimnazjum Państwowym im. Tadeusza Kościuszki w Równem, do którego uczęszczała poetka, oraz (w latach 1933 i 1934) „Kurierze Literacko-Naukowym”, ukazującym się w Krakowie cotygodniowym dodatku „Ilustrowanego Kuriera Codziennego”). Interesujący nas wiersz wyszedł zatem spod pióra niespełna siedemnastoletniej dziewczyny.

Przypadek doczekał się już odrębnej interpretacji – zaproponował ją Rafał Koschany⁷. Badacz skupił się jednak na warstwie ideowej utworu i refleksji na temat istoty przypadku (rozpatrywał przypadek jako kategorię artystyczną i egzystencjalną), pomijając całkowicie aspekty konstrukcyjne wiersza⁸. Tymczasem, o ile poziom treściowy (ideowy) utworu wydaje się wskazywać na dojrzałość poglądów społeczno-ekonomicznych młodej poetki, o tyle jego kompozycja świadczyć może o jej dużych umiejętnościach warsztatowych i wrażliwości estetycznej.

Rafał Koschany – przywołując ogólne spostrzeżenia Jurija Łotmana dotyczące miejsca przypadku w dziele filmowym⁹ – opisuje konstrukcję wiersza Ginczanki w kategoriach „montażowego patrzenia na świat”¹⁰. Istotą tego montażu jest w jego opinii prezentacja dwóch „życiorysów równoległych”¹¹,

⁶ Na temat wspomnianego pisma i gimnazjum, do którego uczęszczała Ginczanka, por. I. K i e c, *Ginczanka. Nie upilnuje mnie nikt*, Marginesy, Warszawa 2020, s. 68-83.

⁷ Zob. R. K o s c h a n y, *Kulawy traf. O „Przypadku” Zuzanny Ginczanki*, w: *Ginczanka. Na stulecie Poetki*, red. K. Kuczyńska-Koschany, K. Szymańska, Pasaże, Nowy Sącz 2018, s. 131-143. Oprócz pracy Rafała Koschane *Przypadkowi* poświęcony został rozdział pracy magisterskiej Marii Skoczyńskiej (zob. M. S k o c z y Ń s k a, *Ironia Zuzanny Ginczanki*, praca magisterska, Stockholms universitet, 2020, https://www.slav.su.se/polopoly_fs/1.498808.1589188392!/menu/standard/file/Ironia_Zuzanny_Ginczanki.pdf). Szerzej na temat tego wiersza por. też: I. K i e c, *Szoszana znaczy Niewinna. O poezji i biografii Zuzanny Ginczanki*, Instytut Kultury Popularnej, Poznań 2019, s. 44n.

⁸ Koschany zdaje się traktować przedstawioną w wierszu sytuację jako nieomal „z życia wziętą”. Lokuje obie bohaterki w środowisku żydowskiej ludności przedwojennego Równego (przywołując w uzasadnieniu wspomnienia Jana Śpiewaka o Ginczance). Tymczasem tekst utworu w żaden sposób nie uzasadnia takich konkretyzacji, a nazwanie przez liryczne „ja” własnego błogostanu „awemarią drzącą” mogłoby wręcz zostać odczytane jako sygnał przynależności bohaterki do kultury (tradycji) chrześcijańskiej). Być może wpływ na realistyczną interpretację wiersza miały opisy przedwojennego Równego, zawarte w szkicu Śpiewaka (zob. J. Ś p i e w a k, *Zuzanna, gawęda tragiczna*, w: tenże, *Przyjaźnie i animozje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1965, s. 167-217). Co do wspomnianego „montażowego patrzenia na świat”, to prezentacja żywotów równoległych obu dziewcząt – jeśli przyjąć taki sposób opisu – przypomina naprzemiennie pokazywane kadry filmowe ukazujące dwie bohaterki.

⁹ Por. J. Ł o t m a n, *Semiotyka filmu*, przeł. J. Faryno, T. Miczka, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 137.

¹⁰ K o s c h a n y, dz. cyt., s. 138.

¹¹ Tamże.

odmiennych losów dwóch szesnastolatek. Obserwacja ta jest następstwem potraktowania wypowiedzi lirycznego „ja” jako swego rodzaju narracji, „opowieści”. Warto jednak zwrócić uwagę chociażby na układ graficzny utworu – dbałość o dokonanie analogicznych zabiegów wizualnych w opisie obu bohatererek wskazuje, że mamy do czynienia z dziełem przeznaczonym zarówno do czytania, jak i do „oglądania”.

W układzie graficznym *Przypadku* uwagę zwraca wyróżnienie (jak można się domyślać – powtórzone za rękopisem Ginczanki) za pomocą przesunięcia prawo („wcięcia”) dwóch fragmentów utworu. Pierwszy z nich (siedem wersów) pełni funkcję rozgraniczającą partie tekstu dotyczące dziewczęcego „ja” lirycznego (dwie początkowe strofoidy) od części odnoszącej się do postaci jej rówieśniczki z biednej rodziny. Ten krótki fragment stanowi jednocześnie wprowadzenie dla głównego tematu wiersza – przeciwstawienia bohatererek. W części opisującej rówieśniczki fragment ten pełni ponadto funkcję swego rodzaju osi symetrii. Z kolei druga z wyróżnionych w ten sposób części podsumowuje zarysowany w liryku młodej poetki konflikt. Fakt graficznego wydzielenia tych partii tekstu jest jednocześnie sygnałem odmiennego semiotycznego statusu obu fragmentów – miejsce prezentacji, konstatowania stanu rzeczywistego, zajmują w nich ocena i interpretacja.

Na poziomie treściowym dają się wydzielić w wierszu Ginczanki dwie części. Pierwszą z nich, stanowiącą zasadniczy zrąb utworu, można sprowadzić do zestawienia (przeciwstawienia) mówiącej i jej rówieśniczki, zamieszkującej po drugiej stronie tego samego zaułka. Część druga, obejmująca wydzielone graficznie ostatnie piętnaście wersów, stanowi, jak wspomniano, swoiste podsumowanie i wyjaśnia przyczynę diametralnie różnej sytuacji obu bohatererek (analogiczny status ma też siedmiowersowa „wstawka” oddzielająca partie tekstu charakteryzujące „ja” liryczne i spotykana na ulicy dziewczynę – fragment ten kompozycyjnie współgra z zakończeniem). Trzeba w tym miejscu dodać, że „ja” liryczne, wspominając, iż ma „szesnaście lat”, jednoznacznie wskazuje na podobieństwo do autorki.

Jedyną ukazaną w wierszu wspólną „właściwością” obu dziewcząt jest ich wiek¹². Pod każdym innym względem dziewczynki się różnią. Wypowiedź podmiotu lirycznego jest przy tym skonstruowana w taki sposób, że każdej cesze przypisywanej lirycznemu „ja” odpowiada jej zaprzeczenie w charakterystyce

¹² Gwoli ścisłości, liryczne „ja” wspomina jeszcze, że ona i jej rówieśniczka: „takim samym mijamy się krokiem, / takim samym mijamy się wzrokiem”.

Zawarte w kolejnym wersie stwierdzenie: „i ten sam przepala nas wstyd”, nie musi natomiast oznaczać, że i w tym aspekcie mamy do czynienia z identycznym odczuciem – źródła owego wstydu, zwłaszcza z perspektywy wcześniej wspomnianych różnic między dziewczętami, mogą bowiem być diametralnie odmienne, nawet jeśli jego przyczyną jest obopólna świadomość przypadkowości własnej sytuacji każdej z nich oraz sytuacji tej „drugiej”.

rówieśniczki-„oponentki”. Różnice między nimi sięgają zarówno sfery fizycznej, jak i psychiki oraz wyobraźni. Jeśli „ja” liryczne charakteryzuje siebie słowami:

Wyrzeźbiła mi ciało harmonia,
wyrzeźbiła mi rysy duma –

to rówieśniczka z tej „gorszej” strony zaułka opisywana jest jako uosobienie brzydoty, ofiara chorób wenerycznych:

Wykoślawił jej ciało tryper,
wypokraczył jej rysy
syfilis.

Rozbieżności między nimi pogłębia w tym wypadku także to, że o ile „ciało” pierwszej dziewczyny zostało „wyrzeźbione” przez czynniki duchowe (nacechowane wzniosłością) i tym samym jawi się ona jako uosobienie antycznej zasady kalokagatii, o tyle na wygląd drugiej wpłynęły czynniki bardzo „przziemne” – choroby weneryczne (kiła i rzeżączka). Jeśli uwzględnimy przy tym, że „harmonia” jest w zasadzie synonimem doskonałości, a „syfilis” i „tryper”, tak ze względu na sposób transmisji zakażenia, jak i jego kulturowe wartościowanie, nacechowane są negatywnie, wówczas dysonans między obu bohaterkami stanie się jeszcze bardziej wyrazisty¹³. Czynnikiem wartościującym są w wypowiedzi „ja” lirycznego także nazwy czynności, które ukształtowały wygląd obu dziewcząt. „Rzeźbienie” jest formą aktywności twórczej, a jego efekt stanowi dzieło sztuki. W kulturze europejskiej artyści cieszą się prestiżem i zajmują wysokie miejsce w hierarchii społecznej. Skoro zaś powierzchowność mówiącej jest efektem „rzeźbienia”, to tym samym jest ona swego rodzaju dziełem sztuki, doskonałością. Z kolei ciało i rysy jej rówieśniczki miałyby powstać wskutek „wykoślawienia” i „wypokraczenia”. Określenia te nazywają jednocześnie główne cechy fizyczne drugiej z bohaterek. Charakteryzuje ją zatem daleko posunięta deformacja wyglądu (zmiany spowodowane chorobami wenerycznymi oraz brak czterech palców). To zaś w kulturze tradycyjnej postrzegane jest jako oznaka grzeszności¹⁴ (co zresztą

¹³ Formą wartościowania jest również zastosowanie w opisie drugiej z dziewcząt, zamiast funkcjonujących już w czasach powstania wiersza określeń medycznych (rzeżączka, kiła), wyrazów należących do języka potocznego, nacechowanych emocjonalnie i kulturowo.

¹⁴ Na temat symbolicznego łączenia brzydoty z grzechem por. np. S. K o b e l u s, *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2002, s. 330, 396.

znajduje potwierdzenie w dalszej części wiersza, kiedy dziewczyna zostaje nazwana „kurwą”¹⁵) i wartościowane negatywnie.

Opisowi odmienności wyglądu bohaterek odpowiada ich przeciwstawienie ze względu na doświadczenia życiowe i warunki egzystencji. „Ja” opisuje swoją codzienność jako pozbawioną jakichkolwiek trosk – dziewczynę otacza dobrobyt („mieszkam wygodnie”, „nie pojmę, co to wygłodnieć, / co to zmarznąć”), nie musi ciężko pracować, by żyć („mój trud się topi w spoczynkach – / jak miód w ustach”). Świat ten zarysowany jest wyłącznie w ciepłych barwach, jasny („noc słońcem wstaje”) i bezpieczny. Porównanie „trudu” do „miodu w ustach” nadaje owemu światu cech idylli, przestrzeni marzeń (życia w „rozmarzeniach, w dzwonnym zadumach”) i miłości. Codzienność jej rówieśniczki jest zaprzeczeniem takich warunków. To obszar, gdzie toczy się bezwzględna walka o przetrwanie, w której „bronią” jest nawet własne ciało (prostyucja), a nieodłącznym „towarzyszem” – głód i chłód. Dodajmy, że realia te są całkowicie niewyobrażalne dla opowiadającej o nich dziewczyny z tej „lepszego” części zaulka („Nawet nie wiem, jaki jest jej świat –”)¹⁶. Odmiennost tego świata manifestuje się także na poziomie językowym, poprzez wprowadzenie do języka opisu nazw chorób wenerycznych („tryper”, „syfili”) i wulgaryzmów („kurwa”). Wprawdzie w części tekstu opisującej drugą z dziewcząt pojawia się też słowo „kwiat”, lecz odnosi się ono do świata „ja” lirycznego...

Opis odmiennost bohaterok dopełnia ich prezentacja na poziomie kompozycji wierszowej. Z pozoru wydaje się, że ich zestawienie odbywa się na zasadzie pełnej odpowiedniości, którą sugerują zwłaszcza liczne paralelizmy (anaforyczne powtórzenia typu: „Rzecz jest w tym”, czy opisujące wiek obu dziewcząt frazy: „Ja / mam szesnaście lat” i „Ona / ma szesnaście lat”). Każde zdanie dotyczące wyglądu „ja” znajduje swój analog (będący w gruncie rzeczy zaprzeczeniem) w charakterystyce tej „drugiej” (na przykład: „Wyrzeźbiła mi ciało harmonia” i „Wykoślawił jej ciało tryper”). W tym miejscu pojawia się jednak drobna niezgodność w graficznym układzie zdań. O ile bowiem w autoopisie mówiącej mamy do czynienia z konsekwentnym, harmonijnym przestrzeganiem zasady pokrywania się granic członów syntaktycznych z granicami wersów („wyrzeźbiła mi rysy duma –”), o tyle w partii dotyczącej jej rówieśniczki pojawiać się będzie w niektórych momentach przerzutnia

¹⁵ Słowa „ja” lirycznego o „starej, szlacheckiej” tradycji trudnienia się prostytucją przez jej ubogą rówieśniczkę mają oczywiście charakter ironiczny, lecz również one podkreślają swoistą „dziedziczość” wykonywanego zawodu w rodzinie dziewczyny. To zaś współgra z dziedziczością sytuacji bytowej samej mówiącej.

¹⁶ „Tożsamość dziewcząt się przenika, ale nie mogą się skonfrontować. Ich solidarność zaczyna się od poczucia bezsilności”. A. A r a s z k i e w i c z, *Wypowiadam wam moje życie. Melancholia Zuzanny Ginczanki*, Fundacja OŜKa, Warszawa 2001, s. 29.

(„wypokraczył jej rysy / syfilis”). Wydaje się, że jest to zabieg celowy i uzasadniony. Zaburzenie wierszowego uporządkowania tekstu można interpretować jako odpowiednik właściwej dla świata tej bohaterki dysharmonii. Kolejną jej oznaką byłoby wydzielenie jako odrębnych wersów słów o negatywnym zabarwieniu („syfilis”, „kurwa”). Jeśli uwzględnimy jeszcze fakt, że w części odnoszącej się do „ja” wyróżnione w taki sposób zostało tylko słowo „kwiat”, dysonans między obu światami uwidoczni się jeszcze bardziej.

Najkrótsze wersy wskazują nie tylko na antynomiczne elementy światów, do których przynależą obie bohaterki wiersza, ale i na zasadę symetrii jako podstawowy mechanizm konstrukcyjny utworu. Wyraża się on w uszeregowaniu słów. O ile bowiem w zakończeniu strofoidy rozgraniczającej autoprezentację lirycznego „ja” i jej rówieśniczki mówi się, że „przedzielił zaułek”

mnie
i
ją – ?

o tyle w części podsumowującej (po partii tekstu charakteryzującej drugą, uboższą z dziewcząt) szyk wyrazów ulega odwróceniu i „ja” stwierdza, że ten sam wstyd „przepała”

ją
i
mnie.

Wierszowym uniwersum rządzi specyficzna zasada symetrii – każdy element ze świata bogatszej z bohaterek ma swój „negatywowy” (antynomiczny) odpowiednik w świecie „tej drugiej”. Finalnie zaś wszystko uzależnione jest od przypadku, bo to on decyduje, kto, w jakim miejscu i w jakich warunkach przyjdzie na świat.

W zależności od przyjmowanego punktu widzenia wiersz *Przypadek* może być postrzegany jako świadectwo społecznej dojrzałości młodej autorki i jej wrażliwości na krzywdę, którym towarzyszy rozwinięty zmysł obserwacji, a jednocześnie jako udratyzowana filozoficzna opowieść o losie człowieka. W świetle tego utworu człowiek jawi się jako piórko unoszone przez wiatr lub igraszka olbrzymów; całkowicie ubezwłasnowolniony, dziedziczy bogactwo lub ubóstwo i w żaden sposób nie zdoła zmienić swego losu. Zostało to jednak ujęte w słowa w sposób, który wskazuje, że nic w omówionym wierszu nie jest dziełem przypadku.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Araszkiewicz, Agata. *Wypowiadam wam moje życie: Melancholia Zuzanny Ginczanki*. Warszawa: Fundacja OŜKa, 2001.
- Lidia Drabik, Aleksandra Kubiak-Sokół, ElŜbieta Sobol, and Lidia Wiśniakowska, eds. *Słownik języka polskiego PWN* (s.v. „Przypadek”). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Ginczanka, Zuzanna. “Przypadek.” In Ginczanka, *Poezje zebrane (1931-1944)*. Edited by Izolda Kiec. Warszawa: Wydawnictwo Marginesy, 2019.
- . “Przypadek.” In Ginczanka, *Wiersze wybrane*. Edited by Jan Śpiewak. Warszawa: Czytelnik 1953.
- Kiec, Izolda. *Zuzanna Ginczanka: Źycie i twórczość*. Poznań: Obserwator, 1994.
- . *Szoszana znaczy Niewinna: O poezji i biografii Zuzanny Ginczanki*. Poznań: Instytut Kultury Popularnej, 2019.
- . *Ginczanka: Nie upilnuje mnie nikt*. Warszawa: Marginesy, 2020.
- Kobieltus, Stanisław. *Bestiariusz chrześcijański: Zwierzęta w symbolice i interpretacji; StaroŜytność i średniowiecze*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2002.
- Koschany, Rafał. “Kulawy traf: O Przypadku Zuzanny Ginczanki.” In *Ginczanka: Na stulecie Poetki*. Edited by Katarzyna Kuczyńska-Koschany and Katarzyna Szymańska. Nowy Sącz: PasaŜe, 2018.
- . *Przypadek: Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016.
- Łazicka, Agnieszka. “Umysł i ciało, słowo i rzecz: O twórczości Zuzanny Ginczanki.” In *Kobiece dwudziestolecie 1918-1939*. Edited by Radosław Sioma. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2018.
- Łotman, Jurij. *Semiotyka filmu*. Translated by Jerzy Faryno and Tadeusz Miczka. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1983.
- Poliszczyk, Jarosław. “Przypadek Zuzanny Ginczanki.” *Bibliotekarz Podlaski*, no. 4 (2018): 63–74.
- Skoczyńska, Maria. “Ironia Zuzanny Ginczanki.” Master’s thesis, Stockholms universitet, 2020. https://www.slav.su.se/polopoly_fs/1.498808.1589188392!/menu/standard/file/Ironia_Zuzanny_Ginczanki.pdf.
- Stolarczyk, Aleksandra. “O miejscu człowieka w świecie Boga (boga): Przypadek Zuzanny Ginczanki.” *Akcent*, no. 2 (2012): 196–202.
- Śpiewak, Jan. “Zuzanna, gawęda tragiczna.” In Śpiewak, *Przyjaźnie i animozje*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1965.
- Wojda, Dorota. “‘Sprawy korzenne’: Fenomenologia Zuzanny Ginczanki.” *Przestrzenie Teorii*, no. 28 (2017): 269–80.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Roman BOBRYK – Przypadki zawiadują życiem. Próba lektury *Przypadku* Zuzanny Ginczanki

DOI 10.12887/36-2023-2-142-11

Artykuł jest próbą odczytania wiersza *Przypadek* Zuzanny Ginczanki. Utwór ten powstał na początku 1934 roku. Wyszedł zatem spod pióra niespełna siedemnastoletniej wówczas poetki. Wiersz ten może zostać odczytany jako przykład filozoficznej refleksji nad rolą przypadku w życiu człowieka. O losie obu jego bohaterek decyduje bowiem właśnie przypadek – miejsce i czas narodzin (jedna z bohaterek urodziła się w rodzinie bogatej, druga – w ubogiej). W artykule szczególną uwagę zwraca się na mechanizmy konstrukcyjne świata przedstawionego. Podstawową regułą kompozycyjną wiersza jest zasada symetrii – każda cecha i zdarzenie z życia jednej z bohaterek ma swój odpowiednik (zaprzeczenie) w opisie drugiej. Wiersz jest dowodem dojrzałości sądów, wnikliwości obserwacji i wrażliwości społecznej autorki oraz świadectwem jej umiejętności poetyckich.

Słowa kluczowe: Zuzanna Ginczanka, przypadek, poezja polska dwudziestego wieku, poetyka,

Kontakt: Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet w Siedlcach, ul. Żytnia 39, pok. 339, 08-110 Siedlce
E-mail: roman.bobryk@uph.edu.pl
Tel. 25 6431886
<https://ijil.uph.edu.pl/>

Roman BOBRYK, Life is Ruled by Chance: An Attempt at Reading Zuzanna Ginczanka's *Przypadek* [Chance]

DOI 10.12887/36-2023-2-142-11

The article is an attempt to propose a reading of the poem *Przypadek* [Chance] by Zuzanna Ginczanka. The piece was written in early 1934 by, at the time, a seventeen-year-old poet. The poem can be read as an instance of philosophical reflection on chance in human life. The fate of both protagonists is indeed determined by sheer chance, i.e., the respective place and time of their birth (one of the girls was born in a rich family, while the other in a poor one). The article focuses on the way the presented world is constructed. The basic compositional principle of the poem is symmetry—each quality of either character, or an event in her life, has its equivalent (an opposite) in the description of the other. The poem can serve as an ultimate proof of the author's maturity of judgment, her thoroughness of observation, and social sensitivity, as well as her poetic skills.

Keywords: Zuzanna Ginczanka, chance, 20th-century Polish poetry, poetics

Contact: Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet w Siedlcach, ul. Żytnia 39, pok. 339, 08-110 Siedlce, Poland

E-mail: roman.bobryk@uph.edu.pl

Phone: +48 25 6431886

<https://ijil.uph.edu.pl/>

Joanna MICHALCZUK

TEATR W POEZJI KAZIMIERZA BRAUNA

W poezji Kazimierza Brauna zakorzeniony w doczesności i teatrze świata odzwierciedlającym ludzką słabość podmiot literacki, doceniając znaczenie tego, co dane tu i teraz, pragnie jednocześnie podążać ku nieśmiertelności. Podkreśla nierozzerwalny związek wszystkich aspektów twórczej działalności, życia religijnego i doskonalenia moralnego. Przypomina o najważniejszym zadaniu teatru i zarazem jego przeznaczeniu – przeistoczeniu świata materii w świat ducha.

Mieszkający od połowy lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku w Stanach Zjednoczonych Kazimierz Braun doskonale znany jest jako reżyser teatralny, którego spektakle wzbudziły zainteresowanie nie tylko w Polsce (wystawiane między innymi na scenach Gdańska, Krakowa, Łodzi, Tarnowa, Torunia, Warszawy), ale też w innych krajach europejskich i na kontynencie amerykańskim. Nie trzeba go przedstawiać jako teatrologa i wykładowcy akademickiego, autora licznych prac naukowych poświęconych historii teatru i ludziom teatru, twórczości teatralnej Norwida, przestrzeni teatralnej i teatralizacji życia, jak również tekstów prozatorskich, dramatów, adaptacji i scenariuszy opartych na utworach innych twórców. Dojrzały artysta i badacz przed laty dał się poznać jako sprawny dyrektor Teatru im. Juliusza Osterwy w Lublinie (w latach 1971-1974, a wcześniej jego kierownik artystyczny) i Teatru Współczesnego im. Edmunda Wiercińskiego we Wrocławiu (w latach 1975-1984). Towarzyszące tej wielowymiarowej twórczości pisarstwo wspomnieniowe Brauna, które ją tematyzuje, staje się jej interpretacją i dopełnieniem, ze szczególną wyrazistością odsłaniając symptomatyczną dla niej mitologizującą funkcję pamięci¹. Pisarstwo to ukazuje zarazem człowieka i twórcę, który nie potrafi widzieć siebie inaczej niż przez pryzmat teatru. Najskromniejszą i najmniej znaną częścią literackiej spuścizny Brauna jest jego poezja. Prezentowany tu artykuł koncentrować się będzie na lirycznym ujęciu teatralnego doświadczenia w tomikach poetyckich teatrologa i reżysera.

¹ Zob. G. M a r o s z c z u k, *Wobec historii, wobec teatru. Poetyka i pragmatyka wywiadów książkowych z Kazimierzem Braunem*, w: *Doświadczenie – przeżycie – kontemplacja. Pisarstwo Kazimierza Brauna*, red. J. Pastarska, B. Trygar, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2017, s. 144.

TEATR

Dla Kazimierza Brauna teatr to żywa wspólnota osób, umożliwiająca zarazem samopoznanie i rozwój jednostki, aktualizująca i scalająca wartości ludzkie i estetyczne². Reżysera interesuje teatr występujący w obronie wartości: prawdy (pojmowanej jako odrzucenie wszelkiej manipulacji, ale też otwarcie na historię narodu i jego rzeczywistość kulturową), szacunku i pokory w obcowaniu z dziełem i drugim człowiekiem³, pracy (pojmowanej jako świadectwo człowieczeństwa i godności osoby ludzkiej działającej w osobowej wspólnotcie⁴), jak również wartości życia duchowego – w wymiarze indywidualnym i narodowym. Fundamentem tak dookreślanego teatru jest człowiek-aktor, którego obraz nawiązuje do najlepszych tradycji polskiej sztuki teatralnej rozumianej jako niekończący się proces samodoskonalenia poprzez pracę⁵. W przekonaniu Brauna w teatrze dążenie ku perfekcji wiązać się musi ze służebnym wymiarem sztuki aktora i przeświadczeniem o współtworzeniu przez nią wartości duchowych, poprzez które aktor włącza się zarazem w rzeczywistość transcendentną⁶. Konsekwencją takiego podejścia jest pojmowanie roli reżysera – własnej roli – jako życiowego powołania do odkrywania poprzez sztukę najgłębszych wymiarów ludzkiego istnienia, związanych z poszukiwaniem racji tegoż istnienia w relacji z Bogiem.

Niejedynym – choć przez samego reżysera uważanym za zasadniczy – czynnikiem, który wpłynął na jego koncepcję teatru i własnego w nim miejsca, były u progu lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku rozmowy młodego artysty z dawnym aktorem Teatru Rapsodycznego, pełniącym wówczas funkcję biskupa Krakowa Karolem Wojtyłą⁷. Słowa Wojtyły, które wskazywały na moralny i duchowy fundament teatru, włączając twórczość teatralną w praktykowanie wiary, w sposób trwały zmieniły Braunowe widzenie teatru. Odtąd nie było ono już ograniczone, jak wcześniej, jedynie do spraw warsztatu i metody, stylów i środków wyrazu. To, co od przyszłego Papieża usłyszał wówczas reżyser, stało się dla niego punktem odniesienia zarówno w rozumieniu teatru w ogóle, jak i w ocenie jego własnej pracy scenicznej⁸.

² Por. K. Braun, *Odpowiedzialność reżyserów*, w: tenże, *Nadmiar teatru*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 265-269.

³ Por. tamże, s. 266.

⁴ Takie rozumienie działania scenicznego wpisuje się w koncepcję pracy zawartą w encyklice Jana Pawła II *Laborem Exercens* (zob. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html). Por. Braun, dz. cyt., s. 267n.

⁵ Por. Braun, dz. cyt., s. 267n.

⁶ Por. tamże, s. 268.

⁷ Por. np. tenże, 1960. *Styczeń. Drogowskazy świętego*, w: tenże, *Dziesięć dni w PRL-u*, Norbertinum, Lublin 2008, s. 69.

⁸ Por. tamże, s. 68-71.

Teatr traktowany jest przezeń jako sprawa najwyższej wagi, a jednocześnie sprawa bardzo osobista. Braun akcentuje jego misyjny charakter i dookreśla nawiązaniem do tradycji religijnej i narodowej, dając wyraz swoim fascynacjom – przede wszystkim Cyprianem Norwidem i jego widzeniem świata poprzez teatr⁹, ale także Stanisławem Wyspiańskim¹⁰ czy Juliuszem Osterwą jako twórcą „wielkiego widowiska plenerowego – poetyckiego, religijnego, patriotycznego i wspólnotowego”¹¹. Brauna wizja teatru ma zarazem wymiar transcendentálny i odnosi się do rzeczywistości społecznej, wiąże się z najgłębszym sensem ludzkiego życia i najważniejszymi problemami wpisanymi w egzystencję człowieka, o których twórca chce rozmawiać z odbiorcą.

POEZJA

Debiutancki wiersz Brauna – ówczesnego studenta poznańskiej polonistyki – *Już nic nie mają do powiedzenia* ukazał się w jednodniówce poetyckiej w roku 1955 w Poznaniu. Kolejne ogłoszono na łamach studenckiego pisma „Nasze Sprawy”, współredagowanego przez Brauna. Jak zauważa analizująca je Anna Fiedień¹² – utwory te naznaczone są wyraźnymi śladami czasu swojego powstania, odsłaniając postawę sprzeciwu. Sam twórca nie przywiązuje do tych tekstów większej wagi – w najnowszym tomie wspomnieniowym, w którym poezji poświęca zaledwie kilka akapitów, pisze tak: „Patrząc wstecz, zobaczyłem niewielką wartość tego, co udało mi się napisać. Spoglądając ku przyszłości, nie wyobraziłem sobie siebie jako poety. Latami nie pisałem wierszy. To wróciło, gdy znalazłem się w pustce duchowej po zabraniu mi

⁹ Zob. np. t e n ż e, *Cypriana Norwida teatr bez teatru*, PIW, Warszawa 1971; t e n ż e, „*Mój*” *teatr Norwida*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2014. Zob. też: A. D u n a j s k i, *Wstęp. Kazimierz Braun wobec Cypriana Norwida*, w: Braun, „*Mój*” *teatr Norwida*, s. 12-32.

¹⁰ Zob. np. J. M i c h a l c z u k, „*Teatr powinien być narzędziem Sprawy*”. *Wokół twórczości artystycznej Kazimierza Brauna*, w: 1984. *Literatura i kultura schyłkowego PRL-u*, red. K. Budrowska, W. Gardocki, E. Jurkowska, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2015, s. 371-390; por. B. T r y g a r, „*Ja*” w *drodze do wolności, prawdy i piękna. Aspekty aksjologiczne twórczości prozatorskiej Kazimierza Brauna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2019, s. 60-62.

¹¹ K. B r a u n, *Piramida. Wspomnienia nie tylko teatralne*, Oficyna Wydawnicza Volumen–Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Warszawa 2022, s. 15.

¹² Zob. A. F i e d e Ń, *Debiut pisarski Kazimierza Brauna w ujęciu (nowo)historycznym*, w: *Doświadczenie – przeżycie – kontemplacja*, s. 32-42. Przedmiotem analizy stają się w tym artykule wiersz *Słyszysz?* (zob. K. B r a u n, *Słyszysz?*, „*Nasze Sprawy*” 2(1956) nr 11-12, s. 12), opublikowany we fragmentach cykl poetycki *Wiersz dzisiejszy* (zob. t e n ż e, *Wiersz dzisiejszy*, „*Nasze Sprawy*” 2(1956), nr 10, s. 8n.) oraz opowiadanie *Oczy zamknięte* (zob. t e n ż e, *Oczy zamknięte*, „*Nasze Sprawy*” 2(1956) nr 11-12, s. 12n.).

możliwości pracy teatralnej w kraju”¹³. Poezja (podobnie jak rozwijana równocześnie twórczość prozatorska) stała się ważnym dopełnieniem działalności reżysera wkraczającego w nowy, amerykański okres pracy twórczej.

Pierwszy tomik wierszy, *Tajemnice powszednie. Naśladowania i świadectwa*¹⁴, obejmujący dwa cykle – naśladowania modlitw i rozważań świętych oraz świadectwa pisane po wizytach w Polsce, Ziemi Świętej i po lekturach duchowych¹⁵, poprzedziły publikacje pojedynczych utworów w paryskim miesięczniku ojców pallottynów „Nasza Rodzina – Notre Famille”¹⁶. Zbiór stał się przedmiotem wnikliwej refleksji Janusza Pasterskiego¹⁷, która stanowiła pierwsze naukowo pogłębione ujęcie poezji Brauna. Pasterski dostrzegł w tej części literackiego dorobku praktyka i teoretyka teatru konsekwencję poetyckiego nacechowania jego twórczości reżyserskiej.

Kolejny tom poetycki, *Pieśni świętego Maksymiliana i inne wiersze*¹⁸, już w tytule eksponujący postać świętego i poświęcony jej cykl dziewięciu pieśni religijnych dotyczących znaczących momentów z życia męczennika, poprzedziły twórcze poszukiwania Brauna towarzyszące realizacji jednej ze sztuk o św. Maksymilianie Kolbem¹⁹: „Odczułem, że poza zdarzeniami dramatycznymi i dialogami, potrzebne jest jeszcze śpiewanie. Pojawiła się w ten sposób następna okazja poszukiwania wyrazu poetyckiego jako najwłaściwszej formy wypowiedzi”²⁰ – wyznaje Braun.

¹³ B r a u n, *Piramida*, s. 401. Mowa tu oczywiście o motywowanej politycznie decyzji pozbawienia Brauna pracy we wrocławskim teatrze (por. np. M i c h a ł e z u k, dz. cyt., s. 371n.; informacje bibliograficzne dotyczące okresu wrocławskiej dyrekcji i jej zakończenia por. tamże, s. 172).

¹⁴ Zob. K. B r a u n, *Tajemnice powszednie. Naśladowania i świadectwa*, Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej Bernardinum, Pelplin 1998.

¹⁵ Zob. t e n ż e, *Naśladowania*, w: tenże, *Tajemnice powszednie*, s. 6-23; t e n ż e, *Świadectwa*, w: tenże, *Tajemnice powszednie*, s. 26-59.

¹⁶ Szczegółową bibliografię zestawiała Barbara Bułat (por. *Horyzonty teatru III. Bibliografia Kazimierza Brauna*, oprac. B. Bułat, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014, s. 167, poz. 696). Por. B r a u n, *Piramida*, s. 401.

¹⁷ Por. J. P a s t e r s k i, *Wokół zbioru „Tajemnice powszednie. Naśladowania i świadectwa” Kazimierza Brauna*, w: *Doświadczenie – przeżycie – kontemplacja*, s. 43.

¹⁸ Zob. K. B r a u n, *Pieśni świętego Maksymiliana i inne wiersze*, Bratni Zew, Kraków 2021.

¹⁹ Braun jest autorem cyklu sztuk o świętym: zob. t e n ż e, *Maximilianus. Opowieść sceniczna o świętym Maksymilianie Marii Kolbem*, Bratni Zew, Kraków 2010; t e n ż e, *Mój syn, Maksymilian. Rzecz o Maksymilianie Marii Kolbem i jego matce, Mariannie Kolbowej*, Bratni Zew, Kraków 2010; t e n ż e, *Cela ojca Maksymiliana. Dramat dla jednego aktora oraz Epilog: tekst dla aktorki*, Bratni Zew, Kraków 2010; t e n ż e, *Passion of Saint Maximilian Kolbe – Męka świętego Maksymiliana Kolbe*, Polish Cultural Foundation – Polska Fundacja Kulturalna, Buffalo 2011 (wydanie polskie z nieznacznymi zmianami: t e n ż e, *Męka świętego Maksymiliana*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2021).

²⁰ T e n ż e, *Piramida*, s. 402. Zob. t e n ż e, *Pieśń o świętym Maksymilianie*, w: tenże, *Cela Ojca Maksymiliana*, [Program], Tarnowski Teatr im. Ludwika Solskiego, Tarnów 2011. Prapremiera spektaklu w reżyserii Kazimierza Brauna odbyła się 18 czerwca 2011 roku.

Nurt tekstów o Kolbem to oczywiście odrębny temat, warto jednak w tym miejscu zauważyć, że w nowym utworze prozatorskim Brauna, zatytułowanym *Śladami świętego Maksymiliana. Opowieść uczestnika pielgrzymki*²¹, pojawiają się wspomniane pieśni religijne z cyklu o św. Maksymilianie²² (a wśród nich i ta, która nie weszła do tomiku poetyckiego²³). Głośno odczytywane ze specjalnego miejsca na estradzie przez wybranych uczestników pielgrzymki podczas kolejnych jej etapów, stają się one poetyckim wprowadzeniem w szczególną atmosferę przywoływanych miejsc z przeszłości świętego. Stanowią dopełnienie opowieści o jego życiu i męczeństwie, ale zarazem rodzaj modlitewnego przewodnika w fizycznej i mentalnej podróży pielgrzymów. Głośne wykonanie, jak w dawnym teatrze religijnym, służy wzmocnieniu odbioru przywoływanych treści, a w tym przypadku jest również sposobem wyeksponowania włączonego w przestrzeń kreacji tomiku i jego autora.

Najnowszą odsłonę Braunowej poezji stanowi zbiór *Oczekiwanie. Wiersze*²⁴, zawierający przedruki i utwory nowe zebrane w cyklach: *Medytacje, Wspomnienia, Drogowskazy*²⁵ i *Oczekiwanie. „Świadectwom”* (jak nazwał je Braun w pierwszym tomiku) duchowych przeżyć, „zamyśleniom” (których cykl – opublikowany najpierw na łamach dwumiesięcznika „Arcana” – włączył do tomiku drugiego²⁶), wspomnieniom i medytacjom religijnym ujmowanym z perspektywy doświadczeń biograficznych autora, zróżnicowanym genologicznie i stylistycznie²⁷, towarzyszy poetycki zapis religijnie przeżywanego odchodzenia. Wyraźnie zaznaczona jest jednak perspektywa nadziei na spotkanie z wiecznością („To już poza mną / Wygrałem – przegrałem – już tego nie zmienię / Meta biegu zamyka / Meta życia otwiera”²⁸), antycypowana już tytułem tomiku, ale także ostatniego współtworzącego go cyklu i zamykającego ów cykl wiersza. Jak w poprzednich zbiorach poetyckich podmiot liryczny jawnie wyraża postawę autobiograficzną, manifestuje swoją religijną

²¹ Zob. t e n ż e, *Śladami świętego Maksymiliana. Opowieść uczestnika pielgrzymki*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2022.

²² Por. tamże, s. 20, 36, 104, 118, 140, 151, 153.

²³ Zob. t e n ż e, *Militia Immaculatae*, w: tenże, *Śladami świętego Maksymiliana*, s. 64.

²⁴ Zob. t e n ż e, *Oczekiwanie. Wiersze*, Wydawnictwo 3 DOM, Częstochowa 2022.

²⁵ Część utworów wchodzących w skład tego cyklu ukazała się wcześniej: zob. t e n ż e, *Polski werbel*, „Arcana. Kultura, Historia, Polityka” 2021, nr 4(160), s. 23-26 (*Fundamenty, Klejnot, Pielgrzymka*); t e n ż e, *Mała kronika lat dwudziestych XXI wieku*, „Arcana. Kultura, Historia, Polityka” 2022, nr 3 (165), s. 140-143 (*Ludzie, Zdarzenia, Przestrzeń, Czas*). W tomiku *Oczekiwanie. Wiersze* Braun zmodyfikował tytuł cyklu, otwierając tym samym nowe pole znaczeń (por. t e n ż e, *Mała kronika lat dwudziestych XXI wieku*, w: tenże, *Oczekiwanie. Wiersze*, s. 86).

²⁶ Zob. t e n ż e, *Zamyślenia*, „Arcana. Kultura, Historia, Polityka” 2020, nr 6(156), s. 7-13; t e n ż e, *Zamyślenia*, w: tenże, *Pieśni świętego Maksymiliana i inne wiersze*, s. 81-92.

²⁷ Por. P a s t e r s k i, dz. cyt., s. 47.

²⁸ K. B r a u n, *Meta*, w: tenże, *Oczekiwanie. Wiersze*, s. 59.

postawę i całkowite zawierzenie Bogu²⁹, które staje się „Oczekiwaniem z lękiem na wielką przemianę / tego, co materialne, w to, co czysto duchowe”³⁰. Tematyka religijna i perspektywa biograficzna również i w tym zbiorze splatają się z doświadczeniami artystycznymi utrwalonymi poetyckim słowem, utwory stają się zarazem kolejnym świadectwem aktywnego uczestnictwa autora zewnętrznego – o którym tak często przypomina podmiot liryczny – w świecie tekstów kulturowych. Poezja otwierająca dorobek literacki tego twórcy w latach pięćdziesiątych, później istotnie dorobek ów uzupełniająca, okazuje się zatem ważną częścią Braunowej twórczości, spajającą kolejne jej etapy i różne jej wymiary.

Proponowane tu ujęcie nie jest ani ujęciem wyczerpującym, ani pełnym. Przynosi jednak nieco inne spojrzenie na znanego z prac teatralnych dojrzałego twórcę, który staje się zafascynowanym teatrem poety, już nie tylko podążającym w ślad za poetyckim teatrem Norwida i Różewicza, ale rozliczającym się z teatrem i życiem widzianym przez teatr we własnej poezji. W centrum rozważań znajdują się teksty będące liryczną formą wypowiedzenia doświadczenia teatralnego – a tym samym najgłębiej interesujący teatrologa, reżysera, dramatopisarza i autora powieści o teatrze problem sztuki, jej kształtu oraz zadań, ale także powinności artysty. W twórczości poetyckiej doświadczenie to zyskuje rys bardzo osobisty, intymny, ściśle łączy się bowiem z kształtem modlitewnym, ale i postawą rozmodlonego podmiotu lirycznego.

TEATR W POEZJI

Jak pisał niegdyś Stefan Sawicki, proces odbioru poezji staje się dla odbiorcy „intymnym, wewnętrznym kontaktem z osobowością autora, która wyłania się z tekstu”³¹. Dodał też, że „przekraczanie siebie poprzez poezję jest jednym z imion naturalnej skłonności człowieka do transcendencji tak silnie obecnej w myśli współczesnej, zwłaszcza bliskiej chrześcijaństwu”³². W liryce religijnej praktyk sceny odnajduje intymną przestrzeń spotkania z Bogiem; przed bohaterem lirycznym otwiera się możliwość odkrywania transcendencji i przekraczania siebie ku transcendencji³³. Badacz pierwszego tomiku wierszy

²⁹ Por. P a s t e r s k i, dz. cyt., s. 53.

³⁰ K. B r a u n, *Oczekiwanie*, w tenże, *Oczekiwanie. Wiersze*, s. 104.

³¹ S. S a w i c k i, *Czym jest poezja?*, w: tenże, *Wartość – sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologiczno-literackie*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 15.

³² Tamże.

³³ Por. Z. Z a r ę b i a n k a, *O poezji religijnej i sposobach jej badania*, „Roczniki Humanistyczne KUL” 37(1990) nr 1, s. 34n; Z. O ż ó g, *Modlitwa w poezji współczesnej*, Stowarzyszenie Literacko-Artystyczne „Fraza”, Rzeszów 2007, s. 37n.

Brauna zauważa, że podmiot liryczny tej medytacyjnej i refleksyjnej poezji to nie tylko „homo religiosus”, ale też „homo orans”³⁴, modlitwa jest w niej bowiem nie tylko podstawowym wyznacznikiem gatunkowym, jest także sygnałem postawy duchowej.

Szczególne znaczenie wśród wypowiedzi poetyckich Brauna ma bardzo osobiste rozliczenie z teatrem: *Modlitwa do świętego Augustyna*³⁵, utwór przedrukowany ze zmianami w późniejszych zbiorach jako *Modlitwa reżysera do świętego Augustyna*³⁶. Tytułowe określenie gatunku i odesłanie do adresata zostaje uzupełnione o nadawcę prezentowanego poprzez funkcję reżysera. Uzupełnienie to sygnalizuje już na wstępie lektury znaczenie aspektu twórczego, teatralnego. O bezpośrednich, intertekstualnych nawiązaniach do *Wyznań*³⁷ św. Augustyna pisał już Pasterski, zauważając, że z zacytowanych w wierszu wypowiedzi świętego, dotyczących jego wczesnej fascynacji teatrem i porzucenia „zgubnego nałogu teatromanii”³⁸ w momencie duchowej przemiany, wyrasta bardzo osobista refleksja znawcy i praktyka sceny nad własną pracą artystyczną³⁹.

Przytoczenia wypowiedzi świętego i towarzyszące im niczym didaskalia uwagi, które poprzedzają uobecniający adresata element inwokacji, powracają w analogicznych wyznaniach i samooskarżeniach reżysera („bardzo mnie pociągały widowiska teatralne”⁴⁰, „uczestniczyłem w grzesznych radościach spektakli”⁴¹, „podziwiałem występnych kochanków na scenie”⁴², „[...] «im bardziej mnie aktor wzruszył tym głośniej / klaskałem»”⁴³, „fikcja sceny dzieliła mnie od prawdy Boga”⁴⁴) i służą dramatyzacji tekstu. Liryka dialogowa,

³⁴ Pasterski, dz. cyt., s. 54.

³⁵ Zob. K. Braun, *Modlitwa do świętego Augustyna*, w: tenże, *Tajemnice powszednie*, s. 44-50. Pisz też o tym Braun w swoich wspomnieniach (por. tenże, *Piramida*, s. 401).

³⁶ Zob. tenże, *Modlitwa reżysera do świętego Augustyna*, w: tenże, *Pieśni świętego Maksymiliana*, s. 72-76. Ta wersja utworu jest w artykule podstawą cytowania. Zob. też: tenże, *Modlitwa reżysera do świętego Augustyna*, w: tenże, *Oczekiwanie. Wiersze*, s. 64-67.

³⁷ Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.

³⁸ Braun, *Modlitwa reżysera do świętego Augustyna*, s. 72.

³⁹ Por. Pasterski, dz. cyt., s. 48n.

⁴⁰ Braun, *Modlitwa reżysera do świętego Augustyna*, s. 73. Por. św. Augustyn, dz. cyt., ks. III, 2, s. 45.

⁴¹ Braun, *Modlitwa reżysera do świętego Augustyna*, s. 74. Por. św. Augustyn, dz. cyt., ks. III, 2, s. 46.

⁴² Braun, *Modlitwa reżysera do świętego Augustyna*, s. 74. Por. św. Augustyn, dz. cyt., ks. III, 2, s. 46.

⁴³ Braun, *Modlitwa reżysera do świętego Augustyna*, s. 74. Por. św. Augustyn, dz. cyt., ks. III, 2, s. 46.

⁴⁴ Braun, *Modlitwa reżysera do świętego Augustyna*, s. 74. Por. św. Augustyn, dz. cyt., ks. III, 2, s. 45n.

która staje się tu poetyckim rozliczeniem z teatrem, ale i jego obroną – odzwierciedla on bowiem kondycję człowieka, jego wielkość i małość („taki teatr jaki człowiek / [...] / Bóg człowiekiem nie gardzi / nie gardzi więc i teatrem”⁴⁵), nawiązuje zarówno do struktury podawczej dramatu, jak i dramatyczności ludzkiego istnienia⁴⁶. Ciężar win reżysera odpowiedzialnego za kształt świata scenicznej kreacji wynikający z określonego sposobu widzenia rzeczywistości, narzucanego i aktorowi, i odbiorcy, jest większy niż ciężar win zwykłego widza („ja byłem winny tego co ty oglądałeś”⁴⁷), ale podmiot liryczny, który pragnie odnowienia relacji z Bogiem, nie chce rezygnować z teatru, wierząc, że może się on Bogu podobać, jeśli staje się miejscem uświęcenia współtworzących go osób. Rozumiejąc, że kondycja teatru odzwierciedla marność ludzkiego świata, nie zamierza jednak twórczości teatralnej usprawiedliwiać, ale podkreśla konieczność jej odnowienia. Droga odnowienia teatru („muszę mój dom posprzątać / ubielić czysto tatarakiem / jak na Zielone Świątki”⁴⁸) ściśle łączy się z osobistym nawróceniem reżysera („a samemu zdjąć czarną maskę Arlekina / jego kostium pstrokaty zamienić na białą / szatę godową”⁴⁹) i staje się dla podmiotu zadaniem najważniejszym, przygotowującym na ostateczne spotkanie z Bogiem.

Rzeczywistość teatralna ukazana poprzez biblijną metaforę wiąże się z rzeczywistością teologiczną („[...] teatr to stary dom rodzinny / jak w domu Ojca jest w nim mieszkań wiele”⁵⁰), praca artystyczna – z misją duchową i powołaniem życiowym w świecie Boskiego ładu, który jest zarazem domem i teatrem. W finalnym fragmencie modlitwy osobiste doświadczenie odchodzenia stapia się z biblijną zapowiedzią bezpośredniego spotkania z Bogiem w wieczności i toposem Dei theatrum mundi („Przecież niedługo stanę struchlały podsądny / w oślepiającym blasku jasnego punktowca / na środku sceny / twarzą w Twarz”⁵¹).

Choć modlitwa przypominająca o teatralnym epizodzie z biografii świętego Augustyna i radykalizmie jego postawy po nawróceniu kierowana jest do autora *Wyznań*, koncentruje się wokół nadawcy osobistych zwierzeń i refleksji. Wezwanie nadprzyrodzonego adresata i ustanowienie relacji nadawczo-odbiorczej nie tyle służy tu temu, by adresat ów wysłuchał prośby nadawcy

⁴⁵ Braun, *Modlitwa reżysera do świętego Augustyna*, s. 73.

⁴⁶ Braun-badacz z pasją odkrywał – zwłaszcza u Norwida – dramatyczność w utworach nie-dramatycznych (por. t e n ż e, *Cypriana Norwida teatr bez teatru*, s. 22n.; Dunajski, dz. cyt., s. 16n.).

⁴⁷ Braun, *Modlitwa reżysera do świętego Augustyna*, s. 73.

⁴⁸ Tamże, s. 75.

⁴⁹ Tamże, s. 76.

⁵⁰ Tamże, s. 75.

⁵¹ Tamże, s. 76.

o udzielenie konkretnej łaski, ile wyznaniu win i wyznaniu wiary, połączone z elementem dziękczynienia („Święty Augustynie / za twoją przyczyną zrozumiałem zbyt późno / wierzę nie za późno / że nadal w nim mieszkając / muszę mój dom posprzątać”⁵²). Wyznanie to jest też zarazem okazją do zaprezentowania bliskiej podmiotowi koncepcji teatru (dookreślanej wymienianymi w wierszu nazwiskami twórców: Paula Claudela, Thomasa Stearnsa Eliota, Karola Wojtyły, Juliusza Osterwy, Leszka Mądzika czy przywoływanymi w domyśle wraz ze wspomnieniem Teatru Rapsodycznego oraz polskiego teatru kościelnego z czasu stanu wojennego). Służy ponadto sformułowaniu założenia, że koncepcja ta musiała się stać bliska także nadprzyrodzonemu adresatowi, już po zakończeniu jego ziemskiego życia („z górnego Jeruzalem odwiedzałeś premiery / [...] Claudela / [...] Eliota / [...] Wojtyły / [...] / może wpadłeś na chwilę na jakiś mój spektakl / choć liczne inne musiałeś omijać z daleka / jak przed wiekami rzymskie swawolne komedie”⁵³).

Modlitwa reżysera... staje się modlitwą o teatr, który „może być świętym hospicjum [...] / może dać dach nad głową tak wielu bezdomnym”⁵⁴, który uwrażliwia na przestrzenie metafizyczne i wertykalny wymiar ludzkiego istnienia, a tym samym prowadzi ku Bogu, pozwalając widzieć w nim największego Reżysera. Odbiorcę – teatralnego widza (który był „w teatrze gościem”⁵⁵ i mógł „przestać teatr nawiedzać”⁵⁶) i nadawcę – reżysera (który jako „domownik teatru”⁵⁷ nie mógł się zeń wyprowadzić) łączy to, co fundamentalne, teatr staje się przestrzenią duchowego wzrostu, a jego kondycja – rewers ludzkiej natury – oznacza zarazem wybór drogi zbawienia lub jej odrzucenie⁵⁸.

W poezji Kazimierza Brauna zakorzeniony w doczesności i teatrze świata odzwierciedlającym ludzką słabość podmiot literacki, doceniając znaczenie tego, co dane tu i teraz, pragnie jednocześnie podążać ku nieśmiertelności⁵⁹. Podkreśla nierozzerwalny związek wszystkich aspektów twórczej działalno-

⁵² Tamże, s. 75.

⁵³ Tamże, s. 74n.

⁵⁴ Tamże, s. 75.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Jak przypomina między innymi Wojciech Kaczmarek, w refleksji Ojców Kościoła (także św. Augustyna) zadanie teatru postrzegane jest jako ukazywanie „zmagania: człowieka z Bogiem i Boga z człowiekiem”, otwierającego „horyzont rozumienia osoby jako bytu, który rozwija się w relacji do drugiej osoby” (W. K a c z m a r e k, *Istota teatru w perspektywie chrześcijańskiej*, w: tenże, *Przeniknąć człowieka. Chrześcijański horyzont dramatu i teatru XX wieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 17).

⁵⁹ Por. np. J. P a s t e r s k a, B. T r y g a r, *Od redakcji*, w: *Doświadczenie – przeżycie – kontemplacja*, s. 13.

ści, życia religijnego i doskonalenia moralnego⁶⁰ („[...] ten sam intelekt bada tajemnice / różańca i historii teatru / [...] / ten sam impuls kieruje mnie ku różańcowi / i czyni ze mnie reżysera”⁶¹). Wyraża pragnienie tworzenia teatru, przez który przejawia się Transcendencja: „niech Bóg siebie objawia w teatrze / a teatr niech prowadzi w tajemnice Boże”⁶². Przypomina o najważniejszym zadaniu teatru i zarazem jego przeznaczeniu – przeistoczeniu świata materii w świat ducha, zapowiadającym wyjście poza powłokę kruchej doczesności ku nieśmiertelności: „[...] Święty Paweł mówi, / że w chwili przyjscia Pana będziemy ku Niemu / «porwani na obłoki» – na wielkie spotkanie. / Patrząc zatem w dwa nieba: to widziane wzrokiem / i to widziane wiarą. [...] / [...] / [...] ta wizja / i to prorokowanie jest mi bardzo bliskie – / tak rzeczywistość widzi poeta, tak tworzy / reżyser: świat widzialny, zdarzenia i ludzi, / takich jak są, zamienia w symbole [...] / [...] / *Universum* pochłania to, co jest miejscowe. / Postać człowieka sięga wyżyn archetypu. / [...] / I staje się rzecz dziwna: to, co pomyślane, / [...] / nabiera realności, a realne blaknie. / «Porwani na obłoki» – w nieba rzeczywistość. / Ku takiej tajemnicy Paweł mnie prowadzi”⁶³.

Teatr w lirycznym ujęciu Brauna wpisuje się w plan codziennej pracy („modlitwa, reżyseria, wykłady, pisanie”⁶⁴), która winna być zgodna z „Opatrzności planem”⁶⁵. Jak każda praca, tak i ta „[...] zyskuje [...] wartość w Chrystusie. / Ma aspekt twórczy, odkupieńczy, zbawczy”⁶⁶. Podejmowana „[...] w imię Boże – łaską przeświecona / nabiera sensu, piękna [...]”⁶⁷. Za pomocą słowa poetyckiego wyraża Braun swoje przeświadczenie o teatrze jako misji i powołaniu do realizacji pełni człowieczeństwa, a zarazem pracy, która jest miarą człowieczeństwa, ale przypomina też o źródłach twórczych inspiracji i przeświadczenia o spójności wymiaru estetycznego z etycznym, sztuki z pracą, a pracy z samodoskonaleniem.

⁶⁰ Nie rozdzielając w sobie artysty i człowieka wierzącego, przestrzeni tworzonych dzieł i duchowości chrześcijańskiej, Braun postępuje w myśl zaleceń Jacques’a Maritaina – zauważa Jolanta Pasterska (por. J. Pasterska, *Kazimierza Brauna dyskurs o współczesności. Rozważania wokół powieści „Dzwon na trwogę”*, w: *Doświadczenie – przeżycie – kontemplacja*, s. 120n.).

⁶¹ K. Braun, *Tajemnice chwalebne*, w: tenże, *Tajemnice powszednie*, s. 56n. Por. tenże, *Tajemnice chwalebne*, w: tenże, *Pieśni świętego Maksymiliana*, s. 50; tenże, *Tajemnice chwalebne*, w: tenże, *Oczekiwanie. Wiersze*, s. 39.

⁶² Tenże, *Tajemnice chwalebne*, w: tenże, *Tajemnice powszednie*, s. 56. Por. tenże, *Tajemnice chwalebne*, w: tenże, *Pieśni świętego Maksymiliana*, s. 50.

⁶³ Tenże, *Na obłoki*, w: tenże, *Pieśni świętego Maksymiliana*, s. 85. Por. tenże, *Na obłoki*, w: tenże, *Oczekiwanie. Wiersze*, s. 13.

⁶⁴ Tenże, *Plan dnia*, w: tenże, *Pieśni świętego Maksymiliana*, s. 82. Por. tenże, *Plan dnia*, w: tenże, *Oczekiwanie. Wiersze*, s. 10.

⁶⁵ Tenże, *Plan dnia*, w: tenże, *Pieśni świętego Maksymiliana*, s. 82.

⁶⁶ Tenże, *Praca*, w: tenże, *Pieśni świętego Maksymiliana*, s. 87. Por. tenże, *Praca*, w: tenże, *Oczekiwanie. Wiersze*, s. 14-15.

⁶⁷ Tenże, *Praca*, w: tenże, *Pieśni świętego Maksymiliana*, s. 87.

W wierszu *Praca* afirmacji wartości ewangelicznych towarzyszy eksplicytne nawiązanie do Norwidowej pracy-sztuki bliskiej sferze sakralności – podsumowaniem poetyckiej refleksji jest bowiem znany fragment z *Promethidiona*: „Bo piękno na to jest, by zachwycalo / Do pracy – praca, by się zmartwychwstało”⁶⁸. Bezpośrednie nawiązanie intertekstualne służy dopełnieniu Braunowego pojmowania pracy twórczej Norwidowym rozumieniem sztuki, „niezbędnego ogniwa, które pozwala rozpoznać i zrozumieć wartość ludzkiego wysiłku i trudu, skierowanego ku dobru [...] aksjologicznie organizującego ludzkie trwanie, podnoszącego codzienność i egzystencjalny wymiar naszego bytu na wyżyny”⁶⁹ – jak pisze Piotr Chlebowski. „Norwid [...] / [...] / Odkrywa odkupieńczą moc pracy człowieka, / Łączy doczesne z wiecznym, tu – z tym, co tam czeka”⁷⁰ – stwierdza podmiot *Norwidowych przymierzy*, podkreślając zależność Braunowej koncepcji teatru od wizji teatru wpisanej w Norwidowe dzieło: „W Norwidowym *Aktorze* bohatera słucham: / Wskazuje, czym jest teatr: «Teatr, ile wiemy, / Jest atrium spraw niebieskich – i stąd go tak zwiemy». / Zmysłowe, materialne niesie w to – co z ducha”⁷¹. W innym miejscu podmiot liryczny – także jako porte parole autora – wymieniając kolejne drogowskazy w pracy twórczej, przypomina o podstawowym znaczeniu tej inspiracji w kształtowaniu koncepcji sztuki i rozumieniu zadań artysty: „Najpierw drogę wskazywał / Norwid / Uczył głęboko kopać fundamenty / Zarazem otwierać gmach spektaklu na niebo / Szanować słowa dar milczeć”⁷². „Ja” liryczne wskazuje zarazem na odkrycie, jakim stał się dla artysty dramatyczny wymiar przemilczenia⁷³.

Tomik *Oczekiwanie* opatrzony został mottem z Norwida właśnie: „Poezja, która zapomina o tym, że o n a c o ś r o b i ć powinna – zapomina przez to samo o zdrowej estetyce”⁷⁴, które definiuje bliską Braunowi koncepcję sztuki – otwierającej się na wymiar użyteczności, na świat moralnych i etycznych zobowiązań. Wymownie podkreśla ono szczególnie charakter tej inspiracji w zbiorze, który staje się lapidarną próbą podsumowania twórczości artystycznej. Braun – tak często dający wyraz swojej fascynacji Norwidem na różnych

⁶⁸ Tamże. Por. np. t e n ż e, *Norwidowa kategoria pracy*, w: tenże, „*Mój*” teatr Norwida, s. 162. Por. C. N o r w i d, *Promethidion*. Bogumił, w. 185-186, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 3, *Poematy*, oprac. J.W. Gomułicki, PIW, Warszawa 1971, s. 440.

⁶⁹ P. C h l e b o w s k i, „*Kształtem jest Miłość*”. *O idei piękna w twórczości Norwida*, „*Ethos*” 32(2019), nr 3(127), s. 396n.

⁷⁰ B r a u n, *Norwidowe przymierza*, w: tenże, *Oczekiwanie*. *Wiersze*, s. 60.

⁷¹ Tamże.

⁷² T e n ż e, *Drogowskazy*, w: tenże, *Oczekiwanie*. *Wiersze*, s. 68.

⁷³ Por. np. t e n ż e, *Norwidowskie „przemilczenie”*, w: tenże, „*Mój*” teatr Norwida, s. 157n.

⁷⁴ C. N o r w i d, List do Bronisława Zaleskiego, 14 maja 1869 roku, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 9, *Listy 1862-1872*, oprac. J.W. Gomułicki, PIW, Warszawa 1971, s. 403.

polach działalności twórczej⁷⁵, fascynacji, która wyrosła na gruncie rodzinnej legendy⁷⁶ – w twórczości autora *Promethidiona* odnalazł „ziarno stylu”⁷⁷, który najbardziej mu odpowiadał i z czasem „w sensie środków wyrazowych”⁷⁸ stał się jego własnym stylem, łączącym „poezję z konkretem, symbolizm z realizmem, umowność z dosłownością, uniwersalne uogólnienie z doraźnym przesłaniem, a zwłaszcza uzyskiwanie efektu i wyrazu poetyckiego poprzez budowanie poetyckich zdarzeń scenicznych”⁷⁹. Przywołując słowa Norwida (a cytuje go często i chętnie w różnych swoich tekstach literackich), w sposób szczególny akcentuje sprawczy wymiar poezji (poezja ma „działać”) i związek piękna z przymieszką użyteczności – z pracą, działaniem właśnie⁸⁰. Daje wyraz swojemu przekonaniu o ścisłym związku celowości twórczości artystycznej i jej praktyczności. W myśli Norwida – przypomina Chlebowski – użyteczność piękna „stanowi siłę napędową wszelkiego trudu człowieka, ma inspirującą moc, wzbudzającą zapał do pracy, zmierzającej do odkupienia ludzkości; ale też i twórczy wysiłek, na zasadzie sprzężenia zwrotnego, jest warunkiem istnienia sztuki, warunkiem jej celowości”⁸¹.

W utworze *Drogowskazy* podmiot liryczny mówiący o doświadczeniach autora wskazuje na kolejne po Norwidzie inspiracje – dramaturgią otwartą autora *Kartoteki* i dziełem mistrza ze Stratfordu⁸²: „Potem poezji teatralnej uczył mnie / Różewicz / Widowisko otwierać na widza / Jemu kazać tworzyć / Wieczne sprowadzać w teraz / Kurs anatomii teatru prowadził / Szekspir / Skalpel nieomylny jego poezji odsłaniał / Tętnice słowa unerwienie akcji /

⁷⁵ Wczesnym jej wyrazem było magisterium na poznańskiej polonistyce, następnie – opracowanie Norwidowego *Za kulisami* podczas studiów na Wydziale Reżyserii i dyplomowy *Pierścień wielkiej damy* w roku 1962, później – doktorat (zob. B r a u n, *Cypriana Norwida teatr bez teatru*). O imponującym dorobku inscenizacyjnym uzupełnionym rozległymi studiami norwidologicznymi pisze Antoni Dunajski, nazywając Brauna „najwybitniejszym i najbardziej doświadczonym inscenizatorem Norwidowskich dramatów” (D u n a j s k i, dz. cyt., s. 12).

⁷⁶ Braun chętnie przypomina, że jego pradiadek, Konstanty Miller-Kossowski (1816-1889), „w latach 40. XIX w. bliski przyjaciel Norwida” (B r a u n, *Pierwsze spotkania z Norwidem*, w: tenże, *„Mój” teatr Norwida*, s. 39), był pierwowzorem jednego z uczestników dialogu o sztuce (Konstantego) w *Promethidionie*. Recytacja Norwidowej poezji to powracający wątek w Braunowych wspomnieniach z wczesnego dzieciństwa i domu rodzinnego, zwłaszcza w kontekście pielęgnowania tradycji narodowych, religijnych i rodzinnych (por. t e n ż e, *Teatralizacja życia. Praktyki i strategie*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2020, s. 8n.).

⁷⁷ S. B e r e ś, K. B r a u n, *Między tradycją a nowatorstwem. Norwid*, w: ciż, *Rozdarta kurtyna. Rozważania nie tylko o teatrze*, Wydawnictwo Aneks, Londyn 1993, s. 79.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Por. tamże.

⁸¹ C h l e b o w s k i, dz. cyt., s. 380.

⁸² Wyznaczają one też podstawowe szlaki teatralnych poszukiwań Brauna (zob. np. B r a u n, *Piramida*; zob. zwł. rozdziały: „Drogą Norwida” – s. 81-119; „Drogą Różewicza” – s. 132-204; „Drogą Szekspira” – s. 228-252).

Tyle organów a jeden organizm”⁸³. W teatrze realistyczno-poetyckim Tadeusza Różewicza Braun natrafił na „te same tropy”⁸⁴, które zafascynowały go u Norwida⁸⁵. Reżyserska praca twórcy „teatru wspólnoty”⁸⁶ nad scenicznym pisarstwem Różewicza zaowocowała, jak zauważa Justyna Hofman-Wiśniewska, stopniowym przekształcaniem się „dramatu wielkiego rozpadu kultury, cywilizacji [...] człowieka [...] w dramat poszukiwania jedności i harmonii”⁸⁷. Szekspirowski „kurs anatomii teatru” był zaś procesem odkrywania „niezwykłej, wręcz tajemniczej energii, która w sztukach Szekspira rodzi się na przecięciu duchowości z biologią, wyszukanej, renesansowej, literackiej poezji z fizycznością aktora; słowa z działaniem”⁸⁸. „Moja amerykańska największa przygoda / To właśnie wiersz Szekspira: tajemnicza zgoda – / Akcja daje energię słowu, słowo akcji”⁸⁹ – wyznaje podmiot w wierszu *Szekspir*, przywołując początek emigracyjnego okresu twórczości teatralnej reżysera. Zapisowi teatralnych drogowskazów i reżyserskich odkryć towarzyszy refleksja religijna, przypominająca z jednej strony o ścisłej łączności przestrzeni kreacji ludzkiej i Boskiej, z drugiej zaś – o ograniczoności działań człowieka (choćby posiadał mistrzostwo w swej sztuce), które nie mogą wyczerpać sensu ludzkiego istnienia: „Gdy już myślałem, że umiem to wszystko / Anioł Stróż / Który zawsze siadał obok mnie na próbach / Szepnął mi w ucho że to tylko tutaj / Tam teatru nie będzie”⁹⁰.

Utrwalając w poetyckim słowie teatralne ślady – szczególnie ważnych przedstawień i rozwiązań scenicznych – jak ujęcie spektaklu w „cykl życia – śmierci – zmartwychwstania”⁹¹, porte parole reżysera konsekwentnie przypomina i o misji teatru, który zawsze winien służyć moralnemu i duchowemu odrodzeniu człowieka, i o tym, który misję tę starał się realizować: „Wyreżyserowałem kiedyś przed laty *Pułapkę*. / [...] / Pułapki wielokrotnie więżą bohatera: / pułapki ciała, rasy, rodziny, kultury. / Szamocze się i dusi [...] / W inscenizacji wyjście chciałem mu ukazać: / Choć jego ciało zginie, rasa zagrożona, / [...] / to jest wyjście z pułapki – wiara w zmartwychwstanie”⁹².

⁸³ T e n ż e, *Drogowskazy*, s. 68.

⁸⁴ B e r e ś, B r a u n, *Między tradycją a nowatorstwem*, s. 79.

⁸⁵ Por. tamże.

⁸⁶ Zob. K. B r a u n, *Teatr wspólnoty*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972. Zob. też np. t e n ż e, „*Teatr wspólnoty*”, w: t e n ż e, *Piramida*, s. 205-227.

⁸⁷ J. H o f m a n - W i ś n i e w s k a, *Grand Drame – Grand Théâtre. Dramat Różewicza – Teatr Brauna*, w: K. Braun, „*Mój*” teatr Różewicza, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2013, s. 38.

⁸⁸ B r a u n, *Piramida*, s. 252.

⁸⁹ T e n ż e, *Szekspir*, w: t e n ż e, *Oczekiwanie. Wiersze*, s. 81.

⁹⁰ T e n ż e, *Drogowskazy*, s. 68.

⁹¹ H o f m a n - W i ś n i e w s k a, dz. cyt., s. 55.

⁹² K. B r a u n, *Pułapka*, w: *Oczekiwanie. Wiersze*, s. 63.

W Różewiczowskiej *Pułapce*⁹³ reżyser znalazł ślad nadziei w Animuli i nie tylko wykorzystał, ale też rozbudował wątek oraz samo działanie tej postaci, otwierającej możliwość kontynuacji życia⁹⁴. Wspomniana postać pojawia się też w Brauna *Snach o białym pielgrzymie*⁹⁵, w ostatnim z trzech wizyjnych monologów, z których utwór ten się składa, zatytułowanych budzącymi oczywiste skojarzenia imionami bohaterów: „Zofia”⁹⁶, „Kazimierz”⁹⁷, „Tadeusz”⁹⁸, a nawiązującym do Wojtyłowej medytacji „przechodzącej chwilami w dramat”⁹⁹. Włączone w przestrzeń utworu Brauna, w monolog lirycznego bohatera Tadeusza, fikcyjne postaci ze świata Różewiczowskich dramatów (bo także z *Kartoteki*¹⁰⁰) wzmacniają efekt kreacyjności tekstu, a jednocześnie przybliżają „indywidualne postrzeganie rzeczywistości przez samego autora [...] nasycone znakami kulturowymi i relacjami intertekstualnymi”¹⁰¹ – zauważa Pasterski.

W wielogłosowym poemacie w wizjach bohaterów powraca postać polskiego Papieża – troskliwego opiekuna i orędownika u Boga. Postać ta pojawia się w najnowszym tomiku wśród najważniejszych „nauczycieli” (jak brzmi tytuł cyklu utworów¹⁰²) sztuki i życia, podobnie jak postać Norwida i świętego Maksymiliana¹⁰³ – przewodnika na drodze wiary i bezgranicznego zaufania Najwyższemu aż do męczeńskiej śmierci. Inspiracją postacią Maksymiliana zaowocowała – jak już wspomniano – szeregiem tekstów podejmujących z założenia niemożliwą do zrealizowania próbę dotknięcia tajemnicy świętości. W wierszu należącym do przykładów zamieszczonej w zbiorze liryki pośredniej pojawia się wyraźne nawiązanie do Wojtyłowego rozumienia sztuki, ściśle zespolonego z wiarą, które stało się dla Brauna zasadniczym punktem odniesienia już we wczesnych latach pracy artystycznej: „[...] pisz tak jakbyś w głębi / ekranu twego komputera drzwiczki / tabernaculum otwartego widział”¹⁰⁴. Utwór ten podkreśla zarazem duchowe pokrewieństwo Norwida i polskiego

⁹³ Zob. T. R ó ż e w i c z, *Pułapka*, Czytelnik, Warszawa 1982.

⁹⁴ Por. np. H o f m a n - W i ś n i e w s k a, dz. cyt., s. 55.

⁹⁵ Zob. K. B r a u n, *Sny o białym pielgrzymie*, w: tenże, *Oczekiwanie. Wiersze*, s. 42-45.

⁹⁶ Por. tamże, s. 42.

⁹⁷ Por. tamże, s. 43.

⁹⁸ Por. tamże, s. 44n.

⁹⁹ Zob. K. W o j t y ł a, *Przed sklepem jubilera. Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramat*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Znak, Kraków 1979, s. 183-226.

¹⁰⁰ Zob. T. R ó ż e w i c z, *Kartoteka*, PIW, Warszawa 1988.

¹⁰¹ P a s t e r s k i, dz. cyt., s. 48.

¹⁰² Zob. K. B r a u n, *Nauczyciele* [cykl obejmujący wiersze: *Norwidowe przymierza*, *Biurko Jana Pawła II*, *Śmierć więźnia numer 16570*], w: tenże, *Oczekiwanie. Wiersze*, s. 60-62.

¹⁰³ Zob. t e n ż e, *Śmierć więźnia numer 16570*, w: tenże, *Oczekiwanie. Wiersze*, s. 62.

¹⁰⁴ T e n ż e, *Biurko Jana Pawła II*, w: tenże, *Oczekiwanie. Wiersze*, s. 61.

Papieża – artysty, któremu Norwidowe myśl i dzieło stały się bardzo bliskie¹⁰⁵: „Święty Jan Paweł wśród wielu talentów / umiejętności był także pisarzem / poezje proza dramaty nauka / A pisał wiecznym piórem [...] / [...] / To co napisał już trwało w bezczasie / [...] / Poezje – jeszcze nie wysechł atrament / już czytał Norwid [...]”¹⁰⁶.

*

Twórczość liryczna Brauna w niniejszym tekście potraktowana została jako przypadek szczególny. Po pierwsze dlatego, że jest najmniej znaną częścią literackiego dorobku artysty, choć od wierszy pisanych przez Brauna – młodego polonistę, zaczęła się jego przygoda z literaturą. Teraz zaś, u schyłku drogi twórczej, staje się dla artysty i uczonego coraz istotniejsza – o czym świadczą najnowsze poetyckie tomy. Po drugie dlatego, że właśnie w ścieżce poetyckiej, niejako przypadkiem ponownie przez Brauna odkrytej już po jego wyjeździe z kraju, gdy brakowało możliwości tworzenia spektakli i gdy znów zaczęły się pojawiać, dostrzegł polski twórca adekwatną formę wyrażania przeżyć i refleksji, często rodzących się pod wpływem inspirujących działania artystyczne lektur religijnych. Po trzecie dlatego, że twórczość ta stała się istotnym kontekstem dla scenicznej aktywności Brauna, z całą wyrazistością odsłaniającym jej duchowy i aksjologiczny fundament. Po czwarte dlatego, że także w refleksji lirycznej, choć inaczej niż w powieściach, dramatach i towarzyszących im komentarzach, autotematycznych wspomnieniach i wywiadach, Braun mówi o teatrze, jaki go interesuje i jaki tworzył, o życiowych mistrzach i artystycznych inspiracjach, o istocie teatru, którą widzi w transformacji cielesnego w duchowe i wpisanej w nią zapowiedzi zmartwychwstania. W osobistym lirycznym wyznaniu, przyjmując postawę autobiograficzną, może też w szczególny sposób odsłonić siebie jako artystę i miłośnika teatru, który poprzez teatr Norwida, Różewicza i Szekspira patrzy na świat kreacji, nigdy nie zapominając o etycznych i moralnych zobowiązaniach scenicznego twórcy wobec drugiego człowieka (aktora i widza) i o odpowiedzialności za własną twórczość przed Bogiem – największym Reżyserem.

¹⁰⁵ Jak przypomina Braun, Norwidową myśl o pracy i jej transformacyjnej mocy Jan Paweł II wykorzystał już w swojej wczesnej encyklice *Laborem exercens*; później, między innymi w *Liście do artystów*, cytował słynny dwuwiersz z *Promethidiona* (Por. J a n P a w e ł II, *List do artystów*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 5-6(213), s. 5). Zob. K. B r a u n, *Narodowy testament Norwida*, w: tenże, „*Mój*” teatr Norwida, s. 165-167.

¹⁰⁶ B r a u n, *Biurko Jana Pawła II*, s. 61.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Augustyn. *Wyznania*. Translated by Zygmunt Kubiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.
- Bereś, Stanisław, and Kazimierz Braun. *Rozdarta kurtyna: Rozważania nie tylko o teatrze*. Londyn: Wydawnictwo Aneks, 1993.
- Braun, Kazimierz. "1960: Styczeń; Drogowskazy świętego." In Braun, *Dziesięć dni w PRL-u*. Lublin: Norbertinum, 2008.
- . "Biuorko Jana Pawła II." In Braun, *Oczekiwanie: Wiersze*. Częstochowa: Wydawnictwo 3 DOM, 2022.
- . *Cela ojca Maksymiliana: Dramat dla jednego aktora oraz Epilog; tekst dla aktorki*. Kraków: Bratni Zew, 2010.
- . *Cypriana Norwida teatr bez teatru*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . "Drogowskazy." In Braun, *Oczekiwanie: Wiersze*. Częstochowa: Wydawnictwo 3 DOM, 2022.
- . "Mała koronka lat dwudziestych XXI wieku." In Braun, *Oczekiwanie: Wiersze*. Częstochowa: Wydawnictwo 3 DOM, 2022.
- . "Mała kronika lat dwudziestych XXI wieku." *Arcana. Kultura, Historia, Polityka*, no. 3 (165) (2022): 140–43.
- . *Maximilianus: Opowieść sceniczna o świętym Maksymilianie Marii Kolbem*. Kraków: Bratni Zew, 2010.
- . "Meta." In Braun, *Oczekiwanie: Wiersze*. Częstochowa: Wydawnictwo 3 DOM, 2022.
- . *Męka świętego Maksymiliana*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2021.
- . "Militia Immaculatae." In Braun, *Śladami świętego Maksymiliana: Opowieść uczestnika pielgrzymki*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2022.
- . "Modlitwa do świętego Augustyna." In Braun, *Tajemnice powszednie: Naśladowania i świadectwa*. Pelplin: Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej Bernardinum, 1998.
- . *Mój syn, Maksymilian: Rzecz o Maksymilianie Marii Kolbem i jego matce, Mariannie Kolbowej*. Kraków: Bratni Zew, 2010.
- . "Mój" teatr Norwida. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2014.
- . "Na obłoki." In Braun, *Oczekiwanie: Wiersze*. Częstochowa: Wydawnictwo 3 DOM, 2022.
- . "Na obłoki." In Braun, *Pieśni świętego Maksymiliana i inne wiersze*. Kraków: Bratni Zew, 2021.
- . "Nauczyciele." In Braun, *Oczekiwanie: Wiersze*. Częstochowa: Wydawnictwo 3 DOM, 2022.

- . “Norwidowa kategoria pracy.” In Braun, *“Mój” teatr Norwida*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2014.
- . “Norwidowe przymierza.” In Braun, *Oczekiwanie: Wiersze*. Częstochowa: Wydawnictwo 3 DOM, 2022.
- . “Norwidowskie ‘przemilczenie.’” In Braun, *“Mój” teatr Norwida*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2014.
- . “Oczekiwanie.” In Braun, *Oczekiwanie: Wiersze*. Częstochowa: Wydawnictwo 3 DOM, 2022.
- . *Oczekiwanie: Wiersze*. Częstochowa: Wydawnictwo 3 DOM, 2022.
- . “Oczy zamknięte.” *Nasze Sprawy* 2, nos. 11–12 (1956): 12–13.
- . “Odpowiedzialność reżyserów.” In Braun, *Nadmiar teatru*. Warszawa: Czytelnik, 1984.
- . *Passion of Saint Maximilian Kolbe – Męka świętego Maksymiliana Kolbe*. Buffalo: Polish Cultural Foundation – Polska Fundacja Kulturalna, 2011.
- . “Pierwsze spotkania z Norwidem.” In Braun, *“Mój” teatr Norwida*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2014.
- . *Pieśni świętego Maksymiliana i inne wiersze*. Kraków: Bratni Zew, 2021.
- . *Piramida: Wspomnienia nie tylko teatralne*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen and Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, 2022.
- . “Plan dnia.” In Braun, *Oczekiwanie: Wiersze*. Częstochowa: Wydawnictwo 3 DOM, 2022.
- . “Plan dnia.” In Braun, *Pieśni świętego Maksymiliana i inne wiersze*. Kraków: Bratni Zew, 2021.
- . “Polski werbel.” *Arcana. Kultura, Historia, Polityka*, no. 4 (160) (2021): 23–26.
- . “Praca.” In Braun, *Oczekiwanie: Wiersze*. Częstochowa: Wydawnictwo 3 DOM, 2022.
- . “Praca.” In Braun, *Śladami świętego Maksymiliana: Opowieść uczestnika pielgrzymki*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2022.
- . “Pułapka.” In Braun, *Oczekiwanie: Wiersze*. Częstochowa: Wydawnictwo 3 DOM, 2022.
- . “Słyszysz?” *Nasze Sprawy* 2, nos. 11–12 (1956): 12.
- . “Szekspir.” In Braun, *Oczekiwanie: Wiersze*. Częstochowa: Wydawnictwo 3 DOM, 2022.
- . *Śladami świętego Maksymiliana: Opowieść uczestnika pielgrzymki*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2022.
- . “Śmierć więźnia numer 16570.” In Braun, *Oczekiwanie: Wiersze*. Częstochowa: Wydawnictwo 3 DOM, 2022.
- . “Tajemnice chwalebne.” In Braun, *Oczekiwanie: Wiersze*. Częstochowa: Wydawnictwo 3 DOM, 2022.
- . “Tajemnice chwalebne.” In Braun, *Pieśni świętego Maksymiliana i inne wiersze*. Kraków: Bratni Zew, 2021.

- . “Tajemnice chwalebne.” In Braun, *Tajemnice powszednie: Naśladowania i świadectwa*. Pelplin: Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej Bernardinum, 1998.
- . *Tajemnice powszednie: Naśladowania i świadectwa*. Pelplin: Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej Bernardinum, 1998.
- . *Teatr wspólnoty*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1972.
- . *Teatralizacja życia: Praktyki i strategię*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2020.
- . “Wiersz dzisiejszy.” *Nasze Sprawy* 2, no. 10 (1956): 8–9.
- . “Zamyślenia.” *Arcana. Kultura, Historia, Polityka*, no. 6 (156) (2020): 7–13.
- . “Zamyślenia.” In Braun, *Pieśni świętego Maksymiliana i inne wiersze*. Kraków: Bratni Zew, 2021.
- Bułat, Barbara, ed. *Horyzonty teatru III: Bibliografia Kazimierza Brauna*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2014.
- Chlebowski, Piotr. “‘Kształtem jest Miłość’: O idei piękna w twórczości Norwida.” *Ethos* 32, no. 3 (127) (2019): 377–405.
- Dunajski, Antoni. “Wstęp: Kazimierz Braun wobec Cypriana Norwida.” In Kazimierz Braun, *“Mój” teatr Norwida*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2014.
- Fiedeń, Anna. “Debiut pisarski Kazimierza Brauna w ujęciu (nowo)historycznym.” In *Doświadczenie – przeżycie – kontemplacja: Pisarstwo Kazimierza Brauna*. Edited by Jolanta Pasterska and Barbara Trygar. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2017.
- Hofman-Wisniewska, Justyna. “Grand Drame – Grand Théâtre: Dramat Różewicza – Teatr Brauna.” In Kazimierz Braun, *“Mój” teatr Różewicza*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2013.
- Jan Paweł II. Encyklika *Laborem exercens*. Vatican. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html.
- . “List do artystów.” *L'Osservatore Romano*, Polish Edition, 20, nos. 5-6 (213) (1999): 4–11.
- Kaczmarek, Wojciech. “Istota teatru w perspektywie chrześcijańskiej.” In Kaczmarek, *Przeniknąć człowieka: Chrześcijański horyzont dramatu i teatru XX wieku*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016.
- Maroszczuk, Grażyna. “Wobec historii, wobec teatru: Poetyka i pragmatyka wywiadów książkowych z Kazimierzem Braunem.” In *Doświadczenie – przeżycie – kontemplacja: Pisarstwo Kazimierza Brauna*. Edited by Jolanta Pasterska and Barbara Trygar. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2017.
- Michalczuk, Joanna. “‘Teatr powinien być narzędziem Sprawy’: Wokół twórczości artystycznej Kazimierza Brauna.” In *1984: Literatura i kultura schyłkowego PRL-u*. Edited by Kamila Budrowska, Wiktor Gardocki, and Elżbieta Jurkowska. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2015.

- Norwid, Cyprian. Cyprian Norwid to Bronisław Zaleski, May 14, 1869. In Norwid, *Pisma wszystkie*. Vol. 9. *Listy 1862-1872*. Edited by Juliusz Wiktor Gomulicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- . “Promethidion.” In Norwid, *Pisma wszystkie*. Vol. 3. *Poematy*. Edited by Juliusz Wiktor Gomulicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- Ożóg, Zenon. *Modlitwa w poezji współczesnej*. Rzeszów: Stowarzyszenie Literacko-Artystyczne “Fraza”, 2007.
- Pasterska, Jolanta. “Kazimierza Brauna dyskurs o współczesności: Rozważania wokół powieści *Dzwon na trwogę*.” In *Doświadczenie – przeżycie – kontemplacja: Pisarstwo Kazimierza Brauna*. Edited by Jolanta Pasterska and Barbara Trygar. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2017.
- Pasterska, Jolanta, and Barbara Trygar. “Od redakcji.” In *Doświadczenie – przeżycie – kontemplacja: Pisarstwo Kazimierza Brauna*. Edited by Jolanta Pasterska and Barbara Trygar. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2017.
- Pasterski, Janusz. “Wokół zbioru *Tajemnice powszednie: Naśladowania i świadectwa Kazimierza Brauna*.” In *Doświadczenie – przeżycie – kontemplacja. Pisarstwo Kazimierza Brauna*. Edited by Jolanta Pasterska and Barbara Trygar. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2017.
- Różewicz, Tadeusz. *Kartoteka*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988.
- Sawicki, Stefan. “Czym jest poezja?” In Sawicki, *Wartość – sacrum – Norwid: Studia i szkice aksjologiczno-literackie*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994.
- Trygar, Barbara. “Ja” w drodze do wolności, prawdy i piękna: *Aspekty aksjologiczne twórczości prozatorskiej Kazimierza Brauna*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2019.
- Wojtyła, Karol. “Przed sklepem jubilera: Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramat.” In Wojtyła, *Poezje i dramaty*. Kraków: Znak, 1979.
- Zarebianska, Zofia. “O poezji religijnej i sposobach jej badania.” *Roczniki Humanistyczne KUL* 38, no. 1 (1990): 25–56.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Joanna MICHALCZUK – Teatr w poezji Kazimierza Brauna

DOI 10.12887/36-2023-2-142-12

Artykuł jest propozycją nowego spojrzenia na twórczość Kazimierza Brauna, dojrzałego artysty i teatrologa, dobrze znanego z prac teatrologicznych i reżyserkich, ale także dramatów i powieści. Ukazuje zafascynowanego teatrem poetę, już nie tylko podążającego w ślad za poetyckim teatrem Cypriana Norwida i Tadeusza Różewicza, ale we własnej poezji rozliczającego się z teatrem i życiem widzianym przez teatr. W centrum rozważań znajdują się teksty stające się liryczną formą wypowiedzenia doświadczenia teatralnego. Ich analiza odsłania węzłowy w twórczości Brauna problem sztuki, jej kształtu i zadań, ale

także powinności artysty. W tej twórczości poetyckiej doświadczenie teatralne zyskuje rys bardzo osobisty, intymny, ściśle łączy się z formą modlitewną i postawą rozmodlonego podmiotu lirycznego. Liryczne rozliczenie z teatrem, odsłaniające postawę autobiograficzną, staje się istotnym dopełnieniem, ale i podsumowaniem twórczości artystycznej Brauna, odsłaniającym z całą wyrazistością jej duchowy i aksjologiczny fundament. Tekst stanowi zarazem zaproszenie do dalszych, szerzej zakrojonych badań nad poezją Brauna i jej związków z całością artystycznego dorobku twórcy.

Słowa kluczowe: Kazimierz Braun, poezja, teatr, topos *theatrum mundi*, autobiografizm

Kontakt: Katedra Dramatu i Teatru, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: joanna.michalczuk@kul.pl
ORCID 0000-0001-6809-0952

Joanna MICHALCZUK, Theater in the Poetry of Kazimierz Braun

DOI 10.12887/36-2023-2-142-12

The article offers a new perspective on the work of Kazimierz Braun, a mature artist and theater scholar, well known for his theatrical and directing works, but also his dramas and novels. The paper shows Braun as a poet fascinated with theater, no longer just following the poetic theater of Cyprian Norwid and Tadeusz Różewicz, but reckoning in his own poetry with theater and life seen from the perspective of theater. The reflections presented in the article focus on the texts that become a lyrical form of expression of theatrical experience. The analysis reveals the main problem in Braun's work, i.e., the problem of artistic creativity, its form, and tasks it fulfills, but also of the duties of an artist. In the poetic works of Braun, the theatrical experience acquires a very personal, intimate quality, and is closely connected to the form of a prayer and to the attitude of the praying lyrical subject. The lyrical reckoning with the theater reveals an autobiographical attitude and becomes an important complement, but also a recapitulation, of Braun's artistic work, by clearly revealing its spiritual and axiological foundations. The paper is also an invitation to further, more extensive research on Braun's poetry and its relationship to the whole artistic achievement of the artist.

Keywords: Kazimierz Braun, poetry, theater, *theatrum mundi* topos, autobiographism

Contact: Katedra Dramatu i Teatru, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
E-mail: joanna.michalczuk@kul.pl
ORCID 0000-0001-6809-0952

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

Anna KRAJEWSKA

OBIEKTYWNE PODSTAWY MORALNOŚCI W PERSPEKTYWIE ETYKI PERSONALISTYCZNEJ SZKOŁY LUBELSKIEJ

Doświadczenie moralne polega na doświadczeniu w różnych faktach pewnej jednolitej jakości, dzięki której te skądinąd różne fakty określane są jako fakty moralne. Owa jednolita jakość to właśnie moralność. Nie tylko fakty moralne, ale także sama moralność dane są nam wprost, bezpośrednio. Wojtyła odróżnia więc doświadczenie moralne, czyli doświadczenie faktów moralnych, od doświadczenia moralności. Moralność jako taka stanowi przedmiot doświadczenia, a zatem ma charakter naoczny, nie zaś myślowy (abstrakcyjny).

Do podstawowych sporów toczonych w filozofii bez wątpienia należy spór o naturę moralności, o podstawę moralnych przekonań, ocen i norm moralnych. Współcześnie przeważa pogląd, że oceny i normy moralne nie mają żadnych obiektywnych ani racjonalnych źródeł i zależą jedynie od subiektywnych podstaw poszczególnych ludzi bądź od opinii grup społecznych. Jeśli zaś przekonania moralne w ogóle poddają się racjonalizacji, to jest ona możliwa jedynie w pewnym stopniu¹. Zadaniem niniejszego artykułu będzie ukazanie, że etyka personalistyczna wypracowana w lubelskiej szkole filozoficznej² dostarcza obiektywnych i racjonalnych uzasadnień ocen i norm moralnych i że stanowi ona interesującą propozycję rozwiązania sporu o naturę moralności. Artykuł składać się będzie z pięciu paragrafów, ukazujących – w moim przekonaniu – najważniejsze elementy argumentacji personalistycznej w interesującym nas temacie. W myśl etycznego personalizmu źródłem obiektywnego i racjonalnego rozumienia moralności jest doświadczenie i dlatego część pierwsza rozważań poświęcona zostanie jego charakterystyce epistemologicznej. Doświadczenie

¹ Stanowisko takie reprezentują dwaj wybitni etycy współcześni Bernard Williams i Alasdair MacIntyre. Zdaniem Williamsa sądy etyczne formułowane są z perspektywy życiowego doświadczenia człowieka i dlatego mają charakter subiektywny (por. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1985, s. 135n.). Z kolei według MacIntyre’a prawdy moralne można racjonalizować jedynie w obrębie pewnej kultury konstytuowanej przez ciągłość tradycji (por. A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. A. Chmielewski i in., red. A. Chmielewski, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 467). Ostatecznie zatem w przekonaniu obu myślicieli prawdy moralne nie podlegają racjonalizacji.

² Por. A. Wierzbicki, *Osoba i moralność. Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, s. 252-255.

moralne nieodłącznie związane jest z doświadczeniem osobowej godności człowieka, a zatem druga część rozważań zawierać będzie jego charakterystykę. Z kolei analiza osobowej godności odsyła do pojęcia natury ludzkiej i stąd też w części trzeciej ukazany zostanie jej związek ze źródłem podstawowych norm moralnych. Doświadczenie moralne nie tylko odsłania wartość osoby jako adresata działania, ale dostarcza też wiedzy o samym podmiocie i o jego sposobie poznania. W tym aspekcie podstawowe znaczenie należy przypisać sumieniu, to bowiem w nim konstytuuje się istotna dla moralności powinność, nakazująca podmiotowi określone postępowanie. Z tego powodu część czwarta poświęcona zostanie kategorii sumienia jako podmiotowego źródła oceny działania. Racjonalność sądu sumienia jest ufundowana na dwóch poprzednich filarach – godności i naturze ludzkiej. Rzeczywistość moralna – tak jak wszelka inna rzeczywistość – domaga się ostatecznego uzasadnienia swojego istnienia, a zatem część piąta obejmować będzie zarys metafizycznych i teologicznych podstaw ocen moralnych. Perspektywa teologiczno-moralna zostaje usprawiedliwiona obecnością w „fakcie” Objawienia treści moralnych³.

DOŚWIADCZENIE JAKO ŹRÓDŁO I PODSTAWA WIEDZY O MORALNOŚCI

Podstawowym i naturalnym źródłem wiedzy o realnym świecie, o sobie samym i o innych ludziach jest – w przekonaniu reprezentantów szkoły lubelskiej – doświadczenie. Doświadczenie to inaczej bezpośrednie poznanie stanów rzeczy zachodzących w świecie realnym⁴. Warto zaznaczyć, że jest to epistemologiczne rozumienie doświadczenia, nieobejmujące sensu wyrażen takich, jak „życiowe próby”, „dramatyczne przeżycia” czy „życiowe perypetie”. Doświadczenie w sensie epistemologicznym informuje o tym, co istnieje, w jaki sposób coś istnieje, i jakie jest to, co istnieje. Podmiot ujmuje przedmiot swojego poznania na drodze poznania bezpośredniego i naocznego. Doświadczenie jest poznaniem pierwotnym, dlatego nie istnieje wcześniejsze od niego poznanie przedmiotu. Doświadczalne ujęcie przedmiotu ma charakter ujęcia całościowego, co odróżnia je od poznania dyskursywnego, które ma charakter etapowy. W poznaniu doświadczalnym zasadniczą rolę odgrywa przedmiot, który determinuje charakter ujmującego go aktu. Wiedza doświadczalna jest

³ Por. T. S t y c z e ń, *Dlaczego Bóg Chlebem?*, „Ethos” 11(1998) nr 1-2(41-42), s. 33.

⁴ Por. A. S t ę p i e ń, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 156. Według Karola Wojtyły doświadczenie polega na bezpośrednim poznaniu faktów w jakiejś określonej dziedzinie rzeczywistości („Doświadczenie wiąże się niewątpliwie z jakąś dziedziną faktów, które są nam dane”. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże: „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 57).

wiedzą przedmiotową, czyli obiektywną (w języku łacińskim „*objectum*” oznacza przedmiot). Doświadczenie staje się więc gwarantem obiektywności wiedzy, czyli jej przedmiotowości, ale także wyrazem jej realizmu, wiąże bowiem podmiot z realnie, niezależnie od niego istniejącym przedmiotem. „Doświadczenie – pisze Karol Wojtyła – jako punkt wyjścia nauki zawsze było i jest pierwszym poniekąd sprawdzianem realizmu w całym sposobie jej uprawiania”⁵.

W toku poznania wprost i naocznie odsłaniają się podmiotowi różne przedmioty – dlatego też istnieje wiele rodzajów doświadczeń. Doświadczenia nie sposób zredukować do jednego jego typu, na przykład do percepcji zmysłowej. Sens doświadczenia polega na tym, że podmiot w swojej racjonalności i otwartości poznawczej przyjmuje coś, co się mu „narzuca”, co się przed nim odsłania. To, co jest dane w doświadczeniu, jest dane w taki sposób, że jest zarazem bezpośrednio oczywiste. Oczywistość ta polega właśnie na samo-odsłanianiu się przedmiotu wobec podmiotu⁶. Przedmiot staje przed podmiotem niejako taki, jaki jest w swojej prawdziwości.

Doświadczenie zawiera, obok momentu oglądowego, także moment stwierdzenia tego, co jest jego przedmiotem. Moment stwierdzenia polega na tym, że to, co ujmujemy, ujmujemy jako przez nas zastane, napotkane, niezależne od samego aktu poznawczego czy spełniającego go podmiotu. Przedmiot transcenduje zarówno akt, jak i podmiot poznania. Transcendencja przedmiotu polega na tym, że nie jest on wyłącznie intencjonalnym korelatem aktu, lecz egzystencjalnym transcendensem, napotkanym i odkrytym przez podmiot⁷. Obecny w doświadczeniu moment stwierdzenia, czyli asercji, jest tożsamy z ujęciem pozycji bytowej poznawanego przedmiotu. Asercja ta jest pierwotna w stosunku do asercji spełnianej w sądzie.

Doświadczenie informuje podmiot nie tylko o przedmiotach zewnętrznych względem świadomości, ale także o nim samym, o jego świadomych przeżyciach. Szczególną rolę pełni przy tym świadomość nierefleksyjna (przeżywaniowa), która informując podmiot o aktualnie zachodzącym przeżyciu i o nim samym, uwewnętrznia (interioryzuje) to, co zostało przezeń poznane

⁵ K. W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969) nr 2, s. 11.

⁶ „Oczywistość oznacza w najszerszym ze swoich znaczeń ogólny fenomen życia intencjonalnego [...] jest ona całkiem wyróżnioną odmianą świadomości, świadomością, w której rzecz, stan rzeczy, ogólność, wartość itd. przejawiają się, przedstawiają i prezentują jako one same, w ostatecznym *modus bycia tu oto we własnej osobie (selbst da)*, *bycia danym w bezpośrednio naoczny sposób, originaliter*. Ze względu na Ja oznacza to: nie celować (*hinmeinen*) w coś niewyraźnie, w pustym antycypującym domniemywaniu, lecz obcować z tym czymś jako samoobecnym, oglądać je, widzieć, dokonywać w nie wglądu jako w coś, co jest w sobie samym dane.” E. H u s s e r l, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 81n.

⁷ Roman Ingarden określa taką transcendencję jako radykalną (por. R. I n g a r d e n, *Spór o istnienie świata*, t. 2, PWN, Warszawa 1961, s. 60).

przedmiotowo. Świadomość ma zatem charakter „dwupromienny”: jednym promieniem skierowana jest na przedmiot, drugim zaś na rozgrywające się w podmiocie przeżycie i żywą w nim obecność „ja”. Świadomość, jak określił to Wojtyła, pełni zatem dwie zasadnicze funkcje: odzwierciedlającą i interoryzującą to, co zostało poznane⁸. Odzwierciedla i zarazem uwewnętrznia przedmiot poznania.

Doświadczenie, zdaniem personalistów, ma charakter rozumiejący, podmiot ujmuje w nim bowiem sens tego, czego doświadcza. Poznawaną rzeczywistość rozumiemy dzięki obecności w doświadczeniu momentów intelektualnych. Wojtyła pisze: „Każde doświadczenie jest zarazem jakimś pierwotnym zrozumieniem, i w ten sposób może być punktem wyjścia do dalszych rozumień”⁹. Moment rozumienia odsłania częściowo racje je wyjaśniające, chociaż nie odsłaniają się one całkowicie, a jedynie w nim „zarysowują”. To, co dane, natocznie odsyła podmiot do swojej głębszej struktury¹⁰. W doświadczeniu zatem, obok elementów zmysłowych, uczestniczy także ludzki umysł¹¹ i dlatego ma ono charakter racjonalny. Udział umysłu sprawia, że dane doświadczenia są intersubiektywnie sensowne; ponadto, dzięki umysłowi można w doświadczeniach konkretnych faktach ujmować prawdy ogólne. Obecność umysłu sprawia, że to, co jest poznawczo dane jednostkowemu podmiotowi, staje się intersubiektywnie dostępne. Dzięki temu można więc wykroczyć poza „egologiczny” charakter doświadczenia. Rozumienie jest zarówno immanentne doświadczeniu, stanowiąc jego element konstytutywny, jak i transcendentne wobec niego, umożliwiając dalszą nad nim refleksję i otwierając drogę do jego głębszego rozumienia. W ten sposób podmiot przechodzi od pierwotnego rozumienia treści doświadczenia do ich interpretacji, co ostatecznie umożliwia zbudowanie teorii doświadczenia, która definitywnie wyjaśnia jego dane¹².

Stanowiąc podstawowe źródło wiedzy, doświadczenie pełni rolę instancji kontrolnej, weryfikującej pretensję sądów i teorii do prawdziwości. Prawdziwość teorii uwarunkowana jest prawdziwością leżącego u jej podstaw doświadczenia. Kwestia ta dotyczy także doświadczenia moralnego i teorii

⁸ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 77-99. Doświadczenie, a w szczególności doświadczenie moralne, wiąże się w sposób konieczny ze świadomością, dlatego też Wojtyła poświęcał jej tyle uwagi (zob. tamże, s. 73-108 – cz. 1, „Świadomość a sprawczość”).

⁹ W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 15.

¹⁰ Zob. J a n P a w e ł II, *Encyklika „Fides et ratio” o relacjach między wiarą a rozumem*, nr 83, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1999, s. 127.

¹¹ „Akt umysłowy co najmniej uczestniczy w tej bezpośredniości ujęcia przedmiotu”. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 58.

¹² Bernard Williams, stojąc na stanowisku antyteoretycznym, odrzuca możliwość budowania teorii etycznej (por. B. W i l l i a m s, *Punkt widzenia wszechświata*, tłum. M. Szczubińska, w: *Ile wolności powinna mieć wola*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubińska, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 353.).

moralności. Dążąc do skonstruowania realistycznej teorii moralności, która dostarczy uzasadnienia racjonalnych i obiektywnych ocen moralnych, należy odwołać się do doświadczenia moralnego.

Doświadczenie moralne polega, według personalistów, na doświadczeniu w różnych faktach pewnej jednolitej jakości, dzięki której te składają różne fakty określane są jako fakty moralne¹³. Owa jednolita jakość to właśnie moralność. Nie tylko fakty moralne, ale także sama moralność dane są nam wprost, bezpośrednio. Wojtyła odróżnia więc doświadczenie moralne, czyli doświadczenie faktów moralnych, od doświadczenia moralności¹⁴. Moralność jako taka stanowi przedmiot doświadczenia, a zatem ma charakter naoczny, nie zaś myślowy (abstrakcyjny)¹⁵. Charakteryzując relację między tymi doświadczeniami, Wojtyła pisze: „Doświadczenie moralności [...] jest jakby doświadczeniem drugiego stopnia. [...] Sens terminu «doświadczenie moralności» jest w stosunku do doświadczenia moralnego jakby pogłębiający, a zarazem uściślający. Ma to poważne konsekwencje dla całej koncepcji etyki, która nie tylko jako nauka o faktach moralnych, ale jako nauka o moralności posiada swój własny homogeny korzeń w doświadczeniu”¹⁶. Wojtyła wysuwa sugestię, że zamiast terminu „doświadczenie moralne” można użyć określenia: „doświadczenie moralne w znaczeniu funkcjonalnym”¹⁷, a zamiast mówić o „doświadczeniu moralności”, można powiedzieć: „doświadczenie moralne w znaczeniu przedmiotowym”¹⁸. Doświadczenie moralne ma charakter realistyczny, polega ono bowiem na poznaniu pewnej rzeczywistości istniejącej niezależnie od świadomości. Fenomen moralności jest czymś, co jest nam dane, „czymś rzeczywistym w człowieku i pomiędzy ludźmi”¹⁹, i nie jest „tyl-

¹³ Por. W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 13. Tadeusz Styczeń mówi o „datum” doświadczenia, podkreślając jego pierwotność, bezpośredniość i prawomocność (por. T. S t y c z e Ń, *Etyka jako antropologia normatywna, W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak” – „nie jest tak” do naczelnej zasady etycznej*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. A. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jan Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 327).

¹⁴ Por. W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 17. Na temat dwóch rodzajów doświadczenia w etyce por. też: T. S t y c z e Ń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. A. Wierzbicki, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 159.

¹⁵ „Nie jest ona [moralność – A.K.] jakąś abstrakcją umysłową wydobytą z tychże faktów, ale jest tym, czego w każdym z nich właściwie doświadczamy”. W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 18.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Instytut Jana Pawła II KUL – Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Fundacji Jana Pawła II, Rzym–Lublin 1991, s. 27.

ko czymś pomyślanym, jakąś «ideą», jakimś «a priori»²⁰. Jako pewien rodzaj doświadczenia, doświadczenie moralne ma charakter przedmiotowy, a zatem dostarcza pewnej wiedzy obiektywnej – wiedzy przedmiotowej. Przedmiot doświadczenia, moralność, również jest intersubiektywnie dostępny i w związku z tym może podlegać weryfikacji.

Od strony epistemologicznej doświadczenie moralności polega na jej swoistym umysłowym oglądzie. Ogląd ów, dokonywany w ramach każdego faktu moralnego, spełnia się w sposób szczegółowy i konkretny, nie zaś abstrakcyjny czy ogólny. Stanowi on pewną postać intuicji intelektualnej²¹. Wydaje się, że należy tu odróżniać doświadczenie od intuicji, choć nie należy ich sobie przeciwstawiać. Doświadczenie moralne to źródło poznania realnych faktów moralnych, natomiast ujęcie w tych faktach istoty moralności oraz jej struktury jest dziełem intuicji, oglądu intelektualnego. Ogląd ten dokonuje się w ramach doświadczenia²².

Jaki zatem charakter ma od strony treściowej doświadczenie moralne? Jakie doświadczenie – na gruncie personalizmu etycznego – leży u źródeł naszych ocen i norm moralnych?

OSOBOWA GODNOŚĆ ŹRÓDŁEM I PODSTAWĄ MORALNOŚCI

Niepodobna zaprzeczyć – twierdzą personaliści – że doświadczenie moralne związane jest z doświadczeniem człowieka. To właśnie człowiek znajduje się w centrum moralności. Warto zauważyć, że chcąc zachować realistyczny i obiektywny charakter poznania, trzeba odwoływać się do doświadczenia takiego przedmiotu, który dany jest naocznie, a w przypadku moralności przedmiotem tego rodzaju jest niewątpliwie człowiek. Na drodze bezpośredniego poznania odkrywamy wyróżnioną pozycję człowieka w świecie, ufundowaną na jego wyjątkowym statusie ontycznym. Wyjątkowy status człowieka polega na tym, że człowiek jest osobą, czyli „kimś”, a nie „czymś”²³. U źródeł wyjątkowej pozycji aksjologicznej człowieka leży fakt, że jest on osobą. Tę właśnie szczególną pozycję aksjologiczną, ową wyjątkową wartość przysługującą człowiekowi, nazywamy godnością. Dzięki swojej strukturze osobowej (ro-

²⁰ Tamże.

²¹ W swojej interpretacji doświadczenia moralnego Wojtyła nawiązuje do tomistycznej koncepcji *ratio particularis*, na gruncie której rozum szczegółowy ujmuje treści ogólne w doświadczanym konkrecie (por. W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 23). Por. M. K r a p i e c, *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 500-511.

²² Por. S t y c z e Ń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, s. 190.

²³ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 123.

zumnie wolnej podmiotowości), stanowiącej źródło jego godności, człowiek transcenduje otaczający go świat. Stając zatem wobec drugiego podmiotu, dostrzegamy różnicę między nim a „resztą” świata. To, co odróżnia człowieka od innych bytów, zarazem go spośród nich wyróżnia. Doświadczenie człowieka związane jest – jak nazywa to Styczeń – z jego „inaczej” i „wyżej”²⁴. To, przez co adresat mojego działania jest „wyżej” w stosunku do wszystkiego w świecie, to właśnie godność. Doświadczenie „inaczej” człowieka wiąże się z jego wnętrzem, z jego strukturą podmiotową. „Osoba różni się od rzeczy – powie Wojtyła – strukturą i doskonałością”²⁵. Ta podmiotowa struktura wyraża się w byciu „ja”, czyli istnieniu jako rozumny i wolny podmiot. Przez swoją strukturę bytową, przez swoją godność, osoba jest nieprzystępna do czegokolwiek poza nią samą, a zarazem inna od innych osób. Człowiek jako osoba ma wartość ponadużyteczną. W pojęciu osoby wyraża się doświadczenie jedności i niepowtarzalności każdego człowieka. Ta niepowtarzalność sprawia, że osoba ludzka nie jest po prostu egzemplarzem gatunku i że jej wartość nie płynie z prostej przynależności do danego gatunku, lecz właśnie z osobowego sposobu istnienia²⁶.

Jak podkreślają personaliści, człowiek doświadcza godności nie tylko w doświadczeniu drugiego, ale także w sobie samym jako ktoś, kto już w samym akcie poznania prawdy transcenduje cały porządek świata²⁷. Człowiek poprzez akt poznania i odkrycia w nim prawdy zostaje postawiony nie tylko w obliczu odpowiedzialności za prawdę, ale także za samego siebie. Odkrycie bycia odpowiedzialnym za samego siebie jest równoznaczne z odkryciem swej godności²⁸. Podstawą sformułowania normy personalistycznej jest więc wgląd

²⁴ Por. T. S t y c e Ń, *Problem człowieka problemem miłości*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. A. Wierzbicki, t. 3, *Objawiać osobę*, red. A. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 132-135.

²⁵ K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1982, s. 109.

²⁶ Personalizm etyczny nie jest gatunkowym szowinizmem, ponieważ źródłem moralnej powinności pozostaje zawsze jedyna i niepowtarzalna osoba, a nie człowieczeństwo jako takie (por. A. S z o s t e k, *Pogadanki z etyki*, Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa 1993, s. 93; W i e r z b i c k i, dz. cyt., s. 178n.).

²⁷ Warto przywołać w tym kontekście paradygmat biblijnego Adama, który nadaje nazwy rzeczom i pozostaje samotny w tym świecie (por. Rdz. 2,19-20). Adam, nadając nazwy stworzeniu, doświadcza swojej transcendencji wobec świata.

²⁸ W przemówieniu do przedstawicieli świata nauki polskiej zgromadzonych w auli im. ks. kard. Stefana Wyszyńskiego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jan Paweł II mówił: „W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje. Właśnie poprzez refleksję nad własnym poznaniem objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się «od wewnątrz» związane poznana prawdą – związane, a więc także «zobowiązane» do jej uznania, w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy. Jest to uzdolnienie do przekraczania siebie w prawdzie. [...] Człowiek zauważa po prostu, że jest

w siebie samego. Styczeń podkreśla: „Zasada: *Persona est affirmanda propter se ipsam* – czerpie całą swą treść i całą swą legitymację wyłącznie z bezpośredniego wglądu każdego z nas w strukturę własnego «ja», która to struktura objawia się nam najbardziej pierwotnie, niczym w swej zależności, w każdorazowym naszym akcie – i zarazem fakcie – poznania”²⁹. Odkrywając prawdę w akcie poznania, człowiek jednocześnie doświadcza swej podmiotowości, a tym samym swojej osobowej godności.

W przekonaniu personalistów w doświadczenie osobowej godności wpisana jest powinność postępowania, które uczyni zadość doświadczanej wartości człowieka. Prawda o osobie domaga się określonego sposobu postępowania, nie zaś wyłącznie teoretycznej konstatacji. Osobowa godność jest źródłem moralnej powinności³⁰. Dlatego respekt dla powinności okazuje się sposobem uznawania wsobnej wartości, jaką reprezentuje sam człowiek. Nie ma doświadczenia osobowej godności bez doświadczenia moralnej powinności³¹. Personalisci powiedzą, że powinność moralna to powinność afirmowania czynem osoby dla niej samej³². Treścią tej powinności jest więc respekt dla wartości osoby. Treść ta nie zależy od woli podmiotu. Osoba-przedmiot zostaje bowiem osobie-podmiotowi poznawczo dana i normatywnie zadana. Podmiot doświadcza, że jest zobowiązany do odpowiedniego traktowania drugiego człowieka. Ów moment normatywny sprawia, że doświadczenie osoby staje się doświadczeniem moralnym. W doświadczeniu tym konstytuuje się źródłowy sens osobowej godności: opisowy i normatywny zarazem. U podstaw moralności, twierdzą personalisci, leży norma zwana przez nich normą personalistyczną: Osobę należy afirmować dla niej samej. Jeśli afirmację osoby dla niej samej określimy jako miłość, to możemy powiedzieć, że osobie od osoby należna jest właśnie miłość (pojmowana w sensie etycznym, nie zaś uczuciowym)³³. Czyn moralnie dobry to zatem czyn tak rozumianej miłości.

osobowym podmiotem, osobą. Staje oko w oko wobec swej godności” (J a n P a w e ł II, *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną*, Lublin, 9 VI 1987, w: „Do końca ich uśmiechał”. *Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, 8-14 czerwca 1987 roku*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, s. 45).

²⁹ S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 346n.

³⁰ T e n ż e, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, s. 157n.

³¹ Alfred Wierzbicki zauważa, że norma personalistyczna w rozumieniu Wojtyły nie ma charakteru normatywnego. „Wojtyła [...] nie dostrzega jeszcze, że kategoria osoby ma również charakter normatywny” (W i e r z b i c k i, dz. cyt., s. 50).

³² Por. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, s. 162n.; T. S t y c z e ń, A. S z o s t e k, *Uwagi o istocie moralności*, w: Styczeń, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 521n. Powinność respektowania osoby personalisci nazywają afirmacją. Termin ten przejęty został z logiki i wyraża potwierdzenie prawdy o godności osoby.

³³ Por. S t y c z e ń, S z o s t e k, dz. cyt., s. 523.

Specyfika doświadczenia moralnego polega na tym, że tę osobową wartość należy dostrzec, a następnie przeżyć powinność jej respektowania. Tego, że człowiek domaga się tak szczególnego traktowania, nie można udowodnić w sposób, w jaki dowodzi się na przykład twierdzeń matematycznych. Wartość człowieka jest czymś, co należy z o b a c z y ć (może lepszym słowem byłoby: dostrzec), a sposób jej widzenia różni się od sposobu doznawania jakości (wartości) zmysłowych³⁴. Skoro doświadczenie moralne ma charakter rozumiejący (w większym stopniu intelektualny niż doświadczenie zmysłowe), wymaga ono od podmiotu określonej dojrzałości. Dzięki jednak obecności w doświadczeniu elementów zmysłowych ujęcie moralności „dokonuje się nie w sposób ogólny, abstrakcyjny, ale w sposób szczegółowy i konkretny”³⁵, a stąd może stać się podstawą obiektywności i racjonalności przyjęcia podstawowej zasady moralnej. Norma nakazująca traktowanie drugiego jako dobra wsobnego, jako celu naszego działania, jest słuszna na mocy oczywistości doświadczenia³⁶. Obiektywny charakter doświadczenia staje się podstawą formułowania norm i ocen moralnych.

Godność drugiego dostrzegamy zarówno poprzez wychwycenie różnicy między nim a innymi bytami ożywionymi i rzeczami, jak i poprzez poznanie jego ludzkiej natury i jej treściowych kwalifikacji, stanowiących podstawę tej godności. Poznanie godności drugiego ufundowane jest z jednej strony na dostrzeżeniu cielesnego sposobu istnienia człowieka, z drugiej zaś na ujęciu drugiego jako drugiego „ja”. Wydaje się, że człowiek nie odkryłby drugiego „ja”, gdyby nie miał najpierw możliwości odkrycia „ja” w sobie samym. Ontologiczna struktura „ja” pojawia się źródłowo w doświadczeniu siebie. Wojtyła pisze: „Nie mam bowiem innego dostępu do drugiego człowieka jako «ja», jak tylko poprzez moje «ja»”³⁷. Ujęcie człowieka jako drugiego „ja” jest podstawą moralnego wymiaru relacji międzyludzkich.

NATURA LUDZKA JAKO RACJONALNA PODSTAWA NORM MORALNYCH

Według personalistów doświadczenie moralne informuje nas, że powinniśmy osobę afirmować. Uprawomocnia ono jedynie tezę, że osobę należy re-

³⁴ Por. S z o s t e k, dz. cyt., s. 87-90.

³⁵ W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 23.

³⁶ Andrzej Szostek pisze: „Samej wartości osoby [...] nie sposób dowieść inaczej, jak odwołując się do swoistej oczywistości, czyli nie dowodząc jej, lecz ją ukazując” (A. S z o s t e k, *Wolność – prawda – sumienie*, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 171).

³⁷ K. W o j t y ł a, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże: „Osoba i czyn” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 454.

spektować dla niej samej. Sąd ten ma charakter formalny, nie określa bowiem, na czym afirmacja ta ma polegać. Trudno tak doświadczaną godność bliżej określić treściowo. Rodzi się zatem pytanie, skąd uzyskać szczegółową treść aktów afirmacji należnych osobie. Aby na nie odpowiedzieć, odwołajmy się do sytuacji praktycznych. Ratując tonącego, ratujemy jego życie. Afirmacja godności osoby oznacza działanie na rzecz jej dobra, czyli – w tym wypadku – jej życia. A jednak dobro tonącego, czyli jego wartość jako osoby, nie jest tożsama z wartością jego biologicznego życia. Życie biologiczne jest w opisanym przykładzie wartością tak wyjątkową dlatego, że jest życiem osoby ludzkiej. Stanowi ono niejako „pierwsze” objawienie się osoby, a zatem koniecznym warunkiem jej afirmacji okazuje się właśnie respekt dla jej życia. Istnienie człowieka w warunkach tego świata jest bowiem uwarunkowane jego życiem biologicznym³⁸. Z kolei w sytuacji, gdy – w przekonaniu podmiotu – inna osoba żywi poglądy nieodpowiadające prawdzie, działanie na rzecz godności tej osoby polegać będzie na próbie przekonania jej, że pozostaje w błędzie, i pokazania jej prawdy. Prawda jest bowiem dobrem, które odpowiada godności osoby.

Przywołane przykłady ujawniają podstawową różnicę między dobrem osoby jako osoby a dobrami dla osoby³⁹. Życie biologiczne czy prawda to przykłady dóbr dla osoby. Działanie na rzecz dobra osoby, czyli respektowanie jej godności, polega na tym, by chronić dobra, których w danej sytuacji osoba ta potrzebuje, lub dóbr tych jej udzielać. Kategorię *d o b r a d l a o s o b y* czerpiemy z rozpoznania tego, kim człowiek jest. Zdolność odróżnienia dobra dla osoby od zła dla osoby musi zostać odniesiona do tego, kim jest człowiek. Pojęcie dobra dla osoby odsyła nas do drugiej (obok osobowej godności) kluczowej dla obiektywnego rozumienia moralności kategorii natury ludzkiej. Życie ludzkie w jego sensie biologicznym czy akty odkrywania prawdy należą do charakterystyki ludzkiej natury. Poznanie natury ludzkiej okazuje się koniecznym warunkiem określenia szczegółowej treści aktów afirmacji należnych osobie. Dopiero w ramach tej szczegółowej treści etyka nabiera charakteru wiedzy praktycznej. Ten aspekt aktów moralnych personaliści nazywają aspektem słusznościowym (dotyczącym treściowego zdeterminowania

³⁸ „Życie bowiem jest byciem istot żyjących, a zatem również ludzi”. R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 85.

³⁹ Tadeusz Styczeń i Jarosław Merecki piszą: „W ontyczno-aksjologicznej strukturze osoby ludzkiej należy wyróżnić dobro, którym jest sama osoba (nazywane jej godnością), od dóbr związanych z jej strukturą, dla których proponuje się nazwę dóbr dla osoby”. (T. S t y c z e ń, J. M e r e c k i, *ABC etyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 36). Afirmacja osoby dokonuje się poprzez dobra dla osoby. Pojęcie „dobra dla osoby” wywodzi się z pojęcia obiektywnego dobra dla osoby, wprowadzonego przez Dietricha von Hildebranda (por. D. v o n H i l d e b r a n d, *Rola „obiektywnego dobra dla osoby” w dziedzinie moralności*, tłum. J. Szewczyk, „Znak” 27(1975) nr 10(256), s. 1289-1308).

moralnej powinności), odróżniając go od ich aspektu powinnościowego, związanego z samym doświadczeniem godności osoby⁴⁰. Aspekt słusznościowy aktów moralnych dotyczy zatem pytania o czyny, które mogą służyć afirmacji osoby, samo bowiem doświadczenie jej godności (za wyjątkiem bardzo prostych sytuacji) nie wystarcza, by można było wydać i uznać sąd o słuszności danego wobec niej postępowania. Właściwa ocena słuszności ludzkiego działania uzależniona jest od poznania natury ludzkiej⁴¹. Natura ludzka ma charakter obiektywny i dlatego może się stać źródłem racjonalnej wartości działania. Praktyczna afirmacja osoby wymaga, obok dobrej woli, czyli intencji afirmacji osoby, poznania natury ludzkiej i dostosowania swojego działania do tej wiedzy. Personalisci podkreślają różnicę między dobrocią czynu (czyli intencją afirmacji osoby) a jego słusznością (dobrem obiektywnie odpowiadającym osobie)⁴². Tylko czyn słuszny, czyli obiektywnie respektujący godność osoby, godny jest uznania.

W przekonaniu personalistów zatem godność osoby nie tylko odsłania się w relacji do rzeczywistości pozapodmiotowej, lecz jest również współdana z całą strukturą bytową podmiotu, czyli naturą ludzką. Słowo „natura” pochodzi od łacińskiego „nasci”, czyli „rodzić się”⁴³. Rodzenie jest niejako pierwszym przejawem natury. Ponadto pojęcie natury wskazuje na stałą strukturę obecną w działaniu. Natura jest stała, niezmienna i konieczna. Natura ludzka dzięki odniesieniu jej do osobowej godności jej nosiciela, ma wymiar normatywny, czyli jest „zadana” do afirmacji. Swoją normatywną moc „otrzymuje” od „normatywnej” osoby. Innymi słowy, jak twierdzą personalisci, natura integrowana jest w osobie⁴⁴. To, co dane z natury, trzeba stale odnosić do tego, co osobowe, człowiek rozwija się bowiem jako osoba, nie zaś jako natura. Jednakże to właśnie natura stanowi podstawę owego rozwoju⁴⁵, niejako wyznaczając jego drogę. Osoba ludzka rozwija się, spełnia się na sposób ludzki i nie mamy innej możliwości afirmacji godności osoby jak tylko przez respekt dla natury jej nosiciela. Natura odsłania się jako obiektywny i racjonalny drogowskaz

⁴⁰ Por. T. S t y c z e ń, *Etyka niezależna?*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 2, s. 341.

⁴¹ Por. S t y c z e ń, M e r e c k i, dz. cyt., s. 35n.

⁴² Por. S z o s t e k, *Pogadanki z etyki*, s. 101-106.

⁴³ Zob. M. A. K r a p i e c, hasło „Natura”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 7, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 524. W sensie gramatycznym słowo „natura” jest imiesłowem czasu przyszłego czasownika „nasci” i wskazuje na to, co ma się narodzić, co się narodzi.

⁴⁴ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba ludzka a prawo naturalne*, „Roczniki Filozoficzne” 18(1970) nr 2, s. 54; W i e r z b i c k i, dz. cyt., s. 105. Zob. też: I. M i z d r a k, *Osoba i natura w ujęciu Karola Wojtyły*, w: *Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 148-150.

⁴⁵ Pojęcie rozwoju, spełniania, to kluczowe pojęcie antropologiczno-etycznej myśli Karola Wojtyły (por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 193-201).

respektowania godności. Norma personalistyczna ma – jak mówiliśmy – charakter treściowo niezdeterminowany (formalny), wyraża jedynie transcendentny charakter osobowego bytu ludzkiego⁴⁶. Poznanie natury ludzkiej pozwala na sformułowanie szczegółowych reguł afirmacji osoby, czyli szczegółowych norm moralnych.

W interpretacji natury ludzkiej trzeba wystrzegać się z jednej strony błędu biologizmu, czyli niejako automatycznego przypisywania moralnej normatywności zastanym dynamizmom biologicznym, z drugiej zaś błędu polegającego na swobodnym nadawaniu znaczenia tym dynamizmom, bez ich odniesienia do normatywności płynącej z samej godności osoby ludzkiej⁴⁷. Natura ludzka stanowi kryterium moralności, czyli słuszności czynu, ale tylko w świetle osobowej godności jego adresata.

W naturę ludzką wpisane są pewne celowościowe dynamizmy⁴⁸. Personalisci odwołują się do etyki klasycznej, która dynamizmy te nazywała inklinacjami czy też skłonnościami naturalnymi. Istotą personalistycznego ujęcia inklinacji naturalnych jest wskazanie na pewne podstawowe dobra, bez respektowania których nie można mówić o afirmacji godności osoby. Czego zatem dotyczą inklinacje naturalne oraz odpowiadające im dobra? Pierwsza inklinacja to inklinacja do zachowania życia. Wskazuje ona na życie jako dobro fundamentalne. Druga z nich dotyczy przekazywania życia. W przypadku człowieka inklinacja ta nie ma charakteru wyłącznie instynktowego (biologicznego), wskazuje bowiem na miłość – dobro specyficznie osobowe. Przekazywanie życia w sposób właściwy dokonuje się poprzez miłość. Miłość ta realizuje się zaś poprzez ciało (płeć) obojga rodziców. Jan Paweł II mówi w tym kontekście o m o w i e c i a ł a⁴⁹. Trzecia z inklinacji naturalnych wskazuje z kolei na potrzebę realizacji dobra wspólnego, którym jest rozwój osoby, dokonujący się przez poznawanie przez nią prawdy i jej autonomiczne samostanowienie.

Natura i wpisane w nią inklinacje wyznaczają obiektywny porządek dóbr (łac. *ordo bonorum*), stanowiący podstawę formułowania norm moralnych (łac. *ordo caritatis*)⁵⁰. Normy te zawdzięczają swoją racjonalność porządkowi

⁴⁶ Por. t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 388-391.

⁴⁷ Por. A. S z o s t e k, *Natura, rozum, wolność*, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1990, s. 297-307.

⁴⁸ „Natura wskazuje na dynamizm podmiotu”. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 127.

⁴⁹ „Ciało ludzkie jest nie tylko somatycznym podłożem reakcji o charakterze seksualnym, ale jest równocześnie środkiem wyrazu dla całego człowieka, dla osoby, która przez «mowę ciała» wypowiada siebie. «Mowa» ta ma doniosłe znaczenie międzyosobowe, zwłaszcza gdy chodzi o wzajemne odniesienie mężczyzny i kobiety”. J a n P a w e ł I I, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986, s. 472.

⁵⁰ Por. S t y c z e Ń, M e r e c k i, dz. cyt., s. 26.

(ładu) obecnemu w ludzkiej naturze. Poznanie natury ludzkiej jest jedynym naturalnym i racjonalnym warunkiem formułowania i uznawania szczegółowych norm moralnych⁵¹. Normy te stoją na straży dóbr, bez respektu dla których niemożliwa jest afirmacja osoby ludzkiej. Warto zauważyć, że norma moralna (powinność) zawsze pozostaje wtórna wobec dobra, które jest jej podstawą. Wartość moralna to dobro zadane w powinności do wykonania i odniesione do dobra człowieka osoby⁵². Stała i niezmienna natura ludzka, jak twierdzą personalisci, jest źródłem stałych i niezmiennych norm moralnych.

W poznaniu natury ludzkiej korzystamy zarówno z doświadczenia potocznego⁵³, jak i wiedzy, której dostarcza antropologia filozoficzna, oraz z wszelkiej wiedzy empirycznej o człowieku, będącej przedmiotem nauk takich, jak medycyna, psychologia czy neurobiologia. W aspekcie rozeznawania słuszności czynu etyka czerpie jednak swoją racjonalność nie tyle z doświadczenia, które dostarcza wiedzy na ten temat jedynie w sytuacjach najprostszych, ile z faktu, że sięga ona do racjonalnej wiedzy antropologicznej⁵⁴.

SĄD SUMIENIA JAKO RACJONALNA PODSTAWA OCENY DZIAŁANIA „TU I TERAZ”

Charakterystyka obiektywnych i racjonalnych podstaw moralności nie wyczerpuje się – zdaniem personalistów – na poziomie poznania osobowej godności i natury ludzkiej. Pojęcie natury ludzkiej pozostaje bowiem ogólne, podczas gdy działanie człowieka jest zawsze konkretne. Konkretny jest także adresat tego działania i konkretne są jego okoliczności. Podmiot działania staje wobec konieczności aplikacji ogólnego nakazu afirmacji osoby i ogólnej normy moralnej do sytuacji szczegółowej. Odpowiedź na pytanie, jak powinien postąpić „tu i teraz”, jest dziełem jego sumienia, czyli jego rozumu rozeznającego,

⁵¹ Normy moralne wynikające z natury ludzkiej to, innymi słowy, zasady prawa naturalnego. Zasady te nie mają charakteru jednolitego i nie są poznawane w ten sam sposób, a różnice między nimi dotyczą kwestii obiektywności, powszechności i niezmienności. Tomasz z Akwinu, biorąc pod uwagę zróżnicowanie zasad prawa naturalnego, podzielił je według stopnia ogólności na: zasady najogólniejsze (łac. *praecepta communissima*), zasady ogólne (łac. *praecepta secundaria*) i zasady wynikające z poprzednich (łac. *conclusiones*) (zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch i in., t. 13, *Prawo*, q. 94, a. 4, 5, 6, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, London 1985, s. 51-65). Zob. też: T. Ś l i p k o, *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 299n.

⁵² „Wartości moralne są tak istotne dla osoby, że prawdziwe jej spełnienie dokonuje się nie tyle przez sam czyn, ile przez moralną dobroć tego czynu”. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 197.

⁵³ Naturę osoby poznajemy także przez samodoświadczenie. Wgląd w siebie pozwala nam uzyskać wiedzę o sobie samym. Wojtyła mówi w tym wypadku o samowiedzy (por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 113-116).

⁵⁴ Por. S t y c z e ń, *Etyka niezależna?*, s. 86-89.

co jest moralnie dobre, a co moralnie złe właśnie „tu i teraz” – i co powinien w związku z tym uczynić. Polskie słowo „sumienie” jest kalką łacińskiego „conscientia”, oznaczającego współwiedzę, czyli wiedzę uzyskiwaną w trakcie spełniania aktu świadomego⁵⁵. Sumienie jest więc samoświadomością towarzyszącą naszemu postępowaniu, jest ono moralną samoświadomością podmiotu, wiążącą ocenę poszczególnych czynów z oceną ich sprawcy. W tym sensie jest ono świadkiem tego, czy podmiot w swoim postępowaniu kierował się poznaną przeze siebie prawdą, przede wszystkim zaś prawdą o dobru. Tym samym jest ono strażnikiem podmiotowej tożsamości (zgodności poznania, które uzyskał podmiot, z jego postępowaniem), czyli osobowej godności⁵⁶. Ocena sprawcy uwarunkowana jest trwałością nieprzechodnich (moralnych) skutków jego czynu⁵⁷. Sumienie analizuje i ocenia nie tyle sam czyn, ile raczej jego podmiot, moralną sytuację podmiotu powstałą wskutek zamierzonego czy też spełnionego czynu. Obok tego „świadomościowego” rozumienia sumienia istnieje jego rozumienie sądowe, ukazujące sumienie w sensie ścisłym⁵⁸. Swoją ostateczny kształt sumienie przybiera bowiem w sądzie sumienia. Nic w tym dziwnego, skoro sąd – ze względu na konstytutywny dla niego moment asercji, osobistego przeświadczenia podmiotu o prawdzie – jest najdoskonalszym rodzajem poznania⁵⁹. W sądzie pojawia się moment prawdy rozpoznanej przez podmiot. Każdy sąd, czy to praktyczny, czy to teoretyczny, musi być w jakiś sposób uzasadniony, ponieważ wnosi roszczenie do racjonalności (prawdziwości). Ów sąd sumienia znajduje uzasadnienie poprzez odwołanie do podstawowej zasady aksjologicznej (zasady personalizmu), do wpisanych w naturę ludzką zasad moralnych i do szczegółowej wiedzy empirycznej. Na tym właśnie polega jego racjonalność. Jeśli sąd sumienia pozbawiony jest tego rodzaju uzasadnień, można mówić o redukcji sumienia jako racjonalnej instancji formułującej normy moralne, ich respektowanie bowiem pozostawiane jest wówczas do arbitralnej decyzji podmiotu.

Sumienie jest własnym sądem podmiotu o wartości jego postępowania w świetle poznanej przezeń prawdy o dobru. W poznaniu sądowym najpełniej wyraża się osobowy charakter poznania i godność podmiotu jako istoty

⁵⁵ Polskie słowo „sumienie” wywodzi się ze staropolskiego „umienie”, które z kolei pochodzi od „um”, oznaczającego umysł. Źródłosłów ten wyraźnie wskazuje na odintelektualny charakter sumienia. Styczeń nazywa akt sumienia aktem „somo-umienia” prawdy (por. t e n ż e, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 332).

⁵⁶ Zob. K. K r a j e w s k i, *Personalistyczny wymiar sumienia*, w: *Racjonalność w etyce. Sumienie: Prawość i twórczość*, red. K. Krajewski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 217-237.

⁵⁷ Na temat przechodnich i nieprzechodnich skutków czynu por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 194.

⁵⁸ Por. S t y c z e Ń, M e r e c k i, dz. cyt., s. 45.

⁵⁹ Akt poznania w sposób naturalny zmierza do wydania sądu, tylko sąd jest bowiem zdolny zainicjować podjęcie decyzji, a następnie jej urzeczywistnienie.

racjonalnej. Zachodzi ścisły związek między godnością adresata czynu a spełnieniem się podmiotu. Sumienie wiąże godność adresata działania z dobrem podmiotu, wskazując, że warunkiem samospełnienia podmiotu jest dokonanie aktu afirmacji adresata działania. Jeśli adresat nie jest afirmowany, po stronie podmiotu działania pojawiają się tak zwane wyrzuty sumienia.

W sądzie sumienia spełnia się więc racjonalność osoby ludzkiej w płaszczyźnie działania. Sumienie wskazuje właściwy, w przekonaniu podmiotu, sposób postępowania w danej sytuacji. Złożoność i niepowtarzalność sytuacji zaistnienia czynu nie pozwala na zbyt mechaniczne stosowanie moralnych reguł i zmusza do poszukiwania takiego czynu, który by najtrafniej odpowiadał sytuacyjnemu wyzwaniu. Im bardziej złożona jest dana sytuacja, im głębsza jest po stronie działającego podmiotu świadomość jej niepowtarzalnego charakteru, tym trudniej o właściwą decyzję. Aby ją podjąć, podmiot odwołuje się do wiedzy, na przykład psychologicznej, medycznej, socjologicznej czy teologicznej.

Sąd sumienia zakłada istnienie synderezy, czyli podstawowej zasady moralnej, która mówi: „Czyń dobro, unikaj zła”. Sumienie jest zastosowaniem tej zasady do konkretnego przypadku, wezwaniem do czynienia dobra i unikania zła w konkretnej sytuacji. Jest wezwaniem do czynienia tego, co człowiek rozpoznał jako dobro zadane mu „tu i teraz”. Syndereza pozostaje warunkiem koniecznym racjonalności sądu sumienia, bez niej bowiem podmiot nie byłby zdolny do sformułowania tego rodzaju sądu⁶⁰.

Sumienie jest ostateczną normą ludzkiego postępowania, ale – co podkreślają personalisci – jest to norma subiektywna, co oznacza, że sumienie ma „moc” normowania postępowania o tyle, o ile samo „normowane” jest jakąś obiektywną prawdą, poznawaną wprost bądź pośrednio, bądź przynajmniej domniemaną przez podmiot. Sąd sumienia pozostaje strukturalnie odniesiony do normy obiektywnej, tak jak każdy akt poznania odsyła podmiot poza siebie do obiektywnej prawdy. Sumienie staje się w ten sposób podmiotowym (przeżyciowym) wyrazem przedmiotowej normy moralności⁶¹. Sumienie określa się jako „norma normata”. Normowane jest ono przez obiektywną prawdę o dobru, czyli przez „norma normans”. Konieczność uzasadnienia sądu sumienia jako aktu poznania oznacza tym samym racjonalizowalność naszych moralnych ocen. Ukształtowanie prawidłowego sumienia (*recta ratio*) należy do istoty procesu moralnego wychowania człowieka, a polega na przyjęciu postawy uczciwości, czyli odważnego a zarazem pokornego poszukiwania

⁶⁰ Syndereza pełni analogiczną rolę do zasady niesprzeczności, bez respektowania której nie-możliwe byłoby sformułowanie jakiegokolwiek sądu. Każdy sąd teoretyczny zakłada obowiązywalność zasady niesprzeczności.

⁶¹ Por. S t y c z e ń, M e r e c k i, dz. cyt., s. 46.

prawdy o postępowaniu, respektującego prawdziwe dobro osoby. Przez taką postawę osiąga się sumienie prawe, odpowiadające godności podmiotu działania. Człowiek z powodu swojej ograniczoności poznawczej narażony jest na błędy w rozpoznaniu prawdy o słuszności danego postępowania, dlatego ważne są wszelkie wskazówki pozwalające ich uniknąć. Jedną z metod ostrzeżenia się przed błędami jest tak zwana Złota Reguła. Można ją sformułować następująco: „To, co chcesz, żeby ci inni czynili, ty im czyń”, czy w innej wersji językowej: „Cokolwiek chcesz, żeby ci ludzie czynili, ty im to czyń”. W wersji popularnej zasada ta brzmi: „Nie czyń drugiemu co tobie niemiłe”. Jest ona wyrazem zdroworozsądkowego poznania moralnego, choć wyrażona została także w Biblii (por. Mt 7,12; Łk 6,31). Mówi ona, że jeśli chcemy wiedzieć, co jest dla drugiego dobre, najpierw powinniśmy wejrzeć w siebie i pomyśleć, czego sami oczekiwalibyśmy od innych, gdybyśmy znaleźli się w sytuacji podobnej do tej, w jakiej znajduje się obecnie adresat naszego działania. Zgodnie z tym rozeznaniem powinniśmy postępować.

METAFIZYKA I TEOLOGIA MORALNA JAKO OSTATECZNA INTERPRETACJA MORALNOŚCI

Racjonalny charakter moralności w ujęciu personalistów przejawia się w przekonaniu o możliwości poznawczego dotarcia do ostatecznych racji jej istnienia. Ostateczne rozumienie moralności ma swoje źródło w doświadczeniu przygodności istnienia. Chociaż u podstaw moralności tkwi doświadczenie osobowej godności, doświadczając godności osoby, doświadczamy zarazem jej przygodności, czyli niekonieczności jej istnienia: wpisanej w osobę ontycznej możliwości jego utraty. Odkrywając w doświadczeniu moralnym godność osoby, odkrywamy zatem zarazem jej przygodność. W doświadczeniu moralnym napotykamy więc wymiar metafizyczny, związany z ontyczną strukturą doświadczanego fenomenu. Doświadczenie przygodności bytu osobowego z konieczności wywołuje więc pytanie o rację jego istnienia. Mocą metafizycznej zasady racji dostatecznej, podstawowej zasady myślenia metafizycznego, odkrywamy, że racją tą jest Absolut⁶². Stanowiąc rację istnienia człowieka, Absolut (w płaszczyźnie religijnej nazywany Bogiem) jest tym samym racją porządku moralnego, porządek ów jest bowiem w sposób konieczny związany z osobą. Metafizyka ujawnia zatem ostateczny wymiar porządku moralnego, zakorzenionego poprzez człowieka w osobowym Absolutcie. W perspektywie

⁶² Wojtyła mówi o Bogu przy okazji analizy ewangelicznego przykazania miłości w relacji do normy personalistycznej (por. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 42n.). Styczeń wskazuje natomiast na Absolut istnienia i miłości (por. S t y c z e Ń, *Etyka niezależna?*, s. 349).

metafizycznej osoba ludzka w sposób szczególny jawi się jako teofania, czyli miejsce objawienia się Boga jako jej Stwórcy⁶³. Potwierdza to Objawienie judeochrześcijańskie, w którym człowiek ukazany jest jako obraz Boga (por. Rdz. 1,27). Moralny akt afirmacji osoby okazuje się zatem implicite aktem religijnym. Akt moralny, nie tracąc nic ze swego moralnego charakteru, pozostaje zarazem pośrednio odniesiony do Boga, jest aktem religijnym. Dlatego św. Jan Ewangelista stwierdza, że miłość Boga spełnia się w miłości bliźniego (zob. 1 J,4).

Bóg jako racja istnienia osoby ludzkiej jest zarazem celem ludzkiego życia. Jako dobro najwyższe, ostatecznie uszczęśliwia człowieka, który otwarty jest na pełnię prawdy i pełnię dobra. Bóg jest nie tylko racją istnienia, ale i celem ostatecznym człowieka, ponieważ jest On dobrem w pełni go uszczęśliwiającym. Metafizyka pozwala nam odkryć ostateczne korzenie godności człowieka w odkryciu autora porządku moralnego. Porządek ten jest ze swej istoty otwarty na religię. Moralność wiąże się przede wszystkim z doświadczeniem człowieka, ale poprzez doświadczenie przygodności koniecznie prowadzi do Boga. Poprzez odkrycie Absolutu (Boga) metafizyka wskazuje na racjonalną możliwość Jego objawienia. Chociaż nie udowadnia objawienia się Boga (jest to fakt pozafilzoficzny), odsłania racjonalną możliwość takiego objawienia. Jeśli Bóg istnieje, to może się objawić. Człowiek – jako istota racjonalna – poszukuje racjonalnej podstawy religii. Takim jej racjonalnym podłożem jest właśnie metafizyka, bez której religia łatwo przekształca się w mit. Poprzez metafizyczną zasadę racji ostatecznej moralność otwiera się na perspektywę religijną.

Na płaszczyźnie teologicznej spotykamy się natomiast z pełnym odsłonięciem prawdy o godności człowieka⁶⁴. Objawienie każe nam spojrzeć na osobową godność w świetle tego, co Bóg gotów był uczynić dla człowieka, aby go uszczęśliwić – pozwala postrzegać ludzką godność w świetle faktów Wcielenia i Odkupienia. Ewangelia nie tylko ukazuje cenność człowieka, ale także pogłębia naszą naturalną intuicję moralną, ukazując, że moralność stanowi immanentną część orędzia ewangelicznego⁶⁵. Etyka to – jeśli można tak powiedzieć – racjonalne jądro Objawienia judeochrześcijańskiego. Etyka personalistyczna „podprowadza” pod Objawienie, jest praeambula fidei, ale nie zastąpi religii. Religia jest natomiast ostateczną podstawą moralności. Bez religii traci się ostateczny cel życia ludzkiego. Utrata ostatecznego celu życia ludzkiego okazuje się de facto utratą Boga, co oznacza egzystencjalną pustkę.

⁶³ Por. S t y c z e ń, *Etyka niezależna?*, s. 348.

⁶⁴ Dla wyjaśnienia doświadczenia winy Styczeń sięga właśnie do faktu Objawienia (zob. S t y c z e ń, *Dlaczego Bóg Chlebem?*, s. 31-60).

⁶⁵ Zob. np. przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30-37).

Moralność pozbawiona religii staje się moralizatorstwem, czyli niemającym głębszej podstawy napominaniem człowieka, by przestrzegał norm moralnych. Religia pozbawiona moralności zamienia się z kolei w pobożne praktyki religijne, a teologia staje się wówczas swoistą ideologią. Bez autorytetu moralnego Prawodawcy moralność okazuje się funkcją psychologii bądź socjologii moralności⁶⁶. To, co moralnie dopuszczalne, okazuje się wówczas funkcją jednostkowych przeżyć subiektywnych bądź też funkcją opinii społecznej, czyli czegoś, co w powszechnym przekonaniu uważane jest za moralnie złe lub moralnie dobre. Tymczasem – twierdzą personaliści – i moralność, i religia zakorzenione są w Bogu. Moralność pozostaje otwarta na religię, religia zaś obejmuje moralność jako swoją immanentną treść.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- von Hildebrand, Dietrich. "Rola 'obiektywnego dobra dla osoby' w dziedzinie moralności." Translated by Jan Szewczyk. *Znak* 27, no. 10 (256) (1975): 1289–1308.
- Husserl, Edmund. *Medytacje kartezjańskie*. Translated by Andrzej Wajs. Warszawa: PWN, 1982.
- Ingarden, Roman. *Spór o istnienie świata*. Vol. 2. Warszawa: PWN, 1961.
- Jan Paweł II. *Encyklika "Fides et Ratio" o relacjach między wiarą a rozumem*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 1999.
- . *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich: Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986.
- . "Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną." In Jan Paweł II, *"Do końca ich umiłował."* Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, 8-14 czerwca 1987 roku. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987.
- Krajewski, Kazimierz. "Personalistyczny wymiar sumienia." In *Racjonalność w etyce: Sumienie; Prawość i twórczość*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009.
- Krapiec, Mieczysław Albert. *Realizm ludzkiego poznania*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- MacIntyre, Alasdair. *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* Edited by Adam Chmielewski. Translated by Adam Chmielewski et al. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007.
- Maryniarczyk, Andrzej, ed. *Powszechna encyklopedia filozofii*. Vol. 7, s.v. "Natura" (by Mieczysław A. Krapiec). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006.

⁶⁶ Por. A. Szostek, *Bóg w religii i w moralności*, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 316.

- Mizdrak, Inga. "Osoba i natura w ujęciu Karola Wojtyły." In *Oblicza natury ludzkiej: Studia i rozprawy*. Edited by Piotr Duchliński and Grzegorz Hołub. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum" and Wydawnictwo WAM, 2010.
- Spaemann, Robert. *Osoby: O różnicy między czymś a kimś*. Translated by Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001.
- Stępień, Antoni B. "Rodzaje bezpośredniego poznania." In Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*. Vol. 1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.
- Styczeń, Tadeusz. "Dlaczego Bóg Chlebem?" *Ethos* 11, nos. 1–2 (41–42) (1998): 31–60.
- . "Etyka jako antropologia normatywna: W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: 'jest tak' – 'nie jest tak,' do naczelnej zasady etycznej." In Styczeń, *Dziela zebrane*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 4. *Wolność w prawdzie*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.
- . "Etyka niezależna?" In Styczeń, *Dziela zebrane*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 2. *Etyka niezależna*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2012.
- . "Problem człowieka problemem miłości." In Styczeń, *Dziela zebrane*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 3. *Objawiać osobę*. Edited by Alfred Wierzbicki. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.
- . "Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawnomożnionej i ogólnie ważnej teorii moralności: Studium metaetyczne." In Styczeń, *Dziela zebrane*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 2. *Etyka niezależna*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2012.
- Styczeń, Tadeusz, and Andrzej Szostek. "Uwagi o istocie moralności." In Tadeusz Styczeń, *Dziela zebrane*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 2. *Etyka niezależna*. Edited by Kazimierz Krajewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2012.
- Styczeń, Tadeusz, and Jarosław Merecki. *ABC etyki*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1996.
- Szostek, Andrzej. "Bóg w religii i w moralności." In Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1998.
- . *Natura, rozum, wolność*. Rzym: Fundacja Jana Pawła II, 1990.
- . *Pogadanki z etyki*. Częstochowa: Biblioteka "Niedzieli," 1993.
- . "Wolność – prawda – sumienie." In Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1998.
- Ślipko, Tadeusz. *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- św. Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*. Translated by Pius Bełch et al. Vol. 13. *Prawo*. Translated by Pius Bełch. London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas," 1985.

- Wierzbicki, Alfred. *Osoba i moralność: Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021.
- Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- . "Punkt widzenia wszechświata." Translated by Michał Szczubiałka. In Williams, *Ile wolności powinna mieć wola*. Translated by Tadeusz Baszniak, Tomasz Duliński, and Michał Szczubiałka. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999.
- Wojtyła, Karol. *Człowiek w polu odpowiedzialności*. Rzym and Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL and Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Fundacji Jana Pawła II, 1991.
- . *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1982.
- . "Osoba i czyn." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- . "Problem doświadczenia w etyce." *Roczniki Filozoficzne* 17, no. 2 (1969): 5–24.
- . "Osoba ludzka a prawo naturalne." *Roczniki Filozoficzne* 18, no. 2 (1970): 53–57.
- . "Osoba: podmiot i wspólnota." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- . "Uczestnictwo czy alienacja?" In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Anna KRAJEWSKA – Obiektywne podstawy moralności w perspektywie etyki personalistycznej szkoły lubelskiej

DOI 10.12887/36-2023-2-142-13

Celem artykułu jest przedstawienie obiektywnych i racjonalnych podstaw moralności w ujęciu personalizmu etycznego wypracowanego w lubelskiej szkole filozoficznej. Podstawy te mają swoje źródło w doświadczeniu moralnym rozumianym jako bezpośrednie poznanie osobowej godności. Doświadczenie to cechuje realizm i rozumiejący (intelektualny) charakter. O ile godność osobowa jest racjonalnym źródłem moralności, o tyle natura ludzka stanowi racjonalną podstawę norm moralnych. Sytuacje, przed którymi staje człowiek, zawsze są konkretne, stąd norma personalistyczna, jak i natura ludzka nie wystarczają do sformułowania sądu praktycznego. Konieczny jest sąd podmiotu (sąd sumienia) zobowiązujący podmiot do działania „tu i teraz”. Sąd ten jest wyrazem racjonalności człowieka i poprzez swoje odniesienie do norm moralnych pretenduje do bycia obiektywnym. Wpisane w doświadczenie moralności przeżycie przygodności domaga się interpretacji metafizycznej. Zarysowanie perspektywy

teologicznej uzasadnione jest w artykule obecnością treści moralnych w Objawieniu.

Słowa kluczowe: doświadczenie moralne, osobowa godność, natura ludzka, normy moralne, sumienie, przygodność istnienia, metafizyka, teologia moralna

Kontakt: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: anna.krajewska1@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/anna.krajewska1/dorobek>

<https://ai.kul.pl/teams/anna-krajewska/>

ORCID: 0000-0003-2795-1263

Anna KRAJEWSKA, On the Objective Basis of Morality, as Seen from the Perspective of the Personalistic Ethics of the Lublin School of Philosophy

DOI 10.12887/36-2023-2-142-13

The article describes the objective and rational basis of morality, as seen in the light of the ethical personalism developed in the Lublin School of Philosophy. The ground of the objective and rational nature of morality is the moral experience conceived as a direct cognitive grasp of human dignity. The moral experience is informed by a rational (intellectual) insight. While the dignity of a human person provides a rational basis of morality, the human nature is a rational basis of moral norms. However, since human beings are invariably challenged to act in particular, specific situations, neither the personalistic norm, nor the human nature provides sufficient ground to know how to act. Therefore, an action necessarily involves a practical judgment of conscience on the part of the acting subject. A judgment of conscience expresses the rationality of the subject and—due to its recourse to moral norms—makes a claim to being objective. The subject's experience of the contingency of his or her being, which is inherent in the moral experience, calls for its metaphysical interpretation. This, in turn, is complemented in the article with reference to a theological perspective, prompted by the presence of moral contents in the Christian Revelation.

Keywords: the moral experience, personal dignity, human nature, moral norms, conscience, contingency of being, metaphysics, moral theology

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: anna.krajewska1@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/anna.krajewska1/dorobek>

<https://ai.kul.pl/teams/anna-krajewska/>

ORCID: 0000-0003-2795-1263

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

Arkadiusz M. STASIAK

„KREW LAĆ, ŻYCIE ŁOŻYĆ I FORTUNY WSZELKIE” Ewolucja relacji do ojczyzny w myśli staropolskiej

Stanisław Ossowski uznał, że „ojczyzna” stanowi zbitkę pojęciową i że dobór składających się na nią elementów i ich hierarchia są wyznacznikami postaw społecznych i sposobu postrzegania rzeczywistości społecznej. Ubóstwo terminologiczne i eksponowanie ofiary z życia odróżniało masy od elit. Model patriotyzmu przenikał zatem przez społeczny pryzmat, acz zachowywał istotę wyobrażenia o nim.

Badanie ewolucji jednej z kluczowych wartości systemu polityczno-społecznego w skali trzystu lat to zadanie inspirujące. Zwłaszcza że proces ten przebiegał przez trzy bardzo różne formacje kulturowe, od Renesansu do Oświecenia. Ponadto relacja do ojczyzny kształtowała się tak w okresach trwałego pokoju, jak i permanentnej wojny. A wydaje się, że im większe jest zagrożenie ojczyzny, tym dobitniej demonstrowana bywa relacja do niej. Uczy nas tego przeszłość, potwierdza to teraźniejszość. Podwyższone niebezpieczeństwo utraty wielowymiarowego kształtu ojczyzny: terytorialnego, wspólnotowego, państwowego, powoduje częstsze werbalizowanie zarzutu kryzysu patriotyzmu u innych. Dlatego patriotyzm stanowi zjawisko powszechne u ludów i narodów, które doświadczają zagrożenia komfortu życia we własnym państwie.

Sądzę, że patriotyzm nie jest kwestią moralnego doskonalenia jednostek niezależnego od warunków, w jakich jednostki te żyją. Idei patriotyzmu nie można oddzielać od problematyki ustroju polityczno-społecznego oraz warunków funkcjonowania wspólnoty. Dlatego właśnie proponowana przeze mnie analiza historyczna w badaniu pojęcia patriotyzmu pozwala uniknąć aprioryzmu. Idee patriotyzmu mają dwie główne funkcje. Pierwszą jest budowanie poczucia tożsamości i wewnątrzgrupowej więzi zbiorowości – na tej płaszczyźnie idee i wyobrażenia patriotyzmu mogą być rozpatrywane w kategoriach psychospołecznych. Druga funkcja to legitymizacja posiadanej władzy lub pretensji do niej i delegitymizacja pretensji przeciwnika – w tym znaczeniu idee i wyobrażenia nabierają cech psychoindywidualnych.

Piśmiennictwo naukowe na temat patriotyzmu oraz wyobrażenia ojczyzny nie jest rozległe. Obejmuje prace z zakresu wielu dziedzin nauki, szczególnie: językoznawstwa, psychologii społecznej, socjologii, kulturoznawstwa, literaturoznawstwa, etnologii i antropologii politycznej¹. Opracowania te powstały

¹ Zob. *Patriotism in the Lives of Individuals and the Nations*, red. D. Bar-Tala, E. Strauba, Nelson-Hall Publishers, Chicago 1997; *Poczucie narodowe, poczucie patriotyczne*, red. D. Rott,

w efekcie zastosowania wielu różnych sposobów analizy i metodologii. Różnorodne są też napięcia opisane w tych tekstach, aczkolwiek często sprowadzają się one do relacji między tolerancją a nacjonalizmem.

Pomimo że opisane przeze mnie zagadnienie budziło zainteresowanie badaczy zajmujących się historią wczesnonowożytnej polskiej myśli filozoficzno-politycznej, to dotycząca go literatura naukowa obejmuje jedynie kilka prac. W szerokiej perspektywie dziejowej o postrzeganiu terminu „patriotyzm” pisali Urszula Świdarska² i Andrzej Walicki³, a w kontekście osobowym Richard Butterwick⁴. Ja opublikowałem kilka prac opisujących relacje do ojczyzny zawarte w pismach konfederatów barskich⁵. Wymienieni

Společné Stowarzyszenie Prasoznawcze „Stopka” im. Stanisława Zagórskiego, Łomża 2017; K. Skarżyńska, *Różne oblicza i funkcje patriotyzmu*, w: *Patriotyzm. Tożsamość narodowa, poczucie narodowe*, red. E. Nowicka-Włodarczyk, Fundacja Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji, Kraków 1998, s. 33-52; S. Ossowski, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, w: tenże, *O ojczyźnie i narodzie*, PWN, Warszawa 1984, s. 15-46; K. Górski, *Patriotyzm i nacjonalizm*, Wojewódzka Biblioteka Publiczna – Książnica Miejska im. M. Kopernika, Toruń 1988; J. Bartmiński, *Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty*, w: *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. J. Bartmiński, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 1993, s. 23-47; J. Szacki, *Ojczyzna, naród, rewolucja. Problematyka narodowa w polskiej myśli szlachecko-rewolucyjnej*, PIW, Warszawa 1962; S. Gracioti, *Patriotyzm i wartości uniwersalne w literaturze polskiej*, w: tenże, *Od Renesansu do Oświecenia*, tłum. W. Jekiel, PIW, Warszawa 1991, t. 1, s. 11-23; E. Bem, *Termin „Ojczyzna” w literaturze XVI i XVIII wieku. Refleksje o języku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 34(1989), s. 131-156; E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991; E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 2006; Z. Zasacka, *Wyobrażenia ojczyzny i oblicza patriotyzmu w podręcznikach do języka polskiego dla szkoły podstawowej w latach 1945-1990*, Instytut Książki i Czytelnictwa – Biblioteka Narodowa, Warszawa 2000; W. Olszewski, *Patriotyzm i tolerancja. Nurt humanistyczny w polskiej myśli etnologicznej do drugiej wojny światowej wobec procesów etnicznych na Kresach*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2001.

² Zob. U. Świdarska, *Szlachta polska wobec Boga i ojczyzny*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2001; t a ż, *Patriotyzm polskiego rycerstwa i szlachty na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych*, „Przegląd Zachodniopomorski” 15(2000) nr 1, s. 105-116.

³ Zob. A. Walicki, *Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne*, Res Publica, Warszawa 1991.

⁴ Zob. R. Butterwick, *Stanisław August Poniatowski – patriota oświecony i kosmopolityczny*, „Wiek Oświecenia” 15(1999), s. 41-55.

⁵ Zob. A. M. Stasiak, *Patriotyzm w myśli konfederatów barskich*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005; t e n ż e, *Jedność istnienia i postrzegania. Umiarkowanie republikański wymiar patriotyzmu jako indywidualnej relacji wobec ojczyzny*, w: *Kościół, kultura, społeczeństwo. Prace ofiarowane Profesorowi Wiesławowi Müllerowi z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej i dydaktycznej*, red. J. Drob, H. Łaszkiewicz, A. M. Stasiak, B. Szady, C. Taracha, Werset, Lublin 2004, s. 535-542; t e n ż e, *Nagroda i kara. Źródła patriotyzmu według Michała Wielhorskiego*, w: *Peregrinatio ad veritatem. Studia ofiarowane Profesor Aleksandrze Witkowskiej OSU z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. U. Borkowska, C. Deptuła, R. Knapiński, Z. Piłat, E. Wiśniowski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, s. 499-506; t e n ż e, *Przedmonarchistyczna idea oświeceniowego patriotyzmu*, „Roczniki Humanistyczne” 53(2005) nr 2, s. 73-89; t e n ż e, *The Idea of Patriotism in the Political Thought in Poland during the Enlightenment*, w: *Whose Love of Which Country? Composite*

autorzy przyjęli różne metody analizy. Książka i artykuł Urszuli Świdorskiej, w których autorka opisuje wyobrażenia patriotyzmu w okresie średniowiecza i renesansu, powstały przy zastosowaniu metody typów idealnych Maxa Webera. Andrzej Walicki, autor szkicu *Trzy patriotyzmy*, zgodnie z głównym założeniem warszawskiej szkoły historii idei przyjął postawę rozumiejącego obserwatora procesu historycznego, a sam utworzył model wyjaśniający na użytek danego przedmiotu badań⁶. Artykuł Richarda Butterwicksa *Stanisław August Poniatowski – patriota oświecony i kosmopolityczny* jest owocem studiów komparatystycznych, z zastosowaniem wyrazistych kontrastów.

Od schyłku piętnastego stulecia można w Polsce obserwować narastający strach przed państwem osmańskim. Przyjmuje się, że pierwszym działającym w Polsce twórcą przedstawiającym konfrontację ze światem islamu w kategoriach religijnej wojny światów był Filip Kallimach. To w jego trzech tekstach nazywanych antytureckimi (począwszy od *Historia rerum gestarum in Hungaria et contra Turcos per Vladisaum Poloniae et Hungariae regem*) rozpoczyna się nowy i specyficzny sposób określenia tożsamości kulturowej, rozumianej szerzej niż tożsamość etniczna. Tezy Kallimacha wzywały do konfrontacji militarnej z Osmanami. Generowały one strach, ale też określały odrębność wspólnoty i zobowiązywały do jej wzmacniania.

W szesnastym wieku dziełka tego typu cieszyły się już dużym zainteresowaniem, a decydujące o losach państwa społeczeństwo szlacheckie przyjmowało je z entuzjazmem, jak na przykład mowy przeciw Turkom Stanisława Orzechowskiego. Pierwsza z nich, *De bello adversus Turcas suscipiendo...ad equites Polonos Oratio*⁷, ukazała się w Krakowie jednocześnie po polsku i po łacinie w roku 1543. Dwa lata później została wydana praca *Bellum Theologicum, Ex Armamentario omnipotentis, adversum Turcas*⁸ Andrzeja Lubelczyka, w której autor jasno określał Turków jako demony zła. Począwszy od

States, National Histories and Patriotic Discourses in Early Modern East Central Europe, red. B. Trencsényi, M. Zászkaliczky, Brill, Leiden–Boston 2010, s. 711-734; t e n ż e, *Republikańska idea patriotyzmu konfederacji barskiej*, w: *Konfederacja Barska. Jej konteksty i tradycje*, red. A. Buchmann, A. Danilczyk, Wydawnictwo DiG – Muzeum Historii Polski, Warszawa 2010, s. 201-220; t e n ż e, *Patriotyzm w pismach „konfederackich” Adama Stanisława Krasieńskiego*, w: *Najjaśniejsza Rzeczypospolita. Studia ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Strojnowskiemu*, red. M. Durbas, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza, Częstochowa 2019, s. 947-956.

⁶ Por. R. Si t e k, *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2000, s. 160.

⁷ Zob. *De Bello Adversus Turcas Suscipiendo, Stanislai Orzechowski ad Equites Polonos oratio, aucta et recognita*, Officina Viduae Unglerianae, Cracoviae 1543, <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/6766/edition/6238/content>.

⁸ Por. A. L u b e l c z y k, *Bellum theologicum ex armamentario omnipotentis, adversum Turcas instructum ac ordinatum*, Apud Viduam Floriani Ungleri, Cracoviae 1597, s. 43. Pierwsze wydanie pracy ukazało się w roku 1545.

przywołanych już mów Kallimacha, tego typu traktaty nawoływały polskiego króla i innych chrześcijańskich władców Europy do antytureckiego sojuszu i wojny z państwem osmańskim. Dlatego miały one przede wszystkim wymiar polityczny, nie zaś kulturowy.

W wieku szesnastym konfrontacja z obcym nie pozostawała tylko w sferze wyobraźni. Państwo polsko-litewskie mierzyło się z poważnym zagrożeniem militarnym ze Wschodu. Źródła historyczne, które powstały w czasie wojen z Wielkim Księstwem Moskiewskim, prowadzonych do połowy siedemnastego stulecia, to prawdziwa skarbnica określeń własnej ojczyzny.

W literaturze naukowej dowodząco, że wizja ojczyzny tożsamej z państwem na gruncie polskim pojawiła się najwcześniej w treści dzieł Jana Kochanowskiego⁹. Przyjmując tę tezę, należy dodać, że taki sposób opisu nie okazał się bezwzględnie obowiązujący w okresie staropolskim, już bowiem Piotr Skarga w swych kazaniach nie posługiwał się terminem „państwo”. Kładł on nacisk na interes i dobro zbiorowości, przez co opowiadał się za pojmowaniem ojczyzny jako wspólnoty¹⁰.

Dopiero w czasach wczesnonowożytnych wyraźnie zarysował się podział na to, co jednostkowe, i to, co ogólne, oraz na to, co prywatne, i to, co publiczne. W społeczeństwach przednowożytnych człowiek reprezentował korporację, jednostka pozostawała jedynie częścią społeczności. Takie podejście było wynikiem braku abstrakcyjnego pojmowania indywiduum. Dopiero w myśli osiemnastego stulecia nastąpiło wyraźne oddzielenie spraw prywatnych od publicznych.

Próbę wyartykułowania interesu wspólnoty w kategoriach dobra publicznego lub powszechnego datuje się w Polsce na początek szesnastego wieku. Dla Stanisława Zaborowskiego, w pierwszym dziesięcioleciu tego stulecia, „bonum commune seu republica regni” nie było zwrotem retorycznym, lecz stanowiło istotę myśli politycznej. Państwo jako rzecz pospolita stało się czymś posiadanym wspólnie, o co należało dbać. Sposoby definiowania wartości dobra publicznego pozostawały kwestią indywidualną. Dla prawnika i pisarza politycznego Jakuba Przyłuskiego była to „wspólność pożytku”, dla współczesnego mu historyka i retora, przywołanego już w tym artykule Stanisława Orzechowskiego – „towarzystwo pożytku”¹¹.

⁹ Por. B e m, dz. cyt., s. 141.

¹⁰ Por. S. O b i r e k, *Koncepcja państwa w kazaniach Piotra Skargi*, w: *Jezuici a kultura polska. Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491-1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540-1990)*, Kraków, 15-17 lutego 1991 r., red. L. Grzebień, S. Obirek, Wydawnictwo WAM, Kraków 1991, s. 215, 221.

¹¹ Por. C. B a c k v i s, *Główne tematy polskiej myśli politycznej w XVI wieku*, tłum. M. Daszkiewicz, w: tenże, *Szkice o kulturze staropolskiej*, oprac. A. Biernacki, tłum. M. Daszkiewicz i in., PIW, Warszawa 1975, s. 474n., 501n.

Oprócz opisanego powyżej praktycyzmu funkcjonowała w Polsce, już na początku szesnastego wieku, myśl o niezbędności cnót rycerskich w działalności publicznej. Idea ta sytuowała działania dla dobra publicznego na polu bitewnym¹². Zyskała ona licznych zwolenników, szczególnie w kolejnym, siedemnastym stuleciu, w okresie wojen i konfrontacji militarnych.

Na przełomie siedemnastego i osiemnastego wieku dyskursy publicystyczne przeciwstawiały dobro publiczne (czy też „pospolite”, które pozostawało wobec tego określenia synonimiczne) dobru prywatnemu. Tak tę kwestię postrzegał Jan z Dębion Dębiński: „Już to ostatnia ojczyzny bywa tonia, kiedy więcej pro domo oratorów, aniżeli dla dobra pospolitego praw i wolności protektorów”¹³. Prywata prowadząca do zguby ojczyzny była zatem przeciwstawiana dobru pospolitemu. Również Stanisław Dunin-Karwicki uznawał, że prywatne interesy i pożytki wykluczają starania o dobro pospolite i wiodą do „zginienia ojczyzny”¹⁴.

Taki rodzaj myślenia okazał się bardzo trwały. Dopiero w tekście *Głos wolny, wolność ubezpieczający* Stanisława Leszczyńskiego (a precyzyjniej – w piśmie sygnowanym jego nazwiskiem) zauważa się, że dbałość o własny interes jest przynależna istocie ludzkiej: „Miłość naturalna siebie samego; ta się z nami rodzi, interes ją mocni, rozum authorisat; jako jest inseparabilis od miłości ojczyzny”¹⁵. Negację interesu prywatnego zastąpił autor życzeniem, „żeby w nich [obywatelach – A.S.] miłość ojczyzny praevaleat nad naturalnie przyrodzoną, którą mają do swojej familii”¹⁶. Dowodził zatem, że ową przewagę miłości ojczyzny nad nierozdzieloną z nią miłością dobra prywatnego można spotęgować poprzez likwidację królewskiego prawa rozdawnictwa urzędów. Ta republikańska reforma zapoczątkuje, zdaniem „dobroczyńnego filozofa”¹⁷ z Luneville, rzeczywistą dbałość urzędników o dobro ojczyzny¹⁸. Warto podkreślić, że Leszczyński nie propagował ascetyzmu państwowego:

¹² Por. J. C z e r k a w s k i, *Orientacje ideologiczne w Polsce XVI w. Vita activa, vita contemplativa*, w: *Renesans. Sztuka i ideologia. Materiały Sympozjum Naukowego Komitetu Nauk o Sztuce PAN, Kraków, czerwiec 1972, oraz Sesji Naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Kielce, listopad 1973*, PWN, Warszawa 1976, s. 36n.

¹³ J. D ę b i ń s k i, *Mowa na consilium walnym lubelskim pro die 23 maj naznaczonym, anno 1707 miana przeze mnie jako posła województwa krakowskiego destynowanemu*, w: *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830, t. 1, Okres saski 1700-1763*, red. M. Skrzypek, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2000, s. 519.

¹⁴ S. D u n i n - K a r w i c k i, *Egzorbitancje we wszystkich stanach Rzeczypospolitej krótko zebrane a oraz sposób wprawienia w ryzę egzorbitancyj i uspokojenia dyfidencji między stanami podany a przez szlachcica koronnego dany cenzurze statystów*, w: *Rzeczpospolita w dobie upadku 1700-1740. Wybór źródeł*, oprac. J.A. Gierowski, Zakład Imienia Ossolińskich, Wrocław 1955, s. 231.

¹⁵ S. L e s z c z y ń s k i, *Głos wolny wolność ubezpieczający*, oprac. S. Jedynek, Krajowa Agencja Wydawnicza, Lublin 1987, s. 152.

¹⁶ Tamże, s. 77.

¹⁷ Zob. t e n ż e, *Oeuvres du philosophe bienfaisant*, t. 1-4, [b.n.w.], Amsterdam 1764.

¹⁸ Por. t e n ż e, *Głos wolny wolność ubezpieczający*, s. 84.

„Każdy, który tego godzien, mógł nabyć fortuny sine praejudicio proximi et boni publici”¹⁹. Fragment ten raz jeszcze potwierdza przekonanie o prymacie i nienaruszalności dobra publicznego.

W refleksji późniejszej o blisko dwie dekady Stanisław Konarski dowodził, że dbanie o dobro prywatne wyklucza starania o dobro publiczne. Pisał: „Nie masz tam miłości publicznego dobra, gdzie miłość prywatnego dobra rozum kieruje i serca”²⁰. Myśl tę Konarski powtórzył wielokrotnie²¹. Istotne jest, jak przypuszczam, że fragmenty te powstały w kontekście działań politycznych na forum parlamentu. W pismach Konarskiego pojawia się bowiem jeszcze inna wizja współzależności dobra prywatnego i dobra ojczyzny. Autor, zgodnie z teorią sprawiedliwości Arystotelesa²², stwierdza, że szczęśliwa będzie ojczyzna, w której każdy będzie robił to, co do niego należy²³. Pijar „instruował”: „Jeśli w prywatnym życiu będziesz się starał łagodnie, sprawiedliwie, dobrze i troskliwie kierować żoną (którą pojmiesz), synami i córkami (jeśli będziesz miał), poddanymi i służbą, ludem i biedotą, których jesteś panem, to w ten sposób będąc nawet w domu na pewno przysłużysz się dobrze wielu ludziom, a niemal też i samej ojczyźnie”²⁴. Dbałość o dobro prywatne może zatem służyć dobru ojczyzny, acz pod warunkiem zachowania prymatu drugiej z tych wartości. Sądzę, że Leszczyński i Konarski doszli różnymi drogami do jednakowo brzmiących stwierdzeń, że starania o dobro własne to stały i nieodzowny element miłości ojczyzny.

W drugiej połowie osiemnastego wieku nasiliło się zagrożenie bytu państwa polsko-litewskiego – prowadziło to do klarowania się poglądów. W nowych warunkach zaczęto coraz powszechniej i dobitnej eksponować wizję patriotyzmu jako ofiary. Już w chwili ogłoszenia konfederacji barskiej na początku roku 1768 jej przywódcy wzywali z murów twierdzy w Barze do „krwi i życia sakryfikowania [poświęcenia – A.S.] aż do dawnych staropolskich przywrócenia obrzędów”²⁵. Poglądy te zdawały się ugruntowane. Marszałek konfедера-

¹⁹ Tamże, s. 170.

²⁰ S. Konarski, *O skutecznym rad sposobie albo o utrzymaniu ordynaryjnych sejmów*, cz. 2, w: tenże, *Pisma wybrane*, oprac. J. Nowak-Dłużewski, PIW, Warszawa 1955, t. 1, s. 203.

²¹ Por. tamże, cz. 3, s. 273, 281.

²² Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1129 b – 1131 a, 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. 170-172.

²³ Por. S. Konarski, *Rozmowa, na czym dobro i szczęśliwość Rzeczypospolitej naszej zaległo*, w: tenże, *Pisma pedagogiczne*, red. Ł. Kurdybacha, Ossolineum, Wrocław-Kraków 1959, s. 481.

²⁴ Tenże, *Jak od wczesnej młodości wychowywać uczciwego człowieka i dobrego obywatela*, w: tenże, *Pisma pedagogiczne*, s. 449.

²⁵ H. Krasinski, *List do prześw. województwa wołyńskiego i ruskiego od konfederacji koronnej pisany*, 1768 r., w: S. Morawski, *Materyały do konfederacji barskiej r. 1767-1768, z niedrukowanych dotąd i nieznanych rękopisów*, Zakład Narodowy Ossolińskich, Lwów 1851, t. 1, s. 312.

cji Michał Krasiński jeszcze w roku 1772 deklarował swoje oddanie sprawie ojczyzny „z azardem życia [i] utraty wszelkich majątków”²⁶. A Józef Pułaski, regimentarz związku, kierował takie oto słowa do brata marszałka – biskupa Adama Stanisława Krasińskiego: „Nieodrodni synowie ojczyzny, gotowi wraz z W. Panem Dobrodziejem krew łać, życie łożyć i fortuny wszelkie”²⁷. Pułaski zapewniał o gotowości i zarazem konieczności „ofiary”²⁸, „poświęcenia”²⁹.

Postulowana przez przywódców konfederacji barskiej Michała Krasińskiego i Józefa Pułaskiego idea patriotyzmu spotkała się ze zrozumieniem ze strony tych, którzy zdecydowali się podjąć ich konfederackie dzieło. Manifesty konfederacji wojewódzkich przepełnione były duchem ofiary. Wielkopolanie wzywali prawdziwych patriotów „do składania krwi i życia na ofiarę”³⁰, a Małopolanie „ofiarę naznaczali”³¹. Dla tradycjonalistycznych przywódców konfederacji barskiej patriotyzm oznaczał ofiarę krwi, poświęcenie życia i fortuny dla ojczyzny. Dla szerokich kręgów szlachty już sama możliwość poniesienia ofiary – ofiary dla wspólnoty – koła społeczny dyskomfort poprzez nawiązanie do zasady stanowej równości. Ofiarę patrioci sankcjonowali autorytetem Boga – odniesienie do Boga było nieodzowne dla idei patriotyzmu jako ofiary.

Stanisław Ossowski uznał, że „ojczyzna” stanowi zbitkę pojęciową i że dobór składających się na nią elementów i ich hierarchia są wyznacznikami postaw społecznych i sposobu postrzegania rzeczywistości społecznej. Ubóstwo terminologiczne i eksponowanie ofiary z życia odróżniało masy od elit. Model patriotyzmu przenikał zatem przez społeczny pryzmat, acz zachowywał istotę wyobrażenia o nim. Przypuszczam, że podporządkowanie jednostki wspólnocie z nakazem poświęcenia życia (swoista kontrola społeczna) charakteryzowało przede wszystkim wizję ojczyzny wspólnotowej i ojczyzny rodowej.

W roku 1935 Paul Hazard wprowadził do historii nowy wymiar – psychologię zbiorowości³². Dopiero jednak prace psychologów i socjologów drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku pozwoliły wypracować

²⁶ *Uniwersał Michała Krasińskiego*, Biblioteka Publiczna im. Hieronima Łopacińskiego w Lublinie, sygn. B. Łop., rkps 998, k. 1a.

²⁷ List Józefa Pułaskiego do Adama S. Krasińskiego [bez daty], w: *Skarbiec historii polskiej*, K. Sienkiewicz, Maulde i Renou, Paryż 1840, t. 1, s. 172.

²⁸ *Uniwersał jmp. Puławskiego marszałka związkowego*, w: S. Morawski, *Materyały do konfederacji barskiej r. 1767-1768*, t. 1, s. 34.

²⁹ List Józefa Pułaskiego do województwa braclawskiego, 2 maja 1768 roku, w: Morawski, *Materyały do konfederacji barskiej r. 1767-1768*, t. 1, s. 98.

³⁰ *Manifest województw wielkopolskich*, sierpień 1768 roku, w: Morawski, *Materyały do konfederacji barskiej r. 1767-1768*, t. 1, s. 214.

³¹ *Akt konfederacji województwa sandomierskiego*, Biblioteka Polskiej Akademii Umiejętności, sygn. B. PAU, rkps 1145, k. 49a.

³² Por. P. C h a u n u, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, tłum. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1993, s. 332.

skuteczną, jak sędzę, metodę badania zjawiska kolektywnego systemu znaczeń³³. W zgodzie z tą teorią doszedłem do wniosku, że wspólnota szlachecka rozwinęła spójny, choć dość prosty system przekonań grupowych dotyczących spraw istotnych dla jej trwania i dobra.

Tradycjonalistyczna idea patriotyzmu stanowiła ważny element systemu przekonań grupowych. Pełniła funkcję integrującą społeczność szlachecką – istotne znaczenie miała przy tym wiara członków wspólnoty w powszechność owych przekonań wewnątrz grupy. Tradycjoniści nad interes państwa przedkładali interes wspólnoty (społeczeństwa szlacheckiego). Wydaje się, że zasada liberum veto w tym systemie pełniła funkcję kolektywnej mądrości, nie zaś gwaranta jednostkowej niezależności sądu. Dla członków wspólnoty kultywowanie tradycji było równoznaczne z dążeniem do dobra wspólnego. Zgodnie z tym założeniem dobro wspólne stanowiło kategorię niepodlegającą dyskusji i definiowaniu. Jego siłą była siła oczywistości. W myśl zgodności z tradycją jednostka wypełniała rolę napisaną na długo przed jej przyjściem na świat. Według tradycjonalistów szczególnego nasilenia działań dla dobra wspólnego wymagał czas rozkładu dotychczasowej struktury społeczno-politycznej.

W sprzeczności z tradycyjnymi wyobrażeniami ojczyzny jako wspólnoty pozostawało upowszechniające się w drugiej połowie osiemnastego wieku definiowanie ojczyzny w kategoriach państwowych. Eksponując wyobrażenie ojczyzny państwowej, polscy republikanie, teoretycy tej miary, co Józef Wybicki, uznawali dobro państwa za najwyższe prawo, stojące ponad interesem grup lokalnych i społecznych.

U schyłku osiemnastego stulecia doszła do głosu myśl radykalnie republikańska, ujmująca stosunek wobec ojczyzny jako rywalizację. Radykalni republikanie – teoretycy pokroju Michała Wielhorskiego czy Franciszka Rośtworowskiego – wprowadzili na gruncie polskim republikańską witalność i zaangażowanie obywatelskie. Propagatorzy tej myśli czerpali swoje wizje z liberalno-demokratycznej teorii Johna Locke’a, która zakładała, że państwo powołane drogą umowy społecznej służy realizacji celów wyłącznie użytecznych, a dobro publiczne jest sumą interesów indywidualnych. Nadrzędnym celem państwa była według angielskiego filozofa ochrona wartości moralności chrześcijańskiej. W myśl tej zasady kryterium przydatności władzy stanowi otaczanie przez nią ochroną życia, wolności i majątku obywateli. Zrozumiały jest zatem sprzeciw radykalnych republikanów wobec gotowości poświęcenia tych wartości, stanowiącej istotę koncepcji patriotyzmu przyjmowanej przez tradycjonalistów (idei patriotyzmu jako ofiary). Wbrew tradycjom polskiej

³³ Przede wszystkim przywołany już zbiór artykułów *Patriotism in the Lives of Individuals and the Nations* pod redakcją Daniela Bar-Tala i Ervina Strauba.

myśli politycznej, radykalni republikanie nie budowali już swoich koncepcji patriotyzmu na założeniach filozofii Cyserona³⁴. Odrzucenie Cycerońskiej wizji ojczyzny przez część konfederatów barskich oraz przez obóz królewski (zwolenników Stanisława Augusta Poniatowskiego) wydaje się przełomowe dla historii idei i wyobrażenia patriotyzmu w Polsce. Locke’a ideę patriotyzmu polscy radykalni republikanie przedkładali nad koncepcje filozofów francuskiego Oświecenia – wobec ich poglądów w tej kwestii nastawieni byli krytycznie.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Akt konfederacji województwa sandomierskiego*. Biblioteka Polskiej Akademii Umiejętności. Reference number B. PAU, rkps 1145, k. 49a.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2006.
- Arystoteles. “Etyka nikomachejska.” Translated by Daniela Gromska. In Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Vol. 5. *Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*. Edited and translated Daniela Gromska, Leopold Regner, and Witold Wróblewski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1996.
- Backvis, Claude. “Główne tematy polskiej myśli politycznej w XVI wieku.” Translated by Maria Daszkiewicz. In Backvis, *Szkice o kulturze staropolskiej*. Edited by Andrzej Biernacki. Translated by Maria Daszkiewicz et al. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975.
- Bar-Tala, Daniel, and Ervin Strauba, eds. *Patriotism in the Lives of Individuals and the Nations*. Chicago: Nelson-Hall Publishers, 1997.
- Bartmiński, Jerzy. “Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty.” In *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*. Edited by Jerzy Bartmiński. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 1993.
- Bem, Ewa. “Termin ‘Ojczyzna’ w literaturze XVI i XVIII wieku: Refleksje o języku.” *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 34 (1989): 131–56.
- Butterwick, Richard. “Stanisław August Poniatowski – patriota oświecony i kosmopolityczny.” *Wiek Oświecenia* 15 (1999): 41–55;
- Chaunu, Pierre. *Cywilizacja wieku Oświecenia*. Translated by Eligia Bąkowska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1993.
- Cyceron, Marek Tulliusz. *O państwie. O prawach*. Translated by Iwona Żółtowska. Kęty: Wydawnictwo Antyk Marek Derewiecki, 2018.
- Czerkawski, Jan. “Orientacje ideologiczne w Polsce XVI w.: Vita activa, vita contentativa.” In *Renesans: Sztuka i ideologia; Materiały Sympozjum Naukowego*

³⁴ Por. M.T. Cyseron, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Wydawnictwo Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2018.

- Komitetu Nauk o Sztuce PAN, Kraków, czerwiec 1972, oraz Sesji Naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Kielce, listopad 1973. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1976.*
- Dębiński, Jan. "Mowa na consilium walnym lubelskim pro die 23 maj naznaczonym, anno 1707 miana przeze mnie jako posła województwa krakowskiego destynowanego." In *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700–1830*. Vol. 1. *Okres saski 1700-1763*. Edited by Marian Skrzypek. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, 2000.
- Dunin-Karwicki, Stanisław. "Egzorbitancje we wszystkich stanach Rzeczypospolitej krótko zebrane a oraz sposób wprawienia w ryż egzorbitancj i uspokojenia dyfidencyj między stanami podany a przez szlachcica koronnego dany cenzurze statystów." In *Rzeczypospolita w dobie upadku 1700–1740: Wybór źródeł*. Edited by Józef A. Gierowski. Wrocław: Zakład Imienia Ossolińskich, 1955.
- Gellner, Ernest. *Narody i nacjonalizm*. Translated by Teresa Hołowska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1991.
- Górski, Konrad. *Patriotyzm i nacjonalizm*. Toruń: Wojewódzka Biblioteka Publiczna and Książnica Miejska im. M. Kopernika, 1988.
- Graciotti, Sante. "Patriotyzm i wartości uniwersalne w literaturze polskiej." In Graciotti, *Od Renesansu do Oświecenia*. Vol. 1. Translated by Wojciech Jekiel. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1991.
- Hobsbawm, Eric J. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Konarski, Stanisław. "Jak od wczesnej młodości wychowywać uczciwego człowieka i dobrego obywatela." In Konarski, *Pisma pedagogiczne*. Edited by Łukasz Kurdybacha. Wrocław and Kraków: Ossolineum, 1959.
- . "O skutecznym rad sposobie albo o utrzymaniu ordynaryjnych sejmów." Parts 2–3. In Konarski, *Pisma wybrane*. Vol. 1. Edited by Juliusz Nowak-Dłużewski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1955.
- . "Rozmowa, na czym dobro i szczęśliwość Rzeczypospolitej naszej zaległo." In Konarski, *Pisma pedagogiczne*. Edited by Łukasz Kurdybacha. Wrocław and Kraków: Ossolineum, 1959.
- Kraśiński, Hieronim. "List do prześw. województwa wołyńskiego i ruskiego, od konfederacyi koronnej pisany: 1768 r." In Szczyński Morawski, *Materyały do konfederacyi barskiej r. 1767–1768, z niedrukowanych dotąd i nieznanych rękopisów*. Vol. 1. Lwów: Zakład Narodowy Ossolińskich, 1851.
- [Kraśiński, Michał.] *Uniwersał Michała Kraśińskiego*. Biblioteka Publiczna im. Hieronima Łopacińskiego w Lublinie. Reference number B. Łop., rkps 998, k. 1a.
- Leszczyński, Stanisław. *Głos wolny wolność ubezpieczający*. Edited by Stanisław Jedynak. Lublin: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1987.
- [———.] *Oeuvres du philosophe bienfaisant*. Vol. 1–4. Amsterdam: n.d., 1764.
- Lubelczyk, Andrzej. *Bellum Theologicum: Ex Armamentario omnipotentis, adversum Turcas, instructum ac ordinatum*. Cracoviae: Apud Viduam Floriani Ungleri, 1597.

- “Manifest województw wielkopolskich.” In Szczęsny Morawski, *Materyały do konfederacyi barskiej r. 1767–1768, z niedrukowanych dotąd i nieznaných rękopisów*. Vol. 1. Lwów: Zakład Narodowy Ossolińskich, 1851.
- Obirek, Stanisław. “Koncepcja państwa w kazaniach Piotra Skargi.” In *Jezuici a kultura polska: Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990)*; Kraków, 15–17 lutego 1991 r. Edited by Ludwik Grzebień and Stanisław Obirek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1991.
- Olszewski, Wojciech. *Patriotyzm i tolerancja: Nurt humanistyczny w polskiej myśli etnologicznej do drugiej wojny światowej wobec procesów etnicznych na Kresach*. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2001.
- [Orzechowski, Stanisław.] *De Bello Adversus Turcas Suscipiendo, Stanislai Orzechowski ad Equites Polonos oracio, aucta et recognita*. Cracoviae: Officina Viduae Unglerianae, 1543. <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/6766/edition/6238/content>.
- Ossowski, Stanisław. “Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny.” In Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984.
- Pułaski, Józef. Józef Pułaski to Adam S. Krasiński, no date. In Karol Sienkiewicz, *Skarbiec historii polskiej*. Vol. 1. Paryż: Maulde and Renou, 1840.
- . Józef Pułaski to Braclaw Voivodeship, May 2, 1768. In Szczęsny Morawski, *Materyały do konfederacyi barskiej r. 1767–1768, z niedrukowanych dotąd i nieznaných rękopisów*. Vol. 1. Lwów: Zakład Narodowy Ossolińskich, 1851.
- [———.] “Uniwersał jmp. Puławskiego marszałka związkowego.” In Szczęsny Morawski, *Materyały do konfederacyi barskiej r. 1767–1768, z niedrukowanych dotąd i nieznaných rękopisów*. Vol. 1. Lwów: Zakład Narodowy Ossolińskich, 1851.
- Ronikier, Jerzy. *Hetman Adam Sieniawski i jego regimentarze: Studium z historii mentalności szlachty polskiej 1706–1725*. Kraków: Universitas, 1992.
- Rott, Dariusz, ed. *Poczucie narodowe, poczucie patriotyczne*. Łomża: Społeczne Stowarzyszenie Prasoznawcze “Stopka” im. Stanisława Zagórskiego, 2017.
- Sitek, Ryszard. *Warszawska szkoła historii idei: Między historią a teraźniejszością*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2000.
- Skarżyńska, Katarzyna. “Różne oblicza i funkcje patriotyzmu.” In *Patriotyzm: Tożsamość narodowa, poczucie narodowe*. Edited by Ewa Nowicka-Włodarczyk. Kraków: Fundacja Międzynarodowe Centrum Rozwoju Demokracji, 1998.
- Stasiak, Arkadiusz M. “Jedność istnienia i postrzegania: Umiarkowanie republikański wymiar patriotyzmu jako indywidualnej relacji wobec ojczyzny.” In *Kościół, kultura, społeczeństwo: Prace ofiarowane Profesorowi Wiesławowi Müllerowi z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej i dydaktycznej*. Edited by Janusz Drob, Hubert Łaskiewicz, Arkadiusz M. Stasiak, Bogumił Szady, and Cezary Taracha. Lublin: Werset, 2004.
- . “Nagroda i kara: Źródła patriotyzmu według Michała Wielhorskiego.” In *Peregrinatio ad veritatem: Studia ofiarowane Profesor Aleksandrze Witkowskiej OSU z okazji 40-lecia pracy naukowej*. Edited by Urszula Borkowska, Czesław Dep-

- tuła, Ryszard Knapieński, Zbigniew Piłat, and Eugeniusz Wiśniowski. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2004.
- . *Patriotyzm w myśli konfederatów barskich*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2005.
- . “Patriotyzm w pismach ‘konfederackich’ Adama Stanisława Krasińskiego.” In *Najjaśniejsza Rzeczypospolita: Studia ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Stroynowskiemu*. Edited by Małgorzata Durbas. Częstochowa: Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza, 2019.
- . “Przedmonarchistyczna idea oświeceniowego patriotyzmu.” *Roczniki Humanistyczne* 53, no. 2 (2005): 73–89.
- . “Republikańska idea patriotyzmu konfederacji barskiej.” In *Konfederacja Barska: Jej konteksty i tradycje*. Edited by Anna Buchmann and Adam Danilczyk. Warszawa: Wydawnictwo DiG and Muzeum Historii Polski, 2010.
- . “The Idea of Patriotism in the Political Thought in Poland during the Enlightenment.” In *Whose Love of Which Country? Composite States, National Histories and Patriotic Discourses in Early Modern East Central Europe*. Edited by Balázs Trencsényi and Márton Zászkaliczky. Leiden and Boston: Brill, 2010.
- Szacki, Jerzy. *Ojczyzna, naród, rewolucja: Problematyka narodowa w polskiej myśli szlachecko-rewolucyjnej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1962.
- Świdarska, Urszula. “Patriotyzm polskiego rycerstwa i szlachty na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych.” *Przegląd Zachodniopomorski* 15, no. 1 (2000): 105–16.
- . *Szlachta polska wobec Boga i ojczyzny*. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha, 2001.
- Walicki, Andrzej. *Trzy patriotyzmy: Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne*. Warszawa: Res Publica, 1991.
- Zasacka, Zofia. *Wyobrażenia ojczyzny i oblicza patriotyzmu w podręcznikach do języka polskiego dla szkoły podstawowej w latach 1945–1990*. Warszawa: Instytut Książki i Czytelnictwa and Biblioteka Narodowa, 2000.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Arkadiusz M. STASIAK – „Krew łać, życie łożyć i fortuny wszelkie”. Ewolucja relacji do ojczyzny w myśli staropolskiej

DOI 10.12887/36-2023-2-142-14

W tekście poddane zostały analizie wybrane źródła z okresu staropolskiego – autor stara się ustalić, w jaki sposób jest w nich definiowana relacja do ojczyzny. Przez trzysta lat opis tej relacji przeszedł wyraźną ewolucję. Pierwotnie proces ten przebiegał w napięciu między kategoriami ojczyzny wspólnotowej a państwowej. Od początku osiemnastego stulecia ważniejsze stało się defi-

niowanie wartości dobra powszechnego i dobra prywatnego. Doprowadziło to u schyłku osiemnastego wieku do wyrażania idei patriotycznych w sposób złożony: z jednej strony pod wpływem tradycyjnych wyobrażeń, z drugiej zaś w oparciu o Johna Locke’a filozofię państwa.

Słowa kluczowe: historia Polski, kultura staropolska, patriotyzm, ojczyzna, dobro powszechne

Kontakt: Katedra Historii i Historiografii Europy Środkowo-Wschodniej i Wschodniej, Instytut Historii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: arcus@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/arkadiusz.stasiak/wiecej>

ORCID: 0000-0003-1828-8199

Arkadiusz M. STASIAK, “To spill blood, to lay down life and all the riches.” The Evolution of the Relationship to Homeland, as Seen in Old Polish Thought

DOI 10.12887/36-2023-2-142-14

The text analyzes selected Old Polish sources to identify the ways in which their authors defined the relationship to homeland. Over three hundred years, descriptions of the relationship in question have markedly evolved. Initially, the evolution was underpinned by the tension between the categories of community-based homeland and state-based homeland. At the beginning of the eighteenth century, however, the emphasis was placed on the definitions of the common good and the private good considered as values. In consequence, at the close of 18th century, patriotic ideas were expressed in a complex way, being influenced, on the one hand, by traditional ideas and, on the other hand, by John Locke’s philosophy of state.

Keywords: history of Poland, Old Polish culture, patriotism, homeland, common good

Contact: Department of History and Historiography and East-Central and Eastern Europe, Institute of History, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: arcus@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/arkadiusz.stasiak/wiecej>

ORCID: 0000-0003-1828-8199

Andrzej ŁUKASIK

O FILOZOFICZNYCH PROBLEMACH FIZYKI

Filozofia fizyki jest współcześnie dyscypliną naukową o dobrze określonym przedmiocie badań – są nim zagadnienia ontologiczne i epistemologiczne rozważane w bliskim związku z treścią fundamentalnych teorii fizyki. David Wallace w *Filozofii fizyki*¹ koncentruje swoje rozważania na wybranych zagadnieniach filozoficznych dotyczących współczesnej teorii czasoprzestrzeni, mechaniki statystycznej i fizyki kwantowej. Niewątpliwie nie jest to pełna panorama zagadnień filozoficznych związanych ze współczesnymi teoriami fizycznymi – w pracy niewiele znajdziemy o filozoficznych interesujących zagadnieniach dotyczące teorii chaosu deterministycznego (dynamiki nieliniowej) zostały całkowicie pominięte. Zapewne ograniczenia, sygnalizowane w angielskim podtytule pracy *A Very Short Introduction*² [„Bardzo krótkie wprowadzenie”], zmusiły autora do znacznej selekcji materiału. Wallace podkreśla, że dla pełnego zrozumienia filozoficznych zagadnień związanych z fizyką niezbędna jest znajomość matematyki, ale w książce konsekwentnie unika stosowania formuł matematycznych.

¹ David Wallace, *Filozofia fizyki*, tłum. i postowie Wojciech Sady, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2022, ss. 165.

² Zob. tenże, *Philosophy of Physics: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2021.

Te bowiem, jak wiadomo, zwykle zniechęcają tak zwanych humanistów do lektury, a publikacja przeznaczona jest dla szerokiego kręgu czytelników. Wprawdzie książki z zakresu filozofii fizyki nie rozbijają się jak ciepłe bułeczki, ale warto podkreślić, że polskie tłumaczenie pracy amerykańskiego autora dostępne jest już rok po wydaniu oryginału.

Rozdział pierwszy poświęcony został przeglądowi głównych stanowisk w filozofii nauki i określeniu relacji między filozofią fizyki a filozofią nauki. Wallace zwraca uwagę, że filozofowie nauki zwykle rozważają zagadnienia metody naukowej jako takiej, kwestii prawomocności poznania naukowego, odróżnienia nauki od nie-nauki i tym podobne niejako z zewnętrznej perspektywy i na dużym poziomie ogólności. W filozofii fizyki natomiast rozważa się kwestie bardziej szczegółowe, ściśle związane z treścią konkretnych teorii fizycznych, na przykład: „Co ogólna teoria względności mówi nam o przestrzeni i czasie; jak rozumieć drugą zasadę termodynamiki; czy teoria kwantowa jest u samych podstaw jakoś wadliwa?” (s. 17). W polskiej literaturze filozoficznej na określenie zagadnień filozoficznych uwikłanych w wewnętrzny kontekst teorii naukowych przyjęło się – za Michałem Hellerem – określenie „filozofia w nauce”³ lub

³ M. Heller, T. Pabian, *Elementy filozofii przyrody*, Biblos, Tarnów 2007, s. 14.

„filozofia w kontekście nauki”⁴. Sposób uprawiania filozofii fizyki przez Wallace’a można zaliczyć do tego właśnie paradygmatu.

Ponieważ zagadnienia stawiane przez ogólną filozofię nauki stanowią pewne tło dla tych, które rozważa się w filozofii fizyki, w książce znajdujemy omówienie problemów związanych z indukcjonizmem, falsyfikacjonizmem Poppera, z zaproponowaną przez Lakatosa metodologią naukowych programów badawczych czy z Kuhna teorią rewolucji naukowych. Anarchizm metodologiczny Paula K. Feyerabenda został całkowicie pominięty, podobnie jak sformułowana przez Ludwika Flecka teoria kolektywów myślowych.

Wallace, niezależnie od istotnych różnic między poszczególnymi metodologiami, stara się zrekonstruować pewne wątki wspólne istotne dla zrozumienia rozwoju fizyki (por. s. 21n.). Zagadnienie kryterium demarkacji, rozumianego za Popperem jako falsyfikowalność teorii, zostaje zilustrowane na przykładzie konkurencyjnych programów badawczych – zwolenników istnienia ciemnej materii i zwolenników MOND (zmodyfikowanej dynamiki newtonowskiej). Dyskusja nad niedookreśleniem teorii przez dane empiryczne i uteoretyzowaniem obserwacji w przekonujący sposób pokazuje, że twierdzeń obserwacyjnych w fizyce współczesnej w zasadzie nie sposób zrozumieć bez zrozumienia teorii. Na przykład laser jest pewnym bezpośrednio obserwowalnym urządzeniem, dla fizyka jednak to „wiązka spójnego światła generowana przez symulowaną emisję” (s. 27). Jasne jest, że pojęcia „spójne światło” czy „emisja symulowana” są zrozumiałe tylko na podstawie określonej teorii.

⁴ M. Heller, J. Życiński, *Epistemologiczne aspekty związków filozofii z nauką*, w: M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, *Filozofować w kontekście nauki*, Polskie Wydawnictwo Teologiczne, Kraków 1987, s. 8.

Przegląd stanowisk w filozofii nauki kończy szkic na temat sporu realizmu naukowego z antyrealizmem, kontrowersji, która od kilku dziesięcioleci ma szczególne znaczenie w kontekście interpretacji mechaniki kwantowej – o czym jest mowa w ostatniej części książki. Wallace omawia standardowe argumenty za realizmem: argument Hilary’ego Putnama z „braku cudów”: „Byłoby cudem, gdyby teorie naukowe działały tak dobrze, a nie były prawdziwe” (s. 29), oraz argument dotyczący niemożliwości oddzielenia obserwacyjnych treści teorii od jej treści nieobserwacyjnych, w związku z czym nie ma możliwości zaakceptowania teorii jako empirycznie adekwatnej bez zaakceptowania jej w całości (por. tamże). Główny argument antyrealistów to oczywiście „pesymistyczna metaindukcja” (s. 30) – w fizyce niejednokrotnie okazywało się, że dobrze (w danym czasie) ugruntowane teorie naukowe zostały zastąpione nowymi, w znacznej mierze niewspółmiernymi z ich poprzedniczkami (na przykład Isaaca Newtona teoria grawitacji, którą zastąpiła ogólna teoria względności sformułowana przez Alberta Einsteina, czy teoria ciepła, w miejsce której przyjęto koncepcję ciepła jako procesu przekazywania energii). Jakże zatem mamy gwarancje, że nasze najlepsze teorie naukowe w przyszłości nie podzielą losu swych poprzedniczek? Wallace argumentuje na rzecz realizmu naukowego, a ściślej realizmu strukturalnego – w tym ujęciu teoria naukowa jest całkowicie określona przez strukturę matematyczną i można utrzymywać, że przy zmianie teorii struktura matematyczna teorii wcześniejszej jest przybliżeniem struktury matematycznej teorii późniejszej. Na przykład dla równań przepływu ciepła jest obojętne, czy ciepło to płyn, czy drgania cząstek, a „równania spisujące światło mają mniej więcej tę samą strukturę w teorii eteru jak we współczesnej teorii fal elektromagnetycznych” (s. 31).

Dalsza część rozważań na temat filozofii fizyki prowadzona jest właśnie z punktu widzenia realizmu strukturalnego.

Leonardo da Vinci powiedział kiedyś, że zrozumieć ruch to zrozumieć przyrodę. I rzeczywiście, fizyka jako nauka powstała jako próba zrozumienia ruchu, a ściślej – jako (udana) próba jego matematycznego opisu. Z pojęciem ruchu wiąza się oczywiście kategorie czasu i przestrzeni – tym zagadnieniom poświęcone są kolejne rozdziały książki, omawiające teorie od czasów Galileusza i Newtona po ogólną teorię względności Einsteina, która, jak w większości prac o charakterze wprowadzającym, jest jedynie wzmiankowana (por. s. 81n.).

W rozdziale drugim znajdujemy analizę podstaw dynamiki Newtona, w szczególności zaś koncepcji przestrzeni absolutnej i argumentów na rzecz jej istnienia. Zgodnie z zasadą względności Galileusza wszystkie prawa mechaniki mają taką samą postać w każdym inercjalnym układzie odniesienia, co oznacza, że nie istnieje żaden sposób rozstrzygnięcia, czy układ, w którym się znajdujemy, spoczywa, czy też porusza się ruchem jednostajnym prostoliniowym. Nie istnieje jeden wyróżniony układ odniesienia, ale klasa nieskończenie wielu układów inercjalnych całkowicie sobie równoważnych. Pomimo to Newton był przekonany o istnieniu przestrzeni absolutnej, w związku z czym odróżniał absolutne, matematyczne i prawdziwe pojęcia czasu i przestrzeni od ich pojęć względnych, pozornych i powszechnych⁵. W *Matematycznych zasadach filozofii przyrody* podał dwa przykłady ruchów obrotowych, których efekty świadczyć miały na rzecz istnienia ruchu absolutnego, czyli ruchu w przestrzeni absolutnej⁶. Wallace omawia przykład dwóch kul połączonych

sznurem. W ujęciu samego Newtona opis tego przykładu brzmi następująco: „Jeżeli dwie kule będące w pewnej odległości od siebie i połączone struną obracałyby się wokół wspólnego centrum grawitacji, dążność tych kul do oddalenia się od osi ruchu mogłaby być rozpoznana za pośrednictwem napięcia struny i dlatego wielkość ruchu obrotowego mogłaby być obliczona”⁷. Według Newtona działałoby się tak „nawet w niezmienniej próżni, gdzie nie istniałoby nic zewnętrznego, z czym kule mogły być porównane”⁸. Sprawa nie jest jednak taka prosta. Wallace nie dodaje, że eksperyment z wirującymi kulami był jedynie eksperymentem myślowym, a zachowanie się kul w „pustym Wszechświecie” z oczywistych powodów nie mogłoby zostać stwierdzone empirycznie.

Niestety pominięty został drugi podany przez Newtona przykład, który – jak pisze – „pokazał [mu – A.Ł.] eksperyment”⁹. Chodzi oczywiście o słynny eksperyment z wiadrzem z wodą zawieszonym na sznurze. W przypadku, gdy wiadro spoczywa, powierzchnia wody jest płaska, gdy wiadro wiruje, powierzchnia wody jest wklęsła i dzieje się tak zarówno wtedy, gdy woda wiruje względem wiadra, jak i wtedy, gdy takiego względnego ruchu nie ma. Deformacja powierzchni wody świadczy, zdaniem Newtona, o jej absolutnym wirowaniu, a więc o ruchu względem przestrzeni absolutnej. Każdy może taki eksperyment wykonać i jego rezultaty stwierdzić w bezpośrednim doświadczeniu zmysłowym. W Internecie można znaleźć wiele ciekawych realizacji tego eksperymentu (wystarczy w wyszukiwarce wpisać „Newton’s bucket”).

Zgodnie z Newtonowskimi regułami rozumowania w filozofii „własności ciał mogą być poznane jedynie poprzez eks-

⁵ Por. I. N e w t o n, *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, tłum J. Wawrzycki, Copernicus Center Press, Kraków 2011, s. 190n.

⁶ Tamże, s. 194n.

⁷ Tamże, s. 195.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 194.

perymenty”¹⁰. Eksperymentu z wirującymi kulami we Wszechświecie, „gdzie nie istniałoby nic zewnętrznego”¹¹, nie może przeprowadzić nikt, natomiast eksperyment z wirującym wiadrem może przeprowadzić każdy. Wnioski co do istnienia przestrzeni absolutnej nie są jednak nawet w tym przypadku jednoznaczne, na co zwrócili uwagę między innymi George Berkeley i Ernst Mach. Berkeley twierdził, że ruchu wody w wirującym naczyniu „nie można nazwać ruchem rzeczywiście obrotowym, skoro jest on w dziwny sposób złożony z ruchów nie tylko naczynia [...], lecz również z dziennego ruchu Ziemi dookoła osi, miesięcznego ruchu Ziemi i Księżyca naokoło wspólnego środka ciężkości i rocznego ruchu Ziemi naokoło Słońca; i z tego powodu każda cząstka [...] wody zakreśla linię stanowczo różniącą się od kołistej. Również nie istnieje dążność odosiowa, w którą można by wierzyć, ponieważ nie odnosi się [ona – A.Ł.] do jakiegś osi w przestrzeni absolutnej”¹². Według Macha natomiast, masa nie jest immanentną własnością ciał (absolutną miarą ilości materii, jak przyjmował Newton), ale rezultatem oddziaływania z resztą Wszechświata, w pustym Wszechświecie nie miałyby zatem sensu rozróżnienie wirowania i braku wirowania.

Newtonowska koncepcja czasu absolutnego i przestrzeni absolutnej nie jest oczywiście jedynym dyskutowanym zagadnieniem filozoficznym związanym z fizyką klasyczną. Kontrapropozycję sformułował Gottfried Wilhelm Leibniz w postaci poglądu relacjonistycznego, zgodnie z którym czas i przestrzeń nie są obiek-

tywnymi realnościami fizycznymi, niezależnymi od materii, lecz jedynie systemami relacji między ciałami materialnymi. Polemika między Leibnizem a Samuelem Clarkiem, w której Clarke broni poglądów Newtona, była jednym z największych sporów naukowych wszechczasów, a stanowisko relacjonistyczne ma obecnie wielu zwolenników. Niestety Wallace w ogóle nie wspomina o relacjonizmie ani o Leibnizu.

Współczesne poglądy na czas, przestrzeń i grawitację to oczywiście szczególnie i ogólna teoria względności Einsteina. Jej podstawom pojęciowym i zagadnieniom filozoficznym poświęcony jest kolejny rozdział książki. Omówiono w nim Einsteińską zasadę względności, względność równoczesności, dylatację czasu i skrócenie długości. Nie zabrakło oczywiście analizy paradoksu bliźniąt, który przedstawiono z zastosowaniem diagramów czasoprzestrzennych w czasoprzestrzeni Minkowskiego. Zabrakło jednak choćby krótkiej charakterystyki sporu między zwolennikami eternalizmu a zwolennikami prezentyzmu – sporu dotyczącego obiektywności upływu czasu oraz statusu ontologicznego przeszłości i przyszłości, a spór ten ma fundamentalne znaczenie dla filozofii czasu i przestrzeni. Warto byłoby również wspomnieć, że dzięki ogólnej teorii względności stała się możliwa budowa modeli kosmologicznych pozwalających odtworzyć ewolucję Wszechświata, począwszy od ułamków sekund po Wielkim Wybuchu. W omówieniach dyskusji dotyczących różnych aspektów czasoprzestrzeni (zarówno Galileuszowej, jak i Einsteińskiej) Wallace przedstawia zagadnienia z dwóch punktów widzenia, które określa mianem „geometria-najpierw” (s. 46) i „dynamika-najpierw” (s. 46). Są to dwa odmienne ujęcia zagadnienia, czy wyjaśniając ruch bezwładny (a także dylatację czasu), za pojęcie pierwotne uznajemy geometrię czasoprzestrzeni, czy też dynamikę układu.

¹⁰ Tamże, s. 536.

¹¹ Tamże, s. 195.

¹² G. B e r k e l e y, *De motu sive de motus principio et natura et causa communicationis motum* (cyt. za: S. Sarnowski, *Berkeley. Zdrowy rozsądek i idealizm*, Klub Otrycki, Warszawa 1988, s. 105n.).

W obydwu podejściach matematyka opisu zjawisk jest taka sama, lecz interpretacja fizyczna odmienna. Wydaje się jednak, że podejście takie raczej utrudnia niż ułatwia lekturę, przynajmniej jeśli przyjmimy, że praca ma charakter wprowadzenia do filozofii fizyki.

Kolejny rozdział dotyczy pojęć nieodwracalności i prawdopodobieństwa, fundamentalnych dla fizyki statystycznej. Jest ona przykładem autonomicznej teorii wyższego rzędu (por. s. 87), a teorii takich w fizyce jest znacznie więcej. Pojawia się tu oczywiście problem redukcjonizmu i statusu praw wyższego rzędu. Na przykład w pokoju, w którym się znajduję, jest około 10^{27} cząsteczek powietrza i chociaż – teoretycznie rzecz biorąc – z punktu widzenia mechaniki Newtona całą przyszłość układu determinują pędy i położenia poszczególnych cząstek w danej chwili, to z powodów praktycznych nikt nie jest w stanie rozwiązać tak olbrzymiej liczby równań. W opisie takiego układu stosujemy zatem metody statystyczne oparte na pojęciu prawdopodobieństwa. Czy jednak ich stosowanie wynika jedynie z naszych ograniczeń poznawczych? Wallace argumentuje na rzecz obiektywności i pewnej autonomii praw wyższego rzędu, takich jak prawa mechaniki statystycznej, podkreślając jednocześnie głębokie problemy filozoficzne dotyczące interpretacji prawdopodobieństwa i niejasności z nią związane (por. s. 97). Zaskakujące jest, że w dyskusji na temat nieodwracalności autor nie wspomina o pojęciu entropii i jej statystycznej interpretacji podanej przez Boltzmann.

Ostatnie dwa rozdziały zawierają omówienie podstaw pojęciowych i wybranych interpretacji mechaniki kwantowej. Przedstawione zostały zagadnienia interferencji, superpozycji stanów, problem pomiaru (oczywiście włącznie z paradoksem kota Schrödingera), twierdzenie Bella oraz pojęcie splątania kwantowego. Analiza zachowania się fotonów w interferometrze

Macha-Zehndera ukazuje, jak dalece mikroświat odbiega od naszych wyobrażeń ukształtowanych na podstawie doświadczeń w świecie makroskopowym, opisywanym przez fizykę klasyczną. Aparat matematyczny mechaniki kwantowej w doskonałej zgodności z wynikami eksperymentów opisuje wszystkie jej przewidywania, co nie zmienia faktu, że nie rozumiemy, w jaki sposób jedna niepodzielna cząstka może znajdować się w dwóch miejscach równocześnie, kot Schrödingera może być równocześnie żywy i martwy, a stany dwóch cząstek odległych przestrzennie mogą być ze sobą skorelowane pomimo braku fizycznego oddziaływania między nimi i dlatego mikroobiekty zachowują się inaczej, gdy „są obserwowane”, niż wówczas gdy „obserwowane nie są”. Nie ma również wśród fizyków (ani filozofów fizyki) zgody co do tego, czym jest „obserwacja” (czyli pomiar) w mechanice kwantowej, czy funkcja falowa reprezentuje jakąś realność fizyczną, a redukcja funkcji falowej podczas pomiaru to rzeczywisty proces fizyczny i czy w ogóle mechanika kwantowa mówi nam coś o rzeczywistości obiektywnej, czy też jedynie o wynikach pomiarów.

Próby odpowiedzi na te pytania prowadzą do różnych interpretacji mechaniki kwantowej. Wysoce kontrintuicyjny charakter tej teorii i próba jej zrozumienia „najwyraźniej wymaga zmiany naszego podejścia filozoficznego, zmiany w samej fizyce lub zmian w obydwu tych dyscyplinach” (s. 118). Wallace dzieli interpretacje mechaniki kwantowej na dwie grupy w zależności od rozumienia stanu kwantowego: może on być ujmowany albo jako probabilistyczny opis nieznanego, ale określonego stanu; albo jako fizyczny opis nieokreślonego stanu (por. s. 119-121). W pierwszym przypadku mikroobiektem przypisuje się obiektywne wartości wielkości fizycznych, a pomiary traktuje się jako „bierne raporty o tym, czym są te własności” (s. 121), co jednak prowadzi do poważnych trudności

w wyjaśnieniu efektów interferencyjnych, a ponadto do konieczności przyjęcia nielokalności w związku z naruszeniem nierówności Bella dla cząstek splątanych. Drugie podejście oznacza odrzucenie koncepcji posiadania przez mikroobiekty własności niezależnych od pomiarów i traktowanie funkcji falowej wyłącznie jako narzędzia matematycznego (s. 122). Takie instrumentalistyczne stanowisko przypisuje Wallace kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej podanej przez Nielsa Bohra i Wernera Heisenberga. Podstawowy problem tej interpretacji polega na trudnościach precyzyjnego rozdzielenia „obserwacyjnej” i „teoretycznej” części teorii oraz na tym, że przyrządy pomiarowe nie są czarnymi skrzynkami, ale działają według praw mechaniki kwantowej, nie mówiąc już o zastosowaniu mechaniki kwantowej do Wszechświata jako całości, a w takim przypadku trudno mówić o obserwatorze zewnętrznym. Określenie interpretacji kopenhaskiej jako instrumentalistycznej nie jest jednak jedyną możliwą interpretacją. Między Bohrem a Heisenbergiem istniały głębokie różnice filozoficzne, a stanowisko pierwszego z nich łączono z różnymi orientacjami filozoficznymi, takimi jak empiryzm, kantyzm, pragmatyzm, darwinizm i eksperymentalizm¹³. Można nawet spotkać się z twierdzeniami, że istnienie jednolitej kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej jest po prostu mitem¹⁴. Ale to oczywiście temat na osobną książkę.

Po krótkiej charakterystyce dynamicznych teorii kolapsu i teorii zmiennych ukrytych Wallace przedstawia najważ-

niejsze idee interpretacji wielu światów Everetta, którą sam aktywnie rozwija. W interpretacji wielu światów odrzuca się wszelkie próby modyfikacji formalizmu matematycznego teorii oraz postulat redukcji funkcji falowej podczas pomiaru – podczas ewolucji układu kwantowego opisanego równaniem Schrödingera realizują się wszystkie możliwości, ale każda realizuje się w innym świecie. „Docho- dzimy do wniosku, że jeśli pojmujemy mechanikę kwantową dosłownie i realistycznie, to świat, w którym żyjemy, jest światem o nieskończenie większej różnorodności – emergentnym wieloświatem – a wszystkie te światy istnieją równolegle do siebie, nieustannie odgałęziając się jeden od drugiego. Stąd bardziej znana nazwa interpretacji mechaniki kwantowej Everetta: *interpretacja wieloświatowa*” (s. 132). Zwykle zarzuca się interpretacji zaproponowanej przez Hugh Everetta to, że zmusza nas ona do przyjęcia „gigantycznego bagażu metafizycznego”¹⁵ w postaci nieskończenia wielu ciągle rozszczepiających się wszechświatów i nieskończenie wielu kopii każdego z nas, co jest oczywistym naruszeniem zasady zwanej brzytwą Ockhama. Zwolennicy interpretacji wieloświatowej argumentują jednak, że jest ona najprostsza, ponieważ przyjmuje najmniej założeń, to znaczy nie przyjmuje dodatkowego postulatu redukcji von Neumanna i opisuje dynamikę układów wyłącznie za pomocą równania Schrödingera. Okazuje się, że niekiedy odpowiedź na pytanie, które rozwiązanie jest prostsze, nie jest wcale prosta.

Podsumowując, książka Davida Wallace’a prezentuje filozoficzne zagadnienia fizyki w oryginalny sposób i chociaż ogranicza się jedynie do wybranych

¹³ Zob. J. F a y e, hasło „Copenhagen Interpretation of Quantum Mechanics”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/qm-copenhagen/>.

¹⁴ Zob. K. C a m i l l e r i, *Constructing the Myth of the Copenhagen Interpretation*, „Perspectives of Science” 17(2009) nr 1, s. 26-57.

¹⁵ P.C.W. D a v i e s, J.R. B r o w n, *Duch w atomie. Dyskusja o paradoksach teorii kwantowych*, tłum. P. Amsterdamski, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1996, s. 52.

kwestii, to zawarte w niej rozważania ukazują głębokie filozoficzne problemy związane z fundamentalnymi teoriami fizyki współczesnej i wskazują, że analiza tych problemów pozwala na współpracę między fizykami a filozofami. Recenzowaną pozycję można śmiało polecić jako lekturę obowiązkową wszystkim zainteresowanym filozoficznymi proble-

mami fizyki, zarówno wykładowcom, jak i studentom.

Kontakt: Katedra Ontologii i Epistemologii, Instytut Filozofii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin
E-mail: andrzej.lukasik@mail.umcs.pl
ORCID: 0000-0001-0039-9135

Janusz MARIAŃSKI

ŁUDNOŚĆ CYWILNA UKRAINY WOBEC WOJNY HYBRYDOWEJ

W drugiej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku światową opinią publiczną wstrząsnęła agresja Rosji na Krymie i we wschodniej Ukrainie. Każdy konflikt wojenny ma swoją specyfikę. Także ten na Ukrainie nosi liczne znamiona oryginalności. Obok zwiększonego udziału ludności cywilnej, będącej ofiarą tej wojny, jednym ze specyficznych jego elementów są uwarunkowania historyczne, etniczne i społeczno-ekonomiczne terytorium wschodniej Ukrainy dotkniętego konfliktem wojennym. Zastosowano w nim najnowsze sposoby prowadzenia działań agresywnych wobec zaatakowanego kraju przyjmujące postać narzędzi wojny hybrydowej. Działania militarne powodują rodzaj kryzysu, czyli długotrwałej sytuacji trudnej, która generuje doświadczanie stresu o charakterze chronicznym.

Konflikty wojenne wywołują różnorakie skutki zarówno dla ich bezpośrednich, jak i pośrednich uczestników. Od kilku dziesięcioleci skutki te stanowią przedmiot badań nauk społecznych. Do znanych badaczy tej problematyki należy Stevan E. Hobfoll, który wypracował metodę analizy opartą na Inwentarzu Oceny Zachowania Zasobów (ang. Conservation of Resources Evaluation). Za pomocą tego narzędzia Hobfoll z zespołem, a także inni naukowcy, przebadali uczestników prawie wszystkich konfliktów wojennych z ostatnich dziesięcioleci. Także autorzy książki

*People in the Face of Modern Warfare: Relationships between Resource Distribution and Behaviour of Participants in the Hostilities in Ukraine*¹ zastosowali podejście Hobfolla do przeprowadzenia empirycznych badań społecznych uczestników rozpoczętego w roku 2014 i trwającego do dzisiaj konfliktu w Ukrainie. Recenzowana książka przedstawia wyniki takich badań dotyczących kilkuset podmiotów – badania podjął zespół doświadczonych specjalistów z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (psycholog – Iwona Niewiadomska i dwoje socjologów – Katarzyna Lenart-Kłoś i Stanisław Fel).

Książka składa się z pięciu logicznie powiązanych i metodologicznie uporządkowanych rozdziałów. W rozdziale pierwszym („Context of Military Operations in Ukraine”) przedstawione zostały kontekst i różne aspekty działań wojennych prowadzonych w Ukrainie. Ukazano w nim historyczne i geopolityczne aspekty specyficznego położenia tego kraju (do roku 1991 był on częścią ZSRR), jego zasobów naturalnych, a także kryzysu politycznego, którego ważny element stanowiła aneksja

¹ Stanisław Fel, Iwona Niewiadomska, Katarzyna Lenart-Kłoś, *People in the Face of Modern Warfare: Relationships between Resource Distribution and Behaviour of Participants in the Hostilities in Ukraine*, Brill/V&R unipress, Göttingen 2022, ss. 172.

Krymu przez Federację Rosyjską. W dalszej części naszkicowano różne przejawy toczzonej w Ukrainie wojny hybrydowej. Wojna hybrydowa łączy elementy klasycznych konfliktów zbrojnych z elementami nowych technologii informacyjnych i oddziaływania psychologicznego. Wojna nowej generacji zakłada zatarcie granic między czasem wojny a czasem pokoju, a także zastosowanie środków niemilitarnych. Koncepcja wojny zastępczej koncentruje się na pośrednim włączeniu w konflikt trzeciej strony – w celu wywarcia wpływu na oczekiwane rozstrzygnięcie konfliktu. Kolejny element wolny hybrydowej, wojna informacyjna, polega na umiejętnym posługiwaniu się informacją, której przekaz przybiera postać propagandy i służy celowi wywarcia wpływu na świadomość społeczeństwa. W ostatniej części rozdziału przedstawiono sytuację ludności cywilnej podczas konfliktu wojennego. Punktem wyjścia prezentowanych badań jest analiza społeczno-demograficznego kontekstu konfliktu wojennego w Ukrainie w kategoriach kryzysu. Zwrócono uwagę zwłaszcza na skład etniczny i sytuację demograficzną ludności cywilnej. Na podstawie danych statystycznych przedstawiono konsekwencje wojny hybrydowej dla ludności cywilnej przesiedlonej z terenów objętych wojną. Dotyczą one problemów w zakresie zdrowia psychosomatycznego, między innymi zespołu stresu pourazowego, oraz doświadczania bezrobocia i innych trudności w funkcjonowaniu społeczno-gospodarczym.

W rozdziale drugim („Research Methodology”) autorzy prezentują metodologię własnych badań empirycznych, w których postawiono trzy główne pytania: Jakie czynniki psychospołeczne decydują o dystrybucji zasobów (przypisywaniu im znaczenia oraz doświadczaniu zysków i strat zasobowych) u uczestników konfliktu zbrojnego? Jakiego rodzaju związki występują między dystrybucją zasobów

a strategiami radzenia sobie ze stresem u przez uczestników konfliktu zbrojnego? Jakiego rodzaju związki występują między dystrybucją zasobów a wybranymi skutkami uczestnictwa poszczególnych jednostek w działaniach wojennych? Aby uzyskać odpowiedzi na te pytania, dokonano statystycznej analizy danych zgromadzonych za pomocą następujących narzędzi: metryczki oraz testów: Conservation of Resources Evaluation Hobfolla, The Coping Orientations to Problems Experienced (Mini-COPE), Post-Traumatic Stress Disorder Checklist – Military Version, Maudsley Addiction Profile (MAP), Aarona Becka Depression Inventor i Post-Traumatic Growth Inventory Richarda L. Tedeschi’ego i Lawrence’a G. Calhouna. Badania terenowe przeprowadzono w roku 2019 zarówno wśród osób zamieszkujących region Donbasu we wschodniej Ukrainie, jak i wśród osób przesiedlonych do środkowej i zachodniej Ukrainy wskutek trwającego od roku 2014 konfliktu. Badania realizowano w szpitalach, ośrodkach readaptacji i w miejscach pobytu przesiedleńców. Respondentami byli zarówno cywile, jak i przedstawiciele służb mundurowych (324 osoby). Tak konceptualizacja badań, operacjonalizacja podstawowych pojęć, sformułowany problem główny i problemy szczegółowe, przygotowanie narzędzia badawczego, jak i realizacja niełatwych do wykonania badań terenowych zasługują na pełną aprobatę.

Celem rozdziału trzeciego („Description of How Resources Are Distributed as People Adapt to War Operations”) jest prezentacja dystrybucji zasobów, jakimi dysponuje człowiek w procesie adaptacji do działań wojennych. Analizie poddano cechy społeczno-demograficzne i ich wpływ na przypisywanie znaczenia posiadanym zasobom, odczuwanie zysków zasobowych, a także doświadczanie strat zasobów w życiu codziennym. Zarówno znaczenie zasobów, jak i związane z nimi

zyski oraz straty dotyczą zasobów materialnych, energii, stanu podmiotu i jego zasobów. Przedstawiono wyniki analiz zmiennych zawartych w Inwentarzu Oceny Zachowania Zasobów. Wzięto pod uwagę cechy społeczno-demograficzne respondentów, takie jak ich płeć, fakt utraty bliskiej osoby w wyniku konfliktu, stan cywilny, poziom wykształcenia, edukację i miejsce zamieszkania przed rozpoczęciem konfliktu zbrojnego, odległość miejsca zamieszkania od bezpośrednich działań wojennych, wcześniejsze i obecne zaangażowanie w działania wojenne, ocenę sytuacji materialnej respondentów w przeszłości i aktualnie, posiadanie oszczędności i zabezpieczenia materialnego oraz aktualny status mieszkaniowy. Ustalono, że na postrzeganie znaczenia zasobów w życiu w sposób istotny wpływa płeć, fakt utraty bliskiej osoby w wyniku prowadzonych działań wojennych oraz edukacja i miejsce zamieszkania przed rozpoczęciem konfliktu zbrojnego, a także zaangażowanie w działania wojenne w przeszłości. Doświadczane w ciągu życia zyski zasobów zależą od płci, faktu utraty bliskiej osoby w wyniku prowadzonych działań wojennych, sytuacji materialnej po rozpoczęciu konfliktu, miejsca zamieszkania przed rozpoczęciem konfliktu zbrojnego, odległości miejsca zamieszkania od bezpośrednich działań wojennych, a także zaangażowania w działania wojenne w przeszłości i aktualnie. Na ocenę stopnia utraty zasobów wpływają natomiast sytuacja materialna przed rozpoczęciem konfliktu, jak również po jego rozpoczęciu oraz odległość miejsca zamieszkania od bezpośrednich działań wojennych.

W rozdziale czwartym („Relationships between Resource Distribution and Approaches to Coping with War”) autorzy przedstawili zależności między dystrybucją zasobów (doświadczanymi zyskami i stratami oraz przypisywaniem im znaczenia) a wykorzystywaniem sposobów

zaradczych w sytuacjach problemowych doświadczanych przez uczestników konfliktu wojennego w Ukrainie. Rozdział składa się z sześciu logicznie powiązanych części. W pierwszej z nich zaprezentowano kontekst teoretyczny relacji zachodzących między dystrybucją zasobów a preferencją strategii zaradczych. W analizie scharakteryzowano doświadczenia wojenne w kategoriach sytuacji trudnych, które często generują stres psychologiczny. Jednocześnie wskazano, że w sytuacjach stresowych człowiek może wykorzystywać aktywne lub pasywne strategie zaradcze. Powołano się również na wyniki badań prowadzonych na gruncie opracowanej przez Hobfollę teorii zachowania zasobów; wyniki te wskazują na występowanie zależności między dystrybucją zasobów (poziomem zasobów oraz ich zyskami i stratami) a strategiami radzenia sobie ze stresem w różnych okolicznościach życiowych. W trzech kolejnych paragrafach ukazano wyniki przeprowadzonych badań odnoszące się do zależności między preferencją sposobów radzenia sobie z trudnościami a (1) przypisywaniem wartości (znaczenia) posiadanym zasobom, (2) odczuwanymi zyskami zasobowymi i (3) doświadczanymi stratami zasobowymi. Do pomiaru dystrybucji zasobów wykorzystano test Hobfollę Conservation of Resources Evaluation, a do badania strategii radzenia sobie ze stresem zastosowano metodę The Coping Orientations to Problems Experienced, umożliwiającą analizę czterech takich strategii.

W piątym paragrafie ukazano wyniki badań służących wyodrębnieniu predyktorów testowanych sposobów radzenia sobie ze stresem wśród zmiennych określających dystrybucję zasobów. Przeprowadzone analizy statystyczne pozwoliły wyróżnić predyktory następujących strategii stosowanych przez uczestników działań wojennych: zadaniowego radzenia sobie z problemami, pasywnego radzenia sobie

z trudnościami, poszukiwania wsparcia w sytuacjach problemowych, preferowania zachowań unikowych w sytuacjach problemowych, zwrotu ku religii w sytuacjach trudnych, akceptacji doświadczanych problemów oraz wykorzystywania poczucia humoru w radzeniu sobie z trudnościami. W ostatniej części przedstawiono implikacje praktyczne dotyczące ukierunkowania działań pomocowych w stosunku do osób doświadczających trudności wynikających z konfliktu militarnego. Implikacje praktyczne mają charakter zasad pomocowych, wynikających bezpośrednio z założeń Hofbolla teorii zachowania zasobów.

W rozdziale piątym („Relationships between Resource Distribution and Multi-dimensional Consequences of Being Caught Up in War”) ukazane zostały relacje zachodzące między wielowymiarowymi skutkami funkcjonowania w długotrwałej sytuacji konfliktu militarnego w Ukrainie a dystrybucją zasobów (postrzeganymi zyskami i stratami oraz przypisywaniem im znaczenia). Pierwszy paragraf posłużył przedstawieniu w świetle literatury przedmiotu zależności między dystrybucją zasobów scharakteryzowaną na gruncie teorii zachowania zasobów a nasileniem stresu potraumatycznego, zaburzeń somatycznych, trudności psychicznych, zaburzeń psychotycznych, depresji, agresji oraz wzrostu potraumatycznego. Szczególną uwagę zwrócono na negatywne skutki stresu doświadczanego w długim okresie (stresu chronicznego). Trzy kolejne paragrafy zawierają rezultaty analiz empirycznych poświęconych zależnościom zachodzącym między dystrybucją zasobów a wielowymiarowymi skutkami funkcjonowania uczestników działań wojennych w Ukrainie. Do pomiaru dystrybucji zasobów wykorzystano Conservation of Resources Evaluation Hofbolla, a do analizy wielowymiarowych skutków stresu zastosowano Post-Traumatic Stress Disorder Checklist – Military Version, Maudsley

Addiction Profile, Depression Inventory Aarona Becka oraz Traumatic Growth Inventory Tedeschi’ego i Calhouna.

W piątym paragrafie ukazano wyniki badań służących wyodrębnieniu wśród zmiennych określających dystrybucję zasobów predyktorów testowanych skutków doświadczanej traumy. Przeprowadzone analizy statystyczne pozwoliły wyodrębnić predyktory takich skutków stresu, jak: trudności somatyczne, problemy psychiczne, objawy psychotyczne, objawy depresyjne, objawy stresu potraumatycznego, wzrost potraumatyczny. Na podstawie uzyskanych wyników w ostatnim paragrafie przedstawiono wskazówki odnośnie do udzielania wsparcia osobom odczuwającym różnorodne skutki traumy wojennej. Propozycje działań interwencyjnych i terapeutycznych zostały powiązane z założeniami teorii zachowania zasobów – między innymi w kontekście uwzględniania „siły” i „słabości” adresata, koncentrowania wsparcia na zasobach (nie zaś na deficytach) oraz uwzględniania kosztów związanych z procesami adaptacji.

Książka *People in the Face of Modern Warfare* jest pracą cechującą się oryginalnością i wysokimi walorami naukowymi. Stanowi ona pierwsze tego typu stadium psychologiczno-socjologiczne opublikowane w Polsce, niemające wielu odpowiedników w literaturze światowej. Wzorowo przeprowadzono analizy na trzech poziomach: diagnostycznym, interpretacyjnym i wyjaśniającym. Rezultaty badań własnych przedstawione w książce przez badaczy lubelskich dowodzą, że cele teoretyczne i praktyczne, które sobie wyznaczili, zostały osiągnięte. Wyniki badań osób, które długotrwale funkcjonowały w warunkach wojennych, potwierdziły empirycznie założenia koncepcji zachowania zasobów, a tym samym posłużyły realizacji założonych celów teoretycznych.

Książka dotycząca kondycji człowieka w warunkach współczesnej wojny, obejmująca analizy związków między

dystrybucją zasobów a zachowaniami uczestników wojny, ma przede wszystkim walory teoretyczno-empiryczne, ale nie jest pozbawiona ważnych odniesień praktycznych. W zakończeniu rozdziałów czwartego i piątego zawarto wskazówki dotyczące profesjonalnego wspierania uczestników działań wojennych w kontekście mechanizmów wynikających z teorii Hofbolla – głównie hamowania ponoszenia strat i wzmacniania osiągania zysków. Kształtowanie konstruktywnej dystrybucji zasobów stanowi bardzo ważną podstawę profesjonalnego wspierania osób doświadczających traumy wojennej, zarówno w kontekście preferowania adaptacyjnych sposobów radzenia sobie ze stresem, jak również w aspekcie redukowania jego negatywnych konsekwencji. Zaprezentowane implikacje praktyczne stały się szczególnie istotne w sytuacji wzmożonego ataku militarnego Rosji na Ukrainę rozpoczętego 24 lutego 2022 roku. Jednym z najważniejszych skutków agresywnych działań wojsk rosyjskich była migracja wewnętrzna i zewnętrzna wielu milionów

ludzi z zagrożonych terenów, którzy potrzebują profesjonalnej pomocy w sytuacji doświadczanej traumy.

Warto na koniec podkreślić, że zrealizowane badania psychosocjologiczne oraz przeanalizowane w sposób wzorcowy wyniki z tych badań mogą stać się zachętą do dalszych poszukiwań badawczych w kontekście teorii zachowania zasobów. Mogłyby one dotyczyć zależności zachodzących między dystrybucją zasobów u uchodźców wojennych a sposobami radzenia sobie ze stresem i jego negatywnymi konsekwencjami. Książka otwiera nowe perspektywy zarówno dla analiz ilościowych, jak i dla badań o charakterze jakościowym. Z pewnością wejdzie ona do światowego obiegu naukowego.

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

Szymon WRÓBEL

ŚWIAT WIECZYSTej NIEDZIELI Na marginesie książki Ivana Dimitrijevicia „Dysputa o dziele”

PARADOKSALNE ZAMIERZENIE DZIEŁO BEZ DZIEŁA

Ivan Dimitrijević w książce *Dysputa o dziele*¹ podejmuje niezwykle trudne zadanie, ale też kluczowe dla filozofii: pragnie zrozumieć, na jakich warunkach możliwa jest „polityka bez dzieła”, czyli polityka, która nie byłaby ani celem samym w sobie, ani też środkiem do innego celu, ale wiecznym szabasem, praktykowaniem wolności bez wyznaczonego a priori celu. To ważne zagadnienie i niezwykle ambitny projekt. Wydaje się bowiem, że według filozofów klasycznych – Platona i Arystotelesa – każdy byt posiada własne dzieło. Dziełem noża jest cięcie, a konia bieganie. Kiedy byt wykonuje dzieło, które go definiuje, jest w pełni sobą i staje się zdolny do osiągnięcia szczęścia. Szczególnie, twierdzi Arystoteles, wydaje się czymś kompletnym (grec. *teleion*) i samowystarczальnym (grec. *autarchami*) i dlatego jest końcem wszystkich działań².

Podobnie w konwencji utylitarystycznej przyjmuje się, że każde narzędzie i przedmiot ma swoją funkcję. W utyli-

taryzmie dzielność zastała zamieniona na użyteczność. Narzędzie uwikłane jest w logikę środków i celów, a zatem pozostaje sensowne tak długo, jak długo spełnia swoją funkcję, w przeciwnym razie traci uzasadnienie, czyli staje się przedmiotem bez alibi. Należy sobie uświadomić, że Dimitrijević stawia pytanie nie tylko o to, co stanowi dzieło człowieka, lecz również o to, czy świat możliwy jest bez architekta (twórcy), ale i bez ostatecznego dzieła; czy sąd ostateczny, koniec wszystkich rzeczy na Ziemi i w świecie, mógłby uchodzić za takie dzieło końcowe.

Dimitrijević zakłada, że możliwe są trzy paradygmatyczne rozwiązania „problemu politycznego”, czyli problemu politycznej organizacji życia społecznego. Po pierwsze, rozwiązania takiego dostarcza polityka teleologiczna, zdefiniowana już przez Platona i Arystotelesa, rozumiana jako forma ustrojowa służąca doprowadzeniu obywateli do dobrego życia. Po drugie, można mówić o polityce instrumentalnej, rozumianej jako „urządzenie” optymalizujące realizację pewnego niepolitycznego celu, aktywację warunków wolności, równości, bezpieczeństwa, pokoju, wolności gospodarczej, wyzwolenia maksimum przyjemności czy szybkości obrotu kapitału – jest to w zasadzie paradygmat nowoczesny, ustanowiony w koncepcji stworzonej przez Thomasa Hobbesa i we wszystkich następujących po niej teoriach

¹ Ivan Dimitrijević, *Dysputa o dziele*, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2022, ss. 567.

² Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1097 b, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 88.

kontraktowych. Po trzecie, możliwa jest polityka rozumiana jako destytucja dzieła (por. s. 34), jako czysty środek bez celu, służący wytwarzaniu warunków dla czystej praktyki życia. To paradygmat właściwy „dziełu” włoskiego filozofa. Praktykowanie życia samego stanowi serce rozważań *Dysputy o dziele*, która jest dysputą o zawieszeniu dzieła i unieczynnieniu pracy.

Trzecia opcja, szkicowana przez włoskiego filozofa od wielu lat, stała się głównym przedmiotem tego „dzieła bez dzieła”, jakim jest książka Dimitrijevia. Powiedziałbym, zachowując wszelkie proporcje, że *Dysputa o dziele* może się okazać najbardziej interesującym w piśmiennictwie polskim komentarzem do myśli Agambena, jaki obecnie posiadamy. Książka Pawła Mościckiego *Idea potencjalności*³ poświęcona jest bowiem rekonstrukcji idei radykalnej potencjalności i pasywności w filozofii autora *Homo sacer*, praca Mikołaja Ratajczaka *Forma życia i dobro wspólne*⁴ próbuje natomiast usytuować dzieło Agambena w szerokim spektrum myśli włoskiej. Dimitrijević zaś skupia się na idei „unieczynnienia” dzieła i wszystkich konsekwencjach tego procesu, a także jego warunkach początkowych. Powiedziałbym także, że Dimitrijević podchodzi do Agambena operacyjnie, a nie przedmiotowo (treściowo), pojęciowo (genealogicznie) lub topograficznie (umieszczając go na mapie idei). Oznacza to próbę zrozumienia najdalszych, choć wcale nieoczywistych celów pisarstwa Agambena. Wielką zaletą książki Dimitrijevia jest to, że podążając

śladem Agambena, nie powieła on najbardziej trywialnych tropów, takich jak koncepcje nagiego życia, obozu jako paradygmatu politycznego, stanu wyjątkowego, suwerennej władzy, świadka, archiwum, najwyższego ubóstwa, użycia ciała, sygnatury czy „wspólnoty, która nadchodzi”⁵, lecz zastanawia się, czy cały ten słownik nie jest poprzedzony czymś bardziej pierwotnym, decyzją bardziej fundamentalną, dotyczącą samej natury ludzkiego działania, ludzkiej aktywności.

Dimitrijević czyta Agambena w lineażu obejmującym długą listę filozofów, którzy stanowią zarówno punkt wyjścia debaty o dziele takich jak Arystoteles, Thomas Hobbes czy Baruch Spinoza, jak i „przedmiot” korekty interpretacyjnej, pozwalającej spojrzeć na tych klasyków z zupełnie innej perspektywy. Dimitrijević krąży zatem „wokół” kanonicznych tekstów filozoficznych i „dąży w nich” – w Platońskich dialogach, *Metafizyce*⁶ Arystotelesa, w traktacie *O mocy Boga*⁷ Tomasza z Akwinu, *Lewiatanie*⁸ Hobbesa, *Umowie społecznej* Jean-Jacques’a Rousseau, *Dyktaturze*⁹ Carla Schmitta, *Kondy-*

⁵ Zob. G. A g a m b e n, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008.

⁶ Zob. A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1983.

⁷ Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1-5, red. M. Olszewski i in., tłum. M. Antczak i in., Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty–Warszawa 2008-2011.

⁸ Zob. T. H o b b e s, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

⁹ Zob. C. S c h m i t t, *Dyktatura. Od źródeł nowożytnej idei suwerenności do proletariackiej walki klas*, tłum. K. Włodarska, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2016.

³ Zob. P. M o ś c i c k i, *Idea potencjalności. Możliwość filozofii według Giorgio Agambena*, Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria – Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2012.

⁴ Zob. M. R a t a j c z a k, *Forma życia i dobro wspólne. Geneza i aktualność współczesnej włoskiej filozofii politycznej*, Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria – Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2020.

*cji ludzkiej*¹⁰ Hannah Arendt, *Nadzorować i karać*¹¹ Michela Foucaulta. Drażnienie to przynosi nieoczekiwane efekty. Dimitrijević wykazuje bowiem, że wszyscy ci myśliciele stale pozostawali uzależnieni od pewnego dyspozytywu filozoficznego, organizacji pojęciowej, która nakazywała bezustanne poszukiwanie celu-dzieła, niezbędnego (jak się zdawało), aby działanie uczynić racjonalnym.

TWÓRCA JAKO NIE-TWÓRCA SABOTAŻ

Zacznijmy jednak od samego Agambena i próby ustalenia, jakie miejsce przysługuje w jego dziele pojęciu ludzkiej sprawczości. Idea działania zostaje wprowadzona przez Agambena z koncepcji Arystotelesa, który za pomocą pary pojęć dynamis–energeia stara się wyjaśnić, co to znaczy być ojcem lub matką swojego działania (lub czynu) Paradoks metafizyki Arystotelesa polega na tym, że równocześnie przeciwstawia on potencjalność (grec. dynamis) aktualizacji (grec. energeia) i łączy oba pojęcia. Ambiwalencja ta niejako namaszcza historię filozofii, zostaje przekazana teologii średniowiecznej, a następnie nowożytnej nauce. Dzięki tej opozycji i na jej mocy Arystoteles wyjaśnia, czym jest akt tworzenia, w sensie, w jakim pojęcie to odnosiło się raczej do sztuk technicznych niż ściśle artystycznych w dzisiejszym rozumieniu. Przywoływane przez Arystotelesa przykłady ilustrujące przejście od potencjalności do aktualności są symptomatyczne: architekt

lub muzyk grający na cytrze, rzeźbiarz, ale także gramatyk i ogólnie każdy, kto wyposażony jest w technikę. Potencjalność, o której mówi Arystoteles w *Metafizyce* i w traktacie *O duszy*¹², nie jest potencjalnością rodzajową, która pozwala nam powiedzieć na przykład, że dziecko może zostać architektem lub rzeźbiarzem, ale potencjalnością, która przynależy podmiotom wyposażonym w określoną technę (sztukę)¹³. Arystoteles taką techniczną potencjalność nazywa „heksis”¹⁴, czyli nawykiem. Ten, kto posiada technę, posiada nawyk, to znaczy potencjalność i może ją urzeczywistniać lub jej nie urzeczywistniać. To ważne odkrycie.

Giorgio Agamben z rzadko spotykaną konsekwencją przekonuje, że genialna, choć pozornie oczywista teza Arystotelesa głosi, że potencjalność jest zasadniczo definiowana przez możliwość jej nierealizacji. Architekt jest potężny o tyle, o ile jest w stanie nie budować; potencjalność jest mocą zawieszenia działania, a nie prostego, mechanicznego działania. Dyspozycja niedziałania jest dobrze znana w polityce, jako postać prowokatora, który de facto ma za zadanie wymuszać działanie na tych, którzy posiadają władzę w potencji. W *Metafizyce* Arystoteles odpowiada na krytykę Megarejczyków, którzy nie bez powodu twierdzili, że potencjalność istnieje tylko w akcie. Argumentuje on, że gdyby tak było, nie moglibyśmy uważać architekta za kogoś, kto nie buduje, lub nazywać lekarzem kogoś, kto aktualnie wstrzymuje się od sztuki leczenia. Stawką w tej dyskusji jest zatem sposób definiowania potencjalności, która uniezależni się od wszelkiej aktowości, spełnienia, realizacji, materializacji.

¹⁰ Zob. H. A r e n d t, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020.

¹¹ Zob. M. F o u c a u l t, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.

¹² Zob. A r y s t o t e l e s, *O duszy*, 412 a, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1988, s. 74.

¹³ P o r. t e n ż e, *Metafizyka*, s. 104.

¹⁴ P o r. t a m ż e, s. 161.

Podążając za tą intuicją, Arystoteles doprowadza pojęcie potencjalności do skrajności i kluczowej aporii. Z faktu bowiem, że potencjalność definiowana jest przez czystą możliwość i pozostaje nieaktualizowana, Arystoteles wyprowadza wnioski, że istnieje współzależność potencjalności do aktu i potencjalności bez aktu. W *Metafizyce* wprowadza on pojęcie impotencjalności (grec. *adynamia*)¹⁵, która nie jest brakiem potencjalności (grec. *dynamis*). Impotencjalność nie oznacza braku jakiejkolwiek mocy, ale potencjalność, która umożliwia przejście do aktu (grec. *dynamis me energein*). Innymi słowy, teza Arystotelesa określa specyficzną ambiwalencję każdego ludzkiego celowego działania, które pozostaje zawsze w związku z brakiem i jest zarówno potencjalnością bycia, jak i nie-bycia, czynienia czegoś i nie-czynienia czegoś. Według Arystotelesa to właśnie ta podwójna relacja stanowi kluczową własność potencjalności. Żywa istota może istnieć i działać, ponieważ pozostaje w relacji z własnym nie-byciem i nie-działaniem. W radykalnej potencjalności dzieło jest dezaktywowane; myśl nie jest myślą, praca (wł. *opera*) nie jest pracą.

W tym miejscu wkracza Agamben, który twierdzi, iż jeśli uświadomimy sobie, że idea potencjalności-nie (wł. *potenza-di-non*)¹⁶ ma swoje źródło w przykładach zaczerpniętych z dziedzin techniki pozwalających na organizowanie pewnego fragmentu rzeczywistości (takich jak gramatyka, muzyka, architektura czy medycyna), możemy w pełni uświadomić sobie, że człowiek jest istotą żywą, która istnieje tylko poprzez potencjalność, rozumianą zarówno jako moc-do-działania, jak i moc-

do-nie-działania. Jakie konsekwencje niesie tak rozumiana potencjalność? Co ona oznacza dla rozumienia aktu tworzenia na przykład?

Wynika z tego, że akt tworzenia nie może być rozumiany jako przejście od potencjalności do aktualności. Artysta nie jest podmiotem obdarzonym potencjałem tworzenia, kimś, kto w sprzyjającej chwili „postanawia” (lub doznaje olśnienia) – nie wiedząc jak i dlaczego – zrealizować lub „urzeczywistnić” dzieło. Artysta to raczej ktoś, kto pozostaje zawsze w postawie oporu wobec aktu tworzenia, ktoś, kto nieustannie sam siebie sabotuje. Powstaje zatem pytanie: jeśli każda potencjalność jest konstytutywnie niemocą (bezsilą), to jak może nastąpić przejście od możliwości do aktu? Na przykład akt gry na fortepianie jest dla pianisty wykonaniem pewnego utworu; ale co dzieje się z możliwością nie-grania, kiedy pianista zaczyna grać?

Rozwiązanie Agambena jest następujące. W każdym akcie tworzenia jest coś, co się sprzeciwia ekspresji. Włoskie słowo „resistere” (opierać się) pochodzi z łacińskiego „sisto” i etymologicznie oznacza „zatrzymać się”, „powstrzymać się”. Władza (wł. *potere*), która powstrzymuje i zatrzymuje potencjalność (wł. *potenza*) w jej ruchu w kierunku aktu, jest impotencjalnością (wł. *impotenza*) każdego autentycznego twórcy. Musimy zatem spojrzeć na akt stworzenia jako na pole sił rozpięte między potencjalnością a bezsilnością. Bycie artystą oznacza bycie zdanym na łaskę własnej impotencji. Tylko potencjalność zdolna zarówno do wyrażania potencjalności, jak i do jej zachowywania, jest potencjalnością autentycznie twórczą. Wbrew powszechnej opinii, mistrzostwo artystyczne nie jest formalną doskonałością, ale wręcz przeciwnie: jest zachowaniem potencjalności w akcie, zatrzymaniem niedoskonałości w doskonałej formie. I tylko ci, którym brakuje smaku, nie mogą się od czegoś powstrzymać. Brak smaku to zawsze nie-

¹⁵ Por. tamże, s. 106

¹⁶ Por. G. A g a m b e n, *La potenza del pensiero*, w: tenże, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, s. 276-277, 280.

zdolność do nierobienia czegoś, niemożność powstrzymania się przed czymś, co nie powinno mieć miejsca.

O akcie tworzenia należy myśleć jako dialektyce elementu bezosobowego, który poprzedza wszelkie zamiary i intencje indywidualnego podmiotu odpierającego i wykorzystującego zarazem to anonimowe pole sił. Owo bezosobowe to potencjalność-do-bycia-geniuszem, który kieruje się ku pracy i ekspresji; „potencjalność-nie” to natomiast element powściągliwości i sprzeciwu jednostki wobec tego, co bezosobowe. Ten drugi element odciska na dziele swoje niepowtarzalne piętno. Dzieło jest zatem dzieckiem nie tylko elementu bezosobowego, czyli możliwości twórczych, ale także tego, co się mu opiera i wchodzi z nim w jawny konflikt.

Zdaniem Agambena moc artysty wynika z mocy dezaktywacji schematu (opozycji) potencjalności i aktualności. Każda umiejętność jest zdolnością zawieszenia i demonstracji możliwości nie-robienia czegoś. Oznacza to, że nie istnieje potencjalność nie-śpiewania, która poprzedza potencjalność śpiewania, lub potencjalność nie-leczenia przeciwstawiona potencjalności leczenia, lecz raczej istnieje dialektyka siły i bezsilności. Malarstwo jest zarówno zawieszeniem, jak i ekspozycją potencjalności spojrzenia; tak jak poezja jest zarówno mocą zawieszenia, jak i ekspozycji potencjalności języka.

ZŁAMANY CONATUS LENIWY SPINOZA

Jak zatem zdefiniować przynajmniej niektóre elementy tego urządzenia pojęciowego, które Agamben nazwa poetyką lub polityką nieoperacyjności? W znanym fragmencie z *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles podnosi kwestię pracy człowieka i proponuje hipotezę, zgodnie z którą człowiekowi brakuje konstytutywnej

pracy, co oznacza, że jest w istocie istotą niedziałającą¹⁷. Rzeźbiarz lub jakikolwiek artysta (grec. *technites*) i ogólnie wszyscy rzemieślnicy, którzy albo wytwarzają dzieło (grec. *ergon*), albo coś praktykują (grec. *praxis*), wydają się obdarzeni definiującą ich aktywnością. Tak też powinno być w przypadku człowieka, o ile definiujemy go poprzez pracę. Jaka praca zatem definiuje człowieka? Tu rodzi się problem ze wskazaniem takiej źródłowej formy aktywności. Czy zatem człowiek urodził się „bez pracy” jako byt niedziałający? Pytanie o definiującą dla człowieka pracę ma wartość strategiczną, albowiem od odpowiedzi na nie zależy nie tylko możliwość przypisania człowiekowi określonej istoty, ale także określenie natury jego szczęścia. Arystoteles odrzuca oczywiście hipotezę, że człowiek jest „bezczynnym zwierzęciem” i że żadna praca nie może go zdefiniować. Pozostawia nas ze swoją słynną definicją człowieka jako istoty mówiącej, politycznej (grec. *zoon logon echon*)¹⁸. Agamben – przeciwnie – zachęca do poważnego potraktowania hipotezy, że człowiek to istota żywa, bez pracy i bez języka.

Hipoteza ta wcale nie jest tak ekscentryczna, jak się początkowo wydaje. Znakomity przykład jej powrotu stanowi broszura Kazimierza Malewicza zatytułowana *Nieoperacyjność jako prawda ludzkości*. Wbrew tradycji, która widzi w pracy urzeczywistnianie człowieka, w ujęciu Malewicza nieoperacyjność zostaje uznana za najwyższą formę człowieczeństwa, a biel staje się symbolem absolutu. Niestety cechą charakterystyczną nowoczesnych form zbuntowania się przeciw paradygmataowi pracy i dzieła jest artykulacja sprzeci-

¹⁷ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1097 b, s. 88.

¹⁸ Por. tenże, *Polityka*, 1253 a, tłum. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020, s. 27.

wu tylko w formie negatywnej. Znakomicie ilustruje to słynny tekst *Prawo do lenistwa*¹⁹ Paula Lafargue'a, który pozostaje uwięziony w negatywnym zdefiniowaniu własnego celu. Nieoperacyjność staje się przeciwieństwem pracy. Możemy zatem pozwolić sobie na pewne uogólnienie: podczas gdy dla starożytnych to praca (łac. negotium) była definiowana negatywnie w odniesieniu do życia kontemplacyjnego (łac. otium), nowocześni myśliciele są niezdolni do pojmowania kontemplacji, nieoperacyjności i ucztowania inaczej, jak tylko jako odpooczynku stanowiącego negację pracy.

Etyka Spinozy wydaje się najbardziej sugestywnym przykładem takiego stanu rzeczy, bezczynność bowiem jest według tego filozofa radością zrodzoną kontemplowania przez człowieka siebie i swojej potencjalności działania²⁰. Co jednak oznacza to enigmatyczne kontemplowanie własnej potencjalności? Czym jest nieoperacyjność polegająca na kontemplacji własnej możliwości działania? Wydaje się, że życie, które kontemplanuje własną potencjalność, staje się nieaktywne we wszystkich swoich możliwych obszarach poza jednym – czysto poznawczym. Agamben wyprowadza z takiej lektury Spinozy wniosek: kontemplacja i nieoperacyjność są w tym sensie metafizycznymi operatorami antropogenezy, które uwalniając człowieka od biologicznego lub społecznego przeznaczenia i od z góry określonego zadania, czynią go wreszcie wolnym, czyli uwolnionym od tego, co zwykliśmy nazywać „polityką” i „sztuką”. Polityka i sztuka nie odnoszą się ani do zadań, ani do dzieł, są raczej nazwami wymiaru, w którym

operacje językowe i cielesne – materialne i niematerialne, biologiczne i społeczne – są dezaktywowane i rozważane jako takie w swej abstrakcyjności.

Jeśli zatem Spinoza zdefiniował istotę każdej rzeczy jako pragnienie, conatus do wytrwania w swoim istnieniu²¹, to Agamben wprowadza drobne zastrzeżenie w stosunku do tej idei Spinozy, sugerując, że istnieje zawsze pewien opór wobec tej wiodącej siły samozachowawczej. Z pewnością każda rzecz pragnie wytrwać w swoim istnieniu, ale jednocześnie opiera się temu pragnieniu. Rodzi to oczywistą dywersję wobec niego, wewnętrzną nieoperacyjność działania, rodzaj wewnętrznego sabotażu.

Agamben wyprowadza z tego wniosek ogólny: życie ludzkie jest nieoperacyjne i pozbawione ostatecznego celu, ale właśnie ta bezcelowość sprawia, że możliwe jest nieprodukcyjne działanie człowieka. Píše: „Człowiek poświęcił się produkcji i pracy (wł. lavoro), ponieważ w swej istocie jest całkowicie pozbawiony dzieła (wł. opera); człowiek jest zwierzęciem sabatowym par excellence”²². Nieoperacyjność jest politycznym nastrojeniem Zachodu, z tego także powodu fantazja na temat festiwalu i lenistwa nieustannie powraca w jego snach i politycznych utopiach.

W rezultacie dyskusja na temat niedzieli oraz możliwości wiecznej niedzielnosci jest dyskusją na temat czasu – jednakże nie czasu potrzebnego do wykonania zadania (grec. ergon), ale czasu, który pozwala na rozrywkę (grec. parergon), bycie uwolnionym od konieczności pracy. Pytanie o wieczystą niedzielę to pytanie o czas

¹⁹ Zob. P. Lafargue, *Prawo do lenistwa*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. I. Bibrowska, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 25-60.

²⁰ B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliki, Wydawnictwo Naukowe Warszawa 2008, s. 339.

²¹ Por. tamże, s. 139.

²² G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo (Homo sacer, II, 2)*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2007, s. 269. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – S.W.

wolny (grec. schole) lub jego brak (grec. ascholia), czyli o przywilej posiadania czasu wolnego. Czas niedzieli to nie tyle czas mierzony przez zegary, ile czas, który umożliwił niektórym ludziom bycie poza koniecznością, poza presją czasu, poza wszelkim mierzaniem lub odmierzaniem czasu.

ETYKA NIE-JEDNEGO CZAS SZABASU

Po lekturze Arystotelesa i Agambena wróćmy do książki Dimitrijevic *Dysputa o dziele*, która – jak się wydaje – chce się przeciwstawić aporii niedziałania oraz pojęciu „złamanego” conatus, książki, która jawnie usiłuje się przeciwstawić czasom uogólnionego nihilizmu, czasom braku woli i namiaru wyobrażenia. Dimitrijević pyta przecież zuchwale: Jakiego dobra warto poszukiwać? Jakie dobro służy państwu? Jakie dobro czyni politykę szlachetną? I zadaje te pytania ze stanowczością rzadko dziś obserwowaną. Czego zatem pragnie Dimitrijević? Czy pragnie on działania, czy nie-działania, radykalnej potencjalności, czy stałej dyspozycji do aktualizacji i ponawiania wysiłków w proces budowania dzieła?

Wszystko w tej książce o dziele zaczyna się od etyki i związku etyki z matematyką. W *Dysputacie i dziele* czytamy: „Ostatecznie Platon stwierdził, że dobro to *hén*: liczba «jeden»” (s. 6). Dimitrijević nie jest jednak zatroskany ontologią mnogości, tym, czy byt ma strukturę matematyczną, czy istnienie jest liczbą, ale tym, czy życie można zredukować do jednej aktywności, na przykład do działania na rzecz bogactwa, zdrowia, władzy, przyjemności bądź sprawiedliwości; czy też może żywioł polityki musi na dobre i złe zaakceptować wielość, nieokreśloność, mnogość, podział, niespójność, podzielność rzeczy i ich fragmentaryczność. Dimitrijević pyta

także o status „dnia ostatniego”, czyli niedzieli (por. s. 24), pyta, czy szczęście jest związane z pracą lub realizacją jakiejś wartości, czy też może z „odpoczynkiem” od wszelkiej aktywności i każdego dzieła? Bawiąc się nieco słowami, szuka on polityki w „niedzielnosci” (s. 25) jako „jedności w niedziałaniu” (s. 8), czyli wspólnoty nieróbstwa i ostentacyjnego marnowania.

Struktura tej książki jest szczególna i powiedzmy – cyrkularna. Po zarysowaniu wyjściowych aporii i postawieniu kluczowych pytań autor z filologiczną kompetencją rekonstruuje pojęcie praktyki i dzieła u Arystotelesa, a następnie zwraca się w stronę lektury „dzieła podziału” (s. 130), czyli tekstów Agambena. Po tych wstępnych metodologicznych i filologicznych, warsztatowych i technicznych przygotowaniach, Dimitrijević przystępuje do lektury tekstów Hobbessa i Spinozy oraz do rozważania nad tym, co nazywa „cesją dzieła” (s. 190), która dokonała się u obu myślicieli. Tu kluczowym pojęciem staje się „multitudo” i próba semantycznego zapanowania nad nim. Termin „multitudo” tłumaczony był przecież wielorako – zarówno jako „masa”, jak i „wielość”, „tłum”, jak i „rzesza”, „plebs”, jak i „demos”, „mop”, jak i „turba”. Zabawne, że po tych cesjach, przejściach, przesileniach, przewartościowaniach, wracamy na koniec do klasyków, to znaczy do wstępnej aporii, czyli do pierwszej księgi *Państwa* Platona i pytania o dzieło i sprawiedliwość²³.

Wydaje się, że w świetle *Dysputy o dziele* polityka nie może się definiować przez istnienie podmiotu wcześniejszego niż ona sama. To relacja polityczna pozwala pomyśleć podmioty, nie na odwrót. Arystoteles odróżnia przywództwo polityczne, a także bycie rządzonym i posiadanie udziału w rządzeniu, od innych

²³ Por. P l a t o n, *Państwo*, 331 c-d, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2020, s. 18.

form władzy. Z pewnością polityka nie jest samym sprawowaniem władzy. Z drugiej strony, tym, co właściwe polityce, jest pojawienie się nowego podmiotu przez jego udział w podziale na rządzących i rządzonych. Polityka odnosi się do bytów działających, które są również „przedmiotami działania”. Oto dzięki polityce poznajemy architekta, który jest także własnym dziełem. To dlatego nie wystarczy oddzielić tego, co społeczne (lub ekonomiczne), od tego, co polityczne. Samo oddzielenie najczęściej rodzi jedynie pokusę redukcji tego, co polityczne, do tego, co państwowe. Jednakże sam udział jednostki we wspólnych sprawach wychodzących poza to, co prywatne, to też za mało. Co zatem wprowadziłoby właściwą miarę do modelu działania politycznego?

DWIE FORMY ŻYCIA BEZUSTANNE TRWONIENIE

Dimitrijević wyraża zaniepokojenie faktem istnienia przeciwstawnych form życia politycznego. Jedna forma jest „pracowita”, zmierzająca do realizacji wyznaczonego celu; to forma aktywna, „poniedziałkowa”, zmierzająca do aktualizacji wcześniej zdefiniowanego dobra – zysku, życia wiecznego, królestwa niebieskiego, tężyzny czy trwałości. Autor *Dysputy o dziele* przypomina stwierdzenie Arystotelesa: „Człowiek jest zasadą (grec. archen) i ojcem [grec. genneten] swoich działań, tak samo jak jest ojcem swych dzieci” (s. 89). Druga forma życia jest natomiast nieaktywna, szabasowa, „niedzielną”, wypoczywająca, niepracująca, odsłaniająca radykalną potencjalność, możliwość, która nie ulega prostej aktualizacji. W rezultacie tego podziału, Dimitrijević pyta nie tylko, jak te dwie formy mają się do siebie i czy ta druga uwalnia się z logiki środków i celów, ale zadaje pytanie bardziej fundamentalne: jaka zależność zachodzi między

szczęściem a działaniem oraz szczęściem i dziełem, wreszcie szczęściem i nie-działaniem, pasywnością, byciem bez dzieła (owocu pracy).

Autor *Dysputy o dziele* pisze tak, jakby rozpamiętywał „na opak” zuchwałe twierdzenie Michela Foucaulta, wypowiedziane podczas pracy nad *Historią szaleństwa*, sugerujące, że w naszej kulturze szaleństwo oznacza „nieobecność dzieła” (s. 71). Człowiek bez dzieła to – według Foucaulta – człowiek szalony. Dimitrijević nie tyle anektuje lub przyjmuje tezy Agambena na temat szabasowego istnienia człowieka, ile raczej otacza je refleksją, poddaje różnorodnym egzaminom i testom; próbuje zrozumieć, co to znaczy dla człowieka politycznego żyć bez pracy, żyć bez celu, żyć dla samej zabawy życia. Czy to w ogóle możliwe? W jakim sensie jest to niebezpieczne?

Myślenie i pisanie Ivana Dimitrijevicia są problematyczne, aporetyczne, niczego nieprzesądzające – archeologiczne, czyli poszukujące genealogii tego splotu szczęścia i życia aktywnego. To poszukiwanie zaprzeczności „człowieka zapracowanego” (s. 15). *Dysputa o dziele* poszukuje archeologii polityki, rozumianej jako źródło i zasada rządząca, ale także aporii, oznaczającej „bezdroże” zachodniej ontologii, etyki i polityki. Dimitrijević z wielką przenikliwością i przekorą dowodzi istnienia in nuce koncepcji niedzielnej trybu istnienia już w klasycznych doktrynach politycznych. Etyka i polityka, które przedstawiają dobre życie jako osiągalne tylko poprzez cnotliwe działanie, biorą przecież swój początek z negacji wcześniejszego podziału na wolnych niedziałających (obywateli) i zależnych pracujących (niewolników).

W historii myśli politycznej musiała się zatem dokonać pewna „decyzja”, „związanie”, sugerujące, że bez związku między byciem a dziełem, działaniem i produktem, nie możemy osiągnąć dobrego życia, w ogóle nie może istnieć życie,

bo życie to przede wszystkim działanie, a działanie bez dzieła (owocu pracy) nie jest działaniem, ale bezsenssem, szamotaniną, obłędem, marnotrawstwem, trwonieniem czasu. Dimitrijević pragnie prze-myśleć ten spłot, dziś już zupełnie jawny, który rozstrzyga o tym, że człowiek Zachodu bez pracy nie może być szczęśliwy i tylko praca nadaje jego życiu sens. Czy dzisiejszy lęk przed „inteligentnymi” maszynami, które odbiorą nam jedyne dobro – pracę, nie jest najlepszym dowodem w tej sprawie? Dimitrijević zmierza zatem do przemyślenia tezy o pierwszeństwie działania nad kontemplacją, ukrytego założenia, że tylko produktywne działanie jest tożsame z życiem.

NARODZINY DZIEŁOHOLIZMU TERAPIA UZALEŻNIEŃ

Autor *Dysputy o dziele* z wielkim uporem przeprowadza czytelnika przez długą historię związku dzieła i pracy, szczęścia i aktywności, śledząc drogi i bezdroża tej zawilej historii. Prowadzi nas od lektury myśli Platona i Arystotelesa do lektury poglądów Hobbesa i Spinozy, próbując pokazać pewną mutację, metamorfozę antycznej teorii w nowoczesność, która obniża wymagania stawiane polityce i nie pyta już o dobre życie, ale o warunki przeżycia. W tym sensie książka Dimitrijevicia wpisuje się w dyskusję nad progim biopolitycznej nowoczesności.

Nietrywialność stanowiska Dimitrijevicia – podążającego tylko częściowo tropem Agambena – polega na tym, że w przeciwieństwie do Foucaulta, nie dokonuje on radykanego cięcia oddzielającego antyk i nowoczesność, nie pisze, że człowiek nowoczesny pewnego dnia przestał być „zwierzęciem politycznym”, obdarzonym naddatkiem w postaci mowy i stał się częścią populacji poszukującej racjonalnego pasterza. Z drugiej strony, Di-

mitrijević nie eternalizuje biopolityki i nie twierdzi, że polityka zawsze była biopolityką, albowiem na dobre i złe zmuszona była oddzielać nagie wegetatywne życie (grec. *zoe*) od wartościowego, „słodkiego” życia obywateli (grec. *bios*). Domeną Dimitrijevicia nie jest ani eternalizacja, ani fragmentacja, mutacja lub cięcie. *Dysputa o dziele* to raczej książka prześladowana pytaniem, czy polityka oparta na konstelacji dzieło-działanie-szczęście nie rozmiąja się z własnym celem, czy nie utrwala nierówności w szczęściu. Autor stawia też otwarte pytanie: Czy dzieło nie jest wprost językowym operatorem władzy? (por. s. 16). Biowładza produkująca nagie życie stanowi zatem – zdaniem Dimitrijevicia – ostatnie stadium historii polityki opartej na logice dzieła.

Dimitrijević zauważa przytomnie, że każde działanie wymaga chwilowego odstąpienia od momentu produkcji – wypoczynku, regeneracji sił, przyjemności szabasu i kontemplacji. To oczywiste. Nieoczywiste natomiast jest odnalezienie sensownej równowagi między byciem „w dziele” a byciem „w szabasie”. Dimitrijević pyta, czy między dziełem a niedzielnością, między *praxis* a szabasowością, między polityką a poetycką kontemplacją mogą istnieć rozwiązania pośrednie, umiarkowane, czy też może jesteśmy skazani na stałe zaburzenia, chwile (jeśli nie epoki) skrajności, nieustanne balansowanie między dewaluacją pracy a jej rewindykacją, fantazjowaniem a marzeniem o wieczystej niedzieli i przerażeniem bezrobociem?

Nie jestem pewny, czy w książce *Dysputa o dziele* otrzymujemy odpowiedź na te pytania. Owszem, Dimitrijević – za Agambenem – pisze, że powinniśmy porzucić przekazaną nam przez Greków logikę etycznego „dziełoholizmu” (s. 26), nieustannego dowodzenia istnienia poprzez działanie, którego ekonomicznym odpowiednikiem jest dzisiejszy *pracholizm*. Czy jednak Dimitrijević, wzywając do respektowania dnia wolnego, mówi nam

precyzyjnie, jak mamy wypełniać czas wolny, czas, który zostaje, czas operacyjny po ustaniu czasu pracy, czas, który jest nie tyle końcem, ile czasem kończenia? Gdzie w tej *Dyspucie o dziele* jest miejsce na mesjanizm i powroty wielkiego mesjanisty Waltera Benjamina? Czy mamy tutaj tylko z powrotem do „Agambena bezrobotnego”, a nie Agambena napiętnowanego listami Pawła i „małym mesjanizmem” Waltera Benjamina?

WIECZNY ODPOCZYNEK WIECZYSTY POKÓJ

Ważny element proponowanej przez Dimitrijevicia układanki intelektualnej stanowi nowoczesność. Kluczowe jest pytanie, jak zmieniają obraz polityki nowożytni filozofowie. Czy Hobbesowski świat pokoju (a nie wieczystej wojny) nie jest zaledwie pokojem dla przedsiębiorczości i pracowitości rodzącego się „małego burżuazji”? I czy świat Spinozy nie jest przypadkiem demokracją poza podziałem na pracujących i odpoczywających, w najmniejszym stopniu niż poza podziałem na rządzących i rządzonych? Spinoza, w przeciwieństwie do Hobbesa, nigdy nie powiedziałby, że demokracja w porządku społecznym jest tym, czym chaos w porządku przyrody. Według Spinozy demokracja jest raczej samą możliwością polityki, jedyną formą polityczną, która nie wymaga nakładu siły i przemocy, być może zatem jest ową wieczną niedzielą, o której pisze Dimitrijević. Nawet „leniuchujący” Spinoza zdawał sobie sprawę, że społeczeństwo równych może być wynikiem „równych” stosunków społecznych, posiadania tych samych praw i zbliżonych zasobów. Słowo „zasoby” odsyła jednak do kluczowego pojęcia w koncepcji Spinozy: *conatus*. Czym jest *conatus* w dniu odpoczynku, na wakacjach? Do czego zdolny jest *conatus* w chwili, gdy może ciało odpoczywa?

Dla Dimitrijevicia w nowożytnym świecie polityka celu staje się środkiem. Dla autora *Dysputy o dziele* nowożytna myśl polityczna jest „historycznym protestem przeciwko zdefiniowaniu dzieła polityki poprzez jakiś nadrzędny cel” (s. 20) oraz „przeciwko ograniczaniu wolności ciał poprzez politykę” (s. 20). Ciało staje się miejscem emancypacji, ale też wszelkich inwestycji władzy. W rezultacie nowożytna filozofia polityczna jest radykalnie antyteleologiczna, czyli dąży ku zredukowaniu władzy do funkcji czystego środka. Pozbawiona właściwego ergonu, polityka przekształca się w specyficzny organon. Tak rodzi się polityka czystego administrowania. Główny jej instrument stanowi pojęcie konieczności ekonomicznej jako ostatecznego szantażu wywieranego na lokalne populacje. Rodzi się podwójna racja rządzenia: legitymizacja przez lud i wybory, oraz optymalizację zasady rzeczywistości i wzrostu. Zdolność rozwiązań problemów społecznych i ekonomicznych staje się jedynym kryterium dobrego rządzenia. Należy zatem postawić pytanie: Czy polityka konieczności jest polityką czystych środków, samych środków, czy raczej jawną oligarchią, sojuszem bogactwa i wiedzy technicznej? W książce *Dysputa o dziele* nie dostrzegam jasnej odpowiedzi na to pytanie.

Ivan Dimitrijević porzuca nas z nierozstrzygalnością. Aporia szabasowego człowieka ujawnia się w fakcie, że nie ma w niej jasnego podmiotu, nie ma działającego, aktora – indywidualnego czy zbiorowego – który mógłby „niedzielne (wolne) istnienie” zrealizować i wypełnić sensem. Z drugiej strony podmiot polityki pracy co prawda istnieje, ale jest to podmiot zawsze hegemoniczny, to podmiot władzy, czyli jedności ustanowionej siłą (lub sprytem). W rezultacie polityka pozostaje zawieszona między tymi dwiema skrajnościami – „podmiotem z dziełem”, ale i hegemonicznym panowaniem lub „wielością bez

działa”, ale też bez ustanowionej tożsamości. Dimitrijewić w żadnym miejscu *Dysputy*... nie posuwa się do twierdzenia, że polityka jest specyficznym zerwaniem logiki arche, zerwaniem nie tylko z podziałem na rządzących i rządzonych, ale także z mandatem do obsadzania tych pozycji.

Przypominając, że nowoczesna polityka rodzi się z pustego miejsca po Bogu i ta pustka ma charakter strukturalny, Claude Lefort otwiera dwie interpretacje tej dramatycznej sytuacji²⁴. Pierwsza jest charakterystyczna dla koncepcji anarchistycznej, postulującej konstytutywny brak legitymizacji władzy. Druga jest teologiczna i sugeruje, że przestrzeń polityczna powstaje wskutek podzielenia dwóch ciał króla – ludzkiego i boskiego. Demokracja zaczyna się wraz ze śmiercią króla, czyli zaburzeniem porządku symbolicznego, co skutkuje rozproszaniem tego, co społeczne. Podwójne ciało króla nie jest ofiarą, ale samą podstawą polityki. W tej interpretacji zapomina się jednak, że to lud, nie zaś król, ma podwójne ciało. Zanim termin „demos” zaczął oznaczać wspólnotę, oznaczał po prostu biedaków. W polityce nie chodzi tylko o tych politycznie słabych, ale przede wszystkim o tych, którzy się w ogóle nie liczą, są w sensie ścisłym niewidzialni.

Wydaje mi się, że autorowi *Dysputy o dziele* bliższa jest interpretacja teologiczna niż anarchistyczna. Oddziela go to również od późnego dzieła Agambena, gdzie elementy anarchistyczne wygrały z teologicznymi. Agamben porzuca rozważania na temat anomii i podejmuje rozważania na temat anarchii. W ostatecznym kroku Agamben anarchizację bytu. Zanim jednak to nastąpiło, pisał on otwarcie o tronie jako ekwiwalencie pustego miejsca po królu

i dodawał, że pusty tron nie jest symbolem królewskości, lecz chwały. Chwała poprzedza stworzenie świata i przetrwa jego koniec. Tron jest pusty nie tylko dlatego, że chwała, choć zbieżna z istotą boską, nie jest z nią tożsama, ale dlatego, że zakorzeniona jest w jego najgłębszej jego logice, czyli administracji działania²⁵.

CZyste ŚRODKI CEL OSTATECZNY

Zwyczajowo to Kantowi przypisuje się próbę wyrwania moralności z dyalektyki celów i środków. Dokonał on tego, rozwijając do skrajnych konsekwencji ideę celu samego w sobie (niem. Zweck an sich selbst) i łącząc ją z ideą celu ostatecznego (niem. Endzweck). W rezultacie w dziele Kanta nastąpiła absolutyzacja idei celowości. Według filozofa z Królewca istnieje sfera, w której zasada celowości może być afirmowana w sposób bezwarunkowy. Tą sferą jest oczywiście sfera moralności. W człowieku cel ostateczny i cel sam w sobie zbiegają się: w przypadku człowieka – rozważanego jako istota moralna – nie można już pytać, dlaczego istnieje. Jego istnienie skrywa w sobie najwyższy cel, któremu, można podporządkować całą przyrodę²⁶. Kant jednak twierdzi również, że koniec istnienia bytu naturalnego jest sam w sobie²⁷ i dodaje, że jest to nie tylko koniec (niem. Zweck), ale także cel ostateczny (niem. Endzweck)²⁸. Kant też zakończy analizę zmysłu estetycznego słynną definicją piękna jako formy celowości bez żadnego przedstawienia celu²⁹. W tym

²⁴ Por. C. L e f o r t, *The Political Forms of Modern Society Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, red. J.B. Thompson, Polity Press, Cambridge 1986, s. 305.

²⁵ Zob. A g a m b e n, *Ile Regno e la Gloria*.

²⁶ Por. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 61.

²⁷ Por. tamże, s. 85n.

²⁸ Por. tamże, s. 82n.

²⁹ Por. t e n ż e, s. 48.

postulacie bezcelowości piękna autor *Metafizyki moralności* być może znacznie bardziej uwalnia się od logiki środka i celu niż w swoim ujęciu sfery moralnej.

Dlaczego przywołujemy Kanta? Przywołujemy go, aby zadać pytanie, czym jest idea celu samego w sobie. Wydaje się ona ideą celowości, w odniesieniu do której nie istnieją już żadne środki – ale celowość bez środków jest tak samo absurdalna i niemożliwa jak pojęcie środka bez możliwego celu. To stan paraliżu wszelkich działań, który Franz Kafka podsumował w jednym ze swoich notatników prostą formułą: „Istnieje cel, ale nie ma drogi; to, co nazywamy drogą, jest wahaniem”³⁰. W studium z roku 1921 zatytułowanym *Krytyka przemocy* Walter Benjamin także starał się zerwać związek między środkami a celami; nie dokonał tego jednak – jak Kant – doprowadzając do skrajności biegun końca (celu) lub – jak Kafka – uwalniając cel od środka, ale starał się pomyśleć o środku (instrumencie) z perspektywy tego, co nazywa „polityką czystych środków”³¹ (niem. „Politik der reinen Mittel”). Jako paradygmat czystych środków, który anuluje każdą bezpośrednią relację z celem, Benjamin wskazuje przemoc boską, która w przeciwieństwie do przemocy ludzkiej nie pozostaje w służbie prawa. Znamienne, że Benjamin nie rezygnuje z terminu „środek” (niem. Mittel): czysty środek, pozostając środkiem, zostaje jednak wyprowadzony z relacji z celem i od niej uwolniony.

Przypominam te krótkie dzieje emancypacji środków od celów, albowiem nie

jest jasne, w której wersji tej historii sytuuje się sam Ivan Dimitrijević w *Dysputacie o dziele*. Czy „niedzielność” byłaby celem ostatecznym ludzkości, czy też może „pustym celem”, do którego nie mamy jasnej drogi, czy też wreszcie byłaby ona samym środkiem, „czystą medialnością” uwolnioną od ostatecznej celowości?

GEST

BOSKA MARIONETKA

Na zakończenie powiedziałbym, wracając wprost do terminologii Agambena, że *Dysputa o dziele* niesie z sobą następujące przesłanie: byt jest zawsze myślany zgodnie ze swoimi modalnościami, to znaczy zawsze jest już podzielony i wyartykułowany jako możliwość, przygodność, konieczność i niekonieczność. Byt istnieje zawsze naznaczony tym, że jest w jakimś stanie: chcenia, konieczności czy potencjalności. W ramach takiego modalnościowego zinterpretowania bytu wola działa jak operator, którego celem jest umożliwienie opanowania tego, co człowiek może zrobić lub do czego jest zdolny. Dzięki woli dokonuje się najistotniejsza mutacja w naszej kulturze: przekształcenie istoty, która może (jest zdolna lub potrafi) – „człowieka starożytnego”, człowieka Arystotelesa, w istotę, która chce – w podmiot znany z dzieł teologów chrześcijańskich, w człowieka św. Augustyna. Ten ostatni interpretuje oddzielenie potencjału od tego, co człowiek może zrobić, jako chorobę woli, która oddziela potencjalność od siebie. Św. Augustyn będzie nieustannie pytał: skąd bierze się ta potworność, aberracja woli. Dlaczego nie robię tego, co chcę robić? Dlaczego nie robię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę? Pamiętamy jeszcze irytację Augustyna z *Przeciw manichejczykom*, gdy odrzuca pytanie pogan: „Dlaczego Bóg stworzył niebo i ziemię?”, odpowiadając

³⁰ F. K a f k a, *Rozważania o grzechu, cierpieniu, nadziei i słusznej drodze*, w: tenże, *Nowele i miniatury*, tłum. R. Karśl, A. Kowalkowski. PIW, Warszawa 1961, s. 300-313.

³¹ W. B e n j a m i n, *Przyczynek do krytyki przemocy*, tłum. A. Lipszyc, w: tenże, *Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012, s. 69-95.

szorstko, „*quia voluit*, bo tak chciał”³². Nie rozumiemy jednak, że konsekwencją takich rozstrzygnięć jest wizja stworzenia jako aktu „nienaturalnego”, to znaczy jako dzieła wymuszenia lub gwałtu.

Przywołajmy na koniec ostatni akt ocalania działania i dzieła. W *Kondycji ludzkiej* Arendt, pragnąc ocalić moc działania w sferze publicznej, przywołuje arystotelesowską opozycję między poiesis, której dzieło (grec. ergon) i cel znajdują się poza nią, oraz praxis, działanie, które swój cel nosi w sobie. Właśnie za pomocą arystotelesowskiej opozycji między wytwarzaniem a działaniem Arendt raz jeszcze stara się zdefiniować aktywność polityczną, która w jej rozumieniu nieodłączna jest od logosu publiczności. W związku z tym przywołuje pojęcie *energeia* – w sensie bycia w akcji – którym Arystoteles określił działania niezmiernie do celu zewnętrznego, i interpretuje je (po kantowsku) jako cel sam w sobie³³. Wynika z tego, że krytyka arystotelesowskiego pojęcia działania pociąga z konieczności krytykę pojęcia celowości. Czy Ivan Dimitrijević nosi w sobie gotowość, aby zaakceptować wszystkie konsekwencje takiej krytyki?

Przypomnijmy jeszcze, że Platon w swoich ostatnich dziełach nie pojmuje dobra jako celu, lecz jako arche anhypothetos, czyli zasadę niezałożoną lub niehipotetyczną. Wprowadzenie tej zasady, a co za tym idzie wyeliminowanie „wolnego działania” ze sfery politycznej, Arendt zarzuca Platonowi, oskarżając go o wolę zastąpienia „działania” „rządzeniem”, które w ostatecznym rozrachunku zawsze jest despotyczne, oraz modelem polis, w którym ludzie nie zachowują się swobodnie, tak jak w oikos, ale są ograniczani naka-

zani³⁴. Jeśli prawdą jest, że ograniczenie prymatu praktyki w polityce odpowiadało intencjom Platona, to jednak należy podkreślić, że nie miał on na myśli prostego zastąpienia działania rządzeniem. W kluczowym fragmencie *Praw*, do których odsyła nas Arendt, Platon porównuje ludzkie działania do gestów marionetki poruszanej rękami Boga³⁵. Decydujące w tym porównaniu jest to, że Bóg nie wydaje się dążyć do żadnego celu, ale ogranicza się do zabawy z ludźmi. „Boska gra” przedstawiana jest jako paradygmat szczęśliwszej polityki. Istota ludzka to rodzaj zabawki, Bożej marionetki. Człowiek wolny, według tej interpretacji, powinien spędzić swoje życie, oddając się najpiękniejszym rozrywkom. Dlatego właśnie Agamben wyprowadzi z lektury *Praw* nieoczekiwany wniosek, zgodnie z którym tym, co grecki filozof zdaje się zapowiadać, nie jest państwo totalitarne, ale „falanga Fouriera, z jej miłosnymi sekwencjami i jej figlarną rewolucją domową”³⁶. Nie sądzę, aby Ivan Dimitrijević przystał na taką wizję człowieka – jako marionetki szturchanej rękoma Boga, nawet jeśli Bóg ten okaże się Heraklitem dzieckiem lub Nietzscheńskim *amor fati*.

Dimitrijević twierdzi, że świat antyczny przesiąknięty jest arystotelesowską opozycją między poiesis, która rozpoznaje swoje dzieło (grec. ergon) i cel poza sobą, a praxis – działaniem, które ma swój cel w sobie. Cel poiesis jest poza aktywnością (ten koniec to dzieło), cel praxis nie może jednak być poza aktywnością, ponieważ dobre działanie (grec. eupraksja) jest celem dla siebie. I właśnie za pomocą arystotele-

³⁴ Por. t a m ż e, s. 24n.

³² Ś w. A u g u s t y n, *Przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, w: tenże, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, s. 80.

³³ Por. A r e n d t, dz. cyt., s. 22-26.

³⁵ Por. P l a t o n, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 25-29.

³⁶ G. A g a m b e n, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Borinighieri, Torino 2017, s. 112.

sowskiej opozycji między poiesis a praxis Dimitrijević, podążając za Agembenem, stara się zdefiniować „czyste działanie”. Czy w ogóle jest ono możliwe? Czy jest wykonywalne? Czym mogłoby być takie czyste działanie bez dzieła? Czy byłoby ono samym gestem?

Z czym zatem pozostajemy po tej konstrukcji polityki poza dziełem? Nie pozostajemy ani z samym celem, ani z czystym środkiem. Czysty środek traci bowiem swój zagadkowy charakter, gdy zostaje przywrócony do sfery gestu, z której się wywodzi. W ruchach tancerza gesty nigdy nie stanowią środków do celu. Taniec jest doskonałą, chociaż być może nieświadomą manifestacją potencjału ludzkiego ciała. Podobnie za sprawą gestu każdy człowiek, wyzwolony z funkcjonalnego związku z celem – organicznym lub społecznym, może zademonstrować swoją potencjalność, swoją moc, nigdy ich nie wyczerpując. Taki człowiek-tancerz tworzy wspólnotę gestów raczej niż wspólnotę pracowników lub wolnych obywateli. Być może wspólnota taka to banda Pulcinelli, która podaje w wątpliwość przeciwieństwo bios–zoe. Banda Pulcinelli pozwala zastanowić się

nad tym, w jaki sposób podział na bios i zoe mógł w ogóle powstać i jak można go zneutralizować – jednakże nie poprzez formę życia naturalnego, ale przez formę życia na jałowym biegu, otwartą na możliwości. W przypadku Pulcinelli nie istnieje życie wegetatywne możliwe do oddzielenia od formy życia. Życie Pulcinelli nie jest ani bios, ani zoe; jest czymś trzecim³⁷. Być może Pulcinella żyje właśnie w świecie wieczystej niedzieli.

Autor książki poinformował mnie, że *Dysputa o dziele* to jego debiut w języku polskim. Życzyłbym wszystkim pisarzom tak udanego początku w języku obcym.

Kontakt: Laboratorium Techno-Humanistyki, Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski, ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warszawa

E-mail: wrobelsz@gmail.com

<http://th.al.uw.edu.pl/index.php/laboratorium/szymon-wrobel/>

³⁷ Zob. t e n ż e, *Pulcinella, czyli Rozrywka dla dzieci*, tłum. J. Ugniewska, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2019, s. 140-150.

Milena CYGAN

W KRĘGU INTERDYSCYPLINARNOŚCI

Interdyscyplinarność stanowi reakcję na specjalizację i autonomizację nauk. Rzeczywistość będąca przedmiotem naukowego poznania jest tak złożona i bogata, że nie sposób jej badać inaczej, jak tylko dokonując podziału na dziedziny i odpowiadające im dyscypliny badawcze¹. Takie „rozdyscyplinowanie” nauki oraz towarzyszące mu postulaty autonomii poszczególnych dziedzin (zwłaszcza odwołujących się do różnych form poznania) stały się charakterystycznym rysem nowożytnego podejścia naukowego, którego przykładem są projekty pozytywistyczne. Trudno obecnie wyobrazić sobie uprawianie nauki i osiągnięcia badawcze, jeśli wyeliminować z niej pojęcie specjalizacji.

Z drugiej strony rozwój nauki wymaga również szerszego horyzontu, dokonywania syntezy, przekraczania granic poszczególnych dziedzin, poszukiwania i dostrzegania związków między nimi. Konieczne jest zatem spojrzenie na podejmowane problemy z różnych perspektyw, pozwalające uzyskać ich całościowy ogląd. Stąd też, poczynając od końca lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku, zaczęło zyskiwać na popularności podejście interdyscyplinarne. „Inter-

dyscyplinarność” pojawiała się najpierw jako kluczowe słowo w projektach edukacyjnych związanych z reformą studiów akademickich w Stanach Zjednoczonych i w Europie Zachodniej, a stopniowo coraz częściej także w projektach naukowych oraz instytucjonalnych². Obecnie termin ten określa jeden z ważniejszych sposobów prowadzenia badań naukowych.

Zagadnieniu interdyscyplinarności poświęcona została książka *Perspectives on Interdisciplinarity* [„Perspektywy spojrzenia na interdyscyplinarność”] pod redakcją Bartosza Brożka, Marka Jakubca i Piotra Urbańczyka³ – naukowców z Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Praca ta obejmuje teksty autorstwa przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, którzy starają się pokazać, w jaki sposób interdyscyplinarność przejawia się w dziedzinach, którymi się zajmują, jakie wyznacza perspektywy i jakie niesie z sobą

¹ Por. D. E a s t o n, *The Division, Integration, and Transfer of Knowledge*, „Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences” 44(1991) nr 4, s. 12.

² Por. A. H e j m e j, *Interdyscyplinarność i badania komparatystyczne*, „Wielogłos” 1(2007) nr 1, s. 38.

³ *Perspectives on Interdisciplinarity*, red. Bartosz Brożek, Marek Jakubiec, Piotr Urbańczyk. Copernicus Center Press, Kraków 2021, ss. 192, https://www.copernicuscenter.edu.pl/wp-content/uploads/2021/12/Perspectives_calosc.pdf. Publikacja jest efektem projektu „Humanities in Dialogue”.

zagrożenia. Recenzowana publikacja nie stanowi obszernego studium wyczerpującego temat metodologicznych aspektów interdyscyplinarności – prezentując zarys problematyki, jest raczej punktem wyjścia bardziej wyczerpujących analiz.

Monografia zawiera dziewięć artykułów: dwa z nich – autorstwa Bartosza Brożka i Wojciecha Załuskiego – dotyczą ogólnych zagadnień interdyscyplinarności, pozostałe zaś koncentrują się na metodologicznych aspektach jej funkcjonowania w takich dyscyplinach, jak: prawo, filozofia, socjologia, historia, teologia, kognitywistyka, ekonomia i historia. Artykuły te – co szczególnie interesujące – dotyczą przede wszystkim nauk humanistycznych i ukazują problemy ujawniające się na ich styku z naukami przyrodniczymi oraz dotyczące wzajemnych powiązań nauk humanistycznych z przyrodniczymi. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługują teksty Łukasza Kurka *Interdisciplinarity in Philosophy* [„Interdyscyplinarność w filozofii”] (zob. s. 57-78) oraz Damiana Wąska *Interdisciplinarity in Theology* [„Interdyscyplinarność w teologii”] (zob. s. 155-173), dotyczą one bowiem dialogu między filozofią i teologią a naukami empirycznymi, które ze względów metodologicznych wydają się mniej „naturalnym partnerem” tych dziedzin niż nauki formalne czy humanistyczne. Autorzy wykazują, że interdyscyplinarność jest ważnym elementem metodologii filozofii oraz teologii, ponieważ w oparciu o wyniki badań nauk szczegółowych można modyfikować tezy filozoficzne i pogłębiać rozumienie twierdzeń teologicznych. Jeśli filozofia nie będzie uwzględniać rezultatów nauk szczegółowych, to rozważania filozoficzne mogą okazać się oderwaną od rzeczywistości spekulacją. Dzięki aplikacji tych nauk do teologii możliwe jest natomiast oczyszczenie racjonalnego dyskursu nad Objawieniem z błędów i nieaktualnych sformułowań kontekstualnych. Powin-

ny one zostać zmodyfikowane w sposób adekwatny do zmieniających się obrazów świata generowanych przez odkrycia nauk przyrodniczych.

Warto w tym miejscu wspomnieć o dwóch ważnych projektach interdyscyplinarnych (których jednak autorzy artykułów nie przywołują) wyrosłych z potrzeby dialogu między filozofią, teologią i nauką, a mianowicie o koncepcjach filozofii w nauce oraz teologii nauki, które zostały zainicjowane przez Michała Helle-
ra i Józefa Życińskiego⁴. Pierwszy z tych projektów jest z powodzeniem rozwijany i stał się ważnym kierunkiem refleksji w krakowskim środowisku filozoficznym, drugi natomiast budzi pewne kontrowersje natury metodologicznej⁵, oba zaś wyraźnie wskazują na konieczność uwzględnienia w refleksji filozoficznej i teologicznej wiedzy płynącej z nauk szczegółowych oraz stanowią dobry przykład podejścia interdyscyplinarnego.

Pierwszym i zapewne najważniejszym artykułem zawartym w omawianej publikacji jest tekst Bartosza Brożka *What Is Interdisciplinarity?* [„Czym jest interdyscyplinarność?”] (zob. s. 11-32), stanowiący niejako i zarazem tło rozważań prezentowanych przez pozostałych auto-

⁴ Zob. np. M. Heller, *Jak jest możliwa „filozofia w nauce”?*, „Studia Philosophiae Christianae” 22(1986) nr 1, s. 7-19; t e n ż e, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Biblos, Tarnów 1992; t e n ż e, *Nauka i teologia – niekoniecznie tylko na jednej planecie*, Copernicus Center Press, Kraków 2019; J. Życiński, *W poszukiwaniu teologii nauki*, w: *Nauka – religia – dzieje: II Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6-9 września 1982 roku*, red. J.A. Janik, P. Lenartowicz, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1984, s. 80-85.

⁵ Zob. P. P o l a k, *Teologia nauki w perspektywie metodologicznej*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Copernicus Center Press, Kraków 2015, s. 23-54.

rów. Brożek podejmuje próbę zmierzenia się z pytaniem, czym w istocie jest interdyscyplinarność i w jaki sposób się ona przejawia. Jak wiadomo, trudno znaleźć wyczerpującą, satysfakcjonującą definicję tego terminu, który wykorzystywany jest do opisanego jednego z kilku rodzajów współpracy między poszczególnymi dziedzinami nauki (czy też między poszczególnymi naukowcami reprezentującymi różne dyscypliny), różniących się wprawdzie między sobą, lecz wykazujących raczej płynne granice. Dlatego też w ujęciu Brożka „interdyscyplinarność” rozumiana jest dość szeroko, jako określenie badań prowadzonych w ramach wielu dziedzin, wykraczających poza jedną dziedzinę lub też wykorzystujących dorobek kilku dziedzin (warto zaznaczyć, że jest to również podejście charakterystyczne dla innych krakowskich uczonych, na przykład wspomnianego już Hellera oraz autorów pozostałych artykułów prezentowanych w książce). Autor tekstu wprowadza rozróżnienie interdyscyplinarności metodologicznej, polegającej na wykorzystywaniu różnorodnych metod w celu rozwiązania problemu badawczego, i interdyscyplinarności teoretycznej, której cel stanowi synteza teorii rozwijanych w poszczególnych dziedzinach nauki. W tej optyce interdyscyplinarność jawi się jako zjawisko wieloaspektowe i wielowymiarowe, obejmujące swym zakresem zarówno transdyscyplinarność, jak i multidyscyplinarność. Przejawia się ono nie tylko w metodzie badawczej, ale również w postawie otwartości uczonego na to, co oferują poszczególne nauki. Jest to zatem ujęcie dość powszechne, przyjmowane przez wielu naukowców.

Punkt wyjścia rozważań Brożka stanowi wizja nauki, której głównym celem jest rozwiązywanie problemów. Ważny jest wynik, nie zaś droga, która do niego prowadzi. Metody, jakimi posługuje się uczonego, aby ów cel osiągnąć, są zatem

mniej istotne. Z tego punktu widzenia interdyscyplinarność ma badaczowi wiele do zaoferowania. Brożek zdaje się podążać za ideą Paula Feyerabenda określaną jako „anything goes”, zaprezentowaną między innymi w książce *Przeciw metodzie*⁶, zgodnie z którą każda metoda może okazać się użyteczna. Zamiast ograniczać stosowane narzędzia badawcze do specyficznych dla uprawianej dziedziny, naukowiec powinien zatem poszukiwać metod, które pozwolą skutecznie rozwiązać problem, także wśród tych pozornie mniej pożytecznych albo wykraczających poza daną dziedzinę. Problemy naukowe często nie są typowe, a zatem do ich rozwiązania należy użyć narzędzi „niestandardowych”. Zaprezentowane przez Brożka ujęcie nauki „otwiera bramy do metodologicznego Eldorado” (s. 16), a tym samym daje możliwość formułowania nowych hipotez badawczych.

Interdyscyplinarność posiada też taką właściwość, że wytrąca z wyuczonych schematów postępowania. Umysł ludzki szybko przyzwyczaja się do określonych sposobów myślenia i działania, a napotykać nowy problem, próbuje je zastosować. „Gdy udaje nam się znaleźć skuteczny sposób działania – zauważa Brożek – wolimy się go trzymać, zamiast szukać nowych sposobów radzenia sobie ze złożoną, często nieprzewidywalną rzeczywistością” (s. 17). W dłuższej perspektywie niesie to z sobą niebezpieczeństwo popadnięcia w intelektualną inercję, bierność, sprawia bowiem, że uczonego porusza się jedynie w obrębie raz przyjętego paradygmatu naukowego, preferowanych przez siebie metod i problemów. Interdyscyplinarność stwarza możliwość wyjścia poza ten wzorzec czy model i czerpania z innego. Niemniej należy zachować czuj-

⁶ Zob. P. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, tłum. S. Wiertlewski, Aletheia, Warszawa 2021.

ność i świadomość niewspółmierności poszczególnych paradygmatów. Z każdym z nich związane są nie tylko inne metody, ale także inne założenia, co więcej, każdy umożliwia udzielenie odpowiedzi na inne pytania, nawet jeśli dotyczą one tego samego przedmiotu (na przykład wolnej woli). Może to utrudniać prowadzenie dialogu interdyscyplinarnego i dlatego naukowiec powinien być świadomy założeń, metod i celów teorii i dyscyplin naukowych, które wykorzystuje w swojej pracy.

Kolejną sprawą, na którą Brożek zwraca uwagę w kontekście wyzwań i zagrożeń, jakie niesie postulat interdyscyplinarności, jest dążenie do syntezy wiedzy, do przekroczenia fragmentaryzacji i specjalizacji nauki, czyli do jej unifikacji. Również ten projekt ma swoje blaski i cienie. Z jednej strony może skutkować skrajnym redukcjonizmem, sprowadzeniem jednej nauki do innej (to przypadek znany z historii Koła Wiedeńskiego) oraz tendencją do formułowania tez coraz bardziej ogólnych i abstrakcyjnych. Tymczasem stworzenie jednego ogólnego, abstrakcyjnego prawa, które stoi u podstaw wszystkich innych, nie musi oznaczać lepszej znajomości świata i mechanizmów nim rządzących. Człowiek chce wiedzieć, jak coś działa, a nie tylko, jakie prawa za tym stoją. Potrzebuje poznania „konkretnego”, czyli poznania mechanizmów danych zjawisk, a nie tylko „abstrakcyjnego”, czyli poznania ogólnych praw, którym one podlegają. Niemniej, jak przekonuje autor, obydwa rodzaje poznania są niezbędne. Ogólne i abstrakcyjne prawa pozwalają odkryć, że w pozornie odmiennych doświadczeniach działają te same mechanizmy. Brożek w swoim tekście zdaje się więc twierdzić, że potrzebujemy syntezy wiedzy i narzędzi, które pozwalają ją uzyskać, czyli właśnie interdyscyplinarności.

Redaktorzy recenzowanej monografii zwracają również uwagę na ograniczenia interdyscyplinarności i związane z nią nie-

bezpieczeństwa. Nie absolutyzują jej, nie twierdzą, że zawsze i w każdym wypadku się sprawdza. Chociaż książkę otwiera artykuł Brożka mówiący o korzyściach płynących z interdyscyplinarności, zamyka ją tekst Wojciecha Załuskiego *Pitfalls of Interdisciplinarity* [„Pułapki interdyscyplinarności”] (zob. s. 175-192), zawierający omówienie niektórych niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą interdyscyplinarność, a zwłaszcza jej nadużywanie oraz nieodpowiedzialne, nieostrożne posługiwanie się nią w pracy badawczej. Niemniej, zanim to uczyni, Załuski najpierw stara się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego nauka potrzebuje interdyscyplinarności. Wskazuje na cztery powody: po pierwsze, aby rozwiązać wewnętrzne problemy badawcze poszczególnych dziedzin; po drugie, ze względu na współpracę między reprezentantami różnych dziedzin, którą wymuszają nowe wyzwania pojawiające się wraz z rozwojem cywilizacyjnym i technologicznym; po trzecie, z tęsknoty za jednością wiedzy; po czwarte, aby zmniejszyć rozbieżności między rezultatami nauk humanistycznych. Interdyscyplinarność zrodziła się więc z potrzeby przekraczania granic wyspecjalizowanych dziedzin.

Załuski zwraca w tym kontekście uwagę na interesującą, choć często pomijaną kwestię: mimo swojego dążenia do pewnej syntezy nauk, interdyscyplinarność zakłada dyscyplinarność, bazuje bowiem na specjalizacji, to znaczy wymaga profesjonalizmu wszystkich naukowców, którzy angażują się w rozwiązanie danego problemu, badanie pewnego przedmiotu czy zagadnienia. Przecistawianie interdyscyplinarności specjalizacji okazuje się więc niesłuszne, gdyż obie potrzebują siebie nawzajem. Podobnie wypowiada się też inna badaczka interdyscyplinarności – Monika Walczak: „Pozorna dychotomia «interdyscyplinarność vs specjalizacja» jest więc fałszywa: tylko specjalista z (co najmniej) dwóch dziedzin lub zespół ba-

dawczy złożony ze specjalistów może prowadzić rzetelne badania interdyscyplinarne”⁷. Stwierdza ona, iż nieprawdziwe jest przekonanie, że we współczesnej nauce dyscyplinarność zastępuje się interdyscyplinarnością (rozumianą jako coś, co przekracza poszczególne dyscypliny naukowe) i że rezygnuje się z dyscyplinarności na rzecz interdyscyplinarności. Walczak podkreśla, że interdyscyplinarne syntezy tworzone są w oparciu o wiedzę z zakresu poszczególnych dyscyplin, a nie w separacji od nich: „Przekonanie, że interdyscyplinarność znosi granice między naukami (dyscyplinami) jest błędne: bez wyznaczenia granic (demarkacjonizm) nie byłaby możliwa interdyscyplinarność rozumiana jako synteza elementów dyscyplinowych”⁸.

Interdyscyplinarność nie znosi zatem dyscyplinarności, lecz jej wymaga. Dlatego jednym z podstawowych zagrożeń interdyscyplinarności jest właśnie brak kompetencji naukowca w zakresie jednej lub kilku dziedzin, do których odwołuje się on w swoich badaniach. Kolejne pułapki, o których pisze Załuski, to zbyt swobodne posługiwanie się terminologią, nieuprawnione przekładanie pojęć z języka jednej dyscypliny na język drugiej, zakładanie, że pojęcia te oznaczają to samo oraz że przedmiot różnych teorii jest identyczny. Jeszcze inne niebezpieczeństwo jest skutkiem zastosowania niewłaściwego rodzaju redukcji przy wyjaśnianiu poszczególnych zjawisk. Załuski wyróżnia trzy jej rodzaje: (1) redukcję przedwczesną, która ma miejsce wówczas, gdy wyjaśnienie z poziomu wyższego zostaje zastąpione wyjaśnieniem z poziomu niższego, przy czym wyjaśnienie z poziomu niższego nie jest wystarczająco potwierdzone (na przykład

gdy pojęcia, którymi operuje, nie są ściśle i precyzyjne lub gdy nie został wypracowany jeden paradygmat uznawany przez przedstawicieli danej koncepcji), (2) redukcję prymitywną – gdy przedstawione wyjaśnienie niższego rzędu, choć dobrze udokumentowane, nie jest adekwatnym wyjaśnieniem danego fenomenu, oraz (3) redukcję spekulatywną, a właściwie pewną jej formę, polegającą na przyjmowaniu za pewnik jakiegoś wytlumaczenia danego zjawiska czy problemu bez próby wykazania, że wyjaśnienie to jest prawdziwe. Następną pułapką interdyscyplinarności wiąże się z błędem *pars pro toto*, czyli uznaniem przez badacza za pełne to wyjaśnienie, które ma charakter jedynie częściowy. Na przykład gdy przeoczy on fakt, że skutek dokonanej przez niego redukcji wyjaśniony zostaje tylko pewien aspekt zjawiska, nie zaś ono całe. Z tekstu Załuskiego płynie zatem wniosek, że interdyscyplinarność wymaga niezwyklej ostrożności, świadomości metodologicznej i znajomości dyscyplin, z których korzysta się podczas rozwiązywania problemów badawczych. Aby przynosiła owoce i okazywała się narzędziem skutecznym, muszą posługiwać się nią specjaliści.

Warto zauważyć, że większość zagrożeń, na które wskazują autorzy omawianej książki, nie wynika z interdyscyplinarności jako takiej, ale z nieumiejętnego jej stosowania. Najważniejsze niebezpieczeństwo, jak zostało to już powiedziane, łączy się z niekompetencją i nierzetelnością badaczy, które prowadzą do uproszczeń, generalizacji i powierzchowności głoszonych tez. Kłopotliwe bywa jednak również „zafiksowanie się” specjalistów z różnych dziedzin na swoich kompetencjach, przejawiające się w braku zdolności do otwierania się na inne punkty widzenia i w nadmiernym skupieniu się na dyscyplinarnym postrzeganiu zjawisk. Oprócz innych wymienianych w monografii problemów związanych z interdyscyplinarno-

⁷ M. Walczak, *Czy możliwa jest wiedza interdyscyplinarna?*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 52(2016) nr 1(207), s. 178.

⁸ Tamże, s. 117.

ścią, takich jak niewspółmierność języków i paradygmatów poszczególnych dyscyplin (zwłaszcza w humanistyce, gdzie najtrudniej o „zgodę powszechną”) czy brak precyzji i rygoru metodologicznego w badaniach na pograniczu dyscyplin, istotne dylematy rodzi także brak ścisłego określenia relacji współdziałania i współzależności poszczególnych dyscyplin, stopnia ich integracji i autonomii.

Problemy powstają też na poziomie integracji wyników badań poszczególnych badaczy: „W wielu wypadkach – we współpracy poszczególnych dyscyplin trudno osiąga się konsensus, a proces kooperacji charakteryzuje się raczej dużą selektywnością i indywidualizmem w wypracowywaniu wyników”⁹. Okazuje się więc, że interdyscyplinarność generuje sporo problemów na poziomie nie tyle teoretycznym, ile praktycznym, stanowiąc duże wyzwanie na polu organizacyjnym. Bardzo dobrze przedstawia tę kwestię Iwona Żukowska w artykule na temat polityki badawczej w Unii Europejskiej, dlatego warto przytoczyć dłuższy jego fragment: „Skomplikowane aspekty interdyscyplinarności sprawiają, że naukowcy niechętnie przystępują do tego typu badań, wolą badania monodyscyplinarne. Uczestnictwo w badaniach z udziałem naukowców z kilku dziedzin wymaga od partycypantów, na wstępie, ustalenia wspólnego «języka» i wspólnych metod badawczych, które umożliwią im pracę nad wspólnym projektem i pozwolą na wykorzystanie nieodkrytego potencjału znajdującego się na granicach i pomiędzy dyscyplinami. Proces ten wymaga czasu i większego wysiłku, wiąże się z aspektami nieznanymi, nowymi. Wyni-

ki prac są nieprzewidywalne i wysoce niepewne, a efekty interdyscyplinarnych projektów często burzą dotychczasowe ustalenia, dlatego wiążą się z ryzykiem. Trudności te powodują, że chętniej składają się oni do wybierania łatwiejszych projektów badawczych, o wyższym prawdopodobieństwie sukcesu. To także uzasadnia naturalna skłonność naukowców do definiowania problemów badawczych w swoich dyscyplinach, a nie w kategoriach ogólnych wyzwań społecznych. Nie należy do naturalnej właściwości naukowców inspirowanie badań interdyscyplinarnych. W konsekwencji, wielu badaczy nie wypracowało trwałych lub jakichkolwiek więzi z badaczami z innych dyscyplin; co oznacza możliwość bezpośredniego czerpania od potencjalnych współpracowników wiedzy dotyczącej innych dyscyplin. Jednym z kluczowych utrudnień pozostaje też skomplikowana do oszacowania wartość intelektualna związana z wkładem prac badaczy z poszczególnych dziedzin do wspólnego projektu. Osiągnięcia poszczególnych dziedzin «rozmywają się niekiedy» w kompleksowym wyniku projektu. To także powoduje, że badania interdyscyplinarne postrzegane są jako mniej prestiżowe. Dlatego często zdarza się, że projekty planowane jako interdyscyplinarne w rzeczywistości są multidyscyplinarne, a poziom rzeczywistej interdyscyplinarnej współpracy obejmuje dwie, z górą trzy dyscypliny, i to z bliskiego kręgu podobieństwa”¹⁰. Ponieważ, jak wskazuje choćby wyżej przytoczony fragment, interdyscyplinarność stawia przed naukowcami szereg wyzwań, przede wszystkim natury praktycznej, konieczny wydaje się namysł nad sposobami skutecznego stymulowania badań interdyscyplinarnych i wykorzystywania potencjału naukowego wielu dziedzin.

⁹ I. Żukowska, *Interdyscyplinarność w polityce badawczej Unii Europejskiej*, w: *Studia europejskie. Wyzwania interdyscyplinarności*, red. J. Czaputowicz, Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych UW, Warszawa 2014, s. 374.

¹⁰ Tamże, s. 377.

Interdyscyplinarność ma zarówno wady, jak i zalety. Jej zwolennicy, do których bezsprzecznie należą autorzy artykułów zamieszczonych w recenzowanym zbiorze, dostrzegają w niej ogromną szansę dla rozwoju nauki, możliwość szerszego i bardziej kompleksowego ujęcia rzeczywistości, trudnego do osiągnięcia w ramach wiedzy „rozdyscyplinowanej”. „Wiedza interdyscyplinarna uważana jest za bardziej wyważoną niż wiedza dyscyplinowa, gdyż przewyższa ją «poszufladkowanie» i chwytła kontekstową złożoność świata. Traktowana jest jako szersza niż wiedza monodyscyplinowa, jako bardziej złożona/scalona, całościowa, wieloaspektowa i holistyczna”¹¹ – pisze przywoływana już tu Monika Walczak. Ten holistyczny charakter wiedzy interdyscyplinarnej, będący wynikiem połączenia idei i metodologii różnych dyscyplin, ma zatem prowadzić do osiągnięcia możliwie najszerzej perspektywy badawczej oraz do postrzegania przedmiotów badań jako organicznej całości.

Tego rodzaju podejście przypomina ideał jedności wiedzy jako drogi do osiągnięcia prawdziwej mądrości, który przyświecał myślicielom i uczonym renesansu¹². Tylko wiedza uzyskana „interdyscyplinarnie” może sprostać temu zadaniu. Interesujące uwagi na ten temat zapisał Moti Nissani: „W naszych czasach nie można być ekspertem we wszystkim. Ale jeśli pomylimy wiedzę dyscyplinarną z mądrością, jeśli zapomnimy, ile nie wiemy, jeśli nie będziemy pamiętać, jak wiele nie możemy się dowiedzieć, jeśli nie wybierzemy dla siebie, przynajmniej co do zasady, ideału jedności wiedzy, utracimy coś bardzo ważnego. Poprzez uporczywe dążenie do owego mglistego celu, jakim

jest wszechwiedza, naukowcy prowadzący badania interdyscyplinarne pomagają nam o tym pamiętać. W ten sposób zachęcają nas do postrzegania różnych składników ludzkiej wiedzy takimi, jakimi one są w rzeczywistości: jako elementów w panoramicznej układance. Inspirują nas też do pamiętania, że «moc i majestat natury we wszystkich jej aspektach gubi się dla tego, kto kontempluje ją jedynie w szczegółach jej części, a nie w całości»”¹³. Idee leżące u podstaw interdyscyplinarności, takie jak przekraczanie granic poszczególnych dziedzin naukowych oraz integrowanie uzyskanej wiedzy, a także przekonanie, że fragmentaryczna wiedza, choć ważna, sama w niewielkim stopniu jest przydatna, mają zatem długą tradycję.

Urzeczywistnienie pragnienia, by posiadać całą dostępną wiedzę (o czym marzyli renesansowi uczeni), nie jest możliwe. Jej zasoby są obecnie tak ogromne, że ludzki umysł nie jest w stanie ich ogarnąć. Zdarza się, jak zauważa w swoim artykule Brożek, że dwóch fizyków pracujących w tym samym budynku nie ma pojęcia, czego dotyczą badania kolegi (por. s. 16). Tego rodzaju zawężenie zainteresowań badawczych jest konieczne, bez niego bowiem niemożliwy byłby postęp w nauce. Niekiedy jednak problemy, przed którymi stają naukowcy, są na tyle złożone, że wymagają zastosowania zróżnicowanych metod ich rozwiązywania. Wówczas potrzebna jest zmiana podejścia, nie wolno poprzestać na wąskiej specjalizacji. Interdyscyplinarność stanowi odpowiedź na tę potrzebę. Nie jest ona narzędziem doskonałym, stwarza różne trudności zwłaszcza w praktyce, ale – co istotne – pokazuje,

¹¹ Walczak, dz. cyt., s. 118.

¹² Por. M. Nissani, *Ten Cheers for Interdisciplinarity: The Case for Interdisciplinary Knowledge and Research*, „The Social Science Journal” 34(1997) nr 2, s. 210.

¹³ Tamże, s. 210 (tłumaczenie fragmentu – M.C.). Por. Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, cyt. za: G. Gusdorf, *Past, Present and Future in Interdisciplinary Research*, „International Social Science Journal” 29(1977), s. 581.

że granice między poszczególnymi dyscyplinami nie są tak sztywne, jak się to wydaje, i że również dyscyplinarność ma swoje ograniczenia.

W ujęciu autorów artykułów zebranych w recenzowanej książce interdyscyplinarność jawi się niczym echo dążeń renesansowych. Zdaniem krakowskich badaczy ideałem jest wiedza nierozczłonkowana, taka, której elementy – dostarczane przez poszczególne dziedziny – można zintegrować w jeden spójny obraz świata. Ideałem naukowca jest zaś badacz, który nie ogranicza swoich prac do jednej dyscypliny, lecz charakteryzuje się otwartością na to, co nowe i nieznane, gotowością do

przekraczania wypracowanych schematów i sprawdzonych rozwiązań, czyli prawdziwy uczony-filozof zdolny do zachowania dystansu pozwalającego patrzeć w nowy sposób na rzeczy, które wydają się poznane już bardzo dobrze. Pytanie o założenia interdyscyplinarności i o możliwość jej uprawiania pozostają interesującą kwestią filozoficzną, wartą głębszego namysłu.

Kontakt: Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, 31-002 Kraków, ul. Kanonicza 9

E-mail: milena.cygan@doktorant.upjp2.edu.pl

ORCID: 0000-0003-1407-7183

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Tomasz Garbol, *Polskość łacińska. O twórczości literackiej Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Instytut Literatury, Kraków 2023, ss. 199.

Tytuł książki Tomasza Garbola *Polskość łacińska* zaczerpnięty został z listu, który dziewiętnastoletni Karol Wojtyła napisał do przyjaciela, Mieczysława Kotlarczyka. Tytuł ten dobrze oddaje przywiązanie Wojtyły do dwóch tradycji: klasycznej i romantycznej – przywiązanie, które trwało całe jego życie i znalazło wyraz we wszystkich obszarach jego aktywności. Autor polecanej książki ukazuje sposoby, w jakie inspiracja kulturą klasyczną i polską literaturą romantyczną, a zwłaszcza dziełami Cypriana Kamila Norwida, przejawiała się w twórczości literackiej (zarówno w poezji, jak i w utworach dramatycznych) Karola Wojtyły oraz w *Tryptyku rzymskim*, jedynym utworze poetyckim, jaki Jan Paweł II napisał w czasie swojego pontyfikatu.

Polskość łacińską otwiera rozdział biograficzny „«[...] duch jest więcej niż przemoc i miecz»”, w którym czytelnik otrzymuje syntetyczne przedstawienie dziejów życia Wojtyły, skoncentrowane na roli, jaką odgrywała w nim literatura jako taka oraz jego własna twórczość. Garbol podkreśla zwłaszcza trwałość inspiracji, wierność ideom, pod których wpływem pozostawał Wojtyła: „Formacyjne wybory dziewiętnastolatka [...] wytrzymały nie tylko próbę wojny, ale i konfrontację z zaangażowaniem w sprawę Kościoła powszechnego, a zatem i całego świata” (s. 12).

W rozdziale drugim, „Prymat ducha”, autor ukazuje specyfikę twórczości literackiej Karola Wojtyły – Jana Pawła II, poruszając trzy związane z nią zagadnienia: łacińskości, nawrócenia i nowoczesności. Prymat ducha nad materią uznaje Garbol za istotę („sól” – s. 19) tradycji łacińskiej i bada, w jaki sposób zasada ta obecna jest w utworach Wojtyły. Stwierdza: „Z pewnego oddalenia czasowego widać niewątpliwie przynależność Karola Wojtyły do tradycji łacińskiego chrześcijaństwa pomimo wątpliwości co do niektórych publicznych aktów oraz wypowiedzi Jana Pawła II odbieranych czasami przez środowiska przywiązane do tradycji katolickiej jako zbyt odważne czy nadmiernie postępowe” (s. 27). Funkcjonowanie kategorii nawrócenia w dziełach Wojtyły analizuje autor nie tylko w aspekcie indywidualnym (zwłaszcza jako przejście od wiary odziedziczonej do świadomej i dojrzałej oraz odkrycie grzeszności człowieka i miłosierdzia Boga), ale również jako kontekst „rozmyślań nad pol-

skim losem” (s. 35). Kategoria ta, pisze Garbol, stanowi ośrodek wizji świata prezentowanej w twórczości Papieża (por. s. 38). Zastanawiając się, „czy mocny akcent położony na fakt zakorzenienia twórczości Karola Wojtyły w tradycji łacińskiej nie kłóci się z intuicją, że był to człowiek otwarty na nowoczesność” (s. 38), Garbol opisuje zmianę stosunku Wojtyły do nowoczesności – związaną również z coraz wyraźniejszym ujawnianiem się w niej aspektów „cywilizacji śmierci”. Ostatecznie, zdaniem autora polecanej publikacji stosunek ten można scharakteryzować jako zaciekawienie i ostrożną otwartość (por. s. 46). „Zawsze jednak pierwszeństwo ma «cywilizacja życia»: wielkie chrześcijańskie dziedzictwo prymatu ducha nad materią, osoby nad rzeczą i etyki nad techniką” (tamże).

Rozdział trzeci, „«Znaleźć źródło»”, zawiera interpretacje trzech utworów pochodzących z trzech okresów życia ich autora: wczesnego sonetu (*Sonet XIV*), dramatu *Brat naszego Boga* oraz *Tryptyku rzymskiego* (Garbol nazywa ten utwór „summą teologiczną polskiego papieża” – s. 66), skupiające się na motywie prymatu ducha nad materią oraz ilustrujące tezę o trwałym zakorzenieniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II w tradycji łacińskiej.

Monograficzny esej dopełniony jest antologią pism Wojtyły, pozwalającą czytelnikowi na bezpośrednie spotkanie z omawianą w książce twórczością. W rekomendowanej pozycji zawarto również bibliografię wybranych opracowań, których lekturę Tomasz Garbol zaleca („bardziej wymagający Czytelnik może, a nawet powinien sięgnąć”... – s. 11).

Prymat ducha stanowi syntetyczne (zwraca uwagę sprawność, z jaką autor ukazuje życie i twórczość bohatera swojego opracowania jako organiczną całość), dynamicznie napisane i wyraziste ideowo wprowadzenie do spuścizny literackiej Karola Wojtyły – Jana Pawła II, osadzające ją w różnorodnych kontekstach: wydarzeń historycznych, współczesnych dyskusji nad miejscem chrześcijaństwa, a zwłaszcza Kościoła katolickiego w kulturze, oraz myśli filozoficznej (zwłaszcza etycznej) i teologicznej. Książka ta ukazała się w ramach serii Biblioteka Krytyki Literackiej Kwartalnika „Nowy Napis”. Redaktorzy serii stworzyli ją w odpowiedzi na kryzys dotyczący edukację polonistyczną, czytelnictwo, a także krytykę literacką. Dostrzegli oni między innymi potrzebę publikacji przystępnie napisanych rzetelnych opracowań, skierowanych „do uczniów studentów, nauczycieli i wszystkich, którzy nie stracili jeszcze wiary w wartość literatury jako narzędzia komunikacji w ramach pewnej kulturowej i narodowej wspólnoty” (s. 185), i mają nadzieję, że kolejne pozycje ukazujące się w serii staną się „ważnym elementem procesu przywracania naszej zbiorowej pamięci” (s. 186). Napisana wbrew „malkontentom, pesymistom i złośliwcom” (s. 7), którzy twierdzą, że „ze spuścizny Jana Pawła II pozostały nam jedynie sentymenty” (tamże), *Polskość łacińska* wydaje się publikacją spełniającą wszelkie warunki, by taką rolę odegrać.

P.M.

Patrycja MIKULSKA

RĘKA BOGA

„Opowieść nie ma początku ani końca”¹ – twierdzi Maurice Bendrix, narrator jednej z najbardziej kontrowersyjnych² powieści Grahama Greene’a: *Koniec romansu*³. „Wybiera się arbitralnie jakiś punkt swego doświadczenia, z którego spoglądać można wstecz lub też naprzód. Mówię «wybiera się» z ową nieokreśloną pychą zawodowego pisarza, który – jeśli w ogóle traktowano go poważnie – chwalony był za techniczną zręczność. Czy jednak istotnie wybrałem z własnej woli ten ciemny i wilgotny wieczór styczniowy tysiąc dziewięćset czterdziestego szóstego roku na Błoniach i postać Henry’ego Milesa, brnącego poprzez szeroką rzekę deszczu; czy też obrazy te raczej mnie wybrały? Zgodnie z zasadami mego rzemiosła było rzeczą wygodną i słuszną zacząć właśnie od tego miejsca, lecz gdybym wówczas wierzył w Boga, mógłbym równie dobrze wierzyć w jakąś dłoń trącającą mnie w łokieć, w jakiś podszept: «Odezwij się do niego; jeszcze cię nie spostrzegł»”⁴.

W ten sposób czytelnik wprowadzony zostaje w historię głównego bohatera, jego (byłej już wówczas) kochanki Sary, jej męża Henry’ego oraz kilku innych osób, których los – można by sądzić, że wskutek spotkania z Sarą – zmienia swój bieg i splata się nierozłącznie z dziejami głównych bohaterów.

Powieść Greene’a ma jednak jeszcze jednego bohatera – czytelnik może dojść do wniosku, że najważniejszego – który pełni rolę ukrytego reżysera wydarzeń: Boga, a opowieść Bendrixa jest historią jego szczególnego, niejako niedokończonego nawrócenia. Dopiero bowiem na ostatniej stronie powieści Greene’a pozwala bohaterowi skapitulować i wyznać wiarę – przyznać Bogu, że On istnieje; jednocześnie jednak bohater wyznaje Mu najpierw swoją nienawiść, a następnie, w ostatnich słowach opowieści, prosi: „Dosyć

¹ G. G r e e n e, *Koniec romansu*, tłum. J.J. Szczepański, C&T, Toruń 1999, s. 7.

² Reakcje krytyków są skrajne: jedni uważają powieść za artystyczną porażkę (por. F. W y n d h a m, *Graham Greene*, Longmans, Harlow 1968, s. 22), inni za arcydzieło (por. J. S p u r l i n g, *Graham Greene*, Methuen, London 1983). Por też: P.P. P i c i u c c o, *Maurice Bendrix’s Double Seduction: A Note to Graham Greene’s ‘The End of the Affair’*, w: *Retiche del discorso amoroso nella letteratura in inglese*, red. L. Folena, Trauben, Torino 2012, s. 150.

³ Na podstawie powieści Greene’a nakręcono dwa filmy (*The End of the Affair*, reż. E. Dmytryk, Wielka Brytania 1955; *Koniec romansu (The End of the Affair)*, reż. N. Jordan, USA – Wielka Brytania 1999), powstała także opera (*The End of the Affair*, muzyka J. Heggie, libretto H. McDonald; premiera odbyła się w Houston Grand Opera 4 marca 2004 roku (zob. J. R o c k w e l l, *Bombs Fall, and an Affair is Disrupted*, The New York Times, 12 III 2004, <https://www.nytimes.com/2004/03/12/movies/opera-review-bombs-fall-and-an-affair-is-disrupted.html>).

⁴ G r e e n, dz. cyt., s. 7.

już działałeś, ogołociłeś mnie dostatecznie. Jestem nazbyt zmęczony i za stary, by uczyć się kochać. Daj mi raz na zawsze spokój”⁵

Kim jest ów Bóg, którego istnienie bohater powieści tak niechętnie uznaje? W oryginalne słowo „God” pojawiające się w pierwszym paragrafie poprzedzone jest przedimkiem nieokreślonym⁶ – Bóg ów jest on dla bohatera jeszcze „jakimś” Bogiem, postacią nieznaną, niewyraźną, po raz pierwszy zwracającą na siebie uwagę. Faktycznie w tej początkowej fazie rozwoju wypadków nie był On jeszcze zidentyfikowany, później okazał się tym, którego wyznaje Kościół katolicki. Bendrix jednak – ze swojego punktu widzenia ateisty, a może agnostyka, ale przede wszystkim porzuconego kochanka – nie odmalowuje oblicza Boga w sposób ortodoksyjny. Pisarz traktuje go jako rywala w trójkącie miłosnym, przygląda się Mu podejrzliwie jako komuś, kto wdaje się w targi z człowiekiem, istotą nieskończenie słabszą.

Narrator wprowadzie wybiera początek opowieści, natychmiast jednak wyjaśnia czytelnikowi, że w gruncie rzeczy wszystko zaczęło się od sytuacji całkowicie przypadkowej, moment inicjujący ciąg wydarzeń nie wymagał od niego jakiegokolwiek decyzji (gdy zagadywał Henry’ego, musiał się jednak zdecydować, czy ulec „podszeptowi”, czy nie) – znalazł się bowiem na Błoniach w określonej chwili dlatego, że wychodząc z pubu, wziął przez pomyłkę cudzy parasol, a zauważył to dopiero na zewnątrz (gdy chciał ochronić się przed deszczem, stwierdził, że parasol przecieka)⁷. Właściwie można by rozpocząć historię od tego czystego przypadku, wydaje się jednak, że wydarzenia, które wybiera Bendrix (a raczej Greene) lepiej nadają się do odegrania tej roli – zarówno ze względu na strukturę opowiadania, jak i na jego sens. Można by dodać, że skoro opowieść ta ma ukrytego Bohatera, to wydaje się nieco stosowniejsze, by Jego ręka trącała Bendrixa w łokieć, niż zamieniała parasole.

Powołanie się w opowieści na przypadek może ułatwiać zadanie narratora – przypadek, jak *deus ex machina*, może odwrócić kierunek całej historii i nie trzeba poszukiwać innych przyczyn; przyczyny bowiem, które wywołały przypadek nie są istotne dla sensu opowieści. Jednakże, jak pisze Pascal Massie, analizując Arystotelesowskie ujęcie przypadku, samorzutności i trafu⁸, „gdy uznamy przypadek za przyczynę, nasze dociekania zatrzymują się, wyjaśnienia przestają wyjaśniać”⁹.

Arystoteles w *Fizyce* omawia kategorię przypadku w kontekście teorii przyczyn, wskazując, dlaczego nauka (w jego rozumieniu) nie może dotyczyć przypadków: „Celowo jest to wszystko, co zostało utworzone przez umysł i przez naturę. Jeśli tego rodzaju rzeczy powstają dzięki trafowi, nazywamy je przypadkowymi. Tak jak jedne rzeczy istnieją z istoty swej, a inne z przypadku, tak też i przyczyny; na przykład sztuka budowania jest sama w sobie przyczyną domu, natomiast przypadkowe będzie to, że budowniczy jest błądy czy wykształcony. To, co jest przyczyną istotną [samą w sobie] jest określone, natomiast to, co jest przyczyną przypadkową, nie może być określone, albowiem nieograniczona jest ilość atrybutów każdej poszczególniej rzeczy”¹⁰.

⁵ Tamże, s. 173.

⁶ Por. t e n z e, *The End of the Affair*, Vintage Books, London 2001, s. 1.

⁷ Por. tamże, s. 8.

⁸ Zob. P. M a s s i e, *The Irony of Chance: On Aristotle’s ‘Physics’ B, 4–6*, „International Philosophical Quarterly” 43(2003) nr 1(169), s. 15–28.

⁹ Tamże, s. 28. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.

¹⁰ A r y s t o t e l e s, *Fizyka*, 196 b, ks. II, 4, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologia. O świecie. Metafizyka*, tłum. K. Leśniak i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 54.

Nie tylko dla nauki przypadek stanowi trudność. Jako zbieżność (na przykład) wydarzeń, które nie są powiązane z natury i „tylko czas trzyma je razem”¹¹, przypadek jest niewygodny dla każdego, kto stara się zbudować spójną narrację – czy to dla powieściopisarza, czy dla każdego z nas, gdy poszukuje sensu tego, co przytrafia mu się w życiu. „Przypadek jest niczym – błędem, zbiegiem okoliczności, który nie ma powodu, przyczyną bez przyczyny – a jednak jest to takie nic, które zmienia wszystko”¹².

Żeby dobrze opowiedzieć historię, trzeba zatem znaleźć jakąś strategię poradzenia sobie z przypadkiem. Można na przykład – by posłużyć się terminologią Arystotelesa – uznać go przede wszystkim za przyczynę sprawczą i opisywać jego skutki w życiu bohaterów oraz sposoby, w jakie poprzez swoje decyzje i działania, niekiedy takie, których by się po sobie nie spodziewali, stawiali oni czoła zaskakującym wydarzeniom (wyobraźmy sobie, że wykonujemy ćwiczenie podczas warsztatów kreatywnego pisania i konstruujemy opowieść, w której błądność budowniczego staje się przyczyną serii dramatycznych wypadków, sprawiających, że budowla nigdy nie zostanie ukończona).

Można także nadać – na użytek fikcji literackiej lub życia – temu, czego doświadczamy jako przypadku, inny charakter, dostrzec w tym celowość, zobaczyć jako część większej całości, planu, jako coś, co prowadzi do celu.

Tak czyni Greene. Wybiera początek i koniec i umiejętnie je łączy – łączy je tak, by czytelnik – oprócz doświadczenia przyjemności czytania, a być może i swego rodzaju katharsis – dowiedział się czegoś o ukrytym Reżyserze wydarzeń. Czytelnik orientuje się również, że zakończenie powieści nie może być faktycznym końcem dziejów Bendrixa, a raczej zapowiada ciąg dalszy, a może wskazuje nową drogę, na którą wkracza bohater – lecz tę nową historię czytelnik musi już sam sobie dopowiedzieć.

Będąc świadkami zbiegów okoliczności – szczególnie takich, które okazują się dla nas pomyślnie – mówimy niekiedy, że faktycznie nie są one przypadkową koincydencją wydarzeń, że przypadków nie ma. Postępujemy wówczas jak Greene, zwłaszcza jeśli nie czynimy tego z powagą i dopuszczamy możliwość innej interpretacji. Niekiedy uznanie istnienia głębszej więzi między wydarzeniami, które jawią się nam jako połączone jedynie zbieżnością w czasoprzestrzeni, miewa także charakter ironiczny¹³. Kiedy indziej jednak – zwłaszcza gdy próbujemy w ten sposób ująć całość doświadczenia, także to, co jest w nim źródłem bólu – przybiera postać wiary religijnej (bądź filozoficznego przekonania), że cokolwiek nam się zdarza, ma sens. Szczegółowe rozumienie takiej więzi może być różnorodne. Jedną z interpretacji jest przypisanie temu, co jawi się jako przypadek pewnej roli w realizacji właściwej życiu danej osoby wewnętrznej wobec niego wartości (jak Arystotelesowska eudaimonia). Nie wyklucza to jednak interpretacji innej – odczytywania takich zdarzeń jako elementów zbawczego planu Boga wobec jednostki. Różny może być też sposób przeżywania realizacji tego planu: trudno byłoby stwierdzić, czy wierzące weń osoby częściej odbierają Bożą ingerencję w ich życie jako łagodne prowadzenie, czy jako dialog, czy – tak jak zdeorientowani bohaterowie powieści, którzy pragnęli ludzkiej miłości – jako zastawianie pułapek, czy też jeszcze inaczej¹⁴.

¹¹ Massie, *The Irony of Chance*, s. 28.

¹² Tamże. W tym właśnie wyraża się „ironia przypadku”.

¹³ Massie nazywa przypadek w ujęciu Arystotelesa „parodią celowości” (tamże, s. 15).

¹⁴ W tym miejscu znajdujemy się u progu sporu o predestynację, którego jednak nie będziemy podejmować.

Przekonanie o sensowności naszego losu to swoista forma, jaką nadajemy doświadczeniu – bywa ona bardzo pojemna i może pomieścić wiele, włączając w spójną opowieść o naszym życiu rozmaite przeżycia; niekiedy jednak kruszy się po wpływie życiowych wstrząsów.

Jakkolwiek trwała byłaby owa forma, zachowuje ona jednak charakter wiary, nieustannie zmagającej się z wątpieniem: myśl, że jednak to, co się nam przytrafia, faktycznie jest przypadkiem, pozostaje możliwą – negatywną – odpowiedzią na pytanie o sens.

W swojej powieści Greene wyraźnie wskazuje na ukrytego Bohatera, czy też faktycznego Sprawcę zdarzeń. Pisarz jednak nigdy nie rezygnuje z ironii i inna interpretacja pozostaje możliwa. Notabene interesujące jest, jak zmieniłaby się historia Bendrixa, gdyby oprzeć ją na założeniach naturalistycznego determinizmu. Czy w ogóle by się zmieniła?

Maria FILIPIAK

OPATRZNOŚĆ BOŻA I DZIEJE CZŁOWIEKA
Papież Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek
o interpretacji historii ludzkości jako realizacji Bożego planu zbawienia
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2023

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

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Maryja – decydującym momentem w historii zbawienia* (Homilia wygłoszona w bazylice Santa Maria Maggiore, 8 XII), NP I, s. 141-143; toż: *Maria, momento decisivo nella storia della salvezza*, IGP I, s. 310-314.

1979

2. *Nieznajomość Chrystusa jest wielką tragedią historii* (Przemówienie do pracowników drukarni Poliglota, 30 III), NP II, 1, s. 306-308; toż: *Il Cristo sconosciuto è la grande tragedia della storia*, IGP II, 1, s. 738-742.

3. *Chrześcijańska uniwersalność Rzymu w historii człowieka* (Audience generalna, 25 IV), NP II, 1, s. 409-413; toż: *L'universalità cristiana di Roma nella storia dell'uomo*, IGP II, 1, s. 971-974.

4. *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Przemówienie do Polaków, Warszawa, 2 VI), NP II, 1, s. 598-601; toż: *Non si può escludere Cristo dalla storia dell'uomo*, IGP II, 1, s. 1385-1391.

5. *Znaczenie katechezy w historii Kościoła* (Gniezno, 3 VI), NP II, 1, s. 604-606.

6. *Historyczny związek Kościoła i uniwersytetu* (Przemówienie do profesorów Katolickiego Uniwersytetu Ameryki, Waszyngton, 7 X), NP II, 2, s. 341-344; toż: *Il legame con la verità spiega il rapporto storico tra Chiesa e Università*, IGP II, 2, s. 685-691.

7. *W Maryi rozpoczyna się historyczna misja Syna w Duchu Świętym* (Homilia podczas Mszy św. w Pompei, 21 X), NP II, 2, s. 405-408; toż: *In Maria si inizia, storicamente la missione del Figlio nello Spirito Santo*, IGP II, 2, s. 813-819.

8. *Małżeństwo jest przypomnieniem, urzeczywistnieniem się i zapowiedzią historii przymierza między Bogiem a jego ludem* (Przemówienie do międzynarodowych grup studyjnych, 3 XI), NP II, 2, s. 497-500; toż: *Il matrimonio è memoria, attuazione e profezia della storia dell'alleanza tra Dio e il suo popolo*, IGP II, 2, s. 1030-1035.

1980

9. *Pierwotna niewinność i historyczny stan człowieka* (Audience generalna, 13 II), NP III, 1, s. 150-152; toż: *L'innocenza originaria e lo stato storico dell'uomo*, IGP III, 1, s. 378-381.

10. *Obecność chrześcijaństwa w historii Polski* (Przemówienie do międzynarodowego zespołu historyków, 17 IV), NP III, 1, s. 393; toż: *La fondamentale presenza del cristianesimo nella storia della Polonia*, IGP III, 1, s. 937-938.

11. *Historia zbawienia rozpoczyna się od każdego człowieka* (Homilia podczas Mszy św., lotnisko Le Bourget, Paryż, 1 VI), NP III, 1, s. 700-704; toż: *La storia della salvezza conosce con ogni uomo un nuovo inizio*, IGP III, 1, s. 1585-1593.

12. *Szczególne role Najświętszej Maryi Panny w dziejach ewangelizacji* (Orędzie do III Krajowego Kongresu Maryjnego w Argentynie, 11 X), NP III, 2, s. 456-457; toż: *Il ruolo unico della Vergine Maria nella storia dell'evangelizzazione*, IGP III, 2, s. 839-841.

1981

13. *Pamięć o przeszłości oznacza zaangażowanie w przyszłość* (Przemówienie przy pomniku pokoju, Hiroshima, 25 II), NP IV, 1, s. 260-263; toż: *Ricordare il passato è impegnarsi per il futuro*, IGP IV, 1, s. 532-537.

14. *Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy* (Przemówienie do uczestników kolokwium, 6 XI), NP IV, 2, s. 246-248; toż: *Cristo per salvare l'Europa e il mondo da ulteriori catastrofi*, IGP IV, 2, s. 566-571.

15. *Dziedzictwo i posłannictwo* (Przemówienie do uczestników kongresu „Kryzys Zachodu i posłannictwo duchowe Europy”, 12 XI), NP IV, 2, s. 263-265; toż: *L'importanza dell'eredità spirituale dell'Europa per il suo avvenire*, IGP IV, 2, s. 610-613.

1982

16. *Coimbra to świętość i piękno, historia i życie* (Przemówienie powitalne, Coimbra, 15 V), NP V, 1, s. 735-; toż: *Coimbra è santità e bellezza, storia e vita*, IGP V, 2, s. 1686-1689.

17. *Ten moment naszej historii ukazuje nagłą potrzebę pojednania* (Przemówienie na lotnisku, Gatwick (Wielka Brytania) 28 V), NP V, 1, s. 820; toż *Questo momento della nostra storia rivela un urgente necessità di riconciliazione*, IGP V, 2, s. 1892-1894.

1983

18. *Możemy ująć w ręce ster naszej historii* (Przemówienie do biskupów Ameryki Środkowej, 2 III), NP VI, 1, s. 247-252; toż: *La parola viva del Vangelo sia seme fecondo nella buona terra dei vostri popoli*, IGP VI, 1, s. 526-534.

19. *W znaku Krzyża rozważaliśmy historię i misję Europy* (Przemówienie pożegnalne, Wiedeń, 13 IX), ORpol. 4(1983) nr 9, s. 21; toż: *Nel segno della croce abbiamo meditato l'Europa*, IGP VI, 2, s. 544-545.

1984

20. *W solidarności przyszłość człowieka: nowa cywilizacja albo będzie cywilizacją miłości, albo jej wcale nie będzie* (Przemówienie do młodzieży, Viterbo, 27 V), NP VII, 1, s. 707-709; toż: *Nella solidarietà il futuro dell'uomo: la nuova civiltà fondata sull'amore o non sarà*, IGP VII, 1, s. 1547-1552.

21. *Historia, dzień dzisiejszy i misja dziejowa Szwajcarii* (Spotkanie z Radą Federalną, 14 VI), NP VII, 1, s. 801-804; toż: *La Svizzera è chiamata ad operare per il bene comune dell'umanità*, IGP VII, 1, s. 1752-1757.

1985

22. *Solidarność – podstawowe słowo w historii robotniczej* (Przemówienie do świata pracy, Bruksela, 19 V), NP VIII, 1, s. 786-792; toż: *Solidarietà, giustizia e partecipazione sono valori fondamentali per una nuova società*, IGP VIII, 1, s. 1526-1538.

23. *Adwent oznacza przyjście Odkupiciela w historii człowieka, od początku do końca* (Homilia podczas Mszy św., Rzym, parafia św. Hieronima, 1 XII), NP VIII, 2, s. 719-722; toż: *Avvento significa venuta del Redentore nella storia dell'uomo, dall'inizio alla fine*, IGP VIII, 2, s. 1400-1405.

24. *Uczyńmy swoim adwentowe wołanie: Niech przyjdzie Ten, który wnosi sprawiedliwość Bożą w historię ludzką* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich

Rzymu, 12 XII), NP VIII, 2, s. 765-769; toż: *Facciamo nostro il grido d'avvento: venga colui che porta la giustizia di Dio nella storia umana*, IGP VIII, 2, s. 1496-1503.

25. *Historyczne wydarzenie Bożego Narodzenia w cierpieniu staje się bardziej konkretną rzeczywistością zbawczą* (Przemówienie do chorych przebywających w IDI, 21 XII), NP VIII, 2, s. 808-810; toż: *Nella sofferenza l'evento storico del Natale si fa più concreta realtà salvifica*, IGP VIII, 2, s. 1571-1572.

1986

26. *Maryja w historii Kościoła w Indiach* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 II), ORpol. 7(1986) nr 2, s. 27; toż: *La storia della Chiesa in India è segnata dalla devozione a Maria*, IGP IX, 1, s. 400-402.

27. *Opatrzność Boża a historyczne uwarunkowania człowieka w świetle Soboru Watykańskiego II* (Audienca generalna, 18 VI), NP IX, 1, s. 913-919; toż: *La Divina Provvidenza e la condizione storica dell'uomo d'oggi alla luce del Concilio Vaticano II*, IGP IX, 1, s. 1841-1850.

28. *Historia i ewolucja świata a historia Zbawienia* (Audienca generalna, 25 VI), NP IX, 1, s. 952-957; toż: *La Divina Provvidenza e la crescita del Regno di Dio*, IGP IX, 1, s. 1915-1925.

29. *Pierwszy grzech w dziejach człowieka: peccatum originale* (Audienca generalna, 10 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 14-15; toż: *Il primo peccato nella storia dell'uomo: „Peccatum originale”*, IGP IX, 2, s. 584-594.

30. *Powszechność grzechu w dziejach człowieka* (Audienca generalna, 17 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 15; toż: *L'universalità del peccato nella storia dell'uomo*, IGP IX, 2, s. 628-639.

1987

31. *Un'enciclica evangelica su un vero dramma della storia: il progresso di molti, la miseria dei più* [Encyklika ewangeliczna na temat prawdziwego dramatu historii: postęp wielu, ubóstwo większości] (Przemówienie podczas uroczystości XX-lecia *Populorum progressio* papieża Pawła VI, 24 III), IGP X, 1, s. 669-677.

32. *Rozwój Kościoła zależy nie tylko od warunków historycznych i politycznych* (Przemówienie do uczestników V Synodu Biskupów Ukraińskiego Kościoła Katolickiego, 29 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 6-7; toż: *È un diritto incontestabile onorare pubblicamente Dio*, IGP X, 3, s. 759-764.

1988

33. *Lourdes jest znakiem działania Maryi w naszych dziejach* (Homilia podczas Mszy św. dla chorych, 11 II), ORpol. 9(1988) nr 2, s. 24; toż: *Lourdes è un segno speciale dell'azione di Maria nella storia*, IGP XI, 1, s. 408-412.

34. *W Chrystusie Królestwo Boże uobecniło się w dziejach człowieka* (Audienca generalna, 27 IV), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 19-20; toż: „È giunto a voi il Regno di Dio”, IGP XI, 1, s. 1043-1055.

35. „*L'amore alla Chiesa e a Maria: due costanti della vostra storia*” [Miłość do Kościoła i do Maryi: dwa filary waszej historii] (Przemówienie do ludu Nepi, 1 V), IGP XI, 2, s. 1106-1108.

1989

36. *Pięćdziesiątnica – uobecnienie Chrystusowego królestwa w ludzkich dziejach* (Audienca generalna, 22 XI), ORpol. 10(1989) nr 10-11, s. 22; toż: *Pentecoste e presenza nella storia umana dell'unico regno di Gesù Cristo*, IGP XII, 2, s. 1317-1327.

1990

37. *Wieczernik dziejów już nie jest zamknięty* (Homilia podczas Mszy św., Praga, 21 IV), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 20-21; toż: *Il cenacolo della storia della Chiesa non è più chiuso*, IGP XIII, 1, s. 960-964.

38. *Pięciu błogosławionych na zawsze wpisanych w dzieje ewangelizacji Meksyku* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej ks. José Marii de Yermo y Parres, Cristóbal, Antonia, Juana i Juana Diego, 6 V), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 16-17, 32; toż: *Questi figli della Chiesa sono scritti in modo indelebile nella grande epopea dell'evangelizzazione del Messico*, IGP XIII, 1, s. 1124-1132.

39. *Kiedy bieg historii przybliżył godzinę prawdy* (Homilia podczas Mszy św., Xico de Chalco (Meksyk), 7 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 5-6; toż: *Di fronte alla povertà di migliaia di fratelli non si può vivere e dormire tranquilli*, IGP XIII, 1, s. 1134-1142.

1991

40. *Byśmy szukali pojednania i przyjaźni pomimo zła, którego wiele było w naszych dziejach* (Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej, 9 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 31-32; toż: *O giunto il tempo di attuare e di mettere in pratica il magistero della Chiesa sui rapporti con gli ebrei*, IGP XIV, 1, s. 1616-1619.

41. *Maryja – postać wyjątkowa w historii zbawienia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 XII), AP5, s. 23-24; toż: „*Illumina, guida, salva l'umanità redenta da Cristo*”, IGP XIV, 2, s. 1340-1342.

1992

42. *Historyczny wymiar i eschatologiczna perspektywa obłubieńczej więzi Kościoła z Chrystusem* (Audienca generalna, 8 I), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 37-38; toż: *Dimensione storica e proiezione escatologica dell'unione sponsale della Chiesa con Cristo*, IGP XV, 1, s. 33-36.

43. *Obecność Maryi w dziejach ewangelizacji Ameryki* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 X), ORpol. 13(1992) nr 12, s. 16; toż: *L'arrivo del Vangelo di Cristo nelle Americhe porta il sigillo della Vergine Maria*, IGP XV, 2, s. 290-292.

44. *Krytyczny moment w dziejach polskich sumień* (Audiencja wigilijna dla Polaków, 24 XII), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 30-31; toż: *Non è giusto lasciare fuori dalla porta la vita che nasce*, IGP XV, 2, s. 997-1000.

1993

45. *Una Chiesa unita e affidata a Maria procede più speditamente sulle strade della storia* [Kościół zjednoczony i powierzony Maryi, postępuje szybciej na drogach historii] (Przemówienie do duchowieństwa, Macerata, 19 VI), IGP XVI, 1, s. 1585-1589.

46. *Tajemnica odkupienia w dziejach narodów* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, Castel Gandolfo, 12 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 45; toż: *La pace tra i popoli, la pace dei cuori*, IGP XVI, 2, s. 751.

1994

47. *Bądźcie godni waszego dziedzictwa wiary i kultury* (Przemówienie na inauguracji nowenny modlitw za Italię i z Italią, 15 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 29-32; toż: *La grande preghiera per l'Italia e con l'Italia*, IGP XVII, 1, s. 703-710.

1995

48. *Najświętszy Pielgrzym dziejów człowieka* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 9 IV), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 45-46; toż: *Un grande „sì” alla vita*, IGP XVIII, 1, s. 950-954.

1996

49. *Wydarzenie doniosłe dla historii całego narodu* (Audiencja generalna po podróży do Słowenii, Watykan, 22 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 18-19; toż: *Nel cenacolo della Chiesa che è in Slovenia per un rinnovato slancio missionario*, IGP XIX, 1, s. 1309-1318.

1997

50. *Miłość tajemnicą historii zbawienia* (Przesłanie do kardynałów i biskupów, przyjaciół ruchu „Focolari”, 6 II), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 8; toż: *Ecumenismo e dialogo interreligioso nella luce dell'amore divino*, IGP XX, 1, s. 246-249.

51. *Chrystus w dziejach poprzedzającej Go ludzkości* (Audiencja generalna, 3 XII), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 57-58; toż: *Cristo nella storia dell'umanità che l'ha preceduto*, IGP XX, 2, s. 910-917.

1998

52. *Zbawienie dokonuje się w historii* (Audiencja generalna, 11 III), ORpol. 19(1998) nr 7, s. 41-42; toż: *La salvezza attuata nella storia*, XXI, 1, s. 505-513.

1999

53. *Jezus Chrystus jest panem czasu i dziejów* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową i obchody Światowego Dnia Młodzieży, 28 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 15-16; toż: „*Giovani, amici miei, alla vigilia del nuovo millennio, questa è la vostra ora*”, IGP XXII, 1, s. 646-649.

54. *Otwiera się nowa karta waszych dziejów* (Przemówienie podczas spotkania z członkami Konferencji Episkopatu Rumunii, 7 V), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 13-15; toż: *La Chiesa Cattolica è invitata a raccogliere la memoria dei suoi Martiri per seguirne la testimonianza di fedeltà e dedizione al Signore*, IGP XXII, 1, s. 916-923.

55. *Wymowny znak Bożego działania w historii* (Audiencja generalna, 12 V), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 7-8; toż: „*Onore a te, Chiesa di Dio che sei in Romania! Hai molto sofferto per la verità, e la verità ti ha reso libera*”, IGP XXII, 1, s. 963-972.

56. *List O pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia* (29 VI), Città del Vaticano 1999; toż: *Il significato del pellegrinaggio ai luoghi legati alla storia della salvezza*, IGP XXII, 1, s. 1501-1512.

57. *Chrystus prawdziwą nadzieją człowieka i historii* (Homilia na rozpoczęcie Synodu poświęconego Europie, 1 X), ORpol. 20(1999) nr 12, s. 22-23, p. 6; toż: „*Europa del terzo millennio, non rassegnarti a modi di pensare e di vivere che non hanno futuro*”, IGP XXII, 2, s. 535-540.

2000

58. *Chwała Trójcy Świętej w dziejach* (Audiencja generalna, 9 II), ORpol. 21(2000) nr 7-8, s. 43-44; toż: *La gloria della Trinità nella storia*, IGP XXIII, 1, s. 156-159.

2001

59. *Zachowujcie ciągłość dziejów waszego narodu i jego wiary* (Homilia podczas Mszy św. w Bazylice Watykańskiej, 18 II), ORpol. 22(2001) nr 4, s. 25-26; toż: „*Attendo con ansia il giorno in cui mi sarà dato di baciare la vostra amata terra intrisa del sangue di tanti martiri*”, IGP XXIV, 1, s. 410-414.

2002

60. *Tylko ludzie nowi mogą odnowić historię* (Przemówienie do studentów, 2 III), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 34-35; toż: „*Solo uomini e donne nuovi possono rinnovare la storia*”, IGP XXV, 1, s. 296-298.

61. *W tajemnicy paschalnej zawiera się sens ludzkich dziejów* (Audienca generalna, 27 III), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 17; toż: *Verso un'umanità nuova redenta da Cristo, morto e risorto per noi*, IGP XXV, 1, s. 447-452.

2003

62. *Europo, nie zapominaj swojej historii!* (Homilia podczas Nieszporów, 28 VI), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 44-45; toż: *„Europa, non dimenticare la tua storia!*, IGP XXVI, 1, s. 1088-1090.

63. *Pamięć historyczna jest niezbędna* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sympozjum „Uniwersytet i Kościół w Europie”, Castel Gandolfo, 19 VII), ORpol. 24(2003) nr 11-12, s. 26; toż: *„È indispensabile la memoria storica per fondare la prospettiva culturale dell'Europa di oggi e di domani”*, IGP XXVI, 2, s. 63-66.

2004

64. *Historyczne spotkanie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 27 VI), ORpol. 25(2004) nr 10, s. 48; toż: *Il ricordo dell'abbraccio tra Paolo VI e Atenagora I favorisca un rinnovato impegno di comunione tra cattolici e ortodossi*, IGP XXVII, 1, s. 857-859.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Chcemy być Kościołem otwartym na przyszłość* (Przemówienie podczas spotkania z niemieckimi biskupami, 21 VIII), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 29-32.

2006

2. *Muzyka może nas prowadzić do modlitwy* (Przemówienie na zakończenie koncertu Kwartetu Filharmoników Berlińskich, 18 XI), ORpol 28(2007) nr 3, s. 21; toż: *„La storia del mondo è una meravigliosa sinfonia che Dio ha composto e la cui esecuzione Egli stesso dirige”*, IB II, 2, s. 641-643.

3. *Il linguaggio della storia dell'arte e della musica accompagna la nostra lode al Re dell'Universo* [Język historii sztuki i muzyki towarzyszy naszemu wychwalaniu Króla Wszechświata] (List do kardynała Andrea Cordero Lanza di Montezemolo, archiprezbitera Bazyliki św. Pawła za Murami, 25 XI), IB II, 2, s. 683-684.

2007

4. *Światło Maryi rzuca blask na dzieje całej ludzkości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 VIII), ORpol. 28(2007) nr 10-11, s. 48-49; toż: *La luce dell'Assunta sulla nostra vita e sulla storia dell'intera umanità*, IB III, 2, s. 136-139.

2008

5. *Pamięć historyczna pomaga budować przyszłość* (Przemówienie do Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych, 7 III), ORpol. 29(2008) nr 4, s. 32-33; toż: *Una società che dimentica il passato è più esposta alla manipolazione ideologica*, IB IV, 1, s. 374-376.

6. *„Magnificat” jest najgłębszą interpretacją dziejów* (Przemówienie podczas nabożeństwa na zakończenie miesiąca maryjnego, 31 V), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 16-17; toż: *Il Magnificat è la più vera interpretazione della storia*, IB IV, 1, s. 931-933.

7. *Egzegeza nie tylko historyczna, ale i teologiczna* (Wystąpienie podczas XIV kongregacji XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, 14 X), ORpol. 29(2008) nr 12, s. 34-35; toż: *Esegesi non solo storica ma teologica per il futuro della fede*, IB IV, 2, s. 492-494.

2009

8. *Decydujące i wytrwałe działanie kobiet w historii* (Przemówienie podczas spotkania z katolickimi stowarzyszeniami kobiet, 22 III), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 43-46.

9. *Światło zmartwychwstałego Chrystusa przenika w noc dziejów* (Wigilia Paschalna, 11 IV), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 25-27; toż: *La luce di Cristo nel disorientamento del nostro tempo*, IB V, 1, s. 595-600.

10. *Historia mozolnej wędrówki Boga z grzeszną ludzkością* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 60; toż: *Il dialogo tra le religioni apre il mondo alla giustizia e alla pace*, IB V, 1, s. 854-858.

2010

11. *Nadzieja złożona w Bogu, który wszedł w historię człowieka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 40.

12. *Miłość jest istotą Boga, sensem stworzenia i historii* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 31 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 43-44; toż: *La carità è „il distintivo del cristiano”*, IB VI, 1, s. 138-143.

2011

13. *W kwestii zła w człowieku i historii ostatnie słowo należy do Boga* (Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników, 25 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 23-24; toż: *L'ultima parola sul male è della misericordia di Dio*, IB VII, 1, s. 378-381.

14. *Historia dobroci Boga od stworzenia do zbawienia (Psalm 136)* (Audiencja generalna, 19 X), ORpol. 33(2012) nr 1, s. 38-41.

2012

15. *Jezus wszedł na zawsze w historię ludzką i wciąż w niej żyje* (Przesłanie na międzynarodowy kongres na temat „Jezus nasz współczesny”, 9 II), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 22-23; toż: *Gesù spezza la solitudine dell'uomo*, IB VIII, 1, s. 163-165.

FRANCISZEK

2013

1. *W historii miłości* (Homilia w Domu św. Marty, 24 IV), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 28-29.

2. *Chrystus jest centrum stworzenia, ludu, historii* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Roku Wiary, 24 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 21-22; toż: *Messa per la chiusura dell'Anno della Fede*, IF I, 2, s. 533-536.

2014

3. *Pamiętajmy o naszej historii* (Homilia podczas nieszporów w kościele Najświętszego Imienia Jezus, 27 IX), ORpol. 35(2014) nr 10, s. 36-38.

4. *Chrystus jest centrum stworzenia, ludu, historii* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Roku Wiary, 24 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 21-22.

2015

5. *W hymnie „Te Deum” przemierzamy na nowo historię zbawienia* (Przemówienie podczas Nieszporów na zakończenie 2015 r.), ORpol. 37(2016) nr 1, s. 17-18.

6. *Historia grzechu i łaski* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 30 IV), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 454-455.

2016

7. *Piszcie „pierwszą wersję historii”* (Przemówienie do dziennikarzy i pracowników środków przekazu, 22 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 51-53.

8. *Łaska pamięci* (Homilia podczas Mszy św. koncelebrowanej z kardynałami w dniu 80. urodzin Papieża, 17 XII), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 25-26.

2017

9. *Tęsknota za korzeniami* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 5 X), ORpol. 38(2017) nr 11, s. 48-50.

2018

10. *Dwie historie biblijne* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty (streszczenie), 8 II), ORpol. 39(2018) nr 3-4, s. 52-54.

11. *Czujemy się solidarni z ludnością i historią Litwy* (Homilia podczas Mszy św. w parku Santakos w Kownie, 23 IX), ORpol. 39(2018) nr 10, s. 22-23.

2019

12. *Pamięć, nadzieja, bliskość* (Homilia podczas Mszy św., Camerino, 16 VI), ORpol. 40(2019) nr 7-8, s. 38-40.

2020

13. *Potrzebujemy mądrości, by opowiadać historie piękne, prawdziwe i dobre* (Ore-dzie na 54. Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 41(2020) nr 1, s. 4-7.

2021

14. *Prawdziwe spotkanie z Panem pozostaje na zawsze w pamięci* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 I), ORpol. 42(2021) nr 2, s. 31-32.

2022

15. *Przez wcielenia Pan pragnie dzielić z nami życie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 I), ORpol. 43(2022) nr 2, s. 36-37.

2023

16. *Pan przychodzi, kiedy się Go głosi* (Rozważanie przed modlitwą „Regina Caeli”, 10 IV), ORpol. 44(2023) nr 5, s. 18-19.

17. *Świadkowie – św. Paweł (1)* (Audiencja generalna, 29 III), ORpol. 44(2023) nr 5, s. 33-34.

18. *Świadkowie – św. Paweł (2)* (Audiencja generalna, 12 IV), ORpol. 44(2023) nr 5, s. 38-39.

NOTY O AUTORACH

Roman B o b r y k, doktor habilitowany, profesor UPH, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej w Wyższej Szkole Rolniczo-Pedagogicznej, z zakresu filologii rosyjskiej na Uniwersytecie Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlcach.

W latach 1997-2001 pracownik Instytutu Slawistyki PAN w Warszawie. Od 2001 r. Zatrudniony w Akademii Podlaskiej (od 2010 r. Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach), obecnie profesor uczelni w Instytucie Językoznawstwa i Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Członek International Association for Semiotics Studies (IASS), Siedleckiego Towarzystwa Naukowego, Instytutu Kultury Regionalnej i Badań Literackich im. Franciszka Karpińskiego, Stowarzyszenia Hermeneutica (członek zarządu). Członek redakcji czasopism „Slavica Tergestina” (Trieste) i „Mirgorod” (Lausanne-Siedlce) oraz Rady Ekspertów czasopisma „Slavicum Press. Laboratory of Slavic Studies” (Zurich).

Główne obszary zainteresowań badawczych: semiotyka sztuki, semiotyka kultury, literatura polska XX w., literatura rosyjska XX w.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Martwa natura: gatunek, motywy, kompozycje* (2011); *Martwa natura w poezji polskiej XX wieku* (2015); *Koncept poezji i poety w wierszach Zbigniewa Herberta* (2017).

Barbara C h y r o w i c z SSpS, profesor, filozof-etyk. Studia z zakresu teologii i filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1995 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, w latach 2002-2019 kierownik Katedry Etyki Szczegółowej, od 2020 kierownik Katedry Etyki.

Członek Komitetu Bioetyki PAN Członek rad naukowych Instytutu Jana Pawła II KUL i internetowego czasopisma filozoficznego „Diametros”, Rady Redakcyjnej czasopisma „Logos i Ethos”, Kolegium Redakcyjnego czasopisma „Ethos”.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, The European Society for Philosophy of Medicine and Health Care, Central and East European Association of Bioethics, w latach: 2001-2016 Papieskiej Akademii Życia, Görres Gesellschaft, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Etycznego i Polskiego Towarzystwa Bioetycznego

Główne obszary badań: argumentacja w etyce (metody współczesnej etyki, klasyczne i współczesne wersje etyki deontologicznej), struktura moralnych dylematów, uwarunkowania moralnego działania, bioetyka (metody bioetyki, moralne aspekty ingerencji genetycznych, neuroetyka).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku* (1997); *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki* (2000); *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne: ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygania* (2008); *Etyka zawodu psychologa* (współautor, 2008); *Etyka stosowana. Metody i problemy.* (red., 2013); *Bioetyka. Anatomia sporu* (2015); *Widok stąd. Dlaczego działamy tak, a nie inaczej?* (2021). W latach 1999-2011 redaktor serii *Etyka i technika*.

Agnieszka C z e c h o w i c z, doktor habilitowany, profesor KUL, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2001 r. pracownik KUL, obecnie profesor uczelni w Katedrze Historii Literatury Staropolskiej Instytutu Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Główne obszary zainteresowań badawczych: barokowa poezja epicka, twórczość Wacława Potockiego, literatura religijna polskiego baroku.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Różność w rzeczach. O wyobraźni pisarskiej Wacława Potockiego* (2008); *Wszystko to pod figurą. Studia o miejscu alegorii w poematach heroicznych XVII wieku* (2015).

Agnieszka K. H a s, doktor habilitowana, literaturoznawca, profesor UG. Studia z zakresu filologii polskiej i germańskiej na Uniwersytecie Wrocławskim.

Profesor nadzwyczajny w Zakładzie Literatury i Kultury Niemieckiej w Instytucie Filologii Germańskiej Uniwersytetu Gdańskiego, kierownik Pracowni Badań nad Niemiecką Literaturą Romantyczną, jej Źródłami i Recepcją, działającej przy Wydziale Filologicznym UG.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia literatury niemieckiej XVIII i XIX wieku, teoria i krytyka przekładu, komparatystyka literacka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Polskie przekłady „Fausta I” Goethego. Próba krytyki i zarys recepcji w Polsce* (2005); *Ku poetyckiej mistyce. Wczesna twórczość Friedricha Hölderlina wobec Nieuwarunkowanego* (2013).

Jolanta K o l b u s z e w s k a, profesor, historyk. Studia z zakresu filozofii i historii na Uniwersytecie Łódzkim.

Od 2000 r. zatrudniona na UŁ, obecnie profesor zwyczajny w Katedrze Historii Historiografii i Nauk Pomocniczych Historii Instytutu Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym.

Prezes Towarzystwa Historiograficznego, członek Polskiego Towarzystwa Historycznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia historiografii, filozofia dziejów, historia nauki, historia kobiet.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Mutacja modernistyczna w historiografii polskiej (przełom XIX i XX wieku)* (2005); *Tadeusz Korzon (1839-1918). Między codziennością, nauką a służbą narodowi* (2011); *Kobiety w drodze na naukowy Olimp... Akademicki awans polskich historyczek (od schyłku XIX wieku po rok 1989)* (2020); *Kobiety na naukowym Olimpie? Łódzkie adeptki Klio w latach 1945-1989* (2021).

Anna K r a j e w s k a, doktor, filozof, etyk. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Od 2016 r. pracownik KUL, obecnie asystent w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii.

Główne obszary zainteresowań badawczych: meatetyka, podstawy moralności, kategoria podmiotu moralnego, nurt antyteoretyczny w etyce, personalizm etyczny

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Joanna M i c h a l c z u k, doktor habilitowany, literaturoznawca, badacz teatru. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2000 r. pracownik KUL, obecnie (od 2008 r.) adiunkt w Katedrze Dramatu i Teatru w Instytucie Literaturoznawstwa KUL.

Główne obszary zainteresowań badawczych: sacrum w literaturze, dramacie i teatrze XX wieku, najnowszą polską twórczość sceniczną.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dramat obcy w Polsce w XIX i XX wieku* (współred., 2004); *W kręgu polskiego teatru i dramatu religijnego XX wieku* (współred., 2007); *Dramat i teatr religijny. Wyróżniki i paradygmaty. W stulecie urodzin profesor Ireny Sławińskiej* (współred., 2014); *Dramaturgia Tymoteusza Karpowicza* (2015); *Między zwątpieniem a nadzieją. Wokół problematyki sakralnej w dramacie polskim po roku 1989* (2018); *Wobec nadziei. Aksjologiczne problemy dramatu i teatru XX i XXI wieku* (współred., 2018); *Człowiek w sieci dramatycznych napięć. Interpretacje polskiego dramatu najnowszo* (2020).

Joanna N o w i ŋ s k a, doktor habilitowany, teolog. Studia z zakresu teologii na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

W latach 2012-2022 wykładowca na UPJPII w Krakowie, od 2022 r. w Instytucie Nauk Teologicznych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Członek European Association of Biblical Studies, Sekcji Teologii Życia Konsekwentnego Polskiego Towarzystwa Teologicznego, Stowarzyszenia Biblistów Polskich.

Główne obszary zainteresowań badawczych: apokaliptyka kanoniczna, perswazja w retoryce semickiej, multisensoryczność tekstów biblijnych, teologia biblijna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Motywy wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana* (2006); *Co słyszysz poza słowem? Sound design Apokalipsy św. Jana* (2016).

Agnieszka R e s z k a, doktor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii germańskiej na Uniwersytecie Wrocławskim.

Od 1999 r. nauczyciel języków obcych, od 2016 r. nauczyciel akademicki, obecnie adiunkt w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie.

Główne obszary zainteresowań badawczych: badania kulturowe, niemiecka literatura współczesna, mistycyzm chrześcijański.

Autorka książki *Recepcja prozy Herty Müller w Polsce* (2017).

Arkadiusz M. S t a s i a k, doktor habilitowany, profesor KUL, historyk. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu kulturoznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2001 r. pracownik Instytutu Historii na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL, obecnie kierownik Katedry Historii i Historiografii Europy Środkowo-Wschodniej i Wschodniej, pełnomocnik Rektora KUL do spraw współpracy z Brazylią. Redaktor naukowy „Roczników Humanistycznych KUL” (zeszytu poświęconego historii).

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia idei i wartości związanych z władzą oraz aktywnością polityczną w wiekach XVI-XVIII, teoria cywilizacji, kultura polska czasów nowożytnych, studia z zakresu staropolskiej wiedzy przyrodniczej i relacji pomiędzy kulturą a naturą, turystyka kulturowa; współczesna metodologia historii i historii idei, filozofia historii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ideal monarchy w pismach Marcina Kromera, Warmińska Kuria Metropolitalna* (2003); *Patriotyzm w myśli konfederatów barskich* (2005); *Miejskość i szlachectwo. Kontrfaktyczna interpretacja nowożytnej historii Lublina* (2012); *Teoria władzy monarchiej czasów stanisławowskich. Studium idei* (2013); *Dwa światy. Dialektyka wartości w „Opisie podróży do Stambułu” Macieja Strykowski* (2021).

CONTENTS
Ethos 36, no. 2 (142) (2023)

CHANCE AND MORAL LUCK

From the Editors, Przypadek? (I.Z)	5
From the Editors, Coincidence? (I.Z)	11
Jan Paweł II, "Szczególne wyzwanie, by przybyć w to miejsce" (Homilia wygłoszona w Fatimie 13 maja 1982 roku).	19
John Paul II, "A special call to come to this place" (Homily delivered in Fátima, Portugal, on 13 May 1982).	27

COINCIDENCE IN HISTORY?

Joanna Nowińska, Taming Coincidence: Acceptable and Unacceptable Ways to Take Control of Chance, as Depicted in the Hebrew Bible	37
DOI 10.12887/36-2023-2-142-05	
Agnieszka Reszka, Between the Freedom of Will and Determinism: On Contingency in the Relationship between Anne Catherine Emmerich and Clemens Brentano, as Seen in the Light of Odo Marquard's <i>In Defense of the Accidental</i>	56
DOI 10.12887/36-2023-2-142-06	

CHANCE OR FATE?

Barbara Chyrowicz, Indolence, Sequence, and Coincidence: On Non-obvious Accidents . . .	77
DOI 10.12887/36-2023-2-142-07	
Jolanta Kolbuszewska, From Fatalism to Hope: Oswald Spengler, Arnold J. Toynbee, and Samuel Huntington on the Principles of History	99
DOI 10.12887/36-2023-2-142-08	

- Agnieszka K. H a a s, Towards an Infinite Synthesis of Eventualities: On Coincidence in Robert Musil's Novel *The Man without Qualities* 117
DOI 10.12887/36-2023-2-142-09

THE POWER OF CHANCE

- Agnieszka C z e c h o w i c z, "The fickleness of human affairs": On Coincidence, as Seen in Waław Potocki's *Syloret* 151
DOI 10.12887/36-2023-2-142-10
- Roman B o b r y k, Life is Ruled by Chance: An Attempt at Reading Zuzanna Ginczanka's *Przypadek* [Chance] 175
DOI 10.12887/36-2023-2-142-11
- Joanna M i c h a ł c z u k, Theater in the Poetry of Kazimierz Braun 186
DOI 10.12887/36-2023-2-142-12

KAROL WOJTYŁA—JOHN PAUL II INSPIRATIONS

- Anna K r a j e w s k a, On the Objective Basis of Morality, as Seen from the Perspective of the Personalistic Ethics of the Lublin School of Philosophy 209
DOI 10.12887/36-2023-2-142-13

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Arkadiusz M. S t a s i a k, "To spill blood, to lay down life and all the riches." The Evolution of the Relationship to Homeland, as Seen in Old Polish Thought 233
DOI 10.12887/36-2023-2-142-14

NOTES AND REVIEWS

- Andrzej Ł u k a s i k, On Philosophical Problems in Physics (review of D. Wallace's *Filozofia fizyki*, trans. W. Sady, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2022) 247
- Janusz M a r i a ń s k i, Ukrainian Civilians Facing Hybrid Warfare (review of S. Fel, I. Niewiadomska, and K. Lenart-Kłoś's *People in the Face of Modern Warfare: Relationships between Resource Distribution and Behaviour of Participants in the Hostilities in Ukraine*, Göttingen: Brill/V&R unipress, 2022) 254

Szymon W r ó b e l, A Universe of Eternal Sunday: Remarks Inspired by Ivan Dimitrijević's <i>Dysputa o dziele</i> (review of I. Dimitrijević's <i>Dysputa o dziele</i> , Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, 2022)	259
Milena C y g a n, Within the Realm of Interdisciplinarity (review of <i>Perspectives on Interdisciplinarity</i> , eds. B. Brożek, M. Jakubiec, and P. Urbańczyk, Kraków: Copernicus Center Press, 2021) . . .	273
Books recommended by <i>Ethos</i> (Tomasz Garbol, <i>Polskość łacińska: O twórczości literackiej Karola Wojtyły – Jana Pawła II</i> , Kraków: Instytut Literatury, 2023)	281

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Patrycja M i k u l s k a, The Hand of God	283
---	-----

BIBLIOGRAPHY

Maria F i l i p i a k, Divine Providence and Human History: A Bibliography of the Addresses, from 1978 to 2023, of John Paul II, Benedict XVI, and Francis on the Interpretation of the History of Humankind in Terms of God's Plan of Salvation	287
DOI 10.12887/36-2022-2-144-21	
Notes about the Authors.	299

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. Raławickie 14, 20-950 Lublin
tel. 81 4453218
fax 81 4453217
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane w wyprzedzeniem 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 informację, 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 łacińskimi 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, *Mysł Karola Wojtyły*, trans. Jarosław Merecki (Lublin: Instytut Jana Pawła 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. Racławickie 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 – ks. dr hab. Marek Słomka, prof. KUL), pracownice 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. Adam ZADROGA – 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. Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK
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 WIAK
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 2023: rocznie 100,00 zł.**

Prenumeratorzy 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. Racławickie 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)
Słuchanie (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)
Samotność (139)
Ku interpretacji wolności (140)
Wolność – kultura – wartości (141)

W najbliższych numerach:

- * Oswoić sztuczną inteligencję
 - * Sztuczna inteligencja w świecie wartości ludzkich
 - * Godność
 - * Truth and Post-truth (tom w języku angielskim)
 - * Harmonie świata
 - * Rozum i wiara
 - * Oczekiwanie
-

Cena brutto: 25 zł
w tym VAT: 8%

ISSN 0860-8024



9 770860 802403

www.ethos.lublin.pl