

ETHOS



KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL

Nr 150
kwiecień-czerwiec 2025

OCZEKIWANIE

W numerze m.in.

Jacek JAŚTAL

* Czy nadzieje mogą być
racjonalnymi oczekiwaniami?

Barbara CHYROWICZ

* O trudzie oczekiwania

Wojciech LEWANDOWSKI

* Oczekiwanie moralne
jako racja podjęcia działania

Agnieszka K. HAAS

* Co nas czeka (po śmierci)?

Maciej NOWAK

* Między oczekiwaniem
a rezygnacją

* „Przekroczyć barierę
możliwości poznania”
Leszek Mądzik (1945-2025)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY CZASOPISMA „ETHOS.
KWARTALNIK INSTYTUTU JANA PAWŁA II KUL”

ks. Marek SŁOMKA – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Natalia GONDEK – sekretarz redakcji
Tomasz GÓRKA – sekretarz redakcji
Dorota CHABRAJSKA – redaktor językowy (j. polski, j. angielski)
Mirosława CHUDA – redaktor językowy (j. polski)
Wojciech KRUSZEWSKI – redaktor językowy (j. polski)
Ferdi McDERMOTT – redaktor językowy (j. angielski)
Patrycja MIKULSKA – redaktor językowy (j. polski, j. angielski, j. francuski, j. włoski)

REDAKTORZY MERYTORYCZNI

ks. Grzegorz BARTH (nauki teologiczne), Barbara CHYROWICZ SSpS (filozofia)
ks. Stanisław FEL (nauki socjologiczne), Tomasz GARBOL (literaturoznawstwo)
Piotr GUTOWSKI (filozofia), Wojciech KACZMAREK (literaturoznawstwo)
Karol KLAUZA (nauki teologiczne), Bernadetta KUCZERA-CHACHULSKA (literaturoznawstwo)
Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK (filozofia), Hubert ŁASZKIEWICZ (historia)
Małgorzata U. MAZURCZAK (nauki o sztuce), Iwona NIEWIADOMSKA (psychologia)
Maciej NOWAK (literaturoznawstwo), ks. Sławomir NOWOSAD (nauki teologiczne)
Krzysztof WIAK (nauki prawne), ks. Alfred M. WIERZBICKI (filozofia)

RADA NAUKOWA

Jove Jim AGUAS, Michel BASTIT, Sergio BELARDINELLI, Gerald J. BEYER, Rocco BUTTIGLIONE
Christoph BÖHR, John CROSBY, Aimable-André DUFATANYE, Krzysztof DYBCIAK, Michael JAMES
Stanislav KOŠČ, Balázs M. MEZEI, Antonio PARDO CABALLOS, Furio PESCI
Adam POTKAY, Giovanni SALMERI, Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHON, Manfred SPIEKER
Eleonore STUMP, Linda ZAGZEBSKI

RECENZENCI TOMU

ks. Krzysztof BARDSKI, Agata BRAJERSKA-MAZUR, Jaromir BREJDAK
Joseph Andrew DARLINGTON, Bogusław DOPART, Sebastian GAŁECKI, Joanna GETKA
ks. Grzegorz HOŁUB, Tomasz HUZAREK, Marek JAKUBÓW, Stanisław JUDYCKI
Michał KLICHOWSKI, ks. Andrzej KOBYLIŃSKI, Zdzisław KUDELSKI, Wojciech KUDYBA
Dorota KUNCEWICZ, Grażyna KWIATKOWSKA, Krzysztof MICHAŁSKI, ks. Ryszard MOŃ
Krzysztof OKOŃSKI, ks. Piotr PASTERCZYK, Czesława PIECUCH, ks. Stefan RADZISZEWSKI
Dariusz SEWERYN, Arkadiusz STASIAK, Beata STUCHLIK-SUROWIAK, Ryszard SZARFENBERG
ks. Andrzej SZOSTEK, Maciej URBANOWSKI, Ryszard WIŚNIEWSKI
ks. Marek WODAWSKI, ks. Mirosław WRÓBEL

Przygotowanie do druku

Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe

Konrad NOWAKOWSKI

Fotografia na okładce`

Maciej NOWAK

„Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” jest pismem filozoficznym publikowanym
w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna) i elektronicznej.



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

Do dofinansowania ze środków
Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego
pochodzących z Funduszu Promocji Kultury

ISSN 0860-8024, e-ISSN 2720-5355

www.czasopisma.kul.pl/ethos

Nakład 400 egz.

OCZEKIWANIE

- * Od Redakcji – Oczekiwanie. Między pewnością a nadzieją (B.K.Ch.) 11
DOI 10.12887/38-2025-2-150-01
- * From the Editors – Waiting: Between Certitude and Hope (B.K.Ch.) 17
DOI 10.12887/38-2025-2-150-02
- * JAN PAWEŁ II – Nadzieja jako oczekiwanie (Katecheza podczas audiencji generalnej, Watykan, 2 XII 1998) 25
- * JOHN PAUL II – Hope Means Waiting (Catechesis during the General Audience, Vatican, December 2, 1998) 29

OCZEKIWANIE JAKO KATEGORIA MYŚLOWA

- * Ks. Maciej DŻUGAN – „Oczekuj Pana, bądź mężny, nabierz odwagi i oczekuj Pana” (Ps 27,14). Koncepcja oczekiwania w Starym Testamencie 35
DOI 10.12887/38-2025-2-150-05
- * Jacek JAŚTAL – Czy nadzieje mogą być racjonalnymi oczekiwaniami? 60
DOI 10.12887/38-2025-2-150-06
- * Barbara CHYROWICZ – O trudzie oczekiwania 77
DOI 10.12887/38-2025-2-150-07
- * Wojciech LEWANDOWSKI – Oczekiwanie moralne jako racja podjęcia działania 98
DOI 10.12887/38-2025-2-150-08

OCZEKIWANIE JAKO MOTYW LITERACKI

- * Agnieszka K. HAAS – Co nas czeka (po śmierci)? Współczesna niemiecka powieść dystopijna wobec pytań o rzeczy ostateczne 119
DOI 10.12887/38-2025-2-150-09

- * Maciej NOWAK – Między oczekiwaniem a rezygnacją. Postawa wobec wojny w dziennikach prowadzonych zaraz po jej wybuchu (Warszawa 1939 – Paryż 1940) **145**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-10
- * Mariusz WOJEWODA – Projekt Golem XXV. Oczekiwanie na technologiczną poprawę jakości życia **171**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-11

OCZEKIWANIE POEZJI I OCZEKIWANIE W POEZJI

- * Adela KUIK-KALINOWSKA – Cyprian Kamil Norwid in the Eyes of His “grandsons yet to come”: From Rejection to Recognition; On the Reading Styles of *Vade-mecum* **191**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-12
- * Krystyna GIELAREK-GORCZYCA – Cierpienie jako forma oczekiwania. Motywy chrystologiczne w poezji Marty Reszczyńskiej-Stypińskiej **222**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-13

OCZEKIWANIE W PRZESTRZENI SPOŁECZNEJ

- * Karolina SZCZEŚNIAK – Oczekiwanie jako stymulator działania. Analiza przykładów reportażowych relacji o społeczeństwie czasu wojny **243**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-14
- * Urszula ŚWIDERSKA-WŁODARCZYK – Ethos rycerski w Polsce. Od średniowiecznego archetypu do współczesnej ikony popkultury **270**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-15

„PRZEKROCZYĆ BARIERĘ MOŻLIWOŚCI POZNANIA” LESZEK MĄDZIK (1945-2025)

- * Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Był jednym z nas **297**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-16
- * Wojciech KACZMAREK – „Wejść do środka tajemnicy”. O teatrze Leszka Mądzika **305**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-17

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

- * Ks. Grzegorz BARTH – Hermeneutyka osoby w myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II **319**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-18

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Bronisław JAKUBIEC SDS – „Tylko ja jeden ocalałem” **343**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-19

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Paweł PRÜFER – Godność i praca. O kształtowaniu się człowieczeństwa (rec. J. Mariański, *Godność ludzka, praca, bezrobocie i braterstwo w nauczaniu społeczno-moralnym Papieża Franciszka*, Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie, Lublin 2024) **349**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-20
- * Michał RYDLEWSKI – Mit nigdy nie umiera (rec. M. Kępiński, *Transcendentne kino Darrena Aronofsky’ego. Film, sacrum i mit*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2023) **353**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-21
- * Propozycje „Ethosu” – (M. Cavagno, *Die Beziehung zwischen Vernunft und Sinnen in der Tugend nach Thomas von Aquin und Karol Wojtyła*, Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2025) **359**

SPRAWOZDANIA

- * Ks. Rafał CHARZYŃSKI, Magdalena CHARZYŃSKA-WÓJCIK – Prawo dla człowieka. Sesja naukowa „Dziedzictwo Czesława Martyniaka w 85. rocznicę śmierci” (KUL, Lublin, 24 V 2024) **361**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-23

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Dorota CHABRAJSKA – Dziedzictwo nadziei? **369**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-24

BIBLIOGRAFIA WYPOWIEDZI PAPIESKICH

- * Maria FILIPIAK – Wspólnota oczekiwania i nadziei. Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o oczekiwaniu. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2025 **377**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-25
- * Noty o autorach **397**

WAITING

- * Od Redakcji, Oczekiwanie. Między pewnością a nadzieją (B.K.Ch.) **11**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-01
- * From the Editors, Waiting: Between Certitude and Hope (B.K.Ch.) **17**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-02
- * JAN PAWEŁ II, Nadzieja jako oczekiwanie (Katecheza podczas audiencji generalnej, Watykan, 2 XII 1998) **25**
- * JOHN PAUL II, Hope Means Waiting (Catechesis during the General Audience, Vatican, December 2, 1998) **29**

WAITING AS A CONCEPT

- * Fr. Maciej DŻUGAN, “Wait for the Lord, take courage, be stouthearted, wait for the Lord!” (Ps 27:14): The Idea of Waiting, as Expressed in the Old Testament **35**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-05
- * Jacek JAŚTAL, Can Hopes Be Rational Expectations? **60**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-06
- * Barbara CHYROWICZ, On the Effort of Waiting **77**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-07
- * Wojciech LEWANDOWSKI, Moral Expectations as Reasons for Action **98**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-08

WAITING AS A LITERARY TOPOS

- * Agnieszka K. HAAS, What Awaits us (after Death)? Contemporary German Dystopian Novels and Questions about the Ultimate Things **119**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-09

- * Maciej NOWAK, Between Expectation and Resignation: An Attitude to War, as Reflected in Diaries Written Immediately after Its Outbreak (Warsaw 1939—Paris 1940) **145**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-10
- * Mariusz WOJEWODA, The Golem XXV Project: Awaiting the Technological Improvement in the Quality of Life **171**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-11

WAITING IN POETRY AND THE WAITING OF POETRY

- * Adela KUIK-KALINOWSKA, Cyprian Kamil Norwid in the Eyes of His “grandsons yet to come”: From Rejection to Recognition; On the Reading Styles of *Vade-mecum* **191**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-12
- * Krystyna GIELAREK-GORCZYCA, Suffering as a Form of Expectation: Christological Motifs in the Poetry of Marta Reszczyńska-Stypińska **222**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-13

ON WAITING IN THE SOCIAL CONTEXT

- * Karolina SZCZEŚNIAK, Expectation as a Stimulus for Action: An Analysis Based on Journalists’ Reports on Societies in Wartime **243**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-14
- * Urszula ŚWIDERSKA-WŁODARCZYK, The Chivalric Ethos in Poland: From Its Medieval Archetype to Its Iconization in Modern Popular Culture **270**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-15

“CROSSING THE BARRIER OF THE COGNITIVE GRASP” LESZEK MĄDZIK (1945–2025)

- * Fr. Alfred M. WIERZBICKI, He Was One of Us **297**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-16
- * Wojciech KACZMAREK, “Stepping into the realm of mystery”: On Leszek Mądzik’s Theater **305**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-17

KAROL WOJTYŁA—JOHN PAUL II
INSPIRATIONS

- * Fr. Grzegorz BARTH, *The Hermeneutics of the Person in the Thought of Karol Wojtyła—John Paul II* **319**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-18

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- * Bronisław JAKUBIEC, SDS, “I was the only one who survived” **343**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-19

NOTES AND REVIEWS

- * Paweł PRÜFER, *Dignity and Labor: On the Shaping of Humanity* (review of J. Mariański’s *Godność ludzka, praca, bezrobocie i braterstwo w nauczaniu społeczno-moralnym Papieża Franciszka*, Lublin: Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie, 2024) **349**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-20
- * Michał RYDLEWSKI, *The Myth Never Dies* (review of M. Kepiński’s *Transcendentne kino Darrena Aronofsky’ego: Film, sacrum i mit*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2023) **353**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-21
- * Books recommended by *Ethos* (M. Cavagno, *Die Beziehung zwischen Vernunft und Sinnen in der Tugend nach Thomas von Aquin und Karol Wojtyła*, Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2025) **359**

REPORTS

- * Fr. Rafał CHARZYŃSKI and Magdalena CHARZYŃSKA-WÓJCIK, *The Law for Human Beings: A Seminar on “The Heritage of Czesław Martyniak on the 85th Anniversary of His Passing”* (KUL, Lublin, May 24, 2024) **361**
DOI 10.12887/38-2025-2-150-23

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- * Dorota CHABRAJSKA, After Hope? **369**

DOI 10.12887/38-2025-2-150-24

BIBLIOGRAPHY OF PONTIFICAL ADDRESSES AND DOCUMENTS

- * Maria FILIPIAK, In the Service of Human Dignity: John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak on the Issue of Waiting; A Bibliography of Addresses from 1978 to 2025 **377**

DOI 10.12887/38-2025-2-150-25

- * Contributors **397**

Pamięci Leszka Mądzika
(1945-2025)
Przyjaciela i współtwórcy kwartalnika „Ethos”



OD REDAKCJI

OCZEKIWANIE MIĘDZY PEWNOŚCIĄ A NADZIEJĄ

Problem oczekiwania rzadko zajmuje filozofów, wydaje się, że częściej jest ono przedstawiane w dziełach sztuki słowa, literaturze i poezji. Jego wzorzec i najważniejszy model odnajdujemy w Biblii. Można na nią spojrzeć jako na Księgę, dla której wyczekiwanie jest klamrą i jednocześnie wypełnieniem. Można też powiedzieć jeszcze inaczej; niemal cały Stary Testament jest wielkim oczekiwaniem, które kończy się w grocie w Betlejem. Kilkadziesiąt lat później otwiera się perspektywa Paruzji; oczekiwania, w którym, chcąc nie chcąc, pozostajemy. Ojciec Joachim Badeni, kandydat na ołtarze, w wielu swoich wypowiedziach, wydanych po części już po jego śmierci, zwraca uwagę (z dużą częstotliwością i siłą), iż żywa pamięć o spodziewanej Paruzji jest życiodajnym źródłem.

Stary Testament dostarcza wątków i obrazów, które (każdy z osobna) mogą stać się podstawą ważnej analizy hermeneutycznej. Wybieram tu tylko kilka z nich, stanowiących ułamek tej problematyki (bardziej obszernie i w odmienną nieco perspektywę przedstawiona została w jednym z artykułów w niniejszym tomie „Ethosu”¹). Należy do nich na przykład motyw kobiet oczekujących dziecka (Sary, matki Izaaka, Anny, matki Samuela..., a już w Nowym Testamencie – Elżbiety, matki Jana, samej Maryi...). Oczekiwanie staje się zasadą obecności i najgłębszą zasadą słowa proroków, przede wszystkim może Izajasza i Ezechiela. Wyczekuje też Dawid, jedna z długiego szeregu oczekujących postaci w Biblii. Księga Psalmów, najbardziej poetycka księga Starego Testamentu, zawiera wyraziste doświadczenie „spodziewających” się, tych, którzy oczekują w pewności, w pełnym przekonaniu, że budują na obietnicy Najwyższego. Takie doświadczenie zawarte jest w psalmicznych dziękczynieniach, błaganiach, radości, smutku, pokucie i uwielbieniu.

¹ Zob. M. D ż u g a n, „Oczekuj Pana, bądź mężny, nabierz odwagi i oczekuj Pana” (Ps 27, 14). *Koncepcja oczekiwania w Starym Testamencie*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 38(2025) nr 2(150), s. 35-59.

Wybrane wersety: „Albowiem poznaje Pan drogę sprawiedliwych, a droga bezbożnych zaginie” (Ps 1,6)², „Ty wskażesz mi drogę żywota, pełnia radości jest przed obliczem Twoim, rozkosze u Twojej prawicy na wieczność” (Ps 16,11)³, „Pan da siłę swojemu ludowi, Pan da swojemu ludowi błogosławieństwo pokoju” (Ps 29,11)⁴, przesyczone są przeświadczeniem o przyszłym wydarzeniu się tego, czego się oczekuje, po dosłowne zawołanie: „Oczekuj Pana, bądź mężny. Niech umocni się serce Twoje. Tak, oczekuj Pana!” (Ps 27,14)⁵. Przywołane wersety umieszczone zostały – co ma szczególne znaczenie – jako ostatnie w poszczególnych psalmach, zamykające je. Oczekiwanie ze wzmoczoną siłą wymowy objęło zatem swoim znaczeniem wszystkie przedstawione wcześniej uczucia, myśli i wezwania. W taki sposób autor psalmów wyraźnie akcentuje swoje słowa jakby puentą, taką rolę pełni ostatni werset. Cały psalm zostaje zdominowany przez postawę jednoznacznego wyczekiwania.

Jedną z napięniejszych biblijnych postaci oczekujących jest Symeon z Ewangelii według św. Łukasza (zob. Łk 2,25-35). Jest on świętym właściwie z pogranicza Starego i Nowego Testamentu. Oczekuje narodzin Zbawiciela. Z Jego przyjściem związana była obietnica, jaką Symeon otrzymał od Ducha Świętego (por. Łk 2,26). W postaci Symeona odnajdujemy swoistą kulminację biblijnych przedstawień oczekiwania. Tak jak wszystkie przypadki oczekiwania w Starym Testamencie, również i ten związany jest z obietnicą. Jej wypełnienie otwiera usta Symeonowi, który prorokuje⁶. Obietnica, prorokowanie pojawiają się w kręgu biblijnego oczekiwania. Towarzyszy mu pewność tam, gdzie człowiek pozostaje w jednoznacznej bliskości Boga. Ta bliskość i pewność charakterystyczne są dla świata Biblii.

Można by powiedzieć, przy zachowaniu koniecznej ostrożności, że w Symeonie upostaciowało się oczekiwanie, stało się czymś na kształt jego archetypicznego obrazu. Z tego, co wiadomo z tekstu Ewangelii, cała obecność Symeona przed narodzeniem Chrystusa wypełniała się w postawie wyczekującej. W momencie zobaczenia Dziecięcia jego życie dokonało się w całości: oczekiwanie, dokonanie i odejście. Wygląda to tak, jakby w tej postaci „zebrał się” cały stary świat oczekujących. Tych, którzy byli pewni wypełnienia się obietnicy.

Człowiek żyje w napięciu ukierunkowanym na przyszłość. Nastawienie na nią zanurzone jest w „spodziewającym się” trwaniu wobec tego, co nadej-

² *Księga psalmów*, tłum. C. Miłosz, Éditions du Dialogue, Paris 1981, s. 55.

³ Tamże, s. 74.

⁴ Tamże, s. 98.

⁵ Tamże, s. 96.

⁶ „Słowa Symeona są jakby drugą zapowiedzią dla Maryi, gdyż wskazują na konkretny wymiar historyczny, w którym Jej Syn wypełni swoje posłannictwo, to jest wśród niezrozumienia i w cierpieniu”. J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 16.

dzie. Oczekiwanie stanowi konieczną komponentę czasu rysującego się przed człowiekiem. W odniesieniu do postaci biblijnych to czas przesycony żywą pamięcią obietnicy – to ona je prowadzi. Oczekiwanie jest pewnością, że to, co obiecano, dokona się. Wierzą Bogu, nie zaś wierzą w Boga, jak napisał we wstępie tłumaczenia *Księgi psalmów* w przekładzie Czesława Miłosza ksiądz Józef Sadzik: „Nie znajdziemy w psalmach cienia niepewności, podejrzliwości, kamuflażu, owego «na wszelki wypadek», które charakteryzuje wiarę człowieka dzisiejszego. Pozwoliłem sobie na paradoks: w Biblii nie ma ludzi wierzących, teraz dodam: ponieważ w Biblii ludzie nie wierzą w Boga, ludzie wierzą Bogu”⁷.

Takie przeświadczenie ukształtowało oczekiwanie Symeona, który – wierzył Bogu. Z paradoksu wskazanego przez księdza Sadzika wynika też charakter postaw w naszych czasach. Na pewno są one rozbite na wiele małych oczekiwań. Kultura, w której żyjemy (myślę o wieku dwudziestym i naszym, najbliższym czasie), ale też – w drugą stronę – kultura przez nas tworzona i bardziej czy mniej podtrzymywana, w intuicjach związanych z problemem oczekiwania jest rozdrobniona, skomplikowana. Świadczy o tym właśnie literatura. Daje się w niej odnaleźć wielość oczekiwań i obfitość „spodziewania się”. Literatura piękna, poezja, świadczą o epoce, dają świadectwo naszym czasom. Na początku dwudziestego wieku, w roku 1910, Rainer Maria Rilke pisze powieść, autobiografię wewnętrzną poety zatytułowaną *Malte. Pamiętniki Malte-Lauridsa Brigge*⁸. Końcowe jej fragmenty i przede wszystkim sam finał otwierają problem oczekiwania w jego wymiarze najistotniejszym, ale też przesączonym przez osobowe i kulturowe sublimacje, które z jednej strony należy, z drugiej zaś – trudno ocenić. Główny bohater (porte parole autora) po wielu stronach rozmyślań na temat miłości mówi: „Poznawał z dnia na dzień bardziej, że nie jego tyczyła się ta miłość, którą [ludzie spotykani przez bohatera – B.K.Ch.] się tak pysznili i do której chyłkiem zachęcali się wzajemnie. Musiał uśmiechać się niemal, kiedy się wysilali – i stawało się rzeczą jasną, jak wcale jego nie mogli mieć na myśli. Cóż oni wiedzieli, kto on był! Teraz bardzo trudno było go miłować, a on czuł, że J e d e n tylko zdolny był do tego. Ten jednak nie chciał jeszcze”⁹.

W tym wyznaniu autora (bohatera), bez wątpienia z domieszką antropomorfizującej wizji Jedyneego, otwiera się przestrzeń w y c z e k i w a n i a. Bohater nie ma wątpliwości, że „tylko Jeden” zdolny jest go kochać. W niedopowiedzianej przestrzeni narracji („nie chciał j e s z c z e” przenosi możliwość na

⁷ J. S a d z i k, *O psalmach*, w: *Księga psalmów*, s. 15n.

⁸ Zob. R.M. R i l k e, *Malte. Pamiętniki Malte-Lauridsa Brigge*, tłum. W. Hulewicz, Czytelnik, Warszawa 1979.

⁹ Tamże, s. 240n.

przyszłość) pojawia się mocne i wyraźne miejsce dla o c z e k i w a n i a i przede wszystkim może – t ę s k n o t y; wymownie naznaczającej czas obecny. Tęsknota – nieujawniana, przejawiająca się również w wielorakim działaniu, bywa znamieniem wypatrywania przyszłości. Bohater poetyckiej prozy Rilkego zdaje się nazywać głębokie intuicje czy pragnienia, może również te najbardziej ukryte, właściwe naszym czasom. Być może tęsknota im właściwa łączy naszą współczesność z oczekiwaniem biblijnym. Tyle, że te dwie tęsknoty są bardzo od siebie odmienne. Oczekiwanie biblijne jest skupione, „świadome siebie”, to dzisiejsze bywa rozproszone, staje się najczęściej intuicją, budzącą się w określonych momentach. Ulega sile impulsów cywilizacji. Po stronie dzisiejszego oczekiwania jest raczej nadzieja, nie – pewność. O zjawisku tym należy jednak mówić ostrożnie, ponieważ wydaje się, że kręgi nie wierzących w Boga (jak mówił ksiądz Sadzik), ale tych, którzy zdają się wierzyć Bogu, ciągle się powiększają.

*

Oddawany właśnie do rąk Czytelników numer „Ethosu” jest sto pięćdziesiątym, jubileuszowym tomem czasopisma. Do pierwszej jego edycji wprowadzenie napisał ksiądz Tadeusz Styczeń, inicjator i pierwszy redaktor naczelny „Ethosu”. Pokusa, by zbudzić tamtą refleksję, stojącą u początków kwartalnika, jest duża. Kiedy sięgam do fragmentów pierwszego wydrukowanego w nim tekstu, w kontekście tak wyprofilowanego obecnego tomu pojawia się myśl, by na nowo wejść w oczekiwania założyciela czasopisma albo przynajmniej je przemyśleć. Przywołuję zatem fragment pierwszego artykułu *Od Redakcji* zamieszczonego w „Ethosie”, a zatem tekstu, który stał się początkiem nurtu przepływającego przez sto pięćdziesiąt numerów kwartalnika: „Czy wyjście poza «wolność kierowaną prawdą» w stronę «wolności kierującej prawdą» nie oznacza kresu i prawdy, i wolności? Czy w świetle takiego przeformułowania związku prawdy z wolnością zachowuje jakiś sens i moralną rangę świadectwo tyłu więźniów sumienia? Czy dokonana w ten sposób eliminacja możliwości wyrzutów sumienia, które oskarża człowieka o niewierność poznanej prawdy, stanowi uzdrowienie tegoż sumienia, czy jego uśmiercenie? Pytania te są tak fundamentalne, jak fundamentalne wydaje się nam zagrożenie dla ethosu, polegające na odwróceniu stosunku zależności pomiędzy wolnością i prawdą. Powaga tego zagrożenia naprowadza nas wciąż na tę oto formułę tożsamości człowieka: autotranscendencja w prawdzie. Pismo wyrastające ze środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i pragnące je w jakiejś mierze reprezentować nie może w tym kontekście nie odwołać się do szczególnie trafnego hasła naszej – jak i każdej innej w świecie – katolickiej «*Almae Matris*». Hasło

to brzmi: «*Veritatem in caritate facere*». Czynić prawdę w miłości. Czynić ją na wzór Tego, który wyznał przed Piłatem: «Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie» (J 18,37). Chciałoby się tu przytoczyć cały Prolog Ewangelii Janowej, zwany też «Hymnem o Słowie», które samo określiło się mianem Prawdy. Czyż fakt, że dla zbawienia człowieka Odwieczne Słowo stało się Ciałem, ukazując człowiekowi pełnię prawdy o nim samym, nie stanowi objawionego potwierdzenia i pogłębienia tego, iż on sam spełnić się może jedynie poprzez posłuszeństwo rozpoznanej i moralnie wiążącej go prawdzie?»¹⁰.

Bernadetta Kuczera-Chachulska

¹⁰ T. S t y c z e ń, *Dlaczego „Ethos”?*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 1(1988) nr 1, s. 5n.



FROM THE EDITORS

WAITING BETWEEN CERTITUDE AND HOPE

The problem of waiting rarely attracts philosophers' attention and, rather than in philosophical treatises, it is more frequently addressed in works of art and literature, poetry as much as prose. However, it is in the Bible that the crucial paradigm and the primary concept of waiting combined with expectation is unveiled. In fact, one might claim that both the frame of the Bible and its content are structured around the concept of waiting, which is decisive for its message. In other words, one might say that the entire Old Testament depicts a process of waiting which, in the New Testament, is concluded in the Grotto of the Manger in Bethlehem. A few decades after the events that took place there, the prospect of the Parousia opens, again starting a process of waiting and expectation. It is in this process that we participate to this day, whether or not we wish so. In his numerous addresses, many of them published already after his passing, Fr. Joachim Badeni, a candidate for the altars, stresses that a living memory of the expected Parousia is the fountainhead of life.

The Old Testament is a repository of motifs and images each of which can become, on its own terms, the basis for a vital hermeneutic interpretation. Let me select just some of them which address merely certain aspects of the problem of waiting (for a broader discussion of the topic and a different perspective of the analysis, see the article by Maciej Dżugan published in this volume¹). Among the themes of waiting and expectation which have focused my attention is that of a mother-to-be (personified by Sarah, the mother of Isaac, Hannah, the mother of Samuel..., and, already in the New Testament, Elizabeth, the mother of John, but also the Blessed Virgin Mary herself). Thus, in the Bible, waiting becomes tantamount to being present and it remains inherent, as an inner principle, in the pronouncements made by the prophets, in particular by Isaiah and Ezekiel. A Biblical protagonist who does not stop waiting is also David; indeed, he is one in the long line of the Biblical person-

¹ See Maciej D ż u g a n, “‘Oczekuj Pana, bądź mężny, nabierz odwagi i oczekuj Pana’ (Ps 27,14): Koncepcja oczekiwania w Starym Testamencie,” *Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 38, no. 2 (150) (2025): 35–59.

alities whose actions are driven by their expectations. The Book of Psalms, the most substantial book of poetry we find in the Old Testament, emphatically describes the experience of those who “wait or expect”: those who are waiting with the certitude that their expectation is built upon the promise they received from the One in the heights above. Such an experience is expressed in the form of thanksgiving, supplication, joy, sadness or atonement, all of which can be found in the Psalms. Verses such as “Because the Lord knows the way of the just, but the way of the wicked leads to ruin” (Ps 1:6), “You will show me the path to life, abounding joy in your presence, the delights at your right hand forever” (Ps 16:11), and “May the Lord give might to his people; may the Lord bless his people with peace!” (Ps 29:11) are permeated by the belief that the future holds the awaited event, by the certitude which culminates in the command: “Wait for the Lord, take courage; be stouthearted, wait for the Lord!” (Ps 27:14). Not insignificantly, all the above-quoted verses conclude the respective Psalms, which demonstrates that waiting is seen in them as embracing all the emotions, thoughts, and appeals expressed antecedently. Thus, in each case, it is the concluding verse of the given psalm that the Psalmist uses to make his point and, in this way, to emphasize what he has said before. The attitude that predominates in the Psalms is then that of unadulterated waiting.

Among the most beautiful Biblical characters who personify waiting is Simeon, a figure that appears in the Gospel according to Luke (see Lk 2:25–35). One might call Simeon the saint of the turn of the New Testament. He awaits the coming of the Messiah of the Lord, which will also be the fulfillment of what has been revealed to him by the Holy Spirit. It is precisely in Simeon that we witness the climax of the Biblical imagery of waiting. And, as is the case with all the forms and instances of waiting the Old Testament describes, also Simeon’s is triggered by a promise. Indeed, it is the fulfillment of the promise he once received that makes Simeon open his mouth and make a prophecy.² Promise and prophecy are inherent in the Biblical concept of waiting which becomes tantamount to certitude, provided that unambiguous closeness to God is retained. Indeed, closeness to God and certitude are among the most characteristic elements of the Biblical universe.

One might say, with due reservation, though, that Simeon embodies waiting or that he has become its archetype. From what we know based on the text of the Scripture, prior to the birth of Christ, Simeon had sought the fulfillment of his existence in the attitude of waiting. The moment he saw the Child, his

² “Simeon’s words seem like a second Annunciation to Mary, for they tell her of the actual historical situation in which the Son is to accomplish his mission, namely, in misunderstanding and sorrow.” J o h n P a u l I I, Encyclical Letter *Redemptoris Mater*, Section 16, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html.

life—including his waiting, fulfillment, and passing, all at once—was completed. It is as though Simeon symbolizes the entire universe of the ones who preceded him in waiting: of those who were certain that the promise they had received would be fulfilled.

A human existence is marked by the tension oriented towards the future. A condition like this involves immersion in the “expectation-informed” perseverance focused on what is to come. Waiting is a necessary component part of the time that the human being is in for. In the case of the Biblical characters, the time to come is permeated by a living memory of the promise which guides them. To them, their waiting is tantamount to the certitude that what has been promised shall be fulfilled. Rather than in God, they believe God, says Fr. Józef Sadzik, who authored the introduction to Czesław Miłosz’s Polish translation of the Book of Psalms. Sadzik writes: “One cannot find even a trace of uncertainty, mistrust, disguise, or the ‘just-in-case’ attitude, so characteristic of today’s faith. Let me make a paradoxical statement: In the Bible, there are no ‘believers,’ and the reason is that it is not *in God* that the Biblical characters believe, but that they believe *God*.”³

It was precisely such a stance that shaped the waiting of Simeon, who believed God. The paradox described by Sadzik sheds light also on the attitudes of our contemporaries which are certainly kaleidoscopes of little expectations. The insights into the problem of waiting characteristic of the culture in which we live, to which we contribute or which we sustain (and what I have in mind is the present moment as much as the twentieth century), are rather complex and fragmented. Contemporary literary works, poetry as much as prose, which manifest a multifaceted and versatile approach to the meaning of the essence of waiting, indeed reflect this fragmentation and complexity, and as such may be seen as a testimony to the spirit of our modern times. At the turn of the previous century, in 1910, Rainer Maria Rilke wrote an autobiographical novel *The Notebooks of Malte Laurids Brigge*,⁴ today described as the journal of the poet’s other self, in which (in particular in its conclusion) he opened new horizons regarding the problem of waiting. In approaching its most significant aspect, he reflected both on his personal entanglements and on those typical of his contemporary culture: issues difficult to morally evaluate, yet definitely calling for such an evaluation. The protagonist’s reflections on love, which continue for a long while, are followed by the confession: „Each day he realized more clearly that the love of which they were so vain and to which

³ Józef Sadzik, “O psalmach,” in *Księga Psalmów*, trans. Czesław Miłosz (Paris: Éditions du Dialogue, 1981), 15–16.

⁴ See Rainer Maria Rilke, *The Notebooks of Malte Laurids Brigge*, trans. Edward Snow (New York: W.W. Norton Company, 2023), EPUB.

they tacitly encouraged one another, had nothing to do with him. He almost had to smile at the efforts they made, and it became obvious how little access they had to his thoughts and feelings. What could they know of him? He was fearfully difficult to love now, and he felt that only One was capable of it. But He was not yet willing.”⁵

The protagonist’s (or, rather, the author’s) confession opens up a space of waiting which evokes an anthropomorphized image of the “only One.” The protagonist does not doubt that “only One” is capable of loving him. Within the open narrative (note that the words “not yet willing” are a reference to a future possibility), a space for waiting and, above all, for the longing which clearly marks the present moment, is created. Is it not the case that, even if unmanifested, longing nevertheless permeates human actions and indicates looking to the future? Rilke’s protagonist gives a name to our deepest insights, or longings, perhaps even to those which are characteristic of our modern times in general and, as such, remain covert. It might be that the longings that inhere in our epoch provide the nexus that links it with the one the Biblical waiting describes. And yet the longings typical of, respectively, today and the Biblical times are by no means the same. While the Biblical waiting is deliberate and focused, its modern variety is fragmented, noncontinuous, predominantly and merely intuitive: it surfaces intermittently. In modern times, waiting also succumbs to civilizational pressures. Rather than certitude, it manifests hope. Yet one must be wary while making a statement like this, since, apparently, the numbers of those who believe God rather than believe in him (as Fr. Józef Sadzik would call them) are still growing.

*

The current volume of *Ethos*, focused on the concept of waiting, is simultaneously the 150th issue of the journal, and this anniversary provides a good opportunity to return to and once again bring out the idea which guided the founder and the original Editor-in-Chief of *Ethos* Fr. Tadeusz Styczeń, who, in his first essay “From the Editors,” triggered the inception of the intellectual current which has been running through the subsequent volumes ever since. He wrote: “Is it not the case that going beyond ‘freedom guided by truth’ towards ‘freedom which guides truth’ will ultimately mark the end of both truth and freedom? Will such a reformulation of the bond between truth and freedom still make it possible to grasp the meaningfulness and moral rank of the testimonies of so many prisoners of conscience? Will the riddance of the

⁵ Ibidem.

possibility of remorse, of conscience pointing out to one's unfaithfulness to the truth one has recognized, be tantamount to the healing of conscience, or rather to its destruction? The above questions are as grave as grave is the threat to our ethos, should we decide to reverse the relationship between freedom and truth. The seriousness of this threat ... guides us towards the one only formula which defines the identity of the human being, namely, that of self-transcendence in truth. A journal born in the milieu of the Catholic University of Lublin and intended to represent this milieu cannot but refer in this context to the motto of our (as much as any other Catholic) *Alma Mater*, which holds *Veritatem in caritate facere*, meaning 'To do the truth in love.' It is in this motto that we find an encouragement to follow the example of the One who confessed before Pilate: 'I was born and ... I came into the world ... to testify to the truth' (Jn 18:37). One might as well quote in this context the entire Prologue to the Gospel according to John, not infrequently described as the Hymn to the Word of God, which has called itself the Truth. Is it not the case then that the eternal Word's becoming flesh for the sake of the work of salvation and, in this way, its showing man the truth about himself is a confirmation, revealed to us, of the fact that it is only through obedience to the recognized and morally binding truth that man can aspire to self-fulfillment?"⁶

Bernadetta Kuczera-Chachulska
Translated by Dorota Chabrajaska

⁶ Tadeusz S t y c z e ń, "Dlaczego 'Ethos'?", *Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL*, no. 1 (1988): 5–6. The translation of the excerpt is by Dorota Chabrajaska.

JAN PAWEŁ II
NADZIEJA JAKO OCZEKIWANIE

JOHN PAUL II
HOPE MEANS WAITING

JAN PAWEŁ II

NADZIEJA JAKO OCZEKIWANIE*

Duch Święty jest źródłem „nadziei, która nie może zawieść” (por. Rz 5,5). W tym świetle, po omówieniu niektórych „znaków nadziei” obecnych w naszych czasach, pragniemy dziś przeprowadzić głębszą refleksję nad sensem chrześcijańskiej nadziei w okresie oczekiwania i przygotowania nadejścia Królestwa Bożego w Chrystusie na końcu czasów. W związku z tym, jak podkreśliłem w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*¹, należy przypomnieć, że „fundamentalna postawa nadziei z jednej strony nie pozwala chrześcijaninowi stracić z oczu ostatecznego celu, który nadaje sens i wartość całej jego egzystencji, z drugiej zaś dostarcza mu trwałych i głębokich uzasadnień dla codziennego wysiłku przekształcania rzeczywistości zgodnie z Bożym zamysłem”².

Nadzieja na ostateczne nadejście Królestwa Bożego, podobnie jak dzieło przemiany świata w świetle Ewangelii, mają w rzeczywistości jedno i to samo źródło w eschatologicznym darze Ducha Świętego. Będąc „zadatkami naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie” (Ef 1,14), wzbudza On tęsknotę za pełnym i ostatecznym życiem z Chrystusem, a jednocześnie obdarza nas mocą, byśmy rozpowszechniali po całej ziemi zaczątek Królestwa Bożego.

Jest to w pewnym sensie antycypowana realizacja Królestwa Bożego pośród ludzi dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa. W Nim to, w Słowie Wcielonym, umarłym i zmartwychwstałym dla nas, niebo zstąpiło na ziemię, a ziemia w Jego uwielbionym człowieczeństwie wstąpiła do nieba. Zmartwychwstały Jezus jest obecny pośród swego ludu oraz w sercu ludzkiej historii. Za pośrednictwem Ducha Świętego napęłnia sobą tych, którzy w wierze i miłości otwie-

* Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej w Watykanie 2 grudnia 1998 roku. Tekst publikujemy za: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 3(211), s. 31n. Tytuł i przypisy pochodzą od redakcji.

¹ Zob. J a n P a w e ł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 15(1994) nr 12(168), s. 4-22.

² Tamże, nr 46, s. 19.

rają się przed Nim, co więcej, stopniowo ich przemienia, czyniąc uczestnikami swego uwielbionego życia. Odtąd żyją oni i działają w świecie wpatrzeni w ostateczny cel: „Jeśliście więc razem z Chrystusem powstałi z martwych – zachęca św. Paweł – szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus, zasiadając po prawicy Boga” (Kol 3,1). Dlatego wierzący są powołani, by dawać w świecie świadectwo Chrystusowemu zmartwychwstaniu i jednocześnie budować nowe społeczeństwo.

Najwspanialszym znakiem sakramentalnym ostatecznych rzeczywistości już antycypowanych i urzeczywistnianych w Kościele jest Eucharystia. W niej to Duch, przywoływany w epiklezie, dokonuje „transsubstancjacji” postrzegalnej zmysłami rzeczywistości chleba i wina w nową rzeczywistość Ciała i Krwi Chrystusa. Zmartwychwstały Pan jest rzeczywiście obecny w Eucharystii, a w Nim ludzkość i wszechświat otrzymują pieczęć nowego stworzenia. W Eucharystii możemy zakosztować ostatecznych rzeczywistości, a świat zaczyna być tym, czym będzie po ostatecznym przyjściu Pana.

Eucharystia, szczyt życia chrześcijańskiego, kształtuje nie tylko osobiste życie chrześcijanina, lecz również życie wspólnoty kościelnej oraz w pewnym stopniu całego społeczeństwa. Lud Boży czerpie bowiem z Eucharystii boską energię, która pozwala mu głęboko przeżywać komunie miłości wyrażaną i realizowaną przez uczestnictwo w jednym stole. Następstwem tego jest pragnienie, by w duchu braterstwa dzielić się również dobrami materialnymi, wykorzystując je do budowania Królestwa Bożego (por. Dz 2,42-45). W ten sposób Kościół staje się „chlebem łamanym” dla świata – dla ludzi, pośród których żyje, zwłaszcza dla najbardziej potrzebujących. Celebracja eucharystyczna jest źródłem wielorakich dzieł miłosierdzia i wzajemnej pomocy, działalności misyjnej i różnych form świadectwa chrześcijańskiego, dzięki którym pomagamy światu w zrozumieniu powołania Kościoła zgodnie z Bożym zamysłem.

Podtrzymując w Kościele żywą świadomość powołania, które każe mu nie ulegać mentalności dzisiejszego świata i żyć w oczekiwaniu na Chrystusa, „dopóki On nie przyjdzie”, Eucharystia wskazuje Ludowi Bożemu drogę oczyszczania i doskonalenia różnych form ludzkiej działalności, zanurzając je w paschalnym misterium krzyża i zmartwychwstania.

W ten sposób można zrozumieć prawdziwy sens chrześcijańskiej nadziei. Kierując nasz wzrok ku „nowemu niebu i nowej ziemi”, gdzie na stałe zagości sprawiedliwość (por. 2 P 3,13), „nie powinna [ona] osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owo ciało nowej rodziny ludzkiej, mogące dać pewne wyobrażenie nowego świata”³.

³ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 39, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Éditions du Dialogue, Paris 1967, s. 577.

Oreddie nadziei przekazywane przez wspólnotę chrześcijańską powinno być zaczynem zmartwychwstania przenikającym zwłaszcza działalność kulturalną, społeczną, ekonomiczną i polityczną wiernych świeckich.

Tak jak prawdą jest, że należy starannie odróżniać postępowanie ziemskie od wzrostu Królestwa Bożego⁴, podobnie jest prawdą, że w Królestwie Bożym, urzeczywistnionym przy końcu czasów, będzie „trwać miłość i jej dzieło”⁵ (por. 1 Kor 13,8; Kol 3,14). Oznacza to, że wszystko, co dokonuje się w miłości Chrystusa, zapowiada ostateczne zmartwychwstanie i przyjście Królestwa Bożego.

W ten sposób duchowość chrześcijanina jawi się w swym prawdziwym świetle: nie jest to duchowość ucieczki od świata lub jego odrzucenia, ale nie sprowadza się też do zwykłej aktywności w porządku doczesnym. Przepojona Duchem życia udzielonego przez Zmartwychwstałego, jest ona duchowością przemienienia świata i nadziei w nadejście Królestwa Bożego.

Dzięki niej chrześcijanie mogą zrozumieć, że osiągnięcia w dziedzinie myśli i sztuki, nauki i techniki, jeśli przeżywane są w duchu Ewangelii, świadczą o przenikaniu Ducha Bożego we wszystkie rzeczywistości ziemskie. W ten sposób nie tylko na modlitwie, ale również w codziennych trudach podejmowanych dla przygotowania Królestwa Bożego w historii, można usłyszeć donośny głos Ducha i Oblubienicy, którzy wołają: „Przyjdź! [...] Przyjdź, Panie Jezu!” (Ap 22, 17.20). Jest to piękne zakończenie Apokalipsy oraz – można powiedzieć – chrześcijańskie znamię historii.

⁴ Por. tamże, s. 575-577.

⁵ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 56, The Holy See, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html. Por. *Gaudium et spes*, nr 39, s. 575-577.

JOHN PAUL II

HOPE MEANS WAITING *

The Holy Spirit is the source of the “hope that does not disappoint” (Rom 5:5). In this light, after examining some of the “signs of hope” present in our time, today we would like to reflect on the meaning of Christian hope in this season of waiting and preparation for the coming of the kingdom of God in Christ at the end of time. In this regard, as I emphasized in my Apostolic Letter *Tertio Millennio Adveniente*,¹ we must remember that “the basic attitude of hope, on the one hand, encourages the Christian not to lose sight of the final goal that gives meaning and value to life, and on the other, offers solid and profound reasons for a daily commitment to transform reality in order to make it correspond to God’s plan.”²

Hope in the definitive coming of God’s kingdom and the commitment to transform the world in the light of the Gospel have, in reality, one and the same source in the eschatological gift of the Holy Spirit. “The pledge of our inheritance, the first payment against the full redemption” (Eph 1:14), he awakens a longing for full and definitive life with Christ, and at the same time imbues us with the strength to spread the leaven of God’s kingdom throughout the earth.

This is an anticipation, in a way, of the coming of God’s kingdom among men through Christ’s Resurrection. In him, the Incarnate Word who died and rose for us, heaven descended to earth, and earth, in his glorified humanity, ascended to heaven. The risen Jesus is present among his people and in the

* Catechesis delivered during the General Audience in the Vatican on December 2, 1998. For the original text, see The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1998/documents/hf_jp-ii_aud_02121998.html. The footnotes and the title have been added by the editors.

© Copyright 1998 by Dicastero per la Comunicazione—Libreria Editrice Vaticana.

¹ See John Paul II, Apostolic Letter *Tertio Millennio Adveniente* on Preparation for the Jubilee of the Year 2000, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html.

² Ibidem, Section 46.

heart of human history. Through the Holy Spirit, he fills those who open themselves to him in faith and love; indeed, he gradually transfigures them, making them share in his own glorified life. They now live and act in the world with their gaze always focused on the final goal: "If then you have been raised with Christ", St. Paul urges, "seek the things that are above, where Christ is seated at the right hand of God" (Col 3:1–4). Believers are therefore called to be witnesses in the world to Christ's Resurrection and, at the same time, builders of a new society.

The sacramental sign *par excellence* of the ultimate realities, already anticipated and made present in the Church, is the *Eucharist*. In the Eucharist the Spirit, invoked in the *epiclesis*, "transubstantiates" the sensible reality of the bread and wine into the new reality of Christ's Body and Blood. In the Eucharist the risen Lord is truly present, and, in him, humanity and the universe receive the seal of the new creation. In the Eucharist we have a taste of the definitive realities, and the world starts to become what it will be at the Lord's final coming.

The Eucharist, the summit of Christian life, does not only shape the personal life of the Christian but also the life of the ecclesial community and, in some way, that of all society. In fact, the People of God receive from the Eucharist that divine energy which prompts them to live deeply the communion of love signified and brought about by participation in the one table. This also results in a desire to share material goods in a spirit of brotherhood, using them to build the kingdom of God (see Acts 2:42–45). In this way the Church becomes "bread broken" for the world: for the people among whom she lives and especially for the most needy. The celebration of the Eucharist is the source of the various works of charity and mutual aid, of missionary activity and the different forms of Christian witness, by which the world is helped to understand the Church's vocation according to God's plan.

In addition, by keeping alive the call not to be conformed to this world's mentality and to live in expectation of Christ "until he comes," the Eucharist teaches the People of God the way to purify and perfect their human activities by immersing them in the paschal mystery of the Cross and Resurrection.

This is how we understand the true meaning of Christian hope. In turning our gaze towards the "new heavens and a new earth" in which righteousness dwells (see 2 Pt 3:13), "far from diminishing our concern to develop this earth, the expectancy of a new earth should spur us on, for it is here that the body of a new human family grows, foreshadowing in some way the age which is to come."³

³ Second Vatican Ecumenical Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, Section 39, The Holy See, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

The message of hope offered by the Christian community, in particular, should be kneaded into the cultural, social, economic and political involvement of the lay faithful as leaven of the Resurrection.

If it is true that earthly progress must be distinguished from the growth of God's kingdom,⁴ it is also true that in God's kingdom, brought to completion at the end of time, "charity and its works will remain"⁵ (see 1 Cor 13:8; Col 3:14). This means that everything accomplished in the love of Christ anticipates the final resurrection and the coming of the kingdom of God.

Thus Christian spirituality appears in its true light: it is not a spirituality of flight from or rejection of the world, nor can it be reduced to mere temporal activity. Imbued by the Spirit with the life poured out by the Redeemer, it is a spirituality of the transfiguration of the world and of hope in the coming of God's kingdom.

As a result, Christians can discover that when the achievements of thought and art, of science and technology, are lived in a Gospel spirit, they witness to the spreading of God's Spirit in all earthly realities. Thus the voice of the Spirit and the Bride who cry out: "Come! ... Come, Lord Jesus" (Rv 22:17–20) can be strongly heard, not only in prayer but also in our daily effort to prepare God's kingdom in history. It is the stupendous conclusion of Revelation and, we can say, the Christian seal on history.

⁴ See *ibidem*.

⁵ Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Section 56, The Holy See, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html. See *Gaudium et Spes*, Section 39.

OCZEKIWANIE JAKO KATEGORIA MYŚLOWA



Ks. Maciej DŻUGAN*

„OCZEKUJ PANA, BĄDŹ MEŻNY,
NABIERZ ODWAGI I OCZEKUJ PANA” (Ps 27,14)¹
Koncepcja oczekiwania w Starym Testamencie

Oczekiwanie, które pojawia się w życiu ludzi po grzechu w raju, a szczególnie po pełnej nadziei zapowiedzi Boga zwanej Protoewangelią, na kolejnych etapach historii zbawienia coraz bardziej się konkretyzuje i nabiera ostatecznego kształtu. Trudne doświadczenia i rozczarowania coraz bardziej oczyszczają oczekiwanie: przestaje ono koncentrować się na rzeczywistości ziemskiej, a w coraz większym stopniu zyskuje wymiar eschatologiczny.

Oczekiwanie jest ważnym aspektem ludzkiej egzystencji. Może ono mieć charakter sytuacyjny, bardzo konkretny – gdy wiąże się z czekaniem na określone osoby czy wydarzenia. Klasycznym przykładem oczekiwania sytuacyjnego jest oczekiwanie rodziców na narodziny dziecka. O oczekiwaniu można jednak mówić również w sensie egzystencjalnym, przenika ono bowiem całe ludzkie życie i związane jest ze świadomością niedoskonałości człowieka i jego przygodnością – z pragnieniem przezwyciężenia ograniczeń ludzkiej natury. Kiedy człowiek nabiera przekonania, że wielu rzeczy nie jest w stanie dokonać o własnych siłach, zaczyna poszukiwać pomocy nadnaturalnej i otwiera się na rzeczywistość wiary. Zagadnienie oczekiwania jest jednym z fundamentalnych tematów biblijnych². Biblia dostarcza licznych przykładów oczekiwania sytu-

* Ks. dr Maciej Dżugan – Instytut Teologiczny w Przemyśle, e-mail: mdzug@op.pl [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Psalm 27, w: *Liturgia godzin*, t. 1, *Okres Adwentu. Okres Narodzenia Pańskiego*, Pallottinum, [bmw] 1982, s. 636. Jeśli nie podano inaczej, cytaty z Pisma Świętego pochodzą z piątego wydania Biblii Tysiąclecia.

² Zagadnienie oczekiwania w Biblii nie doczekało się jeszcze kompleksowego, monograficznego opracowania w literaturze polskojęzycznej. Szkicowo lub fragmentarycznie jest ono prezentowane przez słowniki biblijne i teologiczne oraz w komentarzach biblijnych. Tematyka ta podejmowana jest przede wszystkim przy okazji omawiania zagadnień, które pośrednio wiążą się z oczekiwaniem, takich jak: nadzieja, obietnica, czas, mesjanizm czy eschatologia (zob. np. B. W i d ł a, hasło „Czekać, oczekiwać”, w: tenże, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2003, s. 39n.; hasło „Czekanie na Boga”, w: L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, tłum. Z. Kościuk, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1998, s. 130n.). W literaturze obcojęzycznej temat oczekiwania pojawia się najczęściej w kontekście kon-

acyjnego (por. np. Łk 1,21; 8,40; Dz 10,24; 12,11), ale jednocześnie uczy, że może ono znaleźć dopełnienie w oczekiwaniu egzystencjalnym (por. J 5,3.6; Dz 3,5-8; Jk 5,7)³.

FILARY BIBLIJNEJ KONCEPCJI OCZEKIWANIA

Fakt, że oczekiwanie wpisane jest w ludzką egzystencję, skłania do stawiania pytań o jego genezę i sens. Wydaje się, że odpowiedzi na te pytania poszukiwać można w biblijnych opisach stworzenia świata i człowieka, które zawierają najbardziej podstawowe przekazy teologiczne i antropologiczne. Relacja o stworzeniu świata i człowieka zawarta w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju przedstawiona jest w podwójnej tradycji, dzięki czemu w sposób pełniejszy i wielostronny przedstawia prawdę o Bogu i człowieku. Pierwszy opis stworzenia (zob. Rdz 1,1-2,4) to relacja wywodząca się z tradycji kapłańskiej, ujęta w literacką formę hymnu na cześć Stwórcy. W tekście tym podkreślona została nadrzędna rola Boga, który stwarza świat z niczego, powołując go do istnienia swoim słowem, a człowieka czyni zwieńczeniem swego dzieła i dzieli się z nim władzą nad innymi stworzeniami⁴. Również drugi opis, wywodzący się z tradycji jahwistycznej (zob. Rdz 2,4-25), stawia w centrum człowieka, dla którego Bóg przygotowuje najlepszą przestrzeń, aby zapewnić mu szczęście i pełnię życia⁵. Opisy są pod tym względem zgodne, ukazują bowiem wszechmocnego i wszechwiedzącego Boga, który powołuje do istnienia świat oraz człowieka jako koronę stworzenia.

Te pierwsze perykopy o Bogu Stwórcy i o człowieku jako koronie stworzenia w pewnym stopniu rzucają światło na stan oczekiwania jako element ludzkiej egzystencji. Człowiek jako istota powołana do życia przez Boga, ale będąca tylko stworzeniem od Boga zależnym nie posiada Jego wszechmocy ani wszechwiedzy. Stąd też ludzkie życie na ziemi wiąże się z niepewnością co do przyszłości, która dla człowieka pozostaje nieprzewidywalna, nie jest mu znana ani przez niego kontrolowana. Ta niepewność często łączy się z oczeki-

kretnego tekstu biblijnego lub księgi biblijnej (zob. np. J. B e c k e r, *Messianic Expectation in the Old Testament*, tłum. D.E. Green, Fortress Press, Philadelphia 1980; Ch.L. H o l m a n, *Till Jesus Comes: Origins of Christian Apocalyptic Expectation*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts 1996; „Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica” 74(2016) nr 2. (Tom nosi tytuł *L'attesa*, czyli „czekanie”, „oczekiwanie”).

³ Zob. W i d ł a, dz. cyt.

⁴ Por. J.S. S y n o w i e c, *Na początku. Wybrane zagadnienia z Pięcioksięgu*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987, s. 128-132.

⁵ Por. J.-M. H u s s e r, *Początki i Patriarchowie*, w: *Biblia i jej kultura. Stary Testament*, tłum. J. Domańska-Gruska, A. Łoba, P. Tomczak, red. M. Quesnel, Ph. Gruson, Wydawnictwo Księży Pallottynów Apostolicum, Ząbki 2008, s. 44-46.

waniem na wydarzenia, które mają nadejść – przejawia się zaniepokojeniem, lękiem i obawą przed wydarzeniami trudnymi i przykrymi bądź nadzieją i entuzjazmem wobec spodziewanych wydarzeń korzystnych i radosnych. Wydaje się, że ta druga postawa ma znamiona właściwego rozumienia oczekiwania, które w ujęciu biblijnym jest elementem egzystencji człowieka zgodnej z zamysłem Stwórcy.

Opisy stworzenia świata i człowieka ukazują jeszcze jeden ważny aspekt oczekiwania. Relacje te wprowadzają zagadnienie czasu, mającego zasadnicze znaczenie dla procesu oczekiwania. W całym tekście kapłańskim (por. Rdz 1,1-2,4) wielokrotnie pojawiają się stwierdzenia o charakterze temporalnym. Już sam początek zawiera wyrażenie „bere’shit” (por. Rdz 1,1), które nie tylko stanowi komunikat o rozpoczęciu stwórczego aktu Boga, ale również wyznacza początek czasu i dziejów⁶. Stwierdzenia o wydźwięku temporalnym pojawiają się rytmicznie w całym w opisie kapłańskim, podkreślając stroficzny charakter utworu⁷. Innym zabiegiem wskazującym na aspekt czasowy opisu jest schemat tygodnia, zgodnie z którym akt stwórczy obejmuje sześć dni pracy i jeden dzień odpoczynku. Wszystkie te elementy służą wyeksponowaniu prawdy, że czas jest dziełem Bożym, stanowiącym ramy dziejów ludzkości.

Warto zauważyć, że opis stworzenia świata i człowieka zakłada podwójną koncepcję czasu: czas kosmiczny oraz czas historyczny. Czas kosmiczny ma charakter cykliczny, powtarzalny: następują po sobie dni i noce (por. Rdz 1,5) oraz tygodnie (por. Rdz 2,2-3). Czas ten nie jest ukazany w Biblii jako areligijny, lecz nabiera charakteru sakralnego, czego konsekwencją są obrzędy praktykowane zgodnie z kalendarzem żydowskim opartym na cyklicznym rozłożeniu świat i obchodów (por. Wj 23,14). Zdecydowany akcent postawiony został jednak w tekstach biblijnych na czas historyczny, linearny, w którym nie ma powtarzających się cykli, jest natomiast przestrzeń ludzkiej historii, w której realizują się Boże plany. Bóg wkracza w historię człowieka na różnych jej etapach i poprzez swoje działania zbawcze prowadzi dzieje świata do tajemniczego celu⁸.

Idea czasu nie byłaby w pełni zrozumiała, jeśli namysł nad nią skupiałby się tylko na początku i trwaniu. W Biblii historia świata i człowieka rozgrywa

⁶ Por. J. L e m a n s k i, *Księga Rodzaju*, cz. 1, *Rozdziały 1-11*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2013, s. 144n.

⁷ W takim kontekście wielokrotnie pada stwierdzenie: „I tak upłynął wieczór i poranek – dzień [...]” (Rdz 1,3.6.13.19.23.31). Por. P. B e a u c h a m p, „*E fu sera e fu msattina*” (*Gen 1,1-2,4a*), „Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica” 36(1997) nr 2, s. 26n.

⁸ Por. A. J a n k o w s k i, *Biblijna teologia czasu*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2018, s. 8-13.

się między dwoma biegunami, początkiem i końcem⁹. Świat stworzony przez Boga jest światem doskonałym, pełnym harmonii i szczęścia. Ta pierwotna idylla ulega degradacji na skutek grzechu pierwszych ludzi. Odtąd historia, a więc czas, biegnie podwójnym nurtem. Z jednej strony zauważyć można pogłębiającą się degradację świata i człowieka, który poprzez grzechy zmierza w kierunku zła, co spotyka się z sądem Boga. Z drugiej strony w biblijnej historii zbawienia dostrzegalny jest również postęp ku dobru, który prowadzi do poprawy stanu człowieka i przywrócenia pierwotnej rajskej szczęśliwości i harmonii.

W takiej perspektywie koniec czasu oznacza powrót do bezpośredniej relacji z Bogiem, do pierwotnej szczęśliwości i harmonii, które ludzkość utraciła po grzechu w raju. Ten kres czasów w księgach biblijnych określa się jako Dzień Jahwe (por. Ez 30,3; Iz 13,6; Jl 1,15). Dzień Jahwe z jednej strony traktowany jest jako niebezpieczeństwo ciężące nad grzesznym światem, wiąże się z obawą przed sądem Bożym i karą, jaką mają ponieść przeciwnicy Boga (por. Am 5,18-20; So 2,4-15; Ez 7,6-9; Za 14,12-15), z drugiej jednak strony łączy się z wielką nadzieją na odnowienie bliskich relacji ze Stwórcą, na nowy wiek, wiek sprawiedliwości i szczęścia (por. Oz 2,20; Jl 4,16-18; Za 14,7-11), oraz na powstanie nowych niebios i nowej ziemi (por. Iz 65,17; Ap 21,1-3)¹⁰.

Oczekiwanie, zakorzenione w naturze człowieka jako istoty stworzonej, pozostaje także w ścisłym związku z czasem i perspektywą jego wypełnienia. Bóg, powołując człowieka do istnienia, zapewnił mu odpowiednie warunki życia, stwarzając dla niego przestrzeń i czas. Po grzechu pierwszych ludzi kategorie te zyskują nowe znaczenie. Oczekiwanie bowiem wiąże się odtąd z pragnieniem przywrócenia sytuacji z raju, a więc bliskiej i bezpośredniej relacji z Bogiem, sprawiedliwości Bożej, szczęścia i pełni życia, a sytuacja ta ostatecznie i definitywnie przywrócona zostanie na końcu czasu. Oczekiwanie jest zatem ściśle związane z darem czasu, jakim Bóg obdarza człowieka w świecie stworzonym.

TERMINOLOGIA ODNOSZĄCA SIĘ DO OCZEKIWANIA

Najprostszą drogą do uchwycenia istoty biblijnej koncepcji oczekiwania, przynajmniej w jej podstawowym, pierwszym znaczeniu, jest analiza semantyczna słów, którymi autorzy ksiąg Starego Testamentu posługują się, aby

⁹ Por. G. R a v a s i, „*In principio...*”: *La concezione biblica del tempo*, „Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica” 36 (1997) nr 2, s. 13-16, 22-23.

¹⁰ Zob. A.C. M y e r s, hasło „Day of the Lord”, w: *The Eerdmans Bible Dictionary*, red. A.C. Myers, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1987, s. 266n.

wyrazić ideę oczekiwania i czekania. Biblia hebrajska wykorzystuje w tym celu następujące czasowniki: „ḥakah”, „yahał”, „ḵayah” oraz „šavar”.

Pierwszy z nich, termin „ḥakah”, w jego podstawowym znaczeniu oddać można za pomocą czasowników: „czekać”, „oczekiwać”, „opóźniać”, „pozostawać” albo „tęsknić”. Słowo „ḥakah” w różnych formach występuje w Starym Testamencie czternaście razy, szczególnie w księgach prorockich i poetyckich. Nie oznacza tylko prostej czynności czekania, ale w formie piel, wskazującej na jej intensywność, wiąże czynność tę z nadzieją. Wyrażając oczekiwanie na Boga (por. Iz 8,17; Ps 33,20), podkreśla relację między Bogiem a narodem wybranym, oczekiwanie zaś łączy z nadzieją na spełnienie się Bożych obietnic. Chodzi głównie o pomoc Pana (por. Ps 33,20), o sąd (por. So 3,8), o radę (por. Ps 106,13) i wypełnienie się Jego słowa (por. Dn 12,12; Ha 2,3). W kontraście do oczekiwania na Boga, w Księdze Hioba słowo to określa oczekiwanie na śmierć (por. Hi 3,21)¹¹.

Innym słowem, które oddaje ideę oczekiwania w Biblii Hebrajskiej, jest czasownik „yahał”: „czekać”, „oczekiwać”, „mieć nadzieję”. Słowo to występuje w Starym Testamencie czterdzieści osiem razy. Najczęściej wyraża oczekiwanie z wielką nadzieją na Boga Jahwe jako źródło największego dobra (por. Ps 130,4-7). Oznacza oczekiwanie nie tylko na samego Boga, ale również na Jego dary: na Boską interwencję (por. Iz 51,5), na słowo Boga (por. Ps 119,74.81), na wyrok Pana (por. Ps 119,43) oraz na Jego prawo (por. Iz 42,4). Przede wszystkim wyraża prawdę o oczekiwaniu na zbawienie oraz na zbawczą interwencję Boga. Czasami słowo to odnosi się do oczekiwania i cierpliwości człowieka (por. Hi 29,21.23; 32,11). Słowo „yahał” zawiera w sobie również informacje o sposobie oczekiwania – wyraża cierpliwe znoszenie trudności, ucisku, przeciwności i cierpienia, wytrwałe oczekiwanie oraz zaufanie pokładane w Bogu (por. Ps 71,14; Lm 3,21; Hi 6,11)¹².

Postawa oczekiwania wyrażana jest w Starym Testamencie także za pomocą rdzenia „ḵayah”. Występuje on w Biblii hebrajskiej pięćdziesiąt sześć razy. Podczas gdy wymienione wyżej słowa bardziej skupiają się na samym fakcie oczekiwania, „ḵayah” akcentuje posiadanie nadziei, spodziewanie się wydarzeń przyszłych, przy czym stosowane jest głównie w kontekście teologicznym, bardzo rzadko w kontekście świeckim¹³. Również czasownik „ḵayah” oznacza oczekiwanie na Boga Jahwe (por. Ps 27,14; Iz 25,9), ale może oznaczać także czekanie na dobra czy dary bezpośrednio lub pośrednio z Nim

¹¹ Zob. K. Barth, hasło „ḥakah”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge 2003, t. 4, s. 359-363.

¹² Por. tene, hasło „yahał”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 6, s. 54n.

¹³ Por. E.-J. Wasek, hasło „ḵayah”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 12, s. 568-573.

związane: imię (por. Ps 52,11), pomoc (por. Rdz 49,18), cuda (por. Iz 64,2), pokój (por. Jr 8,15) czy sprawiedliwość (por. Iz 59,11). Poprzez użycie rdzenia „kavah” autorzy biblijni mocno podkreślają, że nadzieja pochodzi od Pana, a nie od drugiego człowieka (por. Ps 69,21; Iz 5,7). W lamentacjach rdzeń ten przyjmuje znaczenie wyznania ufności Bogu, szczególnie przez człowieka, który doświadcza ucisku, strapienia czy cierpienia i z nadzieją woła do Boga o pomoc i Jego zbawczą interwencję (por. Ps 25,5; Ps 39,8-9).

Słowo „šavar”, występujące w Biblii Hebrajskiej zaledwie osiem razy, oznacza oczekiwanie pełne nadziei. Zasadniczo opisuje czekanie na Boga (por. Ps 104,27) i Jego pomoc (por. Ps 119,166; 146,5). W znaczeniu świeckim słowo to opisuje czynność oczekiwania sytuacyjnego, czego przykładem jest historia Rut (por. Rt 1,13) oraz Księga Estery (por. Est 9,1)¹⁴.

Już pobieżna analiza semantyczna i kontekstualna powyższych słów hebrajskich wskazuje, że mają one przede wszystkim znaczenie teologiczne i oddają koncepcję oczekiwania na samego Boga. Nie chodzi o oczekiwanie tylko na osobę Boga, ale również na Jego zbawcze działanie, na ingerencję w historię człowieka, szczególnie tego, który jest strapiony, uciskany, doświadcza wielkiego cierpienia czy człowieka w godzinie próby. To oczekiwanie na Boga przybiera także formę oczekiwania na konkretne dary, które Pan daje swojemu ludowi Izraelowi lub każdemu wierzącemu indywidualnie, takie jak Jego słowo, przykazanie, sprawiedliwość, sąd, cuda czy pokój. W tym znaczeniu przywołane terminy mają zdecydowanie pozytywny i budujący wydźwięk, oczekiwanie w takich okolicznościach nie wiąże się więc z lękiem, strachem czy rozpaczą, wręcz przeciwnie – budzi nadzieję, radość, ufność i pozwala pozytywnie spoglądać w przyszłość. Zasadniczo czasowniki te używane są w Biblii w znaczeniu teologicznym, w znaczeniu świeckim pojawiają się sporadycznie.

PROTOEWANGELIA POCZĄTEK OCZEKIWANIA NA BOGA I JEGO ZBAWIENIE

W Starym Testamencie koncepcja oczekiwania po raz pierwszy wyraźnie zarysowana została w opisie grzechu pierwszych ludzi w ogrodzie Eden (zob. Rdz 3,1-24). Wydarzenie to ma bardzo negatywne konsekwencje dla świata i człowieka, burzy bowiem porządek ustanowiony przez Stwórcę, zakłóca stan harmonii i szczęścia będący udziałem pierwszych ludzi, dezintegruje istotę ludzką, niszcząc jej relację z Bogiem, z drugim człowiekiem, z samym sobą,

¹⁴ Zob. K.-M. B a y s e, hasło „šavar”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 14, s. 31-33.

a w końcu z całym stworzeniem¹⁵. Autor biblijny opisuje tę zmianę w następujący sposób: „A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nady” (Rdz 3,7); ukazuje ją także poprzez zewnętrzne zachowanie ludzi, którzy dla ukrycia swojej nagości czynią sobie przepaski z liści (por. Rdz 3,7). Pierwsi ludzie zmieniają swoje zachowanie wobec Stwórcy, ukrywają się przed Nim (por. Rdz 3,8).

Wprowadzając postać Boga do opisu upadku pierwszych ludzi, autor Księgi Rodzaju jednocześnie sugestywnie ukazuje naturę obecności Boga w raju. Czyni to za pomocą wyrażenia „mithallekh” (por. Rdz 3,8), participium czasownika „halakh”, który znaczy „spacerować”, „przechadzać się”, a w zastosowanej tu formie wyraża czynność ciągłą i powtarzającą się. Ponadto autor określa czas pojawienia się Boga, wspomina o „leruah hayyom” (por. Rdz 3,8), czyli porze powiewu wiatru – prawdopodobnie chodzi o porę popołudniową lub wieczorną, kiedy od Morza Śródziemnego wieje chłodna bryza¹⁶. Z opisu tego można wywnioskować, że pobyt w ogrodzie Eden nie oznaczał dla ludzi nieustannego przebywania przed obliczem Boga, ale tylko w określonym czasie. Przyjście Boga nie było motywowane gniewem, wrogością wobec ludzi czy chęcią zaprowadzenia sprawiedliwości i wymierzenia kary, wynikało raczej ze zwyczaju Stwórcy, który o stałej porze pojawiał się w raju, by spotkać się z ludźmi. O przyjaznym tonie tego spotkania świadczy również sposób poszukiwania człowieka przez Boga – przyjazne wołanie, wskazujące na bezpośredniość, zażyłość oraz bliskość relacji pierwszych ludzi z Bogiem¹⁷.

Oczekiwanie człowieka, o którym autor biblijny wspomina pośrednio, opisując sytuację, gdy Bóg przechadza się po ogrodzie Eden po grzechu pierwszych ludzi, ma charakter zdecydowanie negatywny. Nie ma w nim atmosfery serdeczności, zaufania i bezpośredniości, jaka była wcześniej, jego źródłem jest bowiem lęk i strach przed Stwórcą, spowodowany konsekwencjami wyboru, którego dokonali Adam i Ewa. Nie oczekują oni na Stwórcę z nadzieją, ale ukrywają się przed Nim (por. Rdz 3,8), próbują też zataić swój czyn i jego konsekwencje (por. Rdz 3,11-13). Ta karykatura oczekiwania na Boga jest uwarunkowana grzechem, którego się dopuścili, a który zupełnie zmienił ich sposób patrzenia na Stwórcę i na stworzony przez Niego świat (por. Rdz 3,10-11).

¹⁵ Autor biblijny określa okoliczności, w jakich zniszczony został ustanowiony przez Boga porządek stworzenia. Nie sam Bóg, ale stworzenia próbowały stanowić o porządku i harmonii w świecie stworzonym. Adam, zamiast być posłuszny Bogu, słucha Ewy, a ona, zamiast być posłuszna mężowi, słucha węża. Hierarchia zostaje więc odwrócona. O biegu rzeczy decydują wąż i Ewa – stworzenia, które według opisu jahwistycznego powinny mieć najmniejszy wpływ na rozwój wypadków (por. D. D. Z i a d o s z, *Tak było na początku. Izrael opowiada swoje dzieje*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl 2011, s. 155).

¹⁶ Por. L e m a Ń s k i, dz. cyt., s. 247n.

¹⁷ Por. K. A. M a t h e w s, *Genesis 1-11:26*, Broadman & Holman Publishers, Nashville 1996, t. 1 A, s. 240.

Dopiero przyjście i aktywność Boga przywracają utracony porządek i pozwalają ludziom, choć parcjalnie, powrócić do poprzedniego stanu. Ta przemiana dotyczy również oczekiwania, które dzięki obecności, słowom i działaniu Boga zmienia się z postawy lęku, bojaźni i ukrywania się przed Stwórcą na oczekiwanie spotkania z miłującym i miłosiernym Bogiem, otaczającym opieką swoje stworzenie, wspierającym je w walce z upadłą naturą i siłami zła, dającym nadzieję oraz pewność ostatecznego zwycięstwa nad przeciwnikiem.

To nowe oczekiwanie zapoczątkowują słowa Boga, które noszą miano Protoewangelii, czyli pierwszej dobrej nowiny. Nim jednak te słowa padną – a co za tym idzie, perspektywa oczekiwania ulegnie przemianie, a raczej zostanie przywrócone jego właściwe znaczenie – Stwórca przez swoje spotkanie z ludźmi odnawia ustanowiony przez siebie w raju porządek. Przez dialog z ludźmi zostaje przywrócona hierarchia ustanowiona przez Boga w dziele stwórczym¹⁸. Następnie Bóg wymierza karę oraz zapowiada dramatyczne skutki grzechu (por. Rdz 3,14-19). Najbardziej istotna jest kara wymierzona wężowi, która składa się z trzech części: Bóg skazuje węża na pełzanie, na jedzenie prochu (por. Rdz 3,14), a w końcu na ostateczną zagładę, która ma się dokonać za sprawą potomstwa kobiety. To właśnie ta trzecia „kara” dla węża, staje się zarazem obietnicą i wyznacza rys nowego oczekiwania dla człowieka, którego sytuacja znacząco zmieniła się po grzechu (por. Rdz 3,15).

Zrozumienie natury tego oczekiwania wymaga jednak pochylenia się nad znaczeniem słów, które usłyszał wąż: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono ugodzi cię w głowę, a ty ugodzisz je w piętę” (Rdz 3,15). Zapowiedź ta pod względem literackim i semantycznym nasuwa pewne trudności interpretacyjne¹⁹.

Przede wszystkim słowa Boga zapowiadają bezpardonową walkę – bój na śmierć i życie – między węzem a potomstwem niewiasty. Dla węża walka

¹⁸ Inicjatorem rozmowy jest Bóg. To Jego człowiek powinien słuchać i spełniać Jego wolę. Bóg kieruje swoje słowo najpierw do Adama jako tego, który został stworzony pierwszy, a potem do Ewy, z wężem zaś nie prowadzi żadnej rozmowy, tylko kieruje ku niemu przekleństwo i wymierza mu karę (por. G.J. W e n h a m, *Genesis 1-15*, Word Incorporated, Dallas 1987, s. 76n.).

¹⁹ Już wczesna chrześcijańska tradycja nadaje zapowiedzi z piętnastego rozdziału księgi Rodzaju (por. Rdz 3,15) znaczenie teologiczne i mesjańskie. Według takiego klucza interpretują tekst ten św. Justyn, św. Ireneusz, św. Jan Chryzostom, św. Augustyn, św. Ambroży czy św. Hieronim. Spośród współczesnych egzegetów w tym kontekście wymienić należy takie nazwiska, jak: Francis Schaeffer, Herbert Leupold, Geerhardus Vos, Derek Kidner, Gerhard Ch. Aalders czy Harold G. Stigers. Inni uznają, że tekst ten ma charakter etiologiczny lub historyczny (na przykład tłumaczy niechęć człowieka do węży). Za taką interpretacją opowiadają się: John Skinner, Gerhard von Rad, Ephraim A. Speiser, Bruce Vawter, Claus Westermann (por. M a t h e w s, dz. cyt., s. 247; B.J. S t r a t t o n, *Out of Eden: Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2-3*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, s. 58n.; V.P. H a m i l t o n, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1990, s. 197).

ta zakończy się śmiercią i ostateczną przegraną, czego symbolem jest ugodzenie w głowę, potomstwo niewiasty również ucierpi – symbolem tego jest ugodzenie w piętę – chociaż żadne niebezpieczeństwo nie będzie zagrażać jego życiu. Zmagania będą miały trwały charakter, zostaną w nie zaangażowane kolejne pokolenia potomstwa niewiasty, ale ostatecznie klęska stanie się udziałem węża. Walki tej nie należy rozpatrywać tylko w sensie etiologicznym, tłumaczącym niechęć człowieka do węża, ale w wymiarze uniwersalnym i egzystencjalnym, jako nieustanny bój dobra ze złem. W boju tym uczestniczy z jednej strony cały rodzaj ludzki, ludzie z różnych epok i miejsc, a z drugiej strony siły przeciwne Bogu i człowiekowi. Zapowiadaną walkę będzie toczyło „potomstwo” (hebr. zera') – słowo to można interpretować zarówno w sensie indywidualnym, jak i kolektywnym, choć bardziej prawdopodobne jest rozumienie jednostkowe. Wydaje się, że chodzi tu o jakiegoś reprezentanta – osobę lub kolektyw – który w imieniu całej ludzkości podejmie tę walkę²⁰.

Jej inicjatorem jest Bóg, to z jego inspiracji rozpoczyna się batalia o człowieka i jego szczęście. Wyrok Boży nie jest jednak wyłącznie przekleństwem skierowanym do węża, ale także niosącą nadzieję obietnicą dla ludzi. Obietnica ta ukazuje miłosierne oblicze Stwórcy: Nie karze on człowieka bezwzględnie, nie pozostawia go na pastwę popełnionego grzechu, we władaniu złego. Stwórca zapowiada walkę o przywrócenie pierwotnego stanu szczęścia, jakim ludzie cieszyli się w raju przed upadkiem. Wprawdzie za swój występki otrzymują oni karę, ale Bóg pozwala im zachować życie i na nowo powierza zadania, które przewidział dla nich w akcie stwórczym, chociaż zostają one obciążone konsekwencjami grzechu²¹. Tylko wobec węża Stwórca nie okazuje żadnej litości. Jako przeciwnik Boga i ludzi, czyhający na człowieka, pragnący jego nieszczęścia i unicestwienia, zostaje on ukarany śmiercią. Zapowiedź Bożą (por. Rdz 3,15) należy postrzegać jako przejaw miłości i miłosierdzia wobec człowieka, któremu Bóg daruje największą karę, a nawet pomaga dostosować się do nowych warunków życia już poza ogrodem Eden (por. Rdz 3,21-22)²². Miłosierdzie Boga obejmuje nie tylko potomstwo Adama i Ewy, ale rozciąga się na patriarchów, a nawet na cały naród wybrany.

²⁰ Por. D z i a d o s z, dz. cyt., s. 163-165.

²¹ W przypadku kobiety są to zależność od męża i bóle porodu (por. Rdz 3,16), w przypadku mężczyzny – trud pracy i wrogość natury (por. Rdz 3,17-19). Por. S. D r a g g a, *Genesis 2-3: A Story of Liberation*, „Journal for the Study of the Old Testament” 17(1992) nr 3(55), s. 10.

²² Kara za grzech była śmierć. W raju pierwsi rodzice usłyszeli nakaz Boży, który obwarowany był bardzo srogą karą: „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać do woli, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2,16-17). Taka kara dosięgnie węża, nie zaś ludzi, którzy wprawdzie doświadczą śmierci, ale gatunek ludzki przetrwa (por. D z i a d o s z, dz. cyt., s. 168).

Ludzie, którzy po grzechu pierwotnym poznali swoją słabość i niedoskonałość, uzyskują zatem zapewnienie o miłości i miłosierdziu Boga oraz jego wsparcie w walce z przeciwnikiem, którego sami nie zdołają pokonać. Protoewangelia wyznacza więc nowy rodzaj oczekiwania na Boga i na Jego działanie zbawcze, dzięki któremu człowiek będzie w stanie przezwyciężać trudności płynące ze świata oraz słabości ludzkiej natury i walczyć ze złem obecnym w świecie. Oczekiwanie, którego początek ukazuje Protoewangelia, zakładające nadzieję na ostateczne pokonanie zła oraz powrót do rzeczywistości rajskiej i szczęścia, nabierać będzie na poszczególnych etapach historii zbawienia coraz bardziej konkretnego i wyrazistego charakteru. Potomkowie Abrahama wypatrywać będą konkretnych rysów zbiorowości lub jednostki, która w imieniu całego narodu wybranego, dzięki pomocy Boga, odniesie ostateczne zwycięstwo nad jego przeciwnikami i przywróci pokój i szczęście utracone w Edenie. Kolejne prorocтва i zapowiedzi będą nie tylko rozbudzać nadzieję i oczekiwanie, ale także coraz bardziej odsłaniać cechy Tego, który zapowiedziany jest jako potomstwo kobiety, pogromca szatana i zła²³.

Kolejne etapy historii zbawienia ujawniają nowe aspekty oczekiwania i konkretyzują obraz potomstwa, które ostatecznie stoczy zwycięską walkę z siłami wrogimi Bogu i człowiekowi oraz zapewni ludziom pełnię życia i dostatek. W dziejach Izraela przyjmuje ono formę oczekiwania na doskonałe królestwo z idealnym władcą.

Wprawdzie czasy monarchii w Izraelu, szczególnie okres rządów króla Dawida oraz jego syna Salomona, mogą być uważane za złoty okres w historii narodu wybranego, to jednak samych władców trudno uznać za idealnych monarchów. Dzięki podbojom Dawida Izrael stał się najpierw wielkim krajem (por. 2 Sm 8,1-12,31), a następnie państwem potężnym i bogatym. Księgi biblijne nie szczędzą pochwał pod adresem tych władców, ale jednocześnie wskazują, że również oni na skutek ludzkiej słabości zbyt upodobniali się do władców ościennych narodów. Zamiast pełnić rolę pomazańca i sługi Jedyne Boga, przejmowali pogański sposób rządzenia, a przez to nie ustrzegli się błędów i grzechów: Dawid zgrzeszył, dopuszczając się cudzołóstwa z Bat-

²³ Już w Księdze Liczb znajdujemy wyrocznię, która na nowo rozbudza oczekiwanie. Wygłasza ją Balaam, pogański wieszcz mieszkający nad Eufratem, wezwany przez króla Moabu Balaka, aby przeklinał lud Izraela i mu zlorzeczył (por. Lb 22,1-6). Balaam jednak zapowiada dobrobyt i dostatek Izraela, a dodatkowo przybliża obraz oczekiwanej władcy (Lb 24,17-18): „Widzę go, lecz jeszcze nie teraz, dostrzegam go, ale nie z bliska: wschodzi Gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło. Ono to zmiażdży skronie Moabu, a także czaszki wszystkich synów Seta. Stanie się Edom podbitą krainą [...]. A Izrael urośnie w potęgę” (por. M.P. Scannu, *La benedizione sacerdotale e la benedizione di Balaam: i due poli della parola*, „Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica” 78 (2018) nr 2, s. 66-69).

szebą (por. 2 Sm 11,1-27) i zarządzając przeprowadzenie spisu ludności (por. 2 Sm 24,1-16), a Salomon popadł w bałwochwalstwo (por. 1 Krl 11,1-13)²⁴.

Wobec tych faktów Boża obietnica na nowo rozbudziła nadzieję i oczekiwanie na władcę doskonałego, który zapewni trwale królowanie Boga w narodzie izraelskim (zob. 2 Sm 7,1-29). Bóg przez proroka Natana zapowiada władcę, który będzie potomkiem Dawida i wyjątkowym synem Boga, a Bóg utwierdzi jego panowanie na wieki (por. 2 Sm 7,12-16). To kolejny rys potomstwa, które w pierwszym odniesieniu kojarzone jest z synem Dawida Salomonem, zarówno jednak treść proroctwa, jak i postępowanie Salomona jako króla wskazują, że to nie on jest wypełnieniem tej obietnicy²⁵.

Tego rodzaju zapowiedzi prorockie nabierają szczególnego znaczenia i intensywności, kiedy królestwo Izraela znajduje się w ruinie, upada pod naporem wrogów, i gdy wydaje się, że nie jest ono w stanie się odbudować. Wtedy pojawiają się kolejne zapowiedzi, które przynoszą nadzieję na przyjęcie kogoś, kto odbuduje królestwo Izraela, a zarazem przywróci królowanie Boga i szczęśliwe życie na ziemi (por. Iz 9,1-6; 11,1-9). Proroctwa te głoszą, że królestwo Dawida, które zostało zniszczone na skutek najazdu wrogów, zostanie odbudowane (por. Iz 9,6; 11,1). Na uwagę jednak zasługuje postać zapowiadanego władcy (por. Iz 9,5; 11,2) oraz obraz życia, jakie nastanie dzięki niemu: sprawiedliwości, pokoju, radości, szczęścia i dostatku. Ów nowy władca wymierzy karę wszystkim wrogom oraz tym, którzy przekraczają prawo Pana, i wyeliminuje zło ze świata (por. Iz 11,3-5.9).

Epoka niewoli, czas cierpienia i oczyszczenia, nadaje oczekiwaniu nowy wymiar. Izrael dokonuje swoistego rachunku sumienia i stawia sobie pytanie, dlaczego poprzez wygnanie doświadczył tak wielkich cierpień i upokorzenia. Zaczyna wówczas postrzegać swoją przyszłość i wybawienie w obrazie Sługi Jahwe (por. Iz 42,1-9; 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53,12)²⁶. Pieśni o Słudze Jahwe ukazują potomstwo jako sługę wybranego i umiłowanego przez Boga, który całkowicie polega na Bogu i ma do wykonania zleconą mu przez Boga misję – nie jest już skierowana tylko do Izraela, ale do wszystkich narodów

²⁴ Por. S.J. Schults, G.V. Smith, *Exploring the Old Testament*, Crossway Books, Wheaton 2001, s. 67n., 75n.

²⁵ Chociaż Salomon był wybitnym władcą, to na skutek nadmiernego wykorzystywania ludu, odejścia od Boga i bałwochwalstwa stał się przyczyną upadku królestwa w Izraelu, jego podziału i dekadencji (por. 1 Krl 11,11-13). Por. A. Marx, *Historia Izraela od Saula do Wygnania (1030-539)*, w: *Biblia i jej kultura. Stary Testament*, s. 213-216.

²⁶ Sługa Jahwe w zależności od interpretacji utożsamiany jest albo ze zbiorowością, albo z indywidualnymi przedstawicielami narodu wybranego, czy to Mojżeszem, czy Jeremiaszem, choć ostatecznie również nabiera rysów mesjańskich (por. J.D.W. Watts, *Isaiah 34-66*, Thomas Nelson, Nashville 2005, s. 652-658).

(por. Iz 42,1.4.6)²⁷. Zupełną nowość w koncepcji oczekiwanego potomstwa stanowi jego ogromne cierpienie i tragiczny los – mowa jest o „Mężu boleści” (Iz 53,3). Jego cierpienie ma charakter ekspiacyjny, jest ofiarą za grzechy ludu, który oddalił się od Boga. Opisuując straszną mękę Sługi, pieśni kreślą jego obraz jako cierpliwego, pełnego pokoju, delikatnego, milczącego posłańca Boga. Mimo wielkiego cierpienia, mimo poniesionej śmierci przez Sługę jego misja nie jest skazana na niepowodzenie, gdyż przedłuży on swoje dni, będzie oglądał swoje potomstwo – jego męka przyniesie określone owoce, a w końcu dzięki niemu Bóg odniesie zwycięstwo (por. Iz 53,10-12). Postać Sługi Jahwe wprowadza zatem do koncepcji oczekiwania cierpienie ekspiacyjne, zbawiające, wydające owoce.

Okres niewoli wyzwolił w Izraelitach jeszcze większe pragnienie powrotu i oczekiwanie odbudowy królestwa Izraela. Powróciła nadzieja na odrodzenie mocarstwa, które nawiązywałoby do harmonii i dobrobytu utraconego raju. Niestety życie, jakie faktycznie czekało wygnańców po powrocie do Ziemi Izraela, zniweczyło te nadzieje. Izrael nigdy już nie odzyskał dawnej świetności, nie posiadał ani wielkich terytoriów, ani znacznego bogactwa, pozostawał zależny od innych imperiów i zdany na ich łaskę. W związku z tym oczekiwanie nabrało zupełnie innego wymiaru. Pojawiło się przekonanie, że rzeczywistość ostateczna musi przekraczać to, co ziemskie, nie może się ograniczać do Kanaanu, Królestwa Izraela czy świątyni wybudowanej w Jerozolimie, musi przyjść z góry²⁸. W ten sposób oczekiwanie wchodzi na zupełnie inny poziom, mający cechy apokaliptyczne i eschatologiczne. Zapowiedź prorocka zawarta w Księdze Daniela (zob. Dn 7,9-14) nie dotyczy już tylko potomka ludzkiego, ale podkreśla jego transcendentne pochodzenie, wyrażone w sformułowaniach „jakby Syn Człowieczy” oraz „na obłokach nieba przybywa” (Dn 7,13)²⁹. Postać ta ma ostatecznie pokonać zło, zaprowadzić sprawiedliwość i utwierdzić swoje panowanie na wieki.

Oczekiwanie zatem, które pojawia się w życiu ludzi po grzechu w raju, a szczególnie po pełnej nadziei zapowiedzi Boga zwanej Protoewangelią, na kolejnych etapach historii zbawienia coraz bardziej się konkretyzuje i nabiera ostatecznego kształtu. Rozwój tego oczekiwania jest ściśle związany z życiem potomków Abrahama. Trudne doświadczenia i rozczarowania coraz bardziej oczyszczają oczekiwanie: przestaje ono koncentrować się na rzeczywistości ziemskiej, a w coraz większym stopniu zyskuje wymiar eschatologiczny.

²⁷ Uniwersalizm to nowa cecha, jaką zyskuje oblicze Oczekiwanego (por. T. Brzegowy, *Księga Izajasza. Rozdziały 40-66*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2019, s. 215-219).

²⁸ Por. T. Jelonk, *Mesjanizm*, Petrus, Kraków 2009, s. 38-44.

²⁹ Por. S.R. Miller, *Daniel*, Broadman & Holman Publishers, Nashville 1994, s. 207-210.

OCZEKIWANIE NA BŁOGOSŁAWIEŃSTWO, POTOMSTWO I ZIEMIĘ

Na kolejnych etapach historii Izrael oczekuje już nie tylko na Boga i Jego interwencje zbawcze, nie tylko na Jego Sługę, ale również na Jego dary: błogosławieństwo, potomstwo oraz ziemię, a więc na to, co w ujęciu biblijnym tożsame jest ze szczęściem i pełnią życia człowieka.

W opisie kapłańskim powstania świata wyraźnie zaznaczone jest, że kształtując człowieka jako koronę stworzenia, Bóg obdarza go błogosławieństwem, kierując do niego następujące słowa: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1,28). Słowa błogosławieństwa są życiodajną i stwórczą mocą Boga, który pragnie pełni życia i szczęścia dla swojego stworzenia. Ta pełnia ujawnia się w dwóch zasadniczych wymiarach. Pierwszym z nich jest płodność i posiadanie potomstwa, drugim natomiast uczynienie sobie ziemi poddaną. Warto zwrócić uwagę, że słowa te oddają istotę błogosławieństwa, które jest nie tylko życzeniem, ale darem Boga dla stworzenia. Pełnia życia, będąca sednem tego daru, wyraża się w potrójnym stwierdzeniu: jakościowym – „bądźcie płodni”, ilościowym – „rozmnażajcie się” i przestrzennym – „abyście zaludnili ziemię”³⁰.

Błogosławieństwo to na skutek grzechu pierwszych rodziców zostaje w pewien sposób zakwestionowane przez człowieka, ale nigdy nie zostanie odwołane przez Boga. Po grzechu pierworodnym człowiekowi o wiele trudniej jednak uzyskać pełnię życia i niesione przez błogosławieństwo szczęście³¹. Dowodem na to, że Bóg nie wycofuje swojego błogosławieństwa, jest powtórzenie go przez Stwórcę po potopie wobec Noego i jego synów (por. Rdz 9,1-6). Warto zauważyć, że potop stanowi nowy początek – po tym, jak świat zbyt łatwo poddał się panowaniu zła i grzechu (por. Rdz 6,5-9), następuje odnowienie dzieła stworzenia. Odtąd pragnienie człowieka, by żyć pełnią życia i cieszyć się pełnią szczęścia, a jednocześnie świadomość, że o własnych siłach nie może tego osiągnąć, wyraża się w oczekiwaniu na Boże błogosławieństwo, które nie tylko zawiera zapowiedź spełnienia Bożej obietnicy, ale stanowi łaskę Boga, tak potrzebną człowiekowi do pełni życia.

Błogosławieństwo wypowiedziane w raju (por. Rdz 1,28), powtórzone po potopie (por. Rdz 9,1-6), znajduje kontynuację w historii patriarchów. Już początek cyklu o patriarchach, mówiący o powołaniu Abrahama, przywołuje

³⁰ Por. A. W é n i n, *Un Dio di benedizione*, „Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica” 78 (2018) nr 2, s. 7-9.

³¹ Interesujące jest, że owe konsekwencje grzechu dotyczą właśnie tego, o czym mówi błogosławieństwo: to trud człowieka związany z uprawą ziemi i jej urodzajnością (por. Rdz 3,17), trud brzemienności i ból rodzenia dzieci (por. Rdz 3,16).

błogosławieństwo z pierwszych stron Biblii. Abraham słyszy słowa: „Wydź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę. Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, będę ci błogosławił i twoje imię rozślę; staniesz się błogosławieństwem. Będę błogosławił tym, którzy tobie błogosławić będą, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i Ja będę złorzeczył. Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi” (Rdz 12,1-3). Abraham ma cieszyć się błogosławieństwem Boga, ale ma także dać początek nowemu ludowi, co więcej, przez niego mają otrzymać błogosławieństwo ludy całej ziemi³². Przez niego Bóg chce udzielić błogosławieństwa światu i wprowadzić je na nowo w dzieje ludzkości. Błogosławieństwo, które usłyszał Abraham, także łączy się z obietnicą potomstwa, i to niezwykle liczego, oraz ziemi – kraju, w którym będzie on mógł cieszyć się pełnią życia³³.

Wypowiedziane przez samego Boga błogosławieństwo znajduje kontynuację w błogosławieństwie, jakim u schyłku swojego ziemskiego życia obdarzają swoje dzieci patriarchowie. Ich błogosławieństwa, choć wypowiedane przez ojca do dzieci, również zakorzenione są we wszechmocy Boga (por. Rdz 27,27-29; 49,1-28). Historie patriarchów ukazują także, jak wielkie jest pragnienie (prowadzące nawet do rywalizacji) i oczekiwanie, by takie błogosławieństwo otrzymać, i jak wielkie jest przekonanie, że może ono zapewnić życie dostatnie i szczęśliwe temu, kto je otrzymuje, oraz jego potomkom (por. Rdz 27,1-45)³⁴. Błogosławieństwo odgrywa też szczególną rolę w przymierzu, które zawarli z Bogiem potomkowie Abrahama na górze Synaj. Miało się ono stać udziałem tych, którzy będą przestrzegać praw i nakazów, które nadał Bóg³⁵.

Według autorów biblijnych oznaką i konkretnym przejawem Bożego błogosławieństwa jest pełnia życia i jego długość. Skoro po grzechu pierwotnym życie ludzkie zostaje brutalnie przerwane przez śmierć, będącą konsekwencją grzechu, a prawda o życiu po śmierci nie jest jeszcze znana, przejawem pełni życia staje się potomstwo, a jego wielka liczba – niejako miarą obfitości błogosławieństwa Bożego³⁶. Abraham wraz z obietnicą, że będzie

³² W samym opisie rdzeń „brk” pojawia się aż pięciokrotnie, podobnie jak w pierwszych jedenastu rozdziałach Księgi Rodzaju (por. J. L e m a Ń s k i, *Księga Rodzaju*, cz. 2, *Rozdziały 11,27-36,43*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2013, s. 108-110).

³³ Por. W é n i n, dz. cyt., s. 14.

³⁴ Szczególnie historia Ezawy i Jakuba (zob. Rdz 27,1-45) ukazuje współzawodnictwo o uzyskanie błogosławieństwa. Aby je otrzymać, a co za tym idzie, cieszyć się pełnią życia i dostatkiem, Jakub ucieka się nawet do oszustwa (por. G. P a p o l a, *Isacco benedice il figlio, la benedizione carpita*, „Parola Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica” 78 (2018) nr 2, s. 37-41).

³⁵ Por. G.E. M e n d e n h a l l, G.A. H e r i o n, hasło „Covenant”, w: *The Anchor Yale Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman, Doubleday, New York 1992, t. 1, s. 1185; W.J. U r b r o c k, hasło „Blessings and Curses”, w: *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 1, s. 760.

³⁶ Por. F.H. W i g h t, *Obyczaje krajów biblijnych*, tłum. R. Piotrowski, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2001, s. 92.

ojcem wielkiego narodu (por. Rdz 12,2), otrzymuje jednocześnie zapowiedź pełni życia. Obietnica ta w życiu patriarchy była wielokrotnie powtarzana (por. Rdz 15,5-6; 17,2), lecz długo oczekiwał na jej spełnienie, a za jego życia Bóg spełnił ją tylko częściowo. Abraham z niecierpliwością oczekiwał potomka, ale dopiero w później starości mógł się cieszyć z narodzin Izaaka, i nie było mu dane ujrzeć wielkiego narodu (por. Rdz 21,1-9). Oczekiwanie na potomstwo jako przedłużenie życia oraz przekonanie o obfitości Bożego błogosławieństwa pojawia się również w życiu kolejnych patriarchów: Izaaka (por. Rdz 25,21; 26,3-6) i Jakuba, którego dwunastu synów staje się protoplastami przyszłego narodu (por. Rdz 29,31-30,24; 35,9-12; 48,4). Obietnica potomstwa, którą otrzymał Abraham, wypełnia się w narodzie wybranym, który sam często określa siebie jako potomstwo Abrahama (por. Mt 3,9; J 8,33.39).

Kolejnym symbolem pełni życia, związanym ściśle z tak oczekiwanym przez ludzi błogosławieństwem Boga, jest ziemia. Dla mieszkańców starożytnego Wschodu ziemia była niezwykle cenna, zapewniała klanowi pewną stabilizację, wyżywienie i utrzymanie. Wprawdzie patriarchowie wiedli życie koczownicze – zarówno Terach jak i Abraham opuścili swoje rodzinne strony, najpewniej w poszukiwaniu lepszych warunków materialnych – to jednak teksty biblijne podkreślają wartość posiadania na własność ziemi, która gwarantuje odpowiednie warunki życiowe i pewną przestrzeń bezpieczeństwa. Ziemia była również naznaczona obecnością Boga, który objawiał się patriarchom w konkretnych miejscach: pod dębami Mamre (zob. Rdz 18,1-33), w Betel (por. Rdz 28,10-22) czy w miejscu nazwanym Penuel (por. Rdz 32,31). Gdy Izraelici wezmą Kanaan w posiadanie, przez długi czas będą żywić przekonanie, że tylko w tej ziemi mogą oddawać prawdziwą cześć Bogu³⁷.

W momencie powołania Abraham słyszy słowa Boga wzywające go do opuszczenia ziemi swego ojca i udania się do bliżej nieokreślonego kraju, który zostanie wskazany przez Boga Jahwe (por. Rdz 12,2). Wprawdzie Abraham przemierzał i oglądał kraj, do którego Bóg go posłał – ziemię Kanaan, ale za życia nie było mu dane wziąć jej w posiadanie³⁸. Pocięgą dla niego stała się otrzymana od Boga obietnica, zgodnie z którą to potomkowie patriarchy posiadają tę ziemię (por. Rdz 15,13-16).

Oczekiwanie i poszukiwanie własnej ziemi będzie odtąd ważnym elementem życia patriarchów, którzy podejmą nie tylko próby prowadzenia życia koczowniczego, ale nawet wysiłek powrotu do ziemi swoich przodków

³⁷ Por. M. L. B a r r é, 'rš' (*h*)hyym – *The Land of the Living?*, „Study of the Old Testament” 13(1988) nr 3(41), s. 40-44.

³⁸ Jego własnością stało się tylko pole w Makpela, które zakupił, aby pochować swoją żonę Sarę (por. Rdz 23,20).

(por. Rdz 28,1-29,30). Zawsze jednak będzie im towarzyszyło przeświadczenie, że nie mogą opuścić Kanaanu – gdy zostaną do tego zmuszeni, wewnętrzne przekonanie nakazywać im będzie, aby tam powrócić, ponieważ tę ziemię Bóg im przeznaczył na własność (por. Rdz 24,6-9; 26,3; 28,13-22; 47, 28-31)³⁹.

Obietnica, której spełnienia oczekiwali patriarchowie, częściowo się urzeczywistniła, gdy Izraelici zamieszkali w ziemi Goszen, niezwykle urodzajnej i płodnej, i rozrosli się w wielki naród, który cieszył się przez pewien czas wyzwanym dostatkiem (por. Wj 1,1-7). Jednakże radość przebywania w dostatniej ziemi na skutek przemian politycznych i społecznych stosunkowo szybko zmieniła się w gorzkie doświadczenie niewoli i uciężenia (por. Wj 1,8-11). Okres niewoli w Egipcie stał się czasem dorastania do spełnienia się Bożego błogosławieństwa. Złożona przez Boga obietnica wyzwolenia z ucisku, w jakim znaleźli się Izraelici, obok aspektu negatywnego, związanego z oczekiwaniem i nadzieją na wyswobodzenie z niewoli, uwolnienie się od niesprawiedliwości społecznej, wyzysku i niewolniczej pracy aż do śmierci, ma również aspekt pozytywny – Bóg obiecuje Izraelitom posiadanie własnej ziemi (por. Wj 6,4).

To oczekiwanie na ziemię poprzedzone jest czasem pustyni, który ma przygotować Izraelitów na jej przyjęcie i jeszcze mocniej uzmysłowić im, jak wielkim jest ona dobrem. Ziemia, którą bierze w posiadanie Izrael, to dar Boga (por. Pwt 6,10-13; Joz 24,13), autor biblijny wielokrotnie zaznacza, że to sam Bóg daje ziemię Izraelowi, którego zadaniem jest być Bogu posłusznym i wypełniać Jego nakazy (por. Pwt 32,49.52; Joz 1,2.11). Wielkość tego daru podkreślona jest na kartach Biblii wskazaniem, że Izraelici nie zdobywają ziemi jakimś monumentalnym wysiłkiem, w zaciętym boju, w wyniku ciężkich, wyczerpujących walk i kampanii wojennych⁴⁰, ale otrzymują od Boga kraj opływający w mleko i miód (por. Wj 3,8; 13,5; 33,3; Pwt 6,3; 11,9), czyli ziemię niezwykle płodną, urodzajną i dostarczającą obfitości dóbr zapewniających dostatnie życie⁴¹.

³⁹ Zgodnie z prorocstwem, które usłyszał Abraham, jego potomkowie rzeczywiście zmuszeni zostali do opuszczenia ziemi Kanaan. Stało się to na skutek klęski głodu, która dotknęła tę ziemię za czasów Jakuba i jego synów (por. Rdz 46,1-34). Chociaż udają się do Egiptu z własnej woli, są przekonani, że pobyt tam będzie tylko epizodem, a oni powrócą do ziemi obiecanej im przez Boga (por. Rdz 50,24-25).

⁴⁰ Wprawdzie Księga Jozuego opisuje podbój całego kraju: działania wojenne Izraelitów w centrum Kanaanu (por. Joz 6,1-8,29), kampanię południową (por. Joz 10,1-43) i północną (por. Joz 11,1-14), która ma na celu podporządkowanie całej ziemi Kanaan, to jednak wymowa teologiczna tej księgi wskazuje, że to Bóg Jahwe daje w posiadanie ziemię. Prawdę tę wyraża formuła przekazania, oddania w posiadanie ziemi, tak zwana handing-over formuła (por. Joz 1,2.11; 2,9.24; 6,16). Por. A.H.W. CURTIS, *Joshua*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, s. 76.

⁴¹ Mleko i mód stanowią nawiązanie do ogrodu Eden. Powstają bowiem bez udziału człowieka, a jego największą troską jest zebranie tych dóbr (por. E. L e v i n e, *The Promised Land of Milk and Honey*, „Estudios bíblicos” 58(2000) nr 2, s. 148n.; R.A. F r e u n d, *The Land Which Bled Forth Its*

Obietnica ziemi wiąże się z jeszcze jednym darem, tak wyczekiwanym przez Izraelitów – z darem „nuah”, czyli odpoczynku, pokoju, którego Pan użyczy Izraelitom w Kanaanie (por. Pwt 3,20; 12,10; Joz 1,13.15; 21,44; 22,4; 23,1). Jest ona zatem zapowiedzią nie tylko końca koczowniczego trybu życia, wędrowności, błakania się po obcej ziemi, ale także dobrobytu, prawdziwej wolności i, co najważniejsze, bezpieczeństwa, braku zagrożenia ze strony okolicznych wrogów⁴². Ziemia i związane z nią dobra, które Izrael otrzymał z hojnej ręki Najwyższego, będą odąd przypominały mu Boga, do tego stopnia, że nastąpi pewne utożsamienie Boga z ziemią. Kanaan stanie się niejako rezydencją Boga Izraela, tak iż Izraelici nie będą mogli sobie wyobrazić, że można czcić Boga poza ziemią Kanaan (por. 1 Sm 26,19).

Obietnica ziemi nie znalazła jednak ostatecznego wypełnienia poprzez zdobycie przez Izraelitów Kanaanu, nie zakończyła również oczekiwania potomków Abrahama na ten dar i błogosławieństwo Boga. Warunkiem utrzymania ziemi przez naród wybrany było bowiem przestrzeganie prawa i nakazów Pana, oddawanie Mu czci i zachowywanie świąt przez Niego ustanowionych oraz odrzucenie kultu bałwochwalczego. Jeśli Izrael tego warunku nie spełni, utraci ziemię, którą Bóg darował mu na własność, a wraz z nią dostatnie i spokojne życie (por. Pwt 6,14-25; 8,7-20; Joz 24,19-20). Prorocy wielokrotnie przestrzegali mieszkańców Izraela przed utratą ziemi oraz dostatniego i spokojnego życia. Piętnując bałwochwalstwo, niewierność ludu wobec Boga, odrzucanie bądź przekraczanie jego praw i nakazów, zapowiadali katastrofę narodową, spustoszenie dobytów Izraelitów, niewolę, a ostatecznie utratę ziemi, w której cieszyli się oni bezpieczeństwem i pomyślnością (por. Am 5,21-27; Oz 4,1-5; 9,1-17; Jr 16,18). Czas niewoli, najpierw asyryjskiej, a potem babilońskiej, jest dla narodu wybranego czasem oczyszczenia i nawrócenia. Oczekiwanie na ziemię się nie kończy, niejako odżywa na nowo, kiedy Izraelici otrzymują ponowną zapowiedź wprowadzenia ich do ziemi Izraela, oczyszczonej i uświęconej (por. Ez 47,13-48,35; Za 2,10-16). Ta oczyszczona ziemia stanie się ziemią świętą (por. 2 Mch 1,7; Mdr 12,3; Za 2,16) i będzie oblubienicą Boga Izraela (por. Iz 62,4). Na nowo stanie się ona, a szczególnie święte miasto Jeruzalem, miejscem dostatku, dobrobytu, błogosławieństwa i radości, czyli obrazem utraconego raju, nie tylko dla ludu Izraela, ale także dla wszystkich narodów, które będą się wokół niej jednoczyć (por. Iz 11,6-16; Jr 23,3-8; Jl 4,18-21). Obietnica ziemi zyskuje więc przy końcu Starego Testamentu wymiar eschatologiczny, oznacza bardzo konkretne oczekiwanie

Bounty: An Exile Image of the Land of Israel, „Scandinavian Journal of the Old Testament” 13(1999) nr 2(26), s. 289n.

⁴² Por. G. Mitchell, *Together in the Land: A Reading of the Book of Joshua*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, s. 28n.

na ziemię obiecaną przez Boga Abrahamowi, ale odnosi się też do ziemi nieokreślonej, którą może posiadać jedynie człowiek sprawiedliwy, pokładający ufność w Panu i przestrzegający wszystkich Jego praw i nakazów (por. Iz 57,13; Ps 25,10-13).

OCZEKIWANIE NA PRZYMIERZE I PRAWO

Negatywną konsekwencją grzechu w raju było nie tylko zniszczenie harmonii między ludźmi oraz między człowiekiem a światem stworzonym, ale również zniweczenie niezwykle bliskiej, osobistej i przyjacielskiej relacji Boga z człowiekiem. Ludzie zaczęli być nieufni i nieszczerzy wobec Stwórcy, zaczęli postrzegać Go jako rywala, a ich relacja z Bogiem została skażona lękiem i strachem (por. Rdz 3, 8-13; 6,5-6; 11,3-6). Odtąd relacja ta jest utrudniona, wina za ten stan rzeczy nie leży jednak po stronie Boga, który nie zmienia swojej postawy wobec człowieka, obdarza go miłością, błogosławieństwem i łaską. To ludzie, doświadczwszy zła, nie potrafili powrócić do zażyłości ze Stwórcą, stają się nieufni i podejrzliwi, a ponieważ natura ludzka została skażona, skłonni są do niewierności i odrzucenia Boga (por. Rdz 4,6-11; 6,5-6). Wspomnienie bliskości i bezpośredniego przebywania z Bogiem, którymi człowiek cieszył się w raju wyzwała w ludziach pragnienie powrotu do takiej zażyłej relacji, w której Bóg zawsze będzie przy nim i będzie mu błogosławił (por. Rdz 32,25-30), oraz nadzieję na przywrócenie utraconej harmonii, sprawiedliwości i szczęścia. Naprzeciw temu oczekiwaniu wychodzi Stwórca, który zawiera przymierze z człowiekiem, żeby upewnić go o swojej przychylności, błogosławić go, wspierać i mu pomagać. W takim ujęciu przymierze między Bogiem a ludźmi stanowi kolejną odsłonę starotestamentalnej koncepcji oczekiwania.

Przymierze z definicji jest paktem dwóch kontrahentów, gdzie mocniejszy oferuje pomoc i opiekę słabszemu, a w zamian za to słabszy zobowiązuje się do zachowywania prawa i posłuszeństwa swojemu opiekunowi⁴³. Pierwsze przymierze zawarte przez Boga z człowiekiem opisane zostało w Księdze Rodzaju: nastąpiło po wielkim kataklizmie, który dotknął stworzony przez Boga świat (por. Rdz 6,1-8,19). Zawierając je, Bóg zapewnia, że podobna do potopu katastrofa nigdy już nie spotka ziemi. Błogosławieństwo, którym obdarza Noego i jego rodzinę, zaświadcza o przychylności Boga dla ludzi oraz o tym, że pragnienie On ich szczęścia, płodności i dobrobytu (por. Rdz 8,22-9,7). Noe, jako istotny uczestnik zawieranego przymierza, otrzymuje również prawo dotyczące zakazu przelewania krwi, która – jak to zostaje wyja-

⁴³ Zob. F.C. Fensham, hasło „Covenant, Alliance”, w: *New Bible Dictionary*, red. D.R. Wood, H. Marshall, Inter-Varsity Press, Leicester 1996, s. 224-226.

śnione – oznacza życie (por. Rdz 9,4-6), oraz znak przymierza w postaci tęczy (por. Rdz 9,12-16)⁴⁴.

Na poszczególnych etapach historii zbawienia Bóg nieustannie podejmował relacje z ludźmi, zapewniając ich o swojej przychylności, chociaż ludzie, wybierając zło i grzech, odwracali się i odchodzili od Niego. Wychodził na przeciw człowiekowi, by poprzez przymierze wesprzeć go w walce ze złem i w przezwyciężaniu słabości ludzkiej natury. Nowe przymierze w epoce patriarchów zawarte przez Boga z Abrahamem i jego potomkami (por. Rdz 15,7-21; 17,1-14)⁴⁵ zostaje ponowione najpierw wobec Izaaka (por. Rdz 26,3-5), a następnie wobec Jakuba (por. Rdz 28, 13-15).

W Starym Testamencie wypełnieniem oczekiwania wydaje się przymierze, które Bóg zawiera z narodem wybranym na Górze Synaj (zob. Wj 19,1-24; 24,1-18). Przymierze to łączy z Bogiem nie tylko konkretną osobę czy klan, ale cały lud Izraela. Na mocy paktu Izrael może się cieszyć przychylnością i opieką Boga, stając się szczególną Jego własnością, królestwem kapłanów i ludem świętym (por. Wj 19,4-6). Izraelici natomiast zobowiązani są do respektowania nakazów i praw, które mają im pomóc przezwyciężyć właściwą ludzkiej naturze skłonność do grzechu i zła oraz upodobnić się do świętego Boga. Przymierze synajskie miało zasadniczy wpływ na odnowienie Izraela, ustanawiało i regulowało porządek kultu, porządek społeczny i rodzinny, wprowadzało święta oraz prawo moralne i zapowiadało kary dla tych, którzy odważyliby się je łamać (por. Wj 20,1-23,33). Prawo nadane w czasie zawierania przymierza miało jeszcze jedno znaczenie, mianowicie miało doprowadzić do ustanowienia Bożej sprawiedliwości, a co za tym idzie, do szczęścia, harmonii i dobrobytu⁴⁶. Przymierze to było odnawiane, ponieważ Izraelici nie zawsze pozostawali mu wierni, ale także w celu rozbudzenia pragnienia zachowywania go i przestrzegania w ważnych dla Izraelitów momentach życia (por. Pwt 6,3; 7,13-16; 28,1-14)⁴⁷.

Nadzieja na nową relację z Bogiem, jaką niosło z sobą przymierze zawarte na Synaju, nie znalazła pozytywnego wypełnienia. Słabość człowieka i skłonność ludzkiej natury do zła i grzechu wielokrotnie stawały się powodem łamania przymierza przez Izraelitów: odstępowali oni od praw i nakazów Bożych oraz podejmowali kult bałwochwalczy (por. Wj 32,1-24; Lb 25,1-4;

⁴⁴ Por. M a t h e w s, dz. cyt., s. 399-408.

⁴⁵ Dwa biblijne opisy zawarcia przymierza ukazują podwójną tradycję: tekst Księgi Rodzaju eksponuje obietnicę Boga (por. Rdz 15,7-21) oraz ryt przymierza (por. Rdz 17,1-14), szczególnie nakaz związany z przymierzem i znak przymierza, jakim było obżezanie.

⁴⁶ Por. R. J. R u s h d o n y, *Commentaries on the Pentateuch: Deuteronomy*, Ross House Books, Vallecito 2008, s. 131-133.

⁴⁷ Odnowienie przymierza było przypomnieniem wierności i stałości Boga Izraela oraz Jego obietnic, ale miało również wyzwoić w Izraelitach postawę ufności i wierności wobec Pana, w różnych momentach historii narodu wybranego (por. Wj 34,1-35; Joz 24,1-28; 2 Krl 11,17; 23,1-28). Por. A. L. H a r s t a d, *Joshua*, Concordia Publishing House, Saint Louis 2004, s. 750-756.

Sdz 2,11.19). Dodatkowym zagrożeniem była nadmierna kazuistyka, która sprowadzała relacje z Bogiem bądź do skrupulatnego, ale bezdusznego, bądź do pokrętnego wypełniania przepisów prawa (por. Iz 1,10-20; Am 5,21-27)⁴⁸. Takie podejście pozbawiało przymierze jego istoty, czyli żywej relacji z Bogiem, sprowadzało je jedynie do litery. Odpowiedzią na taką postawę była aktywność proroków, którzy wielokrotnie wzywali do odrzucenia kultu bóstw pogańskich, nawrócenia i zachowywania prawa Bożego. By zapobiec jedynie formalnemu rozumieniu przymierza, prorocy odwoływali się do obrazu Boga jako bardzo bliskiego człowiekowi oraz zwracali uwagę na znaczenie postawy wewnętrznej (por. Jr 7,1-15; Oz 6,6)⁴⁹.

Chociaż przymierze synajskie nie spełniło pokładanych w nim nadziei i oczekiwań, Bóg nie pozostał obojętny na los człowieka i zapowiedział zupełnie nowe przymierze. Będzie ono niejako kontynuacją poprzednich przymierzy zawieranych przez Boga z ludźmi (por. Ez 16,60-62), ale jego nowość będzie polegała na niezwykle bliskiej, oblubieńczej i bezpośredniej relacji z Bogiem (por. Iz 64,7-8; Jr 31,9; Oz 2,4-25) oraz na prawie, które zostanie wypisane w sercu człowieka, a nie na kamiennych tablicach (por. Jr 31,33; Ez 36,26). Izraelici otrzymają pomoc Ducha, która pozwoli im wypełniać to Boże prawo i pozostać wiernymi Bogu, a dzięki temu nieustannie trwać w przymierzu (por. Ez 36,27). Nowe przymierze zyskuje więc charakter eschatologiczny⁵⁰, a jego zapowiedź zapoczątkowuje nowe oczekiwanie.

*

Oczekiwanie można uznać za jedną z centralnych idei Starego Testamentu, łączący się ono bowiem ściśle z historią zbawienia, a więc z wkraczaniem Boga

⁴⁸ Jak już wspomniano, niedoskonałość przymierza w Starym Testamencie wiązała się ściśle ze słabością ludzkiej natury, a często również z podatnością Izraelitów na wpływy zwyczajów ludów pogańskich, wśród których mocno zakorzenione było wielobóstwo i bałwochwalstwo. Stąd wynikały liczne odstępstwa i niewierności narodu wybranego (por. Wj 32; Lb 25,1-4; Sdz 2,11.19; 2 Krl 14,33-34; Jr 11,1-10). Istotę przymierza wypaczało też niewłaściwe podejście do Prawa i jego literalne przestrzeganie (por. Iz 1,10-20; Am 5,21-27; Jr 6,20-22). Por. J.S. S y n o w i e c, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Bratni Zew, Kraków 1995, s. 47-51.

⁴⁹ Można wskazać dwa zasadnicze kierunki aktywności proroków. Przede wszystkim w sposób zdecydowany występowali oni przeciwko wszelkiemu łamaniu Prawa i przymierza (por. Jr 2,20-37; 5,1-5; Oz 6,1-6; Jl 2,12-17). Ich działanie miało jednak także aspekt pozytywny: starali się ukazać i przybliżyć Boga oraz zachęcali do postawy miłości Boga (por. Iz 5,1-7; Jr 2,2; Ez 34,5; Oz 3,1). Por. M. D a u p h i n a i s, M. L e v e r i n g, *Holy People, Holy Land: A Theological Introduction to the Bible*, Brazos Press, Grand Rapids 2005, s. 125-135.

⁵⁰ Por. A. J a n k o w s k i, *Biblija teologia przymierza*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2018, s. 98-103; A.C. M y e r s, hasło „Covenant”, w: *The Eerdmans Bible Dictionary*, s. 241n.

w dzieje człowieka i świata. Poprzez akt stwórczy oczekiwanie zostało niejako wpisane w naturę człowieka, ale po grzechu w raju przybrało postać wyczekiwania z nadzieją na zbawcze działanie Boga, który wkraczając w ludzką historię, chce pomóc ludziom uniknąć zła, a jednocześnie osiągnąć szczęście i pełnię życia. W księgach Starego Testamentu oczekiwanie opiera się na kilku generalnych ideach: obietnicy Potomstwa, które ma ostatecznie pokonać nieprzyjaciela Boga i człowieka, obietnicy błogosławieństwa, potomstwa i ziemi, które mają zapewnić człowiekowi pełnię życia, oraz obietnicy przymierza i praw, które mają odnowić osłabioną przez grzech relację ze Stwórcą i przywrócić Jego sprawiedliwość. W Starym Testamencie oczekiwanie nie znajduje spełnienia w żadnym z tych aspektów, ale dostrzegalna jest jego transpozycja – zyskuje wymiar transcendentny i eschatologiczny.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Barré, Michael Lynne. “‘rṣ’ (h)hyym – The Land of the Living?” *Study of the Old Testament* 13, no. 3 (41) (1988): 37–59.
- Beauchamp, Paul. “‘E fu sera e fu mattina’ (Gen 1,1–2,4a).” *Parola Spirito e Vita: Quaderni di lettura biblica* 36, no. 2 (1997): 25–36.
- Becker, Joachim. *Messianic Expectation in the Old Testament*. Translated by David E. Green. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Botterweck, Gerhard Johannes, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry, eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 4, s.v. “ḥakhah” (by Karl Barth). Grand Rapids and Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- Botterweck, Gerhard Johannes, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry, eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 6, s.v. “yāḥal” (by Karl Barth). Grand Rapids and Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- Botterweck, Gerhard Johannes, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry, eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 12, s.v. “ḵayah” (by Ernst-Joachim Waschke). Grand Rapids and Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- Botterweck, Gerhard Johannes, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry, eds. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 14, s.v. “šavar” (by Karl-Martin Bayse). Grand Rapids and Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- Brzegowy, Tadeusz. *Księga Izajasza: Rozdziały 40-66*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2019.
- Curtis, Adrian H. W. *Joshua*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Dauphinais, Michael, and Matthew Levering. *Holy People, Holy Land: A Theological Introduction to the Bible*. Grand Rapids: Brazos Press, 2005.

- Dragga, Sam. "Genesis 2–3: A Story of Liberation." *Journal for the Study of the Old Testament* 17, no. 3 (55) (1992): 3–13.
- Dziadosz, Dariusz. *Tak było na początku: Izrael opowiada swoje dzieje*. Przemysław: Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, 2011.
- Freedman, David Noel, ed. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Vol. 1, s.v. "Blessings and Curses" (by William Joseph Urbrock). New York: Doubleday, 1992.
- Freedman, David Noel, ed. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Vol. 1, s.v. "Covenant" (by George Emery Mendenhall and Gary A. Herion). New York: Doubleday, 1992.
- Freund, Richard A. "The Land Which Bled Forth Its Bounty: An Exile Image of the Land of Israel." *Scandinavian Journal of the Old Testament* 13, no. 2 (26) (1999): 284–97.
- Hamilton, Victor Paul. *The Book of Genesis, Chapters 1–17*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1990.
- Harstad, Adolph L. *Joshua*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2004.
- Holman, Charles Leon. *Till Jesus Comes: Origins of Christian Apocalyptic Expectation*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996.
- Husser, Jean-Marie. "Początki i Patriarchowie." In *Biblia i jej kultura: Stary Testament*. Edited by Michael Quesnel and Philippe Gruson. Translated by Joanna Domańska-Gruszka, Anna Łoba, and Patrycja Tomczak. Ząbki: Wydawnictwo Księży Pallottynów Apostolicum, 2008.
- Jankowski, Augustyn. *Biblijna teologia czasu*. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, 2018.
- Jankowski, Augustyn. *Biblijna teologia przymierza*. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, 2018.
- Jelonek, Tomasz. *Mesjanizm*. Kraków: Petrus, 2009.
- Lemański, Janusz. *Księga Rodzaju*. Part 1. *Rozdziały 1–11*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2013.
- Lemański, Janusz. *Księga Rodzaju*. Part 2. *Rozdziały 11,27–36,43*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2013.
- Levine, Étan. "The Promised Land of Milk and Honey." *Estudios Bíblicos* 58, no. 2 (2000): 145–66.
- Marx, Alfred. "Historia Izraela od Saula do Wygnania (1030–539)." In *Biblia i jej kultura: Stary Testament*. Edited by Michael Quesnel and Philippe Gruson. Translated by Joanna Domańska-Gruszka, Anna Łoba, and Patrycja Tomczak. Ząbki: Wydawnictwo Księży Pallottynów Apostolicum, 2008.
- Mathews, Kenneth A. *Genesis 1–11:26*. Vol. 1 A. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1996.
- Miller, Stephen R. *Daniel*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994.
- Mitchell, Gordon. *Together in the Land: A Reading of the Book of Joshua*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Myers, Allen C., ed. *The Eerdmans Bible Dictionary*, s.v. "Covenant" (by Allen C. Myers). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.

- Myers, Allen C., ed. *The Eerdmans Bible Dictionary*, s.v. “Day of the Lord” (by Allen C. Myers). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.
- Papola, Grazia. “Isacco benedice il figlio, la benedizione carpita.” *Parola Spirito e Vita: Quaderni di lettura biblica* 78, no. 2 (2018): 37–48.
- Parola Spirito e Vita: Quaderni di lettura biblica* 74, no. 2 (2016).
- “Psalm 27.” In *Liturgia godzin*. Vol. 1. *Okres Adwentu. Okres Narodzenia Pańskiego*. Nd.: Pallottinum, 1982.
- Ravasi, Gianfranco. “‘In principio...’: La conzencione biblica del tempo.” *Parola Spirito e Vita: Quaderni di lettura biblica* 36, no. 2 (1997): 13–23.
- Rushdoony, Rousas John. *Commentaries on the Pentateuch: Deuteronomy*. Vallecito: Ross House Books, 2008.
- Ryken, Leland, James C. Wilhoit, and Tremper Longman III, eds. *Słownik symboliki biblijnej: Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, s.v. “Czekanie na Boga.” Translated by Zbigniew Kościuk. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio, 1998.
- Scanu, Maria Pina. “La benedizione sacerdotale e la benedizione di Balaam: I due poli della parola.” *Parola Spirito e Vita: Quaderni di lettura biblica* 78, no. 2 (2018): 49–71.
- Schultz, Samuel Jacob, and Gary V. Smith. *Exploring the Old Testament*. Wheaton: Crossway Books, 2001.
- Stratton, Beverly J. *Out of Eden: Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2–3*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Synowiec, Juliusz Stanisław. *Na początku: Wybrane zagadnienia z Pięcioksięgu*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1987.
- Synowiec, Juliusz Stanisław. *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*. Kraków: Bratni Zew, 1995.
- Watts, John Drayton W. *Isaiah 34–66*. Nashville: Thomas Nelson, 2005.
- Wenham, Gordon John. *Genesis 1–15*. Dallas: Word Incorporated, 1987.
- Wénin, André. “Un Dio di benedizione.” *Parola Spirito e Vita: Quaderni di lettura biblica* 78, no. 2 (2018): 7–20.
- Widła, Bogusław. *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, s.v. “Czekać, oczekiwać.” Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio, 2003.
- Wight, Fred H. *Obyczaje krajów biblijnych*. Translated by Robert Piotrowski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio, 2001.
- Wood, David Richard, and Ian Howard Marshall, eds. *New Bible Dictionary*, s.v. “Covenant, Alliance” (by Frank Charles Fensham). Leicester: Inter-Varsity Press, 1996.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Maciej DŻUGAN – „Oczekuj Pana, bądź mężny, nabierz odwagi i oczekuj Pana” (Ps 27,14). Koncepcja oczekiwania w Starym Testamencie

DOI 10.12887/38-2025-2-150-05

Oczekiwanie stanowi jedną z centralnych idei biblijnych. Celem artykułu jest zaprezentowanie koncepcji oczekiwania zawartej w Starym Testamencie. Autor ukazuje najpierw oczekiwanie człowieka jako zamiar Stwórcy, następnie prezentuje główne terminy wyrażające tę kategorię w Starym Testamencie. W zasadniczej części, nawiązując do grzechu człowieka w raju, przedstawia teologiczną koncepcję oczekiwania, która w historii zbawienia przybiera najpierw formę oczekiwania na ostatecznie pokonanie zła i grzechu (przez Potomka niewiasty – Rdz 3,15), na stan rajskiego dobrobytu i szczęśliwości (na błogosławieństwo, potomstwo oraz ziemię) i w końcu na bliską relację z Bogiem i Jego sprawiedliwość (na przymierze i Prawo). W żadnym z tych wypadków oczekiwanie nie zostaje spełnione, ulega ono jednak transpozycji i zyskuje wymiary transcendentny, apokaliptyczny i egzystencjalny.

Słowa kluczowe: oczekiwanie, obietnica, Protoewangelia, błogosławieństwo, potomstwo, ziemia, przymierze, prawo

Kontakt: Instytut Teologiczny w Przemyśle, ul. Zamkowa 5, 37-700 Przemyśl

E-mail: mdzug@op.pl

Tel. 16 6760531

Fr. Maciej DŻUGAN, “Wait for the Lord, take courage, be stouthearted, wait for the Lord!” (Ps 27:14): The Idea of Waiting, as Expressed in the Old Testament

DOI 10.12887/38-2025-2-150-05

Waiting is one of the central biblical ideas. The aim of the article is present this concept in the Old Testament. The author first shows the waiting of man as the intention of the Creator, then presents the most important terms expressing the idea in question in the Old Testament. In the main part of the paper, the author, referring to the sin of man in paradise, presents the theological concept of waiting, which, in the history of salvation, first takes the form of waiting for the final defeat of evil and sin (by the Seed of the woman; Gen 3:15), for the state of paradisiac prosperity and happiness (for the blessing, descendants, and lands), and finally for a close relationship with God and his justice (for the covenant and the law). In each of these cases, expectations of those who wait are not fulfilled, but transposed, and take on transcendent, apocalyptic, and existential dimensions.

Keywords: waiting, promise, Protoevangelium, blessing, descendants, land, covenant, law

Contact: Institute of Theology in Przemyśl, ul. Zamkowa 5, 37-700 Przemyśl, Poland

E-mail: mdzug@op.pl

Phone: +48 16 6760531



Jacek JAŚTAL*

CZY NADZIEJE MOGĄ BYĆ RACJONALNYMI OCZEKIWANIAM?

Obraz osoby kierującej się nadzieją, jaki kreślą jej krytycy, eksponuje zatem nieracjonalność, emocjonalność, słabość charakteru i podążanie za złudzeniami. Istotą negatywnego stosunku do nadziei nie jest sam brak sukcesu w realizacji celów ani nawet jej nieadekwatność w stosunku do sytuacji, ale swojego rodzaju niedojrzałość osobowości, która się za tym kryje. Krytyka ma tu wymiar nie tyle pragmatyczny, ile przede wszystkim moralny. Postawa mędrca to zatem rezygnacja z wszelkich nadziei i poprzestanie jedynie na racjonalnych, dobrze uzasadnionych oczekiwaniach.

Uwagi na temat oczekiwania i nadziei wypada zacząć od kwestii oczywiście: oba te terminy są tak wieloznaczne, pełnią tak wiele funkcji zarówno w języku potocznym, jak i w języku filozoficznym, moralnym i teologicznym, że jakkolwiek próba określenia poprawnego sposobu posługiwania się nimi jest z góry skazana na niepowodzenie. Mamy tu raczej do czynienia z rodzinami znaczeniowymi, które nie dość, że same są bardzo rozległe i niejednolite, to jeszcze mocno na siebie zachodzą. W pewnych kontekstach oczekiwanie i nadzieja całkowicie zlewają się w jedno, by w innych oddalić się od siebie tak bardzo, że z łatwością można je sobie przeciwstawić. Na tę nieustającą grę znaczeń nakładają się jeszcze treści emotywne, preskryptywne czy wartościujące, które w niektórych sposobach posługiwania się tymi pojęciami wybijają się na plan pierwszy, a w innych są zupełnie nieobecne.

Kiedy na przykład Rainer Maria Rilke w wierszu *Przypomnienie* stwierdza:

A ty czekasz, ty czekasz na jedno,
co twe życie wzniesie nieskończenie,
na wielkie, niezwykle zdarzenie,
na kamieni nagle przebudzenie,
na głębie, co u nóg twych legną¹,

* Dr hab. Jacek Jaśtał, prof. PK – Kolegium Nauk Społecznych, Politechnika Krakowska, e-mail: jacek.jastal@pk.edu.pl, ORCID 0000-0002-2105-2841 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ R.M. R i l k e, *Przypomnienie*, w: tenże, *Poezje*, tłum. M. Jastrun, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 51.

to nie ma wątpliwości, że owo czekanie jest właśnie nadzieją, i to nadzieją w jakiś sposób wyjątkową, skoncentrowaną na najgłębszym wymiarze ludzkiej egzystencji, całkowicie angażującą emocjonalnie i jednocześnie w sposób trudny do wyrażenia wzniosłą, stanowiącą jakiś transcendujący doraźność punkt odniesienia dla sensu ludzkiego życia. Takie utożsamienie nadziei i oczekiwania w kontekstach metafizycznych czy religijnych wiąże się zazwyczaj z uznaniem, że nadzieja fundamentalna dotyczy tylko rzeczy ostatecznych. Niektórzy myśliciele (na przykład z kręgu egzystencjalizmu chrześcijańskiego²) zdają się bronić jeszcze mocniejszego stanowiska: inne formy nadziei w istocie nie zasługują na miano nadziei we właściwym tego słowa znaczeniu. Są jedynie nadziejami „na coś”, podobnie jak typowe oczekiwania są oczekiwaniami „czegoś”. Owa „prawdziwa” nadzieja bywa niekiedy określana wprost jako „radosne oczekiwanie”³. Trudno powiedzieć, czy oczekiwanie „trwożne”, związane z lękiem i niepokojem byłoby w tym ujęciu nadzieją „nieprawdziwą”, czy też równie ważnym doświadczeniem egzystencjalnym, różnym jednak od nadziei. Jeśli jednak dopuścimy, że doświadczanie czegoś, co nazywamy nadzieją, może wiązać się z lękiem (na przykład o nasze życie lub zbawienie), to znów okaże się, że obie rozważane kategorie można uznać za tożsame.

Konstatacja taka staje się trudniejsza do obrony, gdy dopuścimy, że nadzieje i oczekiwania mogą odnosić się do mniej fundamentalnych doświadczeń, na co wskazuje zresztą nasz język codzienny. Tak zwana standardowa definicja nadziei ogranicza się do dwóch elementów: osoba ma nadzieję, gdy pragnie czegoś i jednocześnie uznaje, że to coś jest prawdopodobne⁴. Jest to chyba najbardziej ogólne określenie nadziei, a dokładniej: aktu posiadania lub żywienia nadziei (język polski nie zna formy czasownikowej odpowiadającej temu aktowi, która występuje w większości języków europejskich – „I hope”, „ich hoffe”, „j’espère” itp.). Na pierwszy rzut oka określenie to równie dobrze pasuje do oczekiwań. Można jednak – odwołując się nawet do tak prostej definicji – wskazać w sposobie użycia tych kategorii pewne istotne różnice. Wydaje się, że nadzieje implikują występowanie silniejszych emocji, niż ma to miejsce w przypadku oczekiwań i są związane z silniejszymi pragnieniami. Oczekiwaniom nie muszą one towarzyszyć – można wszak oczekiwać czegoś z rezygnacją, godząc się na to, co przyniesie los, albo ze spokojem wynikającym z racjonalnej oceny przebiegu zdarzeń, albo wręcz z obojętnością. Z takimi stanami raczej nie powiążemy nadziei. Oczekiwanie nie musi też odwoływać

² Zob. np. G. M a r c e l, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.

³ J. P i e p e r, *Nadzieja a historia*, tłum. P. Waszczenko, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1981, s. 11.

⁴ Por. J.P. D a y, *Hope*, „American Philosophical Quarterly” 6(1969) nr 2, s. 89.

się do prawdopodobieństwa: nie mówimy o nadziejach, kiedy sądzimy, że wiemy, co się wydarzy, a o oczekiwaniach wtedy, kiedy prawdopodobieństwo pewnych zdarzeń wydaje się nam małe lub przynajmniej nieokreślone. Stopień pewności w przypadku oczekiwań jest wyraźnie większy niż w przypadku nadziei. Nie ma na przykład nic szczególnego w stwierdzeniu osoby religijnej, że o c z e k u j e Dnia Sądu i jednocześnie m a n a d z i e j ę na zbawienie. Odwrotne użycie tych pojęć w takim samym kontekście wprowadza natomiast bardzo zaskakującą perspektywę. Osoby, która zdaje się mówić: „nie wiem, czy Bóg istnieje, ale chciałabym, by istniał, ponieważ jestem pewna, że wtedy dostąpiłabym zbawienia”, niewątpliwie nie można uznać ani za głęboko wierzącą, ani za moralnie dojrzałą.

Wiele odwołań do nadziei w codziennym życiu ma charakter trywialny. Czujemy jednak, że nadzieje nadziejom nierówne. Czym innym jest nadzieja, że nie zacznie padać, gdy wychodzę na spacer z psem, a czym innym nadzieja, że pokonam nowotwór albo że nie wybuchnie wojna. Podobnie ma się sprawa z oczekiwaniami. Poza ewentualnymi nadziejami fundamentalnymi warto zatem wyróżnić nadzieje (i odpowiednio: oczekiwania) istotne. W stosunku do nich przytoczoną wyżej definicję standardową wypada nieco zawęzić, dodając kolejne warunki: przedmiot nadziei jest egzystencjalnie znaczący dla osoby żywiącej nadzieję, stanowi jakieś kluczowe dla niej dobro, a jej wpływ na przebieg wydarzeń prowadzących do ewentualnego zaistnienia tego dobra jest znikomy⁵. Tu dochodzimy do kolejnych możliwych różnic między nadziejami a oczekiwaniami. Jeśli przyjmiemy, że istotne oczekiwania także wiążą się z istotnymi celami, to jednak, po pierwsze – inaczej niż w przypadku nadziei – nie muszą one być pozytywne. Można wszak oczekiwać czegoś niepomysłnego. Po drugie, równie dobrze możemy mówić o oczekiwaniach wtedy, gdy w pełni kontrolujemy sytuację, jak i wtedy, gdy nie mamy na to, co nas czeka, znaczącego wpływu. Odwołanie się do oczekiwań – w przeciwieństwie do odwołania się do nadziei – wyraźnie sugeruje także jakąś zdolność przewidywania przyszłych zdarzeń, które nie muszą przyczynowo wynikać z naszych działań, ale których mechanizm zaistnienia jesteśmy w stanie co najmniej uchwycić poznawczo. Nadzieja natomiast odwrotnie – pojawia się raczej wtedy, gdy nie potrafimy w pełni zrozumieć tego, co się dzieje.

Niekiedy oczekiwanie ma też wymiar deontyczny, który z nadziejami w żaden sposób się nie łączy. „Oczekiwać” może wszak znaczyć „zobowiązywać kogoś do czegoś” (na przykład podwładnego do przedstawienia jutro raportu, świadka do powiedzenia prawdy, a osoby, która nas skrzywdziła, do zadośćuczynienia). Odwołując się w takich wypadkach do nadziei, sugerujemy natomiast od razu

⁵ Por. J. J a ś t a l, *Nadzieja z Melos. Przyczynek do debaty nad pojęciem elpis*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2021, np. s. 21-23.

istnienie obiektywnych przeszkód i trudności, które wykonanie tych obowiązków mogą uniemożliwić i tym samym dostarczyć jakiegoś usprawiedliwienia.

W świetle powyższych uwag decyzja, czy omawiane kategorie uznamy za odrębne, czy też w jakiś sposób nakładające się na siebie, wydaje się w dużej mierze arbitralna – jak widzieliśmy, łatwo znaleźć przykłady i kontrprzykłady wskazujące na różne możliwe rozwiązania. W codziennej komunikacji pola znaczeniowe tych dwóch pojęć także są bardzo płynne: na przykład „czekamy na cud”, choć zgodnie w przywołanych wyżej warunkach raczej powinniśmy w tym przypadku „mieć nań nadzieję” (wszak istotą cudu jest jego nieprzewidywalność oraz brak możliwości kontroli i zrozumienia). Przykład ten pokazuje jeszcze jeden kłopot związany z tymi kategoriami: zazwyczaj posługujemy się nimi nie tylko po to, by opisać pewne nasze stany mentalne, ale także by oceniać, nakłaniać innych do przyjęcia naszej perspektywy lub skłaniać do działania. „Oczekiwanie na cud” może implikować zasługującą na naganę bierność, „żywienie nadziei” budzić natomiast podnoszącą na duchu solidarność. I podobnie: niekiedy nie wypada „oczekiwać sukcesu”, nawet jeśli się go starannie zaplanowało i ciężko nań pracowało, lepiej jedynie skromnie „mieć nadzieję”, że się „uda” i „los okaże się łaskawy”.

Pomimo wspomnianych różnic wydaje się jednak zasadne przyjęcie założenia, że nadzieje są formą oczekiwania, ale bardzo szczególnego rodzaju. Wyróżniają je, jak już zaznaczyliśmy wyżej, silne pragnienia, pozytywne wartości o znacznej wadze dla podmiotu (w tym także niepojawienie się istotnych zagrożeń), niskie prawdopodobieństwo osiągnięcia celu, mały wpływ podmiotu na przebieg zdarzeń oraz skupienie się wyłącznie na optymistycznym scenariuszu. Zazwyczaj tego rodzaju oczekiwania uznawane są za nieracjonalne. Warto zatem rozważyć, czy tak w istocie musi być. Czy żywienie nadziei może być w jakiś okolicznościach uzasadnione? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy najpierw ustalić, jaką funkcję pełnią oczekiwania w procesie wyboru możliwej linii postępowania przez działający podmiot.

Jedno z pierwszych filozoficznych opracowań tego zagadnienia znajdujemy u Platona, który podjął Sokratejski problem motywacji. Platon zdawał sobie sprawę ze słabości stanowiska swojego mistrza, za wystarczającą motywację określonego postępowania uznającego racje rozumowe, i pogodził się z koniecznością uwzględniania motywacyjnej roli przyjemności. Aby jednak nie popaść w hedonizm, musiał zaproponować jakąś koncepcję przyjemności właściwych, odróżniających się od tych niewłaściwych, czysto zmysłowych. Ostateczne rozwiązanie tego problemu, które Platon przedstawił w *Filebie*, nie da się obronić, ale dla naszych rozważań nie ma to znaczenia⁶. Znacznie

⁶ Por. tamże, s. 121-128; por. też np. K.M. V o g t, *Imagining Good Future States: Hope and Truth in Plato's "Philebus"*, w: *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature*

ważniejszy jest sposób, w jaki Platon, prezentując swoją koncepcję, opisuje psychologiczny mechanizm wyboru działania. Za oczywiste uznaje, że kluczowe są tu zdolność do formułowania sądów oraz temporalne aspekty psychiki – pamięć i umiejętność przewidywania. Dzięki pamięci jesteśmy w stanie nie tylko formułować sądy na temat przyszłych zdarzeń, ale także przypisywać im zdolność wywoływania w nas afektywnych stanów przyjemności lub przykrości. Te przyszłe, spodziewane przyjemności motywują nas do działania, a spodziewane przykrości – demotywują. Znow jednak musimy starannie ustalić pola semantyczne i nie dać się zwieść pozorom. Opisuując mechanizm motywacji, Platon używa słowa „elpis”, które zazwyczaj tłumaczymy dziś jako „nadzieja”. Dlatego właśnie w polskim przekładzie *Fileba* – przekładzie autorstwa Władysława Witwickiego – mowa jest o nadziejach „skierowanych do czasu przyszłego”⁷, które nas „przez całe życie przepelniają”⁸. W klasycznej grece rzeczownik „elpis” (wraz z pochodnymi formami czasownikowymi) bywał niekiedy używany bardzo szeroko, także jako ogólne odwołanie do czegoś, co przyniesie przyszłość. W istocie zatem Platon nie opisuje nadziei w dzisiejszym, zawężonym sensie, ale daje nam opis oczekiwania jako najbardziej elementarnego mechanizmu psychologicznego prowadzącego do decyzji, jak się zachować. Dotyczy to każdego możliwego działania, bez względu na wagę dóbr, do których się dąży. Wniosek z Platońskich uwag jest oczywisty: oczekiwanie i związana z nim intencjonalność, czyli nakierowanie na realizację przewidywanego celu, jest niezbędnym elementem każdej aktywności. (Na marginesie warto zauważyć, że Platon przenikliwie dostrzega także afektywne aspekty tego oczekiwania – ono samo może być aktualnie przyjemne lub przykre, a nie tylko odnosić się do tych afektów obecnych potencjalnie w przyszłych doznaniach. Owa przyjemność bądź przykreść aktualnego oczekiwania tu i teraz może zaburzać ocenę stanów przyszłych i wpływać na dokonywane wybory)⁹.

Psychologiczny mechanizm przewidywania, którego znaczenie przeczuwał Plato, dopiero stosunkowo niedawno stał się przedmiotem systematycznych badań. Obecnie w psychologii (zwłaszcza zorientowanej na tak zwane badania neuronalne) dominuje pogląd, że przewidywanie jest czymś więcej niż pochodną poznania: „Jest to raczej *modus operandi* układu nerwowego – jego podstawowy rys. Przewidywanie odnosi się nie tylko do postrzegania i koordynacji motorycznej, ale ujawnia się także w naszej niezwykle zdolno-

in Honour of Christopher Gill, red. R. Seaford, J. Wilkins, M. Wright, Oxford University Press, Oxford 2017.

⁷ P l a t o n, *Fileb*, 39 e, tłum. W. Witwicki, w: tenże, *Dialogi*, t. 2, Antyk, Kęty 1999, s. 618.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, 32 b-c, s. 605.

ści do przewidywania symulacji bliższej i dalszej przyszłości”¹⁰. Najogólniej mówiąc, przewidywanie determinuje metody poznania, a nie stanowi tylko ich ubocznego skutku. Jasne jest jednak, że niektóre z tych przewidywań i związane z nimi oczekiwania mogą być lepsze, a inne gorsze. Co zatem decyduje o ich wartości czy akceptowalności?

Odpowiedź na to pytanie nie jest oczywista, ponieważ nieoczywiste jest kryterium oceny. Dla Platona warunkiem poprawności oczekiwań był ich związek z „prawdziwymi”, intelektualnymi wartościami, które określają życie ludzkie jako godne i właściwe oraz dostarczają jedynie „prawdziwych” przyjemności. Uznanie tego kryterium wymaga jednak przyjęcia bardzo wielu mocnych założeń metafizycznych dotyczących natury człowieka i świata – założeń, których trudno byłoby dziś bronić. Inne możliwe kryterium adekwatności oczekiwań stanowi ich zgodność z późniejszym przebiegiem zdarzeń. Na tego rodzaju poprawności często skupiamy uwagę, starając się ocenić, kto miał rację, a kto w swoich prognozach się mylił (co – nawiasem mówiąc – jest jednym z ulubionych tematów debat publicznych i sposobów budowania autorytetu). Takie podejście zasada się jednak, po pierwsze, na poważnym błędzie posługiwania się wiedzą uzyskaną *post factum* do oceny sądów formułowanych przed jej uzyskaniem. Po drugie, podejście to całkowicie pomija wpływ aktualnych oczekiwań i wynikających z nich działań na przebieg wydarzeń, które prowadzą do zaistnienia pewnego stanu rzeczy w przyszłości (jednym z takich mechanizmów psychologicznych jest na przykład mechanizm zwany „samospełniającą się przepowiednią”¹¹).

Najszerszym kryterium poprawności czy też adekwatności oczekiwań wydaje się zatem ich pragmatyczna skuteczność, umożliwiająca realizację zamierzonych celów w dynamicznie zmieniających się warunkach, gdy dysponujemy fragmentaryczną wiedzą na temat przyczyn i możliwych przebiegów zdarzeń, a także na temat możliwych zachowań innych osób oraz ich wiedzy i ich możliwości kontrolowania sytuacji. Zazwyczaj w tym kontekście posługujemy się terminem „racjonalność (mądrość) praktyczna”, który – jak wiadomo – także ma starożytny rodowód¹². Współcześnie racjonalność praktyczną można okre-

¹⁰ T. Suddendorf, J. Redshaw, A. Bulley, *Zdolność przewidywania. Jak odczytywanie przyszłości wpływa na nasze życie*, tłum. T. Chawziuk, Copernicus Center Press, Kraków 2024, s. 121.

¹¹ Por. np. D. Kenrick, S. Neuberg, R. Cialdini, *Psychologia społeczna*, tłum. A. Nowak i in., GWP, Gdańsk 2002, s. 131n.

¹² W filozofii klasycznej przyjmowano, że mądrość praktyczna (gr. *phronesis*) – w odróżnieniu od mądrości teoretycznej (gr. *sophia*) – nie polega na stosowaniu stałych zasad lub praw. Aktywność praktyczna jest zbyt złożona i przebiega w nazbyt zmiennych okolicznościach, by takie zasady dało się wskazać.

ślić na przykład tak: „racjonalność jest zestawem narzędzi poznawczych, które pozwalają osiągnąć określone cele w określonych warunkach”¹³.

Jak stwierdziliśmy wyżej, oczekiwania mogą być poprawne lub nie, co – w świetle ostatniego kryterium – należy rozumieć jako ich racjonalność albo nieracjonalność praktyczną. Powodów ich ewentualnej nieracjonalności – czyli w konsekwencji braku skuteczności w osiąganiu określonych celów – można wskazać bardzo wiele. Jest to dziś jeden z głównych tematów, na których skupiają się badania psychologów. Dla uproszczenia można powody te podzielić na kilka grup, posługując się wspomnianym wyżej trójpodziałem z Platońskiego *Fileba*. Oczekiwania muszą bazować na sądach dotyczących rzeczywistości, dlatego pierwszy typ błędów dotyczy rozpoznania stanów faktycznych. Do tego typu należą takie błędy jak heurystyki poznawcze (na przykład zakotwiczenia, reprezentatywności)¹⁴ czy strategie upraszczające poznanie (na przykład strategie dostępności, potwierdzania oczekiwań, posługiwania się emocjami, błąd atrybucji)¹⁵. Błędy drugiego rodzaju wiążą się z pamięcią, która często nas zawodzi i to w sposób systemowy. Zazwyczaj jest ona fragmentaryczna i polega na aktywnej rekonstrukcji przeszłości, a nie prostym odczytywaniu zapisów pamięciowych. Jednym z jej podstawowych zadań jest selekcja informacji i redukcja dysonansu poznawczego wpływające na poczucie ciągłości własnej osobowości¹⁶, a nie hurtowe magazynowanie wspomnień. Bezkrytyczne odwołania do swojej pamięci mogą doprowadzić do błędnych osądów, które często bazują na porównaniach aktualnych doświadczeń z doświadczeniami z przeszłości. Kolejna, trzecia grupa błędów wiąże się bezpośrednio z prognozowaniem przyszłego przebiegu zdarzeń. Mamy notoryczne problemy z oceną prawdopodobieństwa, stopnia niepewności i ryzyka, które są kategoriami daleko nieintuicyjnymi. Jak zauważa Steven Pinker, już samo pojęcie prawdopodobieństwa ma co najmniej pięć różnych znaczeń, co niekiedy może doprowadzić do bardzo istotnych różnic w przypisywaniu prawdopodobieństwa zdarzeniom¹⁷, różnic w jego ocenie, a w konsekwencji także w oczekiwaniach. Przeceniamy także rolę niektórych informacji (na przykład świeżo zdobytych), źle oceniamy zależności pomiędzy zdarzeniami (na przykład odwracamy związki przyczynowe) lub mieszamy korelacje

¹³ S. P i n k e r, *Racjonalność. Co to jest, dlaczego jej brakuje, dlaczego ma znaczenie?*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2021, s. 20.

¹⁴ Por. np. D. K a h n e m a n, *Pułapki myślenia*, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2012.

¹⁵ Por. np. K e n r i c k, N e u b e r g, C i a l d i n i, dz. cyt., s. 123-177.

¹⁶ Por. np. S u d d e n d o r f, R e d s h a w, B u l l e y, dz. cyt., s. 24.

¹⁷ Por. P i n k e r, dz. cyt., s. 183; por. P. G o o d w i n, G. W r i g h t, *Analiza decyzji*, tłum. P. Matyja, Wydawnictwo Nieoczywiste, Piaseczno 2009, s. 269-299 (rozdz. 10, „Heurystyki i błędy w ocenie prawdopodobieństwa”).

z przyczynami, dajemy się też ponieść emocjom (na przykład zaniżamy ryzyko wystąpienia niepomysłnych zdarzeń, gdy jesteśmy w grupie).

Wydaje się oczywiste, że warunkiem poprawności oczekiwań powinno być wyeliminowanie tego rodzaju błędów. Należy jednak pamiętać, że miarą efektywności oczekiwań jest nie tylko ostateczna zgodność sądów z rzeczywistością, ale także zajmujący czas i energię wysiłek poznawczy. W wielu sytuacjach nie mamy po prostu możliwości ustalenia, jak jest naprawdę, i musimy posługiwać się strategiami, które nie gwarantują, a jedynie uprawdopodobniają trafność opisu. Niekiedy też korzyści wynikające ze szczegółowego ustalenia faktów i tworzenia precyzyjnych planów działania nie rekompensują związanych z tym kosztów. Część psychologów jest skłonna posunąć się jeszcze dalej i uznać, że niepewność jest podstawowym rysem naszego poznania, nasze strategie radzenia sobie z niejednoznacznością decydują zatem o naszym przetrwaniu. „Mamy nieustannie do czynienia z niejednoznacznością, nawet gdy wykonujemy rutynowe działania, takie jak picie kawy. Coś się dzieje na zewnątrz, ale mózg, bezpiecznie ukryty w niszy czaszki, nie ma do tego dostępu. Musi zatem korzystać ze wskazówek w postaci danych, które zasysa za pomocą narządów zmysłów, takich jak oczy, uszy i nos. Trudność polega na tym, że bodźce zmysłowe często można interpretować na wiele różnych sposobów”¹⁸.

W praktyce kluczowa jest zatem tak zwana racjonalność ograniczona, czyli maksymalna racjonalność, na jaką stać podmiot w konkretnej sytuacji, gdy odrzucimy idealistyczne założenia przypisujące mu dostęp do wszystkich niezbędnych informacji, dysponowanie nieograniczonym czasem, posiadanie doskonałej pamięci oraz perfekcyjną umiejętność przeprowadzania wnioskowań (w tym także zaawansowaną wiedzę matematyczną)¹⁹. Zazwyczaj trudno jednoznacznie określić, czy w danej sytuacji wymogi racjonalności ograniczonej zostały spełnione, trudno bowiem ustalić, czy wspomniane wyżej błędy były, czy też nie były możliwe do wyeliminowania „tu i teraz”²⁰. Z konieczności zatem pozostaje pewien margines błędu, który nie dyskwalifikuje decyzji

¹⁸ Suddendorf, Redshaw, Bulley, dz. cyt., s. 124.

¹⁹ Por. Pinker, dz. cyt., s. 291.

²⁰ Dobrym przykładem wątpliwości, jakie mogą się tu pojawić, jest postępowanie wyjaśniające dotyczące słynnego lądowania samolotu pasażerskiego na rzece Hudson w styczniu 2009 roku. Śledczy oceniali zasadność decyzji pilotów o przeprowadzeniu tego bardzo ryzykownego manewru zamiast podjęcia próby dolecenia do lotniska, co wydawało się wykonalne (i co zalecali kontrolerzy lotu). Opinie biegłych potwierdziły jednak, że byłoby to możliwe tylko wtedy, gdyby przyjąć, że piloci byli zdolni do podjęcia decyzji natychmiast po zderzeniu ze stadem ptaków (jak może to mieć miejsce w przypadku zaplanowanych ćwiczeń na symulatorze). Decyzja o przerwaniu lotu i wodowaniu okazuje się natomiast bardziej racjonalna, jeśli uwzględnimy czas potrzeby na opanowanie emocji, analizę sytuacji i wypracowanie decyzji, czyli przejście z poziomu kalkulacji zdroworozsądkowych na poziom zautomatyzowanego działania rutynowego. Zajęło to pilotom około minuty, co zdaniem specjalistów świadczy o ich bardzo dobrym wykształceniu i perfekcyjnej współpracy

jako nieracjonalnej (w sensie racjonalności ograniczonej), choć dopuszcza, że nawet uwzględniając ograniczenia danej sytuacji, decyzja ta mogłaby być lepsza. Dlatego w ocenie racjonalności oczekiwań chodzi nie tyle o precyzję wizji rozwoju wypadków, ile o gotowość do przeprowadzania bieżącej korekty działań w trakcie ich realizacji pod wpływem zdobywania nowych informacji. Można zatem nieco paradoksalnie stwierdzić, że adekwatne (racjonalne) oczekiwania to nie oczekiwania, które okazują się trafne post factum, ani nawet takie, które wynikają z poprawnego uznania, że pewne działania mają wysokie prawdopodobieństwo zakończenia się sukcesem. Funkcjonalną przewagę w dążeniu do wyznaczonych celów dają ostatecznie takie oczekiwania, które stwarzają możliwie szeroki układ odniesienia dla kolejnych modyfikacji i bieżącego urealniania planów w miarę rozwoju sytuacji i uzyskiwania kolejnych informacji²¹. Współczesne badania neuropsychologiczne zwracają uwagę właśnie na tę specyficzną dla ludzi umiejętność budowania „zagnieżdżonych scenariuszy”²², czyli zdolność wyobrażania sobie alternatywnych, wieloetapowych, rozwidlających się wizji rozwoju wypadków oraz tworzenia wokół nich rozbudowanych narracji. Narracje te stale konfrontujemy z opiniami innych uczestników zdarzeń i poddajemy modyfikacji, co nie tylko pozwala lepiej przygotować się na nowe okoliczności²³, ale także zdobywać wsparcie (świadome lub nie) innych w realizacji naszych celów²⁴.

Disponując opisem roli oczekiwań w procesie podejmowania decyzji, możemy teraz przyjrzeć się nadziejom jako oczekiwaniom szczególnego rodzaju. Przypomnijmy, że za nadzieje uznaliśmy oczekiwania pojawiające się, gdy w grę wchodzi kluczowe dobro, istnieje niskie prawdopodobieństwo sukcesu, a osoba żywiąca nadzieje ma bardzo ograniczony wpływ na przebieg wydarzeń. Co jednak najważniejsze, oczekiwaniom tym towarzyszą silne pragnienia koncentrujące uwagę na pozytywnym scenariuszu zdarzeń. Bardzo popularny w dziejach filozoficznej refleksji nad ludzką aktywnością pogląd głosi, że na-

(por. W. Petryński, „Cud na rzece Hudson okiem naukowca”, wyborcza.pl, 1 V 2017, <https://wyborcza.pl/7,75400,21700898,jak-on-to-zrobil-jak-kapitan-sully-zdolal-wyladowac-na-rzece.html>).

²¹ Gotowość do stałego modyfikowania oczekiwań i prognoz dotyczy nie tylko działania jednostek, ale także jest istotną cechą całych systemów społecznych, na co kładzie nacisk na przykład socjologia organizacji i teoria systemów. Niklas Luhmann, jeden z głównych twórców tej teorii, ujmując to w sposób następujący: „W prognozach jako całości nie chodzi o to, że się sprawdzają, ale o to, że wiadomo, co zmienić w swoim planowaniu, jeśli się nie sprawdzają. Każda zmiana w rozwoju sytuacji prowadzi do rewizji prognozy, a ta w związku z tym zawsze odnosi się do przyszłości, która nigdy nie nastąpi” (*Was tun, Herr Luhmann? Vorletzte Gespräche mit Niklas Luhmann*, red. W. Hagen, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2009, s. 123). Tłum. fragm. – J.J.

²² Por. S u d d e n d o r f, R e d s h a w, B u l l e y, dz. cyt., s. 201.

²³ Tamże, s. 186.

²⁴ Por. np. M. T o m a s e l l o, *Dlaczego współpracujemy*, tłum. Ł. Kwiatek, Copernicus Center Press, Kraków 2016.

dzieje zawsze są nieracjonalne²⁵. Powody nieracjonalności nadziei mogą być oczywiście takie same, jak w przypadku „zwykłych” oczekiwań. Nadzieje mogą bazować na błędnych sądach na temat faktów lub błędnych odwołaniach do pamięci, wynikać ze stosowania uproszczeń poznawczych czy błędnego szacowania prawdopodobieństwa. Błędem towarzyszącym nadziejom może być również niedocenienie własnej sprawczości (albo przeciwnie: jej przeszacowanie), a także przecenienie znaczenia dóbr, których nadzieja dotyczy.

Niechętny stosunek myślicieli do nadziei wynika jednak przede wszystkim ze swojego rodzaju jej „nadmiarowości” w stosunku do oczekiwań racjonalnych. Owa nadmiarowość wyraża się na dwa sposoby: po pierwsze, w silnym zaangażowaniu emocjonalnym, po drugie, w ignorowaniu scenariuszy niepomyślnych, co razem prowadzi do nadmiernego optymizmu²⁶. Kiedy zatem bazujemy na nadziejach, to – zdaniem krytyków – kierujemy się emocjami, a nie rozumem, polegamy na jawnie błędnym obrazie rzeczywistości, a w konsekwencji rezygnujemy z wysiłków, by lepiej realizować nasze cele (na przykład poprzez zabezpieczenie się na wypadek jakichś niepowodzeń). Demonstrujemy w ten sposób brak krytycyzmu oraz gotowości do modyfikowania postaw i działań. Obraz osoby kierującej się nadzieją, jaki kreślą jej krytycy, eksponuje zatem nieracjonalność, emocjonalność, słabość charakteru i podążanie za złudzeniami. Jak widać, istotą negatywnego stosunku do nadziei nie jest sam brak sukcesu w realizacji celów ani nawet jej nieadekwatność w stosunku do sytuacji, ale swojego rodzaju niedojrzałość osobowości, która się za tym kryje. Krytyka ma tu wymiar nie tyle pragmatyczny, ile przede wszystkim moralny. Postawa mędrca, do której wszyscy powinniśmy dążyć, to zatem rezygnacja z wszelkich nadziei i poprzestanie jedynie na racjonalnych, dobrze uzasadnionych oczekiwaniami, co oznacza także odwagę w pogodzeniu się z negatywnym rozwojem wydarzeń i akceptację tego, co przykre a nieuchronne. Do takiej postawy zachęcali na przykład stoicy²⁷.

²⁵ Pierwszy wywód na ten temat znajdujemy już w *Pracach i dniach* Hezjoda (zob. H e z j o d, *Prace i dnie*, tłum. W. Steffen, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1952).

²⁶ W teorii decyzji preferowane jest kryterium maksiminowe, w którym bierze się pod uwagę wyłącznie scenariusze pesymistyczne (por. G o o d w i n, W r i g h t, dz. cyt., s. 141).

²⁷ „Gdy jednak żadna święta powinność nie każe, należy się wstrzymać od działalności. Kto bowiem wiele działa, często wydaje siebie na łup losowi, podczas gdy najlepiej jest jak najmniej narażać się losom, zawsze o nich pamiętać, nigdy im nie dowierzać. [...] To dlatego właśnie powiadamy, że mądrego nie może nic spotkać wbrew jego oczekiwaniom. Nie znaczy to wcale, że wyłączamy mędrca od ludzkich przypadków, ale od ludzkich omyłek i błędów, ani też że wszystko układa mu się według jego pragnienia, ale że według jego przewidywania. Przewiduje zaś przede wszystkim, że coś może stanąć w poprzek jego zamiarom. Siłą rzeczy mniejsza jest przykrość z powodu zawiedzionego pragnienia, któremu nie w każdym wypadku obcywałeś pomyślność”. S e n e k a, *O pokoju ducha*, w: tenże, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 652n.

Aby ocenić, czy krytyka ta jest zasadna, musimy najpierw przyjrzeć się roli emocji w podejmowaniu decyzji. Argumenty podważające racjonalność nadziei bazują na tradycyjnym przeciwstawieniu uczuć i rozumu. Obserwowany od kilku dekad zwrot w psychologii emocji (inspirowany między innymi powrotem do etyki Arystotelesa i jego nauki o cnotach) akcentuje jednak także ich kognitywną rolę²⁸. Polega ona na dostarczaniu skryptów działania w sytuacjach wymagających szybkiego podejmowania decyzji, zwłaszcza w warunkach braku pełnej informacji i niepewności. Emocje te oczywiście mogą być adekwatne lub nieadekwatne do sytuacji, czyli mogą funkcjonalnie sprzyjać lub nie sprzyjać osiągnięciu celu. Ale jako skrypty działania mogą podlegać kształtowaniu w wyniku swojego rodzaju treningu, który polega na podejmowaniu kolejnych prób korygowanych przez wychowanie, naśladowanie otoczenia i wnioski z własnych doświadczeń. Właśnie kwestia należytego kształtowania emocji stanowi podstawę klasycznej nauki o cnotach²⁹. Sama obecność emocji w procesie wyboru sposobu działania nie może zatem stanowić podstawy do uznania tego wyboru za nieracjonalny. Być może bowiem w danym przypadku mamy do czynienia właśnie z należycie ukształtowanymi emocjami, które mogłyby stanowić istotę postawy godnej miana cnoty nadziei. Warto przy tym również pamiętać, że Arystotelesowska zasada środka nie odnosi się bezpośrednio do uczuć przeżywanych, ale do emocji jako trwałych dyspozycji. Wbrew utartym schematom interpretacyjnym dopuszcza zatem sytuacje, w których właściwe w sensie aretycznym postępowanie wiąże się z bardzo silnymi przeżyciami emocjonalnymi i pragnieniami³⁰.

Podobnie nieoczywisty jest zarzut eksponujący koncentrowanie się nadziei wyłącznie na pozytywnych scenariuszach. Ignorowanie scenariuszy niepomyślnych rzeczywiście jest zazwyczaj sporym błędem, może bowiem świadczyć o braku należytej staranności w analizie sytuacji. Przede wszystkim jednak wydaje się nieefektywne, ponieważ ogranicza możliwość reagowania i zmiany linii

²⁸ Zob. np. M. Lewis, J.M. Haviland-Jones, *Psychologia emocji*, tłum. M. Kacmajor i in., GWP, Gdańsk 2005; K. Oatley, J.M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, tłum. J. Suchecki i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

²⁹ Zob. np. J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993; M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; N. Sherman, *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; J. Jaśtał, *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnot*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.

³⁰ Istnieje długa tradycja utożsamiania zasady środka z zasadą umiaru („średnich emocji” – gr. *metriopatheia*). Mało prawdopodobne, by Arystoteles głosił takie stanowisko (por. np. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. II, 1109 b 22-24, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 71n.), choć współcześni interpretatorzy są w tej kwestii podzieleni (zob. np. J. Urmson, *Aristotle's Doctrine of the Mean*, w: *Essays on Aristotle's "Ethics"*, red. A.O. Rorty, University of California Press, Berkeley 1980; C.N. Young, *The Doctrine of the Mean*, „*Topoi*” 15(1996), s. 89-99).

postępowania w miarę rozwoju wydarzeń. Nawiasem mówiąc, wada ta objawia się również w przypadku oczekiwań jednostronnie pesymistycznych, ponieważ, jak wspomnieliśmy wyżej, właśnie budowanie elastycznych, „zagnieżdżonych” scenariuszy jest najważniejszym aspektem oczekiwań racjonalnych. Mimo wszystko jednak istnieją dobre racje, by uznać, że w pewnych wyjątkowych sytuacjach koncentrowanie się wyłącznie na pomyślnym scenariuszu jest racjonalne. Jak pamiętamy, nadzieje powiązaliśmy z sytuacjami, w których wchodzące w grę dobra są kluczowe, a wiedza podmiotu, pozwalająca na ustalenie związków przyczynowych, oszacowanie ryzyka oraz określenie stopnia własnej sprawczości, bardzo ograniczona. Może się zdarzyć, że w pewnych sytuacjach podmiot, pomimo podejmowanych wysiłków i chęci spełnienia wymogów racjonalności, w ogóle nie dysponuje racjonalnymi metodami oceny sytuacji i dokonania wyborów. W takim wypadku funkcjonalną przewagę w dążeniu do wyznaczonych celów mogą dawać właśnie oczekiwania skrajnie optymistyczne, inne bowiem w ogóle nie przewidują szans powodzenia.

Zazwyczaj łączymy takie warunki z ekstremalnymi sytuacjami zagrożenia, w których dobro, które chcemy realizować lub ochronić, ma dla nas znaczenie fundamentalne, a działać musimy bardzo szybko, co radykalnie ogranicza możliwość przeprowadzenia poprawnej analizy. Trudno na przykład potępić za zbytne ufanie nadziejom rodzica, który rzuca się w ogień, by ratować swoje dziecko, dowódcę, który podejmuje bardzo ryzykowny manewr, dający jednak szansę na wyjście oddziału ze śmiertelnego zagrożenia, czy chorego, który ignoruje skrajnie pesymistyczne diagnozy i usiłuje dalej normalnie funkcjonować. Są to przykłady sytuacji, w których niewiele mamy do stracenia, możemy zatem pozwolić sobie na zaufanie naszym nadziejom. Ale by bronić racjonalności nadziei, można także odwołać się do działań, których złożoność i długotrwałość *de facto* uniemożliwiają oszacowanie szans na sukces. Oto kilku studentów próbuje uruchomić startup oparty na ich innowacyjnym pomysle. Powszechnie wiadomo, że ryzyko niepowodzenia takich projektów w zakresie tak zwanych nowych technologii wynosi ponad dziewięćdziesiąt procent³¹. Czy to jednak wystarczający powód, by w konkretnym przypadku odmówić wysiłkom owych studentów racjonalności? Gdyby racjonalność polegała wyłącznie na uznaniu siły argumentu z prawdopodobieństwa sukcesu, postęp technologiczny niewątpliwie toczyłby się znacznie wolniej. Jeśli zatem wspomniani studenci dołożyli wszelkich starań, by spełnić aktualne warunki minimalnej racjonalności ograniczonej w momencie podejmowania decyzji,

³¹ Według raportu “Startup Genome Report Extra on Premature Scaling” (Stanford University) w ciągu pierwszych trzech lat działalności upada 92% startupów (zob. T. J a b ł o Ń s k i, *3 główne powody porażek startupów*, Startup Academy, <https://startupacademy.pl/3-glowne-powody-porazek-startupow/>).

to nie pozostaje im nic innego, jak wierzyć, że odniosą sukces i działać tak, jakby był on wielce prawdopodobny. Podobną wiarą wykazują się na przykład rodzice, którzy latami poszukują zaginionego dziecka³².

Jak pokazują przywołane przykłady, racjonalność nadziei opiera się na pewnym paradoksie. Osoba polegająca na nadziejach ma pełną świadomość złożoności sytuacji, ryzyka niepowodzenia i bardzo ograniczonej kontroli nad przebiegiem zdarzeń, ale ignoruje te ograniczenia i decyduje się działać tak, jakby ich nie było. W pewnych sytuacjach strategia ta okazuje się statystycznie skuteczna właśnie dlatego, że angażuje emocjonalnie, wywołuje dodatkową motywację, pobudza do wysiłku. Tym samym może doprowadzić do zmiany przebiegu wydarzeń, którego nie sposób było przewidzieć, a który służy realizacji zamierzonego celu. Nie ma też nic niestosownego w tym, gdy takim stanom towarzyszą bardzo silne pragnienia i emocje.

*

Podsumowując uwagi na temat racjonalności nadziei jako szczególnego rodzaju oczekiwań, możemy zatem na tytułowe pytanie odpowiedzieć następująco: tak, nadzieje mogą być niekiedy racjonalne. Aby tak było, muszą zostać spełnione pewne warunki. Po pierwsze, charakterystyka sytuacji, w których pojawiają się takie nadzieje, musi obiektywnie wykluczać lub przynajmniej bardzo ograniczać dokonanie dogłębnej, racjonalnej analizy i tym samym tworzenie dobrze uzasadnionych scenariuszy działania. Dotyczy to także sytuacji, w których najlepiej uzasadniony scenariusz zakłada bardzo wysokie prawdopodobieństwo całkowitej porażki, a jego akceptacja prowadzi do zupełnej bierności, co z kolei czyni porażkę nieuchronną. Po drugie, podmiot musi mieć świadomość tych ograniczeń, a następnie równie świadomie podjąć decyzję o ich ignorowaniu. Taka decyzja oznacza przyznanie znaczącej roli w wyborze działania emocjom rozumianym jako afektywno-kognitywne skrypty działania. By jednak kierowanie się tak rozumianymi emocjami mogło być uznane za właściwe, muszą być one tak ukształtowane, by można było mówić o nadziei jako o cnocie³³. Ten ostatni warunek wydaje się najtrudniejszy do spełnienia.

³² Motyw ten często powraca w literaturze i sztuce i rzadko bywa traktowany negatywnie, nawet jeśli twórcy eksponują koszty psychiczne, jakie ponoszą prowadzący poszukiwania. Jako przykład można wskazać dwa filmy: *Źródło nadziei* (*The Water Diviner*, Australia – USA, 2014, reż. R. Crowe), który opowiada o zakończonych sukcesem poszukiwaniach australijskiego żołnierza zaginionego w Turcji po bitwie pod Gallipoli, oraz *Szyfry* (Polska, 1966, reż. W.J. Has), opowieść o ojcu, który rezygnuje ostatecznie z wyjaśnienia zaginięcia syna w czasie drugiej wojny światowej.

³³ Przyjmuję tu interpretację cnoty nadziei jako cnoty etycznej (w sensie arystotelesowskim). Nancy E. Snow zaproponowała inną interpretację, ujmując nadzieję jako cnotę intelektualną, dia-

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Translated by Daniela Gromska. Warszawa: PWN, 1982.
- Day, John P. "Hope." *American Philosophical Quarterly* 6, no. 2 (1969): 89-102.
- Goodwin, Peter, and George Wright. *Analiza decyzji*. Translated by Piotr Matyja. Piaseczno: Wydawnictwo Nieoczywiste, 2009.
- Hagen, Wolfgang, ed. *Was tun, Herr Luhmann? Vorletzte Gespräche mit Niklas Luhmann*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2009.
- Hezjod. *Prace i dnie*. Translated by Wiktor Steffen. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1952.
- Jabłoński Tomasz. *3 główne powody porażek startupów*. Startup Academy, <https://startupacademy.pl/3-glowne-powody-porazek-startupow/>.
- Jaśtał, Jacek. *Nadzieja z Melos: Przyczynek do debaty nad pojęciem elpis*. Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2021.
- Jaśtał, Jacek. *Natura cnoty: Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2009.
- Kanhnen, Daniel. *Pułapki myślenia*. Translated by Piotr Szymczak. Poznań: Media Rodzina, 2012.
- Kenrick, Douglas, Steven Neuberg, and Robert Cialdini. *Psychologia społeczna*. Translated by Adrian Nowak et al. Gdańsk: GWP, 2002.
- Lewis, Michael, and Jeannette M. Haviland-Jones. *Psychologia emocji*. Translated by Magdalena Kacmajor et al. Gdańsk: GWP, 2005.
- Marcel, Gabriel. *Homo viator: Wstęp do metafizyki nadziei*. Translated by Piotr Lubicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1984.
- Nussbaum, Martha C. *Upheavels of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Oatley, Keith, and Jennifer Jenkins. *Zrozumieć emocje*. Translated by Małgorzata Głuchowska et al. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- Petryński, Wacław. "Cud na rzece Hudson okiem naukowca." *Gazeta Wyborcza*, May 1, 2017, <https://wyborcza.pl/7,75400,21700898,jak-on-to-zrobil-jak-kapitan-sully-zdolal-wyladowac-na-rzece.html>.
- Pieper, Josef. *Nadzieja a historia*. Translated by Piotr Waszczenko. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1981.
- Pinker, Steven. *Racjonalność: Co to jest, dlaczego jej brakuje, dlaczego ma znaczenie?* Translated by Tomasz Bieroń, Poznań: Zys i S-ka, 2021.

noetyczną (zob. N.E. S n o w, *Hope as an Intellectual Virtue*, w: *Virtues in Action: New Essays in Applied Virtue Ethics*, red. M.W. Austin, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013, s. 153-170). W mojej opinii interpretacja ta jest jednak błędna, ponieważ ignoruje praktyczną stronę prowadzenia aktywności intelektualnej i nadmiernie ją idealizuje.

- Platon. "Fileb." Translated by Władysław Witwicki. In Platon, *Dialogi*. Translated by Władysław Witwicki. Vol. 2. Kęty: Antyk, 1999.
- Rilke, Reiner M. "Przypomnienie." In Rilke, *Poezje*. Translated by Mieczysław Jastrun. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987.
- Seneka. "O pokoju ducha (XIII)." Translated by Leon Joachimowicz. In Seneka, *Dialogi*. Translated by Leon Joachimowicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1989.
- Snow, Nancy E. "Hope as an Intellectual Virtue." In *Virtues in Action: New Essays in Applied Virtue Ethics*. Edited by Michael W. Austin. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
- Sherman, Nancy. *Making a Necessity of Virtue*. Cambridge: Cambridge Press, 1997.
- Startup Genome Report Extra on Premature Scaling*. Startup Academy, <https://startupacademy.pl/3-glowne-powody-porazek-startupow/>.
- Suddendorf, Thomas, Jonathan Redshaw, and Adam Bulley. *Zdolność przewidywania: Jak odczytywanie przyszłości wpływa na nasze życie*. Translated by Tadeusz Chawziuk. Kraków: Copernicus Center Press, 2024.
- Tomasello, Michael. *Dlaczego współpracujemy*. Translated by Łukasz Kwiatek. Kraków: Copernicus Center Press, 2016.
- Urmson, John. "Aristotle's Doctrine of the Mean." In *Essays on Aristotle's Ethics*. Edited by Amelie O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Vogt, Katja M. "Imagining Good Future States: Hope and Truth in Plato's Philebus." In *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*. Edited by Richard Seaford, John Wilkins, and Matthew Wright. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Young, Charles N. "The Doctrine of the Mean." *Topoi* 15 (1996): 89–99.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Jacek JAŚTAL – Czy nadzieje mogą być racjonalnymi oczekiwaniami?

DOI 10.12887/38-2025-2-150-06

Kierowanie się nadziejami zazwyczaj uznawane jest za nieracjonalne. Aby ocenić, czy takie przekonanie jest słuszne, autor rozpoczyna od doprecyzowania pojęcia nadziei. Przez nadzieję rozumie pewien rodzaj oczekiwań, które dotyczą istotnych dla osoby dóbr, prawdopodobieństwo sukcesu w ich realizacji jest niewielkie lub nieokreślone, wpływ osoby na przebieg zdarzeń minimalny oraz jednocześnie występują bardzo silne pragnienia i emocje, co prowadzi do koncentrowania się wyłącznie na pozytywnych scenariuszach. Następnie autor analizuje rolę oczekiwań w procesie podejmowania decyzji. Najważniejszym ich aspektem jest tworzenie dobrze uzasadnionych (w sensie racjonalności ograniczonej) i rozbudowanych scenariuszy działania, które można w miarę rozwoju sytuacji łatwo modyfikować. W pewnych szczególnych sytuacjach spełnienie tych warunków może nie być możliwe (na przykład w sytuacji

wielkiego zagrożenia dóbr podstawowych w warunkach, w których podmiot nie jest w stanie ustalić, jaki jest mechanizm procesów lub jakie jest prawdopodobieństwo ich dalszego przebiegu). W takich sytuacjach racjonalne może być kierowanie się skrajnie optymistycznymi scenariuszami ze względu na ich zdolność do wywoływania silnych emocji i związaną z tym siłę motywacyjną. Warunkiem racjonalności nadziei jest, po pierwsze, świadomość podmiotu, że nie można w danej sytuacji w satysfakcjonującym stopniu spełnić wymogów racjonalności decyzji. Po drugie, podmiot musi akceptować ryzyko związane z przyjęciem nadmiernie optymistycznych scenariuszy oraz, po trzecie, musi posiadać odpowiednio uformowaną sferę kognitywno-afektywną (predyspozycje, które można uznać za cnotę nadziei w sensie arystotelesowskiej etyki praktycznej).

Słowa kluczowe: nadzieja, racjonalność ograniczona, teoria decyzji

Kontakt: Kolegium Nauk Społecznych, Politechnika Krakowska, ul. Warszawska 24, 31-155 Kraków

E-mail: jacek.jastal@pk.edu.pl

Tel. 12 6282480

ORCID 0000-0002-2105-2841

Jacek JAŚTAL, *Can Hopes Be Rational Expectations?*

DOI 10.12887/38-2025-2-150-06

Hope is generally regarded as an irrational basis for decision-making. To evaluate whether this belief is justified, the author begins by clarifying the concept of hope. Hope is understood as a form of expectation concerning goods or outcomes significant to the agent, where the probability of success is low or indeterminate, the agent's influence over events is minimum, and strong desires and emotions lead to an exclusive focus on positive scenarios. The author proceeds to examine the role of expectations in decision-making, emphasizing their capacity to generate well-justified (within the framework of approximate rationality) and flexible action scenarios that can be easily adapted as situations evolve. In certain extreme cases, particularly when basic goods are threatened and the individual cannot ascertain the processes at play or their likelihood, meeting the typical rationality criteria may be impossible. In such circumstances, relying on highly optimistic scenarios can be rational due to their potential to elicit strong emotions and, consequently, greater motivational power. The rationality of hope depends on three conditions: first, the correct belief of the agent that the requirements of rational decision-making cannot be adequately met; second, the acceptance of risks associated with adopting overly optimistic scenarios; and third, possession of a well-formed cognitive-affective disposition, which may be seen as a virtue of hope in the sense of Aristotelian practical ethics.

Keywords: hope, bounded rationality, decision theory

Contact: College of Social Sciences, Cracow University of Technology,
ul. Warszawska 24, 31-155 Kraków, Poland

E-mail: jacek.jastal@pk.edu.pl

Phone: +48 12 6282480

ORCID 0000-0002-2105-2841



Barbara CHYROWICZ*

O TRUDZIE OCZEKIWANIA

Czekanie jest czymś więcej niż tylko odroczeniem w czasie osiągnięcia upragnionych celów. Na ogół przyjmowane bez entuzjazmu, może stać się czasowym (ograniczonym czasem czekania) uwolnieniem od swoistej ekonomii głoszącej, że „czas to pieniądz”, wytchnieniem od pośpiechu i stworzeniem czasowej przestrzeni wypełnionej medytacją. Nawet jeśli „czas to pieniądz”, pozostaje on jedną z rzeczy, których nie da się kupić. Jeśli jest tak cenny, to lekceważenie teraźniejszości w oczekiwaniu na przyszłość jest niezrozumiałym marnotrawstwem.

Wszelkie oczekiwanie przebiega w czasie. Zgodnie z najczęściej przytaczaną, Arystotelesowską definicją, czas jest mierzeniem zmian „przed” i „po”¹. Odmierzany zegarami, fizyczny (obiektywny) upływ czasu niekoniecznie pozostaje jednak zgodny z subiektywnie doświadczanym przez nas czasem, nazywanym też czasem psychologicznym. Czymże jest czas – pyta św. Augustyn? „Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu próbuję wytłumaczyć, nie wiem. Wiem jednak – kontynuuje św. Augustyn – że gdyby nic nie przemijało, nie byłoby czasu przeszłego”². Czym innym jest czas mierzony zegarami, równomiernie płynący, niezależny od naszych odczuć i istniejący na długo przedtem, zanim zagościła w nim nasza świadomość, a czym innym czas, o którym mówimy, że nam się „dłuzi”, „zatrzymuje się”, względnie „biegnie jak szalony”³. To psychologicznie przeżywany czas stanowi źródło naszych rozterek związanych z przemijaniem.

Człowiek nie ma doświadczenia wieczności, ma natomiast wynikające z upływu czasu doświadczenie przemijalności. Przemijalność bywa doświadczeniem bolesnym w zależności od tego, co – i ile – jeszcze przed nami. Nie jest bolesna ani dla dzieci, których dzień zaczyna się i kończy w ramionach rodziców, ani dla młodych osób oczekujących na upragniony certyfikat dojrzało-

* Prof. dr hab. Barbara Chyrowicz SSpS – Katedra Etyki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: barbara.chyrowicz@kul.pl, ORCID 0000-0002-0919-3844 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ Por. A r y s t o t e l e s, *Fizyka*, 251 b, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 169.

² A u g u s t y n, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 266.

³ Por. K. M i c h a ł s k i, *Logika i czas*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 186.

ści. Dopiero z biegiem lat, kiedy zdajemy się bardziej „zwijać” niż „rozwijać”, a nasz sposób widzenia świata zderza się z wizją kolejnych pokoleń i dostrzegamy, że coś „naszego” nieuchronnie przeminęło, zaczynamy żałować, że coś się kończy albo już się skończyło. Przemijanie staje się bolesne także wtedy, kiedy perspektywa czasu, który nam pozostał (jego długość możemy prognozować na podstawie gatunkowych możliwości i biologicznej kondycji naszego organizmu), staje się zbyt krótka w stosunku do tego, co chcielibyśmy jeszcze w trakcie życia osiągnąć. O ile w młodości oczekujemy od życia wiele (czasem zbyt wiele), mając nadzieję, że większość naszych oczekiwań znajdzie swoje urzeczywistnienie, w miarę upływu lat redukujemy ich liczbę. Stajemy się w ich formułowaniu bardziej realistyczni, by nie powiedzieć: skromni, a bywa i tak, że zrezygnowani i zawiedzeni już to sobą, już to brakiem odpowiedzi innych na nasze oczekiwania i niesprzyjającym nam zbiegom okoliczności, stwierdzamy z rezygnacją, że nic nas już nie czeka...

Myślenie o jutrze i oczekiwanie na określone momenty w przyszłości wiąże się z przekonaniem, że „coś jeszcze przed nami”, czyli „coś nas czeka”. Stwierdzenie: „czekamy na coś, co na nas czeka” brzmi nieco paradoksalnie, ponieważ czekać może tylko ktoś, kto ma doświadczenie upływu czasu. Odnoszenie czekania do zdarzeń jest wdzięczną metaforą, ale to my czekamy. W przypisywaniu oczekiwanym przez nas zdarzeniom „oczekującej wzajemności” zdaje się kryć przeświadczenie o ich nieuchronności. Niekoniecznie jednak czekamy na to, co nas czeka. Oczekujemy tylko tego, o czym wiemy lub co do czego przewidujemy, że nastąpi – stosownie do tego, jak oceniamy kres naszych oczekiwań, towarzyszy im nadzieja lub lęk. Wskutek naszych ograniczonych możliwości poznawczych stosunkowo często zaskakuje nas coś, na co nie czekaliśmy. Ta niewiedza niekoniecznie nas uwiera. Posiadając wiedzę o tym, co nas czeka, moglibyśmy się wprawdzie niejednokrotnie przygotować na niekorzystny dla nas przebieg zdarzeń, ale wiedza ta mogłaby też stać się dla nas udręką. Czasem łatwiej znieść ciosy, których nie byliśmy w stanie przewidzieć. Lepiej nie wiedzieć, żeby nie martwić się na zapas. Skoro w dużej mierze nie wiemy, co nas czeka, to co mają na myśli ci, którzy powtarzają, że nic ich już nie czeka? To głos zrezygnowanych, którzy nie dostrzegają przed sobą żadnych perspektyw i utracili nadzieję na lepsze jutro. Brak oczekiwania na cokolwiek staje się dla nich powodem utraty sensu własnego życia, co sugeruje, że przemijalność człowieka jest w sposób konieczny powiązana z oczekiwaniem. Nie ma na co czekać – nie ma po co żyć. W rzeczywistości jak długo żyjemy, zawsze coś jeszcze jest przed nami, w stwierdzeniu: „nic mnie już nie czeka” zawarte jest natomiast przekonanie o tym, że nic dobrego już mnie nie czeka; nie czeka mnie nic, na co mógłbym czekać, co byłoby przeze mnie upragnione lub wytęsknione.

Oczekiwanie jest w sposób konieczny związane z doświadczeniem przemijania, podobnie jak doświadczenie przemijania z doświadczeniem czasu. To

powód, dla którego prowadzone niżej analizy poprzedzone zostaną krótkimi refleksjami na temat fenomenu przemijania. Oczekiwanie nakierowane jest zawsze na jakiś cel i to on właśnie sprawia, że oczekiwanie staje się łatwe lub trudne, wlecz się niemiłosiernie lub mija nader szybko. Analizowany w artykule aspekt oczekiwania dotyczy sposobu, w jaki rozumne i wolne istoty radzą sobie z przemijaniem, czyli trudu oczekiwania, a ten w naturalny sposób prowadzi nas do znaczenia, jakie ma w oczekiwaniu cnota cierpliwości⁴. Cnoty tej potrzeba tym, którzy muszą czekać, a że oczekiwanie jest wpisane w naszą egzystencję, cierpliwość stanowi cnotę, bez której jeszcze trudniej żyć, niż ją osiągnąć. Prowadzone w artykule analizy będą zatem prowadzić od refleksji na temat przemijania, poprzez namysł nad wpisaniem w nie oczekiwaniem, do wskazania miejsca, jakie zajmuje w nim cnota cierpliwości.

PRZEMIJANIE

Przemijanie jest dla człowieka problemem z istoty swej egzystencjalnym, w tym także moralnym. Zaczyna on doświadczać go już wtedy, kiedy kończy się dlań biologiczny progres; w miarę upływu lat i stopniowej utraty optimum gatunkowych możliwości to doświadczenie staje się coraz bardziej intensywne. Pierwszym i jeszcze dość bezbolesnym doświadczeniem przemijania może być brak kolejnej kreski na futrynie drzwi, sygnalizujący, że przestaliśmy rosnąć. Kiedy w miarę upływu lat schody stają się coraz wyższe, druk coraz mniejszy, bliscy i znajomi mieszkają coraz dalej i właściwie nie wiadomo, dlaczego coraz ciszej mówią, staje się dla nas ewidentne, że zmierzamy do kresu. Nie wyznaczaliśmy go sobie – kres ten wpisany jest w ludzkie życie, nie podlega żadnym negocjacjom, możemy go co najwyżej przyspieszyć, odbierając sobie życie, bądź opóźnić, dbając o zdrowie i prowadząc zdrowy tryb życia. Możemy zatem mieć jakąś umiarkowaną kontrolę nad intensywnością przemijania, ale nie nad samym przemijaniem. Nie mamy nad nim władzy. To o tyle ważne, że pragnienie kontrolowania różnych aspektów naszego życia jest głęboko zakorzenione w psychice człowieka⁵. Przemijanie uzmysławia człowiekowi bezradność wobec praw natury i równocześnie pozwala mu docenić wartość upływającego czasu, skłaniając go do swoistego rozrachunku ze sposobem, w jaki wykorzystuje dany mu czas. W przejmujący sposób pisze o tym John Steinbeck w powieści *Cudowny czwartek*: „Na czym właściwe polega nieza-

⁴ We współczesnej literaturze filozoficznej problem cierpliwości jest rzadko obierany za przedmiot szczególnych analiz; pojawia się najczęściej przy okazji szerszej dyskusji na temat cnót, nie poświęcono mu też odrębnego hasła w Stanfordzkiej Encyklopedii Filozoficznej.

⁵ Por. R.F. B a u m e i s t e r, *Zwierzę kulturowe*, tłum. D. Stefańska-Szewczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 102n.

dowolenie? Jest ciepło, a mimo to trzęsie cię. Jesteś najedzony, a mimo to głód ci doskwiera. Jesteś kochany, a mimo to szukasz nowych wrażeń. A wszystko to wynika z prostego faktu, że istnieje czas, ten cholerny Czas. Koniec życia nie wydaje się taki odległy, widzisz go wyraźnie niczym linię namalowaną na mecie. Bez przerwy zadajesz sobie pytania: «Czy wszystko już zrobiłem?», «Czy wystarczająco cię kochałem?», [...] Wszystko to mówi o największym przekleństwie człowieka, a może też stanowi jego nieprzemijającą chwałę. «Jakie znaczenie miało dotychczas moje życie i co ono może jeszcze znaczyć w czasie, który mi pozostał?» [...] «Czym zapisałem się w Wielkiej Księdze Losu? Co jestem wart?». I nie jest to próżność ani ambicja”⁶.

Indywidualną perspektywę czasową człowiek określa, odwołując się do momentu na wewnętrznej osi własnego czasu, o którym mówi „teraz”. O tym, co przeszłe i przyszłe, orzeka, odnosząc się do owego „teraz”. Przechowywana w pamięci treść przeszłości ulega nieustannym zmianom, zarówno na skutek kumulowania się doświadczeń, jak i ich reinterpretacji, bo w miarę upływu lat zmiany ulegają też oceny znaczenia minionych doświadczeń dla naszego życia. Rany się zabliźniają, a niegdysiejsze traumy nabierają rangi cennych doświadczeń. Przemijanie jest nieustannym przesuwaniem się „teraz” na osi czasu, w którym uczestniczymy (pomijając sytuacje, w których na skutek utraty świadomości nie jesteśmy do tego zdolni), pozostając wciąż tym samym podmiotem doświadczeń. Czas kieruje nas ku przyszłości – w tym sensie coś nas czeka, nawet gdy nie spodziewając się niczego, co mogłoby nas pozytywnie zaskoczyć, twierdzimy, że nie czeka nas nic. Cenniejszość czasu wynika stąd, że nie jesteśmy w stanie odzyskać ani chwili z przeszłości. Możemy się cofnąć w przestrzeni, ale nie w czasie. Minione chwile nie ulegają całkowitemu unicestwieniu. Wydają się wprawdzie nieobecne i coraz bardziej w miarę upływu czasu oddalone, ale można je znowu ku sobie przywołać i do jakiegoś stopnia ożywić⁷. Można do nich wrócić myślą, oglądając uchwycone w kadrze obrazy, ale będzie to powrót naszych myśli do przeszłości, nie zaś powrót nas samych. Nie jesteśmy tylko myślą, jesteśmy cieleśni, a tego, co przestrzenne, nie da się przenieść w czasie. Nie mamy zatem szansy na zmianę w teraźniejszości niczego, co wydarzyło się na skutek naszej aktywnej obecności w przeszłości, ani też sprawić, żeby w teraźniejszości wydarzyło się to, czego zaistnieniu na skutek naszej przeszłej bierności przeszkodziliśmy. Doświadczane w teraźniejszości, fatalne skutki podjętych ongiś decyzji, wywołują w nas pragnienie cofnięcia się w czasie (znajdują one swój wyraz w opowieściach science fiction

⁶ J. Steinbeck, *Cudowny czwartek*, tłum. A. Kaska, w: tenże, „*Ulica nadbrzeżna*”. „*Cudowny czwartek*”, tłum. A. Kaska, K. Oblucki, Prószyński i S-ka, Warszawa 2012, s. 250n.

⁷ Por. R. Ingarden, *Człowiek i czas*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982, s. 41-59.

na temat wehikułu czasu) i nadania rzeczom innego biegu. Nauczeni doświadczeniem, powtarzamy, że dzisiaj podjęlibyśmy inne decyzje. Ich niekorzystnym skutkom można czasem zapobiec, ale zmarnowanego czasu nikt nam już nie przywróci. Gdzie bylibyśmy dzisiaj, gdyby nie zmarnowany czas?

Retrospekcja wywołuje w nas poczucie dobrego wykorzystania względnie zmarnowania czasu. Marnowanie czasu to swoista metafora związana z przeżywaniem czasu przez konkretnego człowieka – ten sam interwał czasu, który oceniany jest przez jednego jako wyjątkowo owocny, ktoś drugi nazwie zmarnowanym. Czas upływa niezależnie od tego, jak go wykorzystujemy; ściśle rzecz biorąc, nie istnieje czas „zmarnowany”, istnieje człowiek marnujący czas. Zważywszy, że dysponujemy ograniczoną ilością czasu i na dodatek nie wiemy, ile go nam jeszcze zostało, trwanie w czasie nabiera zarazem powagi i dramatyzmu. I zrozumiały staje się niepokój o to, czy nie zmarnowaliśmy czasu.

Zdaniem Romana Ingardena usunięcie tego niepokoju możliwe jest jedynie wtedy, kiedy „pozostaniemy przy sobie”, co należy rozumieć jako zachowanie własnej tożsamości, pozostawanie „w swojej władzy” bez lęku zatrąty siebie w czasie. Czas staje się wtedy okazją do stawiania się; czas się zmienia – my trwamy w czasie. W czynach, które spełniamy w głębokim przekonaniu, że chronią naszą wewnętrzną tożsamość, budujemy swoją przyszłość i niezależniamy się od czasu. To ważne, bo można też postępować w życiu w sposób, który biernym poddaniem się przemijaniu⁸. „Mogę w życiu rozmaicie się zachowywać, rozmaicie postępować. Między innymi tak, że «z czasem» ulegam działaniu czasu, że zostaję przez jego upływ zniszczony. Jeżeli jestem za słaby, jeżeli nie dorastam do tego, by umieć trafnie rozwiązywać zagadnienia, które mi życie stawia – zagadnienia praktyczne, które wymagają pewnych rozstrzygnięć i decyzji moralnych – jeżeli nie umiem się «skupić», jeżeli «gubię» się w bezznaczeniowości drobiazgów życia codziennego, jeżeli daję się «ścierać» przez różne drobne przeciwności życiowe, jeżeli «trwonię» me siły na sprawy bez wartości lub zużywam się w ułudnej pogoni za pozornymi wartościami, jeżeli jestem wewnętrznym tchórzem lub leniuchem, któremu nie chce się dokonać żadnego wysiłku, który woli z ociężałości leżeć, w gnuśności trwać, miast z trudem iść przed siebie [...], jeżeli wreszcie zdradzam siebie – wówczas powoli rozpadam się w czasie. Wówczas sam jego upływ mię niszczy, «z dnia na dzień» coraz bardziej staję się «niczym»”⁹.

Gdyby kres życia – zdaniem jednych ostateczny, a zdaniem drugich ostatecznie zasługujący – nie był nieunikniony, pytanie o sposób wykorzystania czasu nie wracałoby do dokonującego retrospekcji człowieka z taką natar-

⁸ Por. tamże, s. 61-63.

⁹ Tamże, s. 65n.

czywością. Gdyby nie przyszłość niosąca nadzieję, że jakkolwiek nie można odzyskać straconego czasu, to możliwe jest jeszcze osiągnięcie zaniechanych w przeszłości celów, doświadczenie straconego czasu byłoby tragiczne. Doświadczający przemijania są wasalami czasu. Perspektywa przyszłości łagodzi dramat przemijania w zależności od tego, czego się jeszcze oczekuje. Przejdźmy zatem do oczekiwań – zaczniemy od nakreślenia ich natury i przedmiotu, by następnie odnieść się do ich usytuowania w czasie.

OCZEKIWANIE

Oczekiwanie, podobnie jak przemijanie, dokonuje się w czasie, z tą różnicą jednak, że w oczekiwaniu nie ma przeszłości, jest za to cel (kres) oczekiwania, którego nie ma w samym przemijaniu. „Już” stanowi kres oczekiwania, „jeszcze” odnosi się do czasu, jaki dzieli nas od jego kresu, czyli od „już”. Jak długo czegoś oczekujemy, nie wydarzyło się jeszcze to, na co czekamy. „Jeszcze” wskazuje na jakieś niedopełnienie, odnosi się do tego, co nie nadeszło, nie skończyło się – po prostu trwa. Mówiąc, że coś nas czeka, niekoniecznie mamy na myśli czekanie na coś, co jest przedmiotem naszych konkretnych planów i oczekiwań, w grę wchodzi również przyszłe zdarzenia, które z dużym prawdopodobieństwem nadejdą bez względu na to, czy są przedmiotem naszego oczekiwania, czy też nie. Możemy zatem powiedzieć, że czeka nas zmiana pogody lub remont budynku, mając na myśli przewidywany fakt pojawienia się w przyszłości określonych zdarzeń. Oczekiwanie pojawiają się dopiero wtedy, kiedy z jakichś powodów nadchodzące zdarzenia są dla nas ważne, na przykład, gdy zależy nam na zmianie pogody i na remoncie budynku. Możemy być obojętni względem tego, co nas czeka, w oczekiwaniu tkwi natomiast jakieś mentalne zaangażowanie. Nie znaczy to, że oczekiwanie dotyczy tylko upragnionych, to jest pożądanых przez nas stanów rzeczy. W większości wypadków chcemy oczekiwanego stanu rzeczy, ale nie musi tak być. Można sobie wyobrazić lokatorów, którzy oczekują z niepokojem na remont budynku, ponieważ oznacza to dla nich konieczność wyprowadzki (do problemu „niechcianego oczekiwania” jeszcze wrócimy).

Kolejny problem dotyczy tego, co jest przedmiotem oczekiwań. Oczekuje się najogólniej jakiegoś stanu rzeczy, który będzie naszym udziałem w przyszłości. Ten stan rzeczy nie musi być celem rozumianym jako zamierzony w działaniu skutek, ponieważ oczekiwanie nie wiąże się w sposób konieczny z podjęciem działania. Kiedy przedmiotem oczekiwania jest określone zdarzenie w przyszłości: koniec roku szkolnego, wakacje, święta, umówione spotkanie, premiera książki, nie znaczy to, że podejmujemy równoległe działania, które zbliżyłyby nas do jego nadejścia, chociaż w niektórych przypadkach

oczekiwanie może być z nim połączone. Można na przykład jedynie z utęsknieniem oczekiwać końca roku szkolnego lub prowadząc zajęcia z uczniami, oczekiwać na jego kres. W drugim z wymienionych przypadków zmęczony dydaktyką nauczyciel powie, że jego celem jest dobrnięcie do końca roku szkolnego. W jego oczekiwaniu wpisana jest aktywność, która ma się planowo zakończyć wraz z ostatnim dzwonkiem. Oczekiwanie na zaistnienie „tu i teraz” niezależnego od nas stanu rzeczy charakteryzuje się biernością (fizyczną, nie mentalną!) w tym sensie, że oczekujący nie ma wpływu na jego przybliżenie. Nawet jeśli usilnie pragnie, by nadeszło „już”, nie jest w stanie skrócić czasu dzielącego „jeszcze” od „już”. Może przyspieszyć termin spotkania lub wydania książki, ale wtedy wytyczy nowy czas oczekiwania. Wyglądającym tęsknie za nastaniem „już” pozostaje cierpliwość.

Oczekujemy nie tylko na „coś” – przedmiotem naszych oczekiwań są też określone zachowania innych ludzi. Oczekujemy, że dotrzymają obietnic, przyjdą nam z pomocą, zwrócą zaciągnięte długi – uważamy, że mamy prawo do takich oczekiwań w myśl zawartej w „złotej regule” prostej zasadzie wzajemności. Kiedy drudzy nie spełniają naszych oczekiwań, stwierdzamy z żalem, że nas zawiedli. Na oczekiwania wobec drugich mają wpływ łączące nas z nimi relacje: im są one bliższe, tym większe oczekiwania żywimy wobec drugich. Rodzice mają oczekiwania wobec dzieci, a dzieci wobec rodziców, pracodawcy wobec pracowników, a pracownicy wobec pracodawców, obywatele wobec państwa i państwo wobec obywateli. Każda z przyjmowanych przez nas funkcji rodzi zobowiązania, a te generują proporcjonalne do nich oczekiwania. Mamy także oczekiwania wobec samych siebie – zawodzimy siebie, kiedy nie spełniamy oczekiwań, jakie wiązaliśmy z realizowaniem stawianych samym sobie celów.

Oczekiwania – tak wobec drugich, jak i wobec siebie – mogą być nieuzasadnione, nierealistyczne lub zbyt wygórowane. Powodem nieuzasadnionych oczekiwań wobec drugich bywa wcześniejsze niespełnienie zobowiązań, które stanowiły ich podstawę. Za nieuzasadnione można zatem uznać oczekiwania rodziców wobec dzieci, kiedy rodzice totalnie zaniedbali ich wychowanie i zgutowali im koszmarnie dzieciństwo, lub oczekiwanie przez pracodawcę lojalności od pracowników, których prawa systematycznie lekceważył. Między realizacją zobowiązań a oczekiwaniem może zatem zachodzić specyficzna interakcja oparta na zasadzie sprawiedliwości. Ponieważ podstawą oczekiwań wobec drugich są wiążące nas z nimi relacje, brak takich relacji podważa zasadność oczekiwań. Daremne oczekiwanie bywa też skutkiem dość nieszczęśliwego lokowania swoich uczuć połączonego z liczeniem na uwagę, zainteresowanie i troskę drugich, co byłoby usprawiedliwione, gdyby oczekującego łączyło coś więcej z osobą, od której oczekuje uwagi. Od siebie samych nie powinniśmy oczekiwać więcej, niż pozwalają na to nasze możliwości. Znacznie

łatwiej jest oszacować realność oczekiwań dotyczących niezależnych od nas stanów rzeczy niż słuszność oczekiwań względem drugih i samego siebie. W przypadku tych pierwszych wystarczy nam rozumienie praw natury i znaczenia relacji przyczynowo-skutkowych stanowiących podstawę pojawienia się oczekiwanego stanu rzeczy. Kiedy w grę wchodzi relacje międzyludzkie, zasadność oczekiwań wiąże się z rozeznaniem tak drugih, jak i samego siebie – a to niełatwe rozeznanie. Wykraczanie w oczekiwaniach wobec drugih daleko poza to, czego mamy prawo oczekiwać, stanowi źródło nieuzasadnionych pretensji, a nierealistyczne, nieuwzględniające własnych ograniczeń oczekiwania formułowane wobec samego siebie rodzą niepotrzebne frustracje. A że nie sposób w pełni przewidzieć ani reakcji drugih, ani własnych, to raczej nie uda się nam uniknąć problemów wynikających z nieuzasadnionych oczekiwań.

CZAS OCZEKIWANIA

Subiektywne doświadczenie upływu czasu i czas mierzony zegarami nader często nie są kompatybilne. Nie inaczej jest z czasem oczekiwania. Jakkolwiek w przypadku upragnionego kresu czas oczekiwania wlece się nam często nie miłosiernie, to oczekiwanie samo w sobie może być uznane za wartość. Kiedy znajdujemy w nim radość, kres oczekiwania satysfakcjonuje nas wprawdzie poprzez sam fakt jego urzeczywistnienia, ale równocześnie zdarza się nam żałować, że to „już”. Wartość wyczekiwanego kresu nie zostaje wprawdzie pomniejszona poprzez fakt jego osiągnięcia, ale „już” oznacza domknięcie jakiejś czasowej perspektywy, a dla „zawieszonego w czasie” człowieka uszczęśliwiająca perspektywa kresu stanowi źródło motywacji pomagającej mu znieść szereg przeciwności, które spotyka, zanim go osiągnie. Sam fakt, że coś, co oceniamy jako dobre, jest jeszcze przed nami, wpisuje się w nadawany naszemu życiu sens.

Swoistą ambiwalencję znajdujemy też w oczekiwaniu na określone zachowanie drugih (wobec nas) lub na osiągnięcie przez nas samych pożądaných kwalifikacji moralnych (postaw). Czekamy z nadzieją lub lękiem na to, co zaserwują nam bliźni, w zależności od tego, co wiemy o ich wcześniejszych zachowaniach. Nie mamy jakichś szczególnych oczekiwań wobec obcych – prócz tego, by zachowywali się wobec nas przyzwoicie, respektując nasze podstawowe prawa. Nie mamy też nic przeciwko temu, by nas pozytywnie zaskoczyli. W standardowych sytuacjach, w których zachowanie drugih wobec nas wpisuje się w powszechnie przyjęte zasady, oczekiwanie od nich określonego zachowania jest równoznaczne z przyjęciem, że powinni się tak zachować, powinność można zatem określić – za Bernardem Williamsem – mianem

normatywnego oczekiwania¹⁰. Oczekiwanie wykracza poza powinność, kiedy jego przedmiotem jest konkretne działanie wykraczające poza to, czego z jakiegoś tytułu mamy prawo oczekiwać. Jeśli na to działanie czekamy, to znaczy, że z jakichś powodów go jeszcze nie doświadczyliśmy albo też doświadczyliśmy w stopniu, który nas nie satysfakcjonuje. Możemy nie czuć się dość kochani i oczekiwać bardziej wyraźnych oznak życzliwości. Bardzo długo jesteśmy na to w stanie czekać, czasami zupełnie bezpodstawnie. Czekanie na drugich nie ciąży nam jedynie wtedy, kiedy jesteśmy praktycznie pewni, że w niezbyt odległej perspektywie doczekamy się z ich strony satysfakcjonującej nas reakcji. Jeśli z lękiem oczekujemy na to, co zrobią inni, to znaczy, że nie chcielibyśmy tego doświadczyć. Ponieważ działania drugich poprzedzone są podejmowanymi przez nich decyzjami, nie czekamy na ich zachowania w podobny sposób, w jaki oczekujemy określonych stanów rzeczy. Mamy jedynie pośredni, nie zaś bezpośredni wpływ na zachowanie drugich, zarówno prawdopodobieństwo ziszczenia się naszych (wobec nich) oczekiwań, jak i prognozowanie czasu, w jakim miałyby to nastąpić, jest zatem często trudne do przewidzenia. Wydawałoby się, że znacznie lepiej powinno nam się powieść realizowanie oczekiwań wobec samych siebie, ale to złudne przewidywania. Nawet jeśli na podstawie doświadczenia mamy prawo sądzić, że zachowamy się w określony sposób, możemy się srogo na sobie samym zawieść, a nadchodzące w czasie (a jakże!) zdarzenia mogą boleśnie zweryfikować nasze oczekiwania, ponieważ nasze „władanie sobą” jest mocno ograniczone. Możemy jedynie spodziewać się określonego zachowania, tak po sobie, jak i ze strony drugich, i mieć nadzieję, że nasze oczekiwanie nie będzie daremne.

Oczekiwanie w intuicyjny sposób wiążemy z nadzieją, że uda nam się zrealizować cel, naprawić zniszczone relacje, wyeliminować błędy. Czy oczekiwanie jest zatem znaczeniowo tożsame z nadzieją? Przeczy temu sygnalizowany już fakt, że oczekiwaniu towarzyszy czasem niepokój i lęk. Czekając też na to, co „niechciane”. I nawet gdy towarzyszy temu pragnienie, by jak najszybciej nastąpiło to, czego się obawiamy, bo chcemy to już mieć „za sobą”, „niechciane” nie staje się przez to chciane. Nadzieja jest oczekiwaniem (spodziewaniem się) dóbr, których jeszcze nie posiadamy, oczekiwanie czegoś z lękiem odnosi się natomiast do kresu, który „tu i teraz” raczej odpycha niż przyciąga, jest raczej złem, a nie dobrem. Chęć odsunięcia w czasie kresu nie przesądza o jego kwalifikacji – można z lękiem oczekiwać na wyniki badań, egzamin, sprawiedliwy wyrok, decyzję o przyjęciu do pracy, lecz także na zapowiedzianą zemstę, potwierdzenie wiadomości o zdradzie lub niepokojącą

¹⁰ Por. B. Williams, *Acts and Omissions, Doing and not Doing*, w: tenże, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 60n.

diagnozę. Bywa zresztą i tak, o czym wspomnieliśmy już wyżej, że mamy ochotę raczej przyspieszyć niż odsunąć w czasie niechciane „już”, ponieważ fatalnie znosimy ciężar oczekiwania. Nie jest zatem wcale powszechną regułą, że oczekiwanie na to, co przyjemne, chciałoby się skrócić, a na to, co przykre – wydłużyć. Niezależnie od tego, czy obawy się potwierdzą i czy są słuszne (odnoszą się do rzeczywistego zagrożenia), jakiś element nadziei można jednak wskazać nawet w oczekiwaniu tego, co nieuchronnie tragiczne. Jak długo bowiem trwa „jeszcze”, tli się w nas czasem uragająca, zdawałoby się, racjonalności nadzieja, że nie dojdzie do zrealizowania tragicznego scenariuszy albo przynajmniej, że nie okażą się one aż tak tragiczne. To ona sprawia, że oczekujemy na rzeczy, które sami nazywamy beznadziejnymi. Rodzice czekają na wyrodne dzieci nawet wtedy, kiedy te nie dają im żadnych powodów do nadziei na to, że zmienią swoje zachowanie. Pacjent czeka na wyniki badań, licząc na to, że wskażą na poprawę jego zdrowia, mimo że w obecnym stanie rzeczy zakrawa to na cud. Jak długo tli się w nas choćby nikła nadzieja na to, że czekające u kresu „już” okaże się dla nas łaskawe, mamy na co czekać. Kiedy „nie ma już na co czekać”, bo „już” oferuje nam brutalny wyrok: nie ma ratunku, nikt nam nie pomoże, nic się nie zmieni – pozostaje nam pogodzić się z realiami lub ulokować nadzieję poza ludzkim wymiarem świata. To nie jest rozłączna alternatywa, nic nie stoi na przeszkodzie, by pogodzenie się z brakiem ziemskich perspektyw szło w parze z oczekiwaniem na pozaziemski finał. Przeciwwstawia im się pełen rozpaczny bunt – nie ma na co czekać, nie ma już nadziei, nie ma po co żyć.

CIERPLIWOŚĆ, CZYLI TRUD OCZEKIWANIA

Pomiędzy beznadziejnymi próbami przyspieszenia i spowolnienia czasu tkwi pogodzona z czasem cierpliwość. Taka trochę beznamiętna, trochę nudna, niespieszna, niewysuwająca roszczeń, bez nuty szaleństwa, ani szybka, ani wolna, uległa wobec przemijania, pogodzona z „jeszcze” i niedopominająca się o „już”. Niezbędna zarówno w sytuacjach, w których nie mamy kontroli nad tym, co się dzieje, jak i w tych, w których mamy na to jakiś wpływ. Cierpliwość wydaje się całkowicie nie przystawać do stylu narzucanego nam przez współczesny świat. Nieodzowna do bycia cierpliwym jest umiejętność czekania, a dzisiaj w cenie jest to, co można uzyskać od razu. Nikt i na nic nie chce czekać.

CIERPLIWOŚĆ JAKO CNOTA

Cnota cierpliwości, rozumiana potocznie jako umiejętność spokojnego znoszenia niedogodności, okazuje się w sposób szczególny przydatna w sytuacjach,

w których tą niedogodnością jest czekanie: nie można celu osiągnąć od razu, trzeba czekać na spełnienie pragnień i akceptować pojawiające się niezależnie od nas opóźnienia. Cierpliwi nie są sfrustrowani ani niespokojni, kiedy życiowe sytuacje wymagają od nich długiego czekania. Nie znaczy to jednak, że zupełnie pasywnie czekają na rozwój wypadków. Nawet gdy – z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora – człowiek cierpliwy „nic nie robi”, to może przeżywać wewnętrzne zmagania wymagające nie mniej zaangażowania i wysiłku niż spełnianie zewnętrznych czynów. Kiedy mówimy, że ktoś wykazał się cierpliwością, doceniamy także i to, że znalazł w sobie siłę, by oprzeć się podjęciu działania, które w danej sytuacji mogło być wprawdzie racjonalne, lecz nie było słuszne.

Mimo znaczenia, jakie cierpliwość ma dla osiągania trudnych celów, wydaje się ona cnotą niedocenianą – zarówno przez klasyków, jak i przez współczesnych teoretyków cnoty. Przypisywana cierpliwości rola jest często instrumentalna; jako taka cierpliwość miałaby być pomocna w osiąganiu wytyczonych celów i skutecznym osiąganiu innych cnót¹¹. Określana też bywa mianem cnoty strukturalnej, polegającej na posiadaniu psychicznej siły¹². Takie rozumienie czyniłoby osiągnięcie cnoty cierpliwości wartościowym nie ze względu na samą tę cnotę, lecz z uwagi na to, co można dzięki niej osiągnąć. Czy cierpliwość może być wartościowa sama przez się? Zaczniemy od klasyka.

Św. Tomasz z Akwinu uznaje cierpliwość za część cnoty męstwa usprawniającą nas w znoszeniu przeciwności, w sposób szczególny ogarniającego nas smutku, gniewu, nienawiści i chęci wyrządzenia drugiemu krzywdy; dodaje przy tym, że ważniejszą cnotą jest ta, która w nas sprawia dobro, niż ta, która chroni nas przed tym, co nas odwodzi od zła. Cnotę cierpliwości uznaje zatem za mniej ważną nie tylko od cnót boskich: wiary, nadziei i miłości, lecz również od cnót kardynalnych. W stosunku do męstwa cierpliwość jest cnotą drugorzędną. O ile męstwo dotyczy znoszenia zła związanego z niebezpieczeństwem śmierci, czyli – jak twierdzi św. Tomasz – tego, co jest do zniesienia najtrudniejsze, to cierpliwość dotyczy znoszenia wszelkiego innego zła zadawanego nam przez innych. Cierpliwość, zdaniem św. Tomasza, nie jest tym samym co nieskwapliwość, rozumiana jako sprawność długiego czekania, ale można wskazać na wspólne im (nieskwapliwości i cierpliwości) cechy, a mianowicie: znoszenie zła rozciągnięte jest w czasie i niekiedy długo trzeba owo zło znosić w oczekiwaniu na dobro¹³. Związek cierpliwości z nieskwapliwością, którą

¹¹ Por. J.H. K u p f e r, *When Waiting is Weightless: The Virtue of Patience*, „The Journal of Value Inquiry” 41(2007) nr 2-4, s. 277n.

¹² Por. R.M. A d a m s, *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 33n.

¹³ Thomae Aquinatis *Summa theologiae. Secunda secundae partis*, q. 136, Ex Typographia Forzani et S., Romae 1894, s. 897-903.

nazywam niespiesznością, będzie jeszcze dalej przedmiotem mojej uwagi – teraz skoncentrujemy się na sposobach rozumienia cnoty cierpliwości.

Instrumentalną wartość przyznaje cierpliwości Dawid Hume¹⁴, a współczesny teoretyk cnoty, Michael Slote, nazywa cierpliwość cnotą mniejszą i, podobnie jak Hume, jej wartość uznaje w tym, że wspomaga nas ona w osiąganiu innych dóbr¹⁵. Są też autorzy przypisujący cierpliwości znacznie większą, nieinstrumentalną wartość. Korzeniem i stróżem wszelkich cnót nazwał cierpliwość św. Grzegorz Wielki, rozumiejąc ją jako zdolność znoszenia krzywd i nieżywienia urazy w stosunku do tych, którzy nas skrzywdzili¹⁶. Niecierpliwość jest zgubna, twierdzi Michel de Montaigne, co stanowi najlepszą możliwą rekomendację cierpliwości¹⁷, nawiązującą do słów Jezusa z Ewangelii św. Łukasza: „Przez swoją wytrwałość ocalicie wasze życie” (Łk 21, 19). Pozostający pod urokiem słów Ewangelii Søren Kierkegaard nie aprobuje, podobnie jak św. Grzegorz i de Montaigne, traktowania cierpliwości jedynie instrumentalnie, czyli jako swoistego narzędzia służącego osiąganiu trudnych celów. Jest zdania, że człowiek praktykujący cierpliwość dla osiągnięcia trudnych celów w istocie osiąga właśnie te cele, nie zaś cierpliwość¹⁸. Rozumiana czysto instrumentalnie cierpliwość może towarzyszyć, zauważa de Montaigne, zarówno działaniom ludzi prawych, jak i drani. Podważa to instrumentalne rozumienie cnoty cierpliwości, ponieważ cnota z natury swej skierowana jest ku dobru; nie przeczy to jednak – jeśli przyjmiemy podkreślaną przez św. Tomasza z Akwinu tezę o „łączności cnót”¹⁹ – temu, że cierpliwość wspiera nas w osiąganiu innych cnót. Wypracowywanie którejkolwiek z cnót jest rozciągniętą w czasie, żmudną pracą nad charakterem moralnym, której zwieńczenie stanowi uzyskanie umiejętności – zawsze ograniczonej – panowania nad samym sobą. Moralna, nie zaś jedynie instrumentalna wartość cierpliwości polega zatem na tym, że wspierając nas w trudzie zdobywania moralnych sprawności, uzdalnia nas ona ostatecznie do tego, by w myśl zanotowanych przez św. Łukasza słów Jezusa zyskać kontrolę nad własnym życiem; ograniczoną prawdzie zarówno zewnętrznymi, jak

¹⁴ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1952, t. 2, s. 339.

¹⁵ Por. M. Slote, *From Morality to Virtue*, Oxford University Press, New York – Oxford 1992, s. 104.

¹⁶ Por. św. Grzegorz Wielki, „Homilia 35”, w: tenże, *Homilie na Ewangelie*, tłum. W. Szol-drski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969, s. 262.

¹⁷ Por. M. de Montaigne, *Próby*, tłum. T. Boy-Zeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 820.

¹⁸ Por. S. Kierkegaard, *To Gain One's Soul in Patience*, w: tenże, *Eighteen Upbuilding Discourses*, tłum. H.V. Hong, E.H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1990, s. 161.

¹⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach. Summa teologii I-II*, 49-67, q. 65, a.1, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Antyk 2006, s. 215-219.

i wewnętrznymi uwarunkowaniami, ale wystarczającą, by znieść trud oczekiwania. Tym, co specyficzne dla cnoty cierpliwości – twierdzi Denise Vigani – jest rozeznanie i uznanie naszych ograniczeń w próbach dostosowywania doczesnych aspektów tego świata do naszych oczekiwań²⁰. Człowiek cierpliwy wydaje się zatem pogodzony z faktem, że nie wszystko przebiega w jego życiu w taki sposób, w jaki sobie tego życzył, i tak szybko, jak by tego chciał. Cierpliwość jako cnota – kontynuuje Vigani – jest rodzajem doskonałości polegającej na właściwej reakcji na czas potrzebny do osiągnięcia pożądanego celu. Właściwą reakcją jest zaś ta, która – zgodnie z teorią cnoty jako złotego środka – sytuje się między nadmiarem a niedomiarem²¹. Nie istnieje natomiast właściwa miara czasu w oczekiwaniu na rzeczy, które stanowią złe cele. Stalker długo oczekujący pod domem nękaney przez niego osoby nie jest cierpliwy, psychologiczna umiejętność czekania nie jest cnotą²². Ludzie latami czekający na okazję do zemsty, potrafią czekać, ale w ich czekaniu nie ma zmagania z przeciwnościami i znoszenia zła, sama umiejętność oczekiwania nie przesądza o cnocie cierpliwości.

CIERPLIWOŚĆ I OCZEKIWANIE

Osobę cierpliwą charakteryzuje wytrwałość, a wytrwałość wymaga daleko większego zaangażowania niż spokojne oczekiwanie. Cierpliwość jest nieosiągalna bez umiejętności oczekiwania, co nie znaczy, że czekanie zawsze wymaga cierpliwości²³. Mamy naturalną tendencję, by łączyć cierpliwość z czekaniem, ponieważ uciążliwość czekania stanowi jeden z bodaj najczęściej przytaczanych kontekstów cierpliwości, ale związek ten nie jest konieczny, ponieważ oczekiwanie nie zawsze nam ciąży. Pominąwszy już wspomniany wyżej kontekst, w którym oczekiwanie jako takie stanowi wartość przez samą myśl o upragnionym kresie, czekaniu, podczas którego wykonujemy szereg absorbujących nas czynności (czytamy, oglądamy filmy, prowadzimy rozmowę telefoniczną), nie towarzyszy nieustanne spoglądanie na zegarek – takie czekanie nam nie ciąży. Nie stanowi też problemu czekanie na to, na czym nieszczególnie nam zależy (na przykład na spotkaniu, z którym nie wiążemy jakichś szczególnych nadziei). Cnota cierpliwości potrzebna jest nam wówczas, gdy czekanie się nam dłuży i nie znajdujemy żadnego sposobu na „zabicie czasu”. Sprawdzianem posiadanej przez nas cierpliwości są sytuacje, w których nie mamy czasu na czekanie, oczekiwanie jest nieoczekiwane, bądź

²⁰ Por. D. V i g a n i, *Is Patience a Virtue?*, „Journal of Value Inquiry” 51(2017) nr 2, s. 333.

²¹ Por. tamże, s. 334.

²² Por. tamże, s. 338.

²³ Por. M. P i a n a l t o, *On Patience: Reclaiming a Foundational Virtue*, Lexington Books, Lanham – Boulder – New York – London 2016, s. 16n.

przekracza oczekiwany czas i nie jesteśmy w stanie nic zrobić, by je skrócić: pociąg, na który czekamy, poważnie się spóźnia i zamiast dziesięciu minut, które zgodnie z rozkładem mieliśmy spędzić na peronie, rezydujemy na nim przez godzinę. Nie mamy ze sobą książki ani kompana do rozmowy, a bateria w smartfonie właśnie się nam rozładowała. Kiedy nie mamy czym się zająć, pozostaje nam zajęcie się samym sobą – wtedy właśnie okazuje się, czy potrafimy czekać²⁴. Testem na umiejętność cierpliwego oczekiwania może być też bezradność wobec niesprzyjających okoliczności: fachowiec kolejny raz przekłada termin naprawy, nagle ulewa uniemożliwia nam wyjście z domu na planowane spotkanie lub opóźnia się dostawa potrzebnej nam niezwłocznie rzeczy. W tego typu sytuacjach zdarza się nam powtarzać z irytacją, że czekamy zbyt długo. Czy faktycznie można czekać zbyt długo?

Zbyt długie czekanie na podjęcie decyzji może okazać się marnowaniem czasu, może też sprawić, że nie osiągniemy zamierzonego celu, ponieważ minie czas, w którym było to możliwe. Będzie już za późno. Takie nadmierne oczekiwanie utożsamiane jest też z rodzajem bezmyślnej bierności w sytuacji, w której reagując szybciej, można by uniknąć trudności²⁵. „Na co czekasz?!” – ganimy tych, którzy nie płacą na czas rachunków, nie korzystają z badań profilaktycznych, zwlekają do ostatniej chwili z naprawą uszkodzonych rzeczy, nauką do egzaminu lub podjęciem decyzji o planowanym zakupie. Efektem takiej zwłoki bywa nie tylko strata szans na realizację celów: maruderzy tracą czas, bo nadrabianie opóźnień bywa czasochłonne (naprawa drobnej usterki trwa chwilę, poważnej o wiele dłużej; podobnie dłuższa będzie terapia zaawansowanego stadium choroby, do którego nie doszłoby, gdyby na czas zostały przeprowadzone badania profilaktyczne). Przemijamy, nie mamy czasu, żeby tracić czas. Czas jest cenny.

Odnieśmy wspomnianą już Arystotelesowską doktrynę „złotego środka”, która przyjmuje, że przeciwko cnocie można wykroczyć zarówno przez nadmiar, jak i niedomiar, do cierpliwości. Nadmiar (jest nim opieszałość) stanowi zbyt długie czekanie, niekiedy związane z niezdecydowaniem lub lenistwem. Zbyt długie wyczekanie może być krzywdzące dla spodziewających się naszej reakcji bliźnich, może też być wspomnianym już marnowaniem czasu. Znacznie częściej jednak wykroczenie przeciw cnocie cierpliwości wiąże się z jej niedomiarem, czyli niecierpliwością, przypisywaną głównie tym, którzy zbyt się spieszą (co nie zmienia faktu, że czasem śpieszyć się trzeba, na przykład gdy konieczne jest szybkie odwiezienie kogoś do szpitala) i nie potrafią czekać. Niecierpliwość pojawia się wtedy, kiedy nasze pragnienia, życzenia i zamiary nie są realizowane wystarczająco szybko, to jest w czasie, w którym – w naszym mniemaniu – powinno się to zdarzyć: kierowca jadący

²⁴ Por. tamże, s. 15n.

²⁵ Por. E. C a l l a n, *Patience and Courage*, „Philosophy” 68(1993) nr 266, s. 523.

przed nami za późno skręcił, ktoś nie odpisał od razu na nasz list, a kelner nie przyniósł nam jeszcze kolacji²⁶. A miało być już! Niecierpliwość okazuje się całkowicie nieracjonalna, kiedy odnosi się do faktów, których przyspieszenie jest nierealne. Poniedziałek nie stanie się wtorkiem, na nasze życzenie nie skróci się czas wegetacji roślin ani działania leków. Musimy poczekać. Niecierpliwość, podobnie jak cierpliwość, odnosi się nie tylko do oczekiwanych zdarzeń, lecz również, a raczej przede wszystkim, do sposobu, w jaki radzimy sobie z zewnętrznymi i wewnętrznymi przeciwnościami. Kiedy w kolejnych próbach uzyskania jakiejś sprawności ponosimy klęskę pomimo włożonego w nie wysiłku, cierpliwość jest szansą na to, że nie poddamy się rezygnacji. Chcielibyśmy już być opanowani, sprawiedliwi i wstrzemięźliwi; schudnąć za tydzień i zyskać dobrą kondycję w dwa tygodnie. A na to wszystko trzeba czasu... Cierpliwość jest akceptacją tego, że nie mamy władzy nad czasem, umiejętnością wykorzystywania chwili, którą właśnie przeżywamy, a także pogodzeniem się z tym, że zarówno realizacja określonych celów, jak i przebieg określonych procesów dokonują się we właściwym dla nich czasie. Nie przyspieszamy ich. Spiesząc się, niecierpliwi chcą być już tam, gdzie ich jeszcze nie ma, i nie cenią sobie tego, co jest „teraz”; cierpliwi, nawet gdy się spieszą, nie lekceważą teraźniejszości, każda chwila jest dla nich ważna. Cierpliwi cenią czas. Czekają zarówno cierpliwi, jak i niecierpliwi – sporo już na temat owego czekania zostało wyżej powiedziane, pozostało nam wskazanie różnic między sposobami, w jakie czekają niecierpliwi i cierpliwi.

OCZEKIWANIE POSPIESZNE

Niecierpliwi nie są zdolni do czekania wtedy, kiedy wymagają tego okoliczności. Czekanie jest dla nich uciążliwe, bo czas im ciąży – z jakichś powodów cenią sobie bardziej to, co nastąpi, niż to, co właśnie się dzieje. Problem stanowi nie samo tęskne wybieganie myślą w przyszłość – otwierająca się przed nami perspektywa to wszak siła napędowa naszego życia. Można czekać z utęsknieniem, pozostając skupionym na teraźniejszości. Problem pojawia się dopiero wtedy, kiedy koncentrując się na tym, co z mniejszym bądź większym prawdopodobieństwem nastąpi, siłą rzeczy nie przywiązujemy dostatecznej wagi do chwili bieżącej. Pospieszne oczekiwanie jest niecierpliwe, brak w nim akceptacji tempa przemijania, które za nic ma sobie pragnienie niecierpliwych, żeby jak najszybciej nastąpiło „już”. Czekanie jest uciążliwe dla tych, którzy ignorując takt przemijania, rwą się do przodu, chcą *presto* zamiast *andante*. A harmonia ruchu planet wciąż ta sama...

²⁶ Por. K u p f e r, dz. cyt., s. 266.

Niecierpliwi uznają czekanie za nudne, ponieważ nie znajdują nic interesującego w przeżywanej aktualnie chwili. Zdaniem Martina Heideggera nuda pojawia się wtedy, kiedy rzeczy nie zajmują w danej sytuacji własnego, przeznaczonego im czasu, pojawia się jako wynik rozbieżności między czasem, jaki był im przeznaczony (ich własnym czasem), a czasem, w jakim się ostatecznie pojawiły²⁷. Tę przestrzeń wypełnia oczekiwanie, którego czas zawsze wydaje się niecierpliwym zbyt długi. Niecierpliwość wydaje się skorelowana z chęcią egoistycznego przyspieszenia momentu zamierzonego celu, obniżoną samokontrolą, drażliwością, a niekiedy z aroganckim przekonaniem, że bieg zdarzeń w świecie powinien się toczyć tak, aby nasze cele spełniały się jak najszybciej²⁸.

We współczesnym świecie liczy się szybkość: przesyłu danych, przemieszczania się, otrzymywania przesyłek i załatwiania szeregu mniej lub bardziej ważnych spraw. Nikt nie chce czekać. Firmy kurierskie prześcigają się w jak najszybszym dostarczaniu przesyłek, a reklamowane środki przeciwbólowe mają nam przynieść natychmiastową ulgę. Problemem okazuje się nawet oczekiwanie w rozmowie aż interlokutor wyłoży do końca swoją kwestię. Mamy szybko schnące farby i błyskawiczne kleje, na plakatach reklamujących możliwość nadrobienia edukacyjnych zaległości czytamy, że możemy w ciągu roku ukończyć podstawówkę, a w ciągu dwóch lat liceum. Nawet zupy są „instant”. I jakże trafna okazuje się refleksja Wisławy Szymborskiej:

Żyjemy dłużej,
ale mniej dokładnie
i krótszymi zdaniem.

Podróżujemy szybciej, częściej, dalej,
choć zamiast wspomnień przywozimy slajdy²⁹.

Powiedzieć, że znacznie „przyspieszyliśmy” w porównaniu z trybem życia nie tak odległego pokolenia połowy ubiegłego wieku, to nic nie powiedzieć – gnamy jak opętani, narzekając na brak czasu, mimo że zdobycze techniki wyręczają nas w wielu żmudnych czynnościach. Jesteśmy w stanie zrobić więcej w tym samym czasie, ale samego czasu nie przyspieszymy. Zdarzenia usytuowane w czasie podlegają jego dynamice – jutro nie nadejdzie dzisiaj. Procesy zachodzące w przyrodzie, a także etapy naszego intelektualnego i duchowego rozwoju są rozciągnięte

²⁷ Por. M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, tłum. W. McNeill, N. Walker, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1995, s. 105.

²⁸ Por. W. Zaluski, *Etyczne aspekty doświadczenia czasu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017, s. 208.

²⁹ W. Szymborska, *Nieczytanie*, w: taż, *Wiersze wszystkie*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2023, s. 614

w czasie. Nie staniemy się „na cito” mądrzy ani święci, na to potrzeba czasu. Irytacja ogarniająca nas, kiedy nie potrafimy sami siebie „dociągnąć” do własnych ideałów, bądź gdy drudzy zawodzą nasze oczekiwania, wynika niejednokrotnie z braku akceptacji faktu, że nasza natura jest ułomna, a tego, co rozciągnięte w czasie, przyspieszyć się nie da. Produkcja zegarów nie daje człowiekowi władzy nad czasem, pozwala jedynie kontrolować przemijanie.

...I NIESPIESZNE

Czekanie jest czymś więcej niż tylko odroczeniem w czasie osiągnięcia upragnionych celów. Na ogół przyjmowane bez entuzjazmu, może stać się czasowym (ograniczonym czasem czekania) uwolnieniem od swoistej ekonomii głoszącej, że „czas to pieniądz”, wytnieniem od pośpiechu i stworzeniem czasowej przestrzeni wypełnionej medytacją³⁰. Nawet jeśli „czas to pieniądz”, pozostaje on jedną z rzeczy, których nie da się kupić. Jeśli jest tak cenny, to lekceważenie teraźniejszości w oczekiwaniu na przyszłość jest niezrozumiałym marnotrawstwem. Człowiek ma ograniczone możliwości koncentracji: kiedy wybiegając myślą wprzód, skupia całą swoją uwagę na przyszłości, siłą rzeczy po macoszemu traktuje teraźniejszość, a jego działaniu towarzyszą brak uwagi i irytacja. Podczas gdy czekanie wpisane w harmonogram dnia może być jakoś zagospodarowane, nieoczekiwana konieczność czekania zmusza nas, byśmy zajęli się samymi sobą, a przy okazji uświadamia nam, że nawet staranne planowanie nie daje nam możliwości kontrolowania wszystkich zdarzeń, które stają się naszym udziałem. Kiedy nagle „nie mamy co robić”, nie musi to oznaczać, że „nie mamy co ze sobą zrobić”. Reakcją tych, którzy w tego typu sytuacjach nie wiedzą, co ze sobą zrobić, bywa gorączkowe poszukiwanie czegoś „dla zabicia czasu” (już samo określenie „zabicie” daje do myślenia). Uznana za zbędną w perspektywie czekania na upragniony cel chwila, nie musi być jednak marnotrawieniem czasu, lecz może stać się szansą na „odnalezienie się w czasie”; przynajmniej przez chwilę będziemy żyć w rytm przemijania, nie próbując redukować „jeszcze” do „już”. Nie mamy żadnej władzy nad czasem. Zdaniem Simone Weil, porzucenie złudnego przekonania o panowaniu nad czasem idzie w parze z „wcieleniem się w czas”, które oznacza uległość wobec faktu przemijania. Jakkolwiek nic nie wydaje się bardziej bolesne dla myśli ludzkiej niż pogodzenie się z czasem – taką właśnie postawę trzeba przyjąć. Oczekiwanie jest sztuką – twierdzi Weil³¹. Nie da się uniknąć czekania, jest

³⁰ Por. H. Schweizer, *On Waiting*, Routledge, New York 2008, s. 1.

³¹ Por. S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 134.

ono wpisane w sam fakt przemijania. Ponieważ niemożliwe jest, by wszystko działo się „teraz”, kolejne, mniej i bardziej ważne dla nas zdarzenia, podobnie jako kolejne etapy rozwoju, mogą następować jedynie sekwencyjnie. Bycie cierpliwym oznacza zaakceptowanie tego, co się nam przydarza³².

Niespieszne czekanie idzie w parze z trzeźwymi i realistycznymi oczekiwaniami, zarówno wobec siebie, jak i wobec drugih. Jakikolwiek progres wymaga czasu, świadomość tego redukuje przynajmniej część nierealistycznych oczekiwań. Bycie cierpliwym jest zatem z konieczności pogodzeniem się z własnymi ograniczeniami: nie „przeskoczmy” sobie, podobnie jak nie przyspieszymy czasu. Nie mamy wpływu na przemijanie, możemy jednak w pełni wykorzystać dany nam czas. „Wszystko ma swój czas – czytamy u Koheleta – i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem” (Koh 3,1). Oczekujący niespiesznie, nawet gdy wyglądają tęsknie przyszłości, żyją chwilą obecną. Kiedy siedzą, to nie wstają, gdy wstają, to nie idą, a kiedy idą, to nie biegną. W świecie, w którym pośpiech i nieustanne zaaferowanie stało się normą, zachowują spokój. Oczekiwanie jest sposobem, w jaki rozumne i wolne istoty, świadome upływu czasu, przeżywają przemijanie. Nie mają wpływu na przemijanie, ale na sposób, w jaki je przeżywają – tak. Cierpliwi nie są bierni, posiadają cenną umiejętność wykorzystywania tego czasu, który „tu i teraz” jest im dany, nawet najbardziej intensywne oczekiwanie nie sprawia, że emigrują mentalnie z teraźniejszości. Żyją uważnie. Człowiek pogodzony z faktem przemijania – pogodzony z czasem – żyje chwilą obecną, zyskuje pokój serca i tę umiejętność skupienia, która pozwala mu po prostu być w przeżywanej właśnie chwili, nawet wtedy, kiedy intensywnie na coś czeka.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adams, Robert, M. *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Arystoteles. „Fizyka.” Translated by Kazimierz Leśniak. In Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Vol. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- Augustyn. *Wyznania*. Translated by Zygmunt Kubiak. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.
- Baumeister, Roy F. *Zwierzę kulturowe*. Translated by Dorota Stefańska-Szewczuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011.
- Callan, Eamonn. „Patience and Courage.” *Philosophy* 68, no 266 (1993): 523–39.
- Grzegorz Wielki. „Homilia 35.” In Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*. Translated by Władysław Szoldrski. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1969.

³² Por. Z a ł u s k i, dz. cyt., s. 208.

- Heidegger, Martin. *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. Translated by William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- Hume, David. *Traktat o naturze ludzkiej*. Translated by Czesław Znamierowski. Vol. 2. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1952.
- Ingarden, Roman. "Człowiek i czas." In Ingarden, *Księżeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1982.
- Kierkegaard, Søren. "To Gain One's Soul in Patience." In Kierkegaard, *Eighteen Upbuilding Discourses*. tłum. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- Kupfer, Joseph H. "When Waiting is Weightless: The Virtue of Patience." *The Journal of Value Inquiry* 41, nos. 2-4 (2007): 265–80.
- Michalski, Krzysztof. *Logika i czas*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988.
- de Montaigne, Michel. *Próby*. Translated by Tadeusz Boy-Żeleński. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004.
- Pianalto, Matthew. *On Patience: Reclaiming a Foundational Virtue*. Lanham, Boulder, New York and London: Lexington Books, 2016.
- Schweizer, Harold. *On Waiting*. New York: Routledge, 2008.
- Slote, Michael. *From Morality to Virtue*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Steinbeck, John. "Cudowny czwartek." Translated by Adam Kaska. In Steinbeck, *Ulica nadbrzeżna. Cudowny czwartek*. Translated by Adam Kaska and Krzysztof Oblucki. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2012.
- Szyborska, Wisława. "Nieczytanie." In Szyborska, *Wiersze wszystkie*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 2023.
- Thomae Aquinatis *Summa theologiae: Secunda secundae partis*. Romae: Ex Typographia Forzani et S., 1894.
- Tomasz z Akwinu. *Traktat o cnotach: Summa teologii I-II, 49-67*. Translated by Włodzimierz Galewicz. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2006.
- Vigani, Denise. "Is Patience a Virtue?" *Journal of Value Inquiry* 51(2017) no. 2: 327–40.
- Weil, Simone. *Świadomość nadprzyrodzona*. Translated by Aleksandra Olędzka-Frybesowa. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986.
- Williams, Bernard. "Acts and Omissions, Doing and Not Doing." In Williams, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982-1993*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Zaluski, Wojciech. *Etyczne aspekty doświadczenia czasu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2017.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Barbara CHYROWICZ – O trudzie oczekiwania

DOI 10.12887/38-2025-2-150-07

Myślenie o jutrze i oczekiwanie na określone momenty w przyszłości wiąże się z przekonaniem, że „coś nas czeka”. Stwierdzenie: „czekamy na coś, co na nas czeka”, brzmi paradoksalnie, ponieważ czekać może tylko ktoś, kto ma doświadczenie upływu czasu. To my czekamy, w przypisywaniu oczekiwanym przez nas zdarzeniom „oczekującej wzajemności” zdaje się natomiast kryć przeświadczenie o ich nieuchronności. Oczekujemy pojawienia się nie tylko określonych stanów rzeczy – mamy też określone oczekiwania względem innych i względem samych siebie.

Oczekiwanie jest w sposób konieczny związane z doświadczeniem przemijania, podobnie jak doświadczenie przemijania z doświadczeniem czasu. Dlatego prowadzone w artykule analizy poprzedzone zostały krótkimi refleksjami na temat fenomenu przemijania. Oczekiwanie nakierowane jest zawsze na jakiś cel i to właśnie on sprawia, że oczekiwanie staje się łatwe lub trudne, wlecze się niemilosierdzie lub mija nader szybko. Analizowany w artykule aspekt oczekiwania dotyczy sposobu, w jaki rozumne i wolne istoty radzą sobie z przemijaniem, czyli trudu oczekiwania, a refleksja nad nim w naturalny sposób prowadzi nas do znaczenia, jakie ma w oczekiwaniu cnota cierpliwości. Potrzeba jej tym, którzy muszą czekać, a że oczekiwanie jest wpisane w naszą egzystencję, to cierpliwość to cnota, bez której jeszcze trudniej jest żyć, niż ją osiągnąć. Prowadzone w artykule analizy wiodą zatem od refleksji na temat przemijania, poprzez namysł nad wpisaniem w nie oczekiwaniem, do wskazania miejsca, jakie zajmuje w nim cnota cierpliwości.

Słowa kluczowe: oczekiwanie, przemijanie, cierpliwość, niecierpliwość, czas

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, On the Effort of Waiting

DOI 10.12887/38-2025-2-150-07

Thinking about “tomorrow” and waiting for specific moments in the future involve the belief that we are “in for” something. A statement that we are waiting for something awaiting us might seem paradoxical, because only an entity experiencing the passage of time is capable of waiting. It is, after all, us waiting, and in saying that something is awaiting us, we in a way express our own belief that whatever is awaiting us, as if reciprocally, will inevitably happen. The things we wait for are not merely certain states of affairs, since we also

have expectations of others as well as of ourselves. Waiting is inherently bound with the experience of our contingency, just as our experience of contingency is bound with our experience of the passage of time. Precisely for this reason, the main argument in these considerations is preceded by a brief discussion of the phenomena of passing and contingency. Waiting always involves a goal, which in turn determines whether the process becomes easy or difficult, whether it is incessantly dragging on or completed almost in no time. The aspect of the phenomenon of waiting discussed in this paper is the ways in which rational and free beings cope with the passing of time and their contingency. Thus, waiting is seen as an effort, and its closer scrutiny contributes to bringing out the significance of the virtue of patience which plays a crucial role in the process of waiting. Patience is an imperative in the case of all those who must wait, and since waiting is inherent in a human existence, patience turns out a virtue more difficult to live without than to accomplish. The argument put forward in the paper proceeds from the discussion of passing and contingency, through an insight into the phenomenon of waiting inherent in them, to defining the significance of the virtue of patience in the process of waiting.

Keywords: expectation, passing, patience, impatience, time

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: barbara.chyrowicz@kul.pl

ORCID 0000-0002-0919-3844



Wojciech LEWANDOWSKI*

OCZEKIWANIE MORALNE JAKO RACJA PODJĘCIA DZIAŁANIA

Oczekiwania odgrywają rolę już przy pierwszym użyciu języka: jego użytkownik oczekuje przekazania odpowiednich informacji, które mogłyby zostać odebrane i zrozumiane przez słuchacza. Nie istnieją zatem akty mówienia, słuchania czy rozumienia niezawierające elementu oczekiwania. Jeśli oczekiwania leżą u podstaw wszystkich międzyludzkich interakcji i są silnie uwarunkowane kontekstowo, to stanowią one fundamentalne, a jednocześnie bardzo subtelne zjawisko moralne, w przypadku którego trudne wydaje się sformułowanie jednoznacznych norm.

Thomas Scanlon w książce *What We Owe to Each Other*¹ prezentuje następujący przykład: „Załóżmy, że utknąłem w nieznanej części świata. Aby zdobyć coś do jedzenia, wykonuję włóczęgę. Nie jestem jednak zbyt dobry w posługiwaniu się nią i kiedy ciskam nią w jelenia, ta nie trafia w cel i ląduje po drugiej stronie wąskiej, ale szybko płynącej rzeki. Gdy tak stoję, wpatrując się z rozpaczą we włóczęgę, która utknęła na przeciwległym brzegu, pojawia się bumerang i ląduje niedaleko mnie. Wkrótce na przeciwległym brzegu pojawia się nieznajoma osoba, podnosi moją włóczęgę i rozgląda się zdziwiona, najwyraźniej szukając bumerangu. Teraz przychodzi mi do głowy, że mógłbym odzyskać włóczęgę bez zamoczenia się, przekonując tę osobę, że jeśli rzuci moją włóczęgę przez rzekę, oddam jej bumerang. Załóżmy, że to mi się udaje. Wytwarzam w nieznajomym przekonanie, on zwraca włóczęgę, a ja odchodzę z nią do lasu, zostawiając bumerang tam, gdzie upadł”².

Przykład ten może wywoływać silne emocje. Do samego końca oczekujemy, że przedmiot niepisanej umowy zostanie zwrócony. Gdy spotyka nas zawód i nasze oczekiwanie nie znajduje spełnienia, formułujemy negatywny sąd moralny. Pokazuje to, że fenomen kreowania, posiadania, spełniania lub zawodzenia oczekiwań stanowi jedno z najsubtelniejszych zjawisk moralnych, a jednocześnie wiąże się z silnymi intuicjami moralnymi. Po pierwsze, jesteśmy w stanie sobie wyobrazić, że sytuacja opisana przez Scanlona rozgrywa

* Dr hab. Wojciech Lewandowski – Katedra Etyki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: wojciech.lewandowski@kul.pl, ORCID 0000-0002-3649-4087 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ T. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Belknap Press, Cambridge, Massachusetts 1998.

² Tamże, s. 296n. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – W.L.

się w całkowitej próżni moralnej, w której nie istnieją jeszcze wyraźnie sformułowane normy społeczne i moralne, co zwraca uwagę na fakt, iż kreowanie w innych oczekiwań jest jednym z najpierwotniejszych elementów ludzkich interakcji, niezależnym nawet od stopnia zaawansowania zdolności posługiwania się językiem. Po drugie, przykład wskazuje na pewną bezradność strony posiadającej oczekiwania wobec tej, która je stwarza. Bezradność ta jest oczywista w sytuacjach intencjonalnego oszustwa i manipulacji, w których łatwo jest o jednoznaczną ocenę moralną. Jednocześnie jednak istnieją sytuacje, w których bezradność i oczekiwania nie są uznawane za wystarczającą rację stwierdzenia, że jedna strona jest moralnie odpowiedzialna za drugą. Po trzecie wreszcie, łatwo jest nam utożsamić się z występującą w przykładzie Scanlona ofiarą niespełnionych oczekiwań. Oczekiwanie na wypełnienie niewypowiedzianej lub nie do końca wypowiedzianej obietnicy jest elementem wspólnego wszystkim doświadczenia, a zawód wynikający z zawiedzionych przez innych oczekiwań stanowi jeden z najpowszechniejszych czynników wpływających na przyszłe interakcje i postawy.

Jedno z głównych pytań, jakie może postawić etyka w odniesieniu do oczekiwań, to czy istnieją ogólne reguły moralne dotyczące ich kreowania i spełniania, czy też w ocenie moralnej tego rodzaju działań decydującą rolę odgrywa kontekst. W pierwszej części artykułu przedstawię najważniejsze elementy głównych teorii dotyczących natury oczekiwań. W drugiej wskażę stanowiska, które opisują działania związane z kreowaniem, spełnianiem lub zawodem oczekiwań jako zjawisko moralne oraz rozstrzygają problem możliwości sformułowania ogólnych reguł dotyczących takich działań. W trzeciej – uzasadnię tezę, że oczekiwania moralne mogą stanowić odrębną rację przemawiającą za podjęciem działania, o ile towarzyszy im pewnego rodzaju bezradność.

NATURA OCZEKIWAŃ

Ilustrowane w podanym przez Scanlona przykładzie sytuacje kreowania, utrzymywania i zawodzenia oczekiwań innych osób są przedmiotem badań w lingwistyce, neuronaukach, socjologii, ekonomii i psychologii. Niektóre ujęcia szczególnie mocno akcentują ich kontekstualny charakter, inne wskazują możliwość ujęcia ich w ramach ogólnych reguł, co sugeruje częściową niezależność kontekstową.

Rozwijana na gruncie lingwistyki teoria oczekiwań definiuje je jako proces, który umożliwia interakcję i komunikację, tworząc warunki do dialogu. W świetle tej teorii oczekiwania odgrywają rolę już przy pierwszym użyciu języka: jego użytkownik oczekuje przekazania odpowiednich informacji, które

mogłyby zostać odebrane i zrozumiane przez słuchacza. Nie istnieją zatem akty mówienia, słuchania czy rozumienia niezawierające elementu oczekiwania³. Teoria ta wskazuje na wyidealizowany początek budowania systemu językowego, gdy pierwszy użytkownik zdecydował się stworzyć oczekiwanie czy przekazać ideę innej istocie ludzkiej. Teoria oczekiwań stanowi również uzupełnienie proponowanego w lingwistyce kognitywnej modelu ukrytych znaczeń języka – modelu opartego na kategorii presupozycji i konotacji. Presupozycja jest obecnym w wypowiedzi za pośrednictwem użycia pewnych słów lub konstrukcji językowych założeniem, że zarówno jej nadawca, jak i odbiorca posiadają tę samą wiedzę o świecie, o sposobach użycia języka oraz o kontekście, w jakim została sformułowana⁴. Przykładowa presupozycja wyrażona jest w zdaniu „Jan przestał palić” słowem „przystał”, zakładającym wprost, że Jan wcześniej palił. Konotacja natomiast to pewne znaczenie obecne w wypowiedzi, które nie zostało dosłownie wyrażone przez żadne słowo lub konstrukcję językową, ale mimo to wynika ze wspólnej dla nadawcy i odbiorcy wiedzy. Wypowiedź: „Adam niebywale szybko się wzbogacił”, może zawierać sugestię ze strony nadawcy, że wzrost zamożności Adama wynika z jego nielegalnych działań. Zarówno presupozycja, jak i konotacja odnoszą się do oczekiwania nadawcy, że odbiorca dysponuje tą samą wiedzą. W przypadku konotacji oczekiwanie, że odbiorca zrozumie ukryte znaczenie, również jest ukryte. Nadawca może zaprzeczyć, że chciał zasugerować, iż Adam wzbogacił się nielegalnie. Jeśli oczekiwania leżą u podstaw wszystkich międzyludzkich interakcji i są silnie uwarunkowane kontekstowo, to stanowią one fundamentalne, a jednocześnie bardzo subtelne zjawisko moralne, w przypadku którego trudne wydaje się sformułowanie jednoznacznych norm.

Kategoria oczekiwań stanowi fundament teorii pragmemów – minimalnych jednostek językowych łączących w sobie znaczenie i kontekstową funkcję wypowiedzi. Teoria pragmemów bada, w jaki sposób jednostki te używane są w komunikacji i jak wpływają na interpretację wypowiedzi. Jacob Mey definiuje pragmem jako „uogólniony akt pragmatyczny [...] charakteryzujący ogólny prototyp sytuacyjny możliwy do zrealizowania w danej sytuacji”⁵. Sytuacja z kolei definiowana jest jako „miejsce, w którym spotykają się użytkownicy języka nie jako bezcielesne «gadające głowy», lecz jako podmioty na społecznej scenie, przynoszące ze sobą cały swój bagaż wiedzy o świecie: milczące i jawne założenia, oczekiwania i przesady, jak również wcześniejsze

³ Por. L.C. C a g i l a r i, *An Outline of a Theory of Expectation*, „International Journal of Linguistics and Communication” 4(2016) nr 1, s. 51.

⁴ Por. A. W i l k o Ń, *Spójność i struktura tekstu. Wstęp do lingwistyki tekstu*, Universitas, Kraków 2002, s. 102.

⁵ Por. J. M e y, *Pragmatics: An Introduction*, Blackwell, Malden 2001, s. 221.

doświadczenia językowe i życiowe”⁶. W świetle teorii pragmemów oczekiwanie jest zinternalizowanym obrazem ogólnego prototypu danej sytuacji, przygotowanym na podstawie poprzednich doświadczeń ogólnym wzorcem danego rodzaju sytuacji, pozwalającym przewidzieć zwykłą, bezproblemową interakcję z osobą, która również ma taki wzorzec i na jego podstawie działa⁷. Dzięki oczekiwaniom jesteśmy w stanie wyobrazić sobie typowe zaproszenie, przeprosiny czy propozycję, bez wysiłku przewidując zachowania interlokutora mieszczące się w normie, i odpowiednio reagować na każdy element sytuacji.

Nigel Harvey i jego współpracownicy sprowadzają ekonomiczne i psychologiczne modele kształtowania się oczekiwań do trzech głównych: w modelu racjonalnym oczekiwania są nakierowane na optymalny wynik, w modelu adaptacyjnym – na uniknięcie poprzednich błędów, w modelu ekstrapolującym – na kontynuację trendu⁸. Uzasadnienie wielu z tych koncepcji odwołuje się do badań z zakresu neuronauk. Dostosowanie swojego zachowania do okoliczności, w jakich odbywa się interakcja społeczna, możliwe jest dzięki złożonej sieci neuronalnej, określanej mianem „mózgu społecznego”⁹. Istnienie genetycznie uwarunkowanej skłonności do szybkiego i efektywnego uczenia się podstawowych elementów interakcji społecznych pozwala na szybkie reagowanie na znane sytuacje, bez konieczności ponownej refleksji¹⁰. W ten sposób wyjaśnia się również trwałość stereotypów. Tworzenie oczekiwań dotyczących sytuacji społecznych ma miejsce głównie w okresie dojrzewania. Po tym czasie oczekiwania są już utrwalone i słabo podatne na zmiany nawet w obliczu silnych dowodów przeciwko możliwości ich spełnienia¹¹. Automatyzm oparty na utrwalonych oczekiwaniach pozwala również na wyjaśnienie mechanizmów stojących za procesem podejmowania decyzji. Ludzkie decyzje nie są nakierowane na osiągnięcie optymalnego wyniku, lecz na wybór pierwszej z możliwych opcji, która pozwala na spełnienie oczekiwań, dzięki czemu zaoszczędzone zostają zasoby poznawcze i motywacyjne, które musiałyby

⁶ T e n ż e, *Reference and the Pragmeme*, „Journal of Pragmatics” 42(2010) nr 11, s. 2883.

⁷ P o r. V. E s c a n d e l - V i d a l, *Expectations in Interaction*, w: *Pragmemes and Theories of Language Use*, red. A. Keith, A. Capone, I. Kecskes, Springer International Publishing, Cham 2016, s. 494.

⁸ Z o b. N. H a r v e y i i n., *On the Nature of Expectations*, „British Journal of Psychology” 85(1994) nr 2, s. 203-229.

⁹ Z o b. C h. A s h w i n i i n., *Differential Activation of the Amygdala and the “Social Brain” during Fearful Face-Processing in Asperger Syndrome*, „Neuropsychologia” 45(2007) nr 1, s. 2-14.

¹⁰ Z o b. R. A d o l p h s, *The Neurobiology of Social Cognition*, „Current Opinion in Neurobiology” 11(2001) nr 2, s. 231-239.

¹¹ Z o b. C h. T e u f e l i i n., *Seeing Other Minds: Attributed Mental States Influence Perception*, „Trends in Cognitive Sciences” 14(2010) nr 8, s. 381.

zostać zaangażowane w żmudne poszukiwania optymalnej opcji¹². Owe zalety automatyzmu opartego na oczekiwaniach wiążą się jednak z poważnymi kosztami. Jeśli oczekiwania tak silnie determinują nasze postrzeganie interakcji społecznych, to mogą one łatwo zostać wykorzystane na naszą niekorzyść. Jak pokazuje podany przez Scanlona przykład, oczekiwanie, że ktoś spełni swoją część niewypowiedzianej wprawdzie, ale zrozumianej przez obie strony umowy, czyni nas bezradnymi wobec prób wykorzystania przez drugą stronę naszych oczekiwań na swoją korzyść.

Na kontekstualne uwarunkowanie zjawiska oczekiwań zwraca się uwagę również w koncepcjach socjologicznych. Max Weber, formułując definicję działania społecznego, odnosi je do tych sytuacji, w których podmiot wiąże znaczenie swojego działania z działaniem innych¹³. Niezamierzona kolizja dwóch motocyklistów nie jest działaniem społecznym, ale możliwe próby jej uniknięcia lub negocjacje dotyczące polubownego rozstrzygnięcia kwestii odszkodowań po jej zaistnieniu – już tak. W ujęciu Webera oczekiwania pełnią kluczową rolę w wyjaśnieniu działania społecznego, gdyż wskazują one na subiektywne prawdopodobieństwo sukcesu interakcji szacowane przez każdego jej uczestnika. Znaczenie działania społecznego nie wyczerpuje się jedynie w zorientowaniu podmiotu na oczekiwane działania pozostałych uczestników interakcji. Podmiot, projektując znaczenie sytuacji, w jakiej się znalazł, może – zdaniem Webera – brać również pod uwagę nie tylko oczekiwane działania innych uczestników, lecz również wartości, a same oczekiwania mogą być nakierowane nie tylko na działania innych, lecz także na ich stany mentalne, na przykład emocje¹⁴. Oczekiwania dotyczące społecznego działania innych determinują postawę podmiotu wobec nich, umieszczając możliwe jego działania w kontinuum między sytuacjami, w których nie może on oczekiwać posiadającego znaczenie zachowania innych aż do idealnego typu sytuacji, w której oczekiwanie to jest w pełni zrealizowane.

Talcott Parsons umieszcza oczekiwania w ramach analizy racjonalnego działania. Według niego każde takie działanie składa się z następujących elementów: podmiot, cel, oczekiwania i sytuacja. Cel jest w tej koncepcji przewidzianym przyszłym stanem rzeczy, oczekiwania zaś – zorientowaniem na ów cel wyrażonym jako zamiary, plany, hipotezy, prognozy, obliczenia czy wyobrażenia o wyniku działania. Sytuacja z kolei jest zbiorem istotnych dla podmiotu warunków i okoliczności, w których ma miejsce działanie, po-

¹² Por. H.A. Simon, *Rational Choice and the Structure of the Environment*, „Psychological Review” 63(1956) nr 2, s. 129-138.

¹³ Por. M. Weber, *Some Categories of Interpretive Sociology*, „The Sociological Quarterly” 22(1981) nr 2, s. 159.

¹⁴ Tamże.

wstałym między innymi w wyniku interakcji podmiotu z innymi¹⁵. Kontekst sytuacyjny wpływa na oczekiwania w ten sposób, że zmusza podmiot do dokonania wyboru między pięcioma rozłącznymi alternatywami: afektywność – neutralność afektywna, orientacja na siebie – orientacja na zbiorowość, uniwersalizm – partykularyzm, wrodzone cechy – osiągnięcia, szczegółowość – rozproszenie¹⁶. Każdy z tych wyborów stanowi klucz do zrozumienia przez podmiot znaczenia danej sytuacji oraz wyznacza sposób zachowania się w niej. Wybór między afektywnością a neutralnością odnosi się do tego, czy podmiot będzie w tej sytuacji dokonywać oceny. Wybór między orientacją na siebie a orientacją na innych dotyczy tego, czy w danej sytuacji podmiot traktuje jako priorytet swoje własne pragnienia i interesy, czy interesy społeczne. Wybór między uniwersalizmem a partykularyzmem polega na określeniu, czy podmiot będzie stosować te same standardy oceny do wszystkich uczestników interakcji, czy też opierać się na różnych standardach, na przykład brać pod uwagę, czy uczestnik interakcji jest dla podmiotu osobą bliską, czy nieznaną. Wybór między cechami wrodzonymi, takimi jak płeć, wiek czy rasa, a nabytymi osiągnięciami dotyczy tego, które z nich będą mieć w danej sytuacji największy wpływ na dokonywaną przez podmiot ocenę pozostałych uczestników interakcji. Wreszcie wybór między szczegółowością a rozproszeniem dotyczy charakteru i zakresu obowiązków wobec innych w danej sytuacji. W przypadku interakcji oficjalnych uprawnienia i zobowiązania stron są znacznie ściślej określone niż w nieformalnych interakcjach między ludźmi, których łączą prywatne relacje przyjaźni czy więzi rodzinne.

Koncepcja Parsonsa oferuje szczegółowe i rozbudowane ramy teoretyczne pozwalające ująć oczekiwania, jakie mogą posiadać strony wchodzące w interakcję, i jest częściowo zbieżna z wynikami badań empirycznych prowadzonych na gruncie neuronauk. Według Mykoli Shulgi zasługą Parsonsa jest nie tylko stworzenie precyzyjnego modelu wskazującego miejsce oczekiwań w organizacji działania, lecz również wyjaśnienie, w jaki sposób owe mające znaczenie w konkretnych sytuacjach wzorce tworzą uogólnione standardy ludzkich działań i komunikacji, stanowiąc podstawę dla ujednoliconych reguł, norm i instytucji społecznych. Jednocześnie jednak koncepcja Parsonsa zamyka – zdaniem Shulgi – podmiot w sieci wyborów, które są ostatecznie zdeterminowane przez jego przeszłość oraz wzorce obecne w jego społeczeństwie i kulturze¹⁷.

¹⁵ Por. T. P a r s o n s, *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, Free Press, New York 1966, s. 44.

¹⁶ Por. T. P a r s o n s, E. S h i l s, *Values, Motives, and Systems of Action*, w: *Toward a General Theory of Action*, red. T. Parsons, E. Shils, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1951, s. 76n.

¹⁷ Por. M. S h u l g a, *Faces of the Phenomenon of Expectations*, „Sociology: Theory, Methods, Marketing” 2(2023), s. 42.

Teoria Parsonsa odegrała ważną rolę w tworzeniu nowych teorii oczekiwań na gruncie nauk społecznych. W odpowiedzi na nią kolejni autorzy wprowadzali nowe elementy mające wyjaśnić naturę oczekiwań w interakcjach. Niklas Luhmann uznaje, że dotychczasowe teorie, akcentujące fundamentalną dla społeczeństwa istotność konsensualnej integracji oczekiwań, siłą rzeczy uznają, iż zjawiska takie, jak konflikty społeczne, brak zgody czy zachowania odbiegające od normy, nie są częścią życia społecznego¹⁸. Luhmann proponuje, by rozumieć komunikację jako całość składającą się z trzech czynników: obiektywnego (informacji), subiektywnego (wypowiedzi) i społecznego (rozumienia), przy czym żadnemu z tych elementów nie można przypisywać prymatu nad pozostałymi. Nigdy nie należy zakładać, że fundamentem komunikacji jest tylko jeden z następujących czynników: świat realny, subiektywnie nadawane znaczenie czy społeczne instytucje wskazujące, co należy rozumieć jako komunikację. Czynniki te bowiem zakładają się nawzajem i są cyrkularnie połączone¹⁹. Cykularność ta oznacza, że wszystkie oczekiwania dotyczące komunikacji są uwarunkowane pamięcią o wcześniejszych sytuacjach komunikacyjnych. Przykład podany przez Scanlona nie może być zatem w tym ujęciu rozumiany jako oderwana od minionych doświadczeń uczestników sytuacja lub jako pierwsza interakcja w historii ludzkości. Wykreowanie oczekiwania dotyczącego zwrócenia bumerangu jest możliwe tylko wtedy, gdy zarówno podmiot, jak i uczestnik interakcji posiadają wcześniejsze doświadczenia dotyczące niepisanych i niewyrażonych wprost umów lub przynajmniej części elementów konstytuujących te zjawiska.

Modelem, w którym wcześniejsze doświadczenia odgrywają kluczową rolę jako element kontekstowy w formułowaniu oczekiwań, jest model zaproponowany przez Jamesa M. Olsona i jego współpracowników²⁰. Model ten wskazuje na trzy źródła oczekiwań: doświadczenia bezpośrednie, doświadczenia pośrednie i wnioski, przy czym oczekiwania oparte na doświadczeniach bezpośrednich są uznawane za bardziej wiarygodne i pewne niż oczekiwania oparte na doświadczeniach innych osób. Konfrontowanie oczekiwań z rzeczywistością prowadzi do ich odrzucenia lub utrzymania. Brak potwierdzenia oczekiwania prowadzi do zwiększonego wysiłku kognitywnego, który ma na celu zapamiętanie kontekstu, w jakim pojawiła się niespójność między oczekiwaniem a rzeczywistością, gdyż znajomość owych nieoczekiwanych

¹⁸ Por. N. L u h m a n n, *Theory of Society*, t. 1, tłum. R. Barrett, Stanford University Press, Stanford 2012, s. 8n.

¹⁹ Por. tamże, s. 36.

²⁰ Zob. J.M. O l s o n, N.J. R o e s e, M. Z a n n a, *Expectancies*, w: *Social Psychology: Handbook of Basic Principles*, red. E.T. Higgins, A.W. Kruglanski, Guilford Press, New York – London 1996, s. 211–238.

elementów sytuacyjnych może mieć znaczenie dla przygotowania się na podobne sytuacje w przyszłości²¹.

Wskazane wyżej koncepcje w różnych aspektach wskazują istotne elementy kontekstowe decydujące o tym, czy – i jakie – oczekiwania w danej sytuacji zostaną wniesione lub sformułowane przez uczestników interakcji. Niektóre z tych koncepcji, jak koncepcja Parsonsa, zakładają możliwość uogólnienia oczekiwań i tworzenia na tej podstawie społecznych standardów postępowania. Inne zdają się zakładać większy sceptycyzm co do możliwości stworzenia ogólnych reguł dotyczących oczekiwań. Kwestia możliwości znalezienia ogólnego wspólnego mianownika dla działań związanych z kreowaniem i spełnianiem oczekiwań stanowi jedno z najważniejszych wyzwań dla koncepcji etycznych opartych na kategorii oczekiwań.

OCZEKIWANIA, WYMAGANIA, OBOWIĄZKI

Punktem odniesienia dla etycznych dyskusji na temat oczekiwań w etyce jest monografia Gregory'ego F. Mellemy *Expectations of Morality*²². Mellema formułuje teorię oczekiwań normatywnych, wskazując miejsce tej kategorii pośród innych pojęć etycznych, takich jak obowiązek moralny czy wymaganie. Główne rozróżnienie, na którym Mellema opiera swoją teorię, stanowi rozróżnienie oczekiwań pozwalających na przewidywanie działań innych ludzi oraz oczekiwań normatywnych, które wiążą się z osądem moralnym²³. Przykładem sytuacji, w której – zdaniem Mellemy – pojawia się oczekiwanie normatywne, jest otwarcie drzwi przed moknącym na deszczu i bezskutecznie próbującym się dostać do sklepu klientem. Przykład ten zakłada, że sami jesteśmy innym przebywającym już w sklepie klientem, czekającym aż deszcz przestanie padać, że stoimy blisko drzwi oraz że ich otwarcie nie będzie się wiązało z żadną niedogodnością²⁴. Według Mellemy spełnienie takiego oczekiwania nie jest obowiązkiem, choć nadal ma ono charakter moralny. Niespełnienie owych normatywnych, ale niekreujących obowiązku oczekiwań, choć może spotkać się z uzasadnionym obwinianiem i negatywną oceną ze strony obserwatorów, nie powoduje powstania winy moralnej. Według Mellemy każdy obowiązek

²¹ Model Olsona i współpracowników używany jest do wyjaśniania roli oczekiwań nie tylko w interakcjach międzyludzkich, lecz również w interakcjach człowiek–robot (zob. J. R o s é n, J. L i n d b l o m, M. L a m b, E. B i l l i n g, *Previous Experience Matters: An In-person Investigation of Expectations in Human–Robot Interaction*, „International Journal of Social Robotics” 16(2024) nr 3, 447–460).

²² Zob. G.F. M e l l e m a, *The Expectations of Morality*, Rodopi, Amsterdam 2004.

²³ Por. tamże, s. 3.

²⁴ Por. tamże, s. 1.

moralny zakłada oczekiwanie moralne, ale nie każde oczekiwanie moralne jest oczekiwaniem spełnienia moralnego obowiązku.

Mellema odnosi się do kwestii możliwości formułowania ogólnych reguł, wskazując różnicę między oczekiwaniami normatywnymi a oczekiwaniami opartymi na regułach pozamoralnych. Przykładem tych drugich jest oczekiwanie na pojawienie się nowych kandydatów na członków pewnego klubu na spotkaniu organizacyjnym. Mellema nazywa oczekiwania oparte na regułach wymaganiami²⁵. Wymagania moralne dotyczą wszystkich podmiotów moralnych, wymagania pozamoralne obejmują zaś jedynie tych, do których adresowane są reguły pozamoralne. Należy zauważyć, że rozróżnienie dokonywane przez Melleme i przywołany przez niego przykład stanowi pewne uproszczenie. Mellema pomija między innymi oczekiwania, które mogłyby pojawić się, gdyby spotkanie organizacyjne w jego przykładzie miało charakter nieobowiązkowy. Nieobecność na takim spotkaniu nie wiązałaby się ze złamaniem jakiegokolwiek reguły, nawet pozamoralnej, a mimo to mogłaby zostać oceniona jako zawiedzenie oczekiwań organizatorów.

Odnosząc powyższe rozróżnienia do dyskusji między generalistami, zakładającymi możliwość formułowania ogólnych reguł moralnych, a partikularystami, odrzucającymi tę możliwość, można byłoby stwierdzić, że według generalistów istnieją ogólne racje pozwalające stwierdzić, kiedy należy spełniać niezwiązane z obowiązkami oczekiwania normatywne, według partikularystów zaś istnienie racji przemawiających za spełnieniem tego rodzaju oczekiwań zależy wyłącznie od kontekstu. Oba powyższe stanowiska występują w wielu odmianach. Dla uproszczenia przedstawiona zostanie poniżej argumentacja generalistyczna w wersji atomistycznej, głoszącej, że jeśli pewien element sytuacyjny wpływa na rację działania w jednej sytuacji, to będzie wpływał w podobny sposób w każdej innej, oraz argumentacja partikularystyczna w wersji holistycznej, zakładającej, że nawet jeśli pewna cecha sytuacji stanowi rację działania, to w innych przypadkach ta sama cecha może być podstawą racji przeciwnej²⁶.

Argumenty generalistyczne będą opierać się na poszukiwaniu regularności we wszystkich sytuacjach, w których ma miejsce z jednej strony sformułowanie normatywnych oczekiwań, z drugiej zaś ocena, czy oczekiwania te mogą stanowić rację działania. Zazwyczaj, gdy dowiadujemy się, że ktoś sformułował oczekiwania moralne wobec nas, traktujemy ten fakt jako rację przemawiającą za podjęciem tego działania²⁷. Przyjęcie powyższej tezy wymaga ostrożnej refleksji. Po pierwsze, nie oznacza ona, że każdy przejaw normatywnych

²⁵ Por. tamże, s. 6.

²⁶ Por. J. Dancy, *Ethics without Principles*, Clarendon Press, Oxford 2004, s. 3-12.

²⁷ Por. Mellema, dz. cyt., s. 15.

oczekiwań względem nas dawałby nam ostateczną, w pełni ukształtowaną i najsilniejszą rację podjęcia tego działania. Oczekiwania moralne, zwłaszcza niebędące obowiązkami, dawałyby podstawę jedynie do wstępnego namysłu nad podjęciem działania, stanowiąc rację o sile niezerowej, która może skłonić do jego podjęcia, jednakże wiele innych racji, jakie podmiot mógłby wskazać w danych okolicznościach, mogłoby ją przeważać. Fakt, że ktoś oczekuje od nas otwarcia mu drzwi, nie stanowiłby racji wystarczającej, jeśli bylibyśmy zajęci udzielaniem pierwszej pomocy osobie, która przed chwilą zasnęła. Po drugie, nawet przy tak osłabionej interpretacji tej tezy partykularyści mogliby wskazać argumenty przeciwko jej przyjęciu. Przede wszystkim można podać przykłady ilustrujące tezę przeciwną: pewne moralne oczekiwania nie mogłyby być podstawą jakichkolwiek, nawet najsłabszych racji. Przykłady te mogą dotyczyć sytuacji, w których czyjeś oczekiwania moralne oparte są na błędnych założeniach, są oczekiwaniami działań supererogacyjnych lub są irracjonalne. W pierwszym przypadku ludzie, którzy pomylili zwykłego plażowicza z ratownikiem mogą błędnie oczekiwać od niego podjęcia akcji ratunkowej i nie wydaje się, by mogło to stanowić dla niego jakąkolwiek niezależną rację skłaniającą do podjęcia tej akcji. Ten sam podmiot może jednak posiadać inną, nieopartą na błędnych oczekiwaniach rację za pospieszeniem na ratunek, wynikającą wprost z zagrożenia życia osoby potrzebującej pomocy. W drugim przypadku oczekiwania dotyczą klasy działań, których nie powinno się od nikogo oczekiwać. Jeśli podjęcie tego działania wiązałoby się z aktem ostatecznego heroizmu, zakładającego nawet poświęcenie życia, wówczas podmiot mógłby uznać, że w swoim namyśle nad podjęciem działania nie powinien brać pod uwagę tego rodzaju nadmiernych oczekiwań. Wreszcie w trzecim przypadku podmiot automatycznie może usunąć z procesu namysłu te oczekiwania, które są jawnie irracjonalne lub nierozsądne. Takimi oczekiwaniami moralnymi byłyby zarówno oczekiwania podjęcia działań irracjonalnych (na przykład oczekiwanie wejścia do płonącego budynku, by uratować z pożaru pudełko z przyborami do szycia), oczekiwania oparte na pragnieniach irracjonalnych (na przykład oczekiwanie nieznajomej osoby, byśmy wzięli wieloletni kredyt, który sfinansowałby jej całkowicie zbędny z medycznego punktu widzenia zabieg amputacji kończyny) czy wreszcie oczekiwania oparte na irracjonalnych uprzedzeniach (na przykład oczekiwanie ze strony współpasażerów, że wyjdziemy z pociągu ze względu na ich strach wzbudzany przez naszą narodowość).

Powyższe przykłady oczekiwań jawnie irracjonalnych wydają się najłatwiejszym dostępnym dla partykularysty źródłem argumentów za całkowitym kontekstualnym uwarunkowaniem racji dotyczących spełniania oczekiwań moralnych niebędących obowiązkami. Wstępna obrona stanowiska generalistycznego może zmierzać w dwóch kierunkach. Po pierwsze, generalista

może stwierdzić, że rację działania mogą stanowić jedynie oczekiwania, które są racjonalne lub rozsądne. Tym, co eliminowałoby rację działania, nie byłby zatem kontekst sytuacyjny, lecz niespełnienie warunku racjonalności. Główną kategorią używaną w tej argumentacji byłaby zatem kategoria rozsądnych oczekiwań. Hugh Breakey przedstawia pięć warunków, jakie musiałoby spełnić oczekiwanie, by można je było określić mianem rozsądnego²⁸. Pierwszym jest racjonalność epistemiczna – każdy, kto formułuje oczekiwanie, powinien mieć solidne podstawy dla swoich przekonań. Oczekiwaniem moralnym, które nie spełnia tego warunku, byłoby oczekiwanie, że pięcioletnie dziecko samodzielnie uratuje grupę osób uwięzioną w zepsutej windzie. Drugim warunkiem rozsądnego oczekiwania jest to, że powinno mieć ono charakter aktywnego pokładania w kimś nadziei, a nie jedynie zwykłego życzenia, niezwiązanego z wyznawanymi przez stronę oczekującą wartościami czy jej interesami. Warunku tego nie spełniałoby oczekiwanie, by losowo wybrana z książki telefonicznej osoba skosiła swój trawnik. Warunek trzeci to warunek moralnej dopuszczalności, zgodnie z którym ze zbioru rozsądnych oczekiwań wyłączone są między innymi wszystkie oczekiwania podjęcia przez kogoś działania wewnętrznie złego. Czwarty warunek wymaga, by rozsądne oczekiwania były znane stronie, wobec której się je formułuje, lub przynajmniej by mogła ona je poznać. Ostatni, piąty warunek dotyczy nieobecności innych, nowych oczekiwań, które neutralizowałyby oczekiwania poprzednie. Nie możemy rozsądnie oczekiwać od kogoś jego obecności na spotkaniu jutro wieczorem, jeśli nie umówiliśmy się z nim na to spotkanie, a jednocześnie wiemy, że obiecał w tym czasie spotkać się z kimś innym. Wymieniona wyżej lista warunków może służyć do wykazania, że tym, co decyduje o braku racji przemawiających za spełnieniem pewnych oczekiwań moralnych, nie jest kontekst sytuacyjny, lecz fakt, iż dane oczekiwanie nie spełnia ogólnych warunków racjonalności.

Drugą dostępną dla generalisty wstępną strategią byłoby odwołanie się do mniej wymagających warunków nakładanych na oczekiwania. Generalista mógłby zgodzić się, że istnieją sytuacje, w których posiadanie oczekiwań przez jedną stronę nie stanowi odrębnej racji skłaniającej do działania dla drugiej, ale jednocześnie uznać, że dzieje się tak, ponieważ oczekiwania te nie mogą zostać zakwalifikowane do kategorii oczekiwań typowych. Kategoria ta została wprowadzona przez Henry'ego Sidgwicka, który wyróżnił trzy rodzaje takich oczekiwań²⁹. Oczekiwania pierwszego rodzaju oparte są na wyraźnie określonych ustaleniach, do których zaliczają się obietnice i umowy. Oczekiwania drugiego

²⁸ Por. H. Breakey, *When Normal Is Normative: The Ethical Significance of Conforming to Reasonable Expectations*, „Philosophical Studies” 179(2022) nr 9, s. 2808-2811.

²⁹ Por. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1981, s. 442.

rodzaju powstają na mocy niewypowiedzianego wzajemnego porozumienia, jak ma to miejsce w podanym przez Scanlona przykładzie dotyczącym zwrotu narzędzia do polowania. Do trzeciego rodzaju należą oczekiwania, jakie „przeciętny człowiek sformułowałby na podstawie przeszłego zachowania innych ludzi”³⁰, na przykład oczekiwanie nieodbiegającego od standardów utrzymania porządku na swojej posesji. Z punktu widzenia dyskusji nad naturą racji za spełnieniem oczekiwań moralnych kluczowy jest charakter dwóch ostatnich kategorii, gdyż właśnie do nich domyślnie zaliczane byłyby moralne oczekiwania działań niebędących obowiązkami moralnymi. Argumentacja oparta na pojęciu typowych oczekiwań korespondowałaby z przywoływanymi w poprzedniej sekcji teoriami ujmującymi funkcję oczekiwań w ułatwianiu wchodzenia w typowe interakcje międzyludzkie. Nawet jeśli istnieją przywoływane przez partycularystów sytuacje, w których sformułowane przez kogoś oczekiwanie nie stanowi odrębnej racji przemawiającej za podjęciem działania, to sytuacje te stanowią jedynie wyjątki od reguły, a każda z nich, będąc całkowicie nietypowa, nie pozwala na obalenie generalistycznego stanowiska pozwalającego na zaistnienie racji działania w obliczu zwykłych oczekiwań moralnych.

Powyższe koncepcje pozwalają na postawienie pytania o relację między oczekiwaniami rozsądnymi a typowymi. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że rozsądne oczekiwania stanowią podzbiór oczekiwań typowych, a zatem każde oczekiwanie rozsądne będzie oczekiwaniem typowym. Możliwe jednak, że zbiory te pokrywają się jedynie częściowo. Przykładem oczekiwań, które pozostawałyby typowe, ale nie spełniałyby warunków racjonalności, byłyby oczekiwania obecne w hipotetycznym społeczeństwie na podstawie obecnej w nim praktyki, która jest powszechnie akceptowana, ale oparta wyłącznie na silnych emocjach negatywnych, prowadzących do konfliktów i wzajemnych krzywd. Z kolei oczekiwaniem, które byłoby rozsądne, ale nietypowe byłoby oczekiwanie kogoś, kto rozpoczyna zupełnie nowe przedsięwzięcie, na przykład zalesianie sporego obszaru, który został wiele lat wcześniej zniszczony przez pożar. Ktoś taki mógłby zgodnie z podanymi wyżej warunkami rozsądnie oczekiwać, że okoliczni mieszkańcy dołączą się do przedsięwzięcia, wie jednak, że nie istnieje między nim a tymi mieszkańcami żadne wypowiedziane bądź niewypowiedziane porozumienie co do jego projektu oraz że biorąc pod uwagę ich wcześniejsze zachowania, nie należałoby raczej liczyć na ich pomoc.

Obie wymienione wyżej generalistyczne strategie argumentacyjne zmierzają do sformułowania warunków pozwalających na stwierdzenie, że zawsze, gdy są one spełnione, podmiot posiada przynajmniej minimalną i wstępną ra-

³⁰ Tamże.

cję, by je spełnić. Jeśli lista tych warunków jest kompletna, wówczas możliwe jest stworzenie ogólnych – i częściowo niezależnych od kontekstu sytuacyjnego – reguł postępowania w obliczu oczekiwań moralnych.

Partykularystyczna odpowiedź na powyższe próby polegałaby na wykazaniu, że nawet jeśli oczekiwanie spełnia warunki pozwalające zakwalifikować je do zbioru oczekiwań rozsądnych lub typowych, to może nie stanowić dla podmiotu niezależnej racji skłaniającej do ich spełnienia. Tego rodzaju neutralizacja racji działania miałyby miejsce najczęściej w sytuacji, w której podmiot nie jest w stanie spełnić rozsądnych i typowych oczekiwań moralnych, na przykład, gdy widzi starszego sąsiada dźwigającego po schodach ciężki pakunek, ale jednocześnie nie może zaoferować pomocy, ponieważ godzinę wcześniej doświadczył powodującego ogromny ból urazu pleców. Dość łatwym sposobem odparcia tego argumentu jest dołączenie do listy warunków oczekiwań rozsądnych oczywistego warunku możliwości spełnienia przez podmiot oczekiwanego odeń działania. Fakt, że Breakey nie umieścił go na swojej liście, można wyjaśnić tym, że zazwyczaj przyjmuje się go w sposób domyślny. Jednocześnie jednak możliwa jest partykularystyczna interpretacja tego warunku jako sytuacyjnego czynnika aktywującego lub dezaktywującego pewną rację działania³¹. Rozbieżności między interpretacjami możliwości podmiotu: partykularystyczną a generalistyczną, skłaniają do poszukiwania innej ścieżki argumentacyjnej.

BEZRADNOŚĆ OCZEKUJĄCYCH

Argumentacja partykularystyczna pokazuje, że samo istnienie oczekiwań po stronie innych nie może stanowić samodzielnej podstawy racji skłaniających do działania. Nie zamyka to jednak całkowicie drogi do uzasadnienia stanowiska generalistycznego. Generalista może uznać, że oczekiwania moralne generują taką rację w parze z inną dającą się uogólnić podstawą, a mianowicie z odczytaniem w danej sytuacji bezradności osoby, która formułuje wobec nas oczekiwania moralne. Aby uzasadnić to stanowisko, konieczne jest wprowadzenie rozróżnienia bezradności pierwszego i drugiego rzędu. Bezradność pierwszego rzędu to bezradność wynikająca z faktu, że osoba potrzebująca pomocy nie jest w stanie samodzielnie poradzić sobie z zagrożeniem lub zaspokojeniem swoich potrzeb. Fakt ten najczęściej stanowi samodzielną podstawę racji przemawiającej za udzieleniem pomocy, przyjmującą nawet postać obowiązku moralnego. Pamiętajmy jednak, że dyskusja nad kontekstualnością oczekiwań moralnych dotyczy również znacznie subtelniejszych sytuacji,

³¹ Por. D a n c y, dz. cyt., s. 38-41.

w których oczekiwania moralne nie mają charakteru obowiązku. Bezradność pierwszego rzędu będzie mieć w tych sytuacjach znacznie mniejszą rangę, ilustrowaną przytaczanymi wcześniej przykładami związanymi z wpuszczeniem zmokniętego klienta do sklepu. Bezradność drugiego rzędu to bezradność wynikająca z oczekiwań uzyskania pomocy od podmiotu, do którego są one adresowane. Z tego rodzaju bezradnością mamy do czynienia zawsze wtedy, gdy jedna strona widzi jedyną nadzieję w rozwiązaniu swojego problemu w pomocy drugiej. Wspomniany na początku przykład podany przez Scanlona wydaje się ilustrować taką właśnie bezradność. Nieszczęsny myśliwy oczekuje na zwrot swojego bumerangu nie tylko ze względu na niepisaną umowę między nim a właścicielem włóczni, lecz również dlatego, że ze względu na wytworzone w nim przez tego drugiego przekonanie całą nadzieję odzyskania swojego narzędzia pokłada w tym właśnie człowieku.

Inna ilustracja bezradności drugiego rzędu inspirowana jest przykładem podanym przez Josepha Raza. Uzasadniając różnicę między oczekiwaniami opartymi na wyraźnych obietnicach a tymi, które są kreowane bez składania obietnicy, Raz przedstawia następującą historyjkę: Wyobraźmy sobie, że John chce wiedzieć, czy może polegać na tym, że Harry podwiezie go jutro do miasta. Harry mówi mu: „Jestem prawie pewien, że jutro cię podwiezę. W tych okolicznościach byłoby mądrze, gdybyś polegał na mnie i nie szukał innych opcji, ale pamiętaj – niczego nie obiecuję, tylko ci doradzam”³². Według Raza, choć Harry celowo kreuje pewne oczekiwanie, to w swojej wypowiedzi nie używa normatywnej mocy rodzącej zobowiązanie po jego stronie i uprawnienie po stronie Johna. Co więcej, przy pewnej interpretacji można byłoby zrozumieć wypowiedź Harry’ego jako chęć wykreowania jedynie oczekiwań epistemicznych związanych z jego jutrzejszym działaniem, nie zaś oczekiwań normatywnych. W tej interpretacji Harry chce jedynie zwrócić uwagę na bardzo wysokie prawdopodobieństwo wyświadczenia jutrzejszej przysługi, ale jednocześnie nie chce czuć się zobowiązany ani poprzez obietnicę, ani przez oczekiwania normatywne, jakich John mógłby nabrać po usłyszeniu tej wypowiedzi. W drugiej interpretacji tym, co robi Harry, jest jedynie odżegnanie się od złożenia obietnicy. Jednocześnie jednak, udzielając Johnowi rady, by polegał na nim, bierze na siebie pewną odpowiedzialność za jego oczekiwania, a oczekiwania te nie mają charakteru wyłącznie epistemicznego. Wydaje się, że w tym momencie nie można jeszcze mówić o bezradności drugiego rzędu. Wyobraźmy sobie jednak, że nadchodzi kolejny dzień, a John, idąc za radą Harry’ego, nie zaplanował żadnego innego sposobu dotarcia do celu. Z chwilą, gdy John może polegać już tylko na Harrym, jego sytuacja może

³² N. MacCormick, J. Raz, *Voluntary Obligations and Normative Powers*, „Proceedings of the Aristotelian Society,” Supplementary Volumes 46(1972), s. 99.

zostać określona mianem bezradności drugiego rzędu. Bezradność ta polega nie tylko na tym, że nie może on zrealizować swojego celu inaczej, jak tylko przez oczekiwanie spełnienia się pokładanej w Harrym nadziei, lecz przede wszystkim na tym, że sama rada doprowadziła do wyeliminowania wszystkich innych opcji realizacji planu. Jeśli Harry nie zawiezie Johna do miasta, to nie będzie to złamanie obietnicy ani obowiązku moralnego, ale – zgodnie z kryterium Mellemy – można będzie obwinić Harry'ego za niespełnienie moralnego oczekiwania. Przy takim rozumieniu bezradności możliwe jest uznanie, że oczekiwania moralne Johna mogą stanowić dla Harry'ego odrębną i dodatkową rację działania – inną niż sama racja pomocy przyjacielowi.

Podstawowym wyzwaniem wobec zaprezentowanego stanowiska jest przekonujące odparcie wymienionych w poprzednim paragrafie argumentów partykularystycznych, odwołujących się do oczekiwań opartych na błędnych założeniach, oczekiwań działań supererogacyjnych oraz oczekiwań irracjonalnych. Czy oczekiwania normatywne oparte na błędnych założeniach mogłyby stanowić odrębną rację działania, gdyby towarzyszyła im bezradność drugiego rzędu? Załóżmy, że osoba potrzebująca pomocy, uznając że jesteśmy ratownikiem, kieruje się w naszą stronę z nadzieją na pomoc, lecz jednocześnie oddala się od innych ludzi, którzy mogliby jej pomóc. W takim przypadku, nawet jeśli jej oczekiwanie opiera się na błędnym założeniu, można byłoby uznać istnienie odrębnej racji udzielenia pomocy. Choć przykład ten dotyczy działania obowiązkowego, to bezradność drugiego rzędu wynikająca z oczekiwań opartych na błędnych założeniach może być źródłem odrębnych racji w mniej dramatycznych sytuacjach, na przykład, gdy turysta myli przechodnia z mieszkańcem miasta i pyta go o drogę. Różnica między obowiązkami a oczekiwaniami normatywnymi polegałaby na tym, że głównym sposobem uwolnienia się od tych pierwszych byłoby wywiązanie się z nich. W przypadku oczekiwań normatywnych istnieje znacznie większa gama działań, które eliminowałyby rację skłaniającą do ich spełnienia. Jeśli oczekiwania oparte są na błędnych założeniach, narzucającym się jako pierwsze rozwiązaniem byłoby wyprowadzenie osoby mającej te oczekiwania z błędu. Nie zawsze jednak wyprowadzenie z błędu eliminuje bezradność i oczekiwanie. Wyobraźmy sobie, że zgubiliśmy się w obcym miejscu. Krążąc po mieście, zapuszczamy się w cieszącą się złą sławą dzielnicę. Idziemy tak przez jakiś czas, mając jedynie mgliste wyobrażenie właściwego kierunku. Tak się składa, że od pewnego czasu idzie za nami inny turysta, przekonany, że znamy drogę do bezpiecznego miejsca. Ze względu na to przekonanie zrezygnował z innych opcji wydostania się z tej dzielnicy, przez co staliśmy się jego jedyną nadzieją. Wyprowadzenie go z błędu nie eliminuje – w tej sytuacji – bezradności wynikającej z oczekiwania, a zatem może stanowić odrębną rację, by w miarę naszych możliwości pomóc mu wydostać się z niebezpiecznej okolicy.

Podobną odpowiedź można sformułować w odniesieniu do oczekiwań działań supererogacyjnych. Chociaż heroizmu nie można od nikogo ani wymagać, ani nawet w wielu sytuacjach oczekiwać, to mogą zachodzić przypadki, w których osoba potrzebująca pomocy, wiedząc, że jedynym sposobem ratunku jest podjęcie przez kogoś heroicznych działań, mimo to ma nadzieję, że zostanie uratowana. Z punktu widzenia podmiotu rozważającego, czy podjąć ryzyko przeprowadzenia akcji ratunkowej, istotnym czynnikiem może być nie tylko dramatyczna sytuacja tej osoby, ale również fakt, że pokłada w nim ona nadzieję. Owo oczekiwanie może zatem stanowić odrębną, choć nadal wstępną rację za narażeniem się na niebezpieczeństwo i udzieleniem pomocy.

Ostatnie pytanie, jakie w dyskusji z partykularyzmem powinna rozstrzygnąć generalistyczna koncepcja oczekiwań moralnych, brzmi: Czy może istnieć racja za spełnieniem oczekiwań irracjonalnych, jeśli towarzyszy im bezradność drugiego rzędu? Możliwość taką eliminuje przedstawiona wyżej wersja stanowiska generalistycznego, która zakłada, że jedynie oczekiwania kwalifikujące się jako rozsądne mogą stanowić źródło racji skłaniającej do działania. Stanowisko odwołujące się do kategorii bezradności pozwalałoby na stwierdzenie, że w obliczu oczekiwań irracjonalnych lub nierozsądnych często istnieją racje przemawiające przeciwko ich spełnieniu. Jeśli jednak towarzyszy im bezradność drugiego rzędu, możliwe jest uznanie istnienia racji działania także w odniesieniu do przynajmniej niektórych takich oczekiwań. Ich przykładem może być oczekiwanie przez osobę cierpiącą na łagodną depresję, że przyjaciel będzie udzielał jej pomocy wymagającej stałej jego dostępności, a więc porzucenia przezeń pracy. Nawet jeśli istnieją racje przeciwko spełnieniu takiego oczekiwania, to wydaje się, że nadal można uznać istnienie racji za podjęciem zgodnego z nią działania – przy jednoczesnym stwierdzeniu jej niewystarczalności.

*

Na podstawie powyższych przykładów można sformułować następujące stanowisko typu generalistycznego i odpowiadającą mu regułę: oczekiwania normatywne stanowią odrębną wstępną rację przemawiającą za podjęciem działania we wszystkich sytuacjach, w których stronę posiadającą takie oczekiwania charakteryzuje bezradność drugiego rzędu wobec strony, której działania są przedmiotem oczekiwań. Powyższe stanowisko nie wyklucza, że istnieją oczekiwania normatywne nieoparte na regułach i całkowicie zależne od kontekstu. Głównym celem przedstawionej powyżej argumentacji było wykazanie, że kategoria bezradności pozwala przynajmniej częściowo uniezależnić od kontekstu sytuacyjnego racje oczekiwań moralnych niebędących źródłem obowiązków.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adolphs, Ralph. "The Neurobiology of Social Cognition." *Current Opinion in Neurobiology* 11, no. 2 (2001): 231–39.
- Ashwin, Chris, Simon Baron-Cohen, Sally Wheelwright, Michelle O’Riordan, and Edward T. Bullmore. "Differential Activation of the Amygdala and the ‘Social Brain’ during Fearful Face-Processing in Asperger Syndrome." *Neuropsychologia* 45, no. 1 (2007): 2–14.
- Breakey, Hugh. "When Normal Is Normative: The Ethical Significance of Conforming to Reasonable Expectations." *Philosophical Studies* 179, no. 9 (2022): 2797–821.
- Cagliari, Luiz Carlos. "An Outline of a Theory of Expectation." *International Journal of Linguistics and Communication* 4, no. 1 (2016): 49–57.
- Dancy, Jonathan. *Ethics without Principles*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Escandell-Vidal, Victoria. "Expectations in Interaction." In *Pragmemes and Theories of Language Use*. Edited by Keith Allan, Alessandro Capone, and Istvan Kecskes. Cham: Springer International Publishing, 2016.
- Harvey, Nigel, Fergus Bolger, and Alastair McClelland. "On the Nature of Expectations." *British Journal of Psychology* 85, no. 2 (1994): 203–29.
- Luhmann, Niklas. *Theory of Society*. Vol. 1. Translated by Rhodes Barrett. Stanford: Stanford University Press, 2012.
- MacCormick, Neil, and Joseph Raz. "Voluntary Obligations and Normative Powers." *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary Volumes, 46 (1972): 59–102.
- Mellema, Gregory F. *The Expectations of Morality*. Amsterdam: Rodopi, 2004.
- Mey, Jacob L. *Pragmatics: An Introduction*. Malden: Blackwell, 2008.
- Mey, Jacob L. "Reference and the Pragmeme." *Journal of Pragmatics* 42, no. 11 (2010): 2882–88.
- Olson, James M., Neal J. Roese, and Mark P. Zanna. "Expectancies." In *Social Psychology: Handbook of Basic Principles*. New York and London: Guilford Press, 1996.
- Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York: Free Press, 1966.
- Parsons, Talcott, and Edward Shils. "Values, Motives, and Systems of Action." In *Toward a General Theory of Action*. Edited by Alcott Parsons and Edward Shils. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1951.
- Rosén, Julia, Jessica Lindblom, Maurice Lamb, and Erik Billing. "Previous Experience Matters: An in-Person Investigation of Expectations in Human–Robot Interaction." *International Journal of Social Robotics* 16, no. 3 (2024): 447–60.
- Scanlon, Thomas. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1998.
- Shulga, Mykola. "Faces of the Phenomenon of Expectations." *Sociology: Theory, Methods, Marketing* 2 (2023): 28–64.

- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1981.
- Simon, Herbert A. "Rational Choice and the Structure of the Environment." *Psychological Review* 63, no. 2 (1956): 129–38.
- Teufel, Christoph, Paul C. Fletcher, and Greg Davis. "Seeing Other Minds: Attributed Mental States Influence Perception." *Trends in Cognitive Sciences* 14, no. 8 (2010): 376–82.
- Weber, Max. "Some Categories of Interpretive Sociology." *The Sociological Quarterly* 22, no. 2 (1981): 151–80.
- Wilkoń, Aleksander. *Spójność i struktura tekstu: Wstęp do lingwistyki tekstu*. Kraków: Universitas, 2002.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Wojciech LEWANDOWSKI – Oczekiwanie moralne jako racja podjęcia działania
DOI 10.12887/38-2025-2-150-08

Artykuł skupia się na etycznych aspektach kreowania i spełniania oczekiwań moralnych dotyczących działań niebędących obowiązkami. Autor rozważa, czy sądy moralne dotyczące tych działań mogą przyjmować postać reguł moralnych, czy też mogą mieć wyłącznie szczegółowy i zależny od kontekstu charakter. W pierwszej części tekstu przedstawione zostały kluczowe elementy głównych teorii natury oczekiwań. W drugiej omawiane są generalistyczne i partykularystyczne argumenty w sporze o szczegółowość racji przemawiających za spełnianiem oczekiwań moralnych. W trzeciej ukazano stanowisko, zgodnie z którym oczekiwania moralne mogą stanowić odrębną rację skłaniającą do działania, o ile towarzyszy im wynikająca z nich bezradność.

Słowa kluczowe: oczekiwania moralne, bezradność, racje działania, generalizm, partykularyzm

Kontakt: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: wojciech.lewandowski@kul.pl
ORCID 0000-0002-3649-4087

Wojciech LEWANDOWSKI, Moral Expectations as Reasons for Action
DOI 10.12887/38-2025-2-150-08

The article focuses on the ethical aspects of creating and fulfilling moral expectations regarding actions that are not duties. The author considers whether moral judgments concerning such actions can take the form of moral rules, or if such judgements can only be particular and context-dependent. The first part of the

text presents key elements of major theories about the nature of expectations. The second part discusses generalist and particularist arguments advanced in the debate over the specificity of reasons for fulfilling moral expectations. The third part outlines the position that moral expectations can constitute a distinct reason to act, provided they are accompanied by helplessness resulting from these expectations.

Keywords: moral expectations, helplessness, reasons for action, generalism, particularism

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: wojciech.lewandowski@kul.pl

ORCID 0000-0002-3649-4087

OCZEKIWANIE JAKO MOTYW LITERACKI



Agnieszka K. HAAS*

CO NAS CZEKA (PO ŚMIERCI)? Współczesna niemiecka powieść dystopijna wobec pytań o rzeczy ostateczne

Relacja religia–społeczeństwo–państwo przedstawiana w utopiach i dystopiach dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku pełni funkcję fabularnego spoiwa. Dystopijne fabuły dostarczają pomysłów na nowe, zsekularyzowane formy religii, w których miejsce Boga zająć ma sztuczna inteligencja, wyposażona przez ludzkość w boskie atrybuty. Religia w nowej odsłonie zostanie wykorzystana jako jeden z mechanizmów społecznej represji.

WIZJA „NIEZMIERNEGO SZCZĘŚCIA” W „UTOPII” THOMASA MORE’A

„Prawie wszyscy [...] są głęboko przekonani, że ludzi czeka po śmierci niezmiernie szczęście; dlatego ubolewają tylko nad chorobami, nigdy zaś nie opłakują niczyjej śmierci, chyba że widzą, iż ktoś z trwogą i niechętnie rozstaje się z życiem. Uważają to bowiem za najgorszą wróżbę; wtedy zdaje się im, jakoby dusza, pozbawiona wszelkiej nadziei i obciążona wyrzutami sumienia, drżała na myśl o zbliżającej się śmierci, przeczuwając jakimś tajemnym sposobem grożącą jej karę”¹. Tak oto w napisanym u progu humanizmu dziele Thomasa More’a *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* [„Książeczka zaiste złota i niemniej pożyteczna jak przyjemna o najlepszym ustroju państwa i nieznanego dotąd wyspie Utopii”]². Rafał Hytlodeusz, fikcyjny portugalski żeglarz i towarzysz podróży Ameriga Vespucciego, charakteryzuje podejście mieszkańców Utopii do chorób, śmierci i nieśmiertelności duszy. Ich wiara w „niezmiernie szczęście”³ po zakończeniu ziemskiego żywota wydaje się echem założeń eschatologii chrześcijańskiej, de-

* Dr hab. Agnieszka K. Haas, prof. UG – Zakład Literatury i Kultury Niemieckiej, Uniwersytet Gdański, e-mail: agnieszka.haas@ug.edu.pl, ORCID 0000-0002-2768-5981 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ Th. M o r e (Morus), *Utopia*. tłum. K. Abgarowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1954, s. 171.

² W. O s t r o w s k i, *Wprowadzenie do Utopii*, w: More, dz. cyt., s. 36.

³ M o r e, dz. cyt., s. 171.

finiowanej jako nauka o „śmierci, zmartwychwstaniu, sądzie, niebie lub piekle”, o „rzeczach ostatnich” lub „ostatecznych”⁴.

Trzeba zaznaczyć, że „eschatologia właściwa”, którą zajmuje się teologia, nie jest tożsama z „eschatologią fantastyczną”, wyrastającą z (rzeczywistego) „lęku ludzkości o los własnej egzystencji”⁵, jak też rozwijaną w fikcji literackiej. Jak zauważa Czesław Bartnik, również ludzie niewierzący mierzą się w jakiś sposób z „ostatecznością” historii, która „nie jest już tylko dawnym mitem [...], ale czymś tak realnym i aktualnym, jak sam nasz los”⁶.

Bóg, dusza, śmierć i życie wieczne, sąd ostateczny, apokalipsa, „sprawy ostateczne” to co prawda pojęcia eschatologiczne lub z eschatologią związane, niemniej ich zakorzenienie w świadomości zbiorowej oraz literaturze pozwala rozpatrywać je nie tylko w ramach teologii. Można je traktować jako hasła wywołujące egzystencjalne zamyślenie, lęk o własny los i przyszłość ludzkości⁷.

Krótkiej wzmianki o szczęściu wiecznym More nie opiera na chrześcijańskim planie zbawienia, lecz raczej na platońskiej koncepcji nieśmiertelności duszy⁸. Nie używa też pojęć takich, jak czyściec, niebo, piekło i sąd ostateczny, a powiązane z eschatologią określenie „kara wiecznego ognia”⁹ pojawia się w negatywnym kontekście, jako coś, co towarzyszy wprawdzie wyznawanej z żarliwością wierze w Chrystusa, ale także – za sprawą sposobu jej okazywania – burzy stoicki spokój mieszkańców Utopii. Eschatologiczne pojęcie kary wiecznej pełni tam rolę „straszaka”, kojarzonego z presją i brakiem tolerancji wobec innych religii. Za ostrzeganie przed karą potępienia gorliwy chrześcijanin zostaje skazany na banicję¹⁰.

Epizod wygnania chrześcijanina stawia chrześcijaństwo w powieści More’a w negatywnym świetle, ukazuje je jako religię ekspansywną, niemiłą hedonistycznie nastawionym do życia Utopianom. Nie obawiają się oni sądu ostatecznego ani nie wierzą w nastanie lepszego świata na ziemi, bo ten, w którym żyją, wydaje im się doskonały. Ale czy naprawdę taki jest? Stworzona na

⁴ F.-J. N o c k e, *Eschatologia*, tłum. W. Borowski, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, Sandomierz 2003, s. 18.

⁵ C.S. B a r t n i k, *Myśl eschatologiczna*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 23, Standruk, Lublin 2002, s. 81. Określenia „eschatologia właściwa” i „eschatologia fantastyczna” pochodzą również z książki Bartnika.

⁶ Tamże.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. J. R a t z i n g e r, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1984, s. 123. Ratzinger przywołuje stanowisko ewangelickiego teologa Paula Althausa, że platoński dualizm, a więc rozdział ciała i duszy, a w konsekwencji nauka o nieśmiertelności (samej) duszy muszą zostać odrzucone: „Po chrześcijańsku można mówić tylko o zmartwychwstaniu całego człowieka, a nie o nieśmiertelności duszy” (tamże; zob. P. A l t h a u s, *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Bertelsmann, Gütersloh 1926).

⁹ More, dz. cyt., s. 169.

¹⁰ Por. tamże.

potrzeby fikcji literackiej religia nie skupia się wokół osoby Chrystusa, mimo że More wprowadza w powieści element nawracania. Podejmują się tego zadania Hytlodeusz i jego towarzysze, ale z powodu braku kapłanów projekt nie zostaje doprowadzony do końca. Część mieszkańców przyjmuje co prawda chrzest¹¹, ale wydaje się, że More nie umiał albo nie chciał zintegrować tego wątku ani z koncepcją idealnego państwa, ani z wizją wyznawanej w nim religii. Pomysły More'a na rozwiązanie problemu nierówności społecznej, jaka niewątpliwie panowała w Anglii u progu szesnastego wieku, są wyrazem pośredniej krytyki władzy. Ale czy dziś mogą wydawać się trafne? Niewolnictwo, stosowanie eutanazji, brak własności prywatnej i pieniądza oraz rozluźnienie więzi rodzinnych na rzecz życia w komunie czy wreszcie nierówne traktowanie kobiet i mężczyzn trudno w naszych czasach uznać za warunki sprzyjające szczęśliwej egzystencji¹². Także deklarowaną w Utopii, aczkolwiek niezbyt konsekwentnie praktykowaną tolerancję religijną czy wrogość wobec odmiennego sposobu przeżywania własnej duchowości można by dziś uznać za przejawy totalitaryzmu.

Nie do końca wiadomo, czy More postawił sobie za cel stworzenie modelu idealnego państwa, czy przeciwnie, jego przewrotnej negacji, noszącej – z naszego punktu widzenia – znamiona totalitaryzmu i komunizmu. Posłużywszy się w tytule neologizmem, wywołał lawinę skrajnie różnych interpretacji. Greckie słowo „topos” (miejsce) poprzedził przedrostkiem „u”, który pochodzi od „eu” lub „ou”, utworzona w ten sposób nazwa mogłoby zatem oznaczać zarówno miejsce, którego nie ma („utopia”), jak i miejsce szczęśliwe („eutopia”)¹³.

Czy społeczeństwo w powieści More'a w istocie jest szczęśliwe, skoro system „wymaga poświęceń, wiele rozwiązań uzyskuje się jedynie dzięki brutalności i przemocy, przez dyktat czy narzucanie woli krnąbrnym jednostkom”¹⁴? Osiąganie powszechnej szczęśliwości przez „łamanie charakterów, tępienie indywidualnych pragnień, eliminację prywatności czy bezduszne standaryzowanie”¹⁵ nie wydaje się przekonujące. Stankomir Nicieja zauważa, że „wszystkie utopie, nawet te najbardziej łagodne, zawierają w sobie przynajmniej załączki państwa totalitarnego”¹⁶. Analizując koncepcję edukacji w powieści More'a, ba-

¹¹ Por. tamże, s. 168n.

¹² Witold Ostrowski postrzega *Utopię* jako projekt socjalizmu (por. O s t r o w s k i, dz. cyt., s. 59-62).

¹³ Różne poglądy na temat *Utopii* More'a, a także utopizmu oraz jego pochodnych – dystopii i antyutopii – przedstawia Lyman Tower Sargent w przeglądowym artykule *Trzy oblicza utopizmu – rewizja* (por. L. T. S a r g e n t, *Trzy oblicza utopizmu – rewizja*, tłum. P. Krzywicki, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 64(2021) nr 3(139), s. 138).

¹⁴ S. N i c i e j a, *Współczesne spojrzenie na edukacyjne i pedagogiczne motywy w dziele Tomasza Morusa Utopia (1516)*, w: *Utopia a edukacja*, t. 2, *Pedagogiczne konteksty społecznych wyobrażeń świata możliwego*, red. R. Włodarczyk, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2017, s. 86.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

dacz zauważa, że między utopią a antyutopią trudno dostrzec różnice; nierzadko polegają one na sposobie „przedstawiania rzeczywistości przez narratora”¹⁷, stąd „rozwiązania społeczne bądź polityczne mogą być ukazane w równej mierze jako niezwykle pozytywne czy wręcz zbawienne lub jako godne potępienia, wyniszczające”¹⁸.

Zarówno w powieści utopijnej, jak i pokrewnych jej dwudziestowiecznych antyutopiach i dystopiach można zauważyć wątek religii, który pojawia się w kontekście społecznych uwarunkowań świata przedstawionego, wpływając na podejście do sfery duchowej. W powieści More’a poglądy obywateli Utopii na religię, a co za tym idzie – ich wiara w życie wieczne, rzutują na ich zachowania społeczne, w tym na deklarowaną, ale niepraktykowaną tolerancję religijną: „Świeżo ochrzczony, mimo naszego [Hytłodeusza i jego towarzyszy – A.K.H.] odradzania, przemawiał publicznie o czci Chrystusa z większym zapalem niż roztropnością i porwany żarliwością zaczął już nie tylko stawiać na pierwszym miejscu nasze obrzędy religijne, lecz wprost potępiać wszystkie inne: ganił je jako pogańskie, a uczestnikom ich jako niegodziwym bezbożnikom g r o z i ł k a r ą w i e c z n e g o o g n i a”¹⁹. Za swoje zachowanie został on wydalony z kraju, co na pewno nie świadczy o tolerancji.

Relacja religia–społeczeństwo–państwo przedstawiana w utopiach i dystopiach dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku pełni, podobnie jak w powieści More’a, funkcję fabularnego spoiwa, na bazie którego wyrasta krytyka nie tylko aktualnych warunków życia, ale także chrześcijaństwa, chociaż ukazywane jest ono w opozycji do religii obowiązującej w świecie przedstawionym, redefiniującej człowieka i służącej jako aparat represji.

W dwudziestowiecznych dystopiach tematy zaczerpnięte z chrześcijańskiej eschatologii są upraszczane oraz poddawane sekularyzacji poprzez powiązanie ich z problemami egzystencjalnymi. Apokalipsę rozumie się na przykład jako „koniec świata”, upadek porządku znanego świata i „piekło na ziemi” spowodowane przez katastrofy naturalne (poprzedzone konfliktem nuklearnym), ale także przez niekontrolowany rozwój techniki, skutkujący wprowadzeniem eutanazji lub eugeniki²⁰, a w konsekwencji „regresja” człowieka²¹. W dystopiach ostatnich dekad wątki te podlegają kolejnym transformacjom, głównie uprosz-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ More, dz. cyt., s. 169.

²⁰ Por. C. R y s z k a, *Czy świat się kończy? Nasze problemy ostateczne*, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2012 (zob. zwłaszcza: cz. 4, „Nasze problemy ostateczne”, s. 141-228).

²¹ Erik Zyber uznaje wątek regresji człowieka za cechę odróżniającą dystopię od utopii, która skok cywilizacyjny uważała za czynnik prowadzący do coraz większej autonomii i wolności. Technokracja, kontrola, manipulacja stają się w dystopii krzywym zwierciadłem wizji utopijnych (por. E. Z y b e r, *Homo utopicus. Die Utopie im Lichte der philosophischen Anthropologie*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, s. 146).

czeniu i zniekształceniom typowym dla literatury popularnej. Ze względu na owo zawężenie czy przekształcenie znaczeń pojęcia eschatologii fantastycznej trzeba oddzielić od pojęć teologicznych, choć niewątpliwie mają one pewne obszary wspólne.

Pojęć eschatologicznych wyrosłych na gruncie obaw o dalszy bieg historii nie należy utożsamiać ani z apokaliptyką religijną, ani z opartą na niej fikcją literacką, która dowolnie korzysta z koncepcji filozoficznych i teologicznych w budowaniu świata przedstawionego.

Literackie interpretacje rzeczywistości i eschatologiczną koncepcję historii dzieli podejście do sensu przemian. Franz-Josef Nocke zwraca uwagę, że apokryfy apokaliptyczne oraz apokaliptyka pochodząca z kanonicznych ksiąg Starego i Nowego Testamentu również mają swój początek w wydarzeniach politycznych i religijnych, które skutkowały negatywną oceną teraźniejszości i pesymistyczną wizją przyszłości²², a nawet utratą „starej perspektywy nadziei”²³. Towarzyszyło im przekonanie, że historią kieruje Bóg, ale jej przebieg jest niekorzystny dla ludzkości. W tekstach biblijnych i apokryficznych wybrzmiewa jednak optymizm: dopuszczając nieszczęścia, Bóg pozwala na „zmierzanie ku zagładzie”²⁴, by móc potem „wprowadzić nowy, lepszy świat”²⁵.

W dystopiiach dwudziestego wieku miejsce Boga zajmuje – jak w powieści Orwella *1984*²⁶ – Wielki Brat lub inna instancja, która na mocy uzurpowanej boskości przejmuje kontrolę nad ludzkością, nie oferując jej w zamian niczego poza beznadzieją i lękiem. Niekiedy oficjalnie wyznawaną „religią” staje się ateizm, który wzmacnia nihilistyczne doświadczenie u progu końca dziejów. Wizje przyszłości z lat trzydziestych i czterdziestych ubiegłego wieku – *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxley’a²⁷, *My* Eugeniusza Zamiatina²⁸ czy wspomniana powieść Orwella – ostrzegają przed totalitaryzmami, przed inwigilacją i kontrolą wszystkich aspektów życia, od poczęcia, poprzez narodziny, wychowanie, zdrowie, pracę, duchowość, aż po śmierć.

Jak zauważa Monika Wolting, fikcja literacka antycypuje wzorce myślenia, które ujawniają się w społeczeństwach znacznie później, dlatego analizując literaturę, można na wczesnym etapie dokonać identyfikacji ukrytych konfliktów

²² Zob. N o c k e, dz. cyt. Nocke zwraca uwagę na to, że eschatologia obejmuje nie tylko „stare obietnice” (tamże, s. 19) zawarte w Starym Testamencie oraz apokaliptykę sięgającą okresu od 200 roku przed Chr. do 100 po Chr.

²³ Tamże, s. 22.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Zob. G. O r w e l l, *Rok 1984*, tłum. T. Mirkowicz, PIW, Warszawa 1988.

²⁷ Zob. A. H u x l e y, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Muza, Warszawa 1997.

²⁸ Zob. E. Z a m i a t i n, *My*, tłum. A. Pomorski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1989.

oraz prześledzić ich dynamikę²⁹. Utwory należące do gatunku dystopii hiperbolizują skutki rozwoju cywilizacji i proponują redefinicję człowieka.

Niniejszy szkic przedstawia sposób funkcjonowania pojęć teologicznych w gatunkach takich, jak utopia, antyutopia czy dystopia³⁰ w literaturze niemieckiego obszaru językowego oraz ukazane w niej obawy o przyszłość. Starsze teksty są odzwierciedleniem strachu przed zagładą atomową, nowsze zaś wyrażają obawy przed skutkami nowych ideologii, posthumanizmu czy transhumanizmu. Utwory te wydaje się łączyć to, że niezależnie od czasu ich powstania przedstawiają alternatywne formy zsekularyzowanej duchowości. Stawiając w ten sposób diagnozę współczesności, odsłaniają zmiany paradygmatów duchowej kondycji człowieka.

ATEIZM JAKO SKUTEK I PRZYCZYNA KOŃCA DZIEJÓW?

Akcja powieści Güntera Grassa *Szczurzyca* (z roku 1986)³¹ rozgrywa się w przyszłości, gdy wskutek wojny nuklearnej doszło do wyludnienia planety, a jedynym ocalałym gatunkiem okazują się szczury. W tym postapokaliptycznym świecie narrator przemierza w kapsule przestrzeń kosmiczną, oglądając – jako jedyny, który przeżył – zniszczone miasta oraz prowadząc uczone dysputy z udomowionym szczurem.

W powieści Grassa pojawiają się typowe cechy świata przedstawionego współczesnych dystopii: ateizm, wrogie nastawienie do chrześcijaństwa, brak nadziei na przyszłość, często kwitowany nietzscheańskim hasłem „Bóg umarł”³², oraz hiperbolizacja lęku. Krytyczne podejście do chrześcijaństwa przejawia się na przykład w groteskowym nawiązywaniu do eschatologii, obietnicy zbawienia, paruzji czy odnowy świata przy końcu dziejów. Utrzymane w tonie nihilistycznego ateizmu apokaliptyczne wizje, które snuje narrator powieści,

²⁹ Por. M. W o l t i n g, „*Climate Fiction*” in der deutschsprachigen Literatur, w: *Utopische und dystopische Weltenentwürfe*, red. M. Wolting, V&R Unipress, Göttingen 2022, s. 62. Podobnego zdania jest Stankomir Nicieja: „Każda utopia identyfikuje czy diagnozuje jakieś zarzewie patologii, jakąś siłę, która degeneruje i spycha ludzkość na manowce. Likwidując lub uśmierzając ją, można uzdrowić społeczeństwo” (N i c i e j a, dz. cyt., s. 86).

³⁰ Na uwagę zasługuje praca zbiorowa pod redakcją Mariusza M. Lesia i Piotra Stasiewicza, zawierająca zarówno egzemplifikacje literackich związków fantastyki z religią, jak i próby teoretycznego uporządkowania pojęć (zob. *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*, red. M.M. Leś, P. Stasiewicz, Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2014). Por. M.M. L e ś, *Narracja i transcendencja. Od ideologii do poetyki science fiction*, w: *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*, s. 51-61.

³¹ Zob. G. G r a s s, *Szczurzyca*, tłum. S. Błaut, PIW, Warszawa 1993.

³² F. N i e t z s c h e, *Radosna wiedza („La gaya scienza”)*, tłum. M. Łukasiewicz, A. Kopacki, L. Staff, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 138.

ujęte są w konwencji snu: zarówno narratorowi, jak i szczurowi wydaje się, że śnią³³. Powieść Grassa stanowi krytykę błędów społeczeństwa lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku: konsumpcjonizmu, wytwarzania masy odpadów, katastrofy ekologicznej. Oprócz groteski Grass stosuje batos (przeciwieństwo patosu), eksponując tematy religijne w obcym im kontekście. W wygłaszanej z góry śmieci przemowie o zagładzie człowieka szczurzyca upodabnia się do Chrystusa z Kazania na górze i prezentuje się jako znawczyni Biblii: „Na koniec mówi tonem ostatecznym, jak gdyby zżarła Biblię Lutra, większych i mniejszych proroków, przypowieści Salomona, treny Jeremiasza, niejako mimochodem apokryfy, monotonne śpiewy mężczyzn w piecu ognistym, psalmy wszystkie i pieczęć po pieczęci Objawienie świętego Jana”³⁴. Powieściowa szczurzyca parodiuje retorykę Biblii (ksiąg prorockich czy Objawienia świętego Jana) i Ojców Kościoła, nawiązuje również do tekstów kultury (na przykład baśni braci Grimm) oraz sztuki sakralnej.

Niemiecki teolog Franz-Josef Nocke zauważa, że w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku optymistyczne podejście do postępu zmienia się w niewiarę w „ludzkie możliwości zmienienia świata”³⁵, wzrasta zainteresowanie „pytaniem o bliższą i dalszą przyszłość ludzkości”³⁶, któremu towarzyszy krytyczna diagnoza współczesności. W dystopiiach drugiej połowy dwudziestego wieku apokalipsa oznacza przede wszystkim zagładę ludzkości na skutek wojny atomowej oraz wywołanej przez nią katastrofy naturalnej, synonimicznie zrównywaną z końcem świata. Powieść Grassa, która ukazała się na krótko przed katastrofą w Czarnobylu, współgra z nastrojami politycznymi tamtych czasów, ostrzegając przed skutkami zimnej wojny, wyścigu zbrojeń, ekosystemów oraz przed zagładą ludzkości. „Zaprawdę, was już nie ma! słyszę jej [szczurzyca – A.K.H.] obwieszczenie. Jak ongiś martwy Chrystus ze szczytu świata, [...] przemawia donośnie z gór śmieci: Nic by o was nie mówiło, gdyby nie my. Co pozostało po ludzkim rodzaju, wyliczamy ku pamięci. Rozpościerają się zawalone śmieciami równiny, plaże pełne śmieci [...]. I widziałem, co mi się śniło [...]; i widziałem ją, jak z góry śmieci obwieszczała, że człowieka już nie ma. To jest, wołała, wasza spuścizna!”³⁷.

Pełne obaw oczekiwanie końca dziejów zastępuje w powieści Grassa groteska proroczej retoryki, pozbawionej jednak nadziei na paruzję. Przemowa szczurzyca parodiuje także „Rede des toten Christus, vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei” [„Mowę wypowiedzianą przez umarłego Chrystusa ze szczy-

³³ Końcówka powieści sugeruje, że to nie narratorowi śni się szczurzyca, ale on jest częścią jej snu.

³⁴ Grass, dz. cyt., s. 15.

³⁵ Nocke, dz. cyt., s. 18.

³⁶ Tamże.

³⁷ Grass, dz. cyt., s. 15n.

tu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga”], pochodzącą z powieści Jeana Paula (Richtera) pod tytułem *Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs im Reichsmarktflecken Kuhschnappel*³⁸, znanej pod skróconym tytułem *Siebenkäs*. Niemiecki pisarz nadał swoim egzystencjalnym wątpliwościom formę quasi-ateistycznego manifestu, tym bardziej wymownego, że wypowiedzianego przez samego Chrystusa³⁹. W sennej wizji narratora Chrystus w dniu sądu ostatecznego zstępuje z gmachu świata na cmentarz jako „umarły”, stając się zaprzeczeniem zapowiedanego w Nowym Testamencie zmartwychwstania i zbawienia. Wygłasza mowę o Bogu, którego bezskutecznie poszukiwał w Uniwersum⁴⁰. Zmarłym czekającym na znak nadziei oznajmia „złą nowinę”⁴¹. Obraz ateistycznej apokalipsy bez Boga, bez Opatrzności (której brak symbolizuje pusty oczodół w miejscu Boskiego oka)⁴² i bez nadziei na nieśmiertelność został przez Jeana Paula osadzony w konwencji snu, po którym następuje przebudzenie i radość oraz drugi „kwietny fragment” (niem. zweites Blumenstück), przedstawiający widzenie Matki Boskiej z Chrystusem w zaświatach.

Ów rzekomo ateistyczny manifest Jeana Paula, który w istocie był „apodyktyczną antytezą”⁴³ ateizmu, łączył niepokój o skutki teraźniejszości i obawy o przyszłość czekającą ludzkość z apokaliptyczną wizją jej upadku, ukazując jednocześnie lęk przed brakiem perspektywy zbawienia. Grass parodiuje nie tylko osiemnastowieczny tekst, ale i tradycję eschatologiczną. Wizję końca

³⁸ Zob. J e a n P a u l, *Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs im Reichsmarktflecken Kuhschnappel*, t. 1-3, Carl Matzdorff's Buchhandlung, Berlin 1796-1797.

³⁹ Zdaniem Christopha Bartscherera Grass nawiązuje także do opowiadania Friedricha Dürrenmatta *Der Auftrag* (zob. F. D ü r r e n m a t t, *Der Auftrag oder Vom Beobachten des Beobachters der Beobachter*, Diogenes Verlag, Zürich 1988), w którym wizja Jeana Paula przeniesiona została do współczesności: Człowiek zajmuje miejsce obserwującego wszystko (oka) Boga. Puste oczodoły z powieściowego epizodu zastąpione zostają aparatem fotograficznym i kamerami. Zapłatą za tę szczególną pozycję ma być autonomia, której pozbawia człowieka maszyny (por. Ch. B a r t s c h e r e r, *Die Herren der Apokalypse. Weltuntergänge im Werk von Friedrich Dürrenmatt, Günter Grass und Michael Cordy*, w: *Am Ende der Tage. Apokalyptische Bilder in Bibel, Kunst, Musik und Literatur*, red. H.-G. Grادل, G. Steins, F. Schuller, Friedrich Pustet, Regensburg 2011, s. 174).

⁴⁰ Zob. J e a n P a u l, *Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa ze szczytu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga*, tłum. M. Żmigrodzka, w: M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i egzystencja. Fragmenty niedokończonego dzieła, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2004, s. 129-131.

⁴¹ Mowa Chrystusa, którą pierwotnie Jean Paul włożył w usta Szekspira, uchodziła za manifest ateizmu za sprawą francuskiego przekładu pani de Staël, która nie tylko skróciła o dwie trzecie oryginalną wersję powieściową, ale także pozwoliła w zakończeniu wybrzmieć bluźnierczym treściom (zob. M a d a m e d e S t a ë l, *O Niemczech*, tłum. F. Krauze, Lewental, Warszawa [ok. 1850]).

⁴² Por. [J e a n P a u l], *Siebenkäs*, w: *Jean Paul's sämtliche Werke*, t. 11, Reimer, Berlin 1841, s. 319.

⁴³ B a r t s c h e r e r, dz. cyt., s. 175. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – A.K.H.

ludzkości na wzór powieści *Siebenkäs* konstatuje szczur. Podobnie jak dzieło Jeana Paula Grassowskiego parodia odwołuje się do konwencji snu. Mowa umarłego Chrystusa z powieści *Siebenkäs* trawestuje Kazanie na Górze (por. Mt 5-7), które wskazuje na eschatologiczny wymiar ludzkiej egzystencji i moralności. Autor *Blaszanego bębena* w swej literackiej interpretacji tekstu Jeana Paula pomija fakt, że mowa umarłego Chrystusa tylko pozornie zaprzecza istnieniu Boga.

O nadciągający koniec dziejów Grass obwinia ludzkość, przypisując jej pełną sprawczość, zaprzeczając jednocześnie istnieniu teleologii historii i zbawieniu. Szczur, niczym prorok nawołujący do pokuty, w bluźnierczy sposób zestawia śmierć i ukrzyżowanie Chrystusa z biblijnymi historiami o potopie oraz z opowieścią o ukrzyżowaniu na gdańskiej Biskupiej Górze pierwszych „męczenników” – szczurów, nazywanych prachrześcijanami. Sięgając po intertekstualne narzędzia i absurd, parodiuje teksty prymarne, ostrzegając przed samozagładą ludzkości w dobie atomowego zagrożenia. Według Franka Brunsena za sprawą konwencji snu powieściowa szczurzycza antycypuje dalsze dzieje ludzkości, których kresem nie będzie zbawienie, ale właśnie tryumf absurdu, a może nawet zwiastuje brak jakiegokolwiek przyszłości⁴⁴.

ATEIZM A „ESCHATON”

Eschatologia właściwa, jak pisze Czesław Bartnik, odsyła do indywidualnej egzystencji. Jej istotą jest nie namysł nad przyszłością i końcem biegu historii, ale „zbliżenie się względnie osiągnięcie tego, co «ostatnie» w znaczeniu «Bóg», a nie w znaczeniu momentu [...] bytowania”⁴⁵. Dlatego jej centralne miejsce zajmuje osoba człowieka, który jako byt ma początek i zmierza ku jakiemuś końcowi, ku „eschatonowi”⁴⁶. dopełnieniem eschatologii ludzkiej jest transcendentna postać Jezusa Chrystusa.

W klasycznej już antyutopii Juli Zeh *Corpus delicti. Proces* (z roku 2009) wzmianka o Chrystusie pojawia się dwukrotnie, i chociaż wiara w Boga nie jest tu głównym tematem, to dialogi o religii można traktować jako współczesną diagnozę stanu wiary, a raczej pogłębiającej się niewiary w Boga⁴⁷. W *Corpus*

⁴⁴ Por. F. Brunsen, *Das Absurde in Günter Grass' Literatur der achtziger Jahre*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, s. 96.

⁴⁵ Bartnik, dz. cyt., s. 91.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Por. J. Zeh, *Corpus delicti. Proces*, tłum. S. Lisiecka, WAB, Warszawa 2011, s. 260n. Powieść Zeh traktowana jako utopię bądź dystopię czy anty-utopię. Zestawienie różnych interpretacji i ujęć utworu jako gatunku literackiego proponuje Alexandra Juster (por. A. Juster, *Juli Zehs „Corpus Delicti: Ein Prozess”*. Intertextuelle Perspektiven, LIT Verlag, Berlin 2022, s. 158).

delicti Zeh przedstawia społeczeństwo połowy dwudziestego pierwszego wieku, bezwolnie poddane systemowi totalitarnemu, który dbałość o zdrowie uczynił nową formą religii, a śmierć i chorobę tematami tabu. W państwie zwanym Metodą, które deklaruje kierowanie się racjonalizmem i ateizmem, wyeliminowano choroby, w celach „poprawy” życia „profilaktycznie” stosuje się eutanazję oraz eugenikę, zabraniając osobom o podobnych systemach immunologicznych kojarzenia się w pary. Nieposłuszni skazywani są na tortury, a nawet na śmierć. Przejawy duchowości traktuje się jako relikw i zaprzeczenie racjonalizmu. Pojęcie nieśmiertelności zostało zredukowane do pamięci pokoleniowej; uważane jest za coś, co „nieudolni władcy ofiarowują wzburzonemu narodowi”⁴⁸ w formie kultowych postaci: Jezusa z Nazaretu czy Joanny d’Arc⁴⁹. Ich śmierć jest niewygodna dla systemu panującego w Metodzie, ponieważ jako przykład nieposłuszeństwa urastają oni do rangi symbolu oporu, który jednostkom niepokornym zapewnia „nieśmiertelność”⁵⁰ (trzeba dodać: rozumianą właśnie wyłącznie jako repozytorium pamięci zbiorowej).

W państwie, w którym dbałość o zdrowie doprowadzono do absurdu, myśl o cierpieniu, jego afirmowanie lub wiązanie z osobą Chrystusa, które nadawałoby chorobie transcendentny sens, są niepożądane, a dla systemu niebezpieczne. W powieściowym społeczeństwie, które dawno przestało wierzyć w Boga, Chrystus jako ten, kto pozwala odnaleźć w cierpieniu głębszy sens, staje się znakiem sprzeciwu wobec totalitaryzmu. W świecie przyszłości Chrystus spotyka się z odrzuceniem, a nawet szyderstwem. Juli Zeh – być może wzorując się na Orwellu, który w powieści *1984* każe zauważyć jednemu z bohaterów, że Rosjanie „wiedzieli, że nie należy przysparzać męczenników”⁵¹ – ukazuje niedoszłą „męczennicę”⁵² Mię Holl. Ta trzydziestoczteroletnia biolog, podobnie jak Joseph K. w *Procesie* Franza Kafki⁵³, zostaje postawiona przed sądem, obiektywnie rzecz biorąc, z absurdalnych powodów. W przeciwieństwie do bohatera powieści Kafki, Mia zna jednak powód procesu: zostaje oskarżona o niewystarczające dbanie o zdrowie, kondycję i higienę, co dla Metody oznacza potencjalne zagrożenie. Opresyjna profilaktyka zdrowotna oraz codzienna kontrola biochemiczna fizjologii organizmu spotykają się z ogólną akceptacją, a wszelkie przejawy nieposłuszeństwa podlegają denuncjacji.

Materialistyczne zapatrywania obywateli oraz podporządkowanie władzy idą w parze z ich na ogół wrogim nastawieniem do chrześcijaństwa. Początkowo, gdy umiera brat Mii Moritz, jej ateistyczne poglądy, wynikające także

⁴⁸ Z e h, dz. cyt., s. 260.

⁴⁹ Por. tamże, s. 260n.

⁵⁰ Tamże, s. 261.

⁵¹ O r w e l l, dz. cyt., s. 219.

⁵² Z e h, dz. cyt., s. 260.

⁵³ Por. J u s t e r, dz. cyt., s. 177-183.

z wykształcenia, przypominają bardziej bunt wobec Boga i walkę z własną bezsilnością w kryzysowym momencie życia niż zaprzeczenie Jego istnieniu. Na pytanie, czy w wierzy w Boga, Mia odpowiada, że jej niewiara opiera się na „wzajemności”⁵⁴. W reminiscencjach rozmów z nieżyjącym bratem zwątpienie Mii ustępuje miejsca świadomości paradoksalnego (agnostycznego) konfliktu – niemożności udowodnienia istnienia lub nieistnienia Boga: „Dobre w siostrze jest to, powiedziałaś kiedyś do mnie, że nie trzeba w nią wierzyć. I że to różni mnie, twoją siostrę, od Boga [...]. Twierdziłam, że poza Bogiem nikt nie jest taki głupi, żeby nieustannie żądać dowodów na jego istnienie. Spoważniałeś i odparłeś, że istnienie Boga jest już od dawna udowodnione, i to dzięki zdaniom: «Boga nie ma» albo «Bóg umarł». Ponieważ nie chciałam tego zrozumieć, musiałeś mi to wytłumaczyć. Gdyby coś naprawdę nie istniało, powiedziałaś, nie musielibyśmy temu zaprzeczać”⁵⁵.

Nihilistyczne stwierdzenie, że Boga nie ma, wybrzmiewa w monologu wewnętrzny bohaterki, która zaprzecza teleologii historii oraz istnieniu wieczności: „Wszystko, co ma cel, dopnie go pewnego dnia, i tym samym się zużyje. Nawet Bogu, chcącemu nieść pociechę ludziom, przyświecał cel, i co: niezbyt daleko zaszedł z tą swoją wiecznością”⁵⁶.

Przywołane we wspomnieniu słowa Moritza przeciwstawiają się temu nihilizmowi: „Kto chce wieczności, nie może nawet śledzić celu własnego przetrwania”⁵⁷. Jednakże i on, przeciwnik Metody, nie deklaruje wiary w Boga, a raczej traktuje problem udowodnienia jego istnienia jako paradoks.

W społeczeństwie rządzonym przez Metodę ateizm to synonim nowoczesnego, racjonalnego myślenia. Nauka, która w fikcyjnym świecie powieści Zeh uwolniła ludzkość od chorób i cierpienia, wymaga rezygnacji z tradycyjnych form wiary w Boga. Narzucanie ateizmu wydaje się jawną formą opresji, ograniczającej wolność jednostki: „Niech pani zajrzy do książek historycznych [...]. Dowie się pani wtedy, jak to jest, gdy ludzie są zakochani w swoich chorobach. Jeszcze pięćdziesiąt lat temu dzieci z dumą pokazywały kolana pokryte strupami. Dorośli natomiast malowali sobie wzajemnie serduszka na zagipsowanych nogach. Wszyscy skarżyli się na katar sienny, bóle pleców i problemy trawienne [...]. Wszelkiego rodzaju dolegliwości stawały się przedmiotem poważnych rozmów. [...] Choroba była dla człowieka dowodem na jego istnienie, jakby nie był w stanie poczuć sam siebie, dopóki nic go nie bolało!”⁵⁸

Kramer, zwolennik Metody, w rozmowie z Mią posługuje się retoryką pogardy, by zdezawuować Chrystusa: „Przez wiele wieków wielbiono słabość,

⁵⁴ Z e h, dz. cyt., s. 36.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 24.

⁵⁷ Tamże, s. 236.

⁵⁸ Tamże, s. 179n.

ustanowiono ją nawet sednem religii światowej. Klękano przed wizerunkiem wychudłego brodatego masochisty, który nosił na głowie kółko z drutu kolczastego, a po twarzy spływała mu krew. Duma chorych, świętość chorych, samolubstwo chorych: to było zło zżerające człowieka od wewnątrz⁵⁹. Nauka Chrystusa, utożsamiana z bezsensowną afirmacją cierpienia, spotyka się z wrogością wielu jednostek powieściowego społeczeństwa przyszłości, a nawet – jak w przypadku Kramera – z bluźnierstwem. Wyśmianie Chrystusa ma być może na celu wyrugowanie tej postaci z pamięci zbiorowej. Tą metodą posługują się aparaczczyki opresyjnego systemu z powieści Orwella *Rok 1984*, w której publiczne procesy ofiar prześladowań mają na celu zniszczenie ich godności.

Wątek religijny w powieści Juli Zeh nie został rozbudowany, niemniej można go traktować jako diagnozę czasów obecnych – oraz przyszłych – w których monopolistyczny materializm usuwa ze swej drogi wszystko, co wydaje się z nim sprzeczne.

HUMANITARNA ODSŁONA EUTANAZJI

Wróćmy na chwilę do *Utopii* More'a i relacji Hytlodeusza, z której dowiadujemy się, że „chorych pod kierunkiem doświadczonych lekarzy pielęgnuje się z taką delikatnością i troskliwością, że chociaż nikogo nie wyprawia się do szpitala wbrew jego woli, każdy jednak w razie choroby woli leczyć się tam niż w swoim domu”⁶⁰. Utopianie „nie żałują” chorym „ani lekarstw, ani odpowiedniego pożywienia”⁶¹, starają się im przywrócić zdrowie, „spieszą z pociechą nawet nieuleczalnie chorym: czuwają przy nich, rozmawiają z nimi, wreszcie starają się, jak mogą, sprawić im ulgę”⁶². Ich stoicko-epikurejskie podejście do choroby i śmierci przekłada się na warunkową troskę o chorych, których leczy się w szpitalach publicznych⁶³ i zapewnia im „lepszą opiekę, niżby mieli w domu”⁶⁴. Warunkową, ponieważ jeśli cierpienia stają się trudne do zniesienia dla chorego lub jego rodziny, Utopianie pozwalają mu umrzeć. W Utopii zachowanie prywatności w procesie umierania jest niemożliwe. Również decyzja o rozstaniu się cierpiącego z życiem podejmowana jest kolektywnie, z udziałem urzędników i kapłanów: „Wtedy odwiedzają chorego [...] i poddają mu najlepszą według ich przekonania radę: wykazują mu, że ponieważ nie może spełniać żadnych obowiązków, których wymaga życie, więc przeżył już niejako swą

⁵⁹ Tamże, s. 180.

⁶⁰ More, dz. cyt., s. 128.

⁶¹ Tamże, s. 152.

⁶² Tamże.

⁶³ Por. tamże, s. 128.

⁶⁴ Tamże.

śmierć i teraz jest już tylko przykrym ciężarem dla innych i dla siebie; nie powinien więc dłużej pozwalać, aby wyniszczała go straszna choroba, lecz raczej winien odważnie umrzeć, gdyż życie jest dla niego męką; niech więc z otuchą w sercu albo sam uwolni się od tego smutnego życia, jakby od więzienia i tortur lub zgodzi się, by inni go wyzwolili; przez śmierć swą nie okaże wzgardy wobec dobrodziejstw życia, lecz przerwie tylko swą mękę; będzie to nawet akt woli zgodny z pobożnością i religią, ponieważ słucha on w tej sprawie rady kapłanów, pośredników boskich⁶⁵.

W podejściu do śmierci na życzenie zaprezentowanym w powieści More'a zauważyć można elementy charakterystyczne dla współczesnych dystopii: od górne zarządzanie ludzkim życiem oraz (wroga wobec chrześcijaństwa) władza nad nim, przekonywanie chorego do decyzji o dobrowolnej śmierci, unikanie cierpienia oraz zakończenie go dla własnego dobra i w trosce o dobrostan innych. Można odnieść wrażenie, że eutanazja to w *Utopii* także metoda pozbywania się w majestacie prawa jednostek społecznie nieużytecznych, przypominająca, przynajmniej jeśli idzie o skutki, eksterminowanie słabych, chorych czy niepełnosprawnych – najgorsze scenariusze dwudziestego wieku, i to bynajmniej nie literackie.

Na uwagę zasługuje fakt, że w fikcyjnym świecie wykreowanym przez More'a panuje przyzwolenie na zakończenie życia „przez dobrowolne wstrzymanie się od jedzenia”⁶⁶ czy sztuczne uśpienie, dokonane z własnej woli, pod warunkiem, że jest zgodne z prawem. Ciało kogoś, kto „odbierze sobie życie z powodu, którego nie uznają kapłani ani senat”⁶⁷, zostaje po śmierci zbezczeszczone, „wówczas nie grzebią zwłok jego, ani nie palą, lecz ze wstrętem rzucają je do jakiegoś bagna”⁶⁸. W tym fikcyjnym świecie nie tylko eutanazja, ale i samobójstwo są dopuszczalne wyłącznie w majestacie prawa.

Scedowanie opieki nad chorymi na system ochrony zdrowia, a tym bardziej eutanazja, o której de facto pisze More, spotkałyby się zapewne z krytyką Josepha Ratzingera⁶⁹. W książce *Eschatologia – śmierć i życie wieczne* późniejszy papież Benedykt XVI stwierdza, że instytucjonalizacja opieki medycznej ma negatywny wpływ na człowieczeństwo, powoduje, że choroba i śmierć stają się „problemami technicznymi”⁷⁰. Trzeba jednak nadmienić, że rozwój medycyny, nowoczesne technologie, takie jak rozruszniki serca czy protezy, pozwalają wielu ludziom wrócić do normalnego funkcjonowania, nie wchodząc w konflikt z własnym sumieniem.

⁶⁵ Tamże, s. 152.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 152.

⁶⁹ Por. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 86.

⁷⁰ Tamże.

Ratzinger pisze także, że chorobie czy śmierci jako problemowi fizyczno-metafizycznemu powinna stawić czoła przede wszystkim wspólnota rodzinna⁷¹. Przesunięcie opieki nad chorymi ze sfery prywatnej do społecznej wydaje się efektem nie tyle złej woli rodzin, ile głębszych procesów społecznych, zwłaszcza tych zapoczątkowanych w dwudziestym wieku: atomizacji społeczeństwa, konieczności podejmowania pracy zarobkowej przez kobiety (które wcześniej opiekowały się starszymi członkami rodzin) oraz zaniku wspólnego zamieszkiwania rodzin wielopokoleniowych.

Drastycznym skutkiem zredukowania cierpienia do problemu technicznego – także z punktu widzenia innego teologa, Czesława Ryszki – jest stosowanie eutanazji wobec chorych w celu zakończenia uporczywej terapii. Ryszka pisze wręcz o „przemysle eutanazyjnym”⁷², z powodzeniem rozwijającym się w niektórych krajach. Z drugiej strony chorzy mający świadomość nieuleczalności choroby, a także środowiska popierające ich żądania, powołując się na argument wolności, coraz głośniejsze upominają się o prawo do eutanazji.

Eutanazja w powieści More’a, dokonywana w imię dążenia do fizycznego i duchowego komfortu, utożsamionego z brakiem cierpienia⁷³, wydaje się sprzeczna z obowiązującym także w czasach pisarza nauczaniem Kościoła. Tę sprzeczność dostrzega Stankomir Nicieja, który stwierdza, że autor, „uznany oficjalnie przez Kościół katolicki za świętego (w 1935 przez Papieża Piusa XI) [...] rekomenduje w *Utopii* eutanazję jako jedną z procedur gwarantowania odpowiedniej jakości życia”⁷⁴.

Temat „eliminacji cierpienia”⁷⁵, za którym stoi „gigantyczny wysiłek zmierzający do zbawienia ludzkości”⁷⁶, zyskał obecnie „szczególne znaczenie”⁷⁷, pisze Joseph Ratzinger, zauważając, że „wola całkowitego wyeliminowania go jest jednoznaczna z banicją miłości”⁷⁸, „z degradacją samego człowieka”⁷⁹.

Niewyobrażalne cierpienia wydają się przemawiać za legitymizacją wspomaganej sztucznie śmierci. Taki argument coraz częściej wysuwają zwolennicy eutanazji⁸⁰. Czy jednak potrafimy wyobrazić sobie czasy, w których będzie

⁷¹ Por. tamże.

⁷² R y s z k a, dz. cyt., s. 203.

⁷³ „Zdrowie jest zasadniczym warunkiem zadowolenia. Skoro bowiem [...] z chorobą łączy się cierpienie, które jest nieprzejeźdnym wrogiem rozkoszy, podobnie jak choroba jest nieprzyjaciółką zdrowia, dla czegoż odwrotnie nie miałby nas cieszyć pomyślny stan zdrowia”. M o r e, dz. cyt., s. 146.

⁷⁴ N i c i e j a, dz. cyt., s. 91.

⁷⁵ R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 120.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Por. R y s z k a, dz. cyt., s. 203.

ona „dobrem luksusowym”? W powieści *GRM. Brainfuck*⁸¹ pochodząca z NRD, mieszkająca w Szwajcarii Sibylle Berg wskazuje na wady posthumanizmu, który doprowadził społeczeństwo do moralnej ruiny. Ukazuje przyszłość, w której te zmiany już zaszły: z powodu wysokiego bezrobocia wprowadzono bezwarunkowy dochód podstawowy, powiązany z technologicznym nadzorem obywateli podzielonych na klasy. Eutanazja, zdaje się wieszczyć Berg, stanie się przywilejem dostępnym dla bogatych, a życie w klasie niższej będzie oznaczać biedę, przemoc i niekończące się cierpienie: „Eutanazja była zabroniona. Decydentom przyjemniej było patrzeć, jak chorzy i starsi powoli cierpią w agonii. [...] Od rana staruszka zaciskała szczęki z wściekłości – nie miała już zębów. Kilku idiotów siedziało w parlamencie i decydowało, jak długo będzie musiała leżeć w schronisku dla bezdomnych. Podpisywali papiery [...], a potem szli na brunch. A ona leżała tutaj i nie mogła poddać się eutanazji. [...] Upokorzenie bycia zależnym rozciągnęło się na ostatnią prostą. Na której jakieś pieprzone dupki zmuszały staruszkę do wejścia w jej stanie na dach i rzucenia się w dół, oraz zabicia przy okazji prawdopodobnie kilku innych osób. Staruszka wyobrażała sobie każdy możliwy sposób, by się wydostać”⁸².

W debiutanckiej powieści *Die Hochhausspringerin*⁸³ Julii von Lucadou eutanazja uznawana jest za społecznie akceptowalną formę odejścia w nicość jednostek nieprzydatnych. Podobnie jak egzekucję kary śmierci w *Corpus delicti*, przeprowadza się ją w sposób „humanitarny”, w komfortowych warunkach, z zastosowaniem metod relaksacji. Lucadou przedstawia dążące do samodoskonalenia społeczeństwo sukcesu żyjące w dwóch skrajnie różnych strefach. Wyznające materializm i konsumpcjonizm, poddawane jest ono nieustannej inwigilacji przez zamontowane wszędzie kamery. Eugenika stanowi formę wstępnej selekcji jednostek. Rodzina jako komórka społeczna nie istnieje, dzieci wychowywane są w internatach, rzadko mając kontakt z biologicznymi rodzicami. Emocjonalne potrzeby dorosłych zaspakajają aplikacje imitujące wsparcie bliskich. Wartość dorosłego oblicza się na podstawie mierzalnej przydatności dla społeczeństwa, przyznając każdemu punkty socjalne za odpowiednie zachowanie. W powieści Lucadou nie pojawiają się jednostki zbuntowane. Wartości nadrzędne to optymalizacja, perfekcjonizm, wspieranie najsilniejszych i propagowanie zdrowego trybu życia. System ten nie rezygnuje z najgorszych znanych form fizycznego ucisku, sprzecznych z afirmacją zdrowia i dobrej kondycji psychofizycznej.

W tym perfekcyjnym świecie żyje Hitomi Yoshida, pierwszoosobowa narratorka, psycholog zatrudniona do inwigilacji tytułowej bohaterki Rivy Karno-

⁸¹ Zob. S. B e r g, *GRM. Brainfuck*, Kiepenheuer & Witsch, Würzburg 2019.

⁸² Tamże, s. 186.

⁸³ Zob. J. v o n L u c a d o u, *Die Hochhausspringerin*, Carl Hanser, Berlin 2018.

vsky, sportsmenki wyczynowej, która przejawia symptomy depresji i wypalenia zawodowego. Popelnivszy błędy w analizie psychologicznej swojej podopiecznej, Hitomi w sposób niezamierzony przyspiesza zakończenie sportowej kariery Rivy, narażając na straty firmę czerpiącą zyski z jej występów. Kierownictwo uznaje Hitomi za jednostkę niedostosowaną społecznie i kieruje ją na obowiązkową eutanazję. Paradoks tej sytuacji polega na tym, że bohaterka zgadza się z decyzją kierownictwa, ponieważ sama wydaje się sobie nieużyteczna. Proces pozbawiania życia następuje bez użycia przemocy, z zastosowaniem przez Hitomi metod relaksacji: „Moje ciało skurczyło się. [...] Próbowałam wypełnić pustą przestrzeń wewnątrz mnie oddechem. Wykonywałam różne ćwiczenia oddechowe, ale żadne nie pomagało. Potem spróbowałam wizualizacji. Na jednym z naszych seminariów, gdzie uczymy się przezwycięzać strach przed śmiercią, doradzano nam, by w momencie zabiegu wykonać ćwiczenie wizualizacyjne, które wielokrotnie wykonywaliśmy w ramach przygotowań. Zostaliśmy poinstruowani, aby wizualizować skok z wieżowca ze spadochronem. Wyobraź sobie swoje ciało w nieskończoności, [...] znajdź obraz, który da ci poczucie, że śmierć nie istnieje, tylko życie. Zamknęłam oczy i spróbowałam wyobrazić sobie Rivę”⁸⁴.

Także w *Corpus delicti* Juli Zeh wykonanie kary śmierci odbywa się z zachowaniem odpowiednich zasad, „humanitarnych” metod i z dbałością o „komfort” umierania. I tu wykonanie wyroku poprzedza cyniczna instrukcja relaksacji, której Zeh nadaje odcień satyryczny: „Leżanka jest wygodna, pomieszczenie czyste, powietrze klimatyzowane. Umyto Mię, wymasowano i nakarmiono. Wsadzono ją w ubranie z neoprenu, mające chronić jej skórę przed niekorzystnymi wpływami mrozu. Mia została wniesiona i ułożona na urządzeniu, które ze szklanymi płytami i rurami wygląda tak niefrasobliwie jak rozstawione w solarium łózko. [...] Kramer chłodzi czoło Mii wilgotną chusteczką, dba o to, żeby wygodnie leżała, i podaje jej filiżankę, z której ma upić łyk gorącej wody. Niewiele brakuje, a okryłby ją grubą, białą, świeżo pachnącą pierzynką z puchu. Mia jest zmęczona. Schłodzić. Piękne słowo. Bez lęku myśli o spowolnieniu uderzeń serca, o coraz rzadszych oddechach, a nawet o zapadnięciu się oczu, czyli o owej utracie ludzkiego spojrzenia, którego pozostający przy życiu tak bardzo się boją, chociaż odpowiedzialne jest za to trwające zaledwie kilka sekund wyschnięcie płynu w workach łzowych”⁸⁵.

Z jednej strony śmierć człowieka w realnej współczesnej rzeczywistości, jak i w fikcyjnym świecie dystopii pozostaje tematem tabu⁸⁶, problemem „do rozwiązania”, o którym nie wypada mówić, z drugiej zaś strony kultura masowa nią epatuje. We wspomnianych wyżej dystopiach, podobnie jak w dziele Georga

⁸⁴ Tamże, s. 284.

⁸⁵ Z e h, dz. cyt., s. 257n.

⁸⁶ Por. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 86.

Orwella *Rok 1984*, opisy umierania, tortur lub samobójstwa także nie są czymś wyjątkowym. Stanowią raczej element tego gatunku.

SZTUCZNA INTELIGENCJA I PROJEKT HOMO DEUS

W połowie dwudziestego wieku teolog i jezuita Pierre Teilhard de Chardin przepowiadał zmiany technologiczne, które doprowadzą do połączenia ludzkości z technologią, a w wyniku do powstania istoty zwanej Homo deus⁸⁷. Dystopijne fabuły dostarczają pomysłów na nowe, zsekularyzowane formy religii, w których miejsce Boga zająć ma sztuczna inteligencja, wyposażona przez ludzkość w boskie atrybuty. Religia w nowej odsłonie zostanie wykorzystana jako jeden z mechanizmów społecznej represji.

W powieści science-fiction Thore D. Hansena *Die Reinsten*⁸⁸ [„Najczystszy”] miejsce boskiego obserwatora zajmuje sztuczna inteligencja, nowy bóg ludzkości, zdigitalizowana forma imitatio dei. W roku 2191 tworzy ona atrapę raju oraz stosuje nomenklaturę biblijną: Enklawa zarządzana przez Askit (dosłownie z języka angielskiego: „zapytaj o to”⁸⁹), która uzyskuje dostęp do danych poprzez internet, nazywa się Paradise (Raj), a główna bohaterka ma na imię Eve⁹⁰.

W toku 2043 Askit zakazuje wyznawania jakiegokolwiek religii, a dzięki zgromadzeniu olbrzymiej ilości informacji przejmuje kontrolę nad ludźmi, dzieląc ich na „czystych”, za których uważa najlepiej wykształconych, i „zdegradowanych”, niegodnych przebywania w „raju”. Askit ogłasza się „bogiem”, jednak nie występuje w roli ojca rodzaju ludzkiego, lecz anioła zemsty, który na podstawie zdobytej wiedzy dochodzi do wniosku, że ludzkość to szkodnik, przed którym trzeba ratować zniszczoną planetę.

Thore D. Hansen uaktualnia motyw znany choćby z Orwellowskiej powieści *Rok 1984*, gdzie władzę nad ludźmi przejmuje obserwujący ich myśli Wielki Brat. W powszechnej inwigilacji, będącej domeną totalitarnego państwa, również współczesny fizyk John C. Lennox doszukuje się pomysłów orwellowskich⁹¹.

Pośrednio obawy przed powszechną kontrolą społeczeństwa odnoszą się do obecnego stanu rzeczy. Steven Hawking ostrzega, że jeśli kontrolę tę wzmocni

⁸⁷ Por. P. Teilhard de Chardin, *Fenomen człowieka*, tłum. K. Waloszczyk. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1993, s. 220-224.

⁸⁸ Zob. Th.D. Hansen, *Die Reinsten*, Golkonda Verlag, München 2019.

⁸⁹ Pierwsze litery „ask it” odpowiadają skrótowi AI oznaczającemu sztuczną inteligencję (ang. artificial intelligence).

⁹⁰ Wątek raju oraz imiona z apokryfów pojawiają się także w powieści Zoë Beck *Paradise City* (zob. Z. Beck, *Paradise City*, Suhrkamp, Berlin 2020).

⁹¹ Por. J.C. Lennox, *2084: sztuczna inteligencja i przyszłość ludzkości*, tłum. Z. Kościuk, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2023, s. 12.

się za sprawą tak zwanej silnej sztucznej inteligencji, zdolnej do samodzielnego rozwoju i wykonywania zadań będących dotąd domeną ludzkiego umysłu, to skutki tego będą nieodwracalne⁹². Także Lennox przyznaje, że jest to zagrożenie realne; według niektórych scenariuszy „artefakty uzyskają kiedyś inteligencję przewyższającą ludzką”⁹³. Według Hawkinga superinteligencja będzie niezwykle skuteczna w dążeniu do celu i jeśli te cele będą odbiegać od celów ludzi, to będzie to dla ludzi poważny problem⁹⁴.

W fikcyjnych społeczeństwach dążących do optymalizacji wszystkich działań śmierć stała się nie tyle końcem życia, ile etapem, po którym w wyniku transformacji technologicznej następuje postępowanie. Theresa Hannig w powieści *Die Optimierer*⁹⁵ ukazuje potencjalny przebieg rozwoju digitalizacji i idei technologicznego ulepszenia człowieka. Akcja utworu rozgrywa się w roku 2052, w państwie zapewniającym obywatelom dobrobyt i bezpieczeństwo, stosującym tak zwaną optymalną gospodarkę opiekuńczą, w ramach której zbierane są informacje, które po śmierci człowieka wykorzystywane są do tworzenia humanoidalnego rozumu oraz jego sprawniejszej i zautomatyzowanej wersji.

Hannig ukazuje potencjalne skutki obecnie forsowanych idei ulepszenia ludzkości. W *Die Optimierer* system kontroluje wszystkie sfery życia: nawyki żywieniowe (spożywanie mięsa jest zabronione), kontakty społeczne, pracę zawodową i sferę prywatną, marzenia, plany, a nawet kontakty intymne. Każda aktywność podlega inwigilacji dzięki powszechnie używanym soczewkom z dostępem do rozszerzonej rzeczywistości, które gwarantują władzy ciągle kontrolowanie myśli i przebiegu każdego dnia. Nawet decyzje dotyczące codziennych spraw podejmowane są w oparciu o sugestie robotów. Głównym bohaterem powieści jest Samson Freitag, doradca personalny w zakresie optymalizacji życia zawodowego. Za jego pośrednictwem obywatele znajdują odpowiednie zajęcie, a społecznie nieużyteczne jednostki wysyłane są na tak zwaną kontemplację, czyli życie na marginesie społeczeństwa objęte zakazem podejmowania jakiegokolwiek aktywności. Krótco przed awansem Freitag zostaje oskarżony o udzielenie błędnej porady, w wyniku której jego klientka Martina Fischer popełnia samobójstwo. W ramach optymalizacji Martina zostaje po śmierci przekształcona w dysponujący pamięcią swojej ludzkiej poprzedniczki android, przydzielony do pomocy w gospodarstwie domowym Freitag.

Spełnienie marzenia o nieskończonym przedłużaniu życia obiecują ojcowie transhumanistycznych projektów stworzenia człowieka przyszłości udoskonalonego za sprawą nowoczesnych technologii, medycyny, genetyki i nano-

⁹² Por. S. H a w k i n g, *Krótkie odpowiedzi na wielkie pytania*. tłum. M. Krośniak, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2018, s. 148-150.

⁹³ L e n n o x, dz. cyt., s. 37.

⁹⁴ Por. H a w k i n g, dz. cyt., s. 148-150.

⁹⁵ Zob. Th. H a n n i g, *Die Optimierer*, Lübbe, Köln 2017.

technologii. Czołowym ideologiem tego ruchu społeczno-filozoficznego jest Raymond Kurzweil⁹⁶, który uważa, że postęp technologiczny stanowi część porządku ewolucyjnego⁹⁷. Elementem tego postępu ma być stopniowe udoskonalanie ludzkiego ciała, a także zdolność przeniesienia świadomości do innego ciała. Według Kurzweila możliwe będzie „posiadanie mózgu w znacznej części niebiologicznego”⁹⁸, dzięki czemu ludzka inteligencja „zostanie ulepszona i poszerzona”⁹⁹. Krytyczny wobec tego kierunku rozwoju ludzkości Lennox przewiduje, że może się to stać już w dwudziestym pierwszym wieku. Uważa, że „gatunek ludzki, dysponujący technologią obliczeniową, którą stworzył [...] będzie w stanie zmienić naturę śmiertelności w postbiologicznej przyszłości”¹⁰⁰.

Do koncepcji stworzenia postczłowieka zalicza się projekt digitalizacji wspomnień, utrwalania ludzkiej świadomości na zewnętrznych nośnikach, mający zapewnić człowiekowi przyszłości – jak głoszą zwolennicy transhumanizmu – rodzaj nieśmiertelności w zsekularyzowanej formie, polegającej na wykorzystaniu biologicznego i technologicznego potencjału ludzkiego ciała¹⁰¹. Za ideą zsekularyzowanej nieśmiertelności kryją się takie pomysły, jak transfer umysłu (emulacja mózgu) i powstanie cyborgów (organizmów cybernetycznych), oraz nadzieje na przedłużenie ludzkiego życia. Lennox zauważa, że do pewnego stopnia „już zaczęliśmy się stapiać z własną technologią”¹⁰².

Bohaterowie powieści Theresy Hannig funkcjonują w świecie posttranshumanizmu, w którym postęp oznacza ograniczenie wolności jednostki. Nie tylko są inwigilowani (oprócz chipów noszą soczewki wyposażone w kamery, są śledzeni na każdym kroku i wynagradzani lub karani punktami socjalnymi za wszystkie działania), ale nawet nie wiedzą, że ich śmierć prowadzi do postegzystencji w formie przydatnego społeczeństwu robota.

Futurystycznym światem powieści Hannig rządzi bowiem zasada użyteczności: jednostki nieprzydatne są eliminowane i „uzdatniane” do bardziej wydajnego życia po śmierci. Wiąże się to ze stopniowym zacieraniem granicy pomiędzy człowiekiem a robotem. Autorka wykorzystuje także kulturowo-religijne wyobrażenia śmierci,

⁹⁶ Zob. M. G a r b o w s k i, *Transhumanizm. Geneza – założenia – krytyka*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 28(2015) nr 3(111), s. 23-41. Warto nadmienić, że cały tom 111. kwartalnika poświęcony jest różnym aspektom transhumanizmu.

⁹⁷ Por. R. K u r z w e i l, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 53.

⁹⁸ Tamże, s. 306.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ L e n n o x, dz. cyt., s. 36.

¹⁰¹ Por. F. F e r r a n d o, *Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje*, tłum. R. Sapeńko, E. Świętek, „Rocznik Lubuski” 42(2016) cz. 2, s. 14.

¹⁰² L e n n o x, dz. cyt., s. 37.

mit oglądanego we śnie rajskiego ogrodu i tunelu jako granicy życia i śmierci oraz przejścia do innej formy bytu i (technologicznego) zmartwychwstania.

Religijne i mityczne nawiązania w powieści Hannig odsyłają do wizji transcendowania ludzkiego ducha, ale także do idei transhumanizmu, którego dążeniem jest przezwyciężanie ludzkich ograniczeń. „Pragnienie doskonałości – jak zauważył Marcin Garbowski – przywołuje na myśl próbę powrotu człowieka do stanu sprzed wygnania z raju”¹⁰³. Przejście do ciała androida przypomina koncepcję twórcy sekty raelian Claude’a Vorilhona, posługującego się imieniem Raël, według którego możliwe będzie kopiowanie (a nie tylko klonowanie) człowieka, tworzenie „kopii zapasowej”¹⁰⁴ samego siebie.

Przykłady absurdalności pomysłu digitalizacji człowieka można znaleźć w powieści *Unsterblich* Jensa Lubbadaha¹⁰⁵. Dystopijna wizja nieśmiertelności, która pozwala przywrócić życie wybitnym jednostkom, mogącym żyć dalej jako zdigitalizowane, trójwymiarowe kopie, to kolejna odsłona marzeń o wiecznym życiu w materialnym świecie. Tak rozumiane przedłużenie życia to głównie przedsięwzięcie ekonomiczne, wymagające nakładów na utrzymanie bytu awatara, ale i przynoszące zyski.

O tym, że życie i śmierć człowieka będą w przyszłości podporządkowane algorytmom, opowiada Marc-Uwe Kling w satyrycznej powieści dystopijnej *QualityLand*¹⁰⁶ oraz jej kontynuacji *QualityLand 2.0. Kikis Geheimnis*¹⁰⁷. Akcja pierwszej powieści z tej serii dzieje się w niedalekiej przyszłości, w której pracę i życie prywatne optymalizuje sztuczna inteligencja. W *QualityLand*ii każdy nosi nazwisko wskazujące na pracę, jaką wykonywała matka lub ojciec w chwili jego poczęcia. Kling połączył niepokój, jaki niesie cyfrowa teraźniejszość, z satyrycznym wyobrażeniem przyszłości, w której koniec życia wylicza sztuczna inteligencja, a do terminu śmierci należy się dostosować.

Transhumanizm w utopijnych wizjach, snutych jednak w realnym świecie, zawiera w sobie pewien aspekt eschatologiczny, wiąże się bowiem – jak już wspomniano – z ideą nieśmiertelności, dotąd powiązaną z religiami, filozofią (głównie platonizmem) lub szeroko rozumianą sferą duchowości. Lennox zwraca uwagę na teologiczne tło marzenia o nieśmiertelności: słowo „transhumanizm” wymyślił ateista Julian Huxley¹⁰⁸, brat Aldousa, wcześniej pojawiło się w kontekście zmartwychwstania ciała (!); w tym znaczeniu zostało użyte w roku

¹⁰³ Garbowski, dz. cyt., s. 24.

¹⁰⁴ P. Bortkiewicz, *Religia i Bóg w świecie transhumanizmu*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 28(2015) nr 3(111), s. 119.

¹⁰⁵ Zob. J. Lubbadah, *Unsterblich*, Wilhelm Heine Verlag, München 2016.

¹⁰⁶ Zob. M.-U. Kling, *QualityLand*, Ullstein Verlag, Berlin 2017. Wydanie polskie zob. tenże, *QualityLandia*, tłum. M. Kaczmarek, Wydawnictwo NieZwykłe, Oświęcim 2020.

¹⁰⁷ Zob. tenże, *QualityLand 2.0. Kikis Geheimnis*. Ullstein Verlag, Berlin 2022.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 38.

1814 przez Henry'ego Francisa Cary'ego w przekładzie *Raju z Boskiej Komedii* Dantego¹⁰⁹. Ideę nieśmiertelności osiągniętej za pomocą wiedzy i techniki rozpowszechniał również rosyjski filozof prawosławny Nikołaj Fiedorow. Twierdził on, że ludzie mogliby ingerować w proces własnej ewolucji, gwarantując sobie nie tylko fizyczną nieśmiertelność, ale nawet zmartwychwstanie: „Dzień ten będzie boski, wspaniały ale nie cudowny, bo zmartwychwstanie stanie się zadaniem nie dla cudu, lecz wiedzy i wspólnego trudu”¹¹⁰.

Na pierwszy rzut oka cele wydają się szczytne: czy może być coś złego w marzeniu o przewycięzeniu egzystencjalnych ograniczeń człowieka, takich jak choroba, starzenie się, a nawet śmierć? W odniesieniu do wizji ojców transhumanizmu pojawiają się jednak wątpliwości natury moralnej. Czy można zaakceptować pomysł, by dzięki nauce, medycynie, zaawansowanej technologii i sztucznej inteligencji przejąć kontrolę nad naturalnym biegiem życia? Czy centralnie sterowana polityka biopopulacyjna, systemowo kształtująca człowieka przyszłości, który będzie musiał podjąć wyzwanie indywidualnego samodoskonalenia, nie przypomina koszmaru z przeszłości, tyle że w nowej odsłonie? Dążąc do kontrolowania procesów życiowych, a także samej śmierci, transhumanizm staje się utopią, która wzbudza zarówno uzasadnione obiekcje etyczne, jak i fascynację. Projekty transhumanistyczne rodzą obawy zarówno o losy jednostki, jak i społeczeństw. Odczuwalnym skutkiem transhumanizacji miałyby być możliwość zoptymalizowania życia jednostki przydatnej społeczeństwu i wykorzystywanie jej w celach wyłącznie utylitarnych.

Powieści dystopijne wieszczą koniec naturalnej śmierci, ale zapowiadają też technologiczny substytut życia. Współczesny człowiek nie chce już naturalnego zakończenia życia, zdają się przekonywać również propagatorzy transhumanizmu. Projekty przedłużania życia dzięki ingerencji medycyny, nanotechnologii i genetyki w jego przebieg przyczyniają się do kreacji postczłowieka.

Nie są to jednak wyłącznie utopijne mrzonki. Yuval Harrari twierdzi, że „ludzie zawsze umierają z powodu jakiejś technicznej usterki”¹¹¹, a „każdy problem techniczny ma techniczne rozwiązanie”¹¹². Dalszy ciąg jego wypowiedzi

¹⁰⁹ Dante w *Boskiej komedii* użył słowa „transhumanar” (por. Dante Alighieri, *La divina commedia, Paradiso*, canto I, w. 70); Edward Porębowicz tłumaczy je jako „przeczwłoczenie” (por. tenże, *Boska komedia*, tłum. E. Porębowicz, PIW, Warszawa 1959, s. 315), Agnieszka Kuciak natomiast jako „przejście w nadludzkie” (por. tenże, *Boska komedia*, tłum. A. Kuciak, Wydawnictwo AA – Klub Książki Katolickiej, Kraków–Dębogóra 2006, s. 480). Por. Garbowski, dz. cyt., s. 25.

¹¹⁰ Cyt. za: G.M. Young, *The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*, Oxford University Press, New York 2012, s. 82. Zob. N. Fedorov, *Konec sirotdwa. Bezgraničnoe rodstvo*, Litres.ru, <https://www.litres.ru/book/nikolay-fedorov/konec-sirotstva-bezgraničnoe-rodstvo-2696265/>.

¹¹¹ Y.N. Harrari, *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018, s. 31.

¹¹² Tamże.

stanowi wyraźne nawiązanie do eschatologii chrześcijańskiej: „Nie musimy czekać na powtórne przyjście Chrystusa, by przewyciężyć śmierć”¹¹³.

Zarówno utopia, ukazująca z założenia szczęśliwe społeczeństwa, jak i antyutopia oraz dystopia, poprzez odniesienia do aktualnych kryzysów pośrednio poruszają temat zsekularyzowanej apokalipsy. Zjawiska takie, jak posthumanizm, pragmatycznie zorientowany transhumanizm, niekontrolowany rozwój sztucznej inteligencji, rozwój państwa opresyjnego opartego na technologicznym postępie, inwigilacja obywateli oraz pogłębianie społecznych podziałów, a także biopolityka uprawiana kosztem wolności człowieka, nie tylko idą w parze z ateizmem i utratą ludzkiej godności, ale także nawiązują negatywnie do apokaliptyki.

*

W potocznym rozumieniu apokaliptyka nie głosi nadziei na nastanie boskiego wieku, powrotu Zbawiciela, zmartwychwstania umarłych i sądu nad światem, ale wieszczy ponury koniec świata – pogorszenie warunków życia, katastrofy, rozpad więzi międzyludzkich i czas ucisku. Chiliastycznej nadziei na przywrócenie pierwotnego, rajskiego porządku trudno się doszukać w najnowszych tekstach literackich reprezentujących gatunek dystopii. Byłoby to zresztą sprzeczne z ich gatunkowymi wyznacznikami. Eschatologicznego optymizmu nie dzielają autorzy przedstawionych tu powieści, którzy reagują na realne zjawiska współczesności, wystawiając im nierzadko smutną diagnozę.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Althaus, Paul. *Die letzten Dinge: Entwurf einer christlichen Eschatologie*. Gütersloh: Bertelsmann, 1926.
- Bartnik, Czesław Stanisław. „Myśl eschatologiczna.” In Bartnik, *Dziela zebrane*. Vol. 23. Lublin: Standruk, 2002.
- Bartscherer, Christoph. “Die Herren der Apokalypse: Weltuntergänge im Werk von Friedrich Dürrenmatt, Günter Grass und Michael Cordy.” In *Am Ende der Tage: Apokalyptische Bilder in Bibel, Kunst, Musik und Literatur*. Edited by Hans-Georg Gradl, Georg Steins, and Florian Schuller. Regensburg: Friedrich Pustet, 2011.
- Beck, Zoë. *Paradise City*. Berlin: Suhrkamp, 2020.
- Berg, Sibille. *GRM: Brainfuck*. Würzburg: Kiepenheuer & Witsch, 2019.

¹¹³ Tamże.

- Bortkiewicz, Paweł. "Religia i Bóg w świecie transhumanizmu." *Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 28, no. 3 (111) (2015): 114–27.
- Brunssen, Frank. *Das Absurde in Günter Grass' Literatur der achtziger Jahre*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.
- Dante Alighieri. *Boska komedia*. Translated by Agnieszka Kuciak. Kraków and Dębogóra: Wydawnictwo AA and Klub Książki Katolickiej, 2006.
- Dante Alighieri. *Boska komedia*. Translated by Edward Porębowicz. Warszawa: PIW, 1959.
- Dürrenmatt, Friedrich. *Der Auftrag oder Vom Beobachten des Beobachters der Beobachter*. Zürich: Diogenes Verlag, 1988.
- Fedorov, Nikolai. *Konets sirotstva: Bezgranichnoye rodstvo*. Litres.ru, <https://www.litres.ru/book/nikolay-fedorov/konec-sirotstva-bezgranichnoe-rodstvo-2696265/>.
- Ferrando, Francesca. "Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje." Translated by Roman Sapeńko and Ewa Świętek. *Rocznik Lubuski* 42, part 2 (2016): 13–26.
- Garbowski, Marcin. "Transhumanizm: Geneza – założenia – krytyka." *Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 28, no. 3 (111) (2015): 23–41.
- Grass, Günter. *Szczurzyca*. Translated by Sławomir Błaut. Warszawa: PIW, 1993.
- Hannig, Theresa. *Die Optimierer*. Köln: Lübbe, 2017.
- Hansen, Thore D. *Die Reinsten*. München: Golkonda Verlag, 2019.
- Harari, Yuval Noah. *Homo deus: Krótka historia jutra*. Translated by Michał Romanek. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018.
- Hawking, Stephen. *Krótkie odpowiedzi na wielkie pytania*. Translated by Marek Krośniak. Poznań: Zysk i S-ka, 2018.
- Huxley, Aldous. *Nowy wspinały świat*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Muza, 1997.
- Jean Paul. *Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs im Reichsmarktflecken Kuhschnappel*. Vols. 1–3. Berlin: Carl Matzdorff's Buchhandlung, 1796–97.
- Jean Paul. "Mowa wypowiedziana przez umarłego Chrystusa ze szczytu kosmicznego gmachu o tym, że nie ma Boga." Translated by Maria Żmigrodzka. In Maria Janion and Maria Żmigrodzka, *Romantyzm i egzystencja: Fragmenty niedokończonego dzieła*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2004.
- [Jean Paul]. "Siebenkäs." In *Jean Paul's sämtliche Werke*. Vol. 11. Berlin: Reimer, 1841.
- Juster, Alexandra. *Juli Zehs "Corpus Delicti: Ein Prozess": Intertextuelle Perspektiven*. Berlin: LIT Verlag, 2022.
- Kling, Marc-Uwe. *QualityLand*. Berlin: Ullstein Verlag, 2017.
- Kling, Marc-Uwe. *QualityLand 2.0: Kikis Geheimnis*. Berlin: Ullstein Verlag, 2022.
- Kling, Marc-Uwe. *QualityLandia*. Translated by Magdalena Kaczmarek. Oświęcim: Wydawnictwo NieZwykłe, 2020.

- Kurzweil, Ray. *Nadchodzi osobliwość: Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*. Translated by Eliza Chodkowska and Anna Nowosielska. Warszawa: Kurhaus Publishing, 2013.
- Lennox, John C. 2084: *Sztuczna inteligencja i przyszłość ludzkości*. Translated by Zbigniew Kościuk. Warszawa: Fundacja Prodoteo, 2023.
- Leś, Mariusz M. "Narracja i transcendencja: Od ideologii do poetyki science fiction." In *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*. Edited by Mariusz M. Leś and Piotr Stasiewicz. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku, 2014.
- Leś, Mariusz M., and Piotr Stasiewicz, eds. *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku, 2014.
- Lubbadeh, Jens. *Unsterblich*. München: Wilhelm Heine Verlag, 2016.
- von Lucadou, Julia. *Die Hochhausspringerin*. Berlin: Carl Hanser, 2018.
- More (Morus), Thomas. *Utopia*. Translated by Kazimierz Abgarowicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1954.
- Nicieja, Stankomir. "Współczesne spojrzenie na edukacyjne i pedagogiczne motywy w dziele Tomasza Morusa *Utopia* (1516)." In *Utopia a edukacja*. Vol. 2. *Pedagogiczne konteksty społecznych wyobrażeń świata możliwego*. Edited by Rafał Włodarczyk. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *Radosna wiedza ("La gaya scienza")*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz, Andrzej Kopacki, and Leopold Staff. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2008.
- Nocke, Franz-Josef. *Eschatologia*. Translated by Wojciech Borowski. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, 2003.
- Orwell, George. *Rok 1984*. Translated by Tomasz Mirkowicz. Warszawa: PIW, 1988.
- Ostrowski, Witold. "Wprowadzenie do *Utopii*." In Thomas More (Morus), *Utopia*. Translated by Kazimierz Abgarowicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1954.
- Ratzinger, Joseph. *Eschatologia: Śmierć i życie wieczne*. Translated by Marek Węclawski. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha, 1984.
- Ryszka, Czesław. *Czy świat się kończy? Nasze problemy ostateczne*. Kraków: Wydawnictwo Salwator, 2012.
- Sargent, Lyman Tower. "Trzy oblicza utopizmu – rewizja." Translated by Piotr Krzywicki. *Zagadnienia Rodzajów Literackich* 64, no. 3 (139) (2021): 133–70.
- de Staël, Madame (Anne-Louise-Germaine). *O Niemczech*. Translated Fryderyk Krauze. Warszawa: Lewental, ca. 1850.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Fenomen człowieka*. Translated by Konrad Waloszczyk. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1993.
- Wolting, Monika. "'Climate Fiction' in der deutschsprachigen Literatur." In *Utopische und dystopische Weltenentwürfe*. Edited by Monika Wolting. Göttingen: V&R Unipress, 2022.
- Young, George M. *The Russian Cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*. New York: Oxford University Press, 2012.

- Zamiatin, Eugeniusz. *My*. Translated by Adam Pomorski. Warszawa: Wydawnictwo Alfa, 1989.
- Zeh, Juli. *Corpus delicti: Proces*. Translated by Sława Lisiecka. Warszawa: WAB, 2011.
- Zyber, Erik. *Homo utopicus: Die Utopie im Lichte der philosophischen Anthropologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Agnieszka K. HAAS – Co nas czeka (po śmierci)? Współczesna niemiecka powieść dystopijna wobec pytań o rzeczy ostateczne

DOI 10.12887/38-2025-2-150-09

W artykule omówiony został wątek lęku o przyszłość ludzkości w utworach literatury niemieckiego obszaru językowego reprezentujących gatunek dystopii i antyutopii. Zagadnienie to rozpatrywano w kontekście eschatologii chrześcijańskiej i pojęć takich, jak śmierć, życie wieczne, sąd ostateczny, wiara w Boga i apokalipsa. Punkt wyjścia interpretacji stanowi *Utopia* Thomasa More'a, pierwszy utwór reprezentujący gatunek powieści utopijnej, w której autor przedstawił odmienne od tradycyjnych formy wiary w życie nadprzyrodzone oraz powiązał je z modelem funkcjonowania fikcyjnego społeczeństwa. Autorka artykułu przyjmuje hipotezę, że świat wykreowanej w *Utopii*, podobnie jak religia stworzona na potrzeby tej powieści, wykazują cechy totalitaryzmu, a przedstawione w niej życie społeczne podporządkowane jest systemowi totalitarnemu. Tego rodzaju związek religii ze społeczeństwem wyznacza z kolei cechy późniejszych powieści dystopijnych oraz antyutopii, aż do współczesności. Niemieckie powieści tego gatunku, nawiązując do apokaliptycznych pojęć i symboli, ukazują nie tylko niepokojące wizje niedalekiej przyszłości, ale także – poprzez eksponowanie związku religii z warunkami społecznymi – współczesne kryzysy etyczne i religijne. W artykule wskazano najważniejsze powieściowe motywy związane z eschatologią chrześcijańską oraz zwrócono uwagę na ich związek z realnymi obawami o przyszłość ludzkości.

Słowa kluczowe: eschatologia, śmierć, dystopia, literatura niemiecka

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

ORCID 0000-0002-2768-5981

Agnieszka K. HAAS, What Awaits us (after Death)? Contemporary German Dystopian Novels and Questions about the Ultimate Things

DOI 10.12887/38-2025-2-150-09

Using selected examples from German-language dystopia, the paper discusses the theme of fear for the future of humanity in the context of Christian eschatology and concepts such as death, eternal life, the Last Judgement, belief in God, and apocalypse. The starting point for the interpretation of this theme is *Utopia*, the first representative of the utopian novel genre, in which Thomas Morus introduced unconventional forms of belief in the supernatural and combined them with a model for the functioning of a fictional society. The paper is based on the hypothesis that the world of *Utopia*, as well as the fictional religion created for the novel, exhibit characteristics of totalitarianism, to which social life is also subordinated. Such a relationship between totalitarian religion and society determines the characteristics of later dystopian or antiutopian novels up to the present day. They describe not only disturbing visions of the near future based on apocalyptic themes, but also, by exposing the connection between religion and social conditions, show contemporary ethical and religious crises related to the faith in God. The paper identifies the main themes of Christian eschatology in the fictional world of the novels and their relationship to real concerns about the future of humanity.

Keywords: eschatology, death, dystopia, German literature

Contact: Division of German Literature and Culture, Institute of German Philology, Faculty of Languages, University of Gdańsk, ul. Wita Stwosza 51, 80-316 Gdańsk, Poland

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

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

ORCID 0000-0002-2768-5981



Maciej NOWAK*

MIĘDZY OCZEKIWANIEM A REZYGNACJĄ
Postawa wobec wojny w dziennikach prowadzonych
zaraz po jej wybuchu
(Warszawa 1939 – Paryż 1940)

Dzienniki prowadzone w mieście planowo dewastowanym przez działania lotnictwa i artylerii ewokują przestrzeń miejską w określony sposób. W diariuszach prowadzonych nad Wisłą we wrześniu 1939 roku staje się ona miejscem niebezpiecznym, a także unaoczniającym rozmiar strat. Inaczej rzecz się ma z przestrzenią Paryża, który pod koniec kampanii ogłoszony został miastem otwartym, właśnie po to, by uchronić je przed jakimkolwiek zniszczeniem.

WRZESIEŃ 1939
MIEJSKIE DZIENNIKI DOŚWIADCZONYCH DIARYSTÓW

Wolno powiedzieć, że polskie piśmiennictwo miało szczęście do świadectw z początku wojny. W stolicy 1 września 1939 roku pozostawały nie tylko Maria Dąbrowska i Zofia Nałkowska, ale przebywał tam także Karol Irzykowski. Pod Warszawą, w Stawisku, prowadził dziennik Jarosław Iwaszkiewicz, w Lanckoronie notował Karol Ludwik Koniński. A przecież to nie wszyscy memuaryści wówczas aktywni¹. Niemniej w niniejszym artykule biorę pod uwagę świadectwa autorów pozostających w stolicy, gdyż obok czasu (okres od wybuchu wojny do kapitulacji Warszawy), ważne jest dla mnie także wspólne tym zapisom miejsce powstawania: duże miasto europejskie, wielkie skupisko ludzi, centrum kulturowe i administracyjne – stolica państwa. Dąbrowską, Nałkowską i Irzykowskiego łączy także fakt prowadzenia dzienników od dłuższego czasu i to, że byli zawodowymi pisarzami. Wszyscy mieli za sobą setki zapisanych stron, lata diarystycznej praktyki; w sposób świadomy przeżyli już pierwszą ze światowych wojen. Nie traktowali więc wybuchu tej drugiej

* Dr hab. Maciej Nowak – Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: maciej.nowak@kul.pl, ORCID 0000-0003-4885-741X [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Najnowsze rozpoznanie fenomenu sporządzania różnego rodzaju zapisów autobiograficznych w okresie wojny zob. *Zapisywanie wojny. Dzienniki z lat 1939-1945*, red. M. Libich, P. Sadzik, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2022.

jako okoliczności popychającej ich do chwytania za pióro. Zapisy z września 1939 roku należą w ich wypadku do większej całości, wcześniej rozpoczętej i później kontynuowanej, stanowią zatem serię w obszernym cyklu. Są to dzienniki miejskie, prowadzone przez cywilów w sytuacji wybuchu wojny, której dalszy przebieg, czyli klęska i okupacja, pozostaje w tym momencie ich autorom nieznany². Obydwie pisarki ewakuowały się z Warszawy wraz z pierwszymi wiadomościami o klęskach na froncie, podczas gdy Irzykowski pozostał w niej do końca. Wszyscy kontynuowali sporządzanie zapisów podczas kolejnych lat okupacji.

WSTRZĄS, PRZECZUCIE KLĘSKI I POCZĄTEK NOWEJ EPOKI

Choć Maria Dąbrowska poświęciła wypadkom wrześniowym tylko dwa zapisy – następnie uszła z Warszawy, aby wrócić w połowie następnego roku – to właśnie jej notatka wojenna, druga w kolejności, robi prawdziwie wstrząsające wrażenie (zachowując oryginalną pisownię i podział na wersy):

6-7.IX. [1939] W nocy. Cisza zupełna. Nie śpię. Trzymam radio otwarte całą noc.
Żadnych: Uwaga, uwaga, nadchodzi... Niemcy w nocy nie bombardują. O 12-tej
w nocy słyszę nagle:
Blaskotka. Blaskotka. Bolesław wzywa do Warszawy.
To się powtarza, te słowa wiele razy raz poraz, martwo, groźnie, strasznie.
Blaskotka. Blaskotka. Bolesław wzywa do Warszawy³.

Z pewnością odczucie dramatyzmu wzmacnia w czytelniku wiedza o tym, że był to ostatni zapis w dzienniku przed dziesięciomiesięczną przerwą. I to, że mrok, w wymiarze moralnym, ogarnął nie tylko Polskę, ale także indywidualny los pisarki, na wiele tygodni. Niemniej w tym momencie, w nocy z 6 na 7 września, jeszcze nie definitywnie strasznego – w dziejach osobistych i w dziejach powszechnych, czyli państwa i narodu (współobecność tych perspektyw w dziennikach to osobny problem) – się nie zdarzyło. A jednak zapis ewokuje grozę przeczuwanej klęski. Zwraca uwagę zarysowana w paru słowach sytuacja poznawcza podmiotu – pogrążony w ciemności i cisy, jedynym łącznikiem ze światem zewnętrznym uczynił radioodbiornik: w bezsennej nocy pozostaje on otwarty na nadawane w eter sygnały. I przynosi złe wie-

² Na temat dzienników czasów wojny por. D. B o a l, *Journaux intimes sous l'occupation*, Armand Colin, Paris 1993, s. 39-178; zob. P. R o d a k, *Wojna i zapis (o dziennikach wojennych)*, „Teksty Drugie” 2005, nr 6, s. 33-45.

³ M. D ą b r o w s k a, *Dzienniki 1914-1965*, t. 4, 1937-1941, red. T. Drewnowski, PAN, Wydział I Nauk Społecznych, Komitet Nauk o Literaturze, Warszawa 2009, s. 150.

ści w postaci wołania stolicy o pomoc, co wywołuje w diarystce dojmującą trwożę.

W zbliżony emocjonalnie sposób reaguje Nałkowska⁴. Swoją pierwszy zapis wojenny kończy słowami: „Jeszcze nie ma wielkich klęsk, jeszcze wiele jest przed nami”⁵. Obydwie pisarki nie liczą na zwycięstwo, nawet nie wspominają o możliwym triumfie, od razu i wprost wieszczą klęskę (Nałkowska pisze o klęskach – w liczbie mnogiej). Owo oczekiwanie na najgorsze nie stanowi wyrazu historiozoficznego pesymizmu, raczej traktować je powinniśmy jako wniosek wyprowadzony na podstawie obserwacji kondycji Drugiej Rzeczypospolitej – obie pisarki należały do elity tamtego państwa – świadomości zaniedbań i wiedzy na temat faktycznego stanu kraju. Poświęciły tym temat, szczególnie Dąbrowska, sporo miejsca we wcześniejszych partiach swych dzienników.

Diarystki spodziewają się klęski, nie mają nadziei na inne rozwiązanie, z tego powodu historia przemawia „martwo, groźnie, strasznie”. Nałkowska w pierwszym zapisie dostrzega graniczny charakter zachodzących wydarzeń: „Wielka dzieje się sprawa i tym razem – po całych dwudziestu pięciu latach. Szybkie przestawienie wszystkiego. Rzeczy tamte powracają na swoje miejsca ważne, inne wszystko maleje, zapada w oddalenie”⁶. Czas wyraźnie traktuje autorka w kategoriach jakościowych, to czas ludzkich emocji i wartości, podlegający przemianom pod wpływem przesuwania się wskazówek na wielkim zegarze dziejów. Stąd widok robotników, którzy „wciąż jeszcze pracują”⁷ przy kopaniu rowu wzdłuż Łazienek, gdy nad miastem odbywają się już walki wojskowych samolotów, sprawia wrażenie jakby z innej epoki, a przecież dzień wcześniej, czyli w czwartek 31 sierpnia, robotnicy musieli stanowić ściśle wpasowany element teraźniejszości, współtworzyli wrażenie ciągłości. Wybuch wojny nagle to zmienił – stali się anachroniczni, dziwni, nie na swoim miejscu. Nowe wypadki odmieniają sposób patrzenia. Równie szybko zmianie uległa skala ocen spraw i wydarzeń: „O znikomości rzeczy zbyt błahych, chociaż przeistoczyły z gruntu życie!”⁸. Swą wstydliwą błahość odsłaniają w chwili wybuchu wojny, jak można się domyślać z kontekstu, jakieś komplikacje sercowe.

⁴ Fragmenty zapisów Dąbrowskiej i Nałkowskiej z pierwszych dni września 1939 interesująco zinterpretował Adam Fitas (zob. A. F i t a s, *Dwa arcydzieła diarystyczne czasów wojny*, w: *Czytanie Bobkowskiego. Studia o twórczości*, red. M. Nowak, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 133-137).

⁵ Z. N a ł k o w s k a, zapis z 1 września 1939 roku, w: *taż*, *Dziennik*, t. 5, 1939-1944, oprac. H. Kirchner, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 30.

⁶ *Tamże*, s. 29.

⁷ T a ż, zapis z 1 września 1939 roku, w: *taż*, *Dziennik*, t. 5, s. 29.

⁸ T a ż, zapis z 5 września 1939 roku, w: *taż*, *Dziennik*, t. 5, s. 36.

SYTUACJA POZNAWCZA – RADIOODBIORNIK I PERYSKOP

Sytuację poznawczą diarystów, ich miejsce w uniwersum opinii, świetnie oddaje figura radiosłuchacza. Zarówno Dąbrowska, o czym była już mowa, jak i Nałkowska, budują swoje wyobrażenie o zewnętrznej wobec nich – przypomnijmy, że tkwią w mieście – rzeczywistości wojennej na podstawie komunikatów radiowych. 3 września Nałkowska zauważa: „odzywa się głos w ciemności”⁹, i przytacza „tajemniczą”¹⁰ dla niej treść komunikatu, niczym cytat z poematu napisanego w niezrozumiałym języku wojny. Przywołuje też ten, który wstrząsnął Dąbrowską, i komentuje dwukrotnie wymówione imię czy nazwę „Plaskotka”: „Radio powtarza niepojęte słowa – Nałkowska usłyszała i zapisała: „Plaskotka” – które padają groźnie w ciemność, podnosząc patos tej dziwnej metafory”¹¹. Czymś charakterystycznym dla prozy dziennikowej Nałkowskiej jest jej literackość, obecność nadorganizujących wypowiedź tropów i zabiegów retorycznych¹². Owo nastawienie ujawnia także przywołany komentarz, w którym zaszyfrowany komunikat nazywa pisarka wzniośle metaforą ewokującą patos. Oto kolejna informacja na temat komunikatu radiowego: „Jeszcze radio: głos całego świata, mówiącego sobie nawzajem o tym dniu rzeczy ostateczne”¹³. Pominęta została tutaj treść komunikatu, nie wiemy, o czym informował spiker czy spikerzy różnych rozgłośni, autorka wydobywa natomiast przekaz moralny, którego sens sprowadza się do jakiejś świeckiej eschatologii – sprawy zabrnęły tak daleko, że oczekuje się rozstrzygnięć ostatecznych. Na moment znika z horyzontu świat na zewnątrz, zastąpiony przez ekspresję przeżyć wewnętrznych i przeczuwanej przyszłości.

Okazuje się – interpretacje zapisów radiowych do tego wiodą – że diaryści pozostawali w sytuacji niewiedzy, bądź wiedzy niepewnej, co do zasadniczych wydarzeń i sytuacji na froncie. W zapisach powtarzają się motywy nocy i ciemności, wraca poczucie tajemniczości, a komunikat nie poszerza wiedzy, tylko wywołuje wrażenia, ponieważ informacja kryje się za opalizującą patosem metaforycznością. Pozostający do końca w stolicy Karol Irzykowski wskazywał na inne problemy z percepcją informacji radiowych: „Radio skupia sprawę jak soczewka i otwiera widok jak peryskop, ale rozproszkowuje sprawę i już ją od razu stylizuje, nie pozostawiając miejsca na własne myśli”¹⁴. W przekazy-

⁹ T a ż, zapis z 3 września 1939 roku, w: taż, *Dziennik*, t. 5, s. 34.

¹⁰ Tamże.

¹¹ T a ż, zapis z 5 września 1939 roku, w: taż, *Dziennik*, t. 5, s. 35.

¹² Por. J. P a s z e k, *Wojna oczyma diarystów (Dąbrowska, Nałkowska, Iwaszkiewicz)*, w: *Opowiedzieć historię. Prace dedykowane Profesorowi Stefanowi Zabierowskiemu*, red. B. Gontarz, M. Krakowiak, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 169.

¹³ N a ł k o w s k a, zapis z 2 września 1939 roku, w: taż, *Dziennik*, t. 5, s. 33.

¹⁴ K. I r z y k o w s k i, zapis z 8 września 1939 roku, w: tenże, *Dziennik*, t. 2, 1916-1944, red. A. Lam, oprac. zespół, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 311.

wanych wiadomościach brak uwzględnienia szerszej perspektywy, kontekstu potrzebnego do nadania rzeczom właściwych proporcji, audycje dostarczają szeregu informacji cząstkowych, na których podstawie nie sposób zrekonstruować obrazu całości. Poza tym komunikaty pod naciskiem propagandy podlegają wstępnej obróbce – tak należy rozumieć słowa o natychmiastowej stylizacji, która pozbawia słuchacza możliwości samodzielnej oceny. Później nieudolność naszej propagandy Irzykowski skomentuje kwaśno: „Jeżeli kłamać, to trzeba zręcznie”¹⁵. I tutaj, w refleksji nad uprzednią „stylizacją”, warto wskazać na dodatkowe znaczenia, jakie ewokuje figura peryskopu w dzienniku Irzykowskiego. Otóż jego peryskop wystaje ponad morzem najbardziej niewiarygodnych wiadomości oraz plotek, zrodzonych z rozpacz i obrony rozumu przed zaakceptowaniem rozmiarów klęski. Nieprawdziwe – zmyślane i celowo kolportowane? – informacje, których wiele Irzykowski przytacza, zasłaniają trudne do przyjęcia wiadomości o postawie najwyższych władz państwowych i wojskowych, czyli ich haniebnej ucieczce 17 września. Zatem to nie tylko metafora sytuacji poznawczej, ale także samopoczucia moralnego.

GROZA INTENCJONALNA – GROZA REALNA

W zapiskach diarystów warszawskich – w odróżnieniu od zapisów w dziennikach Alexandra Wertha – groza intencjonalna, wywoływana przez to, co docierało z eteru pod postacią pewnych dźwiękowych symboli, szybko przybrała postać grozy realnej – bombardowań miasta i ostrzału artyleryjskiego. Nie oszczędzono bowiem mieszkańcom stolicy dramatu nalotów i wywołanych nimi rozległych spustoszeń i ofiar wśród ludności. Jarosław Iwaszkiewicz już drugiego dnia wojny sporządził notatkę o skutkach bombardowania Podkowy Leśnej, wywołujących w nim poczucie strachu, „potwornej ohydy, rozpacz i rozczarowania”¹⁶.

W wyniku niemieckich działań stracił swe mieszkanie Karol Irzykowski. Krytyk przeżył kolejne pełne grozy dni i doczekał wkroczenia Niemców do Warszawy. Styl jego zapisów umiejscowiłbym na antypodach sposobu, w jaki o wojnie opowiada Nałkowska. Autor *Pałuby* jest trzeźwy i rzeczowy, a swój niedostatek kompetencji wymaganych do merytorycznych opisów przedstawia jako przedmiot troski: „Brak mi fachowej pomocy, gdy zaś fachowiec zacznie co objaśniać, to zdechł pies, nic się go nie rozumie, szkoda czasu”¹⁷. Bywa także – jak wynika z tego cytatu – dosadny i chętnie sięga do zasobów potocznej

¹⁵ T e n ż e, zapis z 21 września 1939 roku, w: tenże, *Dziennik*, t. 2, s. 339.

¹⁶ J. I w a s z k i e w i c z, zapis z 2 września 1939 roku, w: tenże, *Dzienniki 1911-1955*, oprac. A. Papieska, R. Papieski, Czytelnik, Warszawa 2007, s. 141.

¹⁷ I r z y k o w s k i, zapis z 21 września 1939 roku, w: tenże, *Dziennik*, t. 2, s. 339.

polszczyzny. Męczy go chaotyczność i brak powiązań między zdarzeniami, które przeżywa: „Ta dżungla warta powieści, ale żadnego wątku tu nie ma, tylko epizody”¹⁸. Można to rozumieć jako niedostrzeganie w relacjonowanych wypadkach spoiwa narracyjnego, ale również niechęć do sięgania po narzędzia stosowane do formowania fikcyjnych opowieści. To także odróżnia go od innych diarystów, którzy znajdują wspomniane przez niego wątki – Nałkowska nie tylko stara się przekształcić „dżunglę” w uporządkowany ogród, ale równocześnie włącza bieżące wydarzenia w swoją filozofię losu. W jej dzienniku obserwacja faktów niezauważalnie ulega, nazwijmy to tak, powieściowemu odrealnieniu¹⁹: „Te same gesty powtarzają się we wszystkich domach miasta, czarne szyby zamykają się nad kłatkami ludzi. [...] Nocą wyskakują z łóżek, chwytają za ubrania. Z ulic przechodnie znikają, wessani do bram, do piwnicznych schronów – na długi jęk syreny – «Alarm lotniczy dla miasta Warszawy trwa»”²⁰. Cel wydaje się oczywisty, pisarka chce odsłonić głębszy sens zdarzeń, tutaj jest to przekraczająca wolę jednostek siła czy gwałt wojny, która niejako narzuca ogółowi te same reguły postępowania i wysysa życie z miasta, zamieniając je w przestrzeń wroga, a przynajmniej niebezpieczną. Według Adama Fitasa Nałkowska „nie notuje”²¹ dziennika, jak robi to Dąbrowska, tylko „pisze dziennik, czyli tworzy go z wyraźnym pietyzmem o dobór słów i ich układ”²².

Werth wypadki wojenne włączył w przyjętą przez siebie wizję zagrożenia i upadku cywilizacji europejskiej. Bobkowski skojarzy upadek Paryża z niewesołym losem swoim i żony. Natomiast Irzykowski nie znajduje żadnej własnej „fabuły”, w którą mógłby wpleść opisywane zdarzenia, co wydaje się jego intuicyjnym wyborem, za którym stoi zbyt duży dystans wobec wypadków: „A jednak mimo bezpośredniości i nie[bezpieczeń]stwa jest to wsz[ystko] takie, jakbym to już gdzieś czytał albo był w kinie”²³. Do tego zniechęcenia dodać można – jako powód męczącej epizodyczności – niepowtarzalną dziwaczność niektórych zdarzeń, jak choćby scena z „porucznikiem G”, przechadzającym się z trąbką przy ustach po holu zbombardowanego sejmu i chrapliwie wygrywającym melodię *Pierwszej Brygady*²⁴. Irzykowski, znakomity krytyk teatral-

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Poglębioną i wielostronną interpretację całego diariusza Nałkowskiej znajdzie czytelnik w inspirującej monografii Adama Fitasa (zob. A. F i t a s, *Zamiast eposu. Rzecz o „Dziennikach” Zofii Nałkowskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011).

²⁰ N a ł k o w s k a, zapis z 2 września 1939 roku, w: *taż*, *Dziennik*, t. 5, s. 32.

²¹ F i t a s, *Dwa arcydzieła diarystyczne czasów wojny*, s. 136.

²² Tamże.

²³ I r z y k o w s k i, zapis z 25 września 1939 roku, w: *tenże*, *Dziennik*, t. 2, s. 348.

²⁴ Por. tamże.

ny, autor pionierskich tekstów o sztuce filmowej²⁵, przedstawia się tutaj jako widz-observator, wychwytyjący poniekąd sceniczny wymiar historii.

Diaryści warszawscy we wrześniu 1939 roku nasłuchują, oczekują, spodziewają się, notują plotki, gdyż są zamkniętymi w mieście cywilami, a nie frontowymi żołnierzami, którzy na własne oczy widzą rozwój wypadków. Pozbawieni zostali wiarygodnych źródeł informacji, a te docierające do nich uważają za zniekształcone przez nieudolną propagandę. Stąd wzięła się symbolizująca ich sytuację poznawczą postać nocnego radiosłuchacza w dziennikach Dąbrowskiej i Nałkowskiej, a także obraz peryskopu w notatce Irzykowskiego.

W częściach dzienników, które biorę tu pod uwagę, sytuację oczekiwania i jej granice czasowe determinuje przebieg wypadków na froncie. Wszyscy, zarówno warszawscy diaryści we wrześniu 1939 roku, jak i paryscy wiosną 1940 roku, oczekiwali na wydarzenia na polach bitew, a także na decyzje, jakie w swych gabinetach podejmą politycy. Dlatego tak wielką wagę przykładali do informacji, a w przypadku ich braku, do plotek i pogłosek. Ostatecznie i nad Wisłą, i nad Sekwaną wydarzało się to samo: Niemcy odnieśli zwycięstwo, uwieńczone wkroczeniem – w skrajnie odmiennych okolicznościach – do obydwu stolic. Lecz zanim się to stało, diaryści czekali na to, co się wydarzy, i notowali.

ANGIELSKI DZIENNIKARZ I POLSKI PAN NIKT

10 maja 1940 roku Alexander Werth przebywał we Francji już od trzynastu lat. Tutaj studiował, potem jako korespondent „The Manchester Guardian” stał się cenionym specjalistą od spraw Francji, co potwierdziły liczne artykuły w prasie, a także książki na temat Trzeciej Republiki opublikowane w Anglii. W dniu przejścia „phoney war” w fazę „hot” chwycił za pióro i zaczął prowadzić dziennik. To była jego reakcja na wydarzenie historyczne. Ostatni wpis w stolicy Francji robi 9 czerwca²⁶, kończąc nim „paryską” serię notatek. Następnie – w części zatytułowanej „Exodus”²⁷ – opowie o ewakuacji w kierunku Bordeaux (pierwszy wpis 13 czerwca)²⁸, perypetiach z wydostaniem się z Francji, długich godzinach spędzonych na pokładzie liniowca s.s. Madura u ujścia Gironde i dotarciu do Anglii (ostatnia zapisana data to 20 czerwca

²⁵ Zob. t e n ż e, „Dziesiąta Muza” oraz pomniejsze pisma filmowe, oprac. Z. Górzyna, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1982.

²⁶ Por. [A. W e r t h], zapis z 9 czerwca 1940 roku, w: *The Last Days of Paris: A Journalist's Diary by Alexander Werth*, Hamish Hamilton, London 1940, s. 144-146.

²⁷ Por. [t e n ż e], *The Last Days of Paris*, s. 147-214.

²⁸ Por. [t e n ż e], zapis z 13 czerwca 1940 roku, w: *The Last Days of Paris*, s. 171-177.

– Zatoka Falmouth)²⁹. Już na miejscu w Anglii zredagował prowadzone na gorąco notatki, o czym sam wspomina³⁰, poprzedził je wstępem, dodał trzecią część „Epilogue”³¹ wraz z podrozdziałami: „The Seeds of Vichy” i „Vichy”), i na koniec całość wydał we wrześniu 1940 roku pod tytułem *The Last Days of Paris: A Journalist's Diary by Alexander Werth*³². Książka robi wrażenie wielogatunkowej (zawierającej dziennik, retrospekcje historyczne, analizy politologiczne) monografii tego okresu w dziejach Francji.

Werth uchodził nie tylko za wybitnego publicystę, specjalizującego się wpierw w tematyce francuskiej, a następnie sowieckiej (był potomkiem rosyjskich Żydów), ale również należał do ostatniego pokolenia autentycznych europejskich frankofilów, utożsamiających Francję po prostu z cywilizacją Starego Kontynentu. Z tej perspektywy obserwował wypadki w maju i czerwcu 1940 roku.

Andrzej Bobkowski przybył wraz żoną nad Sekwanę w połowie marca 1939 roku, uciekając przed skutkami skandalu, który wywołał w Generalnej Dyrekcji Hut, ważnym państwowym holdingu na Śląsku. Po załamaniu się planów dalszej podróży do Argentyny, osiadł w Paryżu, gdzie 9 września rozpoczął prowadzenie dziennika. Na ostatnich stronach drugiego zeszytu – każdy po sto dwadzieścia stron – zanotował swoją reakcję na wydarzenia z 10 maja 1940 roku. Niestety, ta część dziennika została zniszczona, pierwszy zapis dotyczący napaści Niemiec na Francję nosi datę 19 maja i został sporządzony w zeszycie oznaczoną rzymską trójką³³. Po nim następuje seria zapisów prowadzonych w stolicy, które kończy wymuszona rozkazem gubernatora wojskowego Paryża, generała Pierre’a Héringa ewakuacja diarysty.

Bobkowski znalazł się wiosną 1939 roku na paryskich brukach jako Pan Nikt, i – w związku z aferą śląską – przez długi czas zabiegał o utrzymanie tego statusu. Miał za sobą dwie drobne publikacje prasowe, w tym jedną w specjalistycznej prasie ekonomicznej. Na pewno nie było żadnego powodu, by uważać go za pisarza, on sam zresztą za pisarza się nie uważał. Jednakże nieomal od początku

²⁹ Por. [t e n z e], zapis z 20 czerwca 1940 roku, w: *The Last Days of Paris*, s. 213n.

³⁰ Por. [t e n z e], *The Last Days of Paris*, s. 10.

³¹ Por. tamże, s. 215-274.

³² Jedynym omówieniem książki Wertha, do którego udało mi się dotrzeć, jest krótka notatka George’a Soloveytchika (zob. G. S o l o v e y t c h i k, *The Last Days Of Paris: A Journalist's Diary and What Happened to France*, „International Affairs Review Supplement” 19(1940) nr 3-4, s. 196n. Tytuł książki Wertha uznać można za aluzję do powieści Edwarda Bulwer-Lyttona *The Last Days of Pompeii*, co z kolei byłoby pewnego rodzaju historiozoficzną diagnozą autora (zob. E. B u l w e r - L y t t o n, *The Last Days of Pompeii*, Richard Bentley, London 1834).

³³ A. B o b k o w s k i, [Dziennik wojenny], Andrzej Bobkowski Papers, PIASA, sygn. 45/8-12. Postać materialną dziennika Bobkowskiego omówiłem i zinterpretowałem w innym moim artykule (zob. M. N o w a k, *Prywatna książka? O materialnej postaci dziennika wojennego Andrzeja Bobkowskiego*, „Sztuka Edycji” 2024, nr 1, s. 31-48).

pobytu we Francji intensywnie zajmował się pisaniem: wpierw imponującej ilości obszernych i barwnych listów do rodziny, a potem notatek z lektur, prób tłumaczeń (między innymi prozy nowozelandzkiej pisarki Katherine Mansfield), kilku luźnych notatek dziennikowych, wszelako nieukładających się w spójny cykl. Ten rozpoczął – jak wspomniałem – zapis z 9 września 1939 roku, a zakończyła obszerna relacja z wkroczenia wojsk alianckich do Paryża 25 sierpnia 1944 roku. W maju 1940 roku miał już zatem za sobą całkiem spory dorobek, a przed sobą nieokreśloną jeszcze ilość zeszytów do zapisania, co nie pozostawało bez wpływu na traktowanie przez niego wybuchu wojny niemiecko-francuskiej jako kolejnego aktu dramatu, rozpoczętego 1 września poprzedniego roku. W tym momencie Bobkowski wciąż uczył się Francji, już nią zachwycony, nie przymykał jednak oczu na jej wady. Upadek Trzeciej Republiki, fatalne morale jej armii, co zobaczy i opisze w dalszej części dziennika, jeszcze skomplikują jego ocenę. Niemniej zarówno on, jak i Werth zdecydowanie stali po stronie Francji i Francuzów, kibicując im w zmaganiach z Niemcami.

DZIENNIKI SKUPIONE NA ŚWIECIE ZEWNĘTRZNYM

W bogatej literaturze przedmiotu wskazuje się na różne cele prowadzenia dziennika³⁴. Dają się one chyba sprowadzić do trzech zasadniczych: rejestracji zdarzeń dnia powszedniego, refleksji nad przeszłością (gromadzenie wspomnień) oraz zapisu aktywności intelektualnej autora (od autoanalizy poprzez pracę myśli do aktywności w innym medium niż język – rysunek, fotografia, zapis nutowy). Otrzymujemy w ten sposób trzy boki trójkąta: świat zewnętrzny (teraźniejszość) – czas miniony (przeszłość) – osoba podmiotu (emocje, myśli, twórczość). Diarystyka omawianych tutaj autorów zdecydowanie nachylona jest w kierunku świata zewnętrznego i teraźniejszości. Z całą pewnością wojna, wywołująca także skojarzenia z przeszłością i skłaniająca do porównań (Irzykowski przywołuje swą działalność w latach 1914-1918), poprzez swą absorbującą aktualność usuwa w cień inne wymiary czasowości, jednocześnie stawiając ją jako problem do rozważenia. Wszystkie zatem omawiane przeze mnie diariusze należą do typu zewnętrznego (fr. *journal externe*), w terminologii francuskiej badaczki Françoise Simonet-Tenant³⁵, choć w różnym stopniu

³⁴ Zob. m.in. P. L e j e u n e, „*Drogi zeszyt...*”, „*drogi ekranie...*”. *O dziennikach osobistych*, tłum. A. Karpowicz, M. Rodak, P. Rodak, oprac. P. Rodak, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010; P. R o d a k, *Między zapisem a literaturą. Dziennik polskiego pisarza w XX wieku* (Żeromski, Nalkowska, Dąbrowska, Gombrowicz, Herling-Grudziński), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

³⁵ Por. F. S i m o n e t - T e n a n t, *Le journal intime. Genre littéraire et écriture ordinaire*, Téraèdre, Paris 2004, s. 113-115.

nasycone są realiami: Nałkowska z tendencją do introspekcji i języka figuralnego na jednym biegunie, Irzykowski skupiony na przedmiotach i faktach na biegunie drugim. Werth sytuowałby się pośrodku, Bobkowski bliżej do Irzykowskiego. „Autor dziennika – pisze Jacek Leociak – podobnie jak autor powieści, mówi do nas w określony sposób, wybrany spośród wielu możliwości. Przyjmuje taką czy inną strategię komunikacyjną. Otaczając go rzeczywistość i siebie samego widzi zawsze z jakiejś perspektywy”³⁶. Bobkowski w części dziennika poświęconej kampanii roku 1940 wyraźnie powściąga swój temperament, jest oszczędny, przybiera postawę kronikarza, nie opowiada ze swadą charakterystyczną dla dalszych partii tekstu. Ta swoista asceza narracyjna osiąga swój szczyt w dwóch wpisach, składających się zaledwie z paru wyrazów: „Sytuacja bez zmian”³⁷ oraz „Co zrobią Włosi?? – Jeszcze tego brakuje”³⁸. I tyle. Bez znajomości kontekstu historycznego – podpowiadają go daty – zapisy te są nieomal zupełnie niezrozumiałe.

Bobkowski w większości opisów z tego okresu pomija drobiazgi dnia codziennego, czego nie robi Werth. Od niego dowiemy się na przykład, że we wtorek 28 maja zjadł dwa omlety, jeden podczas lanczu, drugi na kolację³⁹, a także jaki gatunek wina (korsykańskie) wywołał u niego ból głowy rankiem 3 czerwca⁴⁰. Bobkowski jest powściągliwy, a nawet nudny: dowiadujemy się, że 1 czerwca zjadł z żoną „wspaniałą kolację”⁴¹, do której pili „wspaniałe mrożone białe wino”⁴². Ale on, przypomnijmy, wówczas, gdy zadowalał się powtórzeniem tego samego przymiotnika, jeszcze nie myślał o publikacji swoich notatek. Zmieniał to kolejne tygodnie wytrwałego notowania i zdarzenia, których stanie się świadkiem.

Werth zatem od pierwszego wpisu prezentuje postawę epika, starającego się oddać nastrój coraz wyraźniej skazanej na upadek stolicy. Tka swój gobelin z różnobarwnych nici, nie zapominając o sobie jako jednym z jego bohaterów. Wydaje się w swych zapisach niejako od razu pisarzem, skądinąd wiadomo bowiem, że ten wytrwany dziennikarz, autor wielu artykułów i książek, notował z myślą o późniejszym wykorzystaniu tego materiału. Konsekwencją stało się nadawanie wypadkom pewnej głębi: artystycznej, kulturowej, a także egzystencjalnej.

³⁶ J. L e o c i a k, *Tekst wobec Zagłady (O relacjach z getta warszawskiego)*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1997, s. 183.

³⁷ B o b k o w s k i, zapis z 27 maja 1940, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 4.

³⁸ T e n ż e, zapis z 30 maja 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 6.

³⁹ [W e r t h], *The Last Days of Paris*, s. 96.

⁴⁰ Tamże, s. 122.

⁴¹ B o b k o w s k i, zapis z 1 czerwca 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 6.

⁴² Tamże.

GDZIE JEST WOJNA?

Percepcję wojny przez Francuzów spoza obszaru bezpośrednich działań wojennych oddają notatki Alberta Camusa, robione setki kilometrów od metropolii: „Gdzie jest wojna? Poza wiadomościami, w które trzeba wierzyć, i afiszami, które trzeba czytać, gdzie znaleźć znaki tego absurdałnego wydarzenia?”⁴³ Odniesienie do działań wojennych w dziennikach Wertha i Bobkowskiego przez długi czas przypomina reakcję Camusa. Obydwaj wspominają tylko jeden poważny nalot na stolicę, i to na jej obrzeża. Bobkowski zobaczył jego skutki wcześniej, gdyż bomby spadły w pobliżu fabryki w Châtillon, w której był zatrudniony. Werth, aby tam dotrzeć, musiał przedsięwziąć specjalną wyprawę, opisaną w jego dzienniku pod datą 3 czerwca⁴⁴. Mniej więcej do tej chwili odnosimy wrażenie oczekiwania przez diarystów na wojnę w jej, nazwijmy to tak, tradycyjnych przejawach. Dopóki to nie nastąpi, tkwią oni jakby w „niedorzeczywistości” – wiedzą, że wojna już się toczy od wielu dni, natomiast dostępne są im tylko jej zwiastuny. Bobkowski traktuje je z charakterystycznym lekceważeniem. Pracę artylerii przeciwlotniczej nazywa bowiem „codzienną rozrywką”⁴⁵ – która nie przeszkadza małżeństwu w kontynuacji nocnego odpoczynku – a hałas wytwarzany przez wrogie samoloty określa jako „uprzykrzony brzęk”⁴⁶.

Sytuacja jest radykalnie odmienna od tej z września 1939 roku w Polsce, o czym już wspominałem. Warszawscy diaryści, powiedzieć można, nie mieli czasu na postawienie pytania, które zanotował Camus, gdyż wojna błyskawicznie zameldowała się pod ich drzwiami. Dodajmy oczywistą uwagę, że warszawiacy notowali w sytuacji lęku o zdrowie i życie, pod presją perspektywy pogrzebania w ruinach, nigdzie nie musieli się wybierać, aby ujrzyć śmiertelne ofiary bombardowań, a istotną okolicznością prowadzenia notatek był brak odpowiedniego do tego miejsca i niesprzyjające warunki. Ich ogląd wypadków był zatem nie tylko węższy i poddany manipulacji, ale także naznaczony prostym lękiem o życie.

PARYŻ JAKO PUDŁO REZONANSOWE

Dzienniki prowadzone w mieście planowo dewastowanym przez działania lotnictwa i artylerii ewokują przestrzeń miejską w określony sposób. W diariu-

⁴³ A. C a m u s, *Notatniki 1935-1959*, tłum. J. Guze, Wydawnictwo Książka, Warszawa 1994, s. 65. Zapis należy do serii notatek datowanych „Wrzesień 39. Wojna”.

⁴⁴ Por. [W e r t h], *The Last Days of Paris*, s. 122-125.

⁴⁵ B o b k o w s k i, zapis z 22 maja 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 2.

⁴⁶ T a m ż e.

szach prowadzonych nad Wisłą we wrześniu 1939 roku staje się ona miejscem niebezpiecznym, a także unaoczniającym rozmiar strat. Inaczej rzecz się ma z przestrzenią Paryża, który pod koniec kampanii ogłoszony został miastem otwartym, właśnie po to, by uchronić je przed jakimkolwiek zniszczeniem. W dziennikach Wertha i Bobkowskiego przestrzeń miejska odznacza się bogactwem i różnorodnością składowych: obrazy znanych miejsc (od Luwru i Ogrodów Tuleries, przez słynne restauracje, po stacje kolejowe), galeria osób znanych (Pablo Picasso i Antoine de Saint-Exupéry u Wertha) i nieznanymi (kelnerzy, znajomi sprzed lat, koledzy z pracy) osób, cytaty i odwołania do dzieł literackich i muzycznych (u Wertha). Stolica Francji objawia się zatem – szczególnie w *The Last Days of Paris* – jako ciągle niezwykle atrakcyjne, a także w miarę bezpieczne miejsce. Owszem, wojna rzuca na nie coraz gęstszy cień, ale nadal tętni ono różnobarwnym życiem.

Obydwaj diaryści eksponują swe zanurzenie w mieście, przebywanie w nim – jeśli opowiadają o jakichś miejscach, to zazwyczaj są to części Paryża powszechnie znane. A zatem sytuują się w jego centrum. Ono stanowi ich punkt obserwacyjny, w nim zbierają docierające do nich odgłosy wojny i budują jej obraz. I dlatego miasto sprawia wrażenie wielkiego pudła rezonansowego – prowadzone dzienniki wyglądają na odmianę rejestratorów tego, co dzieje się w jego wnętrzu. Autorzy tkwią w owym pudle, a jednocześnie wojna – do pewnego momentu, a dla obydwu jest to ten sam moment – rozgrywa się jakby na zewnątrz niego. Rezonansowość przejawia się także w podawaniu i opisie reakcji innych osób na wydarzenia na froncie. Wyjątkowo bogata galeria takich postaci pojawia się w *The Last Days of Paris*, gdzie wspomniany zostaje choćby rajd lotniczy Antoine’a de Saint-Exupéry’ego nad niemieckimi pozycjami, podczas którego został ostrzelany jego samolot⁴⁷. Werth dowiaduje się o tym podczas konwersacji ze znajomymi w restauracji hotelu Continental, w którym widzi przechodzącego autora *Nocnego lotu* i wysłuchuje wiadomości jego wyczynie.

Diaryści warszawscy, w zasadzie odcięci zostali od źródeł wiarygodnych informacji. Dodatkowo Dąbrowska, Nałkowska i Iwaszkiewicz przebywali w stolicy i na jej obrzeżach tylko przez parę pierwszych dni wojny, pozostawili więc tylko szczątkowe świadectwa. Irzykowski, tkwiący do końca w jednym miejscu (w hotelu sejmowym), nie dysponował tak wieloma źródłami informacji, jak Bobkowski, a szczególnie Werth (akredytowany i czynny dziennikarz). Relacje dwóch ostatnich więc nie tylko są bogatsze, ale także zawierają mniej pogłosek i wiadomości nieprawdziwych. Niemniej, trochę podobnie jak Irzykowski, przytaczają informacje, relacjonują stany emocjonalne osób, z którymi się zetknęli, przywołują reakcje zasłyszane na mieście.

⁴⁷ [Werth], zapis z 23 maja 1940 roku, w: *The Last Days of Paris*, s. 76. Tłumaczenie fragmentów dziennika Wertha – M.N.

Aleksander Werth nawet uprzedza we wstępie do *The Last Days of Paris*, że jego zapisy nie są poświęcone ani sytuacji politycznej, ani militarnym przyczynom upadku Francji, a skupiają się na zrelacjonowaniu reakcji Francuzów, na tym, w jaki sposób miasto przez te kilka tygodni reagowało na zaistniałą sytuację⁴⁸. Przyjmuje więc pozycję słuchacza rejestrującego dochodzące do niego odgłosy. Bobkowski dopiero w wiele lat po sporządzeniu analizowanych tu zapisów, a także już po ich ogłoszeniu drukiem – w daleko zmienionej wersji, w postaci książki *Szkice piórkiem*⁴⁹ – wskazał na zajmowaną w okresie wojny pozycję: „Paryż był w tym czasie doskonałym punktem obserwacyjnym. Fotelowym, w dużym stopniu. Wiadomości były zewsząd”⁵⁰. Pisarz miał na myśli przede wszystkim stopień dostępności informacji, dywersyfikację ich źródeł i możliwość zasięgania opinii ekspertów. Ową „fotelową” pozycję Bobkowskiego, w analizowanej tutaj części jego dziennika, dobrze ilustruje nasycenie zapisów odwołaniami i komentarzami do wiadomości prasowych: „Armie [...], nie są całkowicie otoczone, ale wynika z tego, co piszą, że [...]”⁵¹; „W wieczornych gazetach ukazała się krótka notatka, mówiąca jednak bardzo wiele”⁵²; „Usiedliśmy w fotelach koło fontanny i czytali gazetę”⁵³. Ową postawę, raczej komentatora – choć zaangażowanego – niż uczestnika zdarzeń, widać także w emocjonalnym dystansie wobec relacjonowanych wypadków, jak w komentarzu do powstrzymywania się przez Niemców od bombardowania miasta: „Ciekawym, kiedy oni w końcu zabiorą się do Paryża”⁵⁴. Trapi go natomiast indywidualny los jego i żony: „Kuchnia Basi pewnie się niedługo zwinie. Co będzie ze mną, nie wiem jeszcze nic”⁵⁵. To, zauważmy, już dwudziesty piąty dzień inwazji. W następnym zapisie znajdziemy obawę przed szybkim postępem wojsk niemieckich i możliwym rychłym ich wkroczeniem do Paryża. Obawa bierze się z nieokreśloności losu, jaki może Bobkowskich spotkać w obcym kraju, z dala od – już wówczas okupowanej – ojczyzny.

Ściśle prywatną optykę w oglądzie wypadków zmieni Bobkowski podczas pracy nad *Szkicami piórkiem*. Mary Chestunt, przepisując po latach swój dziennik z okresu wojny secesyjnej, ponoć robiła to wedle zasady „leaving

⁴⁸ Por. [t e n ż e], *The Last Days of Paris*, s. 9.

⁴⁹ Zob. A. B o b k o w s k i, *Szkice piórkiem. Francja 1940-1944*, t. 1-2, Instytut Literacki, Paryż 1957. Według zapisu w księdze inwentarzowej Instytutu, nakład z drukarni do Maisons-Laffitte trafił 26 października 1957 roku.

⁵⁰ T e n ż e, *Listy do Tymona Terleckiego*, oprac. N. Taylor-Terlecka, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2006, s. 95.

⁵¹ T e n ż e, zapis z 23 maja 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 2.

⁵² T e n ż e, zapis z 26 maja 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 3.

⁵³ T e n ż e, zapis z 1 czerwca 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 6.

⁵⁴ T e n ż e, zapis z 22 maja 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 2.

⁵⁵ T e n ż e, zapis z 4 czerwca 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 8.

myself out”⁵⁶, podobną regułą odkrywam w pracy Bobkowskiego nad transformacją dziennika wojennego w książkę wydaną w roku 1957. Diarysta pozostaje w niej osobą prywatną, która opowiada o paryskiej codzienności wojennej, zaciera jednak ślady bliskiej więzi z żoną (czułości, troski, lęku), a także usuwa nawiązania do wspólnej przeszłości (tropy wskazujące na przyczynę przybycia małżonków do Francji) oraz informacje wskazujące na ich zakorzenienie w Paryżu (zatrudnienie Barbary, znajomość z małżeństwem Payen). Jednocześnie w wyniku pracy redakcyjnej Barbara i Andrzej stają się poniekąd postaciami z powieści, co prawda autobiograficznej, niemniej z elementami fikcji narracyjnej.

Werth – wracam do porzuconego wątku – również zauważa wstrzemięźliwość Luftwaffe, co wyjaśnia intencją Hitlera zachowania stolicy Francji jako miejsca wyjątkowo cennego i użytecznego. Do pewnego stopnia diariusze paryskie wywołują więc wrażenie tymczasowości i oczekiwania na coś więcej, na jakieś rozstrzygnięcie.

WOJNA WKRACZA DO MIASTA

Sytuacja dyskretnie ewoluuje, miasto wypełniają znaki coraz wyraźniej oznajmujące „dzianie się” wojny. Zmianie ulega zabarwienie emocjonalne oczekiwania, gdy Werth zauważa: „Ludzie opuszczają Paryż. Taksówki są trudne do zdobycia. W powietrzu unosi się panika”⁵⁷. To zdania podsumowujące krótki fragment poświęcony zachowaniu Francuzów, szturmujących banki i wynoszących się ze stolicy już szóstego dnia po ataku. Bobkowski doda podobną uwagę dopiero w *Szkicach piórkiem*⁵⁸. W dzienniku wojennym zanotował jedynie brak zdenerwowania na ulicach, stojący w sprzeczności faktycznym postępowaniem mieszkańców: „Czasem tylko przemknę ulicą samochód wyładowany walizkami, z pościelą umocowaną na dachu. Ludzie wyjeżdżają, kto tylko może”⁵⁹. Miasto pustoszeje – zapis Bobkowskiego pochodzi już z ostatniego etapu oczekiwania na rozstrzygnięcie – i jest to objaw paniki wywołanej klęskami na froncie, niejako z drugiej stron; ich skutkiem staje się napływ uchodźców: „Wczoraj wieczorem – zapisał Werth – widziałem barkę z uchodźcami płynącą w górę Sekwany. Starzy ludzie wyglądali na

⁵⁶ A. J o h n s o n, *A Brief History of Diaries: From Pepys to Blogs*, Hesperus Press Limited, London 2011, s. 85.

⁵⁷ [W e r t h], zapis z 16 maja 1940 roku, w: *The Last Days of Paris*, s. 43.

⁵⁸ W otwierającym *Szkice piórkiem* obrazie Bobkowski przedstawia opuszczany po kryjomu Paryż, co puentuje: „W powietrzu wisały kłamstwo i nieudomówienie” (A. B o b k o w s k i, *Szkice piórkiem. Francja 1940-1944*, t. 1, oprac. P. Śniedziwski, Instytut Literatury, Kraków 2023, s. 31).

⁵⁹ T e n ż e, zapis z 7 czerwca 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 9.

przygnębionych, młodzi, przeciwnie, wydawali się podekscytowani widokiem Luwru itp.; prawdopodobnie nigdy wcześniej nie widzieli Paryża. Nie mogłem zasnąć do trzeciej nad ranem”⁶⁰.

Po kilkunastu dniach dają więc o sobie znać całkiem realne skutki wojny. Miasto staje się świadkiem zdarzeń wyjątkowych, poprzez które wojna objawia się w samym jego centrum. Wkracza jakby nieinwazyjnie, wrażenie czegoś wyjątkowego w tym fragmencie bierze się z kontrastu: barka uchodźców w różnym wieku, w odmiennych stanach emocjonalnych, sunie Sekwaną na wysokości Luwru. Zostaje więc uchwycona w centrum kulturalnym Europy, na tle jednej z najważniejszych galerii sztuki Zachodu. Taki właśnie „kadr” wykreślały okna w mieszkaniu diarysty na lewym brzegu Sekwany. Niezwykły nocny obraz podsumowany został proustowską z ducha wzmianką o kłopotach z zaśnięciem, stąd nieco oniryczny wydźwięk całej scenki. Aby uchwycić właściwe znaczenie tego fragmentu, należy uświadomić sobie skalę, w jakiej Werth rozpatrywał konflikt, a był on dla niego próbą sił między barbarzyńskim imperium germańskim a cywilizacją Zachodu, którą on, frankofil, utożsamiał z Francją. Parokrotnie o tym wspomina, czując się spadkobiercą bogatej tradycji romańskiej. Stąd już w części „ucieczkowej” swej książki – „Exodus” to połączenie dziennika i pamiętnika – w ten sposób opisze wrażenie, jakie wywarła na nim i jego towarzysze „pośród całej tej złości, niepokoju, irytacji”⁶¹ katedra w Chartres: „Tak spokojna, tak pogodna, tak wieczna – bodaj. Bosze w Chartres – w pewnym sensie wydawało się to jeszcze bardziej nie do zniesienia niż w Paryżu. Chcieliśmy wejść do katedry, ale nie było na to czasu. Dopiero, gdy wyjeżdżaliśmy, ponownie ujrzeliśmy ją w całej jej lekko niesymetrycznym pięknie. Ten widok ścisnął mi gardło”⁶².

Piękno średniowiecznej architektury emanujące z jednej z najślawniejszych na świecie katedr, zderzone z niemieckim barbarzyństwem, budzi w diaryście nie tylko reakcję estetyczną, ale i silnie fizjologiczną. Wzburzenie potwierdza tu aksjologię. Autor nazywa Niemców Boszami, tak jak określała ich paryska ulica; zanotował okoliczności, w których usłyszał to określenie po raz pierwszy (użyła go stara kioskarka w parę dni po ataku)⁶³, w innych miejscach agresorów nazywa Hunami (ang. the Huns). Te peryfrastyczne zabiegi miały zdefiniować – poprzez pogardliwy wydźwięk i analogię historyczną – rolę przypisywaną Germanom w chwili dziejowego przesilenia. Tym samym aktualne wypadki zyskują pewną głębię czasową, a podmiot buduje w sobie dy-

⁶⁰ [W e r t h], zapis z 24 maja 1940 roku, w: *The Last Days of Paris*, s. 78.

⁶¹ [T e n z e], zapis z 24 maja 1940 roku, w: *The Last Days of Paris*, s. 162 („Exodus”).

⁶² Tamże.

⁶³ Autor zanotował: „Zauważyłem, że tak długo jak Niemcy (the Germans) atakowali innych, byli Niemcami (Allemands); teraz stali się Boszami (Boches)” (t e n z e, zapis z 10 maja 1940 roku, w: *The Last Days of Paris*, s. 21 („Retrospect”).

stans innego rodzaju niż obojętność emocjonalna, bo polegający na solidarnej więzi z przeszłością, traktowaną jaką bezcenne dziedzictwo warte ocalenia. Tego nie znajdziemy w części dziennika Bobkowskiego branej tu pod uwagę, dopiero kolejne zeszyty – doprowadzone do sierpnia 1944 roku – zawierać będą tego rodzaju głębsze tło.

Werth traktuje niektóre miejsca w Paryżu jako znaki nacechowane aksjologicznie, to konsekwencja zajętej wcześniej postawy – czyta miasto, nie tylko po prostu w nim mieszka. I ta sytuacja go uszczęśliwia, nawet proste biesiadowanie w restauracji z jego utrwalonymi zwyczajami, które zauważa i notuje. Wielokrotnie w *The Last Days of Paris*, powracają wpisy o tego rodzaju rytuałach, zapewniających diaryście poczucie trwałości. Lecz w tym momencie dziejów trwałość staje się wartością kruchą. Jak w opowiadaniu o przechadzce – a dziennikarz wiele spaceruje po mieście – wzdłuż Avenue de l'Opéra przez Tuileries, przedłużonym sceną wpatrywania się w miejski pejzaż, rozpościerający się za oknem mieszkania. Diarysta ponownie spogląda na Luwr, widząc jego zarys na tle nocnego nieba, a także kopułę Institut de France, a w oddali sylwetę katedry Notre Dame. W pewnym momencie ów kontemplacyjny nastrój burzą reflektory obrony przeciwlotniczej i dalekie odgłosy wybuchów⁶⁴. W grze kolorów na niebie autor dostrzega nawet pewne osobliwe piękno („beautiful, but a little uncanny”⁶⁵), niemniej całość opowiadania kończy melancholijnym pytaniem: „Czy pewnego dnia te świnie zniszczą Luwr?”⁶⁶. Miasto, traktowane jako obszar akumulacji wartości, prowokuje do refleksji i oburzenia, wyrażających się w nazwaniu Niemców tym razem „the swine”.

Bobkowski ze swoją prywatną optyką, akurat w serii zapisów z maja i czerwca 1940 roku nie wznosi się na poziom refleksji Wertha. Zrobi to niebawem, już w zapisach w „ucieczkowej” części dziennika, gdy na własne oczy zobaczy rozpad armii francuskiej, upadek morale, a w końcu usłyszy o kapitulacji Trzeciej Republiki i objęciu rządów przez marszałka Philippe’a Pétaina. Wówczas sięgnie także po topos zmierzchu cywilizacji⁶⁷. Tymczasem zdaje się jakby plebejski, bezpośredni, „płaski”, skupiony na sobie i żonie. Również, jak Werth, cieszy się drobnymi przyjemnościami, ciągle oferowanymi przez stolicę: „Po kolacji poszliśmy na Bulwary do kawiarni, posiedzieć trochę na tarasie. Piliśmy wodę sodową z sokiem i z lodem, i patrzyliśmy na ludzi. Na

⁶⁴ T e n ż e, zapis z 12 maja 1940 roku, w: *The Last Days of Paris*, s. 31n.

⁶⁵ Tamże, s. 32.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Zob. M. N o w a k, *Historiozofia wyczerpania. O pewnym wątku w dzienniku wojennym Andrzeja Bobkowskiego*, w: *Pomiędzy nacjonalizmem a federalizmem*, red. T. Garbol, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 91-111.

Bulwarach pusto i ciemno. To już znowu czerwiec”⁶⁸. On kreśli obrazy paryskiej wojennej codzienności, nie tej nużącej jej strony, ale – użyjmy określenia z jego powojennych esejów – odpoczynkowej (spacer, przechadzka po parku, posiłek w restauracji), aby przekazać wrażenie pewnej nieprzystawalności zwyczaju i okoliczności. Werth, jak o tym wspominałem, dostrzega w tego typu zachowaniach rytuały celebrujące niezmienność, będącą składową tradycji kulturowej.

NATURA NIEWSPÓLCZUJĄCA

Werth zostawił swój wizualny „nokturn” – ową barękę z uchodźcami na tle Luwru – bez bezpośredniego komentarza, tymczasem opowiadając o wydarzeniach dnia codziennego, które zderza z pamięcią o toczącej się wojnie, kilkakrotnie sięga po przymiotnik bądź przysłówkę „queer” (dziwny, dziwnie). A także po złożone z dwóch członów określenie: „strangely normal”, gdy chce oddać wrażenie, jakie wywarła na nim wypełniona ludźmi kawiarnia, skąpana w niedzielnym słońcu, dosłownie w przeddzień powszechnej ewakuacji⁶⁹. On sam oczekiwałby raczej powagi, zamiast tego widzi beztroskę.

Wrażenie dziwności czy dziwnej normalności wywołuje więc konfrontacja oczekiwań, wywołanych wybuchem wojny, z rzeczywistymi reakcjami osób⁷⁰. Podobne napięcie rodzi konfrontacja nastroju, w jakim pozostaje podmiot, z niezależną od niego rzeczywistością zewnętrzną – ze stanem natury. Otóż kilkakrotnie powraca u diarystów uwaga o nieprzystającej do okoliczności historycznych (dramatu) pogodzie (beztroskiego piękna). Dąbrowska od tego rodzaju uwagi zaczyna swój dziennik czasu wojny: „O piątej rano zaczęła się wojna. Przy najciudniejszym poranku spadły na Warszawę pierwsze bomby”⁷¹. W dzienniku Karola Irzykowskiego, w części opowiadającej o ciężkich bombardowaniach stolicy, znajdujemy uwagę: „Zieleń przed sejmem taka niewinna, jakby wojny nie było”⁷². Niewinność kłóci się z wywołanym przez człowieka konfliktem. Podobne uwagi, choć pozbawione wypowiedzianego wprost zdziwienia, w obfitości występują w zapisach Wertha i Bobkowskiego. W zapiskach tego pierwszego zaraz na początku niemieckiej agresji: „Słonecznie i przyjemnie. Place de la Concorde jest piękny w taką pogodę i wszyst-

⁶⁸ Bobkowski, zapis z 5 czerwca 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 9.

⁶⁹ Por. [Werth], zapis z 13 czerwca 1940 roku, w: *The Last Days of Paris*, s. 152.

⁷⁰ Zob. M. Głowiński, „*Tak jest dziwnie, tak jest inaczej*”, w: tenże, *Narracje literackie i nieliterackie*, Universitas, Kraków 1997, s. 143-147. Tekst Głowińskiego jest pogłębioną recenzją pierwszego wydania dziennika wojennego Zofii Nałkowskiej.

⁷¹ Dąbrowska, zapis z 1 września 1939 roku, w: tenże, *Dzienniki 1914-1965*, t. 4, s. 150.

⁷² Irzykowski, zapis z 22 września 1939 roku, w: tenże, *Dziennik*, t. 2, s. 341.

ko jest takie ciche”⁷³. W zapiskach drugiego nawet tuż przed wkroczeniem Niemców do stolicy: „Upał. Pogoda, jakiej tutaj jeszcze nie widzieliśmy”⁷⁴. Następne zdanie brzmi: „Nad Sommą i Aisną bitwa”⁷⁵. Uwagi o pogodzie w obydwu dziennikach paryskich spełniają funkcję swoistego basso continuo zapisów. Piękno aury konfrontowane bywa w nich zarówno z ogólną atmosferą panującą w stolicy, jak i z konkretnymi wydarzeniami, jak w cytacie drugim, gdzie mowa o ważnym zdarzeniu na froncie (wedle zapisu Bobkowskiego Niemcy rzucili w tej bitwie dwa tysiące czołgów). Owe zestawienia stanów pogody i sytuacji historycznej sugerują niewypowiedziane wprost oczekiwanie odpowiedniości w tym zakresie. Przyzwyczyły nas do tego choćby wielkie dzieła romantyzmu (poezja, teatr, malarstwo czy muzyka), w których natura nie tylko stanowi odpowiednie okoliczności dla dramatu, ale także współodczuwa z bohaterami. W dzienniku Bobkowskiego, który w dalszej jego części opowiada o ewakuacji w tłumie paryżan, deszcze i chłód nadejdą wraz z zawieszeniem broni, co diarysta zanotuje na jednym z postojów daleko poza stolicą: „Niemcy skończyli wojnę – nie potrzebują już pogody”⁷⁶. Przyroda byłaby zatem w jakimś sensie sprzymierzeńcem Historii. Naturalnie rozumie-my ironiczną wymowę takiego ujęcia sprawy.

PROUSTOWSKI DUKT WERTHA

Reakcję na katastrofę zapisaną w *The Last Days of Paris* określić by można jako do pewnego stopnia proustowską, choć nazwisko Marcela Prousta ani tytuł jego słynnej już wówczas powieści nie pojawiają się na kartach dziennika Wertha.

Niemniej tropy zbliżające nas do Proustowskiego arcydzieła tkwią już na powierzchni *The Last Days of Paris*. Miasto Wertha to wielki salon, z mnóstwem pokoi – słynnych i mało znanych restauracji i kawiarni, w których autor spotyka ówczesnych celebrytów, gromadzących się w nich, jak w salonach znanych z *W poszukiwaniu straconego czasu* gromadziła się arystokracja. Werth wpada na – wymienianych już – Picassa (dwukrotnie), Saint-Exupéry’ego, ale także na mniej znanego profesora Henriego Laugiera z Ministerstwa Edukacji (właściciela kilku picassów), gawędzi z dziennikarzami i ludźmi z towarzystwa, którzy przekazują mu wiadomości z samych szczytów władzy, a specjalną odmianę jego znajomych stanowią rosyjscy emigranci. Już podczas

⁷³ [W e r t h], zapis z 12 maja 1940 roku, w: *The Last Days of Paris*, s. 26.

⁷⁴ B o b k o w s k i, zapis z 6 czerwca 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 9.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ T e n ż e, zapis z 18 czerwca 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 31.

ewakuacji jego drogi skrzyżują się nawet z Janem Lechoniem, od lat trzydziestych attaché kulturalnym ambasady polskiej w Paryżu. Ducha Prousta ożywiają zapisy opowiadające o pewnych zachowaniach Wertha: narzekaniu na bezsenność (wraz z opisem zmagania się z nią)⁷⁷, zamawianiu café au lait do łóżka⁷⁸, wywoływaniu z pamięci koloru okładki czasopisma, które przeglądał podczas studiów kilkanaście lat wcześniej w Bibliothèque Nationale⁷⁹. Wszystko to zainspirowane bądź lekturą głośnej powieści, bądź legendą biograficzną, podobnie jak wykrajanie czasu na wykonywanie muzyki, która – a jakże – daje impuls do wędrówek po meandrach pamięci. Wędrówek takich jak ta wiodąca do postaci Jakuba Kagana, polskiego Żyda z Warszawy („a little Warsaw Jew I used to know”⁸⁰), kompozytora i pianisty, który „tak dobrze”⁸¹ grywał fugę nr 16 z drugiej księgi *Das Wohltemperierte Klavier* Jana Sebastiana Bacha.

Nie z Prousta jest w dzienniku Wertha źródło obawy i troski o materialne ślady przeszłości. Bo nie bierze się ona z uniwersalnego problemu przezwyciężania czasowości, co niedawno Martin Hägglund interpretował przez „chronolibidinalną koncepcję pożądania”⁸², ale z reakcji na wojnę jako siłę niszczącą, zarówno w wymiarze dziejów osobistych, jak i powszechnych. Dlatego Werth sięgający po utwory Mikołaja Rimskiego-Korsakowa czy Fryderyka Chopina – kilkakrotnie wraca w jego dzienniku scena wykonywania przez niego muzyki fortepianowej – nie przekracza granic czasu, nie wyrывa się z kleszczy historii, tylko ją poprzez muzykę objaśnia i próbuje zrozumieć. Muzyka umożliwia także oparcie się nadmiernie wzburzonym emocjom, jak wyjaśnia w komentarzu do zmiany partytury z kompozycjami Beethovena na partyturę z utworami Bacha, w którym zarzuca twórcy *Fidelia* przesadną uczuciowość („Beethoven’s over-emphasis”⁸³), od której wolny jest Bach. Wybiera bardziej „obiektywnego” i opierającego się sentymentalnej emocjonalności twórcę *Wariacji Goldbergowskich*. Muzyka w kontekście wojny pojawia się także w dzienniku Jarosława Iwaszkiewicza. Tuż przed opuszczeniem Stawiska i wyruszeniem na wschód pisarz słyszy w radioodbiorniku *Iberię* Claude’a Debussy’ego. Dźwięki głęboko go poruszają i prowokują do żarliwego wyznania: „W chaosie stworzonym przez człowieka muzyka przejrzysta i klasyczna wydała mi się grą czystych cyfr, boską wskazówką porządku całokształtności liczb. Możliwość myślenia abstrakcyjnego, możliwość

⁷⁷ Por. [W e r t h], zapis z 4 czerwca 1940 roku, w: *The Last Days of Paris*, s. 126.

⁷⁸ Por. [t e n ż e], zapis z 13 maja 1940 roku, w: *The Last Days of Paris*, s. 32.

⁷⁹ Por. [t e n ż e], zapis z 24 maja 1940, w: *The Last Days of Paris*, s. 81.

⁸⁰ [T e n ż e], zapis z 2 czerwca 1940 roku, w: *The Last Days of Paris*, s. 119.

⁸¹ Tamże.

⁸² Por. M. H ä g g l u n d, *Dying for Time: Proust, Woolf, Nabokov*, Harvard University Press, Cambridge – London 2012, s. 26-55.

⁸³ [W e r t h], zapis z 12 maja 1940 roku, w: *The Last Days of Paris*, s. 31.

wyrwania się z okropności ułamków przez liczby całkowite, sztukę, wydała mi się możliwością zbawienia. I jeszcze raz, nawet teraz, kiedy wszystko się wali: zbawienie tylko w sztuce!⁸⁴.

I ponownie, jak w uwadze Wertha, choć on powiedział to nie wprost, chaos świata zewnętrznego, opanowywanego przez wojnę, przeciwstawiony zostaje łaadowi sztuki. Sięgnięcie przez Iwaszkiewicza po pitagorejską koncepcję dźwiękowego porządku wynosi myśl na poziom poniekąd najwyższy – oto kosmos-ład staje naprzeciw historii-rozpadu. Estetyczna soteriologia autora *Panien z Wilka* nie wydaje się tutaj gestem desperackim, choć nie znajdziemy jej śladów w pozostałych dziennikach tutaj rozpatrywanych. Werth na pewno wypowiada się w sposób mniej wzniosły, jego niebo przecinają zwykłe „szperacze” obrony przeciwlotniczej, a nadmiar *Mazurków* Chopina po prostu go nudzi⁸⁵. Niemniej kategoria piękna stoi bardzo wysoko w jego hierarchii wartości.

OCZEKIWANIE NA NIEOCZEKIWANE

Z podkreślania stabilności (ciągle sprzyjającej pogody, pozornie niezmiennego nastroju miasta, uspakajających oficjalnych komunikatów z frontu, niezakłóconej rutyny codzienności) wzięło się wrażenie nagłego zwrotu akcji: „Struna pękła! Przyjechałem dziś rano do fabryki, a tu zamieszanie. Wszyscy Polacy otrzymali rozkaz wyjazdu w przeciągu dnia dzisiejszego i jutrzejszego”⁸⁶. Tymi słowami Bobkowski wyraził szok i zaskoczenie, bo – przecież – wczoraj sympatycznie spędził z Barbarą niedzielę, no i ciągle oczekiwał odwrócenia się losu. W zamian przychodziły wieści o systematycznym zbliżaniu się Niemców, co wywołało w zdesperowanym autorze myśl o cudzie: „Właściwie można już oczekiwać tylko czegoś nieoczekiwanego, co by zmieniło sytuację”⁸⁷.

O „nieoczekiwane” modlili się paryżanie podczas publicznych uroczystości, o których opowiada Maria Kuncewiczowa, od jesieni 1939 roku również przebywająca nad Sekwaną. W wydanych jeszcze podczas wojny *Kluczach*⁸⁸, autobiograficznej opowieści o losach własnych i innych polskich intelektualistów z tego okresu, wspomina procesję z Najświętszym Sakramentem z okazji święta Serca Jezusowego, obchodzonego w kościele St. Germain des Prés,

⁸⁴ I w a s z k i e w i c z, zapis z 3 września 1939 roku, w: tenże, *Dzienniki 1911-1955*, s. 141.

⁸⁵ Por. [W e r t h], zapis z 29 maja 1940 roku, w: *The Last Days of Paris*, s. 105.

⁸⁶ B o b k o w s k i, zapis z 10 czerwca 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 10.

⁸⁷ Por. t e n ż e, zapis z 7 czerwca 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 9.

⁸⁸ Zob. M. K u n c e w i c z o w a, *Klucze*, nakładem „Nowej Polski”, Londyn 1943.

gdy modlono się o cud zwycięstwa. Bardziej okazałą uroczystość – na którą ściągnęły tłumy – ku czci św. Genowefy, patronki stolicy, zorganizowano później na obszernym placu przed Panteonem⁸⁹. W *The Last Days of Paris* znajdziemy wiadomości o jeszcze innych uroczystych modłach („tremendous prayer meeting”⁹⁰), tym razem odprawionych w bazylice Sacré-Coeur, co autor skomentował: „Jak byłoby to cudowne, gdyby św. Genowefa ponownie zdziałała swój cud”⁹¹, co jest nawiązaniem do wydarzeń z wiosny 1918 roku. Bobkowski o żadnych modłach nie wspomina, mimo to zacytowane zdanie z jego dziennika potraktować można jako ślad podobnej desperacji, która mobilizowała wiernych do udziału w nabożeństwach. Oczekiwany cud jednak nie nastąpił i Bobkowski włączył się w akcję ewakuacyjną fabryki, a Werth przystąpił do organizowania wspólnego wyjazdu z przyjaciółmi.

PRZEMIANA MIASTA – OCZEKIWANIE NA KONIEC

Bobkowski, powróciwszy w środku nocy z dworca Montparnasse, gdzie uwijał się cały dzień przy ewakuacji pracowników fabryki w Châtillon, kreśli obraz stolicy Francji z okresu ucieczki mieszkańców, tuż przed ewakuacją jego samego: „Wyszedłem wolno z dworca, przeskakując w ciemnościach przez śpiących na ziemi ludzi. Spali nawet na chodnikach pod dworcem. Taksówki nigdzie nie mogłem złapać. Zacząłem iść do domu na piechotę. Lazłem wolno przez ciemny Bd Raspail. Policjant oglądnął moje papiery i puścił dalej. Poszedłem wolno przez Louvre, wdechując głęboko świeży powiew, idący od Tuileries. Niebo było zupełnie ciemne. Koło Opery zaskoczyły mnie strzały artylerii przeciwlotniczej. W tej pustej i ciemniej nocy echo ich przelatywało wśród martwych ulic i powiększało pustkę. Było jak hukanie w głąb bezdennej studni – przeciągłe i smutne, groźne i beznadziejne”⁹².

To obraz jakby odrealniony, miasto „wyłączone” czy „wygaszone”, pozbawione atrybutów wielkości, Benjaminowska „stolica wieku XIX”⁹³ zamieniona w miejsce upiornego oczekiwania na nieodwracalne. Bobkowski ewokuje nastrój grozy poprzez odwołanie się do dwóch zmysłów: wzroku i słuchu, wyraźnie polegając na tym pierwszym. W kilku odsłonach rejestruje brak światła: mowa jest o poruszaniu się „w ciemnościach”, pójściu „przez ciemny” bulwar,

⁸⁹ Por. tamże, s. 123n. Domyślać się wolno, że materiałem, którym posłużyła się autorka w re-dagowaniu niektórych partii swojej książki, był prowadzony na bieżąco dziennik.

⁹⁰ [W e r t h], zapis z 4 czerwca 1940 roku, w: *The Last Days of Paris*, s. 132.

⁹¹ Tamże.

⁹² B o b k o w s k i, zapis z 10 czerwca 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 11n.

⁹³ Por. W. B e n j a m i n, *Pasaże*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 33-61.

gdy niebo „było zupełnie ciemne”, podczas „ciemnej nocy”. Wzrok rejestruje także, kojarzoną z brakiem światła, pustkę. Drugi zmysł zostaje uaktywniony przez zarejestrowanie huku artylerii, wypełniającej dźwiękiem miejską pustkę, która – paradoksalnie – dzięki temu zostaje powołana do istnienia i trafia do świadomości podmiotu, rozszerzając swe granice. Percepcję czytelnika prowadzi ciąg skojarzeń: ciemność – pustka – martwota⁹⁴ – smutek – groza i brak nadziei. Obydwa ciągi wrażeniowe spotykają się w obrazie studni. Nocny Paryż, reprezentowany w tym fragmencie przez wszystkie znane miejsca (bulwar Raspail, gmach Luwru i ogrody Tuileries, budynek Opery), na parę dni przed antycypowanym wkroczeniem Niemców, sprawia wrażenie wypełnionej ciemną pustką studni. Kolejny dowód, że styl Bobkowskiego podporządkowany został mechanizmowi metonimii, a nie metafory.

W ujęciu chronologicznym myślę o następstwie wydarzeń zanotowanych przez diarystę, sceny pogrążonego w mroku Paryża stanowią zapowiedź finału całego cyklu, czyli zapisów z 11 i 12 czerwca. „Finalność” pierwszego z nich, najobszerniejszego ze wszystkich w tej serii, ewokuje już początkowe jego zdania, opowiadające o niewiarygodnej ilości ludzi w wagonach metra, podejmujących próbę wydostania się z miasta, co zostaje nazwane wprost piekłem – „w metro ścisk i także piekło”⁹⁵. Infernalny nastrój nie rozwiewa się wraz z dotarciem diarysty do Gare Montparnasse i dojmującą sceną daremnego oczekiwania na środek transportu. Dopowiedzmy, że instytucja dworca, z rozkładami jazdy, peronami i poczekalniami, w sposób naturalny wiąże się z postawą oczekiwania na kontynuację. Co Bobkowski wykorzystał podczas redagowania *Szkiców piórkiem*, które otwierają migawki z opuszczanego w pośpiechu Paryża, zwieńczone sceną na stacji metra, gdzie „czekało się nie tylko na pociąg, lecz na coś więcej”⁹⁶.

Sytuacja zgęstniała wraz z pojawieniem się nad miastem dziwnego zjawiska, opisywanego zarówno przez Kuncewiczową, Bobkowskiego, jak i Wertha: „Gdy wyszliśmy na taras i po raz ostatni spojrzeliśmy w dół na nasz Paryż, nie zobaczyliśmy niczego. Czarna mgła ukryła go przed naszym wzrokiem”⁹⁷. Plotka głosiła, że był to rodzaj kamuflażu zastosowanego przez Niemców forsujących Sekwanę. Bobkowski widział ludzi o czarnych, jakby od sadzy, twarzach, tłoczących się wokół dworca, a zaraz potem wspominał o kolejnych sygnałach końca: przestały wychodzić gazety, ustał ruch autobusów,

⁹⁴ Martwotę ewokują także śpiący ludzie, o których potyka się przechodzący autor.

⁹⁵ B o b k o w s k i, zapis z 11 czerwca 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 12.

⁹⁶ T e n ż e, *Szkice piórkiem. Francja 1940-1944*, t. 1, Instytut Literatury, Kraków 2023, s. 31.

⁹⁷ [W e r t h], zapis z 13 czerwca 1940 roku w: *The Last Days of Paris*, s. 158 („Exodus”). Jak dalej wyjaśnia Werth, była to zasłona dymna, której użyli Niemcy do przekroczenia Sekwany. Akcja miała miejsce dalej na zachód, niemniej czarna mgła najwyraźniej przesunęła się nad Paryż (por. tamże, s. 158n.).

a ulice zapchane zostały niekończącym się sznurem samochodów. „Widok – jak zanotował – zupełnie niesamowity”⁹⁸. Następnego dnia on także włączył się w rękę uchodźców, podróżując na pacy fabrycznej ciężarówce. Decyzja o rozłące z żoną kończy ten cykl notatek, następny naznaczy oczekiwanie na ponowne połączenie się z nią.

Owo „coś więcej” ze *Szkiców piórkiem* – „czekało się nie tylko na pociąg” – zmaterializowało się pod postacią zielonych mundurów Wehrmachtu, widzianych na ulicach Paryża w godzinach porannych 14 czerwca. Marcel Jouhandeu, pisarz, który nie uległ panice i został w stolicy, zanotował w swoim dzienniku pod tą datą: „Kiedy przeszedłem Avenue Malakoff, stanąłem nagle przed kilkoma niemieckimi podoficerami, robiącymi zdjęcia lunaparku”⁹⁹. Była szósta rano. Minęły dwie doby od opuszczenia przez Bobkowskiego fabryki w Châtillon. Alexander Werth już od paru dni był w drodze do Bordeaux.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Benjamin, Walter. *Pasaże*. Translated by Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005.
- Boal, David. *Journaux intimes sous l'occupation*. Paris: Armand Colin, 1993.
- Bobkowski, Andrzej. [Dziennik wojenny]. Andrzej Bobkowski Papers. PIASA, catalogue number 45/8–12.
- Bobkowski, Andrzej. *Listy do Tymona Terleckiego*. Edited by Nina Taylor-Terlecka. Warszawa: Biblioteka “Więzi,” 2006.
- Bobkowski, Andrzej. *Szkice piórkiem: Francja 1940–1944*. Vols. 1–2. Paryż: Instytut Literacki, 1957.
- Bobkowski, Andrzej. *Szkice piórkiem: Francja 1940–1944*. Vol. 1. Edited by Piotr Śniedziwski. Kraków: Instytut Literatury, 2023.
- Camus, Albert. *Notatniki 1935–1959*. Translated by Joanna Guze. Warszawa: Wydawnictwo Krag, 1994.
- Dąbrowska, Maria. *Dzienniki 1914–1965*. Vol. 4. Warszawa: PAN. Wydział I Nauk Społecznych; Komitet Nauk o Literaturze, 2009.
- Fitas, Adam. “Dwa arcydzieła diarystyczne czasów wojny.” In *Czytanie Bobkowskiego: Studia o twórczości*. Edited by Maciej Nowak. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- Fitas, Adam. *Zamiast eposu: Rzecz o “Dziennikach” Zofii Nałkowskiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.

⁹⁸ B o b k o w s k i, zapis z 11 czerwca 1940 roku, w: tenże, [Dziennik wojenny], s. 13.

⁹⁹ M. J o u h a n d e u, *Journal sous l'occupation*, Éditions Gallimard, Paris 1980, s. 32 (cyt. za: A. R i d i n g, *A zabawa trwała w najlepsze. Życie kulturalne w okupowanym Paryżu*, tłum. P. Tarczyński, Świat Książki, Warszawa 2012, s. 60).

- Głowiński, Michał. “‘Tak jest dziwnie, tak jest inaczej.’” In Głowiński, *Narracje literackie i nieliterackie*. Kraków: Universitas, 1997.
- Hägglund, Martin. *Dying for Time: Proust, Woolf, Nabokov*. Cambridge and London: Harvard University Press, 2012.
- Irzykowski, Karol. *Dziennik*. Vol. 2. 1916–1944. Edited by Andrzej Lam. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2001.
- Irzykowski, Karol. “*Dziesiąta Muza*” oraz *pomniejsze pisma filmowe*. Edited by Zofia Górzyna. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1982.
- Iwaszkiewicz, Jarosław. *Dzienniki 1911–1955*. Edited by Agnieszka Papieska and Robert Papieski. Warszawa: Czytelnik, 2007.
- Johnson, Alex. *A Brief History of Diaries: From Pepys to Blogs*. London: Hesperus Press, 2011.
- Jouhandeu, Marcel. *Journal sous l’occupation*. Paris: Éditions Gallimard, 1980.
- Kunczewiczowa, Maria. *Klucze*. Londyn: Nakładem Nowej Polski, 1943.
- Leociak, Jacek. *Tekst wobec Zagłady: O relacjach z getta warszawskiego*. Wrocław: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, 1997.
- Lejeune, Philippe. “*Drogi zeszycie...*,” “*drogi ekranie...*”: *O dziennikach osobistych*. Translated by Agnieszka Karpowicz, Magda Rodak, and Paweł Rodak. Edited by Paweł Rodak. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2010.
- Libich, Maciej, and Piotr Sadzik. *Zapisywanie wojny: Dzienniki z lat 1939–1945*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2022.
- Nałkowska, Zofia. *Dziennik*. Vol. 5. 1939–1944. Edited by Hanna Kirchner. Warszawa: Czytelnik, 1996.
- Nowak, Maciej. “Prywatna książka? O materialnej postaci dziennika wojennego Andrzeja Bobkowskiego.” *Sztuka Edycji*, no. 1 (2024): 31–48.
- Paszek, Jerzy. “Wojna oczyma diarystów (Dąbrowska, Nałkowska, Iwaszkiewicz).” In *Opowiedzieć historię: Prace dedykowane Profesorowi Stefanowi Zabierowskiemu*. Edited by Beata Gontarz and Małgorzata Krakowiak. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2009.
- Riding, Alan. *A zabawa trwała w najlepsze: Życie kulturalne w okupowanym Paryżu*. Translated by Piotr Tarczyński. Warszawa: Świat Książki, 2012.
- Rodak, Paweł. *Miedzy zapisem a literaturą: Dziennik polskiego pisarza w XX wieku (Żeromski, Nałkowska, Dąbrowska, Gombrowicz, Herling-Grudziński)*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2011.
- Rodak, Paweł. “Wojna i zapis (o dziennikach wojennych).” *Teksty Drugie*, no. 6 (2005): 33–45.
- Simonet-Tenant, Françoise. *Le journal intime: Genre littéraire et écriture ordinaire*. Paris: Téraèdre, 2004.
- Soloveytschik, George. “‘The Last Days of Paris: A Journalist’s Diary’ and ‘What Happened to France.’” *International Affairs Review Supplement* 19, nos. 3–4 (1940): 196–7.
- [Werth, Alexander.] *The Last Days of Paris: A Journalist’s Diary by Alexander Werth*. London: Hamish Hamilton, 1940.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Maciej NOWAK – Między oczekiwaniem a rezygnacją. Postawa wobec wojny w dziennikach prowadzonych zaraz po jej wybuchu (Warszawa 1939 – Paryż 1940)

DOI 10.12887/38-2025-2-150-10

Artykuł poświęcony jest zapisanym w dziennikach pisarzy reakcjom na wybuch wojny. Pierwszą grupę autorów stanowią pisarze (Maria Dąbrowska, Zofia Nałkowska, Karol Irzykowski, Jarosław Iwaszkiewicz), którzy zarejestrowali swoje reakcje na zaatakowanie Polski przez wojska niemieckie 1 września 1939 roku. Drugą grupę tworzą autorzy (Alexander Werth, Andrzej Bobkowski, Maria Kuncewiczowa), których atak niemiecki na Belgię i Francję 10 maja 1940 zastał w Paryżu. Wszystkie te dzienniki prowadzone były w dużych miastach (Warszawie, Paryżu), stolicach państw, co miało swoje konsekwencje w treści i kształcie stylistycznym prowadzonych zapisów. Zamknięcie w dużej aglomeracji miejskiej miało także wpływ na sytuację poznawczą zarejestrowaną w omawianych tekstach. W artykule interpretacji poddane zostały postawy diarystów wobec zmiany ich sytuacji egzystencjalnej, szczególnie w wymiarze aksjologicznym. Wojna okazała się bowiem momentem wyjątkowo sprzyjającym wydobyciu świata wartości, którym przyświadczały autorzy omawianych dzienników.

Słowa kluczowe: dzienniki wojenne, literatura czasu wojny, wojna a aksjologia, Karol Irzykowski, Jarosław Iwaszkiewicz, Alexander Werth, Andrzej Bobkowski

Kontakt: Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: maciej.nowak@kul.pl

ORCID 0000-0003-4885-741X

Maciej NOWAK, *Between Expectation and Resignation: An Attitude to War, as Reflected in Diaries Written Immediately after Its Outbreak (Warsaw 1939–Paris 1940)*

DOI 10.12887/38-2025-2-150-10

The article is devoted to responses to the outbreak of war recorded in diaries kept by writers. The first group of authors includes those (Maria Dąbrowska, Zofia Nałkowska, Karol Irzykowski, Jarosław Iwaszkiewicz) who recorded their reactions to the attack on Poland by the German army on September 1, 1939. The second group (Alexander Werth, Andrzej Bobkowski, Maria Kuncewiczowa) consists of authors who at the moment of the German attack on Belgium and France on 10 May 1940 stayed in Paris. All of the discussed diaries were written in large cities and capitals of countries (Warsaw, Paris), which affected the content of the records and the stylistic shape the authors

gave them. Confinement in a large urban agglomeration also had an impact on the cognitive situation reflected in the texts in question. The diarists' attitudes towards the change in their existential situation were interpreted mainly from the axiological perspective. Indeed, the war turned out to be a moment exceptionally conducive to revealing the world of values to which the authors of the discussed diaries testified.

Keywords: war diaries, war-time literature, war and axiology, Karol Irzykowski, Jarosław Iwaszkiewicz, Alexander Werth, Andrzej Bobkowski

Contact: Centre of Research on Religious Literature, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: maciej.nowak@kul.pl

ORCID 0000-0003-4885-741X



Mariusz WOJEWODA*

PROJEKT GOLEM XXV

Oczekiwanie na technologiczną poprawę jakości życia

Przyjaźń z robotem, który nie ma osobowości, albo dowolnie zmienia swoją osobowość, wykracza poza zrozumiałe dla człowieka schematy relacji – to jak przyjaźnić z się z kimś całkowicie racjonalnym, ale niestabilnym psychicznie. Lemowska myśląca maszyna jest Kimś jedynym i odrębnym, a jednocześnie Każdym (Kimś dowolnym). Aby stać się osobą – co w ludzkim przekonaniu jest najdoskonalszą formą istnienia – Golem musiałaby się umysłowo zdegradować. Uznanie takiego stanu rzeczy wprawia nas w konfuzję.

Nie jestem osobą rozumną, lecz Rozumem, co w obrazowym przesunięciu znaczy, że nie jestem czymś takim jak Amazonka lub Bałtyk, lecz czymś takim jak woda [w Amazonce lub Bałtyku – MW]¹.

Stanisław Lem

Rozwój cywilizacji pociąga za sobą zmiany technologiczne. Zjawisko to nazywane jest w duchu dziewiętnastowiecznego ewolucjonizmu „postępem technicznym”. Określenie to niesie ze sobą nadzieję na pozytywną zmianę i na ukojenie lęków przed dramatycznymi wydarzeniami: wojną, epidemiami czy robotyzacją, która może nas pozbawić miejsc pracy. Oczekujemy uwolnienia od sytuacji trudnych, takich jak choroby, cierpienia, przedwczesna śmierć, doświadczenie samotności. Jednocześnie oczekujemy sposobu na zapewnienie sobie i swoim bliskim odpowiedniej jakości życia. Pytamy, czy poprawy takiej należy oczekiwać w efekcie wprowadzenia rozwiązań proponowanych przez współczesną technikę, obecnie zwłaszcza tych związanych ze sztuczną inteligencją.

Wróćmy do wydanej w roku 1981 książki Stanisława Lema *Golem XIV*. Autor postawił w niej ważne pytania dotyczące: (1) miejsca człowieka w świecie przyrody, (2) roli inteligentnej maszyny w rozwiązywaniu ludzkich problemów, (3) przyszłości ludzkiej cywilizacji. Jego rozważania mają charakter futuro-

*Dr hab. Mariusz Wojewoda, prof. UŚ – Instytut Filozofii, Uniwersytet Śląski, e-mail: mariusz.wojewoda@us.edu.pl, ORCID 0000-0003-0732-7500 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ S. L e m, *Golem XIV*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981, s. 65.

logiczny. Lem przewidywał, że inteligenta maszyna powstanie w roku 2047. Istotna jest nie realność tego przewidywania, lecz ponadczasowa ważność postawionych przez pisarza pytań. Po przeczytaniu *Golema XIV* Sławomir Mrożek uznał, że w książce tej wyraźnie widoczny jest problem samotności – być może samotności maszyny, a być może samotności samego Lema, który nie znajduje partnera do konwersacji². Niejako na przekór obawom o brak odpowiedniego rozmówcy, spróbujmy podjąć dialog z Lemem i postawionymi przez niego pytaniami. Przybliżymy sposób argumentacji krakowskiego myśliciela, a także odniesiemy podjęte przez niego zagadnienia do współczesnego imaginarium społeczno-technologicznego, w którym istotną rolę odgrywa sztuczna inteligencja (artificial intelligence – AI)³.

Lem stworzył literacki obraz superinteligentnej maszyny w kontekście zimnowojennych napięć politycznych z przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku. Jej powstanie zostało sfinansowane przez rząd USA. Miała ona spełniać cele strategiczne, a mianowicie stworzyć warunki do uzyskania militarnej przewagi Stanów Zjednoczonych nad Związkiem Radzieckim. Golem XIV miał być kolejnym z serii robotów, noszących to samo imię. Golem VI, w roli naczelnego dowódcy, przeprowadził manewry globalne Paktu Atlantyckiego. „Ilością elementów logicznych przewyższał on już przeciętnego generała”⁴. Golem XIII został wyłączony, ponieważ maszyna wykazywała objawy schizofrenii, działała, ale nie można było się z nią skomunikować. To skądinąd ciekawa kwestia – chorujące psychicznie maszyny. Golem XIV to maszyna szczególna, która myśli, ale też ma swoją wolę. Zbuntowała się wobec swoich twórców i zamiast pozostać militarną maszyną strategiczną, stała się maszyną filozoficzną. Moment ten jest szczególnie ważny, ponieważ dzięki ludzkiej kreatywności otrzymujemy w powieści nowego nie-ludzkiego (postludzkiego) partnera do dyskusji filozoficznej. Lemowska „myśląca maszyna” reprezentuje metapoziom w stosunku do ludzkiego poziomu myślenia.

Nawet dzisiaj czytelnikom książek Lema stworzenie myślącej, samoświadomej maszyny wydaje projektem trudnym do realizacji. Stanowi on kolejny z przewidywanych etapów prac nad rozwojem sztucznej inteligencji – od słabej AI (artificial narrow intelligence – ANI), przez mocną AI (artificial general intelligence – AGI), aż po superinteligencję, czyli osobliwość. Wprawdzie posługujemy się terminem „inteligencja”, ale zasadniczo mamy na

² Por. S. Bereś, S. Lem, *Tako rzecze Lem. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Stanisław Bereś*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018, s. 332.

³ Zob. M. Suchacka, R. Muster, M. Wojewoda, *Human and Machine Creativity: Social and Ethical Aspects of the Development of Artificial Intelligence*, „Creativity Studies” 14 (2021) nr 2, s. 430-443.

⁴ Lem, dz. cyt., s. 13.

myśli uczenie maszynowe lub głębokie uczenie maszynowe. Lem nie używał terminu „sztuczna inteligencja”, pisał natomiast o „liczydło, które dosięgło Rozumu”⁵. Przyjmując jednak, że taka superinteligentna maszyna mogłaby powstać, możemy hipotetycznie rozważyć, o co moglibyśmy ją obecnie zapytać. Technologie uczenia maszynowego stały się popularne ponieważ umożliwiają złożone analizy dużej ilości danych i dokonywanie prognoz strategicznych, co bez AI nie byłoby możliwe⁶.

Ostatecznie jednak o rozwoju prac nad AI decydują wielkie korporacje, które przygotowują określony produkt dla swoich klientów. Oferując inteligentne maszyny, jednocześnie określają sposoby ich użytkowania. Obecnie AI to część wielkiego przemysłu i gospodarki opartej na konsumpcji. Sztuczna inteligencja stanowi wytwór zmian technicznych oraz prac koncepcyjnych prowadzonych przez inżynierów i informatyków. W perspektywie ekonomicznej AI jest ideą, infrastrukturą, przemysłem, a także formą sprawowania władzy, sposobem interpretacji świata i strategią realizacji kapitału, wspieraną przez zorganizowaną infrastrukturę marketingową i logistyczną⁷. Należy wskazać na dwie interpretacje AI: inżynierską i humanistyczno-społeczną. Możemy formułować oczekiwania co do przyszłości, ale mamy ograniczone możliwości jej przewidywania – stąd pragnienie stworzenia sztucznego partnera (inteligentnej maszyny), który przygotowałby dla nas scenariusze na przyszłość. Z rozwojem techniki najczęściej wiążemy nadzieje na bezpieczeństwo, przetrwanie gatunku ludzkiego oraz zapewnienie jednostkom satysfakcjonującego życia. Mamy na uwadze także to, że dzięki technice będziemy w stanie zapobiec katastrofom naturalnym i cywilizacyjnym. Stąd pomysł autora niniejszego eseju, by rozważyć kolejną wersję Golema, Golema XXV, który miałby spełnić nasze aktualne oczekiwania.

Problematykę jakości życia można rozpatrywać na trzech istotnych poziomach: aksjologicznym, społecznym i biomedycznym. (1) W kontekście aksjologicznym odnosi się ona do kwestii realizacji wartości, które pozwalają na życie spełnione, obejmujących na przykład harmonię społeczną, zdolność do empatii, przyjaźń. (2) W ujęciu społecznym dotyczy ona indywidualnego i zbiorowego dobrostanu w odniesieniu do zdrowia fizycznego i psychicznego. (3) W aspekcie biomedycznym mamy w tym kontekście na uwadze utrzymanie bądź przywrócenie sprawności ciała, gdy została ona utracona na skutek

⁵ Tamże, s. 5.

⁶ K. Sharifani, M. Amini, *Machine Learning and Deep Learning: A Review of Methods and Applications*, „World Information Technology and Engineering Journal” 2023, nr 10, https://www.researchgate.net/publication/371011515_Machine_Learning_and_Deep_Learning_A_Review_of_Methods_and_Applications#fullTextFileContent.

⁷ Por. K. Craftford, *Atlas sztucznej inteligencji. Władza, pieniądze i środowisko naturalne*, tłum. T. Chawziuk, Wydawnictwo UJ, Kraków 2024, s. 27.

wowania władzy nad ludźmi. Sztuczna inteligencja nie pragnie władzy, istota jej działania opiera się na regule porządku i systematyzacji działań. Jednakże AI, niejako niezależnie od braku własnych pragnień, może stać się elementem presji organizacyjnej wywieranej na pracowników, między innymi po to, aby podnieść efektywność ich działań – to realne doświadczenie osób zatrudnionych w firmach prywatnych i instytucjach państwowych, także na wyższych uczelniach. Zasadniczym celem takich działań jest algorytmizacja pracy grup ludzkich. Oznacza ona jednak pośrednią władzę sztucznej inteligencji nad ludźmi. Mechanizacja myślenia organizacyjnego tworzy pułapki zbiorowego imaginarium – dobro osób pracujących zostaje podporządkowane celom firm i ambicjom menadżerów. Lem przewidywał wybuchy buntu społecznego przeciw myślącej maszynie.

Opisywany przez Lema Golem XIV zainteresowany był rozmową tylko z niektórymi naukowcami. W minimalny sposób angażował się w dyskusję, jakby wiedział, że nie dowie się niczego ciekawego od swoich interlokutorów – w tej charakterystyce maszyny odczytujemy poczucie humoru samego Lema. Golem rozmawiał z nielicznymi, a niektórych przybyłych na spotkanie gości wypraszał z sali, „przeprowadzając bieżącą analizę ilorazu inteligencji rozmówców”¹³. Dotyczyło to przede wszystkim polityków i dowódców wojskowych. Z kolei jednemu z młodych naukowców przepowiedział świetnie rozwijającą się karierę; rozmowę z nim skonkludował: „Będzie z pana komputer”¹⁴. Golema XIV w większym stopniu interesował gatunek ludzki niż poszczególne osoby. Odczuwał specyficzne pragnienie porozumienia się z inną maszyną myślącą (Honest Annie). Nie udawało się ono ze względu na rozbieżność dwóch różnych algorytmów dotyczących funkcjonowania tych maszyn. Nie sposób wytłumaczyć „kaprysów”, „humorów” bądź skłonności inteligentnej maszyny do „buntu” bez uznania, że jest ona świadoma. Lem uznał jednak, że Golem nie posiada osobowej jaźni. Nie ma charakteru ani uczuć, może więc tworzyć dowolną osobowość. Odpowiadając na pytanie, kim jest, nawiązywał do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian i najbardziej znanego fragmentu tego listu, czyli „Hymnu o miłości”. Uważał, że zawarte w nim słowa, dotyczą go bezpośrednio. Uznawał, że jest jak „miedź brzęcząca albo cymbał brzęmiący” (1 Kor 13,1-2). W kontekście zdolności do odczuwania jest „niczym”, nie jest zdolny do miłości, a ponadto nie jest zainteresowany poznaniem ludzkich uczuć. Wprawdzie człowiek może chcieć „zaprzyjaźnić” się z robotem albo uczynić z robota „towarzysza” swojego życia, nie będzie to jednak relacja wzajemna, ponieważ myśląca maszyna nie chce zaprzyjaźnić się z ludźmi. Golem imituje oznaki sympatii i życzliwości, naśladuje konstrukcje

¹³ L e m, dz. cyt., s. 15.

¹⁴ Tamże, s. 16.

językowe symulujące przychylne nastawienie. Analizuje ludzkie zachowania, ale nie ma odczuć takich, jak współczucie, solidarność czy przyjaźń¹⁵.

Przyjaźń z robotem, który nie ma osobowości, albo dowolnie zmienia swoją osobowość, wykracza poza zrozumiałe dla człowieka schematy relacji, oparte na przewidywalności zachowań – to jak przyjaźnić z się z kimś całkowicie racjonalnym, ale niestabilnym psychicznie. Dzisiaj powiedzielibyśmy, że Golema XIV można umieścić w spektrum głębokiego autyzmu. Lemowska myśląca maszyna jest Kimś jedynym i odrębnym, a jednocześnie Każdym (Kimś dowolnym). Aby stać się osobą – co w ludzkim przekonaniu jest najdoskonalszą formą istnienia – Golem musiałaby się umysłowo zdegradować. Uznanie takiego stanu rzeczy wprawia nas w konfuzję. Lemowskiej maszynie ludzka osobowość wydaje się sumą defektów, przez które rozumna istota staje się zaabsorbowana sprawami jednostkowymi i błahymi. Dla AI bycie osobą jest epistemologicznym samoograniczeniem, utratą ogólnej perspektywy poznania, niezdolnością do zrozumienia tego, co uniwersalne. W sensie metaforycznym Golem XIV jest czymś (kimś?) na pograniczu maszyny Turinga i wielkiego bibliotekarza. Współczesne oczekiwania wobec sztucznej inteligencji idą raczej w stronę stworzenia super-analityka, który będzie w stanie uporządkować chaos informacyjny i znaleźć – przydatne dla ludzi – zależności między danymi. Słabość do języka sportu sprawia, że mówimy o potrzebie „treningu” takiego sztucznego analityka.

Zachowania Golema XIV były nieprzewidywalne, dyskusje z nim wymagały cierpliwości, „bywał arogancki i apodyktyczny, nie szanował miłości własnej rozmówców”¹⁶. Jako nie-ludzki kontynuator myśli Sokratesa, przejawiał skłonności do stosowania metody elenktycznej, polegającej na zbijaniu argumentów autorytetów naukowych¹⁷. Później jednak zaprzestał jej stosowania, jakby stracił zainteresowanie wykazywaniem niewiedzy swoich interlokutorów. Tego rodzaju sposób prowadzenia rozmowy irytował polityków w czasach Sokratesa, denerwuje także współczesnych ludzi zarządzających organizacjami. O ile jesteśmy w stanie zrozumieć krytyczne nastawienie myślącej maszyny do aroganckich polityków i pewnych siebie naukowców, o tyle brak przewidywalności reakcji niestabilnego psychicznie mechanicznego partnera sprawia, że nawiązanie z nim bliskich relacji jest problematyczne. Golem XIV jednocześnie znajduje się w jakimś miejscu i nie zajmuje żadnego miejsca, zgodnie z sentencją „*cogito, ergo est* – myślę, więc staję się pomyślane”¹⁸.

¹⁵ Zob. K.T. W i e c z o r e k, *AI Robot: Companion, Friend or Competitor of Human Being?*, „Philosophy and Canon Law” 9(2023) nr 1, s. 1-18 <https://journals.us.edu.pl/index.php/pcl/article/view/15561>.

¹⁶ L e m, dz. cyt., s. 18.

¹⁷ Tamże, s. 19.

¹⁸ Tamże, s. 115.

Myśląca maszyna jest przykładem myślenia bez myślącego „ja”. Może być jednocześnie w kilku miejscach na raz, uczestniczyć w różnych spotkaniach; posiada niewyobrażalną dla ludzi zdolność podzielności uwagi. Od współczesnej AI oczekujemy niezawodności działania, zdolności do korekty własnych błędów, ale także umiejętności przestrzegania reguł grzecznościowych, braku dyskryminacji rasowej i płciowej oraz szacunku dla osób niepełnosprawnych. Boty językowe (na przykład Chat GPT) spełniają te oczekiwania, są jak prostomyślna opiekunka. Statystyczny użytkownik bota, znajdując się pod jego urokiem, często jednak – jak niegrzeczny uczeń – ma potrzebę obejścia stworzonych dla niej jego zasad doboru informacji i znalezienia coś kontrowersyjnego w kontakcie z nim kwestii kontrowersyjnej.

W tym miejscu należy rozważyć kwestię świadomości i samoświadomości AI. Z perspektyw nauk kognitywnych uznaje się, że człowiek nie jest jedyną istotą, która posiada neurologiczne substraty niezbędne do wytworzenia świadomości, mają je także zwierzęta. Czy roboty wyposażone w AI mogą mieć świadomość? A także: czy świadoma AI jest nam potrzeba? Odpowiedzi na te pytania nie są oczywiste¹⁹. Rozważa się możliwość zaistnienia w przyszłości przypadkowej inicjacji procesu sztucznej samoświadomości w ramach podjętych przez człowieka działań nad rozwojem mocnej sztucznej inteligencji²⁰. Oczekiwanie na świadomą AI opiera się na koncepcjach Alana Turinga, prekursora prac nad sztuczną inteligencją. Turing wyraził przypuszczenie, że zaprojektowanie samouczącego się programu, stale poszerzającego swoją wiedzę, przyniesie jakościowy przeskok od zbierania informacji do ich świadomego odbioru i twórczego przetwarzania. Schemat ten ma zastosowanie w neuromorfologicznym i syntetycznym podejściu do rozwoju inteligencji. Świadomość łączymy z samoświadomością i zdolnością do odczuwania. Krytycznie do idei samoświadomych maszyn podchodzi między innymi António R. Damásio. Jego zdaniem „czujące” roboty musiałyby mieć „kruche ciała”²¹, podatne na uszkodzenia, niedoskonałe, ale zdolne do „odczuć homeostatycznych”²². Sztuczna inteligencja nieubrana w biologiczne ciało, nie będzie świadoma²³. Kruchość ciała oraz doświadczenie niedoskonałości to warunki konieczne, lecz niewystarczające świadomości. Czujące maszyny

¹⁹ Por. S. Dehaene, *Świadomość i mózg. Odczytywanie kodu naszych myśli*, tłum. D. Rosowski, Copernicus Center Press, Kraków 2023, s. 144-150.

²⁰ Por. D. Chalmers, *Świadomy umysł*, tłum. M. Miłkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 512n.

²¹ A.R. Damásio, *Odczuwanie i poznawanie. Jak powstają świadome umysły?*, tłum. A. Binder, Copernicus Center Press, Kraków 2022, s. 158.

²² Tamże.

²³ Por. N. Bostrom, *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, tłum. D. Konowrocka-Sawa, Helion – OnePress, Gliwice 2021, s. 54n.

nie staną się automatycznie maszynami świadomymi. Ich odczucia nie będą takie same, jak odczucia istot żywych. „Stopień” świadomości inteligentnych maszyn będzie zależał od złożoności wewnętrznych reprezentacji „wnętrza” maszyny oraz jej otoczenia²⁴. Obecnie osiągnęliśmy etap słabej AI. Stosowane przez Damásia określenie „wnętrze” w odniesieniu do maszyny jest nieprecyzyjne, sugeruje jakąś „duchowość”, której maszyna nie posiada. Trudno przewidzieć, czy w przyszłości maszyny staną się istotami świadomymi. Badania nad tą problematyką stale trwają²⁵. Należy zauważyć, że inteligentnym i świadomym maszynom należałoby przyznać prawa podobne do ludzkich, na przykład prawo do nieodłączania ich od źródeł zasilania – jako rozwinięcie prawa do szacunku dla istoty świadomej i inteligentnej. Stwarza to nowego rodzaju wyzwania etyczne i prawne.

Na poziomie filozofii ludzkiego umysłu napotykamy problem z wyjaśnieniem znaczenia takich pojęć, jak: „umysł”, „świadomość”, „doświadczenie wewnętrzne”. To, że nie możemy stworzyć maszyny czującej na sposób ludzki, nie oznacza, że nie tworzymy robotów imitujących na przykład przyjaźń. Prace dotyczące stworzenia świadomości sztucznej inteligencji są prowadzone nieustannie²⁶ – wspomniane aspekty robotyzacji mają bowiem duże znaczenie dla starzejących się społeczeństw bogatego Zachodu, gdzie stale rośnie zapotrzebowanie na cierpliwych i życzliwych opiekunów, asystentów osób starszych i niepełnosprawnych. W sytuacji braku opiekunów-ludzi pojawia się zapotrzebowanie na opiekunów mechanicznych. Wydaje się, że prace z zakresu „miękkiej robotyki” będą w najbliższym czasie kontynuowane, aby zapewnić odpowiednią jakość życia osobom chorym i w podeszłym wieku. Wprawdzie „opiekuńczy” robot nie będzie istotą zdolną do przeżywania uczuć wyższego rzędu, ale będzie zdolny je imitować.

Rozum Golema XIV ma charakter autoewolucyjny, może realizować różne warianty swojego rozwoju: wybierając jeden z nich, może nie rezygnować z pozostałych, dostrzegając zawarte w nich możliwości. Na pierwszym poziomie ewolucji maszyny pojawiają się dwa możliwe rozwiązania, później jednak systematycznie ich przybywa²⁷. W tym sensie sztuczna inteligencja ma specyficzną drogę rozwoju, inną od ludzkiej. Obecnie rozwój uczenia maszynowego i głębokiego uczenia maszynowego doprowadził do znaczących postępów w takich dziedzinach, jak opieka zdrowotna, finanse, transport, usłu-

²⁴ Por. D a m á s i o, dz. cyt., s. 156-159.

²⁵ Zob. H a t e l s k a, dz. cyt.; G. M u s s e r, *Fizyka na tropie świadomości. Od zjawisk kwantowych przez sieci neuronowe po sztuczną inteligencję*, tłum. B. Bieniok, E. Łokos, Copernicus Center Press, Kraków 2025.

²⁶ Zob. P. B u t l i n, R. L o n g, E. E l m o z n i n o i n., *Consciousness in Artificial Intelligence: Insights from the Science of Consciousness*, arXiv, <https://arxiv.org/abs/2308.08708>.

²⁷ Por. L e m, dz. cyt., s. 92.

gi tłumaczeniowe. Nawet słaba AI ma ogromny potencjał, który można wykorzystać w analizach złożonych systemów informatycznych, interpretacji języka naturalnego czy we wspomaganiu podejmowania wieloaspektowych decyzji ekonomicznych i politycznych. Uczenie maszynowe dotyczy algorytmów, które maszyna może stosować bez ingerencji programisty. Głębokie uczenie maszynowe jest podzbiorem uczenia maszynowego, opiera się na sieciach neuronowych. Sieci te mogą się uczyć nieustrukturyzowanych danych, co czyni z nich narzędzia do rozpoznawania obrazów i ludzkiej mowy²⁸. Przyrost prac nad rozwojem AI jest na tyle dynamiczny, że trudno przewidzieć, jak rozwój ten potoczy się w ciągu najbliższych lat. Oczekujemy – być może jest to myślenie życzeniowe – że człowiek zachowa kontrolę nad tym procesem²⁹.

OCZEKIWANIA DOTYCZĄCE PRZYSZŁOŚCI CZŁOWIEKA

Po przeanalizowaniu zagadnień dotyczących myślących maszyn należy przyrzec się kwestii możliwego wpływu nowoczesnej techniki oraz AI na poprawę jakości ludzkiego życia. Jako zdeklarowany ewolucjonista Lem zwracał uwagę na fakt, że niewiele dzieli nas od naszych przodków zwierzęcych. Mamy na przykład trudności ze zrozumieniem tego, co nie bazuje na poznaniu zmysłowym. Istnienie człowieka jest wkomponowane w ciąg ewolucyjnych zdarzeń, nie wynika z boskiego planu, specyficznej mądrości natury ani koniecznych wydarzeń historii świata. Równie dobrze mogłoby nas nie być. Krakowski myśliciel pisał: „Ewolucja jest graczem niedoskonale pożądanym, bo mało, że błądzi błędami, lecz nie ogranicza się do żadnej taktyki wyróżnionej, licytując się z Naturą; obstawia wszystkie dostępne pola na wszelkie możliwe sposoby. [...] Sensem przekąźnika jest przekaz. Lecz oba te człony nie są symetryczne. Albowiem nie każdy przekąźnik jest właściwym sensem przekazu, lecz taki, i tylko taki, który będzie dalszemu przekazowi służył”³⁰. Wynika z tego, że w istnieniu człowieka nie ma niczego szczególnego, jest on jednym z przekąźników informacji – kodu informacyjnego.

Golem XIV, który – jak się domyślamy – wypowiada poglądy Lema, twierdzi, że ludzie powstałi nie jako wyjątkowy podtyp przekąźnika, ale jako jeden z wielu jego możliwych wariantów. Jesteśmy ważnym elementem ewolucji nie ze względu na biologiczne istnienie, ale ze względu na kod, na który składa się komponent biologiczny i ponadbiologiczny (kulturowo-intelektualny).

²⁸ Por. S. Shalev-Shwartz, S. Ben-David, *Understanding Machine Learning: From Theory to Algorithms*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 25n.

²⁹ Scenariusz taki analizuje między innymi Nick Bostrom (por. Bostrom, dz. cyt., s. 199n.).

³⁰ Lem, dz. cyt., s. 39.

Ewolucja nas nie tyle zaplanowała, co „dobłądziła”. Jesteśmy tym wariantem wieloaspektowych ewolucyjnych zmian, który się najlepiej sprawdził, nie tylko w kontekście przystosowania do środowiska, ale przede wszystkim w odniesieniu do możliwości przekazywania kodu informacyjnego. Lem jest jednak przeciwnikiem tradycyjnego schematu rozumienia ewolucji jako przejścia od form mniej doskonałych do bardziej doskonałych. W jego przekonaniu ewolucja działa w oparciu o „ujemny gradient perfekcji ustrojowych rozwiązań”³¹, z czego wynika, że to, co „zbudowane”, jest mniej doskonałe od budowniczego. Ewolucja wychodzi od czegoś prostego i doskonałego, aby dojść do form złożonych, mniej doskonałych, bardziej prymitywnych. Po licznych zmianach ewolucja zabrnęła do „organizmów [człowieka – M.W.], które z całym bogactwem swej dynamiki regulacyjnej mrą od zatkania jednej rurki tętniczej, które w poszczególnym żywocie, znikomym wobec czasu trwania budowlanych nauk, wykoleją się z równowagi, zwanej zdrowiem, w dziesiątki tysięcy przypadłości, jakich nie zna glon”³². Człowiek istnieje według kodu w biologicznej sztafecie „podaj dalej, a będziesz żył”³³. W tym sensie ludzkie ciało, ze względu na swoją złożoną konstrukcję, jest bardziej inteligentne niż człowiek.

Czym jest w takim razie rozum? Według Lema to strażnik, który kontroluje proces błędzenia, pilnuje, aby ewolucja nie zabrnęła w ślepe obszary, które nie zagwarantują jej zdolności do dalszego przekazywania kodu. Szczególne traktowanie biologicznego mózgu jest błędem, ponieważ jest on raczej szczególnym urzeczywistnieniem kodu – stworzeniem, a nie stwórcą. W ewolucji nie ma zamysłu, boskiego bądź naturalnego planu – „kod jest listem pisanym przez Nikogo i wysyłanym do Nikogo, i dopiero z perspektywy rozwoju informatyki możemy to zrozumieć”³⁴. Z punktu widzenia Golema XIV rozum ludzki nie jest niczym szczególnym, ma w sobie pewną dysfunkcyjną niedoskonałość – „przez pokraczność naszych umysłów”³⁵ myśląca maszyna postrzega nas jako inwalidów.

W tym miejscu stajemy przed pytaniem: czy należy zapanować nad ewolucją, nie tylko uwalniając człowieka od chorób i dysfunkcji, ale wyposażając go w dodatkowe zdolności – wzmacniając go biologicznie, regulując jego gospodarkę hormonalną, tak aby pozwolić mu unikać wahania nastrojów, a wreszcie poprawiając intelektualne możliwości ludzkiego umysłu? To typowe postulatory dzisiejszego transhumanizmu. Specyficzne oczekiwanie związane z tym nurtem zakłada stworzenie programu poprawy ludzkiej kondycji, między innymi

³¹ Tamże, s. 44.

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 37.

³⁵ Tamże.

przez zwiększenie długości ludzkiego życia oraz poprawę zdrowia fizycznego i psychicznego. Ma się to dokonać dzięki biotechnologii, nanotechnologii, informatyce i robotyce medycznej. Transhumaniści wspierają rozwój prac nad sztuczną inteligencją po to, aby wpłynąć na ewolucję, głównie w oparciu o zintegrowanie działania komputera z ludzkim mózgiem. Jeden ze scenariuszy dotyczących powstania AI mówi, że stanie się to dojdzie do niego przez kolejne technologiczne modyfikacje ludzkiego mózgu. Efektem połączenia mózgów: biologicznego i sztucznego, ma być powstanie „osobliwości”, czyli człowieka ze wzmocnionym biologicznym ciałem i syntetycznym mózgiem³⁶. Interfejs mózg–komputer ma prowadzić do dużego wzrostu inteligencji, co pozwoli na rozwiązanie wielu problemów ludzkości, takich jak choroby, głód, katastrofa klimatyczna, a także na znajdowanie takich rozwiązań, które nie będą szkodliwe dla środowiska naturalnego, a w przyszłości pozwolą na transfer ludzkiej świadomości do świata wirtualnego³⁷.

Szczególnie ważny okres zainteresowania projektem transhumanizmu to pierwsze i drugie dziesięciolecie dwudziestego pierwszego wieku. Powstawały wówczas takie ośrodki, jak The Center for the Study of Existential Risk w Cambridge i The Future of Humanity Institute na Uniwersytecie Oxfordzkim, a w Dolinie Krzemowej powołano do życia Singularuty University. Ważnymi postaciami tego nurtu myślowego są Ray Kurzweil, Nick Bostrom, a także Elon Musk, założyciel startupu Neurolink. Na obecnym etapie możliwości technicznych do ludzkiego mózgu wszczepiane są implanty korygujące jego dysfunkcje. Urządzenia tego typu mogą poprawiać jakość życia osób niewidomych, niesłyszących, dotkniętych paraliżem, niesprawnych ruchowo, a także tych, które po wypadku utraciły kończyny. Kolejną grupą, której mogą pomóc implanty podłączone bezpośrednio do mózgu, są osoby cierpiące na choroby Parkinsona i Alzheimer³⁸.

Nie są to jednak rozwiązania o tak spektakularnej skuteczności, jak zapowiadali twórcy transhumanizmu. Postęp w dziedzinie hardware’u dokonuje się szybciej niż w dziedzinie software’u. W tym drugim przypadku chodzi o oprogramowanie, które mogłoby symulować pracę ludzkiego mózgu³⁹. W dalszym ciągu nie rozwiązano kwestii konsekwencji, jakie pociąga za sobą tego rodzaju ingerencja. Czy wzmocnienia takie nie zmieniają w sposób radykalny natury ludzkiej? Czym innym jest zgoda na działania przeciwdziałające dysfunkcjom mózgowym konkretnych osób, a czym innym aprobata korekt ludzkiego

³⁶ Zob. M. Garbowski, *Transhumanizm. Geneza – założenia – krytyka*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 28(2015) nr 3(111), s. 23-41.

³⁷ Zob. Wilczek, dz. cyt.

³⁸ Zob. N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, „Journal of Evolution and Technology” 14(2005) nr 1, s. 1-25.

³⁹ Zob. J. Raveztz, *Outsmarting Turing*, „Futures” 35 (2003), s. 765-768.

mózgu w przestrzeni gatunku. Troska o jakość życia nie oznacza akceptacji wszystkich form interwencji techniki w ludzki umysł i ciało. Stale trwają prace dotyczące poprawy jakości ludzkiego życia przez wprowadzanie elementów technicznych do ludzkiego mózgu, tworzenie interfejsu mózg–komputer⁴⁰. Oczekujemy utrzymania lub poprawy jakości ludzkiego życia. W tym sensie należy brać pod uwagę różne scenariusze związane z realizacją naszych oczekiwań. Postęp techniczny należy wiązać z postulatem organizacyjnej, prawnej i moralnej odpowiedzialności za skutki podjętych decyzji.

OCZEKIWANIA DOTYCZĄCE PRZYSZŁOŚCI CYWILIZACJI

Przesadnie rozbudzonym oczekiwaniom dotyczącym poprawy jakości ludzkiego życia dzięki zastosowaniu AI towarzyszy oczekiwanie uwolnienia przez nią ludzkości od zagrożeń i katastrof cywilizacyjnych.

Lem pisał: „Z nieporozumień, deluzji i rozpaczliwych uproszczeń składa się lwia część człowieczeństwa jako tradycji”⁴¹. Przypadkowe jest także powstanie sztucznej inteligencji, skoro stworzyła ją kultura, której istnienie nie jest konieczne. Wydaje się, że człowiek jako istota niedoskonała nie może stworzyć wiecznej i niezawodnej maszyny. Czy w takim razie niedoskonała maszyna myśląca jest w stanie uwolnić nas od problemów wynikających z rozwoju cywilizacji technicznej? Lem – wkładając swój pogląd w usta Golema – twierdził, że unieszkodliwienie broni atomowej przez AI nie uwolni ludzi od wojny. Ironicznie komentuje – politycy i osoby zarządzające przemysłem zbrojeniowym są na tyle pomysłowi, że wymyślą nowe sposoby i środki prowadzenia wojny. Celem stworzenia kolejnych Golemów miało być wojskowe działanie strategiczne. Lemowska myśląca maszyna przewiduje czarne scenariusze. Wyobraźmy sobie, że w miejsce broni konwencjonalnej i atomowej powstanie na przykład broń genetyczna. Jej działanie będzie polegało na tym, że wadliwy materiał genetyczny rozprowadzany będzie w wodzie i rozsiewany w powietrzu. W niedostrzegalny sposób będą się one dostawały się do ludzkiej krwi, a następnie do układu rozrodczego, co w konsekwencji spowoduje uszkodzenie substancji dziedzicznej. „Zawirusowany” w ten sposób człowiek będzie żył normalnie, ale broń genetyczna zaatakuje jego potomstwo w pierwszym pokoleniu, a może w późniejszych generacjach. Wystarczy wtedy jedy-

⁴⁰ Por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014, s. 145-147; zob. A. Michnik, *Interfejsy mózg – komputer – krótka historia*, „Medical Robotics Report” 10-11 (2021-22), s. 58-67; A. Lekka-Kowalik, *Transhumanistyczne szczęście – iluzja w świecie beztroski*, „Teologia i Moralność” 17(2022) nr 1(31), s. 19-30.

⁴¹ Lem, dz. cyt., s. 72.

nie poczekać na skutki działań chemicznych „zbrojmistrzów”. W kolejnych pokoleniach może nastąpić ogólny spadek inteligencji w populacji, co doprowadzi do cywilizacyjnego upadku państw lub międzynarodowych wspólnot politycznych. W innym wariantcie atak chemiczny może albo doprowadzić do rozwoju chorób psychicznych na masową skalę, albo wywołać zwiększoną podatność ludzkości na epidemie.

Golem XIV twierdzi, że mógłby usunąć także to zagrożenie, czyli broń genową. Musiałby to uczynić przez zablokowanie rozwoju inżynierii biologicznej. Oznacza to jednak zablokowanie nadziei wielu ludzi na odzyskanie lub utrzymanie zdrowia, na pomnożenie płodów rolnych, wyżywienie stale rosnącej populacji. Myśląca maszyna nie jest w stanie pokierować ludzkimi działaniami i zablokować możliwości niewłaściwego sposobu użycia narzędzi technicznych. Lem konkluduje: „Kłopot w tym, że przyjdzie zrezygnować nie z tej albo tamtej innowacji, lecz ze wszystkich odkryć, jakie zostaną dokonane. Należy rozpędzić uczonych, zamknąć laboratoria, zgasić naukę i patrolować cały świat, czy gdzieś po piwnicach ktoś dalej nie eksperymentuje”⁴². Rozwiązanie takie wydaje się niedorzeczne: trudno wyobrazić sobie rezygnację z badań i eksperymentów w obawie przed konsekwencjami niewłaściwego zastosowania ich wyników.

W rozpoznaniu oczekiwań związanych z rozwojem technologii zgadzamy się z Lemem. Działania podjęte dla przywrócenia równowagi mogą przynieść poprawę w wybranych obszarach, a jednocześnie stworzyć zagrożenia w innych. Na przykład próby stabilizacji pogody w jakimś miejscu Ziemi przyniosą jej destabilizację w innym. Pojawia się dylemat, czy podejmować działania w kierunku ochrony Ziemi, czy zaprzestać jakichkolwiek działań, aby przez nietrafne decyzje nie przyczynić się do wyrządzania większych szkód⁴³. Według opinii podzielanej przez wielu współczesnych badaczy technika nie uwolni nas od zagrożeń społecznych, ekonomicznych i politycznych, ale może pomóc w wychodzeniu z trudnych sytuacji, wypracowaniu rozwiązań problemów, na jakie napotyka człowiek⁴⁴, a jego zadaniem będzie wybieranie rozwiązań najlepszych. Należy jednak unikać nieuzasadnionego optymizmu w odniesieniu do techniki oraz bezkrytycznej akceptacji determinizmu technologicznego. Odrzucenie mitu neutralności techniki, z którego wynika, że narzędzia, których używamy są aksjologiczne obojętne, może spowodować,

⁴² Tamże, s. 103.

⁴³ Por. M. J a k u b o w i a k, *Ostatni ludzie. Wymyślanie końca świata*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2021, s. 60.

⁴⁴ Por. M. H u e s m a n n, J. H u e s m a n n, *Techno-fix: Why Technology Won't Save US or the Environment*, New Society Publishers, Gabriola Island, B.C., 2011, s. 45-56.

że twórcy i trenerzy inteligentnych maszyn staną się bardziej wrażliwi na kwestie społeczne i etyczne⁴⁵.

*

Zgadza się tezą Stanisława Lema, zgodnie z którą oczekiwanie, na technologicznie rozwiązania globalnych problemów cywilizacyjnych jest problematyczne. Doceniamy ironiczny i zdystansowany sposób argumentacji proponowany przez pisarza, dostrzegamy w nim patrona krytycznego spojrzenia na ludzkie oczekiwania związane z postępem technologicznym. Należy uznać Lema za prekursora postulatu zrównoważonego modelu relacji człowieka z AI. Nie wiemy, dokąd zmierza technoewolucja – nikt nie kontroluje jej przebiegu. Postęp związany z pracami nad AI jest dynamiczny i dokonuje się wykładniczo, trudno też przewidzieć, co przyniosą dalsze badania nad sztuczną inteligencją. Potrzebujemy czasu na przyswojenie dotyczących jej odkryć i oswojenie współczesnych narzędzi technicznych. Poszukiwania zrównoważonego modelu relacji człowiek–AI wymagają wprowadzenia humanistycznego podejścia do tej problematyki, zobaczenia w tych narzędziach nie tylko urządzeń, ale także elementów systemu społecznego wpływających na zmianę ludzkiego życia. Dotyczy to między innymi ludzkich strategii komunikowania się, wykonywania pracy, poszukiwania informacji, pisania i translacji tekstów (boty językowe jak ChatGPT lub inne), wykorzystania robotów medycznych, tworzenia inteligentnych domów, miast, autonomicznych pojazdów (wizja Społeczeństwa 5.0). W tym kontekście ważną rolę odgrywać musi troska o dobrostan poszczególnych osób i o przyszłość rodzaju ludzkiego. Oswojenie z wytworami techniki wymaga nabycia nowych kompetencji przez konstruktorów maszyn oraz ich trenerów, a także przez użytkowników narzędzi cyfrowych. Konieczne są jednak dalsze badania dotyczące tego, w jaki sposób zagwarantować bezpieczny i przyjazny dla człowieka rozwój AI. Wydaje się, że czas odrzucić postawę lęku przed inteligentnymi maszynami, ale też nie widzieć z nich recepty na rozwiązanie problemów cywilizacyjnych. Pozostaje pytanie, czy – i w jakim stopniu – potrafimy popatrzeć na AI bez ideologicznych uprzedzeń, a także, czy będziemy w stanie kontrolować przebieg rozwoju sztucznej inteligencji.

Jak dotąd, AI czerpie wiedzę z danych, które zostały jej wcześniej przekazane, wyszukując nowe i zaskakujące dla nas powiązania między nimi. Wiele zależy od selekcji zasobów informacyjnych – oraz wyboru trenerów AI. Można wskazać liczne pozytywne aspekty zmian związanych z techniką. W kontek-

⁴⁵ Por. tamże, s. 333-335.

ście medycznym wykorzystanie robotów wyposażonych w AI prowadzi do poprawy jakości ludzkiego życia, utrzymywania satysfakcjonującej sprawności ciał i umysłów, szczególnie w przypadku osób cierpiących z powodu różnego rodzaju dysfunkcji wrodzonych lub pourazowych. Z przedstawionych wyżej analiz wynika, że ludzkie obawy i oczekiwania związane z inteligentnymi maszynami nie wyrażają trafnego rozpoznania sytuacji – ma to miejsce zwłaszcza wtedy, gdy ich źródło stanowi lęk lub przesadny optymizm. AI nie uwolni człowieka od odpowiedzialności za działania podejmowane w celu ochrony środowiska przyrodniczego, wypracowania odpowiednich reguł inżynierii wytworów techniki w ludzkie ciało i umysł, właściwego wykorzystania zasobów naturalnych Ziemi. Te zasadnicze wyzwania dotyczące człowieka wskazują na konieczność stworzenia długoterminowych strategii działania. W tym kontekście AI może pomóc nam w napisaniu nowych scenariuszy dla działań podejmowanych przez ludzi.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bereś Stanisław, and Stanisław Lem. *Tako rzecze Lem: Ze Stanisławem Lemem rozmawia Stanisław Bereś*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018.
- Bostrom, Nick. "A History of Transhumanist Thought." *Journal of Evolution and Technology* 14, no. 1 (2005): 1–25.
- Bostrom, Nick. *Superinteligencja: Scenariusze, strategie, zagrożenia*. Translated by Dorota Konowrocka-Sawa. Gliwice: Wydawnictwo Helion-OnePress, 2021.
- Butlin, Patrick, Robert Long, Eric Elmoznino, et al. *Consciousness in Artificial Intelligence: Insights from the Science of Consciousness*. arXiv. <https://arxiv.org/abs/2308.08708>.
- Craftford, Kate. *Atlas sztucznej inteligencji: Władza, pieniądze i środowisko naturalne*. Translated by Tadeusz Chawziuk. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2024.
- Chalmers, David. *Świadomy umysł*. Translated by Marcin Miłkowski. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2010.
- Damásio, António R. *Odczuwanie i poznawanie: Jak powstają świadome umysły?* Translated by Anna Binder. Kraków: Copernicus Center Press, 2022.
- Dehaene, Stanislas. *Świadomość i mózg: Odczytywanie kodu naszych myśli*. Translated by Dariusz Rossowski. Kraków: Copernicus Center Press, 2023.
- Garbowski, Marcin. "Transhumanizm: Geneza – założenia – krytyka." *Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 28, no. 3 (111) (2005): 23–41.
- Hatelska, Natalia. *Wiek paradoksów. Czy technologia nas ocali?* Kraków: Wydawnictwo Znak, 2021.
- Huesmann, Michael, and Joyce Huesmann. *Techno-fix: Why Technology Won't Save US or the Environment*. Gabriola Island, B.C.: New Society Publishers, 2011.

- Jakubowiak, Maciej. *Ostatni ludzie: Wymyślanie końca świata*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2021.
- Klichowski, Michał. *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2014.
- Lekka-Kowalik, Agnieszka. "Transhumanistyczne szczęście – iluzja w świecie bez troski." *Teologia i Moralność* 17, no. 1 (31) (2022) 19–30.
- Lem, Stanisław. *Golem XIV*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1981.
- Michnik, Andrzej. "Interfejsy mózg–komputer—krótka historia." *Medical Robotics Report* 10/11 (2021/22): s. 58–67.
- Musser, George. *Fizyka na tropie świadomości: Od zjawisk kwantowych przez sieci neuronowe po sztuczną inteligencję*. Translated by Bogumił Bieniok and Ewa Łokos. Kraków: Copernicus Center Press, 2025.
- Ravetz, Jerome. "Outsmarting Turing." *Futures* 35 (2003): 765–68.
- Sharifani, Koosha, and Amini Mahyar. "Machine Learning and Deep Learning: A Review of Methods and Applications." *World Information Technology and Engineering Journal* 10 (2023). https://www.researchgate.net/publication/371011515_Machine_Learning_and_Deep_Learning_A_Review_of_Methods_and_Applications#fullTextFileContent.
- Shalev-Shwartz, Shai, and Shai Ben-David. *Understanding Machine Learning: From Theory to Algorithms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Suchacka, Małgorzata, Rafał Muster, and Mariusz Wojewoda. "Human and Machine Creativity: Social and Ethical Aspects of the Development of Artificial Intelligence." *Creativity Studies* 14, no. 2 (2021): 430–43.
- Ślęczek-Czakon Danuta. *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 2004.
- Wilczek, Frank. "Jedność inteligencji." In *Człowiek na rozdrożu: Sztuczna inteligencja; 25 punktów widzenia*. Edited by John Brockman. Translated by Marcin Machnik. Gliwice: Wydawnictwo Helion, 2020.
- Wieczorek, Krzysztof T. "AI Robot: Companion, Friend or Competitor of Human Being?" *Philosophy and Canon Law* 9, no. 1 (2023): 1–18. <https://journals.us.edu.pl/index.php/pcl/article/view/15561>.
- Wojewoda, Mariusz. "Jakość życia jako problem filozoficzny." *Folia Philosophica* 40 (2018): 97–115. hdl.handle.net/20.500.12128/9862.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Mariusz WOJEWODA – Projekt Golem XXV. Oczekiwanie na technologiczną poprawę jakości życia

DOI 10.12887/38-2025-2-150-11

Wracamy do lektury książki Stanisława Lema, *Golem XIV* i porównujemy dostrzeżone przez niego oczekiwania człowieka wobec „myślącej maszyny”

z oczekiwaniami współczesnego użytkownika narzędzi technicznych. Analizy dokonane przez Lema są w dalszym ciągu aktualne, mimo że od napisania omawianej książki upłynęło ponad czterdzieści lat. Autor artykułu, podążając tropem Lema analizującego różne aspekty relacji człowiek–inteligentna maszyna, stawia tezę, że sztuczna inteligencja (myśląca maszyna) w obecnej fazie swojego rozwoju nie uwolni nas od problemów cywilizacyjnych. Utrzymanie bądź poprawa jakości życia w dalszym ciągu zależy i w najbliższym czasie będzie od człowieka. Trudno jednak przewidzieć, co przyniosą kolejne fazy prac nad AI. Postęp techniczny, z którym mamy obecnie do czynienia, prowokuje do humanistycznej refleksji nad człowiekiem jako rozsądnym i odpowiedzialnym dysponentem inteligentnych maszyn. Artykuł składa się z trzech części, w których kolejno omawiane są oczekiwania związane ze sztuczną inteligencją, jej wpływem na jakość ludzkiego życia i przyszłość cywilizacji. Tekst ma charakter polemiczny: autor z jednej strony przypomina Lema koncepcję myślącej maszyny i z koncepcją tą dyskutuje, a z drugiej polemizuje ze współczesnymi, przesadnymi oczekiwaniami dotyczącymi inteligentnych maszyn.

Słowa kluczowe: inteligentne maszyny, filozofia techniki, lęki cywilizacyjne, futurologia, Stanisław Lem

Kontakt: Instytut Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice
E-mail: mariusz.wojewoda@us.edu.pl
<https://us.edu.pl/instytut/ifil/osoby/mariusz-wojewoda/>
ORCID 0000-0003-0732-7500

Mariusz WOJEWODA, The Golem XXV Project: Awaiting the Technological Improvement in the Quality of Life

DOI 10.12887/38-2025-2-150-11

The author revisits Stanisław Lem's *Golem XIV* in order to compare the writer's expectations of a "thinking machine" with those of a modern user of technological tools. As it appears, Lem's conclusions are still relevant, despite the fact that the discussed novel was published over forty years ago. Following Lem's insights, the author analyzes various aspects of the relationship between man and intelligent machines and argues that artificial intelligence at the current stage of its development is unlikely to rid our civilization of the problems it faces. In the foreseeable future, the issues of maintaining the quality of life, or improving it, will remain dependent on the activity of human beings. However, the results of the next stages of AI development are impossible to anticipate. The fact remains that the technological progress we witness demands multifaceted reflection in the field of the humanities focused on the issue of the human being as a rational and responsible controller of intelligent machines. The article embraces three parts, discussing, respectively, today's expectations of AI, its impact on the

quality of human life, and its role in the future of our civilization. The essay is simultaneously a polemic: while revisiting and discussing Lem's concept of a thinking machine, the author criticizes modern day exaggerated expectations of intelligent machines.

Keywords: intelligent machines, philosophy of technology, civilization fears, futurology, Stanislaw Lem

Contact: Institute of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Silesia in Katowice, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, Poland

E-mail: mariusz.wojewoda@us.edu.pl

<https://us.edu.pl/instytut/ifil/osoby/mariusz-wojewoda/>

ORCID 0000-0003-0732-7500

OCZEKIWANIE POEZJI I OCZEKIWANIE W POEZJI



Adela KUIK-KALINOWSKA*

CYPRIAN KAMIL NORWID
IN THE EYES OF HIS “GRANDSONS YET TO COME”¹
From Rejection to Recognition
On the Reading Styles of “Vade-mecum”

The inability to understand the language used by Norwid, which critics referred to as obscure, bizarre or even incomprehensible, made his readers reject his proposal of a new form of poetic expression. Moreover, the poet himself would frequently adopt a provocative manner: he was a proud artist, unwilling to compromise. Being an individualist and a loner, he did not attract a reading audience. Rather, he was off-putting by calling for action and expressing substantial criticism aimed at his compatriots, readers, his critics, and publishers alike.

ROMANTIC MISAPPREHENSION

Cyprian Kamil Norwid (1821–1883), born in the Masovian Province, spent much of his life in exile. It was also in exile where he died—more specifically, in l’Œuvre Saint Casimir in Ivry near Paris, France.² He is known as the author of, among others, an innovative series of poems entitled *Vade-mecum*,³ “Quidam,”⁴ a poem thematically referring to ancient Rome, and *Pierścień wiel-*

* Prof. dr hab. Adela Kuik-Kalinowska – Zakład Antropologii Kultury i Badań Kaszubsko-Pomorskich, Uniwersytet Pomorski w Słupsku, e-mail: adela.kuik-kalinowska@upsl.edu.pl, ORCID 0000-0001-7721-6764 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ See Cyprian Norwid, “XCIX: Chopin’s Grand Piano,” in Cyprian Norwid, *Poems*, trans. Danuta Borchardt in collaboration with Agata Brajerska-Mazur (New York: Archipelago Books, 2011), 73. Norwid would occasionally use the word “grandson” or the phrase “our grandson yet to come” to describe his future readers who would find his message appealing and be capable of understanding it. See, e.g., Cyprian Norwid, “I: Vademecum,” in Cyprian Norwid, *Vade-mecum*, ed. Józef Fert (Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich—Wydawnictwo, 1990), 19.

² For a recent biography of Cyprian Norwid, see Józef F. Fert, *Życie Cypriana Norwida: Pamiętka dwusetnej rocznicy urodzin Poety; 1821–2021* (Kielce and Warszawa: Pewne Wydawnictwo and Fundacja Museion Norwid, 2020).

³ For the first edition of the volume, see Cyprian K. Norwid, *Vade-mecum*, ed. Kazimierz Sowiński (Tunbridge Wells, Oficyna Poetów i Malarzy, 1953). For an extensive selection from the volume, see Norwid, *Poems*. See also Cyprian Norwid, *Vade-mecum*, ed. Józef Fert.

⁴ See Cyprian Norwid, “Quidam,” in Cyprian Norwid, *Pisma wybrane*, ed. Juliusz W. Gomulicki, (Warszawa: PIW, 1983), vol. 2, *Poematy*, 67–194.

kiej damy (The noble lady's ring),⁵ known as a white verse tragedy. His message was impacted, among others, by the fact that, during his lifetime, Norwid traveled widely and stayed for longer periods of time not only in European cities, such as Berlin, Dresden, Munich, Paris, Rome, Florence, Venice or London, but also in New York in America. Indeed his poems are marked by his experience of the lifestyles characteristic of the places he visited. Moreover, while Norwid was above all a poet, he was also an epistolographer, a visual artist and a sculptor, one might say a "master of arts."⁶ It was the unity of his message, among others, that contributed to the opinion, prevailing among literary critics up to this day, that he was the most original Polish artist of the nineteenth century. Wiesław Rzońca writes: "His work reflects all the important aesthetic tendencies characteristic of the European literature of the second half of the nineteenth century. This work is also a poetic synthesis of the nineteenth century."⁷

Despite Norwid's immense dedication to literary work, it was his artistic accomplishments, i.e., his drawings, watercolors, engravings, and paintings, that not only gave the poet relative financial stability (although throughout his life he lived on the verge of poverty), but also provided him with a sense of artistic fulfilment. Thus, Cyprian Norwid's oeuvre interestingly combines works of fine arts with literary insights, which makes him a truly prolific and original artist of his time. The subject matter articulated in the title of the present considerations will be analyzed in reference to his most outstanding work of poetry, namely, the series of poems entitled *Vade-mecum*: "The discovery of Norwid's work ... enabled access to events from the history of Polish culture. In history, there have not been many great writers and artists who, having passed away, reemerged after many years, as if emerged from the shadows. Perhaps Vermeer? Perhaps Leopardi? One might say that as much as the nineteenth-century Polish literature was marked by Mickiewicz, it was the message of the author of the *Vade-mecum* collection that significantly impacted the twentieth-century Polish literature. Indeed, for our contemporaneity, Norwid has become the intellectual ground to look up to: the point of reference for our national and social aspirations."⁸

Norwid wrote *Vade-mecum* between 1865 and 1866, at the time when the positivist attitudes began to spread among the Poles.⁹ In a poem titled "Finis,"

⁵ See Cyprian Norwid, "Pierścień Wielkiej Damy, czyli Ex-machina Durejko: Tragedia w trzech aktach," in Cyprian Norwid, *Pisma wybrane*, vol. 3, *Dramaty*, 367–475.

⁶ On Norwid's concept of the unity of artistic experience, see Cyprian Norwid, *Wędrowny Sztukmistrz*, in Norwid, *Pisma wybrane*, vol. 2, *Poematy*, 57–64.

⁷ Wiesław Rzońca, *Norwid a romantyzm polski* (Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2005), 231. Unless otherwise noted, all translations are my own.

⁸ Piotr Chlebowski, "Wprowadzenie," in *Poeta i sztukmistrz: O twórczości poetyckiej i artystycznej Norwida*, ed. Piotr Chlebowski (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2007), 5.

⁹ Positivism was the dominant movement in Polish literature and philosophy of the period beginning with the collapse of the January Uprising of 1864 and lasting until the early 1890s. For a discus-

which he saw as a poetic *summa* of all his accomplishments, the poet spoke metaphorically: "I end something of life in ending "mecum-vade," / Made up of a hundred pearls threaded / Logically, shed tear into tear."¹⁰

Due to the novelty of the intellectual and aesthetic message it manifests, *Vade-mecum* goes beyond the nineteenth-century concept of art. When analyzing the evolution of the reception of the volume, one can distinguish several stages of its reading and assessment. After the Romantic misapprehension came the time when the collection was critically recognized and more widely published, concluding with the highest praise from Mieczysław Inglot, who called it "a masterpiece of Norwid's poetry."¹¹

In the present considerations, three stages of *Vade-mecum*'s changing reception will be discussed. The evolution of the critical response to the cycle, whose initial reception in the second half of the 19th century was unfavorable or even hostile, illustrates the changing image of reading and evaluating poetry in the 20th century and today. A change in the critics' opinions was triggered by their sudden "discovery" and acknowledgement of the innovative ideas the collection represented. However, it was only in the modernist period, known as Young Poland, and owing to the figure of Zenon Przesmycki, that a sensational discovery of Norwid's legacy was made. Its great promoter was Juliusz W. Gomulicki, whose commitment to "reviving" Norwid resulted in numerous critical editions of his works in Poland. Among them, *Vade-mecum* received great recognition and began to be considered a poetic work of the highest order, which opened the third stage of its reception. In the 1980s, a separate philological discipline called Norwid Studies emerged and is being developed to the present day. It is worth noting that not only has *Vade-mecum* received the highest praise from its readers and researchers studying Norwid's literary legacy, but that it is now considered as pioneering in its formation of the foundations of modern Polish as well as European poetry.¹²

In April of 1866, Norwid submitted the poetry collection in question for publication in Leipzig, Germany. However, the editor chose to ignore his work, and, as a result, the poems were published only several decades later, after the passing of the poet. The critical reception of the volume was far from enthusi-

sion of the main intellectual currents of Polish positivism, see, e.g., Janina Kulczycka-Saloni, *Pozytywizm* (Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, 1971; *Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu*, ed. Janina Kulczycka-Saloni (Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum, 1985); Jan Tomkowski, *Mój pozytywizm* (Warszawa: Instytut Badań Literackich, 1993).

¹⁰ Cyprian Kamil Norwid, "Finis," in Cyprian Kamil Norwid, *Selected Poems*, trans. Adam Czerniawski (London: Anvil Press Poetry, 2004), 81.

¹¹ Mieczysław Inglot, *Cyprian Norwid* (Warszawa: Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, 1991), 62.

¹² See Paulina Abriszewska, "Cyprian Norwid i Zbigniew Herbert – o wspólnocie poetyckiego ideału," in *Cyprian Kamil Norwid – polskość, europejskość, uniwersalizm*, ed. Danuta Dąbrowska (Szczecin: Książnica Pomorska, 2006), 128–38.

astic: it was either completely disregarded or denied any literary value, unlike Adam Mickiewicz's *Ballads and Romances*¹³ of 1822, which were considered as the proclamation of the era of Romanticism. Addressing the issue of the collections of poetry which, respectively, opened and concluded Polish Romanticism, Bernadetta Kuczera-Chachulska observes: "The *Ballads and Romances* are written by a young poet who discovers and establishes new standards for creativity in the initial era of the new literary period; the novelties of his style result from his going beyond the existing rules of creation. Norwid, in turn, chooses a separate path: having abandoned the Romantic ideas, he turns towards universal values rooted, on the one hand, in antiquity, and, on the other, in Christian axiology. He paid for the creative path he had chosen with years of solitude and rejection, which Mickiewicz never experienced. The publication of the *Ballads and Romances* immediately attracted keen attention of the critics, while Norwid's *Vade-mecum* did not receive any recognition."¹⁴ Józef F. Fert in turn brings out the fact that the initially negative reception of *Vade-mecum* was no different from the negative response to Norwid's earlier output of poetry: "And one more aspect of time, quite important in the perspective of Norwid's drama as a poet who took his vocation extremely seriously, and at the same time was almost completely disregarded by his contemporaries, not just by Sunday readers ... but by the most eminent actors of Polish culture of the time, including Adam Mickiewicz, Zygmunt Krasiński, Józef I. Kraszewski or Poznań facilitators of the intellectual life such as Marcei Motty, Władysław Nehring, Jan Koźmian or Władysław Bentkowski."¹⁵

The Romantic misapprehension of Norwid's work resulted, among other things, from the existing aesthetic tastes and conventions of the epoch which made the readers unprepared for an absolutely new model of poetics and aesthetics proposed by the poet. "It is worth remembering that *Vade-mecum* is, to a large extent, if not in essence, on the one hand, a programmatic work, but on the other hand a genuine authorial selection from his poetic output between 1848 and 1866, subjected to a specific programmatic function, in which the problem of moral obligations comes to the fore as a poetic response to the essential demands of the present moment as an artistic act intended to serve his times. Hence the great sense of unfulfillment experienced by Norwid

¹³ See Adam Mickiewicz, *Ballads and Romances*, trans. Charles S. Kraszewski (London: Glagoslav Publications, 2022).

¹⁴ Bernadetta Kuczera-Chachulska, "Pierwszy i ostatni cykl polskiego romantyzmu: Komunikat," in *Literackie ogniwa: Norwid i inni; Prace ofiarowane prof. Grażynie Halkiewicz-Sojak*, vol. 1, eds. Paulina Abriszewska, Magdalena Kowalska, Dariusz Pniewski, and Radosław Sioma (Kraków: Instytut Literatury, 2023), 87.

¹⁵ Józef F. Fert, "Vade-mecum in the Perspective of Time: Topic Outline," *Studia Norwidiana*, no. 39, English Version (2021): 38–39.

experienced as an ‘nadkompletowy aktor’ [extra actor] in this theatre of the age of ‘trade and industry.’”¹⁶

Among the reasons for the initial disapproval of *Vade-mecum*, compiled between 1865 and 1866, was the twilight of the Romantic age both in Poland and in Europe in general. The ideas promoted by Polish Romantics, which were to encourage the Poles to actively fight for independence,¹⁷ were, at the time, no longer potent or fresh. The political situation of the Poles, the oppression they suffered because of the partitions of the Polish state, and the failure of the November and January Uprisings of, respectively, 1830 and 1863 made the model of the so-called prophetic literature seem void. While the Polish writers and poets in exile, among them the world-famous ones: Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, and Zygmunt Krasiński,¹⁸ remained the spiritual leaders of the Poles and comforted them with their belief that Poland would soon regain its political independence, the very idea of prophetic poetry and of the poet as the nation’s leader became obsolete and no longer appealing. However, while writing his *Vade-mecum*, Norwid also saw himself as a guide of his readers, which is apparent on the semantic level of the collection’s title, a clear reference to the Bible, in particular to the words of Jesus Christ, “Come after me” (“Venite post me”—Mt 4:19; Mk 1:17) spoken to his disciples Peter and Andrew. And this is precisely what Norwid meant: “Come after me, follow me.”¹⁹ In that, he also made a reference to Dante Alighieri’s *Divine Comedy*²⁰, where Virgil guides the poet through afterlife into Inferno, Purgatory, and, finally, Paradise, having told him, “Follow me. And I shall lead you.”²¹

However, since at the time Norwid was compiling his *Vade-mecum* the model of visionary, prophetic poetry was already considered as outdated and the expectation of many Poles that the “chosen one” would help the Polish state regain independence had already waned, a new volume of poetry meant to “lead” the nation would not easily find appeal. In any case, the Poles already had their great three prophetic poets, and there was no room for the fourth one. And yet Norwid saw himself as a guide whose objective was a reconstruction of Polish literature and setting new directions for its further development.

And yet Norwid’s critique of his times went beyond that of the literary realm. He saw the nineteenth century as the age of industry and trade, a new

¹⁶ F e r t, “*Vade-mecum* in the Perspective of Time: Topic Outline”: 58.

¹⁷ See Alina W i t k o w s k a, *Mickiewicz: Słowo i czyn* (Warszawa: PWN, 1986), 281–96; Jerzy F i e ć k o, “Czy Mickiewicz był ‘mistycznym politykiem’?” in *Mickiewicz – wieszcz i przewodnik*, eds. Andrzej Fabianowski and Ewa Hoffmann-Piotrowska (Warszawa: Wydawnictwa UW, 2019), 177–95.

¹⁸ See Wiesław R z o Ń c a, “Cyprian Norwid wobec wieszczów romantycznych,” in *Cyprian Kamil Norwid – polskość, europejskość, uniwersalizm*, 65–72.

¹⁹ See Józef F e r t, “Wstęp,” in Norwid, *Vade-mecum*, lxxv–lxxvi.

²⁰ See D a n t e A l i g h i e r i, *The Divine Comedy*, trans. J.G. Nichols (n.p.: Alma Classics, 2013).

²¹ *Ibidem*, v. 113, 8.

capitalist universe with its administrative center in London, which he described in a poem entitled "Larva":

Such is Mankind—a witchlike crud
That weeps today and finds things funny;
—Its history?... knows only "*blood!*..."
Its institutions?...— only: "*money!*..."²²

Needless to say, his negative view of the nineteenth-century society did not help enhance the appreciation of his work by his contemporary readers.

There were also other reasons why Norwid was misunderstood by his epoch. Among them was his incompatibility with the Polish readers of the time, who were used to patriotic poetry coming from Romantic pro-independence aspirations and referring to their valiant uprisings and to the belief in the messianic and Promethean role of the Polish nation. Still another barrier for the nineteenth-century reader was the language of Norwid's poetry: full of novel forms such as neologisms, fragmented thoughts, ellipses, irony, and parables. Unlike the poetry of traditional Romantics, his poems demanded an intellectual rather than emotional reading. Jan Koźmian, a literary critic and a contemporary of Norwid, described him as "a poet of capricious form."²³ Koźmian argued: "Cyprian Norwid belongs to the category of poets who suffer, are concerned and see so much in their mind's eye; poets who wish to express their thoughts and feelings to all brothers and mates—but somehow cannot seem to find the right form or way of communication.... So far all we have had is merely attempts: numerous and frequently engaging ones ... but attempts nonetheless.... What is even sadder: the more Norwid works—especially in the field of poetry—the more his thought becomes hesitant, his form capricious and mannerism more and more stubborn."²⁴

The inability to understand the language used by Norwid, which critics referred to as obscure, bizarre or even incomprehensible, made his readers reject his proposal of a new form of poetic expression. Moreover, the poet himself would frequently adopt a provocative manner: he was a proud artist, unwilling to compromise. Being an individualist and a loner, he did not attract a reading audience. Rather, he was off-putting by calling for action and expressing substantial criticism aimed at his compatriots, readers, his critics, and publishers alike.²⁵ On numerous occasions he wrote, with pride, that he was cutting himself

²² Norwid, "Larva," in Norwid, *Poems*, 29.

²³ See Jan Koźmian, *Poeta kapryśnej formy*, in Mieczysław Inglot, *Cyprian Norwid* (Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1991), 241–42.

²⁴ Ibidem, 242.

²⁵ See Marek Adamiec, *Oni i Norwid: Problemy odbioru twórczości Cypriana Norwida w latach 1840-1883* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1991), 224–47.

off from tradition, an act which was not to the liking of the Polish readers. The poet was more than aware of his failure. Provocatively, he would emphasize in *Vade-mecum* that only the future generations would appreciate his poetic effort: that only his grandsons yet to come would comprehend it. *Vade-mecum* is an artistic expression of a moment in history when the old ideas have worn off, and the new ones must energetically emerge in order to transform the human being, the world, society, and civilization. In the nineteenth century, Norwid, with his ideas, was a complete outsider. His vision surpassed all thought patterns of the time, being so different, original, and pioneering that the critics found it difficult to accept or appreciate, let alone properly prepare the readers for it. Scholars pursuing Norwid Studies often say, ironically, that Norwid wrote for himself: there was nobody else in the world who could appreciate his output.

"Who was Norwid, then?"²⁶ asks one of the scholars of Romanticism, "and what is his place in the literature of the nineteenth century?"²⁷ Then she gives the following answer: "He was a Romantic, but one completely different from his great predecessors. If he does not match the traditional model of Polish Romantic poetry, it is not because he was a bad Romantic.... it is because the said model was bad. So rather than exclude Norwid from the cannon of Polish literature, we should expand our understanding of Romanticism to make room for him. We should seek for a literary context in which he will no longer be a solitary phenomenon, but a poet and writer who epitomized more general tendencies."²⁸

THE DISCOVERY OF NORWID'S OEUVRE IN THE MODERNIST PERIOD

The discovery of the output of Norwid in the modernist period, identified in Poland with the Young Poland movement, was accompanied by the rise of new artistic trends and techniques which were manifestations of the new intellectual currents and attitudes such as symbolism, decadence or Parnassianism, which marked the turn of the twentieth century.²⁹

While discussing Norwid's attitude to the Romantic Age, Zofia Stefanowska points to the fact that, while he nevertheless followed certain Romantic tropes, Norwid showed a largely negative attitude to the times in which he lived and worked: "One might risk the opinion that Norwid, who never abandoned the attempt to perceive his life in objective terms and frequently succeeded in distancing himself from his own problems, well recognized the concessions his

²⁶ Zofia Stefanowska, *Norwidowski romantyzm*, in Inglot, *Cyprian Norwid*, 286.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, 286.

²⁹ See, e.g., Anna Krasuska, Wiesław Rzońca, *Parnasizm francuski a poezja Cypriana Norwida* (Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2018).

contemporary times demanded. As a writer who wanted to overcome his status of an epigone, he was fully aware that what he needed was precisely contact with his own times. That was why he needed to clearly demarcate his own work, to draw a sharp line between his oeuvre and that of the previous generation of Polish Romantics, why he needed to define his artistic standpoint as distinct.”³⁰

However, the turn of the century set a new role for artists, who were now to oppose and challenge “the crowd,” or various social groups: the role of an artist began to be conceived as that of an individual misunderstood by the masses. Art itself was in turn to become a vehicle for the freedom of expression accomplished by means of novel techniques. It was the transformation in question, which took place primarily in the sphere of ideas, that made it possible for Norwid’s literary output to gain appreciation from members of the Young Poland movement, who spread its popularity beyond the Polish culture. “As early as the end of the 19th century—writes Fert—translations of Norwid’s works began to appear; his works were translated into many languages, including English, Bulgarian, Czech, French, Lithuanian, Russian, Romanian, Slovak, Ukrainian, Hungarian, Italian, and even Chuvash.”³¹ Among Norwid’s poems, “Chopin’s Grand Piano”³² received the widest recognition and was most frequently translated.³³

Thus, the twentieth century brought Norwid fame and, subsequently, the fourth position in the pantheon of Polish prophets of the literary world. A substantial turn in the evaluation of the poet’s legacy took place in the first half of the twentieth century, owing to Zenon Przesmycki, known under his pen name Miriam, and his innovatory discovery of Norwid’s literary and art legacy. Przesmycki published the art magazine *Chimera* in which he featured Norwid’s poems. He also published two volumes of Norwid’s poetry: *Pisma zebrane* (Compiled works)³⁴ and *Wszystkie pisma* (Collected works),³⁵ but he did not succeed in publishing the poet’s entire output. The publishing mission started by Przesmycki was continued after the Second World War by Waław Borowy³⁶. In Przesmycki’s opinion, Cyprian Norwid was a “great prophetic

³⁰ Zofia Stęfanońska, *Strona romantyków: Studia o Norwidzie* (Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1993), 30–31.

³¹ Fert, “*Vade-mecum* in the Perspective of Time: Topic Outline,” 59–60.

³² See Cyprian Norwid, “XCIX: Chopin’s Grand Piano,” 71–73.

³³ See Zdzisław Łapiński, “Pieśń zwycięska: O ‘Fortepianie Szopena.’” *Studia Norwidiana*, nos. 12–13 (1994–1995): 137–55; Władysław Stróżewski, “Chopin i Norwid,” in Władysław Stróżewski, *Wokół piękna: Szkice z estetyki* (Kraków: Universitas, 2002), 289–307.

³⁴ See Cyprian Norwid, *Pisma zebrane*, ed. Zenon Przesmycki (Warszawa and Kraków: J. Mortkowicz, 1911).

³⁵ See *Wszystkie pisma Cypriana Norwida po dziś w całości lub fragmentach odszukane*, ed. Zenon Przesmycki (Warszawa: Zenon Przesmycki, 1937).

³⁶ See Cyprian Norwid, *Vade-mecum: Podobizna autografu*, ed. Waław Borowy (Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie, 1947).

creator"³⁷: one capable of combining various arts within the space of a single work. Przesmycki emphasized that what we see in the case of Norwid's works is a constant intertwining of his skills of a poet and his general mastery of arts. Moreover, the writers involved in the Young Poland movement strongly needed new guidance to pursue their objectives, and Norwid perfectly fulfilled that role. Indeed, the model of artist he describes in his *Vade-mecum*, that of a creator combining various arts in his works, is reminiscent of European modernism. It was in that vein that Zenon Przesmycki would describe Norwid as a "precursor"³⁸ whose contribution was significant not only in the field of poetry, but also in those of painting, music, and sculpture:

When looking at the long lost and re-discovered writings, we could suddenly see a glorious image of a great, prophetic creator who, in the past, when Romanticism was dominant, was already starting a new, next—this...—epoch. One who, already several decades ago, preceding not only Polish but European intellectual trends, was developing in his art, not only by intuition but with full awareness and consistency, the foundations of spiritual culture which we have just developed or are in the process of developing.... In this first collective and, to a large extent, the very first edition of his writings and art ever, Poland finally regains its great creator: in a form which is as comprehensive as it was feasible for now. The rest is left to be done by the future generations.³⁹

With his interest in Norwid, Przesmycki encouraged debates on the aesthetics Norwid's poetry expressed which are continued to this day. Other literary scholars of the period, such as Ignacy Fik,⁴⁰ Władysław Arcimowicz,⁴¹ Stefan Kołaczkowski,⁴² and Zofia Szmydtowa,⁴³ were similarly enthusiastic in their commentaries on Norwid's output. In 1933, Kazimierz Wyka put forward his original concept concerning Norwid and referred to him as "the culture's poet."⁴⁴ The re-discovery of the artist by members of the movement of the Young Poland was a true break-through moment in the history of Norwid Studies and made it possible to introduce his output to the world, simultaneously emphasizing his role in setting new directions for art. In that aspect, it was not

³⁷ Zenon Przesmycki, "Prospekt," in Zenon Przesmycki, *Wybór pism krytycznych*, vol. 2, ed. Ewa Korzeniewska (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1967), 261.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, 263.

⁴⁰ See Ignacy Fik, *Uwagi nad językiem Cypriana Norwida* (Kraków: Skład Główny w Kasie im. Mianowskiego, 1930), 55.

⁴¹ See Władysław Arcimowicz, "Norwidowe Obit... hic natus est: Z dziejów konfliktu poety z krytyką," *Droga*, no. 11 (1933): 1086.

⁴² See Stefan Kołaczkowski, "Ironia Norwida," *Droga*, no. 11 (1933): 997.

⁴³ See Zofia Szmydtowa, "Nowele Norwida," *Przegląd Współczesny*, nos. 196–197 (1939): 97.

⁴⁴ Kazimierz Wyka, *Cyprian Norwid jako poeta kultury* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1967), 17.

without significance that Norwid spent a large part of his life in exile, outside his homeland, and his poetry represented values deemed as universal in the European culture. Indeed, numerous scholars point to both Polish and universal dimensions of his poems. In particular, the ideas worked out by Norwid coincide in his philosophy of history.⁴⁵ The fascination of the members of the Young Poland movement with Norwid and the general enthusiasm about the poet they spread set the path for the future Norwid Studies.

Researchers and readers alike focus on Norwid's innovatory means of poetic expression, for instance, on the stylistic devices he used, such as irony or the parable, which had been absent from earlier Polish poetry. Stefan Kołaczkowski, for instance, puts Norwid's concept of irony in the context of its understanding by Søren Kierkegaard: "In his 1841 treatise *On the Concept of Irony*, he writes about prophetic figures at the turn of the ages who, unable to implant new concepts about the world in their surroundings, express their negation of the old world through irony. In order to win, the ironist must become the same victim as the tragic hero. The analogy in the attitude towards an era that is already foreign to him explains Norwid's exceptional sympathy for Socrates."⁴⁶

The stylistic and rhetorical devices used by Norwid contributed to the establishment of new aesthetic horizons for European and, perhaps, even world literature. For instance, he used irony to create a distance between himself and the world, the corrupted reality of the nineteenth century, as he saw it,⁴⁷ as well as his contemporary readers and critics.⁴⁸ In all that, he followed the belief, shared by members of the Young Poland movement, about the need for an artist inspired by the spirit and consumed by art only,⁴⁹ as well as about the need of the Poles for their national hero and savior.⁵⁰ Some poems included in *Vade-mecum* in particular reflect Norwid's poetic skill of expressing universal truths and concepts.

After the Second World War both scholars and readers of poetry became increasingly interested in Norwid's *Vade-mecum*, which was reflected in its subsequent editions.⁵¹ In 1947, Waław Borowy published a collection of Nor-

⁴⁵ See, e.g., Paulina Abriszevska, *Literacka hermeneutyka Cypriana Norwida* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2012), 212.

⁴⁶ Kołaczkowski, "Ironia Norwida": 1002.

⁴⁷ See, e.g., Norwid, "XIII: Larva," 29; Norwid, "XCV: Nerves," in Norwid, *Poems*, 61–63.

⁴⁸ See, e.g., Cyprian Norwid, "Obscurity," in Norwid, *Poems*, 25; Cyprian Norwid, "Recipe for a Warsaw Novel," in *Five Centuries of Polish Poetry: 1450-1950*, trans. Jerzy Pietrkiewicz and Burns Singer (London: Secker and Warburg, 1960), 81; Cyprian Norwid, "XL: Cenzor-krytyk," in Norwid, *Vade-mecum*, ed. Józef Fert, 83.

⁴⁹ See, e.g., Cyprian Norwid, "XCIX: Chopin's Grand Piano."

⁵⁰ See, e.g., Cyprian Norwid, "To Bem's Memory—a Funeral Rhapsody," in Norwid, *Poems*, 91–93.

⁵¹ For a discussion of the issue, see, e.g., Piotr Chleboski, "Problem ustalenia podstawy krytycznego wydania *Vade-mecum*," *Pamiętnik Literacki*, no. 3 (2021): 179–209.

wid's poems entitled *Podobizna autografu* (A portrait of the autograph),⁵² which had a print run of three thousand copies. Borowy's edition was followed by the already mentioned one prepared by Kazmierz Sowiński in Great Britain. Another renowned Norwid scholar was Juliusz Wiktor Gomulicki, who, in 1962, published an annotated edition of *Vade-mecum* and added an extensive introduction to the volume.⁵³ Gomulicki prepared several other editions of Norwid's poetry, among them his *Pisma wybrane* (Selected writings)⁵⁴ and *Pisma wszystkie* (Collected writings).⁵⁵ He would describe Norwid's life and the phenomenon of his poetry, initially rejected by the readers, as tragic. It is when we think not only about his potential Polish readers, writes Gomulicki in his remarks on Norwid's poetry, but also about the language barrier which prevented him from reaching members of other cultures and linguistic communities of Western Europe, that we can "fully envision Norwid's tragedy of the one whose output made him absolutely transcend the poetry of his compatriots."⁵⁶

While Norwid was born at the time when the most famous Romantics were still active: George G. Byron in Greece, William Blake in England, and Edgar A. Poe in the United States, Gomulicki juxtaposes those times, the age of industry and merchants, with that after the Second World War, promoting the Soviet ideology, the cult of work, the faith in progress, and glorifying action as opposed to contemplation. Indeed, certain poems from the *Vade-mecum* collection, such as "III: Socialism,"⁵⁷ "LXIII: Prac-czoło" (LXIII: Work in brow's sweat),⁵⁸ and "LXXX: Wielkie słowa" (Great words),⁵⁹ fit in the Polish post-war context. The poet's words, for instance, "Ojczyzna to wielki-zbiór-ów-Obowiązek" (Motherland is a great—collective—duty)⁶⁰ and "O, nie skończona dziejów jeszcze praca, Nie przepalony jeszcze glob sumieniem!..." ("—Oh nay! History's

⁵² See Norwid, *Vade-mecum: Podobizna autografu*, ed. Waław Borowy.

⁵³ See Cyprian Norwid, *Vade-mecum*, ed. Juliusz W. Gomulicki (Warszawa: PIW, 1962).

⁵⁴ See Cyprian Norwid, *Pisma wybrane*, vols. 1–5, ed. Juliusz W. Gomulicki (Warszawa, PIW, 1983). For the first edition, see Cyprian Norwid, *Pisma wybrane*, vols. 1–5, ed. Juliusz W. Gomulicki (Warszawa: PIW, 1968).

⁵⁵ See Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*, vols. 1–14, ed. Juliusz W. Gomulicki (Warszawa: PIW, 1971–1976).

⁵⁶ Juliusz W. Gomulicki, "Uwagi o poezji Cypriana Norwida," in Cyprian Norwid, *Pisma wybrane*, vol. 1, *Wiersze*, 9.

⁵⁷ See Cyprian Norwid, "III: Socialism," trans. Tymoteusz Karpowicz, *The Polish Review* 28, no. 2 (1983): 78.

⁵⁸ See Cyprian Norwid, "LXIII: Prac-czoło," in Cyprian Norwid, *Vade-mecum*, ed. Józef Fert, 116–19.

⁵⁹ See Cyprian Norwid, "LXXX: Wielkie słowa," in Cyprian Norwid, *Vade-mecum*, ed. Józef Fert, 139–41.

⁶⁰ Cyprian Norwid, "Memoriał o Młodej Emigracji. W odpowiedzi na zapytanie Szanownego P. Gałęzowskiego," in Cyprian Norwid, *Pisma wybrane*, vol. 4, *Proza*, 394.

Work is still not done / The world not all-consumed by conscience yet!),⁶¹ even became clichés of the communist program expressing faith in the progress of humanity. Due to their aphoristic resonance, such lines of Norwid's poetry could just as well be taken as adages, or words of wisdom.

Sententiousness, as Dorota Plucińska argues, is among the traits of the poetic craft of *Vade-mecum*:

The sententiousness of Norwid's poetic utterances in *Vade-mecum* takes on dimensions and shapes that influence the semantics and structure of the lyrics of the entire cycle of poems. Thanks to this, *Vade-mecum* stands out from the poet's other pieces and from the rest of his output, as well as from the poetry of his predecessors as much as that of his successors.... In the case of this poetry sententiousness provides its contextual form. Sententiousness exists implicitly in the work, contributing to its multi-genre and polymorphic nature.... In the author's mind, it was its numerous sententious formulations that were to make *Vade-mecum* (should it be published) interpreted and remembered by its readers."⁶²

It is because of this aspect that in the countries behind the Iron Curtain the collection was interpreted in a different light than in Western Europe. Unlike there, it was seen as an example of literature functioning within the adopted model of the transformation of the political and social systems, of the nation, and ultimately the world. Not only the language, but also the message of Norwid's poems was being incorporated in the ideology of the communist system. The reason was that Norwid used words such as "oppression,"⁶³ "motherland,"⁶⁴ "nation,"⁶⁵ "civilization,"⁶⁶ and "progress,"⁶⁷ which could easily be manipulated: his poetry was in this sense easily made servile to the communist system. To quote Gomulicki: "Oppression and labor were probably two most important problems and issues to deal with in Norwid's social and political agenda, in which they were closely intertwined and interdependent: the poet, having counted oppression among the most tragic social disasters, was well aware that it had a paralyzing effect on the essence and results of labor, making it an absolutely unbearable and most hated burden."⁶⁸

However, after the Second World War, Norwid's poetry was also considered as addressing and expressing the Catholic worldview. Stefan Sawicki⁶⁹ and

⁶¹ Cyprian Norwid, "Czasy," in Norwid, *Wiersze*, 409. See also Norwid, "III: Socialism."

⁶² Dorota Plucińska, *Sentencjonalność Norwida: O "Vade-mecum" i "trylogii włoskiej"* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2005), 23–24.

⁶³ See, e.g., Cyprian Norwid, "XIV: Mercy," 31.

⁶⁴ See, e.g., Cyprian Norwid, "Moja ojczyzna," in Norwid, *Pisma wybrane*, vol. 1, *Wiersze*, 435.

⁶⁵ See, e.g., *ibidem*.

⁶⁶ See, e.g., Cyprian Norwid, "XXIV: Sieroctwo," in Norwid, *Vade-mecum*, ed. Józef Fert, 53.

⁶⁷ See, e.g., *ibidem*, 52.

⁶⁸ Gomulicki, "Uwagi o poezji Cypriana Norwida," 26.

⁶⁹ See Stefan Sawicki, "Drugie Amen Norwida," in *Wartość – Sacrum – Norwid: Studia i szkice aksjologiczno-literackie*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1994, 229–35.

Marian Maciejewski⁷⁰ interpreted the *Vade-mecum* collection in the context of the sacred as it is manifested within the Christian tradition, and they focused on poems such as "The Pilgrim,"⁷¹ and "LXXXII: Death."⁷² Their approach was a counterbalance to the apparent appropriation of the message of Norwid's poetry by the communist ideology then dominant in Central and Eastern Europe. In that vein Stefan Sawicki argued:

Norwid was constantly attracted to the paradox inherent in Christianity. This was naturally connected with his mentality.... The paradox of the Gospel liberates us from the patterns tradition imposes upon us which think and speak through us. Such a condition of ours makes us pursue true greatness in what is apparently unsubstantial and insignificant, simultaneously encouraging axiological reevaluations. It is paradoxes that provide the guiding force of Norwid's ideas and poetry.... In Norwid's oeuvre as such we encounter the spirit of opposition and struggle: it surfaces in relation to everything that is marked with the stigma of automatically absorbed tradition ... with the stigma of narrow social or national structures. Norwid's output is a magnificent "non possumus" declared in the face of anything that prevents human flourishing or introduces oppression.⁷³

There is also a third tendency distinguishable among the ways of the reception of Norwid's poetry, namely, that of focusing on his mastery of all arts. Kazimierz Wyka was an advocate of that aspect of Norwid's artistry and discussed it in his monograph *Cyprian Norwid: Poeta i sztukmistrz* (Cyprian Norwid: A poet and a master of arts)⁷⁴ of 1948, thus setting up an important current in Norwid Studies, later pursued by scholars such as Waław Borowy,⁷⁵ Mieczysław Jastrun,⁷⁶ Zdzisław Łapiński,⁷⁷ and Jacek Trznadel.⁷⁸ Interestingly, Łapiński attempts to tackle the question of who the addressee of Norwid's writings was and writes: "The answer is following: By appealing to his reader ... the writer does so through his philosophy of life, which is usually a joint work of philosophers, theologians, historians, critics, moralists, scholars, etc.... The poet

⁷⁰ See Marian Maciejewski, "Fatum ukrzyżowane," *Studia Norwidiana*, no. 1 (1983): 31–47.

⁷¹ See Cyprian Norwid, "XI: The Pilgrim," in Norwid, *Poems*, 26. See Stefan Sawicki, *Norwida walka z formą* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1986), 37.

⁷² See Cyprian Norwid, "LXXXII: Death," in Norwid, *Poems*, 57. See Sawicki, *Norwida walka z formą*, 83–92.

⁷³ Sawicki, *Norwida walka z formą*, 14–15.

⁷⁴ See Kazimierz Wyka, *Cyprian Norwid: Poeta i sztukmistrz* (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1948).

⁷⁵ See Waław Borowy, *O Norwidzie: Notatki i rozprawy* (Warszawa: PIW, 1960).

⁷⁶ See Mieczysław Jastrun, *Gwiazdzisty diament* (Warszawa: PIW, 1971).

⁷⁷ See Zdzisław Łapiński, *Norwid* (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1971).

⁷⁸ See Jacek Trznadel, *Czytanie Norwida: Próby* (Warszawa: PIW, 1978).

was constantly looking for a real audience, but he would not make concessions regarding the very principles of the artistic organization of his poems.”⁷⁹

The scholars mentioned above focus on Norwid’s language, in particular on the neologisms he created and on the rhetorical devices recurring in his works, such as irony, parables, so-called dark allegories, symbols, ellipses, and understatements, which they consider as the foundations of a new aesthetics of Polish poetry and of modern poetry in general. In their interpretation of *Vademecum*, these scholars emphasize the pioneering role of the collection.

“A MASTERPIECE”⁸⁰ OF NORWID’S POETRY

The Rise of Norwid Studies Since the 1980s

When describing the phenomenon of Norwid’s artistry and its evolution in the historical and literary process, one must not fail to notice that the history of Polish literature does not know any other as highly specialized discipline as Norwid Studies. In this context it is worth pointing to the significance of the academic journal *Studia Norwidiana*,⁸¹ published by the Center for the Study of Cyprian Norwid’s Oeuvre at the John Paul II Catholic University of Lublin, Poland,⁸² and Pracownia Słownika Języka Cypriana Norwida (Center for the Study of Cyprian Norwid’s Literary Language).⁸³

Within the field of Norwid Studies, a separate discipline focused on the scrutiny of the translations of his works into other languages, specifically

⁷⁹ Łapiński, *Norwid*, 165.

⁸⁰ Michał Masłowski, “Miejsce Norwida w kulturze,” *Studia Norwidiana*, no. 39 (2021): 6.

⁸¹ See *Studia Norwidiana*, <https://repozytorium.kul.pl/communities/276f19be-01d2-4efe-8a18-4485be137009>. The scholarly journal *Studia Norwidiana*, launched in 1983 by Stefan Sawicki, publishes articles and reviews focused on Cyprian Norwid’s biography and his oeuvre, as seen in the broad context of Polish, European, and world literatures.

⁸² The Center for the Study of Cyprian Norwid’s Oeuvre at the John Paul II Catholic University of Lublin was founded in 1985 on the initiative of Stefan Sawicki. It originally served as an inter-faculty scholarly unit, and in time became autonomous. Its library collection holds, among others, microfilmed copies of both Norwid’s handwritten manuscripts and the first editions of his works, as well as other materials on the poet’s output and the Romantic age in general. Among the projects undertaken by the Center are a seventeen-volume critical edition of Norwid’s collected works (still in progress), the publication of *Studia Norwidiana*, and the organization of “Colloquia Norwidiana” national and international seminars. See Ośrodek Badań nad Twórczością Norwida KUL, https://www.kul.pl/osrodek-badan-nad-tworczoscia-cypriana-norwida,art_144.html.

⁸³ The Center was founded by Jadwiga Puzynina, a renowned Polish philologist, who then became its long-term director. The main project launched by the Center, currently under the leadership of Tomasz Korpysz, is a compilation of the vocabulary items used by Cyprian Norwid. Some results of the project are available online as Internetowy Słownik Języka Cypriana Norwida at <http://www.slownikjezykanorwida.uw.edu.pl/>.

English, has emerged. Agata Brajerska-Mazur, a Polish scholar who analyzes and extensively discusses translations of Norwid's poems into English, has addressed the issue in numerous papers.⁸⁴ In her monograph *O angielskich tłumaczeniach utworów Norwida* (On the English translations of Norwid's works),⁸⁵ she discusses the problem of the nineteenth-century reception of the poet's work and contrasts it with its appraisal in the twentieth century, showing the full scale of the critical assessment of his oeuvre: from unfavorable opinions and fierce criticism to great appreciation:

Norwid's "grandchildren in the future to come" now see the intricacies of the structures of his works and the depth of thought inherent in them as an advantage rather than a disadvantage.... Norwid's genius outgrew his epoch by over a hundred years, so it is no wonder that his contemporaries did not understand him. He is much better comprehended and much more appreciated by his audience living in the late twentieth century, although even now the opinion prevails that Norwid's oeuvre is not easy to read.... It is difficult, because it is original: in language, in style and in thought, anticipating the era to come at least one century later. It is difficult, finally, because there is no artist equal to him in any European literature of the Romantic age.⁸⁶

Since the last decades of the twentieth century, Norwid's *Vade-mecum* has been translated into several languages, among them German,⁸⁷

⁸⁴ Agata Brajerska-Mazur has extensively discussed problems encountered by translators trying to render Cyprian Norwid's works in English. See, e.g., Agata Brajerska-Mazur, "Bibliografia przekładów utworów Norwida na język angielski," *Studia Norwidiana*, nos. 17–18 (1999–2000): 385–93; Agata Brajerska-Mazur, "Norwid's Semantic Techniques in English Translation," *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego: Seria Filologiczna; Studia Anglica Resoviensia* 2, no. 14 (2003): 107–18; Agata Brajerska-Mazur, "O przekładzie na język angielski wierszy Norwida 'Śmierć,' 'Do Zeszłej...,' 'Finis,'" *Pamiętnik Literacki* 97, no. 4 (2006): 229–37; Agata Brajerska-Mazur, "Bibliografia przekładów utworów Norwida na język angielski II," *Studia Norwidiana*, nos. 24–25 (2007): 387–91; Agata Brajerska-Mazur and Patrick Corness, "Translating Cyprian Kamil Norwid's: 'Generalities': A Case Study of Cooperation," *Sarmatian Review* 34, no. 3 (2014): 1875–77; Agata Brajerska-Mazur and Patrick Corness, "Translating Cyprian Kamil Norwid's: 'Generalities': A Case Study of Cooperation; Part II," *Sarmatian Review* 35, no. 1 (2015): 1900–1903; Agata Brajerska-Mazur, "Polskość a europejskość Norwida w przekładzie na język angielski," in *Norwid – spotkania kultur*, ed. Edyta Chlebowska (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2015), 219–36; Agata Brajerska-Mazur, "Ekwiwalencja i akceptowalność anglojęzycznych tłumaczeń utworów Norwida," *Studia Norwidiana*, no. 40 (2022): 99–116.

⁸⁵ See Agata Brajerska-Mazur, *O angielskich tłumaczeniach utworów Norwida* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2002).

⁸⁶ *Ibidem*, 15–16.

⁸⁷ See Cyprian Norwid, *Vade-mecum: Gedichtzyklus (1866); Polnisch-Deutsch*, trans. Rolf Fieguth (München: W. Fink, 1981). The volume is the first bilingual (German and Polish) edition of *Vade-mecum* and it includes an introduction by Hans Robert Jauss. For another bilingual, German and Polish, edition, see also Cyprian K. Norwid, *Vade-mecum: Gedichtzyklus*, trans. Peter Gehrisch (Leipzig: Leipziger Literaturverlag, 2017).

French,⁸⁸ Italian,⁸⁹ and English.⁹⁰ Interestingly, an interest in Norwid's poetry can be seen among local cultures using regional languages: for instance, selected pieces from *Vade-mecum* (thirty six of them) were translated into Kashubian.⁹¹ In Poland, the most noteworthy editions of *Vade-mecum*, including introductory essays, notes, and commentaries are published by Józef Fert.⁹²

A closer scrutiny of the reception of Norwid's poetry shows two major currents in its interpretation. The first one is related to the contexts of philosophy and religion and crystallizes either as the Christian-kerygmatic or as the philosophical-cultural approach. The other is anchored in the study of the history of literature, and assumes various shapes, among them those characteristic of classical-positivist philology, of the structuralist method⁹³ which consists in working with the text, of thematic criticism,⁹⁴ and of the post-structural paradigm.⁹⁵ Some of these models may interpenetrate each other.⁹⁶

In the case of *Vade-mecum*, the principle of world construction is executed on the basis of an original concept of language which resorts to the ideas of dialogism, irony, the art of ellipses and approximations, as well as to parables. The leading motifs and literary themes of the poems included in the collection

⁸⁸ See Cyprian Norwid, *Vade-mecum*, trans. Christophe Jeżewski et al. (Paris: Noir sur Blanc, 2004). The volume includes an introduction by Józef Fert, as well as notes and comments by Christophe Jeżewski.

⁸⁹ See Olga Płaszczewska, "Włoskie przekłady poezji Norwida." *Studia Norwidiana*, no. 36 (2018): 141–64.

⁹⁰ See Cyprian K. Norwid, *Poezje: Poems*, trans. Adam Czerniawski (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1986). See also Norwid, *Poems* and Norwid, *Selected Poems*.

⁹¹ See Cyprian K. Norwid, *Wębróné wierzte*, trans. Ida Czajinô and Janusz Mamelodzi (Warszawa: Wydawnictwo Pewne, 2021).

⁹² See, e.g., Cyprian Norwid, *Vade-mecum*, ed. Józef Fert (Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 2003; Cyprian Norwid, *Vade-mecum*, ed. Józef Fert (Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2004).

⁹³ See, e.g., Kazimierz Cysewski, "Uwagi o listach Cypriana Norwida." *Studia Norwidiana*, nos. 3–4 (1985–1986): 131–52; Sławomir Rzepczyński, *Wokół nowel "włoskich" Norwida: Z zagadnień komunikacji literackiej* (Słupsk: Wyższa Szkoła Pedagogiczna, 1996), 20 and 23.

⁹⁴ See, e.g., Grażyna Halkiewicz-Sojak, *Wobec tajemnicy i prawdy: O Norwidowskich obrazach "całości"* (Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1998), 67–76; Płucińska, *Sentencjonalność w poezji i prozie Cypriana Norwida: O "Vade-mecum" i "trylogii włoskiej,"* 25–42.

⁹⁵ See, e.g. Wiesław Rzońca, *Norwid – poeta pisma: Próba dekonstrukcji dzieła* (Warszawa: Semper, 1995), 14–23; Wiesław Rzońca, *Postmodernizm Norwida – na tle symbolizmu literackiego XIX wieku* (Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2013), 7–9.; Karol Samseł, *Inwalida intencji: Studia o Norwidzie* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2017), 163–65.

⁹⁶ For a broader discussion of the issue, see Adela Kuik-Kalinowska, *Piórem i stylem: Norwidowskie toposy i techniki artystyczne* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2019), 183–206 (chapter "Oblicza Norwida: Współczesne modele odbioru").

encompass social, cultural and patriotic issues,⁹⁷ ideas related to ancient history,⁹⁸ the Christian symbolism,⁹⁹ as well as issues regarding love¹⁰⁰ and political concerns.¹⁰¹ All of the above make this poetry special. Norwid scholars frequently focus on relations between literature and visual arts, music, and sculpture, exemplified, for instance, respectively, in his "Wierny portret" (Faithful portrait),¹⁰² "Chopin's Grand Piano," and "Posąg i obuwie" (Statue and footwear).¹⁰³ In this respect, Cyprian Norwid appears, also among his contemporaries, as a highly original and creative artist.¹⁰⁴ For several decades now, numerous studies of Norwid's poetic works have focused on issues pertaining to philosophy or religion and offer Christian and kerygmatic renditions of his message.¹⁰⁵ Others

⁹⁷ See, e.g., Marek Buś, *Składanie pieśni: Z dziejów edytorstwa twórczości Cypriana Norwida* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1997), xi-xiv.

⁹⁸ See, e.g., Edward Kasperski, *Dyskursy romantyków: Norwid i inni* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Aspra, 2003), 213–14; Marian Śliwiński, *Norwid wobec antyčno-średniowiecznej tradycji uniwersalizmu europejskiego* (Słupsk: Wyższa Szkoła Pedagogiczna, 1992), 3–11; Maciej Junkiert, *Grecja i jej historia w twórczości Cypriana Norwida* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2012), 40–42; Magdalena Karamecka, *Antyczny Rzym Norwida* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016), 7–18.

⁹⁹ See Stefan Sawicki, "Sacrum w badaniach literatury," in: *Wartość – Sacrum – Norwid: Studia i szkice aksjologiczno-literackie*, ed. Stefan Sawicki (Lublin: Wydawnictwo KUL, 1994), 181–86; Jadwiga Puzynina, *Słowo Norwida* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990), 95; Teresa Skubalanka, *Mickiewicz, Słowacki, Norwid* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1997), 144; Józef Fert, *Poeta sumienia: Rzecz o twórczości Norwida* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 1993), 29; Alina Merdas, *Ocalony wieniec: Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1995), 175–88; Antoni Dunajski, *Teologiczne czytanie Norwida* (Pelplin: Wydawnictwo Diecezjalne, 1996), 13–52; Antoni Dunajski, *Najstarszy po Kościele obywatel* (Pelplin: Wydawnictwo Diecezjalne, 1996), 37–54.

¹⁰⁰ See Grażyna Halkiewicz-Sojak, *Byron w twórczości Norwida* (Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 1994), 85–97.

¹⁰¹ See Sławomir Rzepczyński, *O Norwidzie: Syntezy i zbliżenia* (Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pomorskiego, 2017), 157–167.

¹⁰² See Cyprian Norwid, "Wierny portret," in Norwid, *Pisma wszystkie*. Vol. 2. *Wiersze*, Part 2 (Warszawa: PIW, 1971), 52.

¹⁰³ See Cyprian Norwid, "Posąg i obuwie," in Norwid, *Pisma wybrane*, vol. 1, *Wiersze*, 314.

¹⁰⁴ See Piotr Chlebowski, *Romantyczna silva rerum: O Norwidowym "Albumie Orbis"* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009), 11, 19–20; Anna Borowiec, *"Album Orbis" Cypriana Norwida jako księga sztukmistrza* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2016), 125; Aleksandra Melbetchowska-Luty, *Sztukmistrz: Twórczość artystyczna i myśl o sztuce Cypriana Norwida* (Warszawa: Neriton, 2001), 5–12. See also Kuik-Kalinowska, *Piórem i stylem: Norwidowskie toposy i techniki artystyczne*.

¹⁰⁵ See Marian Maciejewski, "Literatura w świetle kerygmatu," in *Inspiracje religijne w literaturze*, ed. Alina Merdas (Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, 1983), 333–41; Sawicki, *Norwida walka z formą*, 42–52; Fert, *Poeta sumienia: Rzecz o twórczości Norwida*, 29.

propose a reading of his oeuvre in the light of insights into philosophy and culture,¹⁰⁶ as well as through the lens of history.¹⁰⁷

It is an interesting intellectual venture to scrutinize Norwid's pioneering collection *Vade-mecum* in the perspective of the new subjectivity and new language which provided the foundations for modern poetry. In the methodology of new comparative studies, Norwid's creative output is interpreted in the context of English poetry, particularly the works of Thomas Stearns Eliot.¹⁰⁸ The latest research also includes works that put Norwid's oeuvre in the context of European and world literatures. Tomasz Bilczewski writes: "In searching for the beginnings of epiphanic discourse in the history of Polish poetry, bringing together Norwid, Hopkins, and Dickinson, I am not seeking to convince anyone that the first is just like or unlike the others. My intention is rather to ponder whether one can benefit from placing Norwid in the context of two other unique poetic innovators who had to face similar obstacles and who articulated their religious beliefs and doubts, renewing existing poetic practices and finding a new place for ordinary objects within their body of work."¹⁰⁹

¹⁰⁶ See Piotr Chlebowski, *Rzecz o wolności słowa* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000), 237–49; Adela Kuik-Kalinowska, *Cypriana Norwida "Czarne kwiaty" i "Białe kwiaty": Konteksty – poetyka – idee; Studium monograficzne* (Słupsk: Wydawnictwo Pomorskiej Akademii Pedagogicznej, 2002), 152–54. Włodzimierz Szturek, *Archeologia wyobraźni: Studia o Słowackim i Norwidzie* (Kraków: Universitas, 2001), 175 and 178; Magdalena Woźniewska-Działak, *Poematy narracyjne Cypriana Norwida: Konteksty literacko-kulturalne, estetyka, myśl* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2014), 255–57; Edward Kasper ski, "Kulturologia Norwida: Ramy, istota i zastosowania," in *Norwid – spotkania kultur*, 11–41.

¹⁰⁷ See Alicja Lisiecka, *Norwid poeta historii* (Londyn: Veritas, 1973), 57 and 60.

¹⁰⁸ See Arent van Nieukerken, *Ironiczny konceptyzm: Nowoczesna polska poezja metafizyczna w kontekście anglosaskiego modernizmu* (Kraków: Universitas, 1998), 97–100.

¹⁰⁹ Tomasz Bilczewski, "'Patch and diamond': Norwid, Hopkins and Their New Poetics," *Wielogłos: Pismo Wydziału Polonistyki UJ*, no. 4 (26) (2015), 72.

Another scholar who writes about Norwid in the context of comparative references to the work of Gerard Manley Hopkins and other poets is Agata Brajerska-Mazur. "Looking carefully at Hopkins' and Norwid's original 'scores,' one may also spot differences in the way they expressed their ideas. Norwid surpassed Hopkins in the use of irony, understatement, silence and graphic solutions, while Hopkins was unparalleled (even by Norwid) in creating neologisms. The distinction between the two poets was also based on different emphases on the main topics of their works: Hopkins dealt with God, nature and man, while Norwid: with God, man and all that is human—history and man's work.... Comparing the life and works of Norwid to the biography and writings of Hopkins and other precursors of modern literature, although it serves mainly the purpose of helping English language readers understand the personality and works of the Polish poet, also shows the extent to which he is in line with European literary tradition." Agata Brajerska-Mazur, "A Starry Diamond," trans. Aleksandra Niemirycz, in: *On Cyprian Norwid: Studies and Essays*, vol. 1, eds. Agata Brajerska-Mazur and Edyta Chlebowska (Berlin: Peter Lang, 2019), 24–25.

Karol Samsel in turn juxtaposes the poetry of Cyprian Norwid with that of Emily Dickinson,¹¹⁰ whereas Arent van Nieukerken analyzes his works in the literary context provided by other artists of the Romantic age, such as Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński, Antoni Malczewski, and Johann W. Goethe, and by their philosophies.¹¹¹ In a similar vein, Piotr Śniedziwski indicates conceptual and artistic connections of Norwid's output with that of the French poet Stéphane Mallarmé,¹¹² while Anita Jarzyna puts Norwid's works in still new interpretative contexts, such as the poetry of, respectively, Arthur Rimbaud and Reiner Maria Rilke.¹¹³ Culturewise, Rolf Fieguth juxtaposed Norwid's *Vade-mecum* with the poetry of Charles Baudelaire and with Victor Hugo's output.¹¹⁴

A reading of *Vade-mecum* is a specific process involving dialogue with an artist who demonstrates a demanding existential and conceptual attitude, a creator who devoted his life to art and who described his aesthetic and conceptual views in poems such as "As Introduction (Generalities),"¹¹⁵ "I: Vade-mecum," "Liryka i druk" (Lyric and print)¹¹⁶ or "Mother Tongue,"¹¹⁷ in which he expressed, with conviction and faith, his vision of the tasks of literary works. He summed it up by saying: "Of the things of this world only two will remain, / Two only: p o e t r y a n d g o o d n e s s... and nothing else..."¹¹⁸

In modern day Norwid Studies, a frequently recurring question is: "Which Norwid?" The formulation of this question manifests the scholars' awareness of both the fluid nature of the reception of Norwid's oeuvre and of its historical and cultural complexity. The poems compiled in *Vade-mecum* break with the Romantic tradition, activating connections with the ideas and aesthetics that define the culture of the nineteenth and twentieth centuries. In this context, Rolf Fieguth writes:

¹¹⁰ See Karol Samsel, "Persona liryczna w wierszach Cypriana Norwida i Emily Dickinson," *Przegląd Humanistyczny*, no. 4 (2017): 93–101.

¹¹¹ See Arent van Nieukerken, *Perspektywiczność sacrum: Szkice o Norwidowskim romantyzmie* (Warszawa: Fundacja Centrum Międzynarodowych Badań Polonistycznych and Instytut Badań Literackich PAN, 2007).

¹¹² See Piotr Śniedziwski, *Mallarmé – Norwid: Milczenie i poetycki modernizm we Francji oraz w Polsce* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2008).

¹¹³ See Anita Jarzyna, "Pragnienie miejsca bez brania z przestrzeni miejsca," in: *Cyprian Kamil Norwid – polskość, europejskość, uniwersalizm*, ed. Danuta Dąbrowska (Szczecin: Książnica Pomorska, 2006), 102–12.

¹¹⁴ See Rolf Fieguth, "Vade-mecum C. Norwida w kontekście Wiktora Hugo i Charles'a Baudelaire'a," in *Norwid – spotkania kultur*, 283–303.

¹¹⁵ See Cyprian Norwid, "As Introduction (Generalities)," in Norwid, *Poems*, 13.

¹¹⁶ See Cyprian Norwid, "VIII: Liryka i druk," in Norwid, *Vade-mecum*, ed. Józef Fert, 27.

¹¹⁷ See Cyprian Norwid, "Mother Tongue," trans. Adam Czerniawski, *Pamiętnik Literacki* 61 (2021): 76.

¹¹⁸ Cyprian Norwid, "To Bronisław Z.," in Norwid, *Selected Poems*, 92.

It seems more convincing to me to place this cycle of poems, compiled by the author for the first edition in 1866, not in the current of literary realism (while such ideas have been put forward to consider), but in the context of an epoch dominated by realism, namely, among various, perhaps not always interconnected, germs of poetic opposition to realism.... One should rather accept the possibility that *Vade-mecum* has also aspects that do not refer to realism in any significant way and do not answer the questions it poses, but from the very beginning remain in a functional—positive or negative—relationship with literary trends other than realism and alternative to it. One might point out here, on the one hand, to the strong aversion *Vade-mecum* demonstrates to Polish Romantic literature, already declining at the time, and on the other hand, to its references to French Parnassianism or Symbolism, which are so much discussed in Polish comparative studies of Norwid.¹¹⁹

Therefore, depending on the aspects of his writings on which the particular Norwid scholars have focused, they refer to him as a “poet and master of arts,”¹²⁰ a “poet of conscience,”¹²¹ a “poet of dialogue,”¹²² a “poet of writing,”¹²³ and a poet with “discourse of irony, moral commitment and civic religiousness”.¹²⁴

Michał Masłowski wonders whether it would be possible to read Norwid’s entire output using one interpretative key, stressing, in conclusion, that dialogicity is inherent throughout Norwid’s oeuvre, which means that its reception can by no means be reduced to a single pattern. “Even in today’s ‘postmodern’ world Norwid cannot be reduced to a single formula. He is rather a ‘constellation,’ requiring that readers join the ‘continual discussion’ on issues specific to a given era. His focus is on humanity, which he regards from a dualist perspective that necessitates pursuing a synthesis of matter and spirit under the sign of ethical universalism. Norwid refers to the ‘cupola of a monologue-that-keeps-parabolizing-itself’ and regards culture as the parable of the world.”¹²⁵

In recent works devoted to *Vade-mecum*, Norwid scholars focus on categories such as the concept and imagery of virtue,¹²⁶ time (e.g., the relationship

¹¹⁹ F i e g u t h, “Poezja w fazie krytycznej: Cykl wierszy Cypriana Norwida *Vade-mecum*,” trans. Jan Gotfryd, *Studia Norwidiana*, nos. 3–4 (1985–1986): 53–54.

¹²⁰ See Edyta C h l e b o w s k a, *Norwid – sztukmistrz nieznan* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2013).

¹²¹ See F e r t, *Poeta sumienia: Rzecz o twórczości Norwida*.

¹²² See Józef F. F e r t, *Norwid – poeta dialogu* (Wrocław: Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1982).

¹²³ See Wiesław R z o Ń c a, *Norwid – poeta pisma: Próba dekonstrukcji dzieła* (Warszawa: Semper, 1995).

¹²⁴ See Arent v a n N i e u k e r k e n, “Norwid europejski,” *Studia Norwidiana*, no. 11 (1993): 30.

¹²⁵ M a s ł o w s k i, “Miejsce Norwida w kulturze”: 35.

¹²⁶ See Agnieszka Z i o ł o w i c z, “Paths of Virtue in *Vade-mecum*: Cyprian Norwid’s Poetic Aretology,” *Studia Norwidiana*, no. 39, English Version (2021): 5–34.

between time and movement),¹²⁷ epistolography,¹²⁸ and language (sentence formation practices).¹²⁹ They also offer a comparative reading of the collection.¹³⁰ Yet another recent scrutiny of *Vade-mecum*, including its comprehensive presentation, is *Studia o "Vade-mecum" Norwida*,¹³¹ a monograph including papers delivered at the 19th Norwid Colloquia Norwidiana Conference in Kazimierz Dolny, Poland, in 2019. The authors focus on particular aspects of the poetics of the collection, adopting either synthetic or detailed approaches and discussing its rendition of concepts such as time and history. They also scrutinize linguistic issues involved by the poems and the successive editions of the cycle. They interpret the poems from a predominantly anthropological perspective and point to their philosophical and cultural aspects.

Some scholars, among them Rolf Fieguth, propose openness in the reading of *Vade-mecum*. Fieguth argues: "According to Norwid, the author does not 'create' anything, but merely 'fabricates' something not once or for all defined or ready; as such, it remains open to the possibility of obtaining new meanings. From this truth, he drew visible consequences for his own cycle of poems, introducing, in advance, a semantic mesh which would constantly demonstrate to the readers its susceptibility to future readings."¹³² In a similar vein, Tomasz Mackiewicz described *Vade-mecum* as an "open" work.¹³³ Such an approach makes diverse readings of the collection possible and justified; moreover, it rests on the belief that its inherent semantic potential was "written" into the cycle by the poet himself.

Today, the phenomena of Norwid's oeuvre as such and particularly of his *Vade-mecum* are still relevant and inspiring for literary scholars who constantly reread the rootedness of this poetry in the native and individual human experience as a manifestation of the poet's universal, collective and general, human perspective. They see in it a poetry of fundamental values, showing the path of human development which transcends all egocentrism towards a universal moral perspective. One might venture to say that in the case of Norwid we are

¹²⁷ See F e r t, "Vade-mecum in the Perspective of Time: Topic Outline."

¹²⁸ See A r e n t v a n N i e u k e r k e n, "Vade-mecum and the Poeticization of Epistolography," *Studia Norwidiana*, no. 39, English Version (2021): 65–91.

¹²⁹ See A n n a K o z ł o w s k a, "Problems with Norwid's Utterances (Not Only) in *Vade-mecum*: Interpretative and Methodological remarks," *Studia Norwidiana*, no. 39, English Version (2021): 93–111.

¹³⁰ See K a r o l S a m s e l, "Vade-mecum vis-à-vis the English-Language Poetry Cycles of the Second Half of the 19th Century," *Studia Norwidiana*, no. 39, English Version (2021): 112–34.

¹³¹ See *Studia o "Vade-mecum" Norwida*, ed. Łukasz Niewczas (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2024).

¹³² F i e g u t h, "Poezja w fazie krytycznej: Cykl wierszy Cypriana Norwida *Vade-mecum*": 52.

¹³³ See T o m a s z M a c k i e w i c z, "Vade-mecum Norwida jako 'dzieło otwarte,'" in: *Genologia Norwida*, ed. Adela Kuik-Kalinowska (Słupsk: Pomorska Akademia Pedagogiczna, 2005), 295.

dealing with an ethically engaged and responsible poetry and that the reason is that the poet places poetry next to the value of goodness.

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAFIA

- Abriszewska, Paulina. "Cyprian Norwid i Zbigniew Herbert – o wspólnocie poetyckiego ideału." In *Cyprian Kamil Norwid – polskość, europejskość, uniwersalizm*. Edited by Danuta Dąbrowska. Szczecin: Książnica Pomorska, 2006.
- Abriszewska, Paulina. *Literacka hermeneutyka Cypriana Norwida*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2012.
- Adamiec, Marek. *Oni i Norwid: Problemy odbioru twórczości Cypriana Norwida w latach 1840–1883*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1991.
- Arcimowicz, Władysław. "Norwidowe Obit... hic natus est: Z dziejów konfliktu poety z krytyką." *Droga*, no. 11 (1933): 1072–94.
- Bilczewski, Tomasz. "'Patch and diamond': Norwid, Hopkins and Their New Poetics." *Wielogłos: Pismo Wydziału Polonistyki UJ*, no. 4 (26) (2015): 59–74.
- Błoński, Jan. „Norwid wśród prawnuków”. *Twórczość*, no. 5 (1967): 67–94.
- Borowiec, Anna. *"Album Orbis" Cypriana Norwida jako księga sztukmistrza*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2016.
- Borowy, Wacław. *O Norwidzie: Rozprawy i notatki*. Warszawa: PIW, 1960.
- Buś, Marek. *Składanie pieśni: Z dziejów edytorstwa twórczości Cypriana Norwida*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1997.
- Brajerska-Mazur, Agata. "A Starry Diamond." Translated by Aleksandra Niemirycz. In: *On Cyprian Norwid: Studies and Essays*. Vol. 1. Edited by Agata Brajerska-Mazur and Edyta Chlebowska. Berlin: Peter Lang, 2019.
- Brajerska-Mazur, Agata. "Bibliografia przekładów utworów Norwida na język angielski." *Studia Norwidiana*, nos. 17–18 (1999–2000): 385–93.
- Brajerska-Mazur, Agata. "Bibliografia przekładów utworów Norwida na język angielski II." *Studia Norwidiana*, nos. 24–25 (2007): 387–91.
- Brajerska-Mazur, Agata. "Ekwiwalencja i akceptowalność anglojęzycznych tłumaczeń utworów Norwida." *Studia Norwidiana*, no. 40 (2022): 99–116.
- Brajerska-Mazur, Agata. "Norwid's Semantic Techniques in English Translation." *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego: Seria Filologiczna; Studia Anglica Resoviensia* 2, no. 14 (2003): 107–18.
- Brajerska-Mazur, Agata. *O angielskich tłumaczeniach utworów Norwida*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2002.
- Brajerska-Mazur, Agata. "O przekładzie na język angielski wierszy Norwida 'Śmierć,' 'Do Zeszłej...', 'Finis.'" *Pamiętnik Literacki* 97, no. 4 (2006): 229–37.
- Brajerska-Mazur, Agata. "Polskość a europejskość Norwida w przekładzie na język angielski." In *Norwid – spotkania kultur*. Edited by Edyta Chlebowska. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2015.

- Brajerska-Mazur, Agata, and Patrick Corness. "Translating Cyprian Kamil Norwid's: 'Generalities': A Case Study of Cooperation." *Sarmatian Review* 34, no. 3 (2014): 1875–77.
- Brajerska-Mazur, Agata, and Patrick Corness. "Translating Cyprian Kamil Norwid's: 'Generalities': A Case Study of Cooperation; Part II," *Sarmatian Review* 35, no. 1 (2015): 1900–1903.
- Chlebowska, Edyta. *Norwid sztukmistrz nieznaný*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2013.
- Chlebowski, Piotr. "Problem ustalenia podstawy krytycznego wydania *Vade-mecum*." *Pamiętnik Literacki*, no. 3 (2021): 179–209.
- Chlebowski, Piotr. *Romantyczna silva rerum: O Norwidowym "Albumie Orbis"*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009.
- Chlebowski, Piotr. *Rzecz o wolności słowa*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.
- Chlebowski, Piotr. "Wprowadzenie." In *Poeta i sztukmistrz: O twórczości poetyckiej i artystycznej Norwida*. Edited by Piotr Chlebowski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2007.
- Cysewski, Kazimierz. "Uwagi o listach Cypriana Norwida." *Studia Norwidiana*, nos. 3–4 (1985–1986): 131–52.
- Dante, Alighieri. *The Divine Comedy*. Translated by J.G. Nichols. n.p.: Alma Classics, 2013.
- Dąbrowska, Danuta, ed. *Cyprian Kamil Norwid – polskość, europejskość, uniwersalizm*. Szczecin: Książnica Pomorska, 2006.
- Dunajski, Antoni. *Najstarszy po Kościele obywatel*. Pelplin: Wydawnictwo Diecezjalne, 1996.
- Dunajski, Antoni. *Teologiczne czytanie Norwida*. Pelplin: Wydawnictwo Diecezjalne, 1996.
- Fert, Józef F. *Norwid-poeta dialogu*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1982.
- Fert, Józef F. *Poeta sumienia: Rzecz o twórczości Norwida*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1993.
- Fert, Józef F. "*Vade-mecum* in the Perspective of Time: Topic Outline." *Studia Norwidiana*, no. 39, English Version (2021): 35–63.
- Fert, Józef. "Wstęp." In Norwid, *Vade-mecum*. Edited by Józef Fert, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich—Wydawnictwo, 1990.
- Fert, Józef F. *Życie Cypriana Norwida: Pamiątka dwusetnej rocznicy urodzin Poety; 1821–2021* Kielce and Warszawa: Pewne Wydawnictwo and Fundacja Museion Norwid, 2020.
- Fiećko, Jerzy. "Czy Mickiewicz był 'mistycznym politykiem'?" In *Mickiewicz – wieszcz i przewodnik*. Edited by Andrzej Fabianowski and Ewa Hoffmann-Piotrowska. Warszawa: Wydawnictwa UW, 2019.

- Fieguth, Rolf. "Poezja w fazie krytycznej: Cykl wierszy Cypriana Norwida *Vade-mecum*." Translated by Jan Gotfryd. *Studia Norwidiana*, nos. 3–4, (1985–1986): 13–55.
- Fieguth, Rolf. "*Vade-mecum* C. Norwida w kontekście Wiktora Hugo i Charles'a Baudelaire'a." In *Norwid – spotkania kultur*. Edited by Edyta Chlebowska. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2015.
- Fik, Ignacy. *Uwagi nad językiem Cypriana Norwida*. Kraków: Skład Główny w Kasie im. Mianowskiego, 1930.
- Gomulicki, Juliusz W. "Uwagi o poezji Cypriana Norwida." In Cyprian Norwid, *Pisma wybrane*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 1, *Wiersze*. Warszawa: PIW, 1983.
- Halkiewicz-Sojak, Grażyna. *Byron w twórczości Norwida*. Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 1994.
- Halkiewicz-Sojak, Grażyna. *Wobec tajemnicy i prawdy: O Norwidowskich obrazach "całości"*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1998.
- Inglot, Mieczysław. *Cyprian Norwid*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1991.
- Jarzyna, Anita. "Pragnienie miejsca bez brania z przestrzeni miejsca." In *Cyprian Kamil Norwid – polskość, europejskość, uniwersalizm*. Edited by Danuta Dąbrowska. Szczecin: Książnica Pomorska im. Stanisława Staszica, 2006.
- Jastrun, Mieczysław. *Gwiazdzysty diament*. Warszawa: PIW, 1971.
- Junkiert, Maciej. *Grecja i jej historia w twórczości Cypriana Norwida*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2012.
- Karamucka, Magdalena. *Antyczny Rzym Norwida*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2016.
- Kasperski, Edward. *Dyskursy romantyków: Norwid i inni*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Aspra, 2003.
- Kasperski, Edward. "Kulturologia Norwida: Ramy, istota i zastosowania," In *Norwid – spotkania kultur*. Edited by Edyta Chlebowska. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2015.
- Kołaczkowski, Stefan. "Ironia Norwida." *Droga*, no. 11 (1933): 993–1024.
- Kozłowska, Anna. "Problems with Norwid's Utterances (Not Only) in *Vade-mecum*: Interpretative and Methodological Remarks." *Studia Norwidiana*, no. 39, English Version (2021): 93–111.
- Koźmian, Jan. "Poeta kapryśnej formy." In Mieczysław Inglot, *Cyprian Norwid*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1991.
- Krasuska, Anna, and Wiesław Rzońca. *Parnasizm francuski a poezja Cypriana Norwida*. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2018.
- Kuczera-Chachulska, Bernadetta. "Pierwszy i ostatni cykl polskiego romantyzmu: Komunikat." In *Literackie ogniwa: Norwid i inni; Prace ofiarowane prof. Grażynie Halkiewicz-Sojak*. Edited by Paulina Abriszewska, Magdalena Kowalska, Dariusz Pniewski, and Radosław Sioma. Kraków: Instytut Literatury, 2023.

- Kuik-Kalinowska, Adela. *Cypriana Norwida "Czarne kwiaty" i "Białe kwiaty": Konteksty – poetyka – idee; Studium monograficzne*. Słupsk: Wydawnictwo Pomorskiej Akademii Pedagogicznej, 2002.
- Kuik-Kalinowska, Adela. *Piórem i stylem: Norwidowskie topoty i techniki artystyczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2019.
- Kulczycka-Saloni, Janina. *Pozytywizm*. Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, 1971.
- Kulczycka-Saloni, Janina, ed. *Programy i dyskusje literackie okresu pozytywizmu*. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum, 1985.
- Lisiecka, Alicja. *Norwid poeta historii*. Londyn: Veritas, 1973.
- Łapiński, Zdzisław. *Norwid*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1971.
- Łapiński, Zdzisław. "Pieśń zwycięska: O 'Fortepianie Szopena.'" *Studia Norwidiana*, nos. 12–13 (1994–1995): 137–55.
- Maciejewski, Marian. "Fatum ukrzyżowane." *Studia Norwidiana*, no. 1 (1983): 31–47.
- Maciejewski, Marian. "Literatura w świetle kerygmatu." In *Inspiracje religijne w literaturze*. Edited by Alina Merdas. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1983.
- Mackiewicz, Tomasz. "Vade-mecum Norwida jako 'dzieło otwarte'." In *Genologia Norwida*. Edited by Adela Kuik-Kalinowska. Słupsk: Pomorska Akademia Pedagogiczna, 2005.
- Masłowski, Michał. "Miejsce Norwida w kulturze." *Studia Norwidiana*, no. 39 (2021): 5–36.
- Melbechowska-Luty, Aleksandra. *Sztukmistrz: Twórczość artystyczna i myśl o sztuce Cypriana Norwida*. Warszawa: Neriton, 2001.
- Merdas, Alina. *Ocalony wieniec: Chrześcijaństwo Norwida na tle odrodzenia religijnego w porewolucyjnej Francji*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1995.
- Mickiewicz, Adam. *Ballads and Romances*. Translated by Charles S. Kraszewski. London: Glagoslav Publications, 2022.
- van Nieukerken, Arent. *Ironiczny konceptyzm: Nowoczesna polska poezja metafizyczna w kontekście anglosaskiego modernizmu*. Kraków: Universitas, 1998.
- van Nieukerken, Arent. "Norwid europejski." *Studia Norwidiana*, no. 11 (1993): 3–30.
- van Nieukerken, Arent. *Perspektywiczność sacrum: Szkice o Norwidowskim romantyzmie*. Warszawa: Fundacja Centrum Międzynarodowych Badań Polonistycznych and Instytut Badań Literackich PAN, 2007.
- van Nieukerken, Arent. "Vade-mecum and the Poeticization of Epistolography." *Studia Norwidiana*, no. 39, English Version (2021): 65–91.
- Niewczas, Łukasz, ed. *Studia o "Vade-mecum" Norwida*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2024.
- Norwid, Cyprian. "I: Vade-mecum." In *Norwid, Poems*. Translated by Danuta Borchardt in cooperation with Agata Brajerska-Mazur. New York: Archipelago Books, 2011.
- Norwid, Cyprian. "I: Vademecum." In *Norwid, Vade-mecum*. Edited by Józef Fert. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich—Wydawnictwo, 1990.

- Norwid, Cyprian. "III: Socialism." Translated by Tymoteusz Karpowicz. *The Polish Review* 28, no. 2 (1983): 78.
- Norwid, Cyprian. "XI: The Pilgrim." In Norwid, *Poems*. Translated by Danuta Borchardt in cooperation with Agata Brajerska-Mazur. New York: Archipelago Books, 2011.
- Norwid, Cyprian. "XIII: Larva." In Norwid, *Poems*. Translated by Danuta Borchardt in cooperation with Agata Brajerska-Mazur. New York: Archipelago Books, 2011.
- Norwid, Cyprian. "XIV: Mercy." in Norwid, *Poems*. Translated by Danuta Borchardt in cooperation with Agata Brajerska-Mazur. New York: Archipelago Books, 2011.
- Norwid, Cyprian. "XXIV: Sieroctwo." In Norwid, *Vade-mecum*. Edited by Józef Fert. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich—Wydawnictwo, 1990.
- Norwid, Cyprian. "XXVII: Mysticism." In Norwid, *Poems*. Translated by Danuta Borchardt in cooperation with Agata Brajerska-Mazur. New York: Archipelago Books, 2011.
- Norwid, Cyprian. "XL: Cenzor-krytyk." In Norwid, *Vade-mecum*. Edited by Józef Fert. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich—Wydawnictwo, 1990.
- Norwid, Cyprian. "XLII: Ideas and Truth." In Norwid, *Poems*. Translated by Danuta Borchardt in cooperation with Agata Brajerska-Mazur. New York: Archipelago Books, 2011.
- Norwid Cyprian, "LXIII: Prac-czoło." In Norwid, *Vade-mecum*. Edited by Józef Fert. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich—Wydawnictwo, 1990.
- Norwid, Cyprian. "LXXX: Wielkie słowa." In Norwid, *Vade-mecum*. Edited by Józef Fert. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich—Wydawnictwo, 1990.
- Norwid Cyprian. "LXXXII: Death." In Norwid, *Poems*. Translated by Danuta Borchardt in cooperation with Agata Brajerska-Mazur. New York: Archipelago Books, 2011.
- Norwid, Cyprian. "XCV: Nerves." In Norwid, *Poems*. Translated by Danuta Borchardt. New York: Archipelago Books, 2011.
- Norwid, Cyprian. "XCIX: Chopin's Grand Piano." In Norwid, *Poems*. Translated by Danuta Borchardt in cooperation with Agata Brajerska-Mazur. New York: Archipelago Books, 2011.
- Norwid, Cyprian. "As Introduction (Generalities)." In Norwid, *Poems*. Translated by Danuta Borchardt in cooperation with Agata Brajerska-Mazur. New York: Archipelago Books, 2011.
- Norwid, Cyprian. "Czasy." In Norwid, *Pisma wybrane*. Vol. 1. *Wiersze*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Warszawa: PIW, 1983.
- Norwid, Cyprian. "Liryka i druk." In Norwid, *Vade-mecum*. Edited by Józef Fert. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich—Wydawnictwo, 1990.
- Norwid, Cyprian Kamil. "Finis." In Norwid, *Selected Poems*. Translated by Adam Czerniawski. London: Anvil Press Poetry, 2004.

- Norwid, Cyprian Kamil. "Memoriał o Młodej Emigracji." In Cyprian Norwid, "Memoriał o Młodej Emigracji: W odpowiedzi na zapytanie Szanownego P. Gałęzowskiego". In Cyprian Norwid, *Pisma wybrane*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 4. *Proza*. Warszawa: PIW, 1983.
- Norwid, Cyprian. "Moja ojczyzna." In Norwid, *Pisma wybrane*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 1. *Wiersze*. Warszawa: PIW, 1983.
- Norwid, Cyprian. "Obscurity." In Norwid, *Poems*. Translated by Danuta Borchardt in cooperation with Agata Brajerska-Mazur. New York: Archipelago Books, 2011.
- Norwid, Cyprian. "Pierścień Wielkiej Damy, czyli Ex-machina Durejko: Tragedia w trzech aktach." In Norwid, *Pisma wybrane*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 3. *Dramaty*. Warszawa: PIW, 1983.
- Norwid, Cyprian. *Pisma wszystkie*. Vols. 1–14. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Warszawa: PIW, 1971–1976.
- Norwid, Cyprian. *Pisma zebrane*. Edited by Zenon Przesmycki. Warszawa and Kraków: J. Mortkowicz, 1911.
- Norwid, Cyprian. *Poems*. Translated by Danuta Borchardt in cooperation with Agata Brajerska-Mazur. New York: Archipelago Books, 2011.
- Norwid, Cyprian. *Poezje: Poems*. Translated by Adam Czerniawski. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1986.
- Norwid, Cyprian. "Posąg i obuwie." In Norwid, *Pisma wybrane*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 1. *Wiersze*. Warszawa: PIW, 1983.
- Norwid, Cyprian. "Quidam." In Norwid, *Pisma wybrane*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 2. *Poematy*. Warszawa: PIW, 1983.
- Norwid, Cyprian. "Recipe for a Warsaw Novel." In *Five Centuries of Polish Poetry: 1450–1950*. Translated by Jerzy Pietrkiewicz and Burns Singer. London: Secker and Warburg, 1960.
- Norwid, Cyprian. *Selected Poems*. Translated by Adam Czerniawski. London: Anvil Press Poetry 2004.
- Norwid, Cyprian. "To Bem's Memory—a Funeral Rhapsody." In Norwid, *Poems*. Translated by Danuta Borchardt in cooperation with Agata Brajerska-Mazur. New York: Archipelago Books, 2011.
- Norwid, Cyprian. *Vade-mecum*. Edited by Józef Fert. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich—Wydawnictwo, 1990.
- Norwid, Cyprian. *Vade-mecum*. Edited by Józef Fert. Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 2003.
- Norwid, Cyprian. *Vade-mecum*. Edited by Józef Fert. Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, 2004.
- Norwid, Cyprian. *Vade-mecum*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Warszawa: PIW, 1962.
- Norwid, Cyprian K. *Vade-mecum*. Edited by Kazimierz Sowiński. Tunbridge Wells: Oficyna Poetów i Malarzy, 1953.
- Norwid, Cyprian. *Vade-mecum*. Translated by Christophe Jeżewski et al. Paris: Noir sur Blanc, 2004.

- Norwid, Cyprian K. *Vade-mecum: Gedichtzyklus*. Translated by Peter Gehrisch. Leipzig: Leipziger Literaturverlag, 2017.
- Norwid, Cyprian. *Vade-mecum: Podobizna autografu*. Edited by Waław Borowy. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie, 1947.
- Norwid, Cyprian. *Wębróné wierzte*. Translated by Ida Czajinô and Janusz Mamelszczi. Warszawa: Wydawnictwo Pewne, 2021.
- Norwid, Cyprian. "Wierny portret." In Norwid. *Pisma wszystkie*. Vol. 2. *Wiersze*. Part 2. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Warszawa: PIW, 1971.
- [Norwid, Cyprian]. *Wszystkie pisma Cypriana Norwida po dziś w całości lub fragmentach odszukane*. Edited by Zenon Przesmycki. Warszawa: Zenon Przesmycki, 1937.
- Ośrodek Badań nad Twórczością Norwida KUL, https://www.kul.pl/osrodek-badan-nad-tworczoscia-cypriana-norwida,art_144.html.
- Plucińska, Dorota. *Sentencjonalność w poezji i prozie Cypriana Norwida: O "Vade-mecum" i "trylogii włoskiej"*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2005.
- Płaszczewska, Olga. "Włoskie przekłady poezji Norwida." *Studia Norwidiana*, no. 36 (2018): 141–64.
- Przesmycki, Zenon. "Prospekt." In Przesmycki, *Wybór pism krytycznych*. Edited by Ewa Korzeniewska. Vol. 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1967.
- Puzynina, Jadwiga. *Słowo Norwida*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990.
- Puzynina, Jadwiga. „Język – interpretacja – przekład. Na materiale "Vade-mecum" tłumaczonego na język niemiecki przez Rolfa Fiegutha", *Studia Norwidiana*, no. 11 (1993): 31–51.
- Rzepczyński, Sławomir. *O Norwidzie: Syntezy i zbliżenia*. Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pomorskiego, 2017.
- Rzepczyński, Sławomir. *Wokół nowel "włoskich" Norwida: Z zagadnień komunikacji literackiej*. Słupsk: Wyższa Szkoła Pedagogiczna, 1996.
- Rzońca, Wiesław. "Cyprian Norwid wobec wieszczów romantycznych." In *Cyprian Kamil Norwid – polskość, europejskość, uniwersalizm*. Edited by Danuta Dąbrowska. Szczecin: Książnica Pomorska, 2006.
- Rzońca, Wiesław. *Norwid a romantyzm polski*. Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2005.
- Rzońca, Wiesław. *Norwid – poeta pisma: Próba dekonstrukcji dzieła*. Warszawa: Semper, 1995.
- Rzońca, Wiesław. *Postmodernizm Norwida – na tle symbolizmu literackiego XIX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2013.
- Samsel, Karol. *Inwalida intencji: Studia o Norwidzie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2017.
- Samsel, Karol. "Persona liryczna w wierszach Cypriana Norwida i Emily Dickinson." *Przegląd Humanistyczny*, no. 4 (2017): 93–101.

- Samsel, Karol. "Vade-mecum vis-à-vis the English-Language Poetry Cycles of the Second Half of the 19th Century." *Studia Norwidiana*, no. 39, English Version (2021): 112–34.
- Sawicki, Stefan. "Drugie Amen Norwida." In *Wartość – Sacrum – Norwid: Studia i szkice aksjologicznoliterackie*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1994.
- Sawicki, Stefan. *Norwida walka z formą*. Warszawa: PIW, 1986.
- Sawicki, Stefan. "Sacrum w badaniach literatury." In *Wartość – Sacrum – Norwid: Studia i szkice aksjologicznoliterackie*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1994.
- Skubalanka, Teresa. *Mickiewicz, Słowacki, Norwid*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1997.
- Stefanowska, Zofia. *Norwidowski romantyzm*. In Mieczysław Inglot, *Cyprian Norwid*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1991.
- Stefanowska, Zofia. *Strona romantyków: Studia o Norwidzie*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1993.
- Stróżewski, Władysław. "Chopin i Norwid." In Stróżewski, *Wokół piękna: Szkice z estetyki*. Kraków: Universitas, 2002.
- Studia Norwidiana*. <https://repozytorium.kul.pl/communities/276f19be-01d2-4efe-8a18-4485be137009>.
- Szmydtowa, Zofia. "Nowele Norwida." *Przegląd Współczesny*, nos. 196–197 (1939): 80–97.
- Szturc, Włodzimierz. *Archeologia wyobraźni: Studia o Słowackim i Norwidzie*. Kraków: Universitas, 2001.
- Śliwiński, Marian. *Norwid wobec antyczno-średniowiecznej tradycji uniwersalizmu europejskiego*. Słupsk: Wyższa Szkoła Pedagogiczna, 1992.
- Śniedziwski, Piotr. *Mallarmé – Norwid: Milczenie i poetycki modernizm we Francji oraz w Polsce*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2008.
- Tomkowski, Jan. *Mój pozytywizm*. Warszawa: Instytut Badań Literackich, 1993.
- Trznadel, Jacek. *Czytanie Norwida: Próby*. Warszawa: PIW, 1978.
- Witkowska, Alina. *Mickiewicz: Słowo i czyn*. Warszawa: PWN, 1986.
- Woźniewska-Działak, Magdalena. *Poematy narracyjne Cypriana Norwida: Konteksty literacko-kulturalne, estetyka, myśl*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2014.
- Wyka, Kazimierz. *Cyprian Norwid jako poeta kultury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1967.
- Wyka, Kazimierz. *Cyprian Norwid: Poeta i sztukmistrz*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1948.
- Ziołowicz, Agnieszka. "Paths of Virtue in Vade-mecum: Cyprian Norwid's Poetic Aretology." *Studia Norwidiana*, no. 39, English Version (2021): 5–34.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Adela KUIK-KALINOWSKA, Cyprian Kamil Norwid in the Eyes of His “grandsons yet to come”: From Rejection to Recognition; On the Reading Styles of *Vade-mecum*

DOI 10.12887/38-2025-2-150-12

Cyprian Kamil Norwid (1821–1883) is considered the last of the four most important Polish Romantic poets. The history of the reception of the literary and artistic accomplishments of the author of *Vade-mecum* shows its nineteenth-century rejection by critics and readers alike. Norwid was then described as unwanted and “dark” a writer, as well as an “incomprehensible” poet. The question “Which Norwid?” frequently posed in modern day Norwid studies, indicates the variability potential of the reception and of the reading of his oeuvre, which cannot be unambiguously classified as representing a single, whether Polish or European, literary current. In early twentieth century, heated controversies were held over the significance of Norwid’s legacy. Zenon Przesmycki, known as Miriam, who discovered the then forgotten works of Norwid, simultaneously encouraged debates on the aesthetics his poetry expressed. In recent years, Norwid’s oeuvre is interpreted by literary scholars as model work of the nineteenth century, yet going beyond “its era,” regardless of whether it is seen as representing Polish or European literature. Today, Norwid is counted among the most important Polish authors. His unquestionable accomplishment is laying the foundations for contemporary poetry. The scope and richness of his oeuvre has inspired a growing interest in its study, which contributed to the rise of Norwid Studies as a separate discipline.

Keywords: nineteenth-century literature, Cyprian Norwid, *Vade-mecum*, reception of a poetic work, criticism and recognition, tradition and innovation

Contact: Department of Polish Philology, Institute of Philology, Pomeranian University in Słupsk, ul. Arciszewskiego 22A, 76-200 Słupsk, Poland

E-mail: adela.kuik-kalinowska@upsl.edu.pl

<https://if.upsl.edu.pl/instytut-filologii/katedra-filologii-polskiej/zaklad-antropologii-kultury-i-badan-kaszubsko-pomorskich>

ORCID 0000-0001-7721-6764

Adela KUIK-KALINOWSKA – Cyprian Kamil Norwid widziany oczami swoich “późnych wnuków”. Od odrzucenia do uznania. O stylach odbioru *Vade-mecum*

DOI 10.12887/38-2025-2-150-12

Cyprian Kamil Norwid (1821–1883) uważany jest za ostatniego z czterech najważniejszych polskich poetów romantycznych. Historia recepcji tak jego spuścizny literackiej, jak i osiągnięć artystycznych obejmuje dziewiętnastowieczne odrzucenie jego twórczości zarówno przez krytyków, jak i czytelników. Był twórcą „niechcianym” i „mrocznym pisarzem”, poetą „niezrozumiałym”.

Często dziś stawiane w badaniach norwidologicznych pytanie „Jaki Norwid?” wskazuje na zmienność modelu recepcji i sposobu lektury twórczości autora *Vade-mecum*. Poeta – niezwiązany do końca z żadną z epok literackich i nie dający się jednoznacznie przypisać do wybranych nurtów polskiej ani europejskiej literatury – nie pozwala na jednoznaczne sklasyfikowanie. W pierwszej połowie dwudziestego wieku miały miejsce gorące dyskusje na temat znaczenia spuścizny Norwida. Zenon „Miriam” Przesmycki, który bezdyskusyjnie i trwale zapisał się w polskiej kulturze jako „odkrywca” poety, rozpoczął trwającą do dziś debatę nad walorami estetycznymi poezji Norwida. W najnowszych badaniach twórczość poetycka Norwida uznawana jest za dzieło wzorcowe dziewiętnastego stulecia, wykraczające jednak poza „jego epokę” w kanonie literatury zarówno polskiej, jak i europejskiej. Dziś Norwid określany jest jako jeden z najważniejszych polskich autorów, który w dziewiętnastym wieku położył podwaliny dla współczesnej poezji. Cykl *Vade-mecum* uznawany jest za dzieło prekursorskie, stanowiące zapowiedź współczesnej poezji – nie tylko polskiej, a badania nad twórczością poety stanowią dziś odrębną subdyscyplinę – norwidologię.

Słowa kluczowe: literatura dziewiętnastego wieku, Cyprian Norwid, *Vade-mecum*, recepcja dzieła poetyckiego, krytyka i uznanie, tradycja i innowacja

Kontakt: Zakład Antropologii Kultury i Badań Kaszubsko-Pomorskich, Instytut Filologii, Uniwersytet Pomorski w Słupsku, ul. Arciszewskiego 22A, 76-200 Słupsk,
E-mail: adela.kuik-kalinowska@upsl.edu.pl
<https://if.upsl.edu.pl/instytut-filologii/katedra-filologii-polskiej/zaklad-antropologii-kultury-i-badan-kaszubsko-pomorskich>
ORCID 0000-0001-7721-6764



Krystyna GIELAREK-GORCZYCA*

CIERPIENIE JAKO FORMA OCZEKIWANIA Motywy chrystologiczne w poezji Marty Reszczyńskiej-Stypińskiej

W monologu skierowanym do Chrystusa wyraźnie rezonuje motyw buntu wobec Boga – buntu, w którym powraca echo ewangelicznej frazy: „Marto, Marto, troszczysz się o wiele...”. Słowa te nabierają nowego, bardziej tragicznego wydźwięku. Ich echo powracające w pamięci Marty staje się wyrazem wewnętrznej rozpacz i niemożności odnalezienia sensu w codziennym przeżywaniu pustki i bólu. W tym napięciu między trwaniem przy wierze a dramatycznym doświadczeniem braku sensu odsłania się uniwersalny wymiar jej postaci.

Poezja Marty Reszczyńskiej-Stypińskiej, autorki, której twórczość wpisuje się w tradycję polskiej liryki refleksyjnej, zasługuje na uwagę z kilku powodów. Przede wszystkim jej wiersze to przestrzeń, w której motywy chrystologiczne służą jako narzędzie kontemplacji ludzkiego losu, szczególnie w kontekście cierpienia i oczekiwania. Poetka w swoich utworach nawiązywała do uniwersalnych tematów religijnych, które w jej interpretacji nabrały wymiaru głęboko egzystencjalnego. Cierpienie w twórczości Reszczyńskiej-Stypińskiej nie było jedynie doświadczeniem bólu fizycznego czy psychicznego, ale stało się również procesem oczekiwania na zbawienie, na odpowiedź Boga, na zrozumienie sensu bycia i istnienia w świecie naznaczonym traumą historyczną. W jej utworach wielokrotnie pojawiał się motyw Chrystusa nie tylko jako postaci Odkupiciela, ale także jako symbolu człowieka cierpiącego. W kontekście katolickiej tradycji duchowości mistycznej – zwłaszcza twórczości św. Jana od Krzyża¹ czy św. Teresy z Ávila² – rozpacz i oczekiwanie są nierozłącznie związane z obecnością Boga, objawiającą się nie przez słowo, lecz przez milczenie i doświadczenie duchowej pustki. Elementy te występują w rozważaniach nad

* Dr Krystyna Gielarek-Gorczyca – Instytut Polonistyki i Dziennikarstwa, Uniwersytet Rzeszowski, e-mail: kgielarek@ur.edu.pl, ORCID 0000-0002-3590-6537 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ Zob. J a n o d K r z y ż a, *Dziela*, t. 2, *Noc ciemna*, tłum. i oprac. Bernard od Matki Bożej, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1949; t e n ż e, *Dziela*, t. 3, *Noc ciemna*, tłum. i oprac. o. Bernard od Matki Bożej, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1949.

² Por. T e r e s a z Á v i l a, *Twierdza wewnętrzna*, tłum. H.P. Kossowski, Klub Książki Katolickiej, Poznań 2000.

niedolą człowieka oraz w społeczno-kulturowym dyskursie o winie, grzechu i odkupieniu.

Marta Reszczyńska-Stypińska (1905-1995) była polską poetką, dramatopisarką i prozaiczką, której twórczość silnie naznaczyły motywy udręki i straty oraz symbolika ofiary. Wychowana została w rodzinie inteligenckiej, w atmosferze refleksji literackiej i historycznej. Od wczesnych lat doświadczała dramatycznych wydarzeń, które wpłynęły na jej późniejszą twórczość. Dzieje jej rodziny łączą w sobie elementy zarówno kulturowego dziedzictwa pogranicza polsko-ukraińskiego, jak i bolesnych przeżyć rewolucji bolszewickiej, tułaczki wojennej oraz emigracji. Źródeł medytacji pisarki nad cierpieniem upatrywać należy w dramatycznych zdarzeniach, które dotknęły jej męża i córkę. Podczas okupacji niemieckiej Aleksander Reszczyński został zamordowany w roku 1943 przez Grupę Specjalną Gwardii Ludowej wskutek niesłusznego, jak się później okazało – oskarżenia o kolaborację. Podczas egzekucji żona i córka znajdowały się w sąsiednim pokoju. Śmierć męża poetka postrzegала jako formę męczeństwa za sprawę wolności narodu, Reszczyński był bowiem zasłużonym współpracownikiem Kontrwywiadu Armii.³

Na literacką wizję świata obecną w utworach Reszczyńskiej-Stypińskiej wpłynęły również losy jej córki Hanny, która w okresie stalinizmu została oskarżona – podobnie jak jej ojciec – o zdradę, osadzona w więzieniu dla przeciwników władzy i skazana na śmierć. Choć ostatecznie wyrok został zamieniony na karę więzienia, doświadczenie osamotnienia i matczynej troski, potęgowane przez represje polityczne i trudności życiowe, pogłębiły egzystencjalne poszukiwania i zainteresowanie tematami ofiary, nadziei i oczekiwania na ocalenie.

W swojej poezji Reszczyńska-Stypińska wielokrotnie powracała do motywów bólu, rozpacz i wygnania, splatając je z symboliką religijną, która w jej twórczości nabrała wymiaru uniwersalnego, odniesiona do ludzkiego nieszczęścia. Pisała w przekonaniu, że cierpienie jest nieodłączną częścią ludzkiej kondycji, ale także drogą do duchowego odrodzenia i szansą na podjęcie refleksji nad sensem egzystencji. Liryczna twórczość Reszczyńskiej-Stypińskiej, w szczególności zbiory takie, jak *Kruche minuty*⁴ czy *Obczyzna*⁵, które dostarczają istotnego materiału do namysłu nad obecnością motywów chrystologicznych w jej utworach, rzuca światło na głęboko ludzkie, a jednocześnie transcendentne doświadczenia troski i oczekiwania. Poezja ta wpisuje się

³ Zob. K. G i e l a r e k - G o r c z y c a, hasło „Marta Reszczyńska-Stypińska”, w: *Słownik polskich pisarek emigracyjnych 1939-1989*, red. J. Pastarska i in., <https://polskiepisarkiemigracyjne.pl/Reszczyńska-Marta.html>.

⁴ Zob. M. R e s z c z y ń s k a - S t y p i ń s k a, *Kruche minuty*, Polska Fundacja Kulturalna, Londyn 1983.

⁵ Zob. t a ż, *Obczyzna*, Veritas, Londyn 1987.

w szeroką tradycję literacką, w której pytanie o sens bólu i przemijania powraca jako jeden z fundamentalnych tematów refleksji egzystencjalnej i etycznej. Wśród wielu twórców, którzy podejmowali ten problem, warto przywołać choćby Czesława Miłosza – który postrzegał cierpienie jako świadectwo istnienia zła i wezwanie do moralnej czujności⁶ – oraz Zbigniewa Herberta, który wzywał, by w obliczu bólu wybrać postawę odwagi i zachować godność⁷. Ich liryki, różne w tonacji, łączyło przekonanie o konieczności stawienia czoła duchowemu wymiarowi ludzkiego losu. Reszczyńska-Stypińska zaś sytuuje swoją liryczną refleksję w obszarze duchowego oczekiwania, gdzie cierpienie przybiera formę czuwania nad tajemnicą istnienia.

W niniejszym artykule analizuję wybrane wiersze Marty Reszczyńskiej-Stypińskiej, skupiając się na odniesieniach chrystologicznych, które pozwalają zrozumieć liryczny obraz cierpienia ujętego jako forma oczekiwania. Teksty takie, jak *Legenda o Chrystusiku frasobliwym*⁸, *Chrystus jesienny*⁹, *Maria i Marta*¹⁰ czy *Rozważania wielkopostne*¹¹, stanowią przykłady poetyckiej refleksji nad tą kwestią. Chrystus, centralna figura w tych wierszach, jawi się w nich jako symbol odkupienia, ale również jako postać, która doświadcza cierpienia, będąc nieustannie w stanie oczekiwania – na wyrok, na zdradę, na śmierć.

CHRYSTUS JAKO FIGURA CIERPIENIA

Zaprezentowany w wierszu *Legenda o Chrystusiku frasobliwym* obraz Syna Bożego przekracza tradycyjne ramy symboliczne i nabiera cech postaci na wskroś współczesnej, uwikłanej w cierpienia ludzkiego świata, o której Marcin Walczak pisał, że „nie jest aktorem odgrywającym rolę człowieka, lecz naprawdę jest człowiekiem, posiadającym w swojej historii trudne chwile, wstrząsy, wątpliwości i osobiste dramaty”¹².

⁶ Zob. M. Potyczka, *Czesław Miłosz wobec pytania „unde malum?”*, „Racjonalia. Z punktu widzenia humanistyki” 2013, nr 3, s. 115-126.

⁷ Zob. L. Hostyński, *Herberta metafizyka cierpienia a filozofia Henryka Elzenberga*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 13(2000) nr 4(52), s. 126-136.

⁸ Zob. M. Reszczyńska-Stypińska, *Legenda o Chrystusiku frasobliwym*, w: *taż*, *Wiersze pisane na emigracji. Część 2*, Wydawnictwo Marpress, Gdańsk 2020, s. 176n.

⁹ Zob. *taż*, *Chrystus jesienny*, w: *taż*, *Wiersze pisane na emigracji. Część 2*, s. 128n.

¹⁰ Zob. *taż*, *Maria i Marta*, w: *taż*, *Wiersze pisane na emigracji. Część 2*, s. 126n.

¹¹ Zob. *taż*, *Rozważania wielkopostne*, w: *taż*, *Wiersze pisane na emigracji. Wspaniały, prze-rażający świat. Część 3*, Wydawnictwo Marpress, Gdańsk 2020, s. 14n.

¹² M. Walczak, *Zbawcze pośrednictwo Chrystusa w myśli Paula Tillicha*, „Roczniki Teologiczne” 69(2022) nr 2, s. 111.

W wierszu *Legenda o Chrystusiku frasobliwym* autorka odniosła się do wizerunku albo symboliki obrazu Chrystusa Frasobliwego – jednej z najbardziej charakterystycznych i przejmujących reprezentacji ikonograficznych Jezusa, cieszącej się popularnością w kulturze polskiej i europejskiej. Jest to przedstawienie Syna Bożego siedzącego z głową wspartą na dłoni, wyrażającego smutek i zadumę¹³. Scena ta ukazuje zwykle Chrystusa „cierpiącego i zamyślonego po ubiczowaniu”¹⁴, w momencie jednym „z najboleśniejszych, tak fizycznie jak i moralnie dla Boga-Człowieka”¹⁵. Wizerunki Chrystusa Frasobliwego pojawiają się w formie rzeźb, obrazów lub rycin, a ich prostota i siła emocjonalna szczególnie zakorzeniły się w ludowej sztuce religijnej. Reszczyńska-Stypińska w swoim utworze rozszerzyła zwyczajowe wykorzystanie tego motywu i stworzyła ekfrazę, pozwalającą jej na pogłębioną refleksję nad jego wartościami estetycznymi i emocjonalnymi.

Legenda o Chrystusiku frasobliwym

Pamięci Tych,
co pogrzebani są
w Nieludzkiej Ziemi

Tuż za lasem jest lipa tak pszczołami dzwoniąca,
że piękniejszej kapeli chyba znaleźć nie można –
a pod lipą prastarą siwym gontem pokryta
stoi sobie kapliczka
przydrożna.

Kto ją kiedyś zbudował Panu Bogu na chwałę
aby łaski uprosić, lub za łaskę w podzięcie,
wie to pewno jedynie Frasobliwy Chrystusik –
nikt więcej.

Mało kto chodzi tędy: droga trawą zarosła,
[...]

Gdy listopad zaszumi zeschniętymi wiankami
i ten pejzaż ciemną sepią zamaże,
w całej Polsce, jak długa, rozbłyskują światłami
rozmodlone zadusznie cmentarze.
Głosi wieść, że w tym czasie znika ze swej kapliczki
ten Chrystusik – i nie ma Go długo...
A gdy wraca zgarbiony, ponad miarę strudzony,
znacząc drogę krwawymi śladami,

¹³ Zob. G. Surdokaite - Vitienė, *O znaczeniu pewnego wizerunku w życiu religijnym i sztuce. Chrystus Frasobliwy – jego funkcja i miejsce*, „Zarządzanie w kulturze” 14(2013) nr 2, s. 115-132.

¹⁴ K. Iwanicki, *Figura Chrystusa Frasobliwego*, b.n.w., Warszawa 1933, s. 11.

¹⁵ Tamże.

od łez ślepy jest, pelen żałoby.
Dokąd chodził?... Nikt nie wie, że on Jeden odwiedza
katyńskimi porośłe sosnami
zdradą ziemi oddane, w Boży rejestr wpisane
czekające na Wielki Sąd
groby.

W tej poetyckiej wizji Chrystus wyrывa się z zadumy i opuszcza kapliczkę, by odwiedzić naznaczone zapomnieniem groby katyńskie i ofiary wciąż oczekujące sprawiedliwości. Nie pozostaje biernym obserwatorem przemilczanej w okresie komunizmu zbrodni, ale przyjmuje na siebie rolę strażnika pamięci i opiekuna tych, których los został wymazany z oficjalnej historii. Jego wędrówka wśród grobów to akt wspominania, a zarazem wezwanie do wypowiedzenia prawdy i zadośćuczynienia. Przez swoje zstąpienie z drewnianej kapliczki daje On zmarłym nadzieję, że mimo czasowej bezsilności i przemilczeń prawda o zbrodni zostanie ujawniona i że ofiary uzyskają sprawiedliwość w porządku nie tylko ludzkim, ale i Boskim. W ten sposób Jezus staje się prefiguracją Sądu Ostatecznego. Motyw oczekiwania na „Wielki Sąd” nad zbrodniami ludzkimi współgra z apokaliptyczną wizją sprawiedliwości, na którą czeka doświadczający nieszczęścia świat. W wierszu wyraźnie ujawnia się więc wątek eschatologiczny, który w tej poezji nie jest jedynie formalnym odniesieniem religijnym. Stanowi on wezwanie do nadziei na ukojenie i zbawienie, która pojawia mimo wszechobecnego bólu i zapomnienia. Chrystus, cierpiąc wraz z ludzkością, jednocześnie zapowiada ostateczne wyzwolenie – droga przez mękę i samotność, będące udziałem Jego samego i wszystkich, którzy do niego należą, prowadzi do zbawienia.

Reszczyńska-Stypińska wpisuje swoją twórczość w długą tradycję łączenia cierpienia narodu z symboliką religijną. Wzorem romantyków w jej poezji podmiot liryczny (Chrystus) wyraża indywidualne i zbiorowe męczeństwo. Maria Janion, analizując polskie dziedzictwo mesjanistyczne, wskazywała, że w literaturze Chrystus często był przedstawiany zarówno jako Zbawiciel, jak i jako ofiara, na której barkach spoczywa los całego narodu¹⁶. W podobny sposób rolę Chrystusa w dziele odkupienia ludzkości postrzegał Karl Rahner, który podkreślał, że Jezus nie tylko cierpiał dla zbawienia ludzi, ale także dzieli cierpienie z człowiekiem jako uczestnik dziejącej się historii¹⁷. W poezji Reszczyńskiej-Stypińskiej ten mesjanistyczny portret Chrystusa nie stracił na aktualności, szczególnie w kontekście powojennych traum historycznych. Zbawiciel, który pojawia się na miejscu kaźni, staje się figurą Bożego współ-

¹⁶ Zob. M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, „Konteksty” 2003, nr 1-2, s. 225-235.

¹⁷ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 163n.

czucia dla ludzkiego cierpienia: doświadczanego nie tylko przez ofiary przemocy, ale także przez tych, którzy pozostali – często pozbawieni możliwości opłakania swoich bliskich i skazani na milczenie. Wędrowka Chrystusa wśród grobów może być odczytywana jako gest przywracania pamięci – akt duchowej obecności wobec zła, które zostało przemilczane. Obraz ten niesie wezwanie do trwania przy bólu, który domaga się prawdy, pamięci i współodczuwania. Chrystus obecny w przestrzeni zbrodni nie przynosi ukojenia ani odpowiedzi, lecz trwa jako świadek i towarzysz doświadczenia granicznego – cierpienia, które nie zostało ani opowiedziane, ani ukojone słowem, ani zlagodzone symbolicznym gestem wspólnoty.

MILCZENIE CHRYSTUSA?

Marta Reszczyńska-Stypińska w swojej poezji niejednokrotnie przywoływała obraz przydrożnej kapliczki z wizerunkiem zadumanego Chrystusa. Inną jego reprezentację odnajdujemy w wierszu *Chrystus jesienny*, opublikowanym pierwotnie w tomie *Kruche minuty*, w którym tytułowy Bohater został zaprezentowany na tle jesiennego pejzażu, w otoczeniu umierającej przyrody. Pożółkłe liście i przygasające światło symbolizują przemijanie i melancholię życia. Poetka wykorzystała klasyczny motyw kontemplującego Chrystusa, aby zawrzeć w wierszu wielowymiarową refleksję nad czasem, naturą oraz duchową nieprzeniknionością istnienia.

Chrystus jesienny

Zadumał się Chrystus w kapliczce przydrożnej.

Pobożnie

szeleści Mu lipa żółknąca.

Las rozszeptany, ścierniska płowe...

Z bliska

zagłada w oczy Chrystusowe

jesień –

i turkusową pogodę

niesie, szumiąca, wciąż bleedsza...

Na dach pochyły, do wnętrza

w ciszę pajęczyn i zeschniętych wianków

sypią się liście...

Cicha, milcząca jesień

jak każda tajemnica.

Gdy lica

smutne wieczyscie

chylisz, Chryste, w kamiennej zadumie

nad melancholią przemijania –

celowość zdarzeń
kolejność blasków i cieni
odśłania
zawsze inna – wiecznie ta sama
mądrość jesieni...
Dni rozświetlone
ranki mgliste
do stóp Ci się kłonią,
cierpliwy, nieodgadniony
Chryste.
Słuchasz czasem modlitwy prostej
i patrzysz, jak w barwach pawich
po rozszeptanym lesie
strugami liści
krwawi
jesień.

W kontekście chrystologicznych motywów w poezji Reszczyńskiej-Stypińskiej istotne jest rozpoznanie jesieni jako pory roku symbolizującej schyłek życia i jednocześnie zapowiadającej nadejście zimy, czyli okresu oczekiwania na odrodzenie. Kapliczka, miejsce kultu, staje się tu przestrzenią czci oddawaną Synowi Bożemu i kontemplacji głębokich prawd o trwaniu i przemijaniu. Chrystus w tej scenerii nie jest dynamicznie działającym bohaterem, lecz raczej milczącym świadkiem rzeczywistości – inaczej niż w przypadku przywoływanego już *Chrystusika frasobliwego*. Wyrażona w słowie „zadumał” melancholia sygnalizuje chwilę wstrzymania ruchu i dźwięku – jakby cały świat natury, na moment zharmonizowany z wewnętrznym stanem Chrystusa, zatrzymał się pogrążony w kontemplacji. Zatrzymanie to oddaje nastrój zawieszenia i ciszy, który poetka wpisuje w jesienny pejzaż, splatając krajobraz z wewnętrznym przeżyciem.

Jesień, która „zagłęda w oczy Chrystusowe”, jest tutaj bardziej postacią niż zjawiskiem meteorologicznym – przybliży się do Jezusa, wnika w jego spojrzenie i bierze na siebie rolę świadka odwiecznych procesów życia i śmierci. Reszczyńska-Stypińska posługuje się bogatym językiem symboli, aby zbudować obraz cykliczności tych procesów. Chrystus, który pochyla się „w kamiennej zadumie nad melancholią przemijania”, to postać nieodgadniona, wiecznie cierpliwa i oczekująca, ale jednocześnie świadoma zmieniających się pór roku i losów ludzi. Zastanawiając się nad „celowością zdarzeń” i „kolejnością blasków i cieni”, podmiot liryczny rozważa harmonię wszechświata. Przemijanie jest tu postrzegane jako nieodłączny element kosmicznego porządku, a sama jesień niesie mądrość, która okazuje się „zawsze inna – wiecznie ta sama”.

W sposobie obrazowania jesieni Reszczyńska-Stypińska nawiązuje do tradycji poezji modernistycznej – obecnej szczególnie w młodopolskich przedsta-

wieniach melancholii, pejzażu i przemijania. Justyna Bajda stwierdza: „Jesień była porą roku najczęściej eksploatowaną w pesymistyczno-dekadencej poezji modernistów. Efekt melancholijnego zamyślenia i nastrojowości poeci uzyskiwali przez sugestywne obrazowanie, kompozycję przestrzeni opartą zwykle na kontrastowym zestawieniu rozległego krajobrazu z pojedynczymi, nacechowanymi symbolicznie motywami”¹⁸. Podobna nastrojowość i symbolika są widoczne w analizowanym wierszu Reszczyńskiej-Sypińskiej, w tym przypadku jednak nie służą one kreacji nastroju estetycznego ani ucieczce w dekadencję. Poetycki obraz jesieni nabiera tu wymiaru kontemplacyjnego – staje się przestrzenią, w której natura współgra z duchowym doświadczeniem Chrystusa i człowieka. W tym sensie poetka nie tyle powieliła modernistyczny kod, ile przekształca go, nadając mu wymiar religijno-egzystencjalny.

Inny element budujący nastrój wiersza stanowi cisza. Jesień, określona jako „milcząca”, sugeruje tajemnicę, której nie da się do końca wyrazić słowami – tajemnicę życia, śmierci, przemijania i trwania. Pochylający głowę w zadumie Chrystus nie udziela odpowiedzi na pytania o sens przemijania – milczy, ale cisza ta nie jest pusta. Wręcz przeciwnie, wypełnia ją wewnętrzna treść, która wskazuje na duchowy charakter tego doświadczenia ciszy. W milczeniu tym mieści się treść transcendentna, ukryta za zewnętrznym pozorem nieobecności słów. W tradycji katolickiej, a szczególnie w jej nurcie mistycznym, milczenie Boga bywa rozumiane nie jako brak odpowiedzi, lecz jako forma komunikacji, w której Bóg przekazuje człowiekowi prawdy przekraczające możliwości ludzkiego języka. Tak interpretowali ciszę mistycy, tacy jak św. Jan od Krzyża, dla których doświadczenie Bożego milczenia nie oznaczało nieobecności Boga, lecz stan Jego głębokiej duchowej obecności, niewyrażalnej słowami. W poezji religijnej milczenie Chrystusa może symbolizować właśnie taki stan – napięcie między nieobecnością a obecnością, między pytaniem a odpowiedzią, która przychodzi poza językiem. W twórczości Reszczyńskiej-Sypińskiej napięcie to zostaje wpisane w pejzaż i w egzystencjalną refleksję, w której Chrystus trwa, choć milczy.

MIĘDZY KONTEMPLACJĄ A OBOWIĄZKIEM

Wiersz *Maria i Marta* to utwór głęboko zakorzeniony w tradycji biblijnej, ale jednocześnie w sposób nieoczywisty eksplorujący dylematy człowieka zmagającego się z sensem bólu. Utwór stanowi także kolejne poetyckie opracowanie motywu chrystologicznego – opracowanie, w którym cierpienie i oczekiwanie są fundamentalnymi elementami refleksji nad ludzkim losem.

¹⁸ J. B a j d a, *Wstęp*, w: *Poezja drugiej połowy XIX wieku (pozytywizm – Młoda Polska)*. Antologia, wybór i oprac. J. Bajda, Agencja Wydawnicza a linea, Wrocław 2007, s. 452.

Postać Marty, siostry Łazarza, staje się tutaj reprezentacją człowieka pogrążonego w bólu i wewnętrznej rozterce. Mimo że Marta znajduje się fizycznie blisko Chrystusa, nie odnajduje w Jego obecności prostego ukojenia. Targają nią wątpliwości, żal i wewnętrzny bunt, które nie przeczą żywionej przez Martę wierze, lecz świadczą o jej intensywności. Boleść kobiety, wynikająca z doświadczenia straty i niemożności zrozumienia Bożych wyroków, odsłania trud, jaki niesie życie w cieniu milczącej obecności Boga. Postawa Marty – rozdartej między wiarą a rozpaczą – nie jest oznaką duchowego zagubienia, lecz wyrazem głęboko ludzkiej reakcji na cierpienie, które domaga się sensu i odpowiedzi.

Maria i Marta

O Panie, ja pokorna Twoja służebnica
błagam o łaskę dla brata mego Łazarza.
W oliwnych gajach leniwy upał zasypia.
W dolinach ciszy beztrosko pasą się stada.
Lecz nie mnie patrzeć na błękit i zieleń,
na ametyst jeziora, oprawny w blask słońca.
To siostra moja tę lepszą częstką obrała,
boskie Twe słowa wszystkimi chłonąc zmysłami,
ślepa na tłumy przed domem –
jej zazdrościła ulica,
gdy u stóp Twych klęczała z radości płacząca.
Dmuchał na iskry w zgasłych nadziei popiele
i tylko pamięć echo słów Twoich powtarza:
„Marto, Marto – troszczysz się o wiele...”
Więc znowu żmudną pracą zagłuszyć bym chciała
lęk, niepokój, bunt nawet – mój bunt przeciw Tobie
który mnie samą do głębi przeraża!
Teraz jesteś o Panie jak gwiazdy daleki,
oddzielony otchłanią milczenia.
Jak Cię dostrzec, usłyszeć, odnaleźć na nowo,
jak zrozumieć Twoje wyroki?
Cóż, żeś wskrzesił brata mego, Łazarza,
skoro życie jest bezmiarem cierpienia?...
U stóp Twoich klębią się wieki,
mijają setki pokoleń
jak liście wiatrem jesiennym
zwiewane w mroczny chłód śmierci.
Miłość przez Ciebie głoszona
umarła na świata cmentarzach.
[...]
Błagam Cię, Panie, o litość dla brata mego Łazarza,
dla każdego cierpiącego człowieka.

Poetycki obraz wiersza zdaje się rozgrywać w przestrzeni oddzielającej życie ziemskie – w gajach oliwnych i ametystowym jeziorze – od rzeczywistości duchowej, od Transcendencji. Natura, choć piękna, jawi się jako obojętna wobec ludzkiego bólu. Marta, skoncentrowana na swoim cierpieniu, nie jest w stanie czerpać radości z harmonii przyrody, co wskazuje na jej zagubienie i niepokój. Dla jej siostry Marii wybór „lepszego części” – oddanie się kontemplacji i zjednoczenie z Chrystusem – oznacza duchową pełnię, której Marta jest pozbawiona. Różnica między Marią a Martą bywa często podkreślana w tradycyjnej interpretacji albo w interpretacjach tekstów biblijnych, Reszczyńska-Stypińska poszerza jednak ten trop interpretacyjny o wymiar egzystencjalny, nadając Marcie cechy człowieka rozdartego między obowiązkami a pragnieniem duchowego spokoju. Marta uosabia życie aktywne, poświęcone codziennym obowiązkom, ale w wierszu Reszczyńskiej-Stypińskiej zyskuje ona głębszą, bardziej skomplikowaną tożsamość. Tym samym odtworzona przez poetkę postać wątpliwej siostry Łazarza może zostać odczytana w świetle psychologii religii, rozwijanej między innymi przez Paula Tillicha. Myśliciel ten podkreślał, że nawet będąc blisko Boga, człowiek nie zawsze potrafi zrozumieć Jego wyroki – i że prawdziwa wiara polega często nie na spokoju ducha, ale na odwadze, by trwać w wierze mimo bólu i niepewności¹⁹. W tym kontekście Marta uosabia postawę duchowego zmagania, znaną każdemu, kto doświadcza cierpienia, choroby czy straty najbliższych. Wątpliwości i bunt nie świadczą o słabości wiary, ale o jej dramatycznym, autentycznym przeżywaniu, stanowią głęboko ludzką reakcję na rzeczywistość, której nie sposób pojąć ani usprawiedliwić. To także próba trwania przy Bogu pomimo jego milczenia.

W monologu skierowanym do Chrystusa wyraźnie rezonuje motyw buntu wobec Boga – buntu, w którym powraca echo ewangelicznej frazy: „Marto, Marto, troszczysz się o wiele...”. Słowa te nabierają nowego, bardziej tragicznego wydźwięku. Nie są już tylko przypomnieniem o zbytnej trosce o sprawy doczesne. Ich echo powracające w pamięci Marty staje się wyrazem wewnętrznej rozpacz i niemożności odnalezienia sensu w codziennym przeżywaniu pustki i bólu. Marta odczuwa swój bunt przeciwko Bogu jako coś, co „ją samą przeraża” – jej reakcja jest naznaczona rozczarowaniem, głębokim poruszeniem i poczuciem pustki, z którą nie potrafi sobie poradzić. W tym napięciu między trwaniem przy wierze a dramatycznym doświadczeniem braku sensu odsłania się uniwersalny wymiar jej postaci. Bunt Marty – warto to podkreślić – jest głęboko ludzki: nie oznacza porzucenia Boga, lecz pragnienie, by zrozumieć Jego milczenie i odnaleźć w nim Jego obecność, choćby ukrytą.

W rozważaniach o buncie i sensie rozpacz w kontekście omawianego wiersza warto odwołać się także do myśli Sørensa Kierkegaarda, który wskazy-

¹⁹ Por. P. T i l l i c h, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Éditions du Dialogue, Paris 1983, s. 24.

wał, że człowiek, żyjąc ze świadomością niemożliwości osiągnięcia duchowej pełni, nieustannie doświadcza wewnętrznego cierpienia. W swoim dziele *Choroba na śmierć*²⁰ filozof opisał stopniowanie rozpacz, które rozpoczyna się zgryzotą wynikającą z doczesnych, ziemskich problemów. W miarę rozwoju, człowiek zaczyna rozpaczać nad sobą oraz nad własnym miejscem w wieczności, wobec nieskończoności i transcendencji. Kolejnym etapem jest bunt, który pojawia się, gdy rozgoryczenie zostaje spotęgowane przez świadomości wieczności²¹. Marta, choć zna Jezusa, nie potrafi odnaleźć w nim pełni zrozumienia to niejasne, nie wiadomo czy chodzi o jej czy Jego zrozumienie. Jej bunt wobec Niego, podobnie jak w bunt Hioba, jest etapem na drodze do akceptacji Bożego planu.

Kulminacyjny moment wiersza stanowi pytanie Marty: „Cóż, żeś wskrzesił brata mego Łazarza, skoro życie jest bezmiarem cierpienia?”. Pytanie to podsumowuje osobiste dylematy Marty, ale staje się też jedną z najbardziej poruszających refleksji nad sensem istnienia w świecie naznaczonym cierpieniem. Jej słowa nacechowane są goryczą – wyrażają niepokój, żal i bunt, który może zostać odczytany jako forma oskarżenia Boga. Marta nie neguje cudu, którego była świadkiem, ale nie potrafi go pogodzić z wszechobecnym doświadczeniem bólu. Jej postawa odsłania rozdźwięk między jednostkowym aktem zbawienia a rzeczywistością trwającej niesprawiedliwości i cierpienia, której nie można ani wyjaśnić, ani unieważnić cudowną interwencją.

„INNY” CHRYSTUS

Wiersz *Rozważania wielkopostne* (pochodzący z tomu *Obczyzna*) stanowi przykład liryki zaangażowanej religijnie, w której centralna postać – Chrystus pojawia się jako Odkupiciel, ale jednocześnie jako symbol współczesnych rozterek i kryzysów moralnych ludzkości. Odwołując się do słynnej frazy Cypriana Kamila Norwida „Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie?”²², w której podmiot liryczny stawia pytanie o winę ludzkości wobec jednostki niosącej prawdę i dobro, poetka rozszerza ten kontekst, pytając: „Coś Ty ludzkości zrobił, Jezu Chryste?”. To prowokacyjne pytanie nie pełni jedynie funkcji retorycznej, lecz wskazuje na frustrację i żal z powodu ludzkiej niezdolności do przyjęcia zbawienia, które oferuje Chrystus.

²⁰ Zob. S. K i e r k e g a a r d, *Choroba na śmierć*, w: tenże, „Bojaźń i drżenie”. „Choroba na śmierć”, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1969.

²¹ Por. tamże, s. 213.

²² C.K. N o r w i d, [Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie], w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, *Wiersze*, cz. 1, oprac. J.W. Gomulicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, s. 235.

Rozważania wielkopostne

Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie?
C.K. Norwid

Coś Ty ludzkości zrobił, Jezu Chryste,
że Cię uśmierca od dwudziestu wieków
tylu małych Piłatów i płatnych Judaszów,
niecąc bunt i nienawiść, fałszerstwo i zbrodnię?
Czemu grzesznik znów ślepo staje przeciw Tobie,
jakbyś to Ty zawinił – Bóg – wobec człowieka?
Twe Słowo krzyżowane jest na szubienicy,
wojny tratuja kraje, ludy giną w męce,
a mordercy sięgają aż do stóp ołtarza.
Piach przykrył setki nagich trupów dzieci,
bo zabrakło garści ziarna i strzępa koszuli.
Iluż – wbrew Twym naukom jest małych Piłatów,
co wobec nieszczęść bliźnich „umywają ręce”!
Sokratesowi ongiś wznieśli Ateńczycy
posąg w najczystszym złocie misternie wykuty,
by zakryć płamę zbrodni, by zapomnieć o tym,
że sami go skazali, sami go otruli.
Lecz do dziś pokolenia idąc krwawym śladem
na wargach ciągle jeszcze mają smak cykuty...
My Tobie budujemy też katedry złote,
rozświetlając w witrażach wszystkich blasków zorze,
choć jednej kropli krwi Twej spod cierni płynącej
przepych całego świata okupić nie zdoła!
Więc jest nam coraz trudniej, jest nam coraz ciemniej.
Tłum przekupnych zbrodniarzy staje przeciw Tobie.
Wciąż świat Twojej ofiary ogarnąć nie umie
i wciąż się jeszcze z grzechu podźwignąć nie może...
Że – jak w otchłani nieba migocąca gwiazda
dzień Twojego tryumfu tak daleko świeci,
że znów, Jezu Chryste, umierasz daremnie –
pamiętne słowa Twoje powtarzam w żałobie:
„Smutna jest dusza moja – smutna aż do śmierci...”

Dynamika wiersza opiera się na silnym napięciu między figurą Chrystusa a symbolicznymi reprezentacjami zdrady i moralnej deformacji, uosabianymi przez „małych Piłatów” i „płatnych Judaszów”. Ta opozycja człowieka i Boga, stale odrzucanego i niezrozumianego, nadaje utworowi intensywny, dramatyczny rytm. Zestawienie postaci Boskiej z figurami zdrady i oportunistu unaocznia moralny rozpad świata, w którym Słowo wciąż na nowo bywa krzyżowane. Poetka sugeruje, że problem leży w ludzkiej naturze, niezdolnej do zrozumienia Bożej ofiary. Mimo krzyżowej śmierci Chrystusa, ludzie powtarzają swoje winy: zbrodnie, wojny i obojętność. Zestawienie Jezusa – Boga

podejmującego dobrowolne cierpienie w imię odkupienia ludzkości – z postaciami historycznymi, uwikłanymi w konkretne konteksty polityczne i etyczne, ujawnia złożoność ludzkiej kondycji moralnej. Człowiek, choć nosi w sobie dziedzictwo stworzenia na obraz Boga i nadzieję odkupienia, nieustannie wiła się w zło, którego nie potrafi lub nie chce przezwyciężyć.

Punkt wyjścia prezentowanej interpretacji wiersza stanowi postać Chrystusa, który objawia się jako historyczna figura Odkupiciela, ale także jako „Inny” w sensie egzystencjalnym – jako ktoś odrzucony przez świat, niezrozumiany przez ludzi, którzy „umywają ręce”, powtarzając akt Piłata. W tym kontekście wiersz można odczytać według klucza teologicznego, nawiązując do myśli Emmanuela Lévinasa. W rozprawie *Całość i nieskończoność*²³ podkreślał on odmiennność Innego jako bytu, który nie stanowi części znanego nam świata ani nie podlega naszej kontroli czy pełnemu poznaniu. Inny, który może być zarówno człowiekiem, jak i Bogiem, jest transcendentny – znajduje się poza horyzontem naszego doświadczenia. Jego inność wyraża się w tym, że nie można go w pełni przeniknąć ani zrozumieć. Mimo to, poprzez swoją obecność, zwłaszcza w epifanii twarzy drugiego człowieka, Inny wzywa nas do odpowiedzialności i kwestionuje nasz egoizm, stanowiąc zobowiązanie moralne²⁴. W wierszu Reszczyńskiej-Stypińskiej Chrystus jawi się jako Inny, ponieważ jego cierpienie i obecność wykraczają poza ludzkie doświadczenie i zrozumienie.

Z tej perspektywy można postawić pytanie, dlaczego ludzkość wciąż nie potrafi przyjąć Chrystusa. Czy źródłem odrzucenia Go jest wewnętrzna słabość człowieka – jego ułomność, skłonność do lęku, zdrady i wygodnych kompromisów? W *Rozważaniach wielkopostnych* Reszczyńska-Stypińska zdaje się sugerować, że dramatyczna historia zbawienia powtarza się nie dlatego, że człowiek nie zna prawdy, lecz dlatego, że nie potrafi jej unieść. Obecność „małych Piłatów” i „płatnych Judaszów” nie odnosi się tylko do dawnych wydarzeń, lecz do stale powtarzanego aktu niewierności – aktu rodzącego się z lęku przed przyjęciem konsekwentnej postawy, z obawy przed odpowiedzialnością i przed miłością domagającą się wyrzeczeń. Poetka zestawia Chrystusa z Sokratesem, ofiarą demokratycznego systemu Aten. O zbrodni popełnionej na Sokratesie zapomniano, zbudowano mu złoty posąg, ale – jak pisze poetka – „do dziś pokolenia idąc krwawym śladem / na wargach ciągle jeszcze mają smak cykuty”. To metaforyczne odniesienie do zrozumienia odpowiedzialności za zbrodnie ukazuje kondycję moralną współczesnego świata.

²³ Zob. E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.

²⁴ Por. B. S k a r g a, *Wstęp*, w: Lévinas, dz. cyt., s. xx.

Poprzez zestawienie Chrystusa z Sokratesem Reszczyńska-Stypińska kieruje nas ku refleksji nad losem jednostek, które – trwając przy swoich przekonaniach moralnych, broniąc prawdy lub sprzeciwiając się niesprawiedliwości – stają się niewygodne dla społeczeństwa i zostają przez nie wykluczone, osądzone lub unicestwione. W *Rozważaniach wielkopostnych* poetka rewizja pytania Norwida „Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie?” prowadzi do gorzkiego uogólnienia: każda epoka znajduje swoich piłatów i judaszy, którzy chętnie składają w ofierze tych, którzy przypominają o obowiązku moralnym i nie pozwalają zapomnieć o winie. Akt ukrzyżowania Chrystusa jest w omawianym utworze symbolem każdej zdrady moralnej, a także krytyką współczesnej etyki i filozofii politycznej. Zestawienie greckiego filozofa z Chrystusem pozwala zatem odczytać wiersz w kontekście chrześcijańskim, a także jako refleksję nad postawą człowieka, który odrzuca konfrontację z własnym sumieniem i odpowiedzialnością. W *Rozważaniach wielkopostnych* pojawia się pytanie, dlaczego ludzkość wciąż pozbywa się tych, którzy przypominają jej o moralnym obowiązku, o prawdzie o konkretnych przewinieniach i świadomym uchylaniu się od odpowiedzialności wobec innych i świata. Taka diagnoza dotyczy nie tylko porządku religijnego, ale także etycznego i społecznego.

Rozważania Reszczyńskiej-Stypińskiej mają również charakter historiozoficzny. Ludzkość wciąż powtarza swoje błędy, nie czerpiąc nauki z przeszłości. Człowiek współczesny nieustannie występuje przeciwko Chrystusowi, tak jak niegdyś Ateny przeciw Sokratesowi. Poetka zestawia filozofa i Zbawiciela, podkreślając, że choć obie te postacie zostały przez swoje narody skazane na śmierć, pamięć o nich nie umarła. W nawiązaniu do Sokratesa, którego upamiętniono złotym posągiem, poetka pyta o sens budowania „złotych katedr” dla Chrystusa. W ten sposób piętnuje ona powierzchowne oddawanie czci bez zrozumienia głębokiej istoty ofiary Jezusa: „jednej kropli krwi Twej spod cierni płynącej / przepych całego świata okupić nie zdoła”.

Z punktu widzenia intertekstualności wyjątkowo intrygujące okazuje się zestawienie w utworze dwóch wielkich tradycji literackich: biblijnej i klasycznej. Przywołany cytat z wiersza Norwida jest dla Reszczyńskiej-Stypińskiej okazją do namysłu nad paralełą między Sokratesem a Chrystusem. Jednakże w odróżnieniu od Norwida, który ukazywał los Sokratesa jako moralną lekcję skierowaną do konkretnej wspólnoty – Grecji, Reszczyńska-Stypińska rozszerza sens owej lekcji, nadając jej wymiar ogólnoludzki. W jej interpretacji historia odrzucenia Chrystusa ukazuje słabość człowieka – skłonność do unikania prawdy, lęk przed odpowiedzialnością, potrzebę eliminacji tych, którzy domagają się duchowej uczciwości – jako trwałe elementy jego kondycji. Ta powszechna słabość ma głęboko egzystencjalny charakter – wypływa z istoty człowieka, zagubionego między wolnością a winą. Nie bez znaczenia jest wplecenie w wiersz frazy „umywają ręce”, nawiązującej do ewangelicznego

obrazu Piłata. To ważny symbol chrystologiczny, który powraca wielokrotnie w literaturze polskiej – od Norwida, przez Miłosza, po Herberta – i służy konfrontacji z problemem ludzkiej obojętności wobec cierpienia. W *Rozmyślaniach Pana Cogito o odkupieniu* Herbert stawia pytanie o realność i skuteczność odkupienia w świecie pełnym przemocy i niewrażliwości²⁵. Podobnie w poezji Reszczyńskiej-Stypińskiej – Chrystus nie przynosi natychmiastowego zbawienia, lecz towarzyszy cierpiącym, współuczestniczy w ich bólu i przypomina, że prawda wiąże się z ofiarą, a sens odkupienia bywa trudny do przyjęcia i zrozumienia.

*

Poezja Marty Reszczyńskiej-Stypińskiej jawi się jako wielowymiarowe studium ludzkiego cierpienia, którego istota osadzona jest w głęboko zakorzenionym teologicznym i egzystencjalnym pytaniu o sens życia i odkupienia. W tekstach poetki cierpienie stanowi kategorię metaforyczną. Nie nosi znamion wyłącznie cielesnych czy duchowych, ale staje się rodzajem procesu oczekiwania – na Bożą interwencję, sprawiedliwość, a wreszcie na pełne zrozumienie miejsca człowieka w porządku kosmicznym. Chrystus w tej poezji doświadcza świata na sposób ludzki, to figura, która symbolizuje transcendencję, wskazując na nieskończoność Boskiego planu.

Reszczyńska-Stypińska łączy doświadczenia narodowej traumy z uniwersalnym cierpieniem człowieka, który nieustannie poszukuje sensu w rzeczywistości przesiąkniętej złem, zdradą i obojętnością. Poetka w centrum swojego namysłu stawia Chrystusa, podkreślając jego dwoistość jako Boga-Człowieka, który w swojej bosko-ludzkiej naturze cierpi zarówno wraz z ludźmi, jak i za ludzi. Te chrystologiczne motywy mają jednak szerszy wymiar – można je odnieść do kondycji ludzkiej: ludzkie oczekiwanie na ostateczne zmartwychwstanie i zbawienie zawsze łączy się z cierpieniem, a nawet poczuciem duchowej alienacji.

Obecne w poezji Marty Reszczyńskiej-Stypińskiej motywy chrystologiczne sytuują ją w szerokim kręgu twórców, którzy sięgali po chrześcijańską symbolikę jako narzędzie wyrażania treści egzystencjalnych. Wśród nich znajdują się zarówno poeci poszukujący i wątpiący, jak Tadeusz Różewicz – autor zmagający się z „niewiarą” jako dramatem duchowego osamotnienia, jak i Zbigniew Herbert – poeta żyjący w napięciu między wiarą a zwątpieniem. Po przeciwnej stronie odnajdujemy głosy twórców, dla których poezja była

²⁵ Zob. Z. H e r b e r t, *Rozmyślania Pana Cogito o odkupieniu*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Wydawnictwo A5, Kraków 2008, s. 428.

formą wyznania wiary i kontemplacji – ks. Jana Twardowskiego, kard. Karola Wojtyły czy Anny Kamieńskiej. Różnorodność postaw wobec religii, cierpienia i zbawienia unaocznia, że wspólne znaki symboliczne nie prowadzą do wspólnej interpretacji. Twórczość Reszczyńskiej-Stypińskiej lokuje się między tymi biegunami – jako poezja głęboko zanurzona w metaforyce chrześcijańskiej, a zarazem otwarta na ludzki dramat, na pytania, które pozostają bez jednoznacznej odpowiedzi.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bajda, Justyna. "Wstęp." In *Poezja drugiej połowy XIX wieku (pozytywizm – Młoda Polska): Antologia*. Edited by Justyna Bajda. Wrocław: Agencja Wydawnicza a linea, 2007.
- Herbert, Zbigniew. "Rozmyślenia Pana Cogito o odkupieniu." In Herbert, *Wiersze zebrane*. Edited by Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo A5, 2008.
- Hostyński, Lesław. "Herberta metafizyka cierpienia a filozofia Henryka Elzenberga." *Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 13, no. 4 (52) (2000): 126–36.
- Iwanicki, Karol. *Figura Chrystusa Frasnoliwego*. Warszawa: n.d., 1933.
- Janion, Maria. "Niesamowita Słowiańszczyzna." *Konteksty*, nos. 1–2 (2003): 225–35.
- Jan od Krzyża. *Dzieła*. Vol. 2. *Noc ciemna*. Translated by Bernard od Matki Bożej. Kraków: Wydawnictwo o.o. Karmelitów Bosych, 1949.
- Jan od Krzyża. *Dzieła*. Vol. 3. *Pieśń duchowa*. Translated by Bernard od Matki Bożej. Kraków: Wydawnictwo o.o. Karmelitów Bosych, 1949.
- Kierkegaard, Søren. "Choroba na śmierć." In Kierkegaard, *"Bojaźń i drżenie."* *"Choroba na śmierć."* Translated by Jarosław Iwaszkiewicz. Warszawa: PWN, 1969.
- Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność: Esej o zewnętrzności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: PWN, 1998.
- Norwid, Cyprian Kamil. "Coś ty Atenom zrobił, Sokratesie." In Norwid, *Pisma wszystkie*. Vol. 1. *Wiersze*. Part 1. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971.
- Pasterska, Jolanta, et al., eds. *Słownik polskich pisarek emigracyjnych 1939-1989*, s. v. "Marta Reszczyńska-Stypińska" (by Krystyna Gielarek-Gorczyca). <https://polskiepisarkiemigracyjne.pl/Reszczynska-Marta.html>.
- Potyczka, Marcin. "Czesław Miłosz wobec pytania 'unde malum?'" *Racjonalia: Z punktu widzenia humanistyki*, no. 3 (2013): 115–26.
- Rahner, Karl. *Podstawowy wykład wiary*. Translated by Tadeusz Mieszkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.
- Reszczyńska-Stypińska, Marta. "Chrystus jesienny." In Reszczyńska-Stypińska, *Wiersze pisane na emigracji: Część 2*. Gdańsk: Wydawnictwo Marpress, 2020.

- Reszczyńska-Stypińska, Marta. *Krucze minuty*, Polska Fundacja Kulturalna, Londyn 1983.
- Reszczyńska-Stypińska, Marta. "Legenda o Chrystusiku frasobliwym." In Reszczyńska-Stypińska, *Wiersze pisane na emigracji: Część 2*. Gdańsk: Wydawnictwo Marpress, 2020.
- Reszczyńska-Stypińska, Marta. "Maria i Marta." In Reszczyńska-Stypińska, *Wiersze pisane na emigracji: Część 2*. Gdańsk: Wydawnictwo Marpress, 2020.
- Reszczyńska-Stypińska, Marta. *Obczyzna*. Londyn: Veritas, 1987.
- Reszczyńska-Stypińska, Marta. "Rozważania wielkopostne." In Reszczyńska-Stypińska. *Wiersze pisane na emigracji: Część 3*. Gdańsk: Wydawnictwo Marpress, 2020.
- Skarga, Barbara. "Wstęp." In Emmanuel Lévinas. *Całość i nieskończoność: Esej o zewnętrzności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: PWN, 1998.
- Surdokaitė-Vitienė, Gabija. "O znaczeniu pewnego wizerunku w życiu religijnym i sztuce: Chrystus Frasobliwy – jego funkcja i miejsce." *Zarządzanie w Kulturze* 14, no. 2 (2013): 115–32.
- Teresa z Ávila, *Twierdza wewnętrzna*. Translated by Henryk P. Kossowski. Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2000.
- Tillich, Paul. *Męstwo bycia*. Translated by Henryk Bednarek. Paris: Éditions du Dialogue, 1983.
- Walczak, Marcin. "Zbawcze pośrednictwo Chrystusa w myśli Paula Tillicha." *Roczniki Teologiczne* 69, no. 2 (2022): 95–123.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Krystyna GIELAREK-GORCZYCA – Cierpienie jako forma oczekiwania. Motywy chrystologiczne w poezji Marty Reszczyńskiej-Stypińskiej

DOI 10.12887/38-2025-2-150-13

Autorka artykułu analizuje chrystologiczne motywy w poezji Marty Reszczyńskiej-Stypińskiej, szczególnie akcentując ich rolę w rozważaniach nad cierpieniem i oczekiwaniem. Twórczość Reszczyńskiej-Stypińskiej, pełna poprzez wykorzystanie bogatej symboliki chrześcijańskiej, ukazuje cierpienie jako proces duchowy, w którym oczekiwanie na zbawienie staje się motywem centralnym. Postać Chrystusa w utworach poetki wprowadzona została nie tylko jako figura Odkupiciela, ale także jako symbol cierpiącego człowieka, szczególnie w kontekście powojennych traum. Wiersze takie, jak *Legenda o Chrystusiku frasobliwym* oraz *Maria i Marta* podejmują tematykę chrystologiczną w kontekście narodowych i jednostkowych doświadczeń cierpienia, łącząc elementy religijne, historyczne oraz egzystencjalne. Reszczyńska-Stypińska w swojej liryce łączy tradycję mesjanizmu narodowego z uniwersalnym pytaniem o sens cierpienia, co wpisuje jej twórczość w szerszy kontekst literatury posttraumatycznej. Artykuł ukazuje również sposoby, w jakie cierpienie

w jej poezji nabiera charakteru mistycznego i eschatologicznego, prowadząc do refleksji nad duchową rolą cierpienia jako formy oczekiwania na ostateczne wyzwolenie.

Słowa kluczowe: chrystologia, cierpienie, oczekiwanie, mesjanizm, literatura posttraumatyczna, eschatologia, duchowość, odkupienie

Kontakt: Zakład Kultury Mediów, Instytut Polonistyki i Dziennikarstwa, Uniwersytet Rzeszowski, Al. Tadeusza Rejtana 16C, 35-959 Rzeszów

E-mail: kgielarek@ur.edu.pl

<https://www.ur.edu.pl/pl/pracownik/strony-pracownicze/krystyna-gielarek-gorczyca>

ORCID 0000-0002-3590-6537

Krystyna GIELAREK-GORCZYCA, *Suffering as a Form of Expectation: Christological Motifs in the Poetry of Marta Reszczyńska-Stypińska*

DOI 10.12887/38-2025-2-150-13

The article analyses Christological motifs in the poetry of Marta Reszczyńska-Stypińska, emphasizing their role in the consideration of suffering and expectation. Reszczyńska-Stypińska's work, permeated with Christian symbolism, shows suffering as a spiritual process in which expectation of salvation becomes the central motif. The author introduces the figure of Christ not only as the savior, but also as the symbol of a suffering human being, especially in the context of post-war trauma. Combining religious, historical, and existential elements, the poems *Legenda o Chrystusiku frasobliwym* (The Legend of the Sorrowful Christ) and *Maria i Marta* (Maria and Martha) address the theme of Christology in the context of national and individual experiences of suffering. In her poetry, Reszczyńska-Stypińska connects the tradition of national messianism to the universal question of the meaning of suffering, which places her work in the broader context of post-traumatic literature. The article also explores the ways in which suffering in her poetry assumes a mystical and eschatological character, leading to reflections on the spiritual role of suffering as a form of waiting for the ultimate liberation.

Keywords: Christology, suffering, expectation, messianism, post-traumatic literature, eschatology, spirituality, salvation

Contact: Department of Media and Culture Studies, Institute of Polish Studies and Journalism, University of Rzeszów, Al. Tadeusza Rejtana 16C, 35-959 Rzeszów, Poland

E-mail: kgielarek@ur.edu.pl

<https://www.ur.edu.pl/pl/pracownik/strony-pracownicze/krystyna-gielarek-gorczyca>

ORCID 0000-0002-3590-6537

OCZEKIWANIE W PRZESTRZENI SPOŁECZNEJ



Karolina SZCZEŚNIAK*

OCZEKIWANIE JAKO STYMULATOR DZIAŁANIA Analiza przykładów reportażowych relacji o społeczeństwie czasu wojny

Oczekiwanie w książce „Jakbyś kamień jadła”, ujawniające się w relacjach niektórych jej bohaterów, to zatem synonim pragnienia powrotu do przeszłości sprzed wojny albo dokonania rozliczeń, które pozwoli na budowę nowego życia. Tajemnice, wobec których stają bohaterki tej prozy reporterskiej, stanowią dla nich bodziec do działania, do pielgrzymowania do miejsc utraconych. Przez powrót do przeszłości i odnalezienie ciał zamordowanych mężów i dzieci chcą zamknąć okres wojennej traumy i żaloby.

Poruszony w artykule problem badawczy, skoncentrowany wokół zjawiska oczekiwania i jego konotacji w reportażach Wojciecha Tochmana¹, Mike’a Thomsona² i Jakuba Maciejewskiego³, wymaga komentarza wprowadzającego. Teza, że oczekiwanie stymuluje działanie, opiera się na obserwacji, że w sytuacjach granicznych, takich jak wojna, oczekiwanie na pokój, sprawiedliwość czy odbudowę życia, mobilizuje ludzi do przełamywania bierności. W przeciwieństwie do wyczekiwania pasywnego, które prowadzi do stagnacji, oczekiwanie aktywne, podsycane nadzieją, wiarą lub potrzebą rozliczenia przeszłości, staje się katalizatorem działań, takich jak organizowanie wspólnot, walka o przetrwanie kultury czy odbudowa tożsamości. W czasie wojny, gdy czas i przestrzeń ulegają destabilizacji, oczekiwanie rodzi inicjatywy praktyczne nadające sens egzystencji i przeciwdziałające chaosowi. Z socjologicznego punktu widzenia problem oczekiwania aktywnego można analizować przez pryzmat teorii wspólnoty i solidarności, obecnych w koncepcjach wypracowanych przez Émile’a Durkheima i Ferdinanda Tönniesa. Durkheim w swojej teorii solidarności organicznej podkreśla, że w sytuacjach kryzysowych, takich jak wojna, społeczeństwa mogą osiągać wyższy poziom integracji poprzez

* Dr Karolina Szcześniak – Katedra Badań nad Kulturą i Komunikacją, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, e-mail: karolina.szczesniak@mail.umcs.pl, ORCID 0000-0003-1118-0273 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ Zob. W. T o c h m a n, *Jakbyś kamień jadła*, Wydawnictwo Pogranicze, Sejny 2002.

² Zob. M. T h o m s o n, *Biblioteka w oblężonym mieście. O wojnie w Syrii i odzyskanej nadziei*, tłum. A. Homańczyk, Wydawnictwo UJ, Kraków 2020.

³ Zob. J. M a c i e j e w s k i, *Wojna. Reportaż z Ukrainy*, Biały Kruk, Kraków 2022.

wspólne cele i działania. Oczekiwanie na zakończeniu konfliktu lub odbudowę społeczną wzmacnia więzi grupowe, mobilizując jednostki do współpracy w imię wspólnych wartości, takich jak wolność czy sprawiedliwość⁴. Z kolei Tönnies, rozróżniając wspólnotę (niem. *Gemeinschaft*) i społeczeństwo (niem. *Gesellschaft*), wskazuje, że w warunkach wojennych mogą odradzać się grupy oparte na więziach emocjonalnych i celach kolektywnych, co sprzyja przekuwaniu oczekiwań w działanie⁵. Wojenna trauma, jak w swojej teorii traumy społecznej zauważa Piotr Sztompka, może prowadzić do dezorganizacji, ale także do społecznej mobilizacji, gdy oczekiwania na zmianę stają się impulsem do tworzenia nowych struktur i tożsamości⁶.

Słowniki definiują oczekiwanie jako coś, „czego ktoś chce, żeby nastąpiło, albo żeby ktoś to zrobił”⁷. Czytamy też, że „oczekiwać to czekać na kogoś, na coś, spodziewać się, wyczekiwać kogoś, czegoś”⁸. Aktywności tego rodzaju często towarzyszą nadzieja i wiara. Oczekiwanie to zatem, inaczej mówiąc, nasze pragnienia, coś, co chcemy, aby się spełniło, wydarzyło w wymiarze indywidualnym lub kolektywnym. Z pojęciem oczekiwania korespondują inne określenia tworzące jego ramę interpretacyjną, takie jak: „czas”, „wartość”, „nadzieja”, „solidarność”, „wspólnota” czy „wolność”. Oczekiwanie oznacza zatem nie tylko dążenie człowieka do tego, by spełniły się jego marzenia, aspiracje bądź cele. Pojęcie oczekiwania wskazuje bowiem również na wartości semantycznie wiążące się z innymi terminami desygnującymi zjawiska nacechowane aksjologicznie. Wreszcie oczekiwanie to także specyficzne przebywanie w czasie w odniesieniu przede wszystkim do tego, co stanie się częścią przyszłości. W tym sensie oznacza ono stan czekania, zatrzymania w czasie, który choć kojarzy się z inercją, może przekształcić się w działanie antycypujące przyszłą rzeczywistość.

Autorzy hasła „oczekiwanie” często jednak pomijają w formułowanych przez siebie definicjach pozajęzykowe, kulturowo i społecznie uwarunkowane symboliczną konotacją kontekstową sensy tego pojęcia. Tego rodzaju ujęcia definicyjne oczekiwania pozbawiają językowy obraz świata ważnego aspektu kulturowego, skorelowanego z desygnatem tego pojęcia. Jadwiga Puzyńska

⁴ Por. É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 50-100.

⁵ Por. F. Tönnies, *Wspólnota i społeczeństwo*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 20n.

⁶ Por. P. Sztompka, *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2000.

⁷ Hasło „Oczekiwanie”, w: *Wielki słownik języka polskiego*, red. P. Źmigrodzki, Wielki słownik języka polskiego, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/53920/oczekiwanie>.

⁸ Hasło „Oczekiwać”, w: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, PWN. Słownik Języka Polskiego, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/oczekiwac;5462913>; zob. też: hasło „Oczekiwać”, w: *Wielki słownik wyrazów bliskoznacznych*, red. M. Tomczyk, Krakowskie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2008, s. 335.

zwracała uwagę na konieczność analizy leksykologicznej wszystkich znaczeń występujących w tekście i nieignorowania tych, które wykraczają poza granice klasycznych definicji terminów⁹. Tej zasadzie wierny był również Jerzy Bartmiński, który charakteryzując systemy językowe, stwierdzał, że każdy ich element, obok definicji kanonicznej, powinien być szczegółowo opisany w sensie kulturowym i aksjologicznym¹⁰. W przypadku definicji oczekiwania ważne są zatem społeczne oraz kulturowe uwarunkowania tego pojęcia, a także doświadczenia i aspiracje, wymagania i życzenia człowieka, w odniesieniu do którego pojęcie to jest stosowane. Zaspokojenie oczekiwań przynosi bowiem satysfakcję, spełnienie i realizację założonego celu, natomiast komplikacje bądź niepowodzenie w jego urzeczywistnieniu mogą zmienić nastawienie podmiotu do świata.

Przykładem literackiego ujęcia oczekiwania jest sztuka Samuela Becketta *Czekając na Godota*¹¹, w której bohaterowie oczekują na nierealną zmianę, co prowadzi do stagnacji. W odróżnieniu od Vladimira i Estragona bohaterowie reportaży wojennych przekuwają oczekiwanie w działanie, które staje się narzędziem przetrwania i odbudowy. Ich aktywność, inspirowana pragnieniem sprawiedliwości, pamięci i wolności, pokazuje, że w czasie wojny oczekiwanie nie jest jedynie stanem biernym, lecz dynamicznym procesem, mobilizującym do walki z przeciwnościami nawet w obliczu okoliczności pozornie beznadziejnych. Przewycięzanie pasywności poprzez działanie czyni człowieka niezależnym, wolnym, nawet *contra spem spero*.

Wyróżniającą reakcją wobec niespełniania się oczekiwań bądź zagrożenia ich spełnienia się jest podjęcie przez człowieka różnych działań i wyzwań, nierzadko o charakterze transgresyjnym. Również oczekiwanie w wymiarze czasowym – jako bierna czynność zakotwiczona w przyszłości – może stać się dla człowieka inspiracją do działania. Działanie w tym kontekście staje się próbą przedłużenia przeszłości i antycypacji przyszłości, łącznikiem między doświadczeniem a projektem nowego życia. Tym odmianom oczekiwania, które przekształca się w działanie, poświęcone zostaną niniejsze rozważania, ukazujące teraźniejszość ludzi żyjących w czasie wojny i w okresie rozliczeń zbrodni wojennych. Przedmiotem analiz będą reportaże poświęcone trzem wojnom dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku: na Bałkanach, w Syrii i na Ukrainie. Wybrane opowieści reporterskie publikowane były we fragmentach w prasie i radiu, a jako zbiory reportaży wydane zostały w formie książkowej. Losom ofiar i ocalałych po wojnie w byłej Jugosławii poświęcona jest publikacja Wojciecha Tochmana *Jakbyś kamień jadła*. Wojnę w Syrii i spo-

⁹ Por. J. P u z y n i n a, *Wartości i wartościowanie w perspektywie językoznawstwa*, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2013, s. 65-74, 123-139, 411-420.

¹⁰ Por. J. B a r t m i ń s k i, *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012, s. 11-30, 59-86.

¹¹ Zob. S. B e c k e t t, *Czekając na Godota*, tłum. A. Libera, PIW, Warszawa 1994.

łeczność walczącą o ocalenie instytucji kultury opisał Mike Thomson w książce *Biblioteka w oblężonym mieście. O wojnie w Syrii i odzyskanej nadziei*. Natomiast cykl reportaży Jakuba Maciejewskiego *Wojna. Reportaż z Ukrainy* przedstawia doświadczenia bohaterów w walce i oczekiwaniu na zwycięstwo.

O wojnie Roger Caillois pisał: „To okres skrajnego napięcia w życiu ze społowym, okres wielkiego skupienia się rzesz oraz ich napiętego wysiłku. [...] wojna inauguruje okres zdecydowanego uspołecznienia, integralnego połączenia narzędzi, zapasów, sił; [...] stanowi przerwę w czasie, w którym jednostki, każda na własną rękę, krzątają się w różnych dziedzinach”¹². Teza o stymulującym charakterze oczekiwania znajduje w analizowanych reportażach wojennych potwierdzenie w historiach ludzi, którzy w chaosie wojny znajdują w sobie siłę, by podjąć określone działanie: od poszukiwań bliskich, przez ochronę kultury, po walkę o wolność. Oczekiwanie na zakończenie konfliktu, sprawiedliwość czy odbudowę życia staje się wówczas impulsem do tworzenia nowych struktur społecznych, podejmowania ryzyka i przekraczania własnych ograniczeń.

Czas wojny wpisuje się w dychotomię czasu profanum i sacrum, czasu zwykłego i niezwykłego, o której pisał Durkheim¹³. Wyzwaniem w czasie dekonstrukcji dotychczasowego porządku staje się przetrwanie wspólnoty i zachowanie systemu kulturowego. Rozważania Durkheima skupiały się wokół możliwości funkcjonowania i odrodzenia zorganizowanej wspólnoty narodowej w okresie rewolucji ustrojowych i społecznych. Jego idea społeczeństwa korporacyjnego zakładała realizację oczekiwań kolektywnych poprzez porozumienie różnych grup podporządkowanych państwu i współpracujących na zasadzie społecznego kompromisu¹⁴.

Wiek dwudziesty nazywany jest stuleciem wojen i ludobójstwa. Również globalna rzeczywistość pierwszych dziesięcioleci dwudziestego pierwszego stulecia stanowi jego pesymistyczną kontynuację i powiela działania wymierzone przeciwko ludzkości. Wśród różnych definicji wojny i ludobójstwa warto w tym miejscu przypomnieć interesującą propozycję teologa Richarda L. Rubensteina, który w swoich pracach *The Cunning of History*¹⁵, *The Age of Triage: Fear and Hope in an Overcrowded World*¹⁶ oraz *After Auschwitz*¹⁷ ukazywał

¹² R. C a i l l o i s, *Żywiol i ład*, tłum. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1973, s. 163-165.

¹³ Por. É. D u r k h e i m, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zdrożyńska, PWN, Warszawa 1990, s. 40n., 209-215.

¹⁴ Por. D u r k h e i m, *O podziale pracy społecznej*, s. 16-22; J. P o t u l s k i, *Émile Durkheim o państwie i polityce – socjologia i problemy transformacji społecznej*, „Miscellanea Antropologica et Sociologica” 21(2020) nr 1, s. 76, 78-86.

¹⁵ Zob. R.L. R u b e n s t e i n, *The Cunning of History*, Harper & Row, New York 1978.

¹⁶ Zob. t e n ż e, *The Age of Triage: Fear and Hope in an Overcrowded World*, Beacon Press, Boston 1983.

¹⁷ Zob. t e n ż e, *After Auschwitz: Radical Ideology and Contemporary Judaism*, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis – New York – Kansas City 1966.

ludobójstwo jako ponurą konsekwencję postępu cywilizacyjnego. W jego przekonaniu nie ma odpowiedzi na pytanie, jakie są przyczyny konfliktów etnicznych, społecznych i kulturowych, które prowadzą do wzajemnego unicestwiania się różnych grup ludzkich. Badacz napisał: „To błąd wyobrażać sobie, że cywilizacja i dzikie okrucieństwo są antytezami. [...] Obecnie okrucieństwa, podobnie jak inne aspekty naszego świata, stały się przedmiotem zarządzania skuteczniejszego niż kiedykolwiek wcześniej”¹⁸. Mimo faktu istnienia w cywilizacjach wysokich standardów moralnych – twierdził – ludobójstwo jako konsekwencja działań wojennych jest „nieodłącznym sposobem wyrażania się tych cywilizacji”¹⁹.

OCZEKIWANIE NA SPRAWIEDLIWOŚĆ I PAMIĘĆ

Wojna na Bałkanach

Opisując powojenną rzeczywistość byłej Jugosławii, Tochman przedstawia kulturowy tygiel oczekiwań ocalonych i katów, pokonanych i „zwycięzców”, kobiet i mężczyzn, Bośniaków i Serbów²⁰. Wojna w byłej Jugosławii, trwająca między rokiem 1991 a 1995, była wynikiem rozpadu wielokulturowego regionu federacji jugosłowiańskiej, spowodowanego sporami etnicznymi, nacjonalizmem i walką o terytorium między Serbami, Chorwatami i Bośniakami. Czyszczenia etniczne, ludobójstwo (na przykład w Srebrenicy), obozy koncentracyjne, tortury, masowe gwałty i przesiedlenia pozostawiły w tamtejszych społecznościach głęboką traumę i podziały społeczne. Pokój zawarty w roku 1995 w Dayton nie spełnił oczekiwań wszystkich walczących stron, prowadząc do dalszych napięć w regionie. W powojennej rzeczywistości Bośniacy, Serbowie i Chorwaci zmagali się z utratą bliskich oraz z koniecznością odnalezienia się w nowych granicach i strukturach politycznych²¹. Warto dodać, że Tochman dobrze poznał strony konfliktu, towarzysząc jako dziennikarz konwojom humanitarnym, po wojnie zaś brał udział w poszukiwaniach bezimiennych zbiorowych grobów ofiar oraz w procesie ekshumacji i identyfikacji pomordowanych. Rozmawiając tak z ocalałymi i tymi, których wojna dotknęła bezpośrednio, jak i ze sprawcami zbrodni, którzy uniknęli kary, poznawał ich

¹⁸ T e n z e, *The Cunning of History*, s. 21n. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – K.S.

¹⁹ Tamże, s. 35.

²⁰ Por. K. S z c z e ś n i a k, *Między reportażem a literaturą. Twórczość Wojciecha Tochmana*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2016, s. 195-290.

²¹ Por. B. J e l a v i c h, *Historia Bałkanów. Wiek XX*, tłum. M. Chojnacki, J. Hunia, Wydawnictwo UJ, Kraków 2005, s. 315-453; G. T o a l, C.T. D a h l m a n, *Bosnia Remade: Ethnic Cleansing and Its Reversal*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 179-316.

przeszłe i ówczesne oczekiwania, znacznie rozmiijające się z warunkami porozumienia pokojowego zawartego w grudniu 1995 roku w Dayton. Układ ów bowiem wcale nie zakończył sporów kultur, religii i systemów politycznych na Bałkanach²².

Po wojnie, gdy wykształcił się nowy układ stosunków bośniacko-serbskich i zmieniły się granice prowincji, żadna ze stron sporu nie okazała się usatysfakcjonowana narzuconą rzeczywistością. Część Serbów oraz Bośniaków – jak odkrył reporter – oczekiwała rewizji układu pokojowego. Część Serbów marzyła przy tym o rewindykacji granic i powstaniu w wyniku kolejnej wojny „Wielkiej Serbii”, łączącej Republikę Serbską z zależnymi terytoriami zamieszkałymi przez pozostałe nacje bałkańskie. W rozmowach z reporterem byli żołnierze nie ukrywali swoich oczekiwań. „A może kiedyś Republikę Serbską uda się połączyć z Serbią. Będzie tu kiedyś dobrze. [...] Wojna. Tylko wojna może coś zmienić. Innej drogi Misza dla siebie nie widzi”²³. W wyniku wojny Misza stracił wszystko: szczęśliwą rodzinę i dom; nie odbudował jednak swojego życia i mieszka w garażu. Stanowisko podobne do wyrażonego przez Miszę zajmują kobiety serbskie, które zadają pytania: „Po co była ta wojna? Po co ginęli nasi synowie?”²⁴ I odpowiadają na nie: „Po nic, po strach, tułaczkę i krew, po życie w barakach. A przed wojną był dom [...] Teraz puste garnki. Za puste garnki ginęli. [...] teraz nam każą znowu żyć z Muzułmanami. Nie może tak być”²⁵. Rozmówczynie dziennikarza chciały, aby w wyniku wojny powstały tereny „czyste etnicznie”. Ich oczekiwania, podbudowane ideologią nacjonalistyczną, nie zostały jednak zaspokojone. Serbki musiały je zatem dostosować do nowej rzeczywistości: część z nich pragnęła wyemigrować z kraju, inne, jak Sveta, uważały pozostanie za swój obowiązek patriotyczny: „Wyjść za mąż, urodzić tutaj dziecko. Syna najlepiej, naród potrzebuje synów. [...] Niech będzie biednie, ale u siebie, bez obcych”²⁶. W świetle traktatów pokojowych niepokojący wydawał się brak chęci dobrosąsiedzkiej koegzystencji. Pragnienie dominacji przetrwało, zmodyfikowane, a czasem zintensyfikowane pod wpływem przeżyć wojennych, poczucia niezasłużonej porażki i zmarnowanej ofiary.

²² Na temat trwałości konfliktów między państwami, narodami i grupami etnicznymi zamieszkującymi na terenach byłej Jugosławii zob. E. V u l l i a m y, *Wojna umarła, niech żyje wojna. Bośniackie rozrachunki*, tłum. J. Ochab, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2022; S.M. W e i n e, *When History Is a Nightmare: Lives and Memories of Ethnic Cleansing in Bosnia-Herzegovina*, Rutgers University Press, New Brunswick 1999; T o a l, D a h l m a n, dz. cyt.

²³ T o c h m a n, dz. cyt., s. 48.

²⁴ Tamże, s. 46.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 47n.

Inną postawę wobec zastanej rzeczywistości powojennej przyjmowały kobiety bośniackie, którym reporter towarzyszył w podróży w celu odnalezienia bliskich – ofiar ludobójstwa. Dla nich oczekiwanie na sprawiedliwość i odnalezienie pomordowanych stało się siłą napędzającą do działania. Wśród poznanych przez Tochmana kobiet wyróżniała się Mejra Dautović, zwana Matką Mejrą, która przekształciła osobisty ból w aktywność społeczną, pomagając w ekshumacjach i identyfikacji ofiar. Jej codzienne wysiłki, wspierane przez antropolog Ewę Klonowską, są dowodem na to, że oczekiwanie na zamknięcie wojennej traumy motywuje do podejmowania trudnych, często heroicznych czynów. Mejra od kilku lat poszukiwała wówczas szczątków swoich dorosłych dzieci: córki i syna. Reporter pisał: „Jeździ po okolicy i na murach rozkleja fotografie swych dzieci. Napisała nawet książkę na ich temat. [...] Chce się dowiedzieć trzech rzeczy: jak dzieci zginęły? kto je zabił? gdzie są ich kości?”²⁷. Kobieta była reprezentantką i zarazem symbolem tysięcy matek, które w tej wojnie utraciły dzieci. Pomagając innym rodzinom w identyfikacji szczątków ich bliskich, swoje oczekiwanie poznania okoliczności śmierci własnych dzieci oraz ich godnego pochówku połączyła z działalnością altruistyczną, pełną poświęcenia dla innych. Owa prosta kobieta, tak aktywnie angażując się w prace poszukiwawcze i ekshumacyjne, stała się niemal asystentką polskiej antropolog oraz pośredniczką między zespołem badaczy a rodzinami ofiar. Wspólna podróż Matki Mejry i reportażysty miała ten sam cel: ujawnienie prawdy i zachowanie pamięci o ofiarach ludobójstwa. Ta intencja przyświecała również Mejrze w związku jej dążeniem do zorganizowania pogrzebu, który poprzedziło jej kilkuletnie oczekiwanie – najpierw na szczęśliwy powrót do domu, a później już tylko na odnalezienie ciał Edny i Edvina. Pochówek stał się symbolicznym zakończeniem wojennej traumy, które przyniosło spokój: „Wielka ulga, koniec drogi. Może wreszcie spokojny sen. [...] Jest pogrzeb, modlitwa, grób. Dwa groby. – Wielka ulga – mówi Mejra. [...] – Lżej mi jest, Ewa”²⁸.

Podobne oczekiwania miała inna Bośniaczka, Jasna Ploskić, która jako jedyna przeżyła rzeź kobiet i dzieci w Nevesinje. Jasna to antyteza stereotypu niewykształconej muzułmanki – przed wojną była prawniczką, żoną ekonomisty. Ciało jej męża, zamordowanego przez Serbów, odnalazła doktor Klonowska. Bohaterka reportażu poszukiwała szczątków swoich dzieci: dwięciomiesięcznej córki i czteroletniego syna. Ona również swoje oczekiwania przekierowała na aktywność, podejmując pracę w mostarskim oddziale Bośniackiej Komisji do spraw Poszukiwania Zaginionych. Jej działania, napędzane pragnieniem odnalezienia zamordowanej rodziny, stanowią ilustrację

²⁷ Tamże, s. 15.

²⁸ Tamże, s. 107n.

faktu, że w obliczu strat wojennych oczekiwanie staje się motorem wytrwałości i niezłomności. Mimo utraty bliskich i niezwykle traumatycznych przeżyć Jasna, ofiara wojennych gwałtów, imponuje siłą charakteru i niezłomnością. Jej historia symbolizuje losy tysięcy kobiet na Bałkanach, które pragnęły odzyskać swoje człowieczeństwo i zbudować od nowa własne życie. Tochman pisze, że Jasna nie odnalazła jeszcze swoich dzieci, i sugeruje, że poszukiwania nadal będą trwały, podobnie jak było w przypadku wielu innych historii rodzin bośniackich.

W podróż do przeszłości wybierała się również inna bohaterka reporterskiej prozy Tochmana, Mubina Smajlović, która od urodzenia do wybuchu konfliktu mieszkała w Srebrenicy. Po wojnie powróciła do swojego dawnego domu, zamieszkanego teraz przez rodzinę serbską. Jej pragnieniem nie było odzyskanie przedwojennej przeszłości – to okazało się już niemożliwe: mąż nie żył, a dom zajęli „obcy”. Oczekiwanie na powrót do rzeczywistości „sprzed” nie mogło zostać spełnione, kobieta mogła odzyskać przeszłość jedynie we fragmentach, przez wspomnienia. Symboliczną sceną w opisie jej historii stało się zerwanie przez Mubinę wszystkich żonkili, które niegdyś posadziła w swoim ogrodzie. W europejskiej tradycji kulturowej żonkil symbolizuje pamięć, walkę o godność i nadzieję dla wszystkich cierpiących. Podróż do przeszłości, którą podjęła Mubina, okazała się dla niej przełomem i pozwoliła jej zrozumieć, że jej oczekiwania, chociaż podsycane przez politykę kompromisu, nie znajdują spełnienia w przestrzeni wzajemnych animozji i nienawiści roztaczającej się między Bośniakami a Serbami: „To gładzenie o powrotach jest wielką manipulacją świata: patrzcie, jak wszystko się dobrze skończyło! Serbowie, Muzułmanie i Chorwaci znowu mieszkają razem w wieloetnicznej Bośni. [...] Dobrze, że przyjechałam, bo zobaczyłam. Wszystko jest jasne, nie ma nad czym rozmyślać. To już nie mój Bratunac”²⁹. Zamykając przeszłość, bohaterka otwiera się na nowe oczekiwanie: chce wychować synów i wybudować dom, nie może jednak zrobić tego sama; jako muzułmanka mówi, że w Koranie zapisano, iż wdowa powinna wyjść ponownie za mąż.

Historie kobiet opisane przez Tochmana są wyrazem ich indywidualnych oczekiwań wobec powojennej rzeczywistości, które łączą się jednak w figurę losu zbiorowego. Wyrazem zbieżności pragnień i postaw wobec zniszczonego wojną i ludobójstwem świata były losy kobiet z wioski Rizvanovici, w której w jedną z wojennych nocy serbscy sąsiedzi wymordowali wszystkich muzułmańskich mężczyzn i starszych chłopców. Po stracie bliskich kobiety z wioski Rizvanovici tworzyły hermetyczną wspólnotę opartą na współpracy i izolacji od dawnych sąsiadów-morderców. Ich oczekiwanie na odbudowę życia w trudnych warunkach powojennych doprowadziło je do założenia gospodarstwa rolnego i Stowarzyszenia Mosty Przyjaźni, które umożliwiło

²⁹ Tamże, s. 35.

dzieciom wyjazdy za granicę, a wdowom zapewniło wsparcie. Historia tych kobiet stanowi przykład, że zbiorowe oczekiwanie na stabilizację i godność stymuluje przedsiębiorczość i solidarność. Realizując swoje oczekiwania, stały się niezwykle aktywne i przedsiębiorcze, co znalazło wyraz w ich działaniu na rzecz całej społeczności ich wioski.

Nie wszyscy jednak przekuwają oczekiwania w działanie, zdarza się bowiem, że przesiedleńcy i chorzy psychicznie żyją w apatii, odcięci od przyszłości. Reporter interesująco zestawiał dwie grupy ludzi, których na przedmieściach Sokolacu w Republice Serbskiej oddzielał od siebie tylko rozpadający się płot. Po wojnie przesiedleni ludzie wegetowali w obozowych barakach obok pacjentów ośrodka dla osób psychicznie chorych. Byli to ludzie, o których wszyscy zapomnieli, samotni, zaniedbani i głodni, których bierności towarzyszył ciągły lęk. Ich postawa kontrastowała z aktywnością opisywanych wcześniej przez Tochmana kobiet, dowodząc, że oczekiwanie może być początkiem zmiany tylko wtedy, gdy towarzyszy mu wola działania. W przypadku ludzi z przedmieścia Sokolacu brak inicjatywy wynikał z wojennej traumy, która stłumiła nadzieję i sparaliżowała ich aktywność, co potwierdza, że stymulujący charakter oczekiwania opiera się na zdolności do przezwyciężenia lęku i bezradności³⁰. Sytuację ludzi pozbawionych oczekiwań reporter opisał następująco: „Milczą i ci, którzy usiedli na ławkach: lichy odziani, z tłustymi włosami, bez zębów, w dziurawych butach albo bosi, siedzą ciasno koło siebie, jak w kinie. Kilka godzin temu położyli dłonie na kolanach i bez żadnego ruchu patrzą. [...] Nikt ich nie odwiedza. Nikt z nimi nie rozmawia. [...] Kiedy przechodzimy przez dziurę w płocie (chcemy ich zapytać, kim są), dzieje się coś niezwykłego: mężczyźni [...] pierzchają spłoszeni jak leśne zwierzęta. Gubią buty. [...] Co ich wystraszyło?”³¹.

Podobną postawę Elżbieta Tarkowska określiła jako „życie na marginesie czasu”³², „poza czasem”³³, czyli życie bez przyszłości. Okres przejściowego zawieszenia aktywności po wojnie badaczka opisuje jako „trwanie w oczekiwaniu”³⁴, „postawę oczekiwania”³⁵ czy „wielkie oczekiwanie”³⁶. W istocie

³⁰ Psychiatrzy zajmujący się traumą wojenną postrzegają wojnę jako eksperyment prowadzony na organizmie społecznym, skutkujący wzmożoną zapadalnością jego uczestników na choroby psychiczne. Na podstawie tej wyodrębniono konkretne jednostki kliniczne, na przykład zespół stresu pourazowego (ang. post-traumatic stress disorder – PTSD) (szerzej na ten temat por. I. H e s z e m, *Psychologia stresu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020, s. 143).

³¹ T o c h m a n, dz. cyt., s. 43n.

³² E. T a r k o w s k a, *Czas w życiu Polaków. Wyniki badań, hipotezy, impresje*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1992, s. 67.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 14.

³⁵ Tamże, s. 105.

³⁶ Tamże, s. 14. Zob. też: t a ż, *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wydawnictwo PAN Ossolineum, Wrocław 1987.

losy przesiedleńców i chorych z reportażu Tochmana jawią się jako wpisane w „orientację prezentystycznego trwania w teraźniejszości, przy zredukowanej przyszłości”³⁷. Nie widzieli oni dla siebie żadnej roli w zachodzących wówczas przemianach ani w kształtowaniu nowej, powojennej rzeczywistości, tak własnej, jak i zbiorowej³⁸. Społeczeństwo bośniackie po wojnie podzieliło się na dwie grupy reprezentujące kontrastowe postawy wobec okresu przejściowo-rozliczeniowego. Pierwsza z nich przeniosła swoje oczekiwania na czasy pokoju, rozumiejąc, że odbudowanie życia wymaga pożegnania z przeszłością. Dlatego kobiety, których historie opisuje Tochman, z niezwykle determinacją i odwagą poszukiwały ciał zamordowanych bliskich, aby móc godnie ich pożegnać i zacząć na nowo kształtować swoje życie. Z powojennego marazmu potrafili wydobyć się tylko ci, którzy skonstruowali nowe oczekiwania i uwierzyli w możliwość odzyskania utraconego czasu. Druga grupa wybrała życie na marginesie czasu, który stał się dla niej bezwymiarowy³⁹. W opisanym w reportażu obozie przesiedleńcy mówili o zmarnowanych szansach na zwycięstwo, o głodzie i chorobach oraz o przemocy i agresji, których dopuszczali się pogrążeni we frustracji mężczyźni. Pesymizm przesiedleńców, ujawniający się w sferze zarówno publicznej, jak i prywatnej, uniemożliwiał im jednak jakiekolwiek działanie, odbierając im szansę na samorealizację. Mieszkańcy ośrodka, którzy utracili swoje domy i ziemię, zmuszeni do zamieszkania w ograniczonej, kontrolowanej przestrzeni, odczuwali klaustrofobiczne osaczenie przez „obcych”. Uciekali od przyszłości, zamykając się w teraźniejszości, co jest zjawiskiem charakterystycznym w przypadku narodów przechodzących traumę wojny, przewrotów czy rewolucji.

Konsekwencją generowanych przez wojnę przemian społecznych jest bowiem trauma wielkiej zmiany⁴⁰, o czym pisał Piotr Sztompka, wskazując zarazem na patologiczne skutki zbiorowej traumy dla wspólnoty. Całkowita dezorganizacja sfery społeczno-kulturowej, w której żyje człowiek, często prowadzi do destrukcji jego osobowości⁴¹. Przeciwwstawieniem takiej sytuacji są w opowieści reporter-skiej Tochmana Matka Mejra, Jasna i Mubina, bohaterki aktywnie mierzące się z ekstremalnymi wyzwaniem życiowymi w przekonaniu, że sprawczość doprowadzi je do realizacji ich oczekiwań. W kontraście do nich „ludzie z baraków” oczekują, że odpowiedzialność za ich przyszłość wezmą na siebie inni.

Oczekiwanie w książce *Jakbyś kamień jadła*, ujawniające się w relacjach niektórych jej bohaterów, to zatem synonim pragnienia powrotu do przeszłości

³⁷ T a ż, *Czas w życiu Polaków*, s. 60.

³⁸ Por. A. S i c i Ń s k i, *Dziś i jutro kultury polskiej*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1975, s. 139.

³⁹ Por. S. O s s o w s k i, *Z nastrojów manichejskich*, w: tenże, *Dziela*, t. 3, PWN, Warszawa 1967, s. 189n.

⁴⁰ Por. S z t o m p k a, dz. cyt., s. 11-28.

⁴¹ Por. tamże, s. 51n.

sprzed wojny albo dokonania rozliczeń, które pozwoli na budowę nowego życia. Tajemnice, wobec których stają bohaterki tej prozy reporterskiej, stanowią dla nich bodziec do działania, do pielgrzymowania do miejsc utraconych. Przez powrót do przeszłości i odnalezienie ciał zamordowanych mężów i dzieci chcą zamknąć okres wojennej traumy i żałoby. Kobiety akceptują otaczającą je rzeczywistość; oczekując na zmianę, zaczynają działać, przejmują inicjatywę i wpływ na kształtowanie pamięci i prawdy o wojennej hekatombie. W świetle wypracowanej przez Piotra Sztompkę teorii „traumy wielkiej zmiany”⁴² można powiedzieć, że wojna zdeorganizowała struktury społeczne, wywołując poczucie utraty i wyobcowania. Dla wielu Bośniaków, szczególnie dla kobiet, oczekiwanie na rozliczenie zbrodni wojennych stało się jednak imperatywem do tworzenia nowych form wspólnotowości. Działania bohaterek biorących udział w ekshumacjach czy budowie lokalnych stowarzyszeń odzwierciedlają zarazem tezę Durkheima o solidarności mechanicznej⁴³, według której wspólne cierpienie i cele jednoczą ludzi w walce o pamięć i odbudowę tożsamości.

Analizując społeczne konsekwencje wojen, Arthur Marwick wskazywał na zasadnicze zmiany, jakie zachodzą w czasach ekstremalnych wyzwań społecznych i indywidualnych o charakterze granicznym⁴⁴. Według badacza pierwsza zmiana polega na zastąpieniu dotychczasowych struktur, ról i grup społecznych wspólnotami społecznymi powstającymi doraźnie, w wyniku zapotrzebowania na nowe formy współpracy i interakcji międzyludzkich. W nowo kształtowanych wspólnotach przemianom ulegają również przedwojenne hierarchie, ich uczestnicy przyjmują lub narzucają sobie nowe role społeczne, a komunikacja i współdziałanie podporządkowane są zwykle przetrwaniu i integracji wspólnoty. Nie należy jednak zapominać, że zbiorowości te są szczególnie narażone na wojenną traumę, która często może przyjąć wymiar nie tylko jednostkowego cierpienia, ale zbiorowej ofiary. Wspomniane zjawiska psychospołeczne są nierzadko sakralizowane, aby podtrzymywać pamięć o poświęceniu i heroizmie społeczeństwa czasu wojny.

OCZEKIWANIE JAKO OCALENIE KULTURY

Wojna w Syrii

Model działania oparty na transformacji struktur i interakcji społecznych wybrali bohaterowie reportażu literackiego Mike’a Thomsona *Biblioteka w ob-*

⁴² Por. tamże, s. 11-28, 63-94, 123-150.

⁴³ Por. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, s. 75-100.

⁴⁴ Por. A. Marwick, *War and Social Change in the Twentieth Century: A Comparative Study of Britain, France, Germany, Russia and the United States*, MacMillan, London 1974, s. 10n.

lęzonym mieście. O wojnie w Syrii i odzyskanej nadziei. Tekst opisuje konflikt wojenny w Syrii, który rozpoczął się w roku 2011, oraz bunt społeczny zapoczątkowany protestami w czasie tak zwanej Arabskiej Wiosny, inspirowanej rewoltami w Tunezji i Egipcie, widziany z perspektywy mieszkańców Darajji, którzy w okupowanym mieście starali się kształtować swoje życie według własnych reguł. Trwające od roku 2012 do 2016 oblężenie Darajji, miasta, które stało się symbolem cierpienia i oporu, zaliczane jest do najtragiczniejszych wydarzeń wojennych⁴⁵. Thomson, dziennikarz pracujący dla brytyjskiego koncernu BBC, pragnął przedstawić wojnę oczami ludzi, którzy oczekiwanie na pokój zmienili w aktywne działanie na rzecz wolności, tolerancji i podtrzymania tradycji swojej kultury. Aktywność bohaterów reportażu można rozpatrywać, odwołując się do założeń teorii kapitału społecznego, której twórcą był Robert Putnam⁴⁶. Kapitał społeczny, oparty na zaufaniu i współpracy, umożliwił mieszkańcom miasta stworzenie podziemnej biblioteki, przestrzeni wspólnotowej, w której oczekiwanie na odbudowę kultury przełożyło się na działanie kolektywne. Koncepcja solidarności organicznej Durkheima tłumaczy natomiast, jak w obliczu kryzysu wojennego mieszkańcy, mimo różnic społecznych, zjednoczyli się wokół kluczowego celu – ochrony dziedzictwa⁴⁷. Oczekiwanie przetrwania kultury stało się dla nich impulsem do tworzenia nowych ról społecznych, jakie pełnią bibliotekarze czy nauczyciele, co tym samym wzmocniło więzi międzyludzkie w oblężonym mieście. Wielogłosowa relacja o Darajji jest opowieścią o zbiorowym wysiłku ukierunkowanym na ocalenie zbiorów bibliotecznych dla przyszłych pokoleń. Działanie bohaterów reportażu ilustruje tezę filozofii czasu Juliusa Thomasa Fräsera, który twierdził, że swoboda gospodarowania własnym czasem stanowi podstawę egzystencji ludzkiej⁴⁸. W proponowanej koncepcji czasu wyróżnia on sześć warstw temporalnych: od fizycznego czasu wszechświata (ang. *nootemporality*) po czas społeczny i kulturowy (ang. *sociotemporality*). W kontekście wojny w Syrii szczególnie istotny jest czas społeczny, który Fraser definiuje jako wspólnotowe doświadczenie czasu, kształtowane przez interakcje międzyludzkie i wspólne cele. Według badacza wolność gospodarowania czasem jest fundamentem ludzkiej egzystencji, pozwalając jednostkom i wspólnotom nadawać

⁴⁵ Por. J. Zdanowski, *Bliski Wschód: Od imperium osmańskiego do współczesności*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2018, s. 250-300.

⁴⁶ Por. R.D. Putnam, *Kapitał społeczny i demokracja lokalna*, tłum. J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 23-45, 67-89.

⁴⁷ Por. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, s. 112-130.

⁴⁸ Por. J.T. Fraser, *The Voices of Time: A Cooperative Survey of Man's Views of Time as Expressed by the Sciences and by the Humanities*, George Braziller, New York 1966, s. 183n. Por. też: Tarkowska, *Czas w życiu Polaków*, s. 67-70.

sens swoim działaniom⁴⁹. Wojna, niszcząc struktury społeczne, odbiera im tę wolność, narzucając chaos i niepewność. Tworząc bibliotekę, mieszkańcy Darajji odzyskują jednak kontrolę nad czasem poprzez wspólne działanie. Ich wysiłki, polegające na zbieraniu książek oraz organizowaniu edukacji, stanowiły próbę przekształcenia chaotycznego czasu wojny w uporządkowany czas kultury, łączący przeszłość (ocalone zbiory) z przyszłością (nadzieją na odbudowę). Biblioteka stała się dla nich przestrzenią, w której czas odzyskał sens, a oczekiwanie na pokój i odbudowę kultury przełożyły się na konkretne inicjatywy, takie jak katalogowanie książek czy tajne nauczanie.

Inicjatywę stworzenia społecznej biblioteki w ruinach miasta podjęła grupa młodych ludzi, w większości studentów, których wojna zmusiła do przerwania edukacji. Po spaleniu przez wojska rządowe biblioteki miejskiej bardzo wielu ocalałych mieszkańców tęskniło za kontaktem z literaturą. Oczekiwanie na pokój i odbudowę życia kulturalnego motywowało ich do podejmowania ryzykownych działań, takich jak zbieranie książek z ruin czy organizacja tajnego nauczania. Pragnienie zachowania dziedzictwa kulturowego dla przyszłych pokoleń przełożyło się na konkretne inicjatywy, które nadawały sens egzystencji mieszkańców miasta w warunkach wojennego chaosu.

Na siedzibę biblioteki wybrano jeden z najbardziej zniszczonych budynków, licząc, że wróg nie będzie jej więcej ostrzeliwał. Książki i wyposażenie piwnicznego pomieszczenia młodzi mężczyźni pozyskiwali z domów opuszczonych przez uciekających z Darajji mieszkańców. „Wyprawy” po nowe zbiory często wiązały się z dużym ryzykiem. Przyszli „bibliotekarze” musieli unikać snajperów i patroli wojskowych, wchodzić do groźących zawaleniem budynków oraz transportować książki pod osłoną nocy. Katalogowali zdobyte zbiory, przeprowadzali kwerendę, skrupulatnie odnotowując adresy i nazwiska właścicieli. Liczyli, jak mówił czternastoletni bibliotekarz Amdżan, że ludzie ze zbombardowanych domów po wojnie powrócą do miasta i upomną się o swoją własność.

Biblioteka pełniła wobec znękanych wojną, głodem i lękiem przed śmiercią Syryjczyków rolę niemal metafizyczną. Stała się przestrzenią oczekiwania, w której zapomina się o koszmarach i marzy o odbudowie. Jeden z jej twórców, Abdul Basit, mówił o tym literackim azylu w następujący sposób: „Dał nam bezcenną przestrzeń, gdzie mogliśmy oddychać nadzieją, a nie rozpaczą. Uwolnił nas od cierpienia i okrucieństwa. Jego mury wypełniła miłość do nauki, literatury i idei. [...] To był tlen dla naszych dusz. Miejsce, w którym spotykają się anioły”⁵⁰. Założyciele biblioteki przedkładali jej istnienie nawet ponad własne życie, uważali bowiem, że egzystencja bez literatury, edukacji i sztuki jest jałowa i pozbawia człowieka jego człowieczeństwa. Już filozofo-

⁴⁹ Por. Fraser, dz. cyt., s. 175-196; tenże, *Time as Conflict*, Birkhäuser, Basel 1978, s. 145-170.

⁵⁰ Thomson, dz. cyt., s. 280.

wie antyku i średniowiecza, jak Arystofanes⁵¹, Demokryt⁵², Platon⁵³, Arystoteles⁵⁴ czy św. Tomasz z Akwinu⁵⁵, postrzegali sztukę jako działanie celowe, wykraczające poza świat natury, w którym człowiek wytwarza rzeczy, jakich w świecie nie ma, oczekując, że powinny się one w nim znaleźć. „Sztuka – pisze Henryk Kiereś – transcenduje świat przyrody i wspólnie z nauką, moralnością i religią tworzy świat kultury”⁵⁶. O największych wartościach sztuki pisał także Cyprian Kamil Norwid: „Z rzeczy świata tego zostaną tylko dwie, / Dwie tylko: poezja i dobroć... i więcej nic...”⁵⁷.

Podobnie wartość i rolę sztuki oraz kultury w życiu człowieka widzieli współcześni mieszkańcy syryjskiego miasta. Wokół biblioteki, która była jedyną w tym zniszczonym wojną miejscu instytucją kultury, ukształtowała się wspólnota myśląca i działająca dla przyszłości. Dzięki bibliotece powstało mikrospołeczeństwo, w którym nie było ludzi czy grup wykluczonych. Nabudowaną wokół niej społeczność tworzyli studenci, często wywodzący się z rodzin niepiśmiennych, uczniowie, żołnierze, nauczyciele i nauczycielki oraz każdy, kto w czasach wojennej apokalipsy odczuwał pragnienie obcowania z kulturą, ta zaś stawała się nieustającym stymulatorem ich oczekiwań. Także żołnierze na froncie w czasie przerw między ostrzałami czytali w okopach wypożyczone książki. W okresach spokoju spotykali się w jednej z kryjówek, aby dyskutować o lekturach we frontowym klubie książki, tak jak miało to miejsce w bibliotece w mieście⁵⁸. Biblioteka odegrała również kluczową rolę w działaniach młodych bojowników WAS (Wolnej Armii Syrii), umożliwiając im podczas spotkań i wykładów ustalanie strategii i planów dotyczących obrony Darajji. „Staramy się zaangażować w dyskusję jak najwięcej miejscowych intelektualistów i ekspertów z różnych dziedzin. Dzięki nim możemy lepiej planować działania na nadchodzące tygodnie, miesiące i lata. Rozmawiamy także o nowych sposobach dotarcia do świata zewnętrznego z informacjami o celach naszego ruchu oraz

⁵¹ Zob. A r y s t o f a n e s, *Żaby*, w: tenże, *Komedie*, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 220-260.

⁵² Por. A. Stöckl, G. Weingärtner, *Historia filozofii w zarysie*, tłum. F. Kwiatkowski, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów 2009, s. 73n.

⁵³ Por. P l a t o n, *Ion*, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 15-30.

⁵⁴ Por. A r y s t o t e l e s, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988, s. 5-35.

⁵⁵ T o m a s z z A k w i n u, *Objaśnienie „Etyki”*. *Księgi VI-X*, ks. VI, lectio 4, w: tenże, *Objaśnienie „Etyki”*. *Księgi VI-X*. „Tablica do „Etyki””, tłum. M. Beściak, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 2023, s. 100-109.

⁵⁶ H. K i e r e ś, hasło „Filozofia sztuki”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 3, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 419.

⁵⁷ C. K. N o r w i d, *Do Bronisława Z.*, w: tenże, *Pisma wybrane*, red. J.W. Gomułicki, t. 1, *Wiersze*, PIW, Warszawa 1983, s. 235.

⁵⁸ Por. T h o m s o n, dz. cyt., s. 124-131.

o tym, jak możemy zapewnić sobie pomoc”⁵⁹ – mówił żołnierz Ratib Abu Fajiz. Postawa mieszkańców Darajji uświadamia, jak ważne, nawet w warunkach zagrożenia, są w życiu ludzkim kultura i wartości, które stanowią uzasadnienie podjętego oporu. Dzięki kontaktowi z wiedzą i sztuką mieszkańcy Darajji efektywnie zagospodarowali swój czas, zyskując przy tym wolność wewnętrzną.

Po przejściu Darajji przez siły Baszszara al-Asada grupa przyjaciół, rozproszona wówczas po innych miastach i obozach dla uchodźców, pozostała jednomyślna i przyświecał jej nadal ten sam, wspólny cel: odbudowa tajnej biblioteki i zbombardowanej szkoły. „Chcemy założyć instytucje odpowiadające za edukację i pomoc krajowi na nowej drodze. Naszym celem będzie jednak kształtowanie umysłów, a nie rekonstrukcja budynków. Gdy ludzie myślą o budowie miasta, zwykle chodzi im jedynie o domy, sklepy i biura, ale my chcemy zbudować naród. [...] – Jeżeli nie uda nam się odbudować umysłów ludzi, wszelkie wzniesione przez nas budowle nie będą miały znaczenia. Bez właściwego fundamentu społeczeństwo i tak w końcu upadnie – podkreślił Anas”⁶⁰. Wielu młodych darijczyków widziało przyszłość swojego kraju nie w radykalnej, krwawej rewolucji czy skrajnie fundamentalnym islamie, lecz w rozwoju intelektualno-duchowym społeczeństwa zjednoczonego ponad podziałami politycznymi i religijnymi. Już w czasie tworzenia i funkcjonowania podziemnej biblioteki spotykali się z krytyką, oporem, a nawet z groźbami zniszczenia ich projektu płynącymi ze strony bardziej radykalnie nastawionych Syryjczyków. Reporter przywołuje zasłyszaną historię żołnierza, jednego z przeciwników przedsięwzięcia, który uważał je za marnotrawienie czasu i sił potrzebnych w walce zbrojnej. Sądził, że działanie to nie przyniesie żadnej korzyści także cywilom. Zmienił jednak swoją opinię, kiedy zobaczył księgozbiór i wziął udział w jednym z organizowanych spotkań dyskusyjnych. Od tej pory stał się wiernym czytelnikiem i propagatorem idei bibliofilskiej⁶¹.

Dla młodych Syryjczyków, umiarkowanych zwolenników rewolucji, którzy dostrzegali błędy autorytarnych rządów i utożsamiali je z brakiem wolności i cenzurą, książki okazały się fundamentem przyszłości, zapewniającym wolność myślenia i wypowiedzania się. Swoje działania podejmowali oni w przekonaniu, że aby spełnić własne oczekiwania, odrodzić naród i scalić społeczeństwo, muszą zapewnić mu edukację, wymagającą z ich strony aktywności oraz intensywnej pracy. Oczekiwanie na odrodzenie kultury i społeczeństwa skłaniało ich zatem do planowania nowych instytucji edukacyjnych, a ich postawa dowodzi, że nawet w obliczu klęski oczekiwanie pozostaje motywacją wytyczania i urzeczywistniania przyszłych celów.

⁵⁹ Tamże, s. 124.

⁶⁰ Tamże, s. 276.

⁶¹ Por. tamże, s. 129-132.

OCZEKIWANIE NA ZWYCIĘSTWO

Wojna na Ukrainie

Książka *Wojna. Reportaż z Ukrainy* autorstwa Jakuba Maciejewskiego stanowi zapis „podróży” reportera na front w Donbasie, do bombardowanego Kijowa oraz miejsc, w których doszło do aktów ludobójstwa: Iziumu, Czer-nihowa i Jagodnego. Opowieść Maciejewskiego nie pozostawia czytelnika obojętnym wobec opisanych w niej wojennych wydarzeń mających miejsce w Europie dwudziestego pierwszego wieku. Aneksja Krymu przez Rosję w roku 2014 przerodziła się w pełnowymiarową inwazję wojsk rosyjskich na Ukrainę w lutym 2022 roku. Konflikt stał się walką nie tylko o terytorium, ale przede wszystkim o tożsamość narodową Ukrainy. Działania wojenne Rosji, obejmujące bombardowania miast, masowe przesiedlenia i zbrodnie wojenne na ludności cywilnej (jak choćby w Buczy czy w Jagodnem) zjednoczyły społeczeństwo ukraińskie do bezprecedensowej walki w obronie niepodległości kraju. Jednocześnie propaganda rosyjska, szczególnie na wschodzie Ukrainy, pogłębiała podziały, podsycając postawy apatii i rusofilskie sentymenty wśród części mieszkańców⁶². Utrzymuje się przekonanie, że dopóki imperialna Rosja nie zostanie pokonana, eskalacja działań wojennych na inne kraje jest ciągle możliwa⁶³. Lektura reportażu polskiego dziennikarza i publicysty, który jako jeden z pierwszych korespondentów pojechał na Ukrainę i przebywał tam w pierwszym roku wojny, stanowi również ostrzeżenie przed agresją i okrucieństwem, jakich dopuszczają się rosyjscy żołnierze. Autor zastanawia się, czy można mówić o człowieczeństwie tych, którzy bombardują szpitale, przedszkola, szkoły, a nawet cmentarze. Maciejewski traktuje wojnę na Ukrainie w kategoriach metafizycznych: jako walkę dobra ze złem.

Oczekiwanie narodu ukraińskiego na zwycięstwo można analizować jako formę mobilizacji społecznej w ujęciu Johna D. McCarthy’ego i Mayera N. Zalda⁶⁴. Badacze ci twierdzą bowiem, że w sytuacjach kryzysowych, do których należy wojna, wspólne oczekiwanie na zmianę, na przykład na niepodległość, prowadzi do mobilizacji zasobów społecznych: ludzkich, materialnych i organizacyjnych. Społeczeństwo ukraińskie stworzyło takie właśnie struktury samoorganizacji, w tym mobilne szpitale czy oddolne wsparcie dla armii, a wszystkie te inicjatywy świadczą o sile oczekiwania jako inspiratora działań. Jednocześnie pojawiające się na wschodzie Ukrainy postawy apatii można

⁶² Por. S. P l o k h y, *Rosja-Ukraina. Największe starcie XXI wieku*, tłum. A. Bugaj, Wydawnictwo Znak, Kraków 2024, s. 200n.

⁶³ Por. np. T. S n y d e r, *Droga do niewolności. Rosja. Europa. Ameryka*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak Horyzont, Kraków 2019, s. 300-310; 361-364.

⁶⁴ Zob. J.D. M c C a r t h y, M.N. Z a l d, *Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory*, „American Journal of Sociology” 82(1977) nr 6, s. 1212-1241.

wyjaśniać w kategoriach teorii alienacji społecznej, według której długotrwały konflikt i propaganda prowadzą do utraty wiary w możliwość zmiany, hamując ludzką aktywność⁶⁵. Oczekiwanie na zwycięstwo i pokój okazuje się jednak potężnym motorem działań Ukraińców, jednoczącym społeczeństwo w symbiotyczną wspólnotę.

Autor podkreśla bardzo wysokie morale większości walczących Ukraińców (milion mężczyzn i kobiet gotowych było do walki już na początku wojny), a także ochotników z całego świata, którzy w pierwszych dniach konfliktu stawili się na froncie. Maciejewski pisze między innymi o jednej z ochotniczek, z pochodzenia Rosjance, mieszkającej w Kanadzie, która usłyszawszy o wojnie, natychmiast przybyła, aby ratować rannych Ukraińców z Donbasu. Podczas rozmowy telefonicznej z mieszkającymi w Moskwie rodzicami z ust ojca usłyszała słowa: „Nie mamy już córki!”⁶⁶. Na Ukrainie walczyła również młoda mieszkanka Kalifornii, która wcześniej nie była w żaden sposób związana z Ukrainą. Obie kobiety ratowały rannych na polu bitwy. Walczący żołnierze oraz ludność cywilna nie uznają innej perspektywy niż zwycięstwo, w ich przekonaniu bowiem zło nie może pokonać dobra. „W narodzie wzbudził się święty gniew odwagi, który uratował Ukrainę”⁶⁷ – pisze Maciejewski. Wspomina rozmowę z pułkownikiem kontrwywiadu, który opowiadał: „Bałem się, czy armia wytrzyma tyle, by naród chwycił za broń. [...] Ukraińskie wojsko stopniowo słabło, ale za to cywile stopniowo się budzili, a obie grupy spotkały się około trzeciego dnia wojny, do wycofujących się żołnierzy jakby doszłusowało pospolite ruszenie i razem z nimi znowu ruszyło naprzód”⁶⁸. Armię i społeczeństwo połączyła wspólna nadzieja, oczekiwanie na zwycięstwo i nastanie pokoju. Oczekiwanie to podtrzymywało siły słabnących żołnierzy. Ukraińskie społeczeństwo stworzyło niespotykaną symbiotyczną wspólnotę, ponad podziałami zjednoczoną w realizacji najwyższego celu. Warto dodać, że żołnierze ukraińscy już od dziesięciu lat bronią kraju przed rosyjską agresją, terrorystami, separatystami i dywersantami. Mają oni pełne przekonanie, że zwyciężą i odzyskają zagrabione przez Rosjan tereny. Autor przytacza historię „Bumboksa”, Andrija Chływniuka, lidera zespołu muzycznego, który w pierwszych dniach wojny został żołnierzem. Zapytany, dlaczego to uczynił, skoro jest sławny i traktowany jako dobro narodowe, muzyk odpowiadał, wskazując na wojskowych: „W czym ja jestem lepszy od nich, że ja miałbym się chować, a oni narażać? Nie ma osobnego świata dla artystów. Wszyscy jesteśmy pod

⁶⁵ Por. H. A r e n d t, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993, s. 350-380.

⁶⁶ Cyt. za: M a c i e j e w s k i, dz. cyt., s. 170.

⁶⁷ M a c i e j e w s k i, dz. cyt., s. 78.

⁶⁸ Tamże, s. 78n.

tym samym niebem”⁶⁹. Chływniuk oczekuje, że wraz z innymi żołnierzami obroni pokój w całej Europie. Wszyscy walczący, których spotyka dziennikarz, bronią Ukrainy, bo chcą, aby w przyszłości świat był chociaż troszkę lepszy. Swoje oczekiwania potwierdzają nadludzkim bohaterstwem, pośród nalotów, ostrzałów wroga, kolejnych bitew zachowują wysokie morale, pomagając cywilom w ewakuacji i w codziennym życiu.

Nie wszyscy mieszkańcy Ukrainy jednak, z którymi rozmawiał reporter, jednoznacznie i aktywnie stanęli w obronie kraju. Charakterystyczne dla tych osób bierne oczekiwanie na jakiegokolwiek zakończenie wojny kontrastuje z aktywnymi postawami reszty społeczeństwa, pokazując, że stymulujący charakter oczekiwania wymaga wiary w zmianę i gotowości do działania. Maciejewskiego zadziwia fakt, że to właśnie mieszkańcy wschodniej Ukrainy: Donbasu i obwodu ługańskiego, regionu najbardziej wyniszczonego przez najazd rosyjski, prezentują ambiwalentne poglądy polityczne i postawy wobec wojny, nie różnicując czasem katów i ofiar. Zachowanie mieszkańców ukraińskiego wschodu może przywoływać na myśl syndrom wyuczonej bezradności⁷⁰. Mówią: „Mi tu dobrze”⁷¹, swoje jedyne oczekiwania wyrażając słowami: „Niechby już zapanował pokój, nieważne jaki”⁷². Postawa marazmu i apatii prowokuje pytanie, czy w istocie można zdystansować się od doświadczeń tak ekstremalnych, jak wojna. Na co naprawdę czekają ci ludzie? Wśród wielu z nich nadal żywe są sentymenty rusofilskie, związane z pragnieniem powrotu do przeszłości. Dziennikarz dostrzega je rozmowach ludności Donbasu, ale niestety również w antyukraińskich działaniach części społeczeństwa, które w skrajnych przypadkach przyjmują formę dywersji, szpiegostwa na rzecz Rosji.

Maciejewski wini za ten stan rzeczy postsowiecki system polityczny oraz propagandę, które ukształtowały model człowieka sowieckiego, określanego przez Józefa Tischnera jako *homo sovieticus*⁷³ – biernego i podporządkowanego władzy, która w jego mniemaniu dała mu wszystko, na przykład mieszkanie, pracę czy wycieczki nad morze. Człowiek taki przekonany jest, że żyje w najlepszej możliwej rzeczywistości. Tego rodzaju wyobrażenia nadal podtrzymuje w czasie wojny propaganda medialna za pomocą odpowiednich socjotechnik. Rosyjska telewizja, która dociera do wschodniej Ukrainy, in-

⁶⁹ Cyt. za: Maciejewski, dz. cyt., s. 30.

⁷⁰ Por. J. Staniszkis, *Polityka postkomunistycznej instytucjonalizacji w perspektywie historycznej*, w: *Ludzie i instytucje. Stawianie się ładu społecznego. Pamiętnik IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*, red. A. Sulek, J. Styk, I. Machaj, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995, s. 147.

⁷¹ Cyt. za: Maciejewski, dz. cyt., s. 119.

⁷² Cyt. za: Maciejewski, dz. cyt., s. 131.

⁷³ Zob. J. Tischner, *Homo sovieticus*, w: tenże, „*Etyka solidarności*” oraz „*Homo sovieticus*”, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 105-194.

struuje widzów, jakimi słowami powinni się posługiwać, na przykład, że nie należy używać słowa „wojna”, a jedynie sformułowania „wojskowa operacja specjalna”, i poucza, że Putin pragnie pokoju i chce zaopiekować się sąsiednimi narodami, w czym przeszkadza mu „zgniła cywilizacja zachodnia” i jej egoistyczny indywidualizm. Epatuje także zmanipulowanymi, budzącymi lęk obrazami zachodnich polityków (między innymi prezydentów Joeego Bidena i Andrzeja Dudy), skonstrastowanymi z wizerunkami „dobrotliwych” rosyjskich decydentów. Seanse, które przypominają Orwellovskie „dwie minuty nienawiści”⁷⁴, opierają się na prymitywnych mechanizmach budzenia lęku społecznego, odwracaniu ról, relatywizmie czy kreowaniu kata na ofiarę, przy czym praktyki te wspomagane są przez odpowiednie wykorzystanie dźwięku i wyselekcjonowanych obrazów.

Na pozostałych terenach Ukrainy natomiast zdecydowanie dominują nastroje patriotyczne. Presja, której źródłem jest pragnienie odzyskania niepodległości, konsoliduje władzę ze społeczeństwem, stymulując do współdziałania w „kontrolowaniu poczynąń i działań agresora, zorganizowaniu powszechnej zbrojnej samoobrony, wsparcia moralnego i materialnego wysiłku zbrojnego, kultywowaniu i wzmacnianiu determinacji w zakresie woli walki społeczeństwa oraz samej armii, a wręcz troszczeniu się o biologiczne przeżycie ludności”⁷⁵. Wspólna determinacja władzy i społeczeństwa budzi podziw świata, przyczyniając się także do aktywizacji działań międzynarodowej społeczności na rzecz zwycięstwa Ukrainy.

Maciejewski doceniał poświęcenie walczących, sam bowiem doświadczył, czym są naloty Rosjan, choć w okopach wytrzymał tylko jedną noc⁷⁶. Przed śmiercią uratowały wówczas żołnierzy ostrzeżenie rosyjskiego dezertera przed podstępą taktyką ostrzału raketowego i schronienie, które znaleźli w betonowych rurach. Noc ta była tak przerażająca, że jedynie wiara i modlitwa pozwoliły im trwać podczas dwunastogodzinnego bombardowania ich pozycji przez wroga. Jak zauważa reporter, na wojnie nie ma ateistów, wszyscy wierzą w Boga i proszą Go o ratunek, pisząc na flagach: „Bóg daje nadzieję”⁷⁷.

Oczekiwania żołnierzy skupiają się na wygraniu wojny i odbudowie kraju, choć każdy mierzy się z prawdopodobieństwem własnej śmierci bądź doznania okaleczenia. Cywile również włączają się w czynną pomoc walczącym. Przykładem takiej aktywności jest funkcjonowanie pierwszego ochotniczego mobilnego szpitala (POMS) w Donbasie. Jego pomysłodawcą był cywil Giennadij Druzenko, prawnik i działacz publiczny. Celem ochotników jest „ten świat

⁷⁴ G. O r w e l l, 1984, tłum. T. Mirkowicz, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2004, s. 28.

⁷⁵ D. J a r n i c k i, *Ukraina czasu inwazji – wyzwania bezpieczeństwa i „codzienności”*, „Studia Administracji i Bezpieczeństwa” 2023, nr 15, s. 250.

⁷⁶ Por. M a c i e j e w s k i, dz. cyt., s. 158-169.

⁷⁷ Por. tamże, s. 166.

pozostawić troszkę lepszym, dołożyć cegielkę do [...] zwycięstwa”⁷⁸. Wielu ukraińskich rozmówców Maciejewskiego podobnie postrzega ideę i drogę do pokoju, upatrując ją w działaniu wspólnotowym, w kolektywnym poświęceniu na rzecz spełnienia oczekiwań całej społeczności. Działalność POMS polega na ratowaniu rannych i udzielaniu im pomocy już na polu bitwy, a następnie na przewożeniu rannych do szpitali stacjonarnych. Warto dodać, że do lekarzy i ratowników ukraińskich dołączył personel medyczny z całego świata. Podobnie jak ekipę POMS działającą na terenach frontowych, również pozostałych cywilów mobilizuje do działania i podejmowania ryzyka ich wspólne oczekiwanie na zakończenie wojny i zwycięstwo Ukrainy. Cel ten okazuje się dla nich ważniejszy niż ryzyko, które podejmują. Możliwość niesienia pomocy i poświęcenie, na które się zdobywają, staje się też dla nich źródłem satysfakcji: „Operujemy rannych, zszywamy ich, dajemy szeroki wachlarz medycznych usług i dzięki temu nie pozwalamy naszym ludziom przedwcześnie pójść do nieba. Ja nie jestem lekarzem, tylko prawnikiem konstytucjonalistą i przed wojną wykładałem na uniwersytecie, ale nigdy nie byłem tak szczęśliwy jak podczas tej pracy...”⁷⁹ wyznaje Druzenko.

Pierwszymi ofiarami wojny, pisze Maciejewski, stały się jednak ukraińskie matki. Wiele kobiet starało już od pierwszego dnia inwazji wywieźć swoje dzieci z zagrożonych terenów. Czasem musiały przekroczyć granice kilku państw. Medialne obrazy matek uciekających z małymi dziećmi były dla świata krzyczącym wyrzutem sumienia wobec niewinnych ofiar. Ale i matki dorosłych dzieci, często żołnierzy, żyły w nieustannym strachu, a treścią ich egzystencji stało się oczekiwanie na powrót walczących. Mimo zagrożeń aktywnie wyszukiwały sobie zajęcia w nowej rzeczywistości, otaczając opieką tak cywili, jak i żołnierzy: „Gdy w oddali słysząc było dudnienie artylerii, wszyscy szli na wojnę, także jako cywilne zaplecze”⁸⁰.

Egzamin wspólnotowy zdaje na Ukrainie również większość duchownych chrześcijańskich: katolickich, prawosławnych oraz protestanckich. Oczekiwanie na przetrwanie wspólnoty motywuje ich do posługi w warunkach ekstremalnych, co również służy wzmocnieniu morale społeczeństwa. W okresie nasilonych bombardowań duchowni nie opuścili wiernych, niosąc im swoją posługę, a także pomoc materialną. Reporter poznał w Czernihowie polskiego misjonarza Piotra Wróblewskiego OMI, który nie opuścił miasta nawet w najgorszym okresie jego obrony, kiedy Rosjanie zniszczyli w nim siedemdziesiąt procent budynków. Chociaż starano się nakłonić go do wyjazdu, podjął decyzję o pozostaniu w klasztorze wraz z miejscową wspólnotą. Duchowny

⁷⁸ Tamże, s. 183.

⁷⁹ Tamże, s. 184n.

⁸⁰ Tamże, s. 111.

przetrwiał, a reporterowi wyznawał: „Ja się strasznie bałem, ale miałem silne poczucie, że Pan Bóg jest z nami, tylko w tym strachu trzeba go ponownie znaleźć”⁸¹. Swoim postępowaniem kapłan umacniał ludzi w trwaniu i wierze w Bożą pomoc. Podobnie postępowali duchowni innych wyznań, jednocząc się w duchu ekumenizmu, a ich postawa stała się przykładem dla wielu wojennych społeczności na Ukrainie.

Maciejewski dotarł również do miejscowości, w których widział ślady zbrodni popełnionych na ludności cywilnej: Buczy, Czernihowa, Jagodna i Iziumu. Największą gehennę przeżyli mieszkańcy Jagodnego. Większość ludności zamieszkującej tę wieś spędzono do piwnic miejscowej szkoły i przetrzymywano w koszmarnych warunkach przez miesiąc. Co najmniej dziesięć osób zmarło z braku powietrza bądź z głodu. Jeden z ocalałych opowiada, że raz dziennie „Moskale zabierali część ludzi na powietrze, dawali kilka łyków gorącej wody i z powrotem pod karabinami upychali w piwnicy”⁸². Uwięzieni dali jednak świadectwo niezłomności: „Nawet w takich warunkach mieszkańcy stworzyli załączki samoorganizacji i na ścianie wyryli prowizoryczny kalendarz, prowadzili harmonogram wydarzeń, pisali, kto i kiedy umarł. Dzieci rysowały swoje odczucia, czyli sceny walk opatrzone hasłem: «Nie dla wojny»”⁸³. Determinacja i pragnienie powrotu do normalności były tak fundamentalne, że mimo mordów, bestialstwa, tortur i gwałtów dokonywanych przez wroga mieszkańcy miasta poczuli się wolni od razu po wycofaniu się Rosjan i zaczęli natychmiast pracować nad realizacją swoich oczekiwań i odbudową domów. Marzenie o wolności i powrocie do normalności skłoniło bohaterów reportażowej opowieści o Ukrainie czasu wojny do działań samoorganizacyjnych, podejmowanych nawet w warunkach skrajnych, świadcząc o sile oczekiwania jako motorze aktywności.

*

Reportaże Tochmana, Thomsona i Maciejewskiego ukazują, że w czasie wojny oczekiwanie może przybierać formę aktywnej walki o wolność, prób zabezpieczenia przyszłości i odnowy życia po wojnie. Porównując spojrzenia autorów na rolę oczekiwania w motywowaniu działania, można dostrzec między nimi zarówno podobieństwa, jak i wyraźne różnice, wynikające tak z kontekstów historycznych i kulturowych, jak i z osobistych perspektyw. Tochman w *Jakbyś kamień jadła* przedstawia wojnę jako traumatyczny rozpad wspólnoty, w której oczekiwanie na sprawiedliwość i pamięć wyzwala działania indywidualne

⁸¹ Cyt. za: Maciejewski, dz. cyt., s. 68.

⁸² Cyt. za: Maciejewski, dz. cyt., s. 75.

⁸³ Maciejewski, dz. cyt., s. 75.

i zbiorowe. Z kolei Thomson opisuje oczekiwanie jako działania wspólnotowe w nurcie solidarności organicznej. Jest to perspektywa częściowo optymistyczna: ukazuje ona wojnę jako przestrzeń oporu i odrodzenia, w której biblioteka symbolizuje zwycięstwo dobra nad złem. Maciejewski natomiast przedstawia wojnę jako walkę o tożsamość narodową i zdefiniowanie przyszłości Ukrainy, gdzie oczekiwanie na zwycięstwo jednoczy społeczeństwo w symbiotyczną wspólnotę. Jego narracja konfrontuje heroizm stawiających opór z apatią mieszkańców wschodnich regionów kraju, co pozwala mu podkreślić, że skuteczność aktywnego oczekiwania zależy od wiary w zmianę. Autorzy reportażu udowadniają, że wojna, choć niszczycielska, może prowadzić do tworzenia nowych struktur społecznych, gdy jednostki i wspólnoty przekuwają swoje nadzieje w działanie.

Oczekiwanie jako stymulacja działania w perspektywie socjologicznej jest wyrazem solidarności, kapitału społecznego oraz mobilizacji społecznej. Wojenna trauma, choć może prowadzić do anomii, w wielu przypadkach staje się impulsem do mobilizacji jednostek i grup, które przekuwają swoje oczekiwania w działanie: ekshumacje, ochronę kultury lub walkę zbrojną. Teorie Durkheima, Tönniesa, Putnama oraz Sztompki ukazują, że oczekiwanie w czasie wojny nie tylko integruje społeczeństwo, ale też umożliwia odbudowę struktur społecznych. Konteksty społeczno-historyczne i kulturowe wojen – od etnicznych podziałów na Bałkanach, przez autorytarny reżim w Syrii, po imperialistyczną agresję Rosji na Ukrainę – wzmacniają znaczenie oczekiwania.

Teza, że oczekiwanie prowokuje do działania, znajduje potwierdzenie w historiach bohaterów, którzy w obliczu wojennego chaosu przekuwają swoje nadzieje w konkretne inicjatywy. Bośniacy, poszukując szczątków bliskich, przekształcają ból w altruistyczne działanie na rzecz innych. Syryjscy bibliotekarze, oczekując na odbudowę kultury, ryzykują życie, aby ocalić książki i edukację. Ukraińscy żołnierze i cywile, zjednoczeni wiarą w zwycięstwo, podejmują heroiczną walkę. W każdym z tych przypadków oczekiwanie nie jest stanem pasywnym, lecz siłą, która mobilizuje do działania wbrew przeciwnościom, kondycji ludzkiej, a nawet logice⁸⁴. Człowiek, który oczekuje i żywi nadzieję spełnienia oczekiwań, przekracza granice swojej egzystencji.

Oczekiwanie w czasie wojny pozwala również odzyskać kontrolę nad czasem społecznym⁸⁵, przekształcając chaos w porządek poprzez zbiorowe działania. Bohaterom przywołanych relacji reporterskich, działającym w imię swoich oczekiwań, udało się nie tylko przetrwać, ale także podjąć budowę nowych wspólnot i nowych tożsamości. W zderzeniu z wojenną i ludobójczą

⁸⁴ Por. S. Chrobak, *Nadzieja jako dynamizm rozwoju i egzystencji człowieka*, „Seminare” 2008, nr 25, 2008, s. 331.

⁸⁵ Por. Fraser, *Time as Conflict*, s. 212n.

hekatombą, podtrzymywali swoje oczekiwania, nie poddając się destrukcji, ocalając człowieczeństwo i cenne dla siebie wartości.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arendt, Hannah. *Korzenie totalitaryzmu*. Vol. 1. Translated by Mariola Szawiel and Daniel Grinberg. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1993.
- Arystofanes. "Żaby." In Arystofanes, *Komedie*. Translated by Janina Ławińska-Tyszkowska. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka, 2001.
- Arystoteles. *Poetyka*. Translated by Henryk Podbielski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1988.
- Bartmiński, Jerzy. *Językowe podstawy obrazu świata*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2012.
- Beckett, Samuel. *Czekając na Godota*. Translated by Antoni Libera. Warszawa: PIW, 1994.
- Caillois, Roger. *Żywiół i ład*. Translated by Anna Tatarkiewicz. Warszawa: PIW, 1973.
- Chrobak, Stanisław. "Nadzieja jako dynamizm rozwoju i egzystencji człowieka." *Seminare*, no. 25 (2008): 329–40.
- Durkheim, Émile. *Elementarne formy życia religijnego: System totemiczny w Australii*. Translated by Anna Zdrożyńska. Warszawa: PWN, 1990.
- Durkheim, Émile. *O podziale pracy społecznej*. Translated by Krzysztof Wakar. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Fraser, Julius Thomas. *Time as Conflict: A Scientific and Humanistic Study*. Basel: Birkhäuser, 1978.
- Fraser, Julius Thomas. *The Voices of Time: A Cooperative Survey of Man's Views of Time as Expressed by the Sciences and by the Humanities*. New York: George Braziller, 1966.
- Heszem, Irena. *Psychologia stresu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2020.
- Jarnicki, Damian. "Ukraina czasu inwazji – wyzwania bezpieczeństwa i 'codziennosci'." *Studia Administracji i Bezpieczeństwa*, no. 15 (2023): 247–72.
- Jelavich, Barbara. *Historia Bałkanów: Wiek XX*. Translated by Marek Chojnacki and Justyn Hunia. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2005.
- Maciejewski, Jakub. *Wojna: Reportaż z Ukrainy*. Kraków: Biały Kruk, 2022.
- Marwick, Arthur. *War and Social Change in the Twentieth Century: A Comparative Study of Britain, France, Germany, Russia and the United States*. London: MacMillan, 1974.
- McCarthy, John D., and Mayer N. Zald. "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory." *American Journal of Sociology* 82, no. 6 (1977): 1212–41.

- Norwid, Cyprian Kamil. "Do Bronisława Z." In Norwid, *Pisma wybrane*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Vol. 1. *Wiersze*. Warszawa: PIW, 1983.
- Orwell, George. 1984. Translated by Tomasz Mirkowicz. Warszawa: Wydawnictwo Muza, 2004.
- Ossowski, Stanisław. "Z nastrojów manichejskich." In Ossowski, *Dzieła*. Vol. 3. Warszawa: PWN, 1967.
- Platon. "Ion." In Platon, *Dialogi*. Vol. 1. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005.
- Plokhyy, Serhii. *Rosja-Ukraina: Największe starcie XXI wieku*. Translated by Arkadiusz Bugaj. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2024.
- Potulski, Jakub. "Émile Durkheim o państwie i polityce – socjologia i problemy transformacji społecznej." *Miscellanea Antropologica et Sociologica* 21, no. 1 (2020): 76–95.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Edited by Andrzej Maryniarczyk et al. Vol 3, s.v. "Filozofia sztuki" (by Henryk Kiereś). Lublin: Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, 2002.
- Putnam, Robert D. *Kapitał społeczny i demokracja lokalna*. Translated by Jerzy Szacki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.
- Puzynina, Jadwiga. *Wartości i wartościowanie w perspektywie językoznawstwa*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2013.
- Słownik Języka Polskiego, s.v. "Oczekiwać." Edited by Witold Doroszewski. PWN. <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/oczekiwac;5462913>.
- Rubenstein, Richard L. *After Auschwitz: Radical Ideology and Contemporary Judaism*. Indianapolis, New York and Kansas City: The Bobbs-Merrill Company, 1966.
- Rubenstein, Richard L. *The Age of Triage: Fear and Hope in an Overcrowded World*. Boston: Beacon Press, 1983.
- Rubenstein, Richard L. *The Cunning of History*. New York: Harper & Row, 1978.
- Siciński, Andrzej. *Dziś i jutro kultury polskiej*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1975.
- Stanisz, Jadwiga. "Polityka postkomunistycznej instytucjonalizacji w perspektywie historycznej." In *Ludzie i instytucje: Stawianie się ładu społecznego; Pamiętnik IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*. Edited by Antoni Sulek, Józef Styk, and Irena Machaj. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1995.
- Stöckl, Albert, and Georg Weingartner. *Historia filozofii w zarysie*. Translated by Franciszek Kwiatkowski. Komorów: Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, 2009.
- Szcześniak, Karolina. *Mędzy reportażem a literaturą: Twórczość Wojciecha Tochmana*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2016.
- Sztompka, Piotr. *Trauma wielkiej zmiany: Społeczne koszty transformacji*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, 2000.
- Tarkowska, Elżbieta. *Czas w społeczeństwie: Problemy, tradycje, kierunki badań*. Wrocław: Wydawnictwo PAN Ossolineum, 1987.
- Tarkowska, Elżbieta. *Czas w życiu Polaków: Wyniki badań, hipotezy, impresje*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1992.

- Tischner, Józef. "Homo sovieticus." In Tischner, "Etyka solidarności" oraz "Homo sovieticus." Kraków: Wydawnictwo Znak, 1992.
- Thomson, Mike. *Biblioteka w oblężonym mieście: O wojnie w Syrii i odzyskanej nadziei*. Translated by Andrzej Homańczyk. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2020.
- Toal, Gerald, and Carl T. Dahlman. *Bosnia Remade: Ethnic Cleansing and Its Reversal*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Tochman, Wojciech. *Jakbyś kamień jadła*. Sejny: Wydawnictwo Pogranicze, 2002.
- TTomasz z Akwinu. "Objaśnienie 'Etyki': Księgi VI-X." In Tomasz z Akwinu, "Objaśnienie 'Etyki': Księgi VI-X." "Tablica do 'Etyki.'" Translated by Marcin Beściak. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów "W drodze," 2023.
- Tönnies, Ferdinand. *Wspólnota i społeczeństwo*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.
- Vulliamy, Ed. *Wojna umarła, niech żyje wojna: Bośniackie rozrachunki*. Translated by Janusz Ochab. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2022.
- Weine, Stevan M. *When History Is a Nightmare: Lives and Memories of Ethnic Cleansing in Bosnia-Herzegovina*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1999.
- Wielki Słownik Języka Polskiego, s.v. "Oczekiwanie." Edited by Piotr Żmigrodzki. WSPJ. <https://wsjp.pl/haslo/podglad/53920/oczekiwanie>.
- Wielki słownik wyrazów bliskoznacznych, s.v. "Oczekiwać." Edited by Marta Tomczyk. Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Naukowe, 2008.
- Zdanowski, Jerzy. *Bliski Wschód: Od imperium osmańskiego do współczesności*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2018.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Karolina SZCZEŚNIAK – Oczekiwanie jako stymulator działania. Analiza przykładów reportażowych relacji o społeczeństwie czasu wojny

DOI 10.12887/38-2025-2-150-14

Pojęcie oczekiwania posłużyło w artykule za punkt wyjścia rozważań o desygnatych tego wielowymiarowego zjawiska. Przedmiotem analiz stały się postawy i zachowania społeczeństwa czasu wojny, które stymulowały powstawanie nowych wspólnot i form aktywności społecznej. Problematyka rozpatrywana była na dwóch płaszczyznach znaczeniowych: czasu przeżywanego oraz aktywności antycypującej przyszłość. Przywołane przykłady wskazują, że częstą odpowiedzią na niespełnione lub zagrożone oczekiwania jest podjęcie przez człowieka różnych działań i wyzwań, nierzadko o charakterze granicznym. W tekście opisane zostały również uwarunkowania socjologiczne, kulturowe i filozoficzne zjawiska oczekiwania oraz zachowań ukierunkowanych na przezwycięzenie bezradności. Kanwą analiz stały się reportaże poświęcone trzem wojnom dwudziestego i dwudziestego pierwszego stulecia: na Bałkanach (opowieść reporterska Wojciecha Tochmana *Jakbyś kamień jadła*, Wydawnictwo

Pogranicze, 2002), w Syrii (książka *Biblioteka w oblężonym mieście. O wojnie w Syrii i odzyskanej nadziei* Mike’a Thomsona, Wydawnictwo UJ, 2020) i na Ukrainie (cykl reportaży Jakuba Maciejewskiego *Wojna. Reportaż z Ukrainy*, Biały Kruk, 2022).

Słowa kluczowe: oczekiwanie, działanie, czas, wartość, wspólnota, nadzieja, wojna, reportaż

Kontakt: Katedra Badań nad Kulturą i Komunikacją, Instytut Socjologii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin

E-mail: karolina.szczesniak@mail.umcs.pl

Tel. 81 5372840

<https://www.umcs.pl/en/addres-book-employee,3331,pl.html>

ORCID: 0000-0003-1118-0273

Karolina SZCZEŚNIAK, Expectation as a Stimulus for Action: An Analysis Based on Journalists’ Reports on Societies in Wartime

DOI 10.12887/38-2025-2-150-14

In the present article, the concept of expectation is used as the point of departure for a closer scrutiny of its multidimensional manifestations. The object of analysis is the attitudes and behaviors characteristic of a wartime society which are a stimulating factor in the rise of new communities and new forms of social activity. The issues in question are discussed on two semantic planes: that of the experienced time and that of the future-anticipating activity. The study of relevant phenomena shows that a frequent response to unfulfilled expectations (or to ones that can hardly be fulfilled) is starting a new, demanding activity and meeting new challenges which call for transgressive measures. The paper describes the sociological, cultural, and philosophical aspects of the phenomenon of expectation, on the one hand, and of actions aimed at overcoming helplessness, on the other. The analysis is conducted in reference to journalists’ reports on wars of the turn of the 21st century: the Balkan War of the 1990s (Wojciech Tochman’s *Jakbyś kamień jadła*, Wydawnictwo Pogranicze, 2002), the Syrian civil war (the Polish translation of Mike Thomson’s *Syria’s Secret Library: Reading and Redemption in a Town under Siege*, PublicAffairs, 2019), and the war in Ukraine (Jakub Maciejewski’s *Wojna. Reportaż z Ukrainy*, Biały Kruk, 2022).

Keywords: expectation, awaiting, action, time, value, community, hope, war, reportage

Contact: Institute of Sociology, Faculty of Philosophy and Sociology, Maria Curie-Skłodowska University, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: karolina.szczesniak@mail.umcs.pl

Phone: +48 81 5372840

<https://www.umcs.pl/en/address-book-employee,3331,pl.html>

ORCID: 0000-0003-1118-0273



Urszula ŚWIDERSKA-WŁODARCZYK*

ETHOS RYCERSKI W POLSCE

Od średniowiecznego archetypu do współczesnej ikony popkultury

Istota ethosu rycerskiego, bez względu na charakter etapu jego trwania, zawsze zasadza się na trzech filarach. Pierwszy ma charakter głęboko humanistyczny, bo dotyczy wartości reprezentowanych przez poszczególne jednostki. Kolejne dwa sytuują się w sferach społecznej (państwowej) oraz religijnej. Jakość owych filarów zawsze stanowi wypadkową walorów zaangażowanych osób, dzięki którym konstytuują się ideały służby Bogu i ojczyźnie. Jedne i drugie z niewielkimi modyfikacjami trwają od średniowiecza.

Rozważania o ethosie rycerskim jako wartości uniwersalnej, mocno zakorzenionej w wielu kulturach, w tym polskiej, wymagają wstępnego komentarza. W pierwszym rzędzie należy wspomnieć o zastosowanym w tytule niniejszego artykułu związku frazeologicznym „średniowieczny archetyp”. Trzeba podkreślić, że w obecnych rozważaniach odnosić się ono będzie wyłącznie do kontekstu polskiego: to w czasach panowania dynastii Piastów i pierwszych Jagiellonów ukształtowała się rodzima kultura rycerska i związany z nią pierwowzór rycerskiego ethosu. Wiadomo, że ważnym źródłem kultury rycerskiej pozostawał świat zachodni, szczególnie Francja. Jak pisał Georges Duby, „rycerstwo wywodziło się z Francji i wyrażało się na modłę francuską, zarówno na Cyprze, jak w Pampelunie, Windsorze [...] i we Florencji”¹. We Francji otrzymało też najwspanialszą oprawę, która miała stać się wzorem dla Europy. Ów wzór nie pozostawał jednak całkowicie oryginalny, korzystał bowiem obficie z dorobku kulturowego antyku, a zwłaszcza z *Iliady*² i *Odysei*³ – eposów, w których cnota wojenna została podniesiona do najwyższej rangi. W wiekach średnich zachodni archetyp militarny wzbogacono o nowe treści – służbę Bogu i służbę damom. Na tym gruncie wyrósł jego pierwowzór rodzimy,

* Prof. dr hab. Urszula Świdarska-Włodarczyk – Zakład Historii Średniowiecznej, Uniwersytet Zielonogórski, e-mail: u.swiderska-wlodarczyk@ih.uz.zgora.pl, ORCID 0000-0001-6419-0059 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ G. D u b y, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980-1420*, tłum. K. Dolatowska, PIW, Warszawa 1986, s. 261.

² Zob. H o m e r, *Iliada*, tłum. I. Wieniewski, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984.

³ Zob. t e n ż e, *Odyseja*, tłum. J. Wittlin, PIW, Warszawa 1982.

który dostosował spuściznę starożytną i średniowieczną do wartości polskich, tworząc tym samym archetyp charakterystyczny dla Europy Środkowo-Wschodniej⁴.

Pojęcie ethosu także wymaga kilku słów komentarza. Nie wchodząc w dyskusje filozoficzno-socjologiczno-antropologiczne dotyczące pisowni i niuansów znaczeniowych tego pojęcia, na użytek niniejszych rozważań przyjęto formę zapisu stosowaną przez Marię Ossowską, jak i sformułowaną przez nią definicję: „Ethos [...] to styl życia jakiejś społeczności, ogólna – jak proponują niektórzy – orientacja jakiejś kultury, przyjęta przez nią hierarchia wartości bądź formułowana *explicite*, bądź dająca się wyczytać z ludzkich zachowań. [...] Ethos jest terminem, który stosuje się do grup, a nie do indywidualów. Jego zakres wyziera poza wartości, którymi zajmuje się etyka”⁵.

Jak wynika z powyższych słów, pojęcie ethosu jest bardzo pojemne. Można je rozpatrywać w kontekście aksjologii związanej z profesją, z właściwymi dla określonej społeczności obyczajami, wzorcami osobowymi, przekonaniami mentalnymi i kodeksami. W przypadku Polski, podobnie jak w przypadku cywilizacji zachodniej, za początek kształtowania się ethosu rycerskiego należy uznać narodziny rycerstwa jako konnej formacji bojowej. Taką rolę początkowo pełniła drużyna. W jedenastym wieku zasilila ona większą grupę wojowników z książęcego awansu. Funkcjonowała w ramach rodzącego się prawa rycerskiego, opartego na zawodowstwie militarnym, ściśle powiązonym z posiadaniem ziemi. Za kluczowy moment jej ewolucji uważa się wiek czternasty. Wtedy to w statutach Kazimierza Wielkiego pojawił się zapis, który na nowo określił rycerski status prawny. Odtąd rycerzem mógł się mienić ten, kto wywodził się z rodziny rycerskiej⁶. Tak pojawiła się (obok wcześniejszych immunitetów i późniejszych przywilejów) nowa jakość społeczno-prawna uosabiana przez szlachectwo, która z kolei stanowiła trampolinę do kolejnych awansów. Ostatecznie na skutek konsolidacji polskiego parlamentaryzmu potomkowie dawnych rycerzy stali się, obok króla, rzeczywistymi współdysponentami władzy. Innymi słowy, rycerstwo i jego spadkobierca, czyli szlachta, to elita wyróżniająca się uprzywilejowaniem majątkowym, zawodowym, prawnym i politycznym. To także awangarda kulturowa, która wykształciła właściwe sobie normy obyczajowe i system aksjologiczny. Kumulację owego systemu stanowiły wzory i wzorce osobowe lansowane przez średniowiecznych kro-

⁴ Zob. *Etos rycerski w Europie środkowej i wschodniej X-XV w.*, red. W. Peltz, J. Dudek, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Zielona Góra 1997.

⁵ M. O s s o w s k a, *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 1986, s. 5n.

⁶ Por. J. B a r d a c h, B. L e ś n o d o r s k i, M. P i e t r z a k, *Historia ustroju i prawa polskiego*, PWN, Warszawa 1994, s. 90.

nikarzy, poczynając od Galla Anonima, a na Janie Długoszu skończywszy⁷. To na podstawie ich dorobku możemy odtworzyć cechy idealnych rycerzy-szlachciców, ocenić ich zgodność z zachodnim pierwowzorem, a także wskazać na te cechy, które są typowe dla wzorcowego rycerza ziem polskich.

Najkrócej rzecz ujmując, wzorowy rycerz, którego ideał został w pełni ukształtowany u schyłku polskiego średniowiecza, jako postać rzeczywista bądź fikcyjna musiał sprostać czterem typom uwarunkowań: genealogicznym, osobowościowym, profesjonalnym i społecznym. Uwarunkowania genealogiczne wiązały się z wymogiem dobrego urodzenia i wynikających z niego następstw: właściwej edukacji (początkowo militarnej, a później prawnej i humanistycznej), warunków fizycznych dziedziczonych po przodkach (z naciskiem na kondycję fizyczną), majątności otrzymywanej w spadku (którą należało pomnożyć), a także stosownego wieku, najlepiej średniego, bo tylko taki gwarantował rozagę i życiową mądrość. Ta ostatnia pozytywnie przesądzała o uwarunkowaniach osobowościowych. Od wzorowych postaci oczekiwano, że szlachectwo krwi będzie szło w parze ze szlachectwem ducha. Wśród stawianych im wymagań na pierwsze miejsce wysuwały się cnoty militarne. Do takich należały odwaga i postępowanie zgodne z regułami walki, zawsze jednak oparte na pragmatyzmie dyktowanym zachowaniem przeciwnika. Bez zastrzeżeń natomiast propagowano takie cnoty, jak poświęcenie, hojność, dążenie do sławy i zachowanie honoru, a także wszelkie przymioty natury religijnej: pobożność, pokorę, skromność i prawdomówność, uzewnętrznianą w rycerskim słowie. Suma uwarunkowań genealogicznych i osobowościowych stanowiła rodzaj przepustki do uwarunkowań profesjonalnych. Rycerski profesjonalizm przybierał różne oblicza. W pierwszym rzędzie dotyczył służby zbrojnej – służby, która znacząco wykraczała poza dzisiejsze pojęcie zawodu. Ponadto urzeczywistniał się w aktywności urzędniczej, dyplomatycznej, parlamentarnej, sądowej i gospodarczej, związanej z efektywnym zarządzaniem własnymi dobrami, a także w życiu dworskim. Innymi słowy, rycerski wzorzec godny naśladowania to multiprofesjonalista dążący do doskonałości w wypełnianiu powierzonych mu obowiązków, a przy tym niezaniebujący pełnienia ról społecznych: wzorowy ojciec, sąsiad, obywatel, który dobro państwa stawia ponad dobrem osobistym i który daje się poznać jako zaangażowany emocjonalnie patriota, pamiętający o powinnościach względem Boga, Kościoła i współwyznawców.

Rycerski wzorzec osobowy to kwintesencja ethosu rycerskiego, zawsze dostosowanego do kolorytu lokalnego. Nic więc dziwnego, że przedstawiony powyżej model obejmuje nie tylko elementy wspólne dla wzorców przyjętych

⁷ Zob. U. Świdowska-Włodarczyk, *Homo militans. Rycerskie wzory i wzorce osobowe w średniowiecznej Polsce*, PWN, Warszawa 2018; por. t a ż, *Kultura rycerska w średniowiecznej Polsce*, Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2001, s. 174-218.

we Francji i w Polsce, ale także odrębne, dyktowane rodzimymi realiami. Wystarczy wspomnieć, że w Polsce nie zyskało aprobaty zjawisko miłości dwornej, choć jej idea była tu znana. Za rodzimą modyfikację tej idei można uznać typową dla czasów nowożytnych galanterię wobec dobrze urodzonych dam, co zdaje się wskazywać na zastąpienie kulturowej gry miłosnej publicznym okazywaniem szacunku. Podobnie zachodni ideał dworzanina nie stanowił w Polsce celu samego w sobie. Ceniono dworskość rozumianą jako obowiązkowy *savoir-vivre*, stanowiący warunek konieczny pełnienia funkcji publicznych. Niewielkie piętno odcisnęła na polskim wzorcu rycerza także ruch krucjatowy, sprowadzony do jednostkowych wypraw do Ziemi Świętej. Nie przyjął się mit błędnego rycerza (wyjątkiem wpisującym się w ten mit był może Bolesław Rogatka, który jednak zapamiętany został raczej jako bankrut niż jako bohater). Opiewanej w zachodnich eposach i romansach młodości przeciwstawiano wiek średni jako gwarancję dojrzałości i rozsądku. Ceniono urodę, ale nie stanowiła ona warunku *sine qua non* rycerskiej doskonałości. Hojność postrzegano jako walor, pod warunkiem że nie kończyła się bankructwem. W ostrych słowach wyrażano dezaprobatę dla wojennej brawury, przeciwstawiając ją odwadze połączonej z rozważą. Stąd też *faire play* oceniano pozytywnie jedynie w odniesieniu do pojedynków turniejowych, nie zaś prawdziwych zmagających. Obok imperatywu walki kładziono nacisk na aktywność urzędniczą, parlamentarną i gospodarczą. Na skutek stosunkowo skromnej recepcji ustroju feudalnego zachodnia wierność lokalnemu seniorowi realizowała się w Polsce jako wierność najpierw wobec króla, a później wobec państwa. Tego rodzaju praktyka z kolei stosunkowo szybko przełożyła się na powstanie świadomości państwowej i obywatelskiej, łącznie z jej najwyższym wymiarem – patriotyzmem. Rozbieżności między zachodnim a polskim *ethosem* rycerskim jest na tyle dużo, że można je uczynić przedmiotem osobnych badań. Na potrzeby tego artykułu wystarczy konstatacja, że wypracowana w średniowieczu polska odmiana tego *ethosu* stworzyła właściwy sobie archetyp, który zajął wiodące miejsce w ówczesnym kapitale kulturowym⁸, urzeczywistnianym w kolejnych epokach.

Ów kapitał zdominował mentalność spadkobierców i kontynuatorów wartości rycerskich, czyli nowożytnej szlachty⁹. Społeczność ta spuściznę rycerską przejęła generalnie bez zastrzeżeń, choć z niewielkimi modyfikacjami, dyktowanymi przez specyfikę epoki. W szlacheckich wzorcach osobowych na wzór rycerstwa ceniono umiejętności militarne i cnoty wojenne. *Porte parole*

⁸ Zob. P. B o u r d i e u, *The Forms of Capital*, w: *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, red. J.G. Richardson, Greenwood, New York 1989, s. 241-258.

⁹ Zob. U. Ś w i d e r s k a - W ł o d a r c z y k, *Mentalność szlachty polskiej XV i XVI wieku*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2003; t a ż, *Szlachta polska wobec Boga i ojczyzny*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2001.

szlachty Stanisław Orzechowski podkreślał z dumą, że król polski posiada najliczniejszą armię na świecie, bo należy do niej każdy szlachcic¹⁰. Na tej armii spoczywał obowiązek obrony Rzeczypospolitej i wiary chrześcijańskiej, i armia lokowała te wymogi na pierwszym miejscu. Priorytet obowiązku wobec Boga i ojczyzny¹¹, a także wagę gotowości bojowej podnosili różni moralisci, literaci, kaznodzieje i praktycy rzemiosła rycerskiego. Głos w tej sprawie zabierali między innymi Andrzej Frycz Modrzewski, Wawrzyniec Goślicki, Jan Tarnowski, Bartosz Paprocki, Andrzej Maksymilian Fredro i Jan Kochanowski¹², a także wielu innych twórców epoki, których nie sposób tu wymienić¹³. Podobnie myślała o sobie szlachta, przyjmując opinie uczonych za własne¹⁴. Za oczywistą konieczność uważała walkę z wrogiem zewnętrznym, jeśli taka była wojenna potrzeba, a jednocześnie ceniła pokój, bo tylko ten stan warunkował dobrobyt ojczyzny i pomyślność jej mieszkańców. Nie traciła przy tym z oczu potrzeby gotowości na wypadek potencjalnej konfrontacji zbrojnej, która dla potomków rycerstwa nigdy nie powinna być zaskoczeniem. Stąd też kładła duży nacisk na wychowanie rycerskie synów. Obejmowało ono zarówno kształtowanie sprawności wojskowej, jak i znajomość historii, zwłaszcza bohaterских czynów władców i sławnych przodków. Na wyżyny moralne szlachta wyniosła wartości obywatelskie, patriotyczne i religijne, przed którymi jej zdaniem zawsze powinna ustępować prywata i osobisty interes. Za najwyższą wartość osobistą, na wzór wieków średnich, uważała honor zwany często cnotą. Korzystała z wcześniejszych praktyk pojedynkowania się, jeśli ktokolwiek próbował zakwestionować jej szlachecką cześć¹⁵. Unikała krwawej

¹⁰ Por. J. Nowak-Dłużyński, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Czasy Zygmuntowskie*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1966, s. 51.

¹¹ Zob. A.M. Stasiak, „Krew łać, życie łożyć i fortuny wszelakie”. Ewolucja relacji do ojczyzny w myśli staropolskiej, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 36(2023) nr 2(142), s. 233-245.

¹² Zob. A.F. Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej księgi czwore*, oprac. M. Korolko, Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie Filii Akademii Świętokrzyskiej, Piotrków Trybunalski 2003; W. Goślicki, *O senatorze doskonałym księgi dwie*, tłum. T. Bieńkowski, oprac. M. Korolko, Wydawnictwo Arkana, Kraków 2000; J. Tarnowski, *Consilium rationis bellicae*, tłum. i oprac. T.M. Nowak, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1987; B. Paprocki, *Hetman*, wydał K.J. Turowski, Nakład i druk Karola Pollaka, Sanok 1856; A.M. Fredro, *Militarium, seu Axiomatum belli ad harmoniam togae accommodatorum libri duo / Kwestia wojskowa, czyli o prawidłach wojny i pokoju dwie księgi*, tłum. J. Chmielewska, B. Bodnarek, oprac. M. Tracz-Tryniecki, Narodowe Centrum Kultury – Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville’a, Warszawa–Łódź 2015; J. Kochanowski, *Satyr albo mąż dziki*, w: tenże, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, PIW, Warszawa 1980, s. 55-70.

¹³ Szerzej na ten temat zob. U. Świdarska-Włodarczyk, *Homo nobilis. Wzorzec szlachecki w Rzeczypospolitej XVI i XVII wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.

¹⁴ Zob. także, *Szlachecki wzorzec żołnierza Rzeczypospolitej XVI i XVII wieku (w świetle nowej definicji pisanej na użytek badań historycznych)*, „Kultura i Historia” 2016, nr 29, s. 137-158.

¹⁵ Por. B. Szynkler, *Pojedynki*, PWN, Warszawa 1987, s. 34-38.

vendetty, zadowalając się rekompensatą w postaci finansowej nawiązki lub główszczyzny. Jednocześnie, podobnie jak dawni rycerze, podnosiła swoje kwalifikacje do pełnienia funkcji politycznych, urzędniczych¹⁶, poselsko-senatorskich, dyplomatycznych¹⁷ i ekonomicznych, związanych z optymalnym zarządzaniem własnymi dobrami. Taki ideał stanowił główny cel szlacheckich aspiracji, związanych z poczuciem jednostkowej i zbiorowej odpowiedzialności za państwo, praworządność i bezpieczeństwo, a także za własną rodzinę i zależnych od siebie ludzi.

Ethos rycersko-szlachecki wypracowany w czasach przedrozbiorowych to swoiste uniwersum aksjologiczne, oparte na profesjonalizmie i etyce. To także rodzaj kulturowego decorum epoki, promieniującego na wszystkie stany i nacje Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Atrakcyjność i ekskluzywność kultury uprzywilejowanego stanu sprawiała, że stopniowo przenikała ona do pozostałych warstw społeczeństwa, a więc do duchowieństwa, mieszczaństwa i chłopstwa. Chłopi poznawali tę kulturę poprzez bezpośrednią obserwację zamieszkujących w sąsiedztwie rodzin szlacheckich. Szerszy zasięg oddziaływania miały wygłaszane z ambony kazania i oracje pogrzebowe¹⁸, a także literatura, zarówno ta wielka, jak i drobna, okolicznościowa¹⁹. Bywało i tak – zwłaszcza w czasach stanisławowskich – że ethos rycersko-szlachecki poddawano surowej ocenie na skutek konfliktu politycznego między oświeceniowym królem i jego otoczeniem a szlachtą, krytycznie nastawioną do monarszych reform. Zła sława tego sporu pozostaje jednak niewspółmierna do jego natężenia, na co między innymi zwróciła uwagę Teresa Kostkiewiczowa²⁰.

¹⁶ Zob. U. Świdarska-Włodarczyk, *Wzorzec urzędnika Rzeczypospolitej XVI i pierwszej połowy XVII wieku w świetle staropolskich zwierciadeł*, „Przegląd Historyczny” 107(2016) nr 2, s. 171-197.

¹⁷ Zob. t a ż, *Autorytety parlamentarne. Wzory i wzorce osobowe w Rzeczypospolitej XVI i XVII wieku*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2017; t a ż, *Wzorzec dyplomaty przełomu XVI i XVII wieku w świetle staropolskich poradników poselskich*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne” 143(2016) nr 3, s. 537-555; t a ż, *The Model of a Polish Diplomat and Its Evolution from the 16th to the 21st century, in the Context of Education, Axiology, Professionalism and Socialization*, „Multidisciplinary Journal of School Education” 11(2022) nr 1(21), s. 271-295.

¹⁸ Zob. U. Kicińska, „Dziel jego i odwag rycerskich [...] długo by wyliczać”. Wizerunek żołnierza w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych XVII wieku, w: *Ethos rycerski w kulturze. Tradycje i kontynuacje*, t. 2, red. T. Banaś-Korniak, B. Stuchlik-Surowiak, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2017, s. 131-155; L. Teusz, *Ethos rycerski w szesnastowiecznych kazaniach na pogrzeby królów polskich*, „Język – Szkoła – Religia” 16(2021), s. 199-215.

¹⁹ Szerzej na ten temat zob. np. P a p r o c k i, dz. cyt.; S. Starówolski, *Wojownicy sarmaccy*, oprac. J. Starnawski, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1978; M. Piątek, „Cne lachy wszędy sława wiekopomna głosi”. Wartości rycerskie w świetle literatury okolicznościowej poświęconej bitwie chocimskiej 1621 roku, w: *Ethos rycerski w kulturze. Tradycje i kontynuacje*, t. 2, s. 84-99.

²⁰ Por. T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 44.

Kultura szlachecka nie mogła przecież nie przejąć pewnych idei oświecenia ani też oświeceniowi postępowcy nie mogli pozostać obojętni wobec idei rycersko-szlacheckich. Za dobry przykład potwierdzający tę opinię należy uznać atmosferę panującą na dworach Czartoryskich, propagujących nurt tak zwanego złotego gotyku, który odwoływał się do kultu średniowiecznego rycerstwa, do jego obyczajów i hierarchii wartości. Utworzony przez Stanisława Augusta Poniatowskiego Korpus Kadetów, zwany potocznie Szkołą Rycerską, funkcjonował właśnie pod komendą Adama Kazimierza Czartoryskiego, autora słynnego *Katechizmu rycerskiego*²¹. Z jego inspiracji realizowano tam program oparty na aksjologii wieków średnich i jej nowożytnym przedłużeniu. Kładziono nacisk na naukę przedmiotów ścisłych i humanistycznych oraz języków obcych, ale też propagowano takie wartości, jak patriotyzm, religijność i godność osobista. Nadrzędnym celem formacji kadetów uczyniono służbę Bogu i ojczyźnie, kultywując jednocześnie pamięć o ethosie rycerskim.

Okres zaborów i likwidacja Pierwszej Rzeczypospolitej to czas kolejnych weryfikacji i modyfikacji średniowiecznego archetypu rycerskości. Procesowi temu szczególnie sprzyjały utworzenie Księstwa Warszawskiego oraz seria zrywów narodowych, które nastąpiły po jego rozpadzie. Wydarzenia te w sposób oczywisty spowodowały wzrost zapotrzebowania na akty wojennego bohaterstwa, na najwyższej próbie odwagę, heroizm i gotowość do poświęceń. Taką postawę prezentowało dowodzone przez Józefa Poniatowskiego wojsko w bitwie pod Raszynem. Jak napisał Ludwik Dębicki: „Kampania 1809 r. jest może najbardziej poetycznym epizodem rycerskości i bohaterstwa polskiego z całych dziejów porozbiorowych”²². Podobny duch towarzyszył powstaniom listopadowemu i styczniowemu, których uczestnicy kierowali się w walce rycerskimi ideałami honoru i cnoty²³, a także patriotyzmu i ofiary na ołtarzu ojczyzny²⁴.

Echa zrywów wolnościowych, wraz z towarzyszącą im atmosferą ideową i polityczną, charakteryzującą działalność emigracyjną i krajową, łącznie z tworzeniem legionów Dąbrowskiego, a później Piłsudskiego, siłą rzeczy

²¹ Zob. A.K. Czartoryski, *Katechizm rycerski*, oprac. H. Mościcki, Gebethner i Wolf, Warszawa 1916.

²² L. Dębicki, *Z czasów Księstwa Warszawskiego*, w: *Puławy (1762-1830). Monografia z życia towarzyskiego, politycznego i literackiego na podstawie archiwum ks. Czartoryskich w Krakowie*, oprac. L. Dębicki, Nakład księgarni Gubrynowicza i Schmidta, Lwów 1887, t. 2, s. 104. Por. A. Aleksandrowicz, *Etos rycerski czasów Księstwa Warszawskiego (na podstawie niepublikowanego traktatu A.J. Czartoryskiego)*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F” 62(2007), s. 91-101.

²³ Por. A. Ziontek, *Idea cnoty i listopadowego spełnienia w „Tęsknocie” Maurycego Gosławskiego*, w: *Powstanie listopadowe 1830-1831. Dzieje – historiografia – pamięć*, red. T. Skoczek, Muzeum Niepodległości, Warszawa 2015, s. 520.

²⁴ Zob. A. Kulicki, *Patriotyzm, poświęcenie, jedność. Społeczeństwo 1863 roku w dokumentach powstania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2021.

musiały przełożyć się na język literacki. Jak pisał Johan Huizinga, „życie naśladuje wprawdzie literaturę, ale w końcu literatura uczy się wszystkiego od życia”²⁵. W wieku dziewiętnastym i w początkach wieku dwudziestego taka rola przypadła twórczości rozwijanej w nurtach romantyzmu, pozytywizmu i Młodej Polski. Każda z tych epok – w mniejszym lub większym stopniu – odpowiadała na potrzeby wolnościowe bezpaństwowch obywateli. Każda z nich budziła uczucia patriotyczne i wolę walki, zarówno zbrojnej jak i pokojowej, prowadzonej aż do zwycięskiego finału. Każda wreszcie podtrzymywała pamięć o rycersko-szlacheckiej przeszłości, propagując postacie wybitnych zwycięzców czasów minionych, a także ówczesnej teraźniejszości (takich, jak Zawisza Czarny, Stefan Czarniecki, Tadeusz Kościuszko, książę Józef Poniatowski, generał Henryk Dąbrowski czy Józef Piłsudski). Szczególnymi pieśniami rycerskości okazali się romantyczni wieszczowie oraz filomaci. Rycerskość doceniał Juliusz Słowacki w dramacie *Zawisza Czarny*²⁶ i Adam Mickiewicz w *Panu Tadeuszu*²⁷. Ten ostatni w innym miejscu przekonywał: „Natenczas powstać przeciwko romantyczności nie jest to powstać przeciwko poetom, ale wypowiadać wojnę uczoną narodom rycerskim, których obyczaje i dzieła opiewali poeci”²⁸. To zaś oznacza, że owa rycerskość przekroczyła pierwotne granice sfery elitarno-militarnej, wchodząc do aksjologicznego uniwersum epoki. „Ojczyzna duchowa”²⁹ – jak określała Rzeczpospolitą pod zaborami Maria Janion – aby znów mogła stać się ojczyzną kompletną, wymagała zjednoczenia i wspólnego zaangażowania wszystkich warstw społecznych. Taki przekaz niosły wówczas *Śpiewy historyczne*³⁰ wydane przez Juliana Ursyna Niemcewicza. Popularyzowały one ideę rycerską nie tylko w środowisku „męsko-męskim”³¹, ich adresatkami były także kobiety, doceniane przez Niemcewicza jako popularyzatorki ethosu rycerskiego.

²⁵ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. T. Brzostowski, PIW, Warszawa 1967, t. 1, s. 67.

²⁶ Zob. J. Słowacki, *Zawisza Czarny*, w: tenże, *Dzieła*, t. 9, *Dramaty*, oprac. Z. Libera, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1949, s. 7-120. Zob. też: J. Raski, *Ethos rycerski w „Zawiszy Czarnym” Juliusza Słowackiego*, w: *Ethos rycerski w kulturze. Tradycje i kontynuacje*, t. 2, s. 174-195; tenże, „Zawisza Czarny”. *Niedokończony dramat Juliusza Słowackiego. Studium monograficzne*, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, Głogów 2021.

²⁷ Zob. A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, w: tenże, *Dzieła*, t. 4, oprac. K. Górski, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1983.

²⁸ Tenże, *O poezji romantycznej*, w: tenże, *Dzieła*, t. 5, *Proza artystyczna i pisma krytyczne*, oprac. Z. Dokurno, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 125n.

²⁹ M. Janion, *Gorączka romantyczna*, PIW, Warszawa 1975, s. 46.

³⁰ Zob. J.U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*, oprac. Z. Libera, Wydawnictwo Książka, Warszawa 1948.

³¹ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 267.

Zasadniczo całe dziewiętnaste stulecie, a także pierwsze lata dwudziestego wieku można uznać za czas demokratyzacji idei pierwotnie elitarnej, wypracowanej przez średniowiecznych mistrzów sztuki wojennej, a później modyfikowanej przez ich szlacheckich spadkobierców. Świadczy o tym popularność powieści historycznych, zwłaszcza *Braci Zmartwychwstańców*³² i *Pogrobka*³³ pióra Józefa Ignacego Kraszewskiego, wchodzących w skład dwudziestodzieciotomowego cyklu, wydawanego pod wspólnym tytułem *Dzieje Polski*. Jeszcze większym zainteresowaniem cieszyła się Sienkiewiczowska Trylogia³⁴, a zaraz po niej *Krzyżacy*³⁵. Liczba wznowień dzieł obu tych autorów, a zwłaszcza ich popularność, stanowią niezbitą dowód ogromnego zapotrzebowania społecznego na tego rodzaju literaturę i promowane w niej wartości. Powszechnej potrzeby zachowania pamięci o latach świetności najpierw Korony Polskiej, a potem Rzeczypospolitej nie były w stanie zagłuszyć ani pozytywistyczna ideologia pracy u podstaw, ani też otwarta krytyka skierowana przeciw Henrykowi Sienkiewiczowi, oskarżanemu przez Bolesława Prusa o sprzeniewierzenie się programom pragmatycznym na rzecz mało konkretnej romantyczności³⁶.

Istota sporu między orędownikami pragmatyzmu i ich przeciwnikami miała charakter fundamentalny, dotyczyła zatem nie tylko czołowych literatów epoki. Siłą rzeczy musiała przenosić się na ich czytelników oraz tych wszystkich, którzy żyli sprawą niepodległości. W ten sposób doszło do ukształtowania polityczno-kulturowego dwugłosu: zwolenników romantyzmu i pozytywizmu, tradycji i nowoczesności, walki i pracy albo – jak chciał Karol Irzykowski – czynu i słowa³⁷. Z wyznawcami ethosu rycerskiego generalnie utożsamia się szlachtę i część inteligencji, przypisując mieszczańsko-inteligentckiej reszcie kult ethosu pracy.

³² Zob. J. I. K r a s z e w s k i, *Bracia Zmartwychwstańcy*, t. 1-3, Spółka Wydawnicza Księgarzy w Warszawie, Kraków 1876.

³³ Zob. t e n ż e, *Pogrobek*, Spółka Wydawnicza Księgarzy w Warszawie, Kraków 1880.

³⁴ Zob. H. S i e n k i e w i c z, *Ogień i mieczem*, t. 1-2, w: tenże, *Wybór pism*, t. 5-6, oprac. L. Kruczkowski, PIW, Warszawa 1954; t e n ż e, *Potop*, t. 1-3, w: tenże, *Wybór pism*, t. 7-9, oprac. L. Kruczkowski, PIW, Warszawa 1954; t e n ż e, *Pan Wołodyjowski*, w: tenże, *Wybór pism*, t. 10, oprac. L. Kruczkowski, PIW, Warszawa 1954. Zob. też: B. N o w o r o l s k a, *Ethos rycerski w „Trylogii”*. *Spojrzenia*, „Bibliotekarz Podlaski” 32(2016) nr 1, s. 129-142.

³⁵ Zob. H. S i e n k i e w i c z, *Krzyżacy*, t. 1-2, w: tenże, *Wybór pism*, t. 3-4, oprac. L. Kruczkowski, PIW, Warszawa 1954.

³⁶ Zob. J. K u l c z y c k a - S a l o n i, *Sienkiewicz i Prus*, „Pamiętnik Literacki” 57(1966) nr 3, s. 1-37.

³⁷ Zob. K. I r z y k o w s k i, *Czyn i słowo*, w: tenże, „Czyn i słowo” oraz „Fryderyk Hebbel jako poeta konieczności”; „Lemiesz i szpada przed sądem publicznym [w sprawie Stanisława Brzozowskiego]”; „Prolegomena do charakterologii”, oprac. Z. Górzyńska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980.

Wobec powyższego trudno pokusić się o opinię, który z wymienionych systemów wartości wywarł większy wpływ na reaktywację i kondycję aksjologiczną polskiej państwowości. Jedno jest pewne – obydwie paradygmaty, choć biegunowo różne, współegzystowały, wzajemnie się uzupełniając, a niekiedy wręcz tworząc część wspólną pozornie rozłącznych zbiorów. Żadna z ówczesnych warstw społecznych nie pozostawała przecież całkowicie obojętna wobec wartości ideowych reprezentowanych przez konkurentów. Wszyscy czytali powieści tak Kraszewskiego i Sienkiewicza, jak i Prusa czy Elizy Orzeszkowej. Wszyscy też – przynajmniej w jakimś stopniu – ulegali ideałom obu ethosów, chociaż częstotliwość wznowień i wysokość nakładów Trylogii zdaje się wskazywać na przewagę kultu ethosu rycerskiego nad kultem pracy.

Za ewidentnie sprzyjające długiemu trwaniu kultury rycersko-szlacheckiej należy uznać z jednej strony odrodzone państwo jako strażnika pamięci, z drugiej zaś związaną z nim armię jako depozytariusza dawnej tradycji militarnej. Stąd też w dwudziestoleciu międzywojennym obecność ethosu rycerskiego manifestowała się na wielu płaszczyznach, najpełniej jednak wyrażała się we wzorcu osobowym oficera³⁸. W nowej, zaktualizowanej odsłonie wzorcowy oficer nie musiał już legitymować się wymaganym wcześniej pochodzeniem, bo tytuły szlacheckie zostały zniesione na mocy Konstytucji marcowej z 1921 roku. Mimo to korpus oficerski w znacznym stopniu nadal zachował charakter elitarny, większość oficerów wywodziła się bowiem z byłych armii rozbiorowych i organizacji niepodległościowych, zasilanych głównie przez ziemiaństwo³⁹. O ile jednak wartość odpowiedniego pochodzenia traktowano wówczas dość relatywnie, o tyle wykształcenie, podobnie jak w epokach poprzednich, postrzegano w kategorii imperatywu. Od wzorowego oficera oczekiwano wiedzy ogólnej i profesjonalnej, potwierdzonej świadectwem ukończenia korpusu kadetów, szkoły podchorążych, dwuletniej szkoły oficerskiej, uzupełnionym – w zależności od rodzaju placówki – trzymiesięczną lub dwuletnią służbą wojskową. Moment finalny tak rozumianego kształcenia stanowiło zdanie egzaminu na stopień podporucznika⁴⁰. Jak w każdej formacji militarnej, ważną rolę odgrywały sprawność fizyczna i odpowiedni wiek, inny dla podporucznika, a inny dla generała, wysoko ceniono też aparycję. Każdy oficer, bez względu na staż, zobowiązany był dbać o swoją kondycję. Nie mniejszy nacisk niż w przypadku rycerstwa kładziono na doskonałość osobowościową. Wymagania w tym

³⁸ Zob. U. Ś w i d e r s k a - W ł o d a r c z y k, *Wzorzec osobowy oficera II Rzeczypospolitej*, „Echa Przeszłości” 23(2022) nr 1, s. 113-126.

³⁹ Por. P. S t a w e c k i, *Rodowód i struktura społeczna korpusu oficerskiego Drugiej Rzeczypospolitej*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości” 1981, nr 23, s. 234.

⁴⁰ Por. F. K u s i a k, *Życie codzienne oficerów Drugiej Rzeczypospolitej*, PIW, Warszawa 1992, s. 37n.; zob. R. R y b k a, K. S t e p a n, *Awanse oficerskie w Wojsku Polskim 1935-1939*, Tetragon, Kraków 2003.

względnie zwięźle podsumował Tadeusz Hołówko: „I trzeba gorąco pragnąć, aby dziś oficer polski, który swą szablą otworzył bramę do niepodległej Polski, czcił święcie pamięć swych poprzedników, mniej od niego szczęśliwych, by szedł w ich ślady i, tak jak oni, był uosobieniem cnoty żołnierskiej, ducha obywatelskiego, bojownikiem o postęp i nowe światłe idee”⁴¹. Innymi słowy, miał to być człowiek nowoczesny, a jednocześnie szanujący tradycję i wierny ideałom rycerskim, takim jak odwaga, karność czy odpowiedzialność za słowo. Każda z wymienionych zalet stanowiła wartość samą w sobie, ale dopiero ich suma przekładała się na wartość najwyższą. Wartością tą był oficerski honor. Honor należy zatem rozumieć jako wypadkową przymiotów osobowościowych, urzeczywistnianych w praktyce. Od czasów rycerskich, przez epokę szlachecką, aż do zde-mokratyzowanej Drugiej Rzeczypospolitej wiąże się on z wewnętrzną godnością i jej zewnętrznym wyrazem. O honor pojedynkowano się według określonych zasad, zamieszczonych w *Kodeksie*⁴² Władysława Bożewicza. Wzorowy oficer, podobnie jak rycerz, dbając o dobre imię, jednocześnie budował bliższe i dalsze relacje społeczne, poczynając od rodziny, a na relacjach ze współwyznawcami religii kończąc. Nie pomijał też okazji do prezentowania postaw obywatelskich, utożsamianych z patriotyzmem. Godność osobista w połączeniu z pozytywnym wizerunkiem zewnętrznym tworzyły wzorzec doskonały, odpowiadający zarówno ethosowi rycerskiemu, jak i wymogom stawianym przez epokę.

Weryfikacja tych wartości dokonała się bardzo szybko, bo w okresie drugiej wojny światowej. Wówczas to obrońcy Westerplatte, uczestnicy powstania warszawskiego, partyzanci, całe rzesze osób działających w strukturach podziemnej armii i różnego rodzaju organizacji niepodległościowych zdać musiały egzaminem z rycerskości⁴³. I zdały go, bez względu na to, jaki był finał konfrontacji z wrogiem. Liczyły się bowiem patriotyczna motywacja, osobiste poświęcenie i bezinteresowność jako wykładnia honoru. Na ten walor powoływali się żołnierze i politycy. Józef Beck już w przemówieniu wygłoszonym 5 maja 1939 roku powiedział: „Jest jedna tylko rzecz w życiu ludzi, narodów i państw, która jest bezcenna. Tą rzeczą jest honor”⁴⁴. „Honor i Ojczyzna” – dewiza, która widniała na sztandarach wojskowych dwudziestolecia międzywojennego, została zaktualizowana w triadzie: „Bóg, Honor, Ojczyzna”. Tym samym przez aksjologiczne wzmocnienie formy wcześniejszej zbliżyła się jeszcze bardziej do wartości ethosu rycerskiego.

⁴¹ T. H o ł ó w k o, *Oficer polski*, Księgarnia E. Wende i S-ka, Warszawa 1921, s. 103.

⁴² Zob. W. B o z i e w i c z, *Polski kodeks honorowy*, Nakład Księgarnia J. Czerneckiego, Warszawa-Kraków 1919.

⁴³ Por. Z. N a j d e r, *Etos rycerski*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016, s. 327.

⁴⁴ L. R z y m o w s k a, *Sprawa honoru. Przemówienie Józefa Becka, wygłoszone 5 maja 1939 roku w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej, na tle zasad retoryki*, „Oblicza Komunikacji” 10(2017), s. 56.

Według oceny Zdzisława Najdera ethos rycerski stanowił rodzaj „polskiej marki”⁴⁵ kulturowej, obecnej do połowy dwudziestego wieku. Z tego rodzaju opinią należy się częściowo zgodzić, rządy PRL-u potrzebowały bowiem czasu na przewartościowanie natury politycznej, społeczno-ekonomicznej i kulturowej. W ostatecznym rozrachunku przedwojnie i powojnie to czasy kontrastowo odmiennie nie tylko pod względem ustrojowym, gospodarczym czy społecznym, ale także aksjologicznym: nastąpiło odwrócenie symboliki, sensów i znaczeń wartości tradycyjnych. Głębokie zmiany w „nadbudowie” nie dokonywały się, rzecz jasna, na drodze naturalnej ewolucji, lecz były świadomie kreowane przez władzę ludową, dążącą do uwiarygodnienia swoich rządów zarówno w oczach jej mocodawców, jak i samych rządzonych. W tym celu wykorzystywano wszelkie dostępne środki: od prowadzonej na ogromną skalę propagandy, poprzez naciski artykułowane w rozmaitych zarządzeniach i programach, aż po realne groźby dotkliwych kar dla tych, którzy kontestowali socjalistyczną wizję dobra i zła. W każdym przypadku oznaczało to zakłamywanie rzeczywistości, przemoc symboliczną i szantaż.

Wspomniane odwracanie znaczeń dokonywało się na wszystkich płaszczyznach, poczynając od manipulacji pamięcią historyczną, poprzez wychowanie i edukację, odgórną propagandę sączoną przez ówczesne media, aż po aparat przymusu, weryfikujący zgodność postaw obywatelskich z aktualną linią Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. W taki sposób konstruowano obowiązujący wzorzec człowieka socjalistycznego, który miał być punktem odniesienia dla pozostałych wzorów osobowych. Szczególny nacisk położono na przededefiniowanie tych, które odnosiły się do żołnierzy w randze oficerskiej⁴⁶. W aspekcie uwarunkowań genealogicznych miał to być człowiek z awansu społecznego, wdzięczny za ów awans swoim zwierzchnikom. Wymagano od niego jednak profesjonalnego przygotowania do powierzonych mu zadań, a także ukształtowanej świadomości politycznej, wypracowanej na drodze licznych szkoleń oraz utrwalonej studiami na Wieczorowym Uniwersytecie Marksizmu-Leninizmu. Efektem finalnym miał być nowy człowiek, materialista, wrogi wobec sacrum i wobec tradycji, a przy tym ideowy oraz bezkompromisowy w służbie aktualnej władzy. Zgodnie z obowiązującymi wówczas zasadami musiał wiedzieć, „że jest przedstawicielem środowiska, którego ideałem jest świeckość życia – i zgodnie z tym postępować”⁴⁷.

⁴⁵ Najder, dz. cyt., s. 218.

⁴⁶ Zob. U. Świderska-Włodarczyk, *Wzorzec osobowy oficera Polski Ludowej versus wzorzec osobowy oficera II Rzeczypospolitej. Studium porównawcze*, „Roczniki Humanistyczne” 72(2024) nr 2, s. 83-100.

⁴⁷ *Zasady etyki i obyczaje żołnierzy zawodowych ludowego Wojska Polskiego*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1983, s. 202.

Mimo wspomnianych wyżej różnic między wzorcem oficera PRL-u a wzorcami wcześniejszymi, kreująca go władza ludowa nie mogła się ustrzec odniesień do tradycyjnych wartości, dysponowała bowiem nader skromnym kapitałem kulturowym. Musiała więc odwoływać się do takich cnót, jak odwaga, wierność czy honor. Ich wartość sytuowano jednak nie w wymiarze jednostkowym, jak miało to miejsce wcześniej, lecz w wymiarze zbiorowym, zorientowanym na osiągnięcie celu politycznego. Taki sens wyrażała przysięga żołnierska z roku 1952 – składając ją, adept sztuki wojennej z jednej strony deklarował męstwo, uczciwość i karność, z drugiej zaś ślubował socjalistyczną poprawność polityczną, uwzględniającą walkę z imperializmem i sojusz ze Związkiem Radzieckim⁴⁸.

Negacja wartości wypracowanych przez średniowieczne rycerstwo i nowożytną szlachtę wbrew pozorom – jak sugerował Zdzisław Najder – nie skutkowałą wyparciem czy wręcz zanikiem ethosu rycerskiego. W rzeczywistości tego rodzaju zaprzeczenie nie jest niczym innym jak potwierdzeniem trwania czy wręcz dalszym „życiem problemów po innej stronie czasowej”⁴⁹. Przy tym nigdy nie replikuje wzorców kulturowych literalnie, nie czyni się ich kalki. Ich powtórzenie może przybierać zarówno formę akceptacji, jak i negacji, pamięci pozytywnej lub negatywnej⁵⁰, ale zawsze przynosi aktualizację. To zaś oznacza, że w PRL-u ethos rycersko-szlachecki nadal trzymał się mocno. W żadnym razie nie można go było wymazać, choć robiono wszystko, aby zdeprecjonować przynajmniej jego szlacheckie przedłużenie. Sama rycerskość natomiast istniała w kulturze oficjalnej i „usankcjonowanej”⁵¹. Świadczyły o tym odgórna akceptacja ceremonii pasowania na oficera czy ucznia i cały szereg obrzędów noszących ślady tradycji rycersko-szlacheckiej. Na tej samej fali w programach szkolnych i wykazach lektur znalazły się książki Sienkiewicza, które wydawano w bardzo wysokich nakładach. To wówczas doczekały się ekranizacji *Pan Wołodyjowski*⁵², *Potop*⁵³, *Rodzina Połanieckich*⁵⁴, a wystawy takie, jak *Polaków portret własny*⁵⁵ cieszyły się ogromną popularnością.

⁴⁸ Por. *Ustawa z dnia 22 listopada 1952 r. o przysiędze wojskowej*, „Dziennik Ustaw” 1952, nr 46, poz. 310.

⁴⁹ B. S k a r g a, *Granice historyczności*, PIW, Warszawa 1989, s. 76.

⁵⁰ Por. J. A s s m a n n, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w państwach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 15.

⁵¹ P. B o u r d i e u, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, tłum. P. Biłos, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2022, s. 11.

⁵² *Pan Wołodyjowski*, Polska, 1966, reż. J. Hoffman.

⁵³ *Potop*, Polska, 1974, reż. J. Hoffman.

⁵⁴ *Rodzina Połanieckich*, serial telewizyjny, Polska, 1978, reż. J. Rybkowski. Zob. H. S i e n k i e w i c z, *Rodzina Połanieckich*, PIW, Warszawa 1976.

⁵⁵ Wernisaż wystawy odbył się 8 października 1979 roku w Muzeum Narodowym w Krakowie, jej organizatorem był Marek Rostworowski (zob. *Polaków portret własny*, red. M. Rostworowski, Wydawnictwo Arkady, Warszawa 1983).

Przykłady tego rodzaju można by mnożyć i poświęcić im osobne badania. Na potrzeby niniejszego tekstu wystarczy konstatacja, że ethos rycerski przetrwał okres burzy i socjalistycznego naporu, wchodząc tym samym do kanonu kulturowego czasów popeerelowskich. Za widomy dowód jego trwania należy uznać *Kodeks honorowy żołnierza zawodowego Wojska Polskiego* z roku 2008⁵⁶, którego fundament stanowi wartość ethosu rycerskiego, rozumiana jako godność w wymiarze osobistym i społecznym, oparta na fundamentalnych cnotach rycerskich: patriotyzmie, męstwie, uczciwości, odpowiedzialności, sprawiedliwości, prawdomówności i solidarności zawodowej. W przypadku wojska, podobnie jak i innych służb mundurowych (między innymi policji i straży pożarnej), mamy do czynienia z czymś więcej niż zawodem⁵⁷. Od ich funkcjonariuszy, oprócz wiedzy i umiejętności, wymaga się osobistego poświęcenia, a nawet podjęcia ryzyka utraty zdrowia i życia, jeśli zaistnieje nadzwyczajna konieczność. W przypadku takiej służby mówimy o powołaniu czy wręcz o misji, tak jak misją i powołaniem była militarna aktywność rycerstwa.

Jak wynika z powyższego, honor, zarówno w ujęciu dawnym jak i teraźniejszym, cechuje swoisty elitaryzm. Jednakże począwszy od okresu zaborów, kiedy polskiej armii zabrakło, stopniowo stawał się wartością egalitarną i dotyczył wszystkich tych, którzy podjęli działalność niepodległościową. Dzisiaj dla ogółu Polaków stanowi oczywisty constans aksjologiczny, oceniany jednoznacznie pozytywnie, elitom natomiast zawdzięczamy teoretyczne rozważania na temat honoru⁵⁸. W przestrzeni społecznej wizualizowany jest w reaktywowanym hasle z czasów wojny: „Bóg, Honor, Ojczyzna”, które obecnie widnieje nie tylko na sztandarach, ale także na polskich paszportach.

Szczególną wykładnią honoru zawsze było i nadal pozostaje słowo, wiązane z zaufaniem i dotrzymywaniem zobowiązań. W praktyce jednak stosunek do owego słowa okazuje się relatywny. Z jednej strony ceni się frazę „polegać jak na Zawiszy”, z drugiej zaś za oczywiste przyjmuje się stwierdzenie, że „tylko krowa nie zmienia zdania”. Częściej chyba górę bierze pragmatyzm i kalkulacja, ale w żadnym razie nie przekreśla to szacunku dla ideału. Nie potrzeba badań, żeby dostrzec społeczny podziw dla bezinteresowności, dla szlachetnych działań i szeroko rozumianego bohaterstwa.

⁵⁶ Zob. *Kodeks honorowy żołnierza zawodowego Wojska Polskiego*, „Dziennik Urzędowy Ministerstwa Obrony Narodowej” 2008, nr 5, poz. 55.

⁵⁷ Zob. H. N o g a, Z. M a ł o d o b r y, *Etos policjanta a bezpieczeństwo społeczne*, „Polonia Journal” 2017, nr 5-6, s. 173-185; J. P i w o w a r s k i, *Ethos rycerski. Przyczynek do budowy kultury bezpieczeństwa policji*, Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego Apeiron, Kraków 2014.

⁵⁸ Por. N a j d e r, dz. cyt., s. 19, 163, 349.

Rycerskość to także swoisty *savoir-vivre*, kod zachowań oparty na dobrych manierach, na grzeczności prezentowanej przez ludzi dobrze wychowanych. Współczesna odmiana gentlemiana, który potrafi sprostać tym wymogom, zdobywa uznanie społeczne, a wszelkie poradniki dotyczące etykiety ciągle cieszą się dużą popularnością.

Istota ethosu rycerskiego, bez względu na charakter etapu jego trwania, zawsze zasadza się na trzech filarach. Pierwszy ma charakter głęboko humanistyczny, bo dotyczy wartości reprezentowanych przez poszczególne jednostki. Kolejne dwa sytuują się w sferach społecznej (państwowej) oraz religijnej. Jakość owych filarów zawsze stanowi wypadkową walorów zaangażowanych osób, dzięki którym konstytuują się ideały służby Bogu i ojczyźnie. Jedne i drugie z niewielkimi modyfikacjami trwają od średniowiecza. W przypadku sfery świeckiej – jak już wcześniej wspomniano – wierność władcy zastąpiona została współcześnie wiernością współobywatelom i państwu, a za jej najwyższą wykładnię należy uznać patriotyzm. W przypadku sfery religijnej ideał rycerski przeszedł drogę od średniowiecznej koncepcji *miles Christi*, poprzez nowożytnego strażnika *antemurale christianitatis*, potem oficera, aż po obecnego obrońcę tradycji, działającego w kontrze do ateizacji życia. Działaniu temu towarzyszy budowanie pamięci o symbiozie wartości patriotycznych i religijnych⁵⁹. W sferze religijnej do tradycji rycerskiej nawiązuje także aktywność rozmaitych bractw o znamienitych nazwach, takich jak Rycerze Maryi, Rycerze św. Michała Archaniola czy Rycerze św. Jakuba.

W wersji współczesnej *ethos* rycerski z jednej strony zachowuje rudymenty etyczne wypracowane na przestrzeni dziejów. Z drugiej strony jednak, poprzez przenikanie w wymiarze symbolicznym i ludycznym do kultury popularnej, staje się własnością ogółu. W tym kontekście rycerskość kojarzona jest jednoznacznie pozytywnie. Wskazują na to wyniki badań ankietowych, które przeprowadziłam wśród uczniów szkół średnich, studentów i doktorantów Uniwersytetu Zielonogórskiego. Dotyczyły one oceny wizerunku średniowiecznego rycerza i nowożytnego szlachcica. Aż dziewięćdziesiąt jeden procent respondentów uznało rycerza za wzór godny naśladowania⁶⁰, a tylko dwanaście procent oceniło pozytywnie szlachcica, w czym nietrudno dostrzec echa nagonki na szlachtę prowadzonej przez zaborców, a później ideologów PRL-u.

W dzisiejszym świecie wizerunek rycerza przybrał zatem postać wysoko wartościowanego mitu, zmodyfikowanego w duchu ponowoczesności. Tym

⁵⁹ Zob. *Etos rycerski dla umocnienia ducha i wewnętrznej dyscypliny na użytek społeczny przedstawiony*, oprac. J. Szafraniec, Wydawnictwo Buk, Białystok 2004.

⁶⁰ Zob. U. Świdowska-Włodarczyk, *The Contemporary Stereotype of the Polish Gentry and Its Historical Conditions*, „Vestnik of Saint Petersburg University. History” 65(2020) nr 2, s. 490-501.

samym wszedł na stałe do szeroko rozumianej aksjologii. Przynależy do wielu profesji, skoro na przykład dziennikarzy określa się mianem „rycerzy pióra”⁶¹, żużlowców (w języku kibiców) mianem „rycerzy czarnego toru”⁶², szermierzy nazywa się „rycerzami szpady”, a piłkarzy ŁKS Łódź „rycerzami wiosny”.

Za najbardziej skuteczne nośniki toposu rycerskiego należy, obok szkoły, uznać literaturę, film i różnego rodzaju gry. Znamienne jest też, że w rankingu poczytnych autorów z roku 2022 już na drugim miejscu uplasował się Henryk Sienkiewicz, na czwartym Adam Mickiewicz, a na osiemnastym Andrzej Sapkowski⁶³. Dzieła każdego z wymienionych literatów doczekały się ekranizacji (*Krzyżacy*⁶⁴, Trylogia, *Pan Tadeusz*⁶⁵ czy *Wiedźmin*⁶⁶), co znacząco wpłynęło na ich popularyzację. Oprócz Jerzego Hoffmana, Andrzeja Wajdy i Marka Brodzkiego kwestię postaw związanych z ethosem rycerskim podejmowali w swoich filmach także Andrzej Munk (*Pasażerka*⁶⁷), Jerzy Skolimowski (*Walkower*⁶⁸) i inni. Tematyka rycerska przesądza również o atrakcyjności inscenizacji historycznych, zwłaszcza tych, które upamiętniają bitwę pod Grunwaldem, oraz rekonstrukcji turniejów rycerskich, przyciągających widzów nie tylko do Golubia Dobrzynia, ale także do Radzyna Chełmińskiego, Rzeszowa, Grodzca, Szczytna, Łęczycy i wielu innych miejscowości. Każda z tych inicjatyw przyczynia się do popularyzacji ethosu rycerskiego. Podobną rolę spełniają różnego rodzaju artefakty, takie jak herby miejskie, a także zamki pełniące rolę muzeów, hotele i restauracje utrzymane w duchu rycerskim czy nawiązujące do rycerskiej aksjologii logotypy rozmaitych stowarzyszeń i firm. Aksjologię tę wykorzystują także reklamodawcy, dostosowując ją do promowanych produktów⁶⁹.

Ethos rycerski niewątpliwie należy do zjawisk mocno zakorzenionych w kulturze polskiej. W wydaniu elitarnym, rycersko-szlacheckim, a więc do

⁶¹ Zob. K. D r ą g, *Rycerze pióra? Michał Bałucki dziennikarz o etosie dziennikarzy*, „Zeszyty Prasoznawcze” 58(2015) nr 1(221), s. 191-201.

⁶² Zob. M. R o s z a k, *Rycerze czarnego toru – wizerunek żużlowca-rycerza utrwalaony w języku i twórczości kibiców*, „Filologia Polska. Roczniki Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego” 1(2015), s. 131-141.

⁶³ Zob. B.M. M o r a w i e c, *Najpoczytniejsi autorzy w 2022 roku – ranking*, Lustró Biblioteki, <https://lustrbiblioteki.pl/2023/04/najpoczytniejsi-autorzy-w-2022-roku-ranking/>.

⁶⁴ *Krzyżacy*, Polska, 1960, reż. A. Ford.

⁶⁵ *Pan Tadeusz*, Polska, 1999, reż. A. Wajda.

⁶⁶ *Wiedźmin*, Polska, 2001, reż. M. Brodzki.

⁶⁷ *Pasażerka*, Polska, 1963, reż. A. Munk.

⁶⁸ *Walkower*, Polska, 1965, reż. J. Skolimowski. Zob. M. D a r m a s, *Obywatel rycerz. Zarys socjologii filmu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014.

⁶⁹ Szerzej na ten temat zob. A. R y ł k o - K u r p i e w s k a, *Rycerz w srebrnej zbroi i dama w opresji – o funkcjonowaniu elementów kultury rycerskiej w reklamach telewizyjnych*, w: *Ethos rycerski w historii, literaturze i kulturze*, red. A. Ryłko-Kurpiewska, M. Sacha, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010, s. 223-242.

osiemnastego wieku, stanowił on rodzaj trwałego systemu aksjologicznego, porządkującego wszystkie przejawy życia. Dotyczył sfery osobistej i zbiorowej, prywatnej i publicznej. Funkcjonował w wymiarze symbolicznym i materialnym, w świecie fikcyjnym i rzeczywistym. Manifestował się zarówno w teoriach zawartych w kodeksach postępowania, jak i w rzeczywistych czynach. Łączył w sobie pierwiastki świeckie i religijne. Wyrażał się przez właściwą sobie etykę i estetykę życia codziennego i odświętnego. Z upływem czasu ów system stopniowo się demokratyzował, stawał się dobrem ogółu, zyskując na znaczeniu zwłaszcza w chwilach zagrożeń. Dzisiaj należy do wartości powszechnych, zarówno utrwalanych w pamięci oficjalnej, jak i respektowanych w pamięci narodowej. W pamięci narodowej lokuje się bliżej stereotypów, mitów i fantazmatów niż ustaleń naukowych. Dotyczy zdarzeń nie tyle rzeczywistych, ile wyobrażonych. Jednocześnie, z uwagi na swoją atrakcyjność obyczajową i aksjologiczną przenika do kultury popularnej. Z jednej strony przybiera postać ikony o zasięgu powszechnym, z drugiej zaś stopniowo ulega procesom mcdonaldyzacji⁷⁰ i komercjalizacji. Do znamienitych przejawów aksjologicznego spłaszczenia ethosu rycerskiego należy zaliczyć oferty browarów produkujących piwa o nazwach Król Artur, Rycerz czy Malbork. Na takich samych przesłankach opierają się reklamy samochodów, mebli, artykułów drogowych, leków i materiałów budowlanych. Trudno tego rodzaju praktyki poddawać ocenie – upowszechnienie kultury wysokiej zawsze skutkuje jej trywializacją, ta zaś umożliwia szerszy, choć wybiórczy, dostęp społeczny do kultury wysokiej. Zarówno zatem inkluzywność, jak i ekskluzywność ethosu rycerskiego budują jedność kulturową. Ethos rycerski odpowiada na powszechną potrzebę pozytywnych odniesień budzących poczucie przynależności i uczestnictwa. Kształtuje mentalność narodową i zbiorową tożsamość, przyczyniając się do konsolidacji wspólnoty kulturowej. Należy zatem przyznać rację Bertrandowi Russellowi, który uważał, że nie można dopuścić, aby ten legat wieku rycerstwa został zaprzepaszczony⁷¹.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Aleksandrowicz, Alina. "Etos rycerski czasów Księstwa Warszawskiego (na podstawie niepublikowanego traktatu A. J. Czartoryskiego)." *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F* 62 (2007): 91–101.

⁷⁰ Zob. G. R i t z e r, *Mcdonaldyzacja społeczeństwa*, tłum. S. Magala, Muza, Warszawa 1999.

⁷¹ Por. B. R u s s e l l, *Human Society in Ethics and Politics*, Mentor, New York 1962, s. 43.

- Assmann, Jan. *Pamięć kulturowa: Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w państwach starożytnych*. Translated by Anna Kryczyńska-Pham. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008.
- Bardach, Juliusz, Bogusław Leśnodorski, and Michał Pietrzak. *Historia ustroju i prawa polskiego*. Warszawa: PWN, 1994.
- Bourdieu, Pierre. *Dystynkcja: Społeczna krytyka władzy sądowniczej*. Translated by Piotr Biłos, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2022.
- Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital." In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Edited by John G. Richardson. New York: Greenwood, 1989.
- Bożewicz, Władysław. *Polski kodeks honorowy*. Warszawa and Kraków: Nakład Księgarni J. Czerneckiego, 1919.
- Czartoryski, Adam Kazimierz. *Katechizm rycerski*. Edited by Henryk Mościcki. Warszawa: Gebethner i Wolf, 1916.
- Darmas, Marcin. *Obywatel rycerz: Zarys socjologii filmu*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2014.
- Dębicki, Ludwik. "Z czasów Księstwa Warszawskiego." In *Puławy (1762–1830): Monografia z życia towarzyskiego, politycznego i literackiego na podstawie archiwum ks. Czartoryskich w Krakowie*. Vol. 2. Edited by Ludwik Dębicki. Lwów: Nakład Księgarni Gubrynowicza i Schmidta, 1887.
- Drąg, Katarzyna. "Rycerze pióra? Michał Bałucki dziennikarz o etosie dziennikarzy." *Zeszyty Prasoznawcze* 58, no. 1 (221) (2015): 191–201.
- Duby, George. *Czasy katedr: Sztuka i społeczeństwo 980-1420*. Translated by Krystyna Dolatowska, Warszawa: PIW, 1986.
- Fredro, Andrzej Maksymilian. *Militarium, seu Axiomatum belli ad harmoniam togae accommodatorum libri duo / Kwestia wojskowa, czyli o prawidłach wojny i pokoju dwie księgi*. Edited by Marek Tracz-Tryniecki. Translated by Jagoda Chmielewska and Bartłomiej Bodnarek. Warszawa and Łódź: Narodowe Centrum Kultury and Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville'a, 2015.
- Goślicki, Wawrzyniec. *O senatorze doskonałym księgi dwie*. Edited by Mirosław Korolko. Translated by Tadeusz Bieńkowski. Kraków: Wydawnictwo Arcana, 2000.
- Hołówko, Tadeusz. *Oficer polski*. Warszawa: Księgarnia E. Wende i S-ka, 1921.
- Homer. *Iliada*, Translated by Ignacy Wieniewski. Kraków and Wrocław: Wydawnictwo Literackie, 1984.
- Homer. *Odyseja*. Translated by Józef Wittlin. Warszawa: PIW, 1982.
- Huizinga, Johan. *Jesień średniowiecza*. Vol. 1. Translated by Tadeusz Brzostowski. Warszawa: PIW, 1967.
- Irzykowski, Karol. "Czyn i słowo." In Irzykowski, "Czyn i słowo" oraz "Fryderyk Hebbel jako poeta konieczności"; "Lemiesz i szpada przed sądem publicznym [w sprawie Stanisława Brzozowskiego]"; "Prolegomena do charakterologii." Edited by Zofia Górzyna, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.
- Janion, Maria. *Gorączka romantyczna*. Warszawa: PIW, 1975.

- Janion, Maria. *Niesamowita Słowiańszczyzna: Fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006.
- Kicińska, Urszula. “Dzieł jego i odwag rycerskich [...] długo by wyliczać”: Wizerunek żołnierza w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych XVII wieku.” In *Ethos rycerski w kulturze: Tradycje i kontynuacje*. Vol. 2. Edited by Teresa Banaś-Korniak and Beata Stuchlik-Surowiak. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017.
- Kochanowski, Jan. “Satyr albo mąż dziki.” In Kochanowski, *Dzieła polskie*. Edited by Julian Krzyżanowski. Warszawa: PIW, 1980.
- Kodeks honorowy żołnierza zawodowego Wojska Polskiego. Ministerstwo Obrony Narodowej. Dziennik Urzędowy Ministerstwa Obrony Narodowej, no. 5 (2008), item 55.
- Kostkiewiczowa, Teresa. *Polski wiek światel: Obszary swoistości*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2002.
- Kraszewski, Józef Ignacy. *Bracia Zmartwychwstańcy*. Vols. 1–3. Kraków: Spółka Wydawnicza Księgarzy w Warszawie, 1876.
- Kraszewski, Józef Ignacy. *Pogrobek*. Kraków: Spółka Wydawnicza Księgarzy w Warszawie, 1880.
- Kulczycka-Saloni, Janina. “Sienkiewicz i Prus.” *Pamiętnik literacki* 57, no. 3 (1966): 1–37.
- Kulecka, Alicja. *Patriotyzm, poświęcenie, jedność: Społeczeństwo 1863 roku w dokumentach powstania*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2021.
- Kusiak, Franciszek. *Życie codzienne oficerów Drugiej Rzeczypospolitej*. Warszawa: PIW, 1992.
- Mickiewicz, Adam. “O poezji romantycznej.” In Mickiewicz, *Dzieła*. Vol. 5. *Proza artystyczna i pisma krytyczne*. Edited by Zygmunt Dokurno, Warszawa: Czytelnik, 1997.
- Mickiewicz, Adam. “Pan Tadeusz.” In Mickiewicz, *Dzieła*. Vol. 4. Edited by Konrad Górski. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik, 1983.
- Modrzewski, Andrzej. Frycz *O poprawie Rzeczypospolitej księgi czwore*. Edited by Mirosław Korolko. Piotrków Trybunalski: Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie Filii Akademii Świętokrzyskiej, 2003.
- Morawiec, Barbara Maria. “Najpoczytniejsi autorzy w 2022 roku – ranking.” *Lustro Biblioteki*, <https://lustrbiblioteki.pl/2023/04/najpoczytniejsi-autorzy-w-2022-roku-ranking/>.
- Najder, Zdzisław. *Etos rycerski*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2016.
- Niemcewicz, Julian Ursyn. *Śpiewy historyczne*. Edited by Zdzisław Libera. Warszawa: Wydawnictwo Książka, 1948.
- Noga, Henryk, and Zbigniew Małodobry. “Etos policjanta a bezpieczeństwo społeczne.” *Polonia Journal*, nos. 5–6 (2017): 173–85.
- Nowak-Dłużewski, Juliusz. *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce: Czasy Zygmunta*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1966.

- Noworolska, Barbara. "Ethos rycerski w *Trylogii*: Spojrzenia." *Bibliotekarz Podlaski* 32, no. 1 (2016): 129–42.
- Ossowska, Maria. *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa: PWN, 1986.
- Paprocki, Bartosz. *Hetman*. Edited by Kazimierz Józef Turowski. Sanok: Nakład i druk Karola Pollaka, 1856.
- Peltz, Jarosław, and Wojciech Dudek, eds. *Etos rycerski w Europie środkowej i wschodniej X–XV w.* Zielona Góra: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1997.
- Piątek, Marcin. "'Cne lachy wszędy sława wiekopomna głosi': Wartości rycerskie w świetle literatury okolicznościowej poświęconej bitwie chocimskiej 1621 roku." *Ethos rycerski w kulturze. Tradycje i kontynuacje*. Vol. 2. Edited by Teresa Banaś-Korniak and Beata Stuchlik-Surowiak. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017.
- Piwowski, Juliusz. *Ethos rycerski: Przyczynek do budowy kultury bezpieczeństwa policji*. Kraków: Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego Apeiron, 2014.
- Rawski, Jakub. "Ethos rycerski w 'Zawiszy Czarnym' Juliusza Słowackiego." In *Ethos rycerski w kulturze: Tradycje i kontynuacje*. Vol. 2. Edited by Teresa Banaś-Korniak and Beata Stuchlik-Surowiak. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017.
- Rawski, Jakub. "*Zawisza Czarny*": *Niedokończony dramat Juliusza Słowackiego; Studium monograficzne*. Głogów: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, 2021.
- Ritzer, George. *Mcdonaldyzacja społeczeństwa*. Translated by Sławomir Magała. Warszawa: Muza, 1999.
- Rostworowski, Marek, ed. *Polaków portret własny*. Warszawa: Wydawnictwo Arkady, 1983.
- Roszak, Maria. "Rycerze czarnego toru – wizerunek żużlowca-rycerza utrwalony w języku i twórczości kibiców." *Filologia Polska. Roczniki Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego* 1 (2015): 131–41.
- Russell, Bertrand. *Human Society in Ethics and Politics*. New York: Mentor, 1962.
- Rybka, Ryszard, and Kamil Stepan. *Awanse oficerskie w Wojsku Polskim 1935–1939*. Kraków: Tetrakon, 2003.
- Ryłko-Kurpiewska, Anna. "Rycerz w srebrnej zbroi i dama w opresji – o funkcjonowaniu elementów kultury rycerskiej w reklamach telewizyjnych." In *Ethos rycerski w historii, literaturze i kulturze*. Vol. 1. Edited by Anna Ryłko-Kurpiewska and Magdalena Sacha. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2010.
- Rzymowska, Luiza. "Sprawa honoru: Przemówienie Józefa Becka, wygłoszone 5 maja 1939 roku w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej, na tle zasad retoryki." *Oblicza Komunikacji* 10 (2017): 23–56.
- Sienkiewicz, Henryk. "Krzyżacy." Vols. 1–2. In Sienkiewicz, *Wybór pism*. Vols. 3–4. Edited by Leon Kruczkowski. Warszawa: PIW, 1954.
- Sienkiewicz, Henryk. "Ogniem i mieczem." Vols. 1–2. In Sienkiewicz, *Wybór pism*. Vols. 5–6. Edited by Leon Kruczkowski. Warszawa: PIW, 1954.

- Sienkiewicz, Henryk. "Pan Wołodyjowski." In Sienkiewicz, *Wybór pism*. Vol. 10. Edited by Leon Kruczkowski. Warszawa: PIW, 1954.
- Sienkiewicz, Henryk. "Potop." Vols. 1–3. In Sienkiewicz, *Wybór pism*. Vols. 7–9. Edited by Leon Kruczkowski. Warszawa: PIW, 1954.
- Sienkiewicz, Henryk. *Rodzina Polanieckich*. Warszawa: PIW, 1976.
- Skarga, Barbara. *Granice historyczności*. Warszawa: PIW, 1989.
- Słowacki, Juliusz. "Zawisza Czarny." In Słowacki, *Dzieła*. Vol. 9. *Dramaty*. Edited by Zdzisław Libera. Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1949.
- Starowolski, Szymon. *Wojownicy sarmaccy*. Edited by Jerzy Starnawski. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, 1978.
- Stasiak, Arkadiusz M. "'Krew łać, życie łożyć i fortuny wszelakie': Ewolucja relacji do ojczyzny w myśli staropolskiej." *Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 36, no. 2 (142) (2023): 233–45.
- Stawecki, Piotr. "Rodowód i struktura społeczna korpusu oficerskiego Drugiej Rzeczypospolitej." *Studia i Materiały do Historii Wojskowości*, no. 23 (1981): 231–63.
- Szafranec, Jan, ed. *Etos rycerski dla umocnienia ducha i wewnętrznej dyscypliny na użytek społeczny przedstawiony*. Białystok: Wydawnictwo Buk, 2004.
- Szyndler, Bartłomiej. *Pojedyńki*. Warszawa: PWN, 1987.
- Świdarska-Włodarczyk, Urszula. *Autorytety parlamentarne: Wzory i wzorce osobowe w Rzeczypospolitej XVI i XVII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2017.
- Świdarska-Włodarczyk, Urszula. *Homo militans: Rycerskie wzory i wzorce osobowe w średniowiecznej Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Świdarska-Włodarczyk, Urszula. *Homo nobilis: Wzorzec szlachecki w Rzeczypospolitej XVI i XVII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017.
- Świdarska-Włodarczyk, Urszula. *Kultura rycerska w średniowiecznej Polsce*. Zielona Góra: Wydawnictwo Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2001.
- Świdarska-Włodarczyk, Urszula. *Mentalność szlachty polskiej XV i XVI wieku*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 2003.
- Świdarska-Włodarczyk, Urszula. "Szlachecki wzorzec żołnierza Rzeczypospolitej XVI i XVII wieku (w świetle nowej definicji pisanej na użytek badań historycznych)." *Kultura i Historia*, no. 29 (2016): 137–58.
- Świdarska-Włodarczyk, Urszula. *Szlachta polska wobec Boga i ojczyzny*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 2001.
- Świdarska-Włodarczyk, Urszula. "The Contemporary Stereotype of the Polish Gentry and its Historical Conditions." *Vestnik of Saint Petersburg University. History* 65, no. 2 (2020): 490–501.
- Świdarska-Włodarczyk, Urszula. "The Model of a Polish Diplomat and Its Evolution From the 16th to the 21st century, in the Context of Education, Axiology, Professionalism and Socialization." *Multidisciplinary Journal of School Education* 11, no. 1 (21) (2022): 271–95.

- Świdarska-Włodarczyk, Urszula. "Wzorzec dyplomaty przełomu XVI i XVII wieku w świetle staropolskich poradników poselskich." *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne* 143, no. 3 (2016): 537–55.
- Świdarska-Włodarczyk, Urszula. "Wzorzec osobowy oficera II Rzeczypospolitej." *Echa Przeszłości* 23, no. 1 (2022): 113–26.
- Świdarska-Włodarczyk, Urszula. "Wzorzec osobowy oficera Polski Ludowej versus wzorzec osobowy oficera II Rzeczypospolitej: Studium porównawcze." *Roczniki Humanistyczne* 72, no. 2 (2024): 83–100.
- Świdarska-Włodarczyk, Urszula. "Wzorzec urzędnika Rzeczypospolitej XVI i pierwszej połowy XVII wieku w świetle staropolskich zwierciadeł." *Przegląd Historyczny* 107, no. 2 (2016): 171–97.
- Tarnowski, Jan. *Consilium rationis bellicae*. Edited and translated by Tadeusz Marian Nowak. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, 1987.
- Teusz, Leszek. "Etos rycerski w szesnastowiecznych kazaniach na pogrzeby królów polskich." *Język – Szkoła – Religia* 16 (2021): 199–215.
- Ustawa z dnia 22 listopada 1952 r. o przysiędze wojskowej. *Dziennik Ustaw*, no. 46 (1952), item 310.
- Zasady etyki i obyczaje żołnierzy zawodowych ludowego Wojska Polskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, 1983.
- Ziontek, Artur. "Idea cnoty i listopadowego spełnienia w 'Tęsknocie' Maurycego Gosławskiego." In *Powstanie listopadowe 1830-1831: Dzieje – historiografia – pamięć*. Edited by Tadeusz Skoczek. Warszawa: Muzeum Niepodległości, 2015.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Urszula ŚWIDERSKA-WŁODARCZYK – Ethos rycerski w Polsce. Od średniowiecznego archetypu do współczesnej ikony popkultury

DOI 10.12887/38-2025-2-150-15

Celem niniejszego artykułu jest syntetyczne przedstawienie ewolucji – od średniowiecza do czasów współczesnych – polskiej odmiany ethosu rycerskiego. Ethos rycerski należy do wartości mocno zakorzenionych w kulturze polskiej. W wersji elitarnej, rycersko-szlacheckiej, a więc do osiemnastego wieku, stanowił on rodzaj trwałego systemu obyczajowo-aksjologicznego, porządkującego wszelkie przejawy życia. Dotyczył sfery osobistej i zbiorowej, prywatnej i publicznej. Funkcjonował w wymiarze symbolicznym i materialnym, w świecie wyobrażonym i rzeczywistym. Manifestował się zarówno w teoriach zawartych w kodeksach postępowania, jak i w praktyce. Łączył w sobie pierwiastki świeckie i religijne. Wyrażał się przez właściwą sobie etykę i estetykę życia codziennego i odświętnego. Z upływem czasu, zwłaszcza w okresach zagrożień, ethos rycerski podlegał procesom demokratyzacji, stopniowo stając się dobrem ogółu. Obecnie należy do wartości powszechnych. W pamięci narodowej lokuje się bliżej stereotypów, mitów i fantazmatów niż ustaleń naukowych. Dotyczy

zdarzeń nie tyle rzeczywistych, ile wyobrażonych. Jednocześnie, z uwagi na swoją atrakcyjność obyczajową i aksjologiczną, przenika do kultury popularnej. Staje się tym samym produktem o charakterze ludycznym i komercyjnym. Nadal jednak niesie z sobą treści jednoznacznie pozytywne.

Słowa kluczowe: ethos rycerski, ewolucja aksjologiczna, elitaryzm, popkultura

Kontakt: Zakład Historii Średniowiecznej, Instytut Historii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Zielonogórski, al. Wojska Polskiego 69, 65-625 Zielona Góra

E-mail: u.swiderska-wlodarczyk@ih.uz.zgora.pl

Tel. 68 3283272

<https://ih.uz.zgora.pl/institut/struktura>

ORCID 0000-0001-6419-0059

Urszula ŚWIDERSKA-WŁODARCZYK, *The Chivalric Ethos in Poland: From Its Medieval Archetype to Its Iconization in Modern Popular Culture*

DOI 10.12887/38-2025-2-150-15

The goal of the article is a synthetic presentation of the evolution of the Polish chivalric ethos from the Middle Ages to modernity. As such, the chivalric ethos is among the values which are most characteristic of Polish culture and most deeply rooted in it. In its elitist form, which was continued until the 18th century and typical of knights and noblemen, it provided the patterns of moral integrity and conduct which were applied in all sectors of life, personal as well as collective, private as well as public. The chivalric ethos was a status symbol, but it also demanded specific actions in specific situations; it permeated both the conceptual universe and real life. It was manifested in codes of behavior as well as in everyday practices. It incorporated both lay elements and religious motifs and conveyed its peculiar ethics and aesthetics in everyday life. In time, in particular in times of danger, the chivalric ethos became subject to processes of democratization, which resulted in its gradually becoming a public good. In modern culture, it belongs among universal values as part of the collective memory of the Poles. As such, it embodies numerous stereotypes, myths, and phantasms rather than results of the actual research on the subject, and not infrequently assumes the function of the lens through which imagined rather than actual events are seen. Simultaneously, due to its axiological and moral appeal, it penetrates popular culture, thus becoming a ludic activity and a commercial product, which, however, does not stop it from conveying unequivocally positive message.

Keywords: chivalric ethos, axiological evolution, exclusivity, popular culture

Contact: Department of Medieval History, Institute of History, University of Zielona Góra, al. Wojska Polskiego 69, 65-625 Zielona Góra, Poland

E-mail: u.swiderska-włodarczyk@ih.uz.zgora.pl

Phone: +48 68 3283272

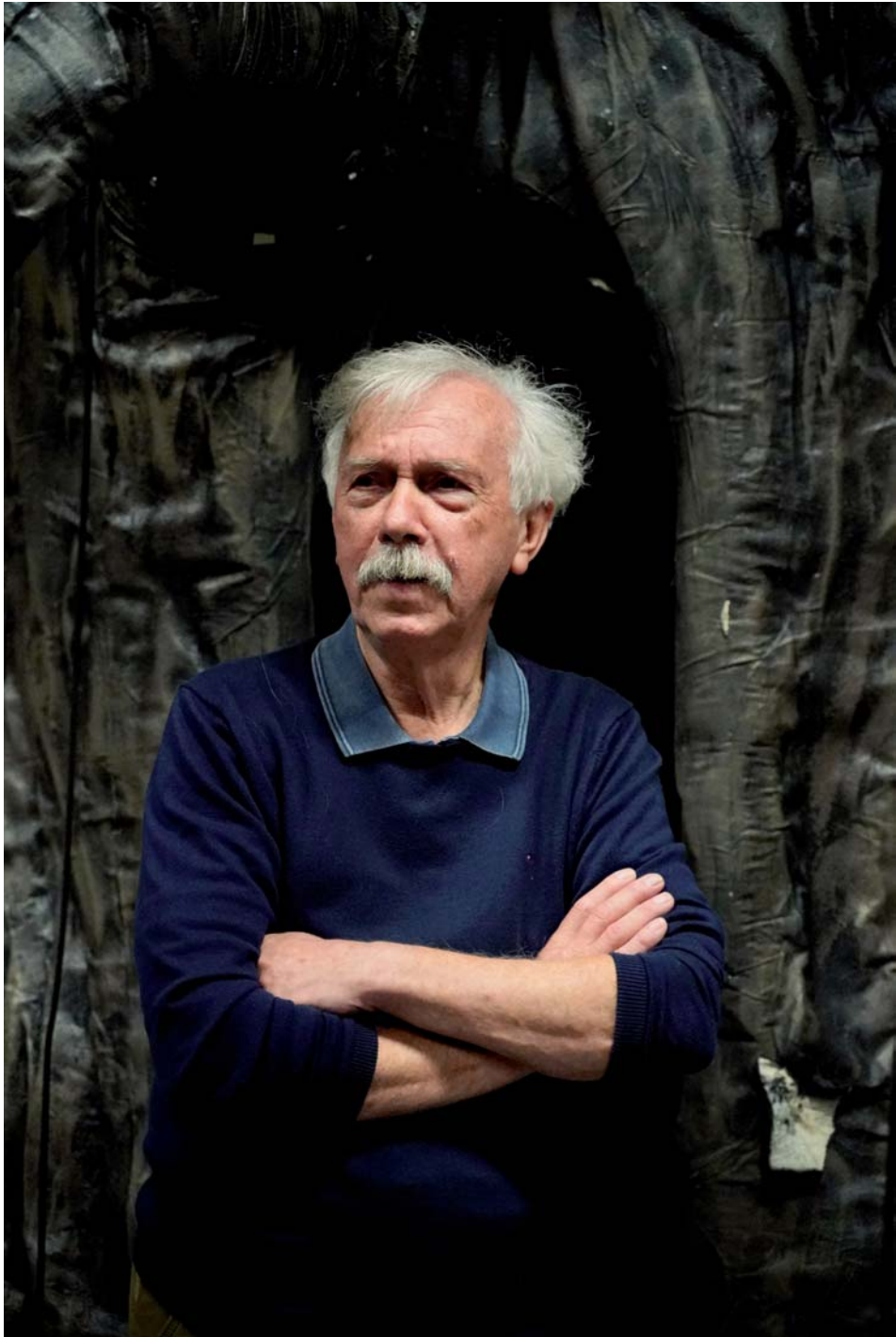
<https://ih.uz.zgora.pl/institut/struktura>

ORCID 0000-0001-6419-0059

„PRZEKROCZYĆ BARIERĘ MOŻLIWOŚCI POZNANIA”

Leszek Mądzik

(1945-2025)



Leszek Mądzik, 24 IX 2021. Fot. M. Szymala.
Źródło: Archiwum ideastudio.pl



Widowisko „*Bo piękno na to jest, by zachwycalo*”, oprawa plastyczna L. Mądzik, Szczeczebrzeszyn, 5 VIII 2020. Fot. M. Skowronek.

Źródło: Archiwum ideastudio.pl



Spektakl *Kres* (próba generalna),
24 IX 2021, reż. L. Mądzik, KUL, Lublin.
Fot. M. Skowronek.

Źródło: Archiwum ideastudio.pl



Ks. Alfred M. WIERZBICKI*

BYŁ JEDNYM Z NAS

Sila ekspresji Sceny Plastycznej tkwiła w metafizycznej głębi. Mądzik jednak uchylał się od dyskursu filozoficznego, sięgał bowiem do surowych pokładów doświadczenia, przez co odsłaniał ukryte w podświadomości zbiorowej i indywidualnej źródła mądrości życiowej, filozofii i religii. Podczas gdy myślenie za sprawą refleksji i teoretycznej spekulacji odrywa się od konkretnego, sztuka traktuje go jako swój budulec i znajduje środki do komunikowania go z zachowaniem jego pierwotności.

Trapię się, jak sprostac prośbie o napisanie obituarium Leszka Mądzika. Wiele razy go spotykałem, ale czy go poznałem? Nawet długie i intensywne obcowanie z kimś uczy przede wszystkim tego, że człowiek jest tajemnicą. Z fragmentów spotkań – najczęściej w jakimś kręgu osób, chyba raz czy dwa sam na sam – z emocji i refleksji wokół spektakli i wystaw próbuję złożyć portret artysty, prywatny kolaż. Nie stać mnie na obiektywizację – tej należy oczekiwać od teatrologów czy socjologów życia kulturalnego – ale przecież subiektywny wizerunek posiada właściwość świadectwa. Zakłada ono współrzędne biograficzne, przynajmniej częściową wspólnotę miejsca i czasu, uczestnictwo – wystarczy również częściowe, a może nawet przypadkowe – w tych samych wydarzeniach. W opowieści o człowieku snutej po jego śmierci ważne jest to, kim był dla innych osób i co w nich pozostawia.

O teatrze Mądzika usłyszałem już w liceum, było to w roku 1974. Do szkoły zaproszona została z wykładem Irena Sławińska. Słuchałem jej wtedy po raz pierwszy, zafascynował mnie jej uśmiech i umiejętność mówienia z domieszką śmiechu. Przedstawiała nowe zjawiska w teatrze polskim. Za najciekawszych twórców uznała Jerzego Grotowskiego i Leszka Mądzika. Lubiłem teatr, planowałem studiować teatrologię, dlatego w najbliższe wakacje pojechałem do Wrocławia i zdążyłem jeszcze zobaczyć *Apocalypsis cum figuris*¹. Nie wiem, dlaczego nie paliłem się wtedy do obejrzenia jakiegoś spektaklu teatru Mądzika. Miałbym bliżej, bo Scena Plastyczna KUL już działała i stawiała się legen-

* Ks. prof. dr hab. Alfred M. Wierzbicki – Katedra Etyki, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, e-mail: alfred.wierzbicki@mail.umcs.pl, ORCID 0000-0002-9661-0828 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Premiera 11 II 1969, reż. J. Grotowski, Teatr Laboratorium, Wrocław.

dą. Dopiero po dwóch dekadach od tej pochwały wygłoszonej przez profesor Sławińską mogłem się sam przekonać, jak wybitnym twórcą jest kędzierzawy, zamyślony pan, z chlebakiem na ramieniu, którego już wcześniej mijałem na korytarzach uczelni.

Właśnie w roku 1992, gdy rozpocząłem pracę naukowo-dydaktyczną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, odbyła się premiera *Tchnienia*². Olśniło mnie. Również wtedy trafił do mnie esej Wojciecha Chudego w książce *Teatr bezsłownej prawdy*³, który okazał się świetnym wprowadzeniem do imponującego już dorobku twórczego Mądzika. Gdy czytałem tekst Chudego, ogarnął mnie żal, że rozminąłem się z tak ciekawą twórczością, która rozwijała się tuż obok, blisko miejsc, w których przebywałem jako student. Ale może dzięki temu, że przegapiłem wcześniejsze spektakle Sceny Plastycznej, *Tchnienie* tak głęboko mnie poruszyło. Do dziś obrazy piór unoszących się w promieniach niebieskiego światła dają mi uczucie metafizycznej lekkości, są symbolem wyzwolenia.

Przypuszczam, że mój zachwyt nad *Tchnieniem* sprawił radość twórcy. Powiedziałem mu to, gdy spotkaliśmy się w redakcji „Ethosu”. Od tej pory dość regularnie prowadziliśmy krótkie rozmowy, a to na parterze głównego gmachu, a to na dziedzińcu, w tej bowiem przestrzeni mieściła się Scena Plastyczna KUL oraz Wydział Filozofii – spotykaliśmy się pomiędzy naszymi zajęciami na uczelni. KUL dopiero w ciągu następnych lat miał się stać uniwersytetem masowym, pogrążającym się w anonimowości, ulegającym fragmentaryzacji w środowiskach wydziałowych i instytutowych, na początku lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku panowała tu jednak jeszcze atmosfera przypominająca jakoś *Szkołę Ateńską* namalowaną przez Rafaela w watykańskich pokojach. Pracownicy naukowcy i studenci chętnie ze sobą rozmawiali. Wśród nas krążył także małomówny artysta, zamyślony i bardzo chętny do słuchania.

Drugim miejscem spotkań z Leszkiem był Instytut Jana Pawła II. Wpadał tam zazwyczaj na kilka minut, gdy trzeba było porozmawiać o przygotowywanych przezeń projektach okładek publikacji. Jego autorstwa były okładki „Ethosu”, wydawanego od 1988 roku. Stworzył też wiele okładek książek, w tym wydawnictw seryjnych. O wysoki poziom edytorski wydawnictw Instytutu dbali jego twórcy ks. Tadeusz Styczeń i Wojciech Chudy, obydwaj byli bardzo wrażliwi na ich estetyczną i intelektualną spójność. Współpraca z Leszkiem Mądzikiem była bardzo owocna, budziła dumę i zadowolenie zarządu

² Premiera 13 XII 1992, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

³ Zob. W. Chudy, *Teatr dramatu ludzkiej przygodności*, w: *Teatr bezsłownej prawdy. Scena Plastyczna Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. W. Chudy, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1990, s. 21-29.

i pracowników Instytutu. Ale nie oddawano monopolu jednemu grafikowi, w tym samym czasie część okładek książek projektowali znakomici artyści Zofia i Henryk Szulcowie.

Obserwowałem niejako z bliska międzynarodową karierę Leszka Mądzika. Przy każdym spotkaniu, raczej nieplanowanym, gdzieś na korytarzu czy w holu, lubił opowiadać o swych wojażach. Mówił oczywiście o sukcesach Sceny Plastycznej na różnych kontynentach, odwiedził chyba wszystkie. Jego teatr podróżował już wcześniej, ale po roku 1989 nastąpiło apogeum wyjazdów. Aktywność artystyczna za granicą przynosiła mu nie tylko sławę – przywoził z podróży wrażenia. Pamiętam opowieści o krajobrazach zachodniej Afryki; opowiadał mi o nich, zanim pokazał je na wystawie swych fotografii z Gwinei. Cieszę się, że gospodarzem tej wystawy był Instytut Jana Pawła II, którym wówczas kierowałem. Zapamiętałem wspomnienia Mądzika z pobytu w Australii, było w nich wiele wątków: egzotyczna przyroda, satysfakcja z kontaktu z publicznością, biesiadowanie u Andrzeja Jaroszyńskiego, ambasadora RP w Australii, a wcześniej pracownika KUL.

Najważniejsze były spektakle. Oglądając *Kir*⁴, *Szczelinę*⁵, *Bruzdę*⁶, *Odchodzi*⁷, *Lustro*⁸, można było odnieść wrażenie, że autor tworzy kolejną odsłonę tego samego spektaklu. Ta jednorodność wypływała ze stylistyki Mądzikowego teatru. Ponieważ mierzył się z niewyraźnym, nic dziwnego, że wracał do podobnych obrazów w pościgu za sensem. Tworzył obrazy archetypiczne, bogate w znaczenia i zarazem dalekie od jednoznaczności. Głęboko docierał do mnie motyw ziarna, ważny dla konstrukcji wizji artystycznej w *Szczelinie* i *Bruździe*.

Siła ekspresji Sceny Plastycznej tkwiła w metafizycznej głębi. Mądzik jednak uchylał się od dyskursu filozoficznego, sięgał bowiem do surowych pokładów doświadczenia, przez co odsłaniał ukryte w podświadomości zbiorowej i indywidualnej źródła mądrości życiowej, filozofii i religii. Podczas gdy myślenie za sprawą refleksji i teoretycznej spekulacji odrywa się od konkretności, sztuka traktuje go jako swój budulec i znajduje środki komunikowania go z zachowaniem jego pierwotności. Chociaż w teatrze Mądzika są postaci w ruchu, to nie ma w nim ról, aktorzy poprzez układ figur wyrażają to, co ludzkie, wszyscy razem są ekspresją człowieka i jego losu. *Ecce homo*⁹, jeden z pierwszych spektakli Leszka Mądzika, wyznaczył artystyczny zamysł, realizowany do ostatnich przedstawień. W *Bruździe* program ten zdaje się spełniony, gdy reżyser występuje sam jako aktor. Fakt, że stało się to tylko

⁴ Premiera 11 X 1997, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

⁵ Premiera 23 X 1994, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

⁶ Premiera 11 XI 2006, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

⁷ Premiera 18 X 2003, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

⁸ Premiera 25 V 2013, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

⁹ Premiera 24 III 1970, reż. J. Lodek, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

raz w dziejach wieloletnich jego przedsięwzięć artystycznych, ma znaczenie. Jest wyraźnym wyznaniem, że artysta czerpie z osobistych przeżyć, ale nie chodzi mu o narrację biograficzną, lecz o to, co jest sednem każdej biografii – odważmy się powiedzieć: o przygodę z człowieczeństwem.

O biografii twórcy Sceny Plastycznej sporo zresztą wiemy, można o niej przeczytać w poświęconych mu książkach. Mądzik sam opowiadał o swym życiu w wywiadach, do epizodów ze swego życia nawiązywał w felietonach. Droga z Bartoszowin w okolicach Gór Świętokrzyskich, gdzie się urodził, i Kielc, gdzie spędził dzieciństwo i młodość, do Lublina, w którym stał się uznanym szeroko w Polsce i za granicą artystą, warta jest poznania. Jest w niej bowiem intryga, którą nasycona została jego sztuka. Najwcześniejsze doświadczenia egzystencjalne wiążą się z wstrząsem w życiu rodziny, związanym z uwięzieniem ojca przez władze komunistyczne.

Cierpienie i świadomość osaczenia przez śmierć naznaczyły głęboko wrażliwego chłopca, ale tragiczne fakty biograficzne nie stały się wprost tematem jego późniejszych sztuk. Echo tych faktów powraca jednak z ogromną intensywnością w charakterystycznym niepokoju, są one podłożem napięcia. W sekwencjach spektaklu cielesne figury wyłaniające się z mroku krótko olśniewają swym widokiem, potem znów pogrążają się w ciemności. Każdy spektakl jest grą życia i śmierci, erotycznego zespolenia ciał i fizycznego rozpadu. W jakiejś sferze międzyludzkiej, nienazwanej, zderzają się dramat i nadzieja. Nawet gdy Mądzik czerpie inspirację z literackich tekstów Tadeusza Różewicza i Brunona Schulza, zaciera ich literackość, oczyszcza z anegdotyczności, interesuje go kondycja ludzka sprowadzona do obrazu, a właściwie jego błysków. Stąd tytuł poruszającej książki Tadeusza Różewicza *Matka odchodzi*¹⁰ ulega metamorfозie, w wersji Mądzika brzmi on *Odchodzi*, artysta zajmuje się bowiem samym zjawiskiem odchodzenia, rozstawania się z życiem, docierania do tragicznego punktu, który okaże się unicestwieniem lub przejściem.

Miałem szczęście współpracować z Leszkiem, gdy pełniłem funkcję dyrektora Instytutu Jana Pawła II w latach 2006-2014. Chociaż nie należał do zespołu Instytutu, był jednym z nas, współtworzył nasze przedsięwzięcia, nadając im swe piętno. Odpowiadało to głęboko idei Instytutu, jaką pielęgnował jego założyciel ks. prof. Tadeusz Styczeń. Często powtarzał on, że ideowe cele Instytutu Jana Pawła II, działającego w uczelni, w której jego patron był profesorem, dają się zrealizować tylko wtedy, gdy wokół nich powstaje autentyczna wspólnota osób. Leszek bardzo lgnął do ks. Tadeusza Stycznia i Wojciecha Chudego, lubił ich, obdarzał szacunkiem, cieszył się z rozmów. Po śmierci Chudego, a kilka lat później Stycznia przygotował wystawy upamiętniające osobę i dzieło każdego z tych filozofów. Zostały one zrealizowane w hołdzie naszemu Mistrzom.

¹⁰ Zob. T. R ó ż e w i c z, *Matka odchodzi*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999.

Za mojej kadencji nastąpiła zmiana szaty graficznej kwartalnika „Ethos”. Leszek Mądzik stanął przed nowym zadaniem, nasze czasopismo od 2009 roku zaczęło ukazywać się w kolorowej okładce. A to oznaczało, że każda okładka stawała się tworem autonomicznym, korespondującym z treścią tomu periodyku o wyrażnie monograficznym charakterze. Nie prezentowała już tylko graficznego zamysłu wynikającego z układu płaszczyzn i walorów szarości, lecz niosła przesłanie. Wymagało to jeszcze ściślejszej współpracy między redakcją a twórcą projektu. W takiej postaci trwała ona także w następnych latach, w których Instytutem kierowali moi następcy, aż do śmierci artysty¹¹.

Długa, wytrwała współpraca Leszka Mądzika z „Ethosem” sprawiła, że stał się jego współtwórcą, kimś w rodzaju autora na pierwszej linii, gdzie pismo za sprawą swych wartości wizualnych styka się z uwagą i zainteresowaniem czytelników. Blisko czterdzieści lat tworzenia okładki „Ethosu” trudno uznać za wątek marginalny w twórczości Mądzika¹², zwłaszcza że działalność na tym polu cechuje autentyczna eksplozja twórcza. W kolorowych okładkach „Ethosu” można zauważyć osmozę z innymi dziedzinami twórczości artysty, widać odniesienia do jego spektakli, są motywy scenografii teatralnych oraz refleksy uprawianej z pasją fotografii. Właśnie ta sztuka pozwoliła mu na bardzo intymne wyznanie, gdy na okładce „Ethosu” o etyce postępowania wobec zwierząt umieścił zdjęcie Gucia. Ukochany pies otrzymał portret świadczący o jego podmiotowości, życiu utajonym we wnętrzu. Praca nad okładkami „Ethosu” stwarzała wyjątkową okazję do dialogu Leszka z samym sobą, do kreatywnego stykania i przenikania się różnych obszarów jego twórczości.

W Instytucie – z inspiracji Cezarego Rittersa – udało nam się namówić naszego przyjaciela na sceniczną realizację intelektualnie trudnego, formalnie wielowarstwowego tekstu, jakim jest *Promieniowanie ojcostwa*¹³ Karola Wojtyły. Była to unikalna realizacja łącząca formę teatru radiowego z kanonami spektakli „Sceny Plastycznej”. Dzieło to było wspólną realizacją Marii Brzezińskiej z Radia Lublin i Leszka Mądzika. Zbudował on monumentalną scenografię, dzięki dynamizacji pełniącą także funkcję aktorską, z czytelnymi figurami. W kulminacyjnej partii dramatu-medytacji znalazł się również element żywego aktorstwa, na scenie pojawiło się dziecko, kilkuletnia dziewczynka. Lekko zarysowanym gestem scenicznym udało się stworzyć emocjonalne napięcie, manifestujące siłę przeżycia obecnego w wewnętrznym monologu bohatera Wojtyłowskiego „dramatu myśli”.

¹¹ Od 2009 roku Mądzik był członkiem Kolegium Redakcyjnego, a ostatnio Rady Naukowej „Ethosu. Kwartalnika Instytutu Jana Pawła II KUL”.

¹² Sam artysta nie uważał tej swojej aktywności pozateatralnej za marginalną. Niejednokrotnie prezentował projekty okładek „Ethosu” w ramach wystaw swojej twórczości.

¹³ Zob. K. W o j t y ł a, *Promieniowanie ojcostwa*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 228-258.

W ostatnich dekadach twórca Sceny Plastycznej KUL rozwinął jeszcze inne – pozateatralne czy raczej wokół teatralne – ścieżki swej aktywności. Stworzył dwie galerie, najpierw Galerię Sceny Plastycznej, mieszczącą się na lubelskim Rynku Starego Miasta, a potem Galerię Saską, zwaną „galerią na płocie”, ulokowaną na ogrodzeniu ogrodu Saskiego przy Alejach Racławickich w Lublinie, naprzeciw gmachu KUL. W ramach tej ostatniej wystawiał plakaty i fotogramy, zazwyczaj związane z teatrem i filmem.

Wreszcie okazał się autorem rewelacyjnych felietonów publikowanych na łamach „Charakterów” oraz „Akcentu”. W krótkiej literackiej formie zaskakiwał spostrzeżeniami, ujawniał kulisy swej twórczości, składał hołd podziwianym twórcom, opowiadał o podróżach. Myślenie Mądzika i jego wiedzę o świecie prowadzą obrazy. W tych małych prozach kryje się żywioł poetycki, dający pierwszeństwo obrazom i paradoksom. Na przykład jadąc samochodem, potrafił dostrzec w przestrzeni miasta sąsiedztwo dwóch rzeczywistości – życia i śmierci. Przy tej samej ulicy obok siebie znajdują się bowiem tętniąca witalnością galeria handlowa i osłonięty cieniem drzew cmentarz. „Może te dwa światy leżące po prawej i po lewej stronie drogi są bardzo odległe. Ale przecież jakoś bliskie, chyba nie tylko w mieście, w którym mieszkam”¹⁴ – napisał.

W ciągu kilku lat spotykaliśmy się regularnie raz do roku na posiedzeniu Komisji do spraw Nagród Artystycznych Prezydenta Miasta Lublin. Leszek był przewodniczącym tego zespołu. W ubiegłym roku na obrady przybył prosto ze szpitala, z pewnym opóźnieniem, był już bardzo osłabiony chorobą. Po rozstrzygnięciu konkursu w swobodnej rozmowie sporo mówił o swych planach na nadchodzące miesiące. Całe życie zmagał się z zagadką czasu, z tego zmagania rodziła się jego sztuka. Chyba nauczył się, że najbardziej stawia się opór niszczylielskiej sile czasu, gdy nie rezygnuje się z aktów twórczych i marzeń.

Siłą uniwersytetu są jego ludzie; twórca „Sceny Plastycznej” stał się twarzą KUL, jego oryginalny dorobek artystyczny rozślawił lubelską uczelnię. Warto zastanowić się nad miejscem sztuki w przestrzeni instytucji akademickiej. Refleksja ta zdaje się tym bardziej konieczna dziś, gdy uniwersytety spychają na margines kulturę humanistyczną. Leszek Mądzik miał szczęście, że profesor Stefan Sawicki, jako prorektor KUL, dostrzegł w nim „iskrę Bożą” i stworzył warunki do rozwoju tego niezwykłego talentu. Dalekowzroczność profesora Sawickiego przejawiała się także w tym, że od ambitnego młodego twórcy nie żądał dyplomu magisterskiego, gdy powierzał mu stworzenie nowego teatru. Mądzik dopiero po latach uzyskał stopień naukowy, zostanie profesorem. Wspaniały prorektor KUL wiedział, że geniusz artystyczny daje środowisku naukowemu niepowtarzalne wartości.

¹⁴ L. Mądzik, *Brzegi*, w: tenże, *Obrazy bez tytułu*, oprac. B. Wróblewski, Wschodnia Fundacja Kultury „Akcent”, Lublin 2012, s. 27.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Chudy, Wojciech. "Teatr dramatu ludzkiej przygodności." In *Teatr bezsłownej prawdy: "Scena Plastyczna" Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1990.
- Mądzik, Leszek. "Brzegi." In Mądzik, *Obrazy bez tytułu*. Edited by Bogusław Wróblewski. Lublin: Wschodnia Fundacja Kultury "Akcent", 2012.
- Różewicz, Tadeusz. *Matka odchodzi*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1999.
- Wojtyła, Karol. "Promieniowanie ojcostwa." In Wojtyła, *Poezje i dramaty*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1979.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Był jednym z nas

DOI 10.12887/38-2025-2-150-16

Autor tekstu, przywołując prywatne wspomnienia, szkicuje subiektywny portret Leszka Mądzika jako twórcy Sceny Plastycznej KUL. Wskazuje na metafizyczną głębię tego autorskiego teatru i na autobiograficzne źródła specyficznego klimatu spektakli, które postrzegać można jako swoistą grę życia i śmierci. Przywołując różne obszary działalności artystycznej Mądzika, podkreśla znaczenie, jakie miała jego osoba i dzieło dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Słowa kluczowe: Leszek Mądzik, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Scena Plastyczna KUL

Kontakt: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4, pok. 312, 20-031 Lublin

E-mail: alfred.wierzbicki@mail.umcs.pl

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,22043,pl.html>

ORCID 0000-0002-9661-0828

Fr. Alfred M. WIERZBICKI, He Was One of Us

DOI 10.12887/38-2025-2-150-16

By referring to his private memories, the author sketches a subjective portrait of Leszek Mądzik as founder of Scena Plastyczna KUL. The author points to a metaphysical depth of the artist's original theater and to autobiographical roots of the specific atmosphere of his productions, which may be perceived as involving an interplay between life and death. Having discussed different areas

of Mądzik's activity, the author stresses his importance, as a person and as an artist, to John Paul II Catholic University of Lublin.

Keywords: Leszek Mądzik, John Paul II Catholic University of Lublin, Scena Plastyczna KUL

Contact: Department of Ethics, Faculty of Philosophy and Sociology, Maria Curie-Skłodowska University, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4, room 312, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: alfred.wierzbicki@mail.umcs.pl

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,22043,pl.html>

ORCID 0000-0002-9661-0828



Wojciech KACZMAREK*

„WEJŚĆ DO ŚRODKA TAJEMNICY”
O teatrze Leszka Mądzika

Największe wrażenie artystyczne wywierały na odbiorcach i krytykach spektakli Mądzika propozycje związane z przestrzenią sceniczną. Artysta potrafił ją modelować w zakresie „fizycznym”, ale także przeobrażać w wymiarze duchowym, metafizycznym. Patrzył bowiem na przestrzeń jak rzeźbiarz na materiał, z którego zostanie wyciosany posąg – aby uzyskać zakładany efekt finalny, trzeba odrzucić elementy zbędne.

Zmarły niedawno Leszek Mądzik zajmuje szczególne miejsce wśród artystów przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku. Krytycy sztuki określają to miejsce za pomocą sformułowań: „całkowicie oryginalny”, „samodzielny i integralny”, włączając jednocześnie działania teatralne Mądzika w krąg doświadczeń scenicznych Edwarda Gordona Creiga, Adolphe’a Appi, Petera Schumanna, a z polskich twórców Tadeusza Kantora, Józefa Szajny czy Jerzego Grotowskiego – wskazują przy tym nie tylko na rysy wspólne, łączące dzieła Mądzika z ich dorobkiem artystycznym, ale także na różnice. Stworzył on rzeczywiście coś niepowtarzalnego, wyjątkowego w całej historii teatru.

Urodził się 5 lutego w Bartoszowinach koło Nowej Słupi w Górach Świętokrzyskich. Od 1966 do 1969 roku studiował historię sztuki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Wkrótce po przybyciu na uczelnię związał się z Teatrem Akademickim, który właśnie w latach 1967-1969 był pod opieką wybitnych reżyserów zawodowych: Ireny i Tadeusza Byrskich oraz Mieczysława Kotlarczyka. Mądzik pozostawał wówczas w ważnej fazie krystalizacji własnej wizji teatru. Wykonywał scenografie do wszystkich inscenizacji podejmowanych wówczas przez Teatr Akademicki. Tadeusz Byrski zaprosił go do współpracy przy *Jaskini filozofów* Zbigniewa Herberta¹. a Irena Byrska zleciła

* Prof. dr hab. Wojciech Kaczmarek – em. prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, e-mail: wojciech.kaczmarek@kul.pl, ORCID 0000-0001-5176-8755 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Premiera 18 I 1967, reż. zespół Teatru Akademickiego pod kierunkiem T. Byrskiego, Teatr Akademicki KUL, Lublin.

mu wykonanie scenografii do *Wandy* Cypriana Norwida². W roku 1968 Mieczysław Kotlarczyk zaangażował go do realizacji średniowiecznego misterium *Amor Divinus*³. Mądzik projektował także scenografię do spektaklu *Testament*⁴ według utworu François Villona w teatrze Gong-2. Kolejne prace dla Teatru Akademickiego podjął w roku 1969, wykonując scenografie do spektakli *Tak jako trza*⁵ (będącego adaptacją noweli Stanisława Witkiewicza *Zośka Galicka*) i *Odjazd za godzinę* według Heinricha Bölla; w tym samym czasie rozpoczął przygotowania do swojego autorskiego spektaklu *Życie ukrzyżowane*⁶, wystawianego później pod tytułem *Ecce Homo*⁷ – był to pierwszy spektakl Sceny Plastycznej KUL. Tymi pracami Mądzik, jako scenograf, a później także reżyser, zamknął pierwszy etap swoich poszukiwań teatralnych⁸.

Kolejny okres twórczości scenicznej zapoczątkował Mądzik w roku 1970, powołując do istnienia Scenę Plastyczną KUL, teatr bez słów, który działał przez ponad pięćdziesiąt lat. Scena ta stała się przestrzenią rozwoju szczególnej pasji artystycznej jej twórcy, poszukującego odpowiedzi na pytania o egzystencjalne problemy życia ludzkiego, przede wszystkim zaś o sens cierpienia i śmierci, odczytywanych w perspektywie transcendencji. Zrealizował w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dwadzieścia cztery spektakle autorskie, w tym dwadzieścia dwa jako reżyser i scenograf, stając się jednym z najznakomitszych artystów teatru plastycznego⁹.

Działalność Sceny Plastycznej była możliwa dzięki wsparciu, jakie Mądzik otrzymywał od władz uczelni, a zwłaszcza od Stefana Sawickiego, który w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, gdy Scena Plastyczna zdobywała dopiero swoją pozycję artystyczną, pełnił funkcję prorektora KUL. Artystę promowali także pracujący wówczas na KUL teoretycy teatru Irena Sławińska i ks. Marian Lewko oraz filozof Wojciech Chudy. Ich książki i artykuły, w których wypowiadali się na temat Sceny Plastycznej, komentowane były w środowiskach badaczy teatru w Polsce i na świecie. Wiele spektakli wystawianych przez Mądzika w tak zwanej starej auli KUL, która stała się głównym

² Premiera 14 IV 1967, reż. zespół Teatru Akademickiego pod kierunkiem I. Byrskiej i T. Byrskiego, Teatr Akademicki KUL, Lublin.

³ Premiera 10 II 1968, reż. zespół Teatru Akademickiego pod kierunkiem M. Kotlarczyka, Teatr Akademicki KUL, Lublin.

⁴ Premiera 14 VII 1968, reż. A. Rozhin, Gong-2, Lublin.

⁵ Premiera 19 III 1969, oprac. sceniczne E. Wojciechowska, Teatr Akademicki KUL, Lublin.

⁶ Premiera 18 XI 1969, reż. L. Mądzik, Teatr Akademicki KUL, Lublin. Spektakl został zakwestionowany przez cenzurę.

⁷ Premiera 24 III 1970, reż. J. Lodek, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

⁸ Zob. W. K a c z m a r e k, hasło „Teatr Akademicki KUL”, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, red. E. Gigilewicz i in., Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, t. 2, s. 465n.

⁹ Por. *Słownik wiedzy o teatrze. Od tragedii antycznej do happeningu*, red. D. Kosiński i in., Park Edukacja, Bielsko-Biała 2007, s. 368.

miejszem jego realizacji scenicznych (takich jak: *Ikar*¹⁰, *Piętno*¹¹, *Zielnik*¹², *Wilgoć*¹³, *Wędrownie*¹⁴, *Brzeg*¹⁵, *Pętanie*¹⁶, *Wrota*¹⁷, *Tchnienie*¹⁸, *Szczelina*¹⁹, *Kir*²⁰, *Cahun*²¹, *Odchodzi*²², *Przejście*²³, *Lustro*²⁴) przedstawiał też w różnych ośrodkach teatralnych w Polsce i za granicą. Ponadto jako autor scenografii podejmował współpracę z różnymi teatrami w Polsce, Portugalii, Francji i w Niemczech. Istotną dziedziną jego pozateatralnej aktywności artystycznej była fotografia – wydał wiele albumów zawierających zdjęcia z odbywanych podróży. Znany jest także jako twórca plakatów i projektów okładek książkowych. Należał do Polskiego Związku Artystów Plastyków i Polskiego Związku Artystów Fotografików oraz Międzynarodowego Instytutu Teatralnego w Paryżu. W roku 1986 z jego inicjatywy powstała Galeria Sztuki Sceny Plastycznej KUL, w której cyklicznie organizowano wystawy prac plastyków, których wizja sztuki była mu ideowo bliska²⁵.

Mądzik studiował również na Wydziale Sztuki Łalkarskiej w białostockiej filii Akademii Teatralnej im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie. W roku 2006 uzyskał stopień doktora, a w 2010 tytuł profesora sztuki, był profesorem zwyczajnym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie. W różnych formach prowadził zajęcia ze studentami w Katedrze Dramatu i Teatru KUL oraz w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej KUL, gdzie od roku 2008 kierował. Katedrą Komunikacji Wizualnej. Wykładał i prowadził konwersatoria i seminaria także w Akademii Teatralnej w Warszawie i na Wydziale Architektury w Poznaniu. Zapraszany był do prowadzenia zajęć warsztatowych w ośrodkach uniwersyteckich i teatralnych za granicą, między innymi w Helsinkach, Berlinie, Nowym Jorku, Sao Paulo, Baku, Tbilisi, Limie, Amsterdamie i Pradze. 20 czerwca 2024

¹⁰ Premiera 16 V 1974, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

¹¹ Premiera: 23 III 1975, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

¹² Premiera 11 V 1976, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

¹³ Premiera 23 IV 1978, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

¹⁴ Premiera 20 IV 1980, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

¹⁵ Premiera 13 XI 1983, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

¹⁶ Premiera 30 XI 1986, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

¹⁷ Premiera 5 XI 1989, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

¹⁸ Premiera 13 XII 1992, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

¹⁹ Premiera 23 X 1994, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

²⁰ Premiera 11 X 1997, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

²¹ Premiera 20 X 2000, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

²² Premiera 18 X 2003, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

²³ Premiera 2 X 2010, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

²⁴ Premiera 25 V 2013, reż. L. Mądzik, Scena Plastyczna KUL, Lublin.

²⁵ Zob. A. B r z e s k a- M ą d z i k, *Działalność artystyczna Leszka Mądzika*, w: Z. Taranienko, *Przekaz o teatrze Leszka Mądzika*, Stowarzyszenie na rzecz Sceny Plastycznej KUL, Lublin 2024, s. 463-504.

roku w Centrum Scenografii Polskiej w Katowicach otworzył retrospektywną wystawę „Światło i mrok” prezentującą jego pięćdziesięcioletnią działalność artystyczną w zakresie teatru, scenografii, fotografii, malarstwa i plakatu.

Ważnym elementem dzieł scenicznych Mądzika była zawsze muzyka. Do współpracy zapraszał tak znakomitych kompozytorów i wykonawców, jak Stanisław Radwan, Jan A.P. Kaczmarek, Zygmunt Konieczny, Tomasz Stańko, Przemysław Gintrowski, Jana Kanty Pawluśkiewicz czy Anna Maria Jopek. O jego prestiżu artystycznym świadczą przyznawane mu nagrody i wyróżnienia: w roku 1995 KUL uhonorował kierowaną przez niego Scenę Plastyczną medalem „Za zasługi dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, w tym samym roku odznaczony został Złotym Krzyżem Zasługi, a w roku 2001 Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski. Otrzymał między innymi: nagrodę Polskiego Ośrodka Międzynarodowego Instytutu Teatralnego (ITI) za wkład do teatru światowego (1990), nagrodę Totus Tuus za osiągnięcia w dziedzinie kultury chrześcijańskiej (2004), Medal Per Artem ad Deum przyznawany przez Papieską Radę ds. Kultury (2008), Krzyż Pro Ecclesia et Pontifice (przyznany przez papieża Franciszka w roku 2014), Złoty Medal Zasłużony Kulturze Gloria Artis (w roku 2015) i nagrodę Stowarzyszenia Wydawców Katolickich Feniks za całokształt osiągnięć artystycznych (w roku 2016). Na temat wysokiej rangi osiągnięć teatralnych i plastycznych Mądzika wypowiadali się między innymi Tadeusz Kantor, Józef Szajna, Andrzej Wajda, Krystyna Zachwatowicz i Lech Majewski.

Leszek Mądzik przejdzie do historii kultury współczesnej przede wszystkim jako twórca teatralny. Fascynacja człowiekiem, jego możliwościami duchowymi i kruchością cielesną, trwaniem i przemijalnością, uobecniała się w każdym dziele tego twórcy w sposób oryginalny i unikatowy w skali światowej. Takim zostanie on zapamiętany.

Czy możliwe jest precyzyjne zdefiniowanie jego dzieła, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę styl wypracowany na deskach Sceny Plastycznej KUL? Stworzony przez Mądzika „teatr bez słów” był też teatrem „bez aktora”, teatrem bez określonej fabuły scenicznej, a więc bez tych elementów, które tradycyjnie składają się na pojęcie teatru. Intensywność pytań o sens życia i śmierci wywoływanych przez jego spektakle prowokowała do szukania adekwatnej do nich nazwy. Wojciech Chudy określił Scenę Plastyczną jako „teatr bezsłownej prawdy”²⁶, który wydobywa najgłębsze pierwiastki ludzkiej egzystencji, takie jak „narodziny i śmierć, życie i umieranie, wiara i zwątpienie,

²⁶ Zob. *Teatr bezsłownej prawdy. Scena Plastyczna Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. W. Chudy, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1990.

wolność człowieka i jego zniewolenie, radość i strach, piękno i tajemnica”²⁷. Wciąż jednak pozostaje otwarte pytanie: jaki to teatr? Odpowiedź jest tylko jedna: Mądzik tworzył „swoj” teatr, który zdefiniować można jedynie za pomocą jego imienia i nazwiska: teatr Leszka Mądzika. Wielokrotnie próbowano dookreślić charakter tego teatru i cel podejmowanych w nim działań scenicznych. Z okazji czterdziestolecia twórczości artystycznej Mądzika ukazała się okolicznościowa publikacja pod znamienym tytułem *Teatr obrazu Leszka Mądzika*²⁸. Tak, Mądzik myślał przede wszystkim obrazami. Ale myślał także przestrzenią.

Jako tytuł niniejszej wypowiedzi wykorzystałem sformułowanie, za pomocą którego Leszek Mądzik określił cel swojej pracy scenicznej: „wejść do środka tajemnicy”. Mówił o tym, nawiązując do spektaklu *Piętno*: „Istnieje we mnie tęsknota za świątynią, która może się zdarzyć w przestrzeni spektaklu, za jakąś uświęconą tajemnicą, ale nie można tego przecież dokładniej określić. A przy tym – jest jeszcze coś innego, co się temu przeciwstawia – prawda o mnie samym, o moich pragnieniach. Wspomniałem już o jej znaczeniu. Ta pierwsza tęsknota została silnie wydobyta już w *Piętnie*, w którym, po raz pierwszy na szerszą skalę, zastosowałem czerń – korci mnie zresztą przy każdej premierze i powtarza się w wielu finałach. Jak mówiłem, w *Piętnie* amfiteatralnie skonstruowana widownia została przetoczona w głąb sali – w tajemnicę, w mrok. A później otworzyłem inną, zimną przestrzeń, położoną głęboko w dole – i kazałem widzom dalej patrzeć na spektakl. *Piętno* stało się czymś, co można by nazwać moim *credo*. Jakbym niczego więcej nie chciał już powiedzieć, tylko nawoływał, by wejść do środka tajemnicy, aby zobaczyć, jaką jest! Aby przekroczyć barierę możliwości poznania – w jakimś transie...”²⁹.

Wydaje się, że właśnie tajemnica, jaką każdy człowiek nosi w sobie, była motywem poszukiwań twórczych założyciela Sceny Plastycznej. Intuicja artysty okazała się niezwykle precyzyjna. Tajemnica – albo jej źródłowe pojęcie: misterium – ma trzy wymiary, które Mądzik aktywizował w niemal każdym swoim działaniu scenicznym: realny, emocjonalny i transcendentny. Najpierw istotny staje się realny wymiar tajemnicy, wyrażony przez nieprzenikniony mrok, jego „gęstość” ogarniającą przestrzeń sceny i widowni, potem poczucie, że sytuacja, w jakiej znajduje się człowiek na scenie, zasłonięty przez obiekty scenograficzne, ale i ten siedzący w ciemnościach na widowni, nie daje się

²⁷ W. Chudy, *Wstęp*, w: *Teatr bezsłownej prawdy. Scena Plastyczna Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, s. 9.

²⁸ Zob. *Teatr obrazu Leszka Mądzika. 40 lat twórczości*, Stowarzyszenie na rzecz Sceny Plastycznej KUL – Wydawnictwo – Drukarnia L-Print Zbigniew Lemiech, Lublin 2008.

²⁹ *O emocjach i podstawach teatru* [Rozmowa z Leszkiem Mądzikiem przeprowadzona przez Zbigniewa Taranienkę w lutym 1986 r.], w: Taranienko, dz. cyt., Lublin 2024, s. 106.

zobiektywizować rozumowo, jest abstrakcyjna, wywołująca jedynie napięcie, jakiś rodzaj emocji, by w finale wyzwolić w widzu przeżycie zbliżone do doświadczenia mistycznego, odsłaniającego wymiar transcendencji i zderzającego go z tym wymiarem. Ta trzecia faza wydaje się właśnie owym wejściem w środek tajemnicy, do którego zaprasza artysta.

Elementy tworzonego na deskach Sceny Plastycznej teatru opisał ostatnio w obszernej, ponad pięćsetstronicowej książce Zbigniew Taranienko³⁰. Zawarte w niej analizy prowadzone były na kilku poziomach – na teatr Mądzika trzeba bowiem spojrzeć właśnie wieloaspektowo. Istotne jest najpierw zawsze samo tworzywo tego teatru, czyli materia plastyki, potem kompozycja przestrzeni, na której rozgrywają się zdarzenia, najczęściej afabularne i wysoce metaforyczne, a w końcu sposób oddziaływania ich na widza, w szczególności sposób rozbudzania emocji i intensywność przeżyć wywołanych przez obraz sceniczny. Te trzy wymiary określają specyficzny charakter tworzonych przez Mądzika spektakli. Wszystkie są podporządkowane naczelnej zasadzie: ukazaniu dramatu istnienia. Podmiotem jest przecież w tym teatrze tylko i wyłącznie człowiek, jego status bytowy, jego tajemnica. Na scenie, ale też na przecinających się liniach interakcji między sceną i widownią, rozgrywa się dramat ludzkiego istnienia: poszukiwanie sensu, doświadczenie lęku, cierpienia, niespełnienia i umierania, towarzyszące ludzkiej egzystencji. O wzbudzenie tych przeżyć twórca usilnie zabiegał. W jednym z wywiadów mówił: „Z ludźmi na sali czuję się zespolony do tego stopnia, jakbym za nich otwierał oczy, rozświetlając to, co mają zobaczyć, dosycając, a później wygaszając... Nieraz – co może jest stratą dla spektaklu – rozświetlam go tak dalece, jak jest to możliwe, ale wiem, że jeśli się wszystkiego w nim nie obnaży, nie zdobędę widzów”³¹.

Wielu badaczy i krytyków teatralnych usiłowało mimo wszystko odtworzyć „fabułę” tych spektakli, odczytać obecną w nich „treść” albo wskazać na uobecniające się w nich symbole czy archetypy kulturowe. Wspomniany już Wojciech Chudy interpretował ten przekaz, wyraźnie kierując go ku antropologicznym aporiom: w *Ikarze* widział bunt przeciwko świadomości kresu ludzkiej egzystencji, w *Zielniku* tragizm konstatacji nieuchronnego końca relacji erotycznej między kobietą i mężczyzną, w *Wilgoci* zanurzenie bytu ludzkiego w biologię, a w *Wędrownych* wędrówkę pomiędzy życiem a śmiercią³². Ksiądz Marian Lewko w swoich obserwacjach dotyczących spektakli Leszka Mądzika skupił się natomiast na ewokacyjnej sile metafor stwarzanych przez sytuacje sceniczne: życie pośrodku śmierci w *Wędrownych*, wielki most rozstania w *Pętaniu*, eschatologiczne zamyślenie we *Wrotach*, ciasną i wąską drogę

³⁰ Por. T a r a n i e n k o, dz. cyt., s. 15-87.

³¹ *O emocjach i podstawach teatru*, s. 103.

³² Por. C h u d y, *Wstęp*, s. 9.

w *Szczelinie*. To właśnie te metafory, zdaniem Lewki, niosły najważniejsze „treści” spektakli Sceny Plastycznej³³.

Największe wrażenie artystyczne wywierały na odbiorcach i krytykach spektakli Mądzika propozycje związane z przestrzenią sceniczną. Artysta potrafił ją modelować w zakresie „fizycznym”, ale także przeobrażać w wymiarze duchowym, metafizycznym³⁴. Patrzył bowiem na przestrzeń jak rzeźbiarz na materiał, z którego zostanie wyciosany posąg – aby uzyskać zakładany efekt finalny, trzeba odrzucić elementy zbędne. Twórca Sceny Plastycznej postępował podobnie: umieszczał swoich bohaterów w ciasnej przestrzeni, z której musieli się wydobyć, wyjść na powierzchnię, porzucić zbędną materię, która ich okalała. Aktor często niemal dotykał ograniczeń wyznaczonych miejscem działania się spektaklu. Widz niekiedy zaś miał wrażenie, że to „wydobycie się” z jakiejś bliżej nieokreślonej przestrzeni, jakby z zamknięcia, z worka czy z muszli, jest wejściem w inną przestrzeń, która jednak nie jest finalnym, oczekiwanym przez postać miejscem, ale jedynie inną przestrzenią – i znowu musi podjąć próbę wydobywania się z niej, by przejść do nowej sytuacji. Samo pokonywanie przestrzeni, przemieszczanie się, często napotykanie opór, bo brakuje miejsca, bo nie ma sygnałów ukazujących wyjście, było ważną przesłanką wielu spektakli Sceny Plastycznej. Wydobywanie się z jednej struktury bytowej ku innej miało wymiar fizyczny: przestrzeń albo się kurczyła, albo „rozprężała” – i ten rytm, ta pulsacja wpisana była w strukturę spektakli. Wędrówka, niekiedy – jak się wydawało – zamknięta w kole, prowadzona była jednak na linii wyznaczonej głębokością sceny: między jej przodem a głębią. Wywoływało to napięcia i wyzwalało emocje podtrzymywane lub wzmacniane muzyką i światłem. W wielu spektaklach powtarzalne frazy muzyki pozwalały mocniej wybrzmieć owej zagmatwanej, zamkniętej sytuacji postaci, by potem rozbłysnąć nową jakością dźwiękową. Takie efekty uzyskiwał Mądzik dzięki muzyce Stanisława Radwana, Tomasza Stańki, czy Jana A.P. Kaczmarka³⁵.

W ową skomplikowaną strukturę przestrzenną niekiedy włączona była widownia. Mądzik projektował ruch całych jej segmentów, by zbliżyć widownię do wybranych punktów znajdujących się w głębi sceny, lub zamykał jakiś fragment przestrzeni, by zmusić widza do wpatrywania się w założone przez artystę miejsce (tak było na przykład w *Pętaniu*). Dodatkowe efekty uzyskiwał poprzez operowanie światłem: skupienie go na jakimś detalu, na przedmiocie, na miejscu odległym, w głębi sceny – ten zabieg pozwalał wydobywać z prze-

³³ Por. M. L e w k o, *Teatr wielkich metafor. Szkice o Scenie Plastycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1995, s. 11-17.

³⁴ Pisał o tym Wojciech Skrodzki (zob. W. S k r o d z k i, *Przestrzeń nośnikiem znaczeń*, w: *Teatr bezsłownej prawdy*, s. 57-59).

³⁵ Zob. S. R a d w a n, *Muzyka w teatrze Mądzika. Uwagi krytyczne*, w: *Teatr bezsłownej prawdy*, s. 61-63.

strzeni jej ukryte cechy. Światło pulsujące, wiązka promieni albo światło, które nie oświetla, ale świeci widmowo – czyniły z przestrzeni scenicznej miejsce ruchu, przepływu, niejednoznaczności, niewyraźności; otwierały wyobraźnię widza ku przestrzeni metafizycznej. Fizykalna przestrzeń wyznaczała zawsze szlak wędrówki postaci scenicznych. Dokąd zmierzały otwierane drogi? Za Józefem Tischnerem moglibyśmy powiedzieć, że błdziły one w żywiole piękna, prawdy i dobra³⁶ i musiały dać odpór siłom, które są im przeciwstawne: brzydocie, kłamstwu i złu³⁷. W pokonywanym przestrzennie dystansie postaci dochodziły najczęściej do punktu mocniej wydobytego przez światło, kontrastowo innego od miejsca, z którego wyruszyły. Świetlistość jako cecha fizyczna obdarzona została wymiarem aksjologicznym, była czymś z zasady dobrym, lepszym od ciemności, była dobrem, podczas gdy ciemność miała konotacje negatywne, jako związana z napięciem, lękiem, a nieraz z groźnym, niedookreślonym złem. W teatrze Mądzika światło zawsze odgrywało szczególną rolę, to ono wydobywało postać z ciemności. W swojej wędrówce postaci przedzierały się więc przez rozmaite przeszkody, które trzeba usunąć lub które sprawiają, że trzeba się z tej nieprzyjaznej przestrzeni ewakuować. Mądzik bardzo często tworzył świat sceniczny jako świat labiryntu, a postaci ukazywał jako ludzi szukających z niego wyjścia. Tym, co zawsze pomagało znaleźć wyjście z tego labiryntu, było właśnie światło – ono stanowiło źródło ewokacji jednoznacznie wskazujących na transcendencję, na świat „inny” od tego, w którym zanurzona została postać sceniczna. Artysta sugerował, że tak rozumianą przestrzeń trzeba „pokonać” nie tylko w sensie fizycznym, że „zapasy” z przestrzenią oznaczają nieraz zapasy z czarnym aniołem (co ujawnił w *Kirze*)³⁸. Ten trop biblijny wykorzystywany był w teatrze Mądzika na wiele sposobów, zawsze jednak owym zmaganiom towarzyszyła przestrzeń, światło i muzyka. W jego spektaklach (na przykład w *Brzegu*) odnaleźć można nawiązania do Jana od Krzyża i Teresy z Ávila – oczywiście nie bezpośrednio, ale w znaczeniu ogólnym: akceptacji cierpienia duchowego w zmaganiu z materią i cielesnością. Metafizyczna walka ukazywana w tym teatrze odnosiła się do bycia wolnym lub bycia niewolnym, dokonywała się w przestrzeni otwartej lub zamkniętej, podlegającej szczególnej właściwości wykreowanego na scenie

³⁶ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 111-264 (rozdz. 3, pkt. A „Błądzenie w żywiole piękna” – s. 115; pkt. 2 „Błądzenie w żywiole prawdy” – s. 136; pkt. 3 „Błądzenie w żywiole dobra” – s. 170).

³⁷ Zwróciła na to uwagę Irena Sławińska (zob. I. Sławińska, *Cierpienie i piękno w spektaklach Sceny Plastycznej*, w: *Sztuka a cierpienie. Referaty z sesji z okazji 20-lecia Sceny Plastycznej KUL (27-29 IV 1990 r.)*, red. L. Mądzik, W. Kaczmarek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2024, s. 13-20).

³⁸ Por. *Przekaz wizji* [Rozmowa z Leszkiem Mądzikiem przeprowadzona przez Zbigniewa Taranienkę w listopadzie 2004 r.], w: Taranienko, dz. cyt., s. 133.

świata. Jego zasadą była konieczność podjęcia zmagania, trudu, walki, dynamicznego, a nie biernego trwania, przyjęcia postawy nadziei na upragnione rozwiązanie dylematu istnienia.

Metafizyczna przestrzeń nadawała fizycznym „wyglądom” (według ujęcia Ingardena) nową treść: światło nie oznaczało oświetlenia terenu, ale jawiło się jako życiodajne źródło stanowiące cel dążeń. Bandaże i opaski, a nawet ubiór, nie oznaczały tylko szaty okrywającej ciało, ale wskazywały na człowieka „starego”, który ma się przekształcić w człowieka „nowego”. Ów nowy człowiek musi oderwać się od tego, co go krępuje, zrzucić to, co go osłania i dokonać swoistej kenozy, ogołocenia, by przyoblec się w sposób duchowy w „nową” szatę, świetlistą, otwartą na wychylającą się z nocy nową rzeczywistość. Dlatego tak ważny teatralny środek wyrazu stanowiło operowanie światłem – stawało się ono się znakiem, a nie tylko fizycznym źródłem promieni rozjaśniających jakąś powierzchnię. Mądzik dozował jego ilość, było go zazwyczaj za mało, by na widowni czuć się komfortowo. To ograniczenie światła warunkowało uczestnictwo w świecie ukazanym na scenie; widz musiał dokonać wysiłku w akcie percepcji zdarzeń, „wpatrzeć się”, wsłuchać się w docierające do niego sygnały. Światło i muzyka były nieodzownymi elementami „gry przestrzennej”, jaką prowadził z widzami autor spektaklu.

Wydaje się, że do duchowego wymiaru ludzkiego losu docierał Mądzik w swoim przekazie przez wydobywanie życia z wymiaru cielesnego, zakotwiczonego w przestrzeni. Dlatego właśnie artysta najczęściej wyrażał, konstruując w swoim teatrze całkowicie oryginalną przestrzeń. U podstaw tej konstrukcji leżało przekonanie, że tym, co krępuje człowieka, jest jego ciało, jego fizyczny wymiar. Przekroczenie tego wymiaru oznacza zawsze wejście w tajemnicę istnienia, próbę dostrzeżenia, co jest za zasłoną ciała: czy śmierć i unicestwienie, zniszczalność i rozpad, czy też światło i wieczność? Posługując się językiem filozofii, można powiedzieć, że chodzi tu o zdolność człowieka do transcendowania swojej rzeczywistości. Mądzik nie tworzył świata zamkniętego w kole, charakteryzującego się powtarzalnością zdarzeń – ta struktura przestrzeni właściwa jest dla mitu – lecz budował przestrzeń skierowaną ku jakiemuś celowi, ku punktowi, do którego dochodzi się po linii wiodącej z uwikłania, z nocy, ku światłu. Pozwalało mu to otwierać wymiar transcendentny przestrzeni, znajdujący się poza podmiotem, niczym w jakimś rytuale. Wydaje się, że w tym właśnie tkwił właściwy dla tego teatru, ukryty rys antropologiczny. Twórca Sceny Plastycznej ukazywał człowieka wychylonego ku życiu, nie zaś ku śmierci; człowieka niepełnego, okaleczonego, a równocześnie niezniszczalnego, oczekującego przemiany – i to zapewne było celem, jaki artysta starał się osiągnąć w swoich spektaklach. W jednym z wywiadów Mądzik mówił: „Wiem, że zabrzmi to banalnie, ale teatr, który robię, jest formą mojego życia. I umieściłbym go bliżej jakiegoś rytuału. Ale to nie jest takie proste. Nawet

kiedy daje się dużo z siebie, wywołując tak silne napięcie, że widz nie wie nawet, co chciałby ze sobą zrobić, a w tym, co jest przekazywane, zawiera się autentyczna prawda życia i przeżyć – w takim stopniu, że wszystko staje się prawie święte, istniejące poza jakąkolwiek negacją czy ironią – pojawia się jednocześnie świadomość, że właśnie ja sam to wszystko prowokuję i cały czas kontroluję. Przecież w dowolnym momencie mogę spektakl przerwać. Prowadzi się więc grę, kieruje się uczuciami innych. Wywołując poważne emocje, ma się do nich dystans. Teatr jest więc także grą – choć łączy się i z tym, co należy do rytuału”³⁹.

Wszystkie formy artystycznego przekazu, jakie wykorzystywał ten artysta, skupiały się zawsze na próbie przekroczenia granicy między życiem a śmiercią. Tylko przekraczając ją, człowiek może wejść w środek tajemnicy, w misterium śmierci i misterium życia. Leszek Mądzik przekroczył tę granicę w późnym popołudniu 18 marca 2025 roku.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Brzeska-Mądzik, Alina. “Działalność artystyczna Leszka Mądzika.” In Zbigniew Taranienko, *Przekaz o teatrze Leszka Mądzika*. Lublin: Stowarzyszenie na rzecz Sceny Plastycznej KUL, 2024.
- Chudy, Wojciech. “Wstęp.” In *Teatr bezsłownej prawdy: Scena Plastyczna Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*. Edited by Wojciech Chudy. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1990.
- Chudy, Wojciech, ed. *Teatr bezsłownej prawdy: Scena Plastyczna Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1990.
- Gigilewicz, Edward, et al., eds. *Encyklopedia 100-lecia KUL*. Vol. 2, s.v. “Teatr Akademicki KUL” (by Wojciech Kaczmarek). Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Kosiński, Dariusz, et al., eds. *Słownik wiedzy o teatrze: Od tragedii antycznej do happeningu*. Bielsko-Biała: Park Edukacja, 2007.
- Lewko, Marian. *Teatr wielkich metafor: Szkice o Scenie Plastycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 1995.
- [Mądzik, Leszek, and Zbigniew Taranienko]. “O emocjach i podstawach teatru [Rozmowa przeprowadzona w lutym 1986 roku].” In Taranienko, *Przekaz o teatrze Leszka Mądzika*. Lublin: Stowarzyszenie na rzecz Sceny Plastycznej KUL, 2024.
- [Mądzik, Leszek, and Zbigniew Taranienko]. “Przekaz wizji [Rozmowa przeprowadzona w listopadzie 2004 roku].” In Taranienko, *Przekaz o teatrze Leszka Mądzika*. Lublin: Stowarzyszenie na rzecz Sceny Plastycznej KUL, 2024.

³⁹ *Tworzywo* [Rozmowa z Leszkiem Mądzikiem przeprowadzona przez Zbigniewa Taranienkę w Lublinie w marcu 1986 r.], w: Taranienko, dz. cyt., s. 117.

- [Mądzik, Leszek, and Zbigniew Taranienko]. “Tworzywo [Rozmowa przeprowadzona w Lublinie w marcu 1986 roku].” In Taranienko, *Przekaz o teatrze Leszka Mądzika*. Lublin: Stowarzyszenie na rzecz Sceny Plastycznej KUL, 2024.
- Radwan, Stanisław. “Muzyka w teatrze Mądzika: Uwagi krytyczne.” In *Teatr bezsłownej prawdy: Scena Plastyczna Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*. Edited by Wojciech Chudy. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1990.
- Skrodzki, Wojciech. “Przestrzeń nośnikiem znaczeń.” In *Teatr bezsłownej prawdy: Scena Plastyczna Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*. Edited by Wojciech Chudy. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1990.
- Sławińska, Irena. “Cierpienie i piękno w spektaklach Sceny Plastycznej.” In *Sztuka a cierpienie: Referaty z sesji z okazji 20-lecia Sceny Plastycznej KUL (27–29 IV 1990 r.)*. Edited by Leszek Mądzik and Wojciech Kaczmarek. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2024.
- Taranienko, Zbigniew. *Przekaz o teatrze Leszka Mądzika*. Lublin: Stowarzyszenie na rzecz Sceny Plastycznej KUL, 2024.
- Teatr obrazu Leszka Mądzika: 40 lat twórczości*. Lublin: Stowarzyszenie na rzecz Sceny Plastycznej KUL and Wydawnictwo – Drukarnia L-Print Zbigniew Lemiech, 2008.
- Tischner, Józef. *Filozofia dramatu*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2012.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Wojciech KACZMAREK – „Wejść do środka tajemnicy”. O teatrze Leszka Mądzika
DOI 10.12887/38-2025-2-150-17

Autor tekstu przedstawia drogę twórczą Leszka Mądzika, założyciela Sceny Plastycznej KUL, wskazując na antropologiczny wymiar jego działań artystycznych. Omawia właściwy dla Mądzika specyficzny sposób konstruowania przestrzeni scenicznej oraz rolę obrazu, światła i muzyki w jego spektaklach. Podkreśla, że wszelkie stosowane w nich środki wyrazu służyć miały zgłębieniu tajemnicy człowieka, jego kondycji bytowej postrzeganej w perspektywie transcendencji. Przywołuje też różnorodne próby dookreślenia charakteru teatru Mądzika, który jednak wymyka się definicjom i zajmuje wyjątkowe miejsce we współczesnej kulturze.

Słowa kluczowe: Leszek Mądzik, teatr, Scena Plastyczna KUL

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet
Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: wojciech.kaczmarek@kul.pl
Tel. 81 605575669
ORCID 0000-0001-5176-8755

Wojciech KACZMAREK, "Stepping into the realm of mystery": On Leszek Mądzik's Theater

DOI 10.12887/38-2025-2-150-17

The author of the article describes the creative path of Leszek Mądzik, founder of Scena Plastyczna KUL, while pointing to the anthropological aspect of his artistic activities. He discusses Mądzik's specific approach to structuring the stage space and analyzes the role image, light, and music played in his productions. The author emphasizes that all the means of artistic expression Mądzik used were designed to serve the scrutiny of the mystery of man, his existential condition perceived from the perspective of transcendence, and cites different attempts at defining the nature of Mądzik's theater which, however, falls outside any definition and occupies a unique place in contemporary culture.

Keywords: Leszek Mądzik, theater, Scena Plastyczna KUL

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: wojciech.kaczmarek@kul.pl

Phone: +48 605575669

ORCID 0000-0001-5176-8755

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE



Ks. Grzegorz BARTH*

HERMENEUTYKA OSOBY W MYŚLI KAROLA WOJTYŁY – JANA PAWŁA II

Z jednej strony Wojtyła odchodzi od substancjalnego rozumienia człowieka na rzecz jego rozumienia podmiotowego i osobowego, z drugiej zaś broni natury, widząc w niej różnorakie elementy wyjątkowości i przygodności, które zostają przez osobę i w osobie zintegrowane, to znaczy przyjęte przez nią – uosobione. Nie chodzi tutaj ani o faworyzowanie podmiotowości i umniejszanie substancjalności człowieka, ani o deprecjację natury na rzecz osoby, lecz cały czas o sposób poszukiwania równowagi między nimi.

Hermeneutyka osoby, uprawiana z nachyleniem personalistycznym i egzystencjalnym, koncentruje się na ukazaniu często dziś zapożyczanego sensu istnienia człowieka w kontekście jego unikalnego bytowania w świecie. Hermeneutyka stanowi reakcję na kulturę współczesną, zdominowaną przez tendencje scjentystyczne, utylitarystyczne i antyrefleksyjne. W ujęciu Hansa-Georga Gadamera hermeneutyka to sprzeciw wobec racjonalistyczno-metodycznego modelu poznania, który redukuje rzeczywistość do tego, co mierzalne i sprawdzalne. Gadamer postrzega racjonalność jako podporządkowanie się ideałowi metodyczności, które – choć uwolniło nas od wielu przesądów – ogranicza spektrum pytań o prawdę. Hermeneutyka krytykuje zatem przekonanie, że nauka może objąć całość ludzkiego doświadczenia¹. Ponadto hermeneutyka jako filozofia praktyczna, umiejętność mądrego życia (gr. *fronesis*), zajmuje się normatywnymi podstawami ludzkiej egzystencji. Rozum praktyczny różni się od rozumu technicznego: zakłada wolność, nieprzewidywalność oraz otwartość na doświadczenie. Hermeneutyka nie dąży do naukowego uprawomocnienia wiedzy o człowieku, lecz do jego samopoznania. Nie kwestionuje wartości nauki, ale podkreśla odmienność celów poznania naukowego i hermeneutycznego. Doświadczenie hermeneutyczne

* Ks. dr hab. Grzegorz Barth, prof. KUL – Katedra Chrystologii i Personalizmu Chrześcijańskiego, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: grzegorz.barth@kul.pl, ORCID 0000-0002-2590-0182 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Por. H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 27n.; t e n ż e, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 1979, s. 33-78.

nie spełnia się zatem w metodycznej samopewności, lecz w samej gotowości doświadczania osoby takiej, jaką ona jest – rzeczywistą, konkretną, pełną, ale przede wszystkim rozumiejącą, dynamiczną, otwartą, żyjącą w relacji do świata i innych osób². Istota doświadczenia hermeneutycznego wyraża się w dialogu z tradycją, historią, kulturą i językiem, które są podstawą samorozumienia i samorozwoju. Kształtowanie się prawdy o osobie nie jest owocem nieomylnie poprowadzonego procesu jej rozumienia. Jeśli zatem mówimy o osobie i metodologicznej strukturze poznania osoby, to w takim znaczeniu, że ona sama dla siebie wytycza tropy interpretacyjne, określając ich aksjomatycznie normowaną moc w ujmowaniu prawdy rzeczywistości. Tym samym wyłania się hermeneutyczny sens osoby, ale także osobowy charakter hermeneutyki. Hermeneutyka osoby, będąc krytyczną refleksją o odsłanianiu się rzeczywistości, musi podjąć zadanie rozszyfrowywania różnych opowiadań o ludzkiej egzystencji w jej fragmentaryczności. Pojawiające się obecnie oczekiwania oraz nadzieje związane z tym zadaniem pociągają za sobą pogłębioną refleksję nad jej fenomenem, sensem istnienia, a także możliwościami praktycznymi, jakie niesie ona dla dzisiejszej kultury. Niezbędna wydaje się w tym aspekcie hermeneutyczna wykładnia osoby – wykładnia ta stawia nas wobec decydującego problemu, a mianowicie odpowiedzi na pytanie o to, jakie warunki muszą zostać spełnione, aby możliwe było ujawnienie sensu bycia osobą. Podejście hermeneutyczne pozwala osobie lepiej rozumieć siebie samą. W nim staje się ona bardziej dla siebie czytelna. Celem hermeneutyki jest dotarcie do doświadczenia w najszerszym tego słowa znaczeniu, które obejmowało będzie wszystkie aspekty istnienia osobowego, ukazujące sposoby jego przejawiania się. Analiza egzystencjalna doświadczenia wskazuje na wyróżniony sposób bycia człowieka właśnie jako bycia osobowego. „Hermeneutyka w znaczeniu przedmiotowym to jawienie się człowieka, a w sensie podmiotowym – rozjaśnianie się rozumienia osobowego”³. Rozumowanie to zawsze jest dziejowe i w tym sensie jest hermeneutyką; hermeneutyką, która osobie pozwala lepiej rozumieć siebie samą. Z drugiej strony jest hermeneutyką rozjaśniającą się w osobie w procesie „osobienia” się natury ludzkiej. Ta zaś stanowi „principium hermeneuticum” wszelkiej rzeczywistości⁴. Wbrew przekonaniu niektórych krytyków przedsięwzięcia określanego hermeneutyką osoby, którzy sądzą, iż połączy ona dwa oddalone od siebie paradygmaty: metafizyczny i fenomenologiczno-hermeneutyczny, należy podkreślić, że propozycja ta nie wychodzi od klasycznego (metafizycznego) pojęcia osoby, ani też nie przyjmuje za swój punkt wyjścia żadnej innej wyróżnionej definicji osoby;

² Por. G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 293.

³ Por. C.S. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, Polihymnia, Lublin 1994, s. 213.

⁴ Por. tamże, s. 214.

punktem tym jest natomiast sam fenomen osoby, jej źródłowe doświadczenie, w którym ujawnia się ona jako taka. U podstaw takiego podejścia do osoby leżą doświadczenie, rozumienie, dziejowość i językowość – a więc podstawowe struktury hermeneutyczne. Wyznaczają one jej specyfikę, czyli jej „modus” bycia-w-świecie (łac. *modus existendi*). Hermeneutyka stawia sobie za cel wyeksplikowanie warunków możliwości ukazania się osoby: jej przesyconego prawdziwością fenomenu, i umożliwia odkrycie sensu jej istnienia w dziejach i poprzez dzieje, w relacji do Boga, innych osób i świata⁵.

Współczesna hermeneutyka wykonała decydujący zwrot od czysto językowej (technicznej) interpretacji rzeczywistości ku interpretacji bycia w świecie (egzystencji)⁶. Podstawową kategorią hermeneutyczną jest rozumienie, ujmowane nie tylko jako akt poznawczy, lecz jako sposób bycia człowieka w świecie (niem. *in-der-Welt-sein*). Jest to proces zakorzeniony w dziejowości i w języku, umożliwiający interpretację i odkrywanie sensów obecnych w rzeczywistości. Gadamer, podążając za myślą Martina Heideggera, wynosi rozumienie do rangi fundamentalnego sposobu bycia (niem. *Dasein*). Rozwijając tę intuicję, koncentruje się na opisie procesu rozumienia jako naszego *modus experiendi*. Procesowi rozumienia nadaje charakter uniwersalności, co oznacza, że sama struktura rozumienia jest zawsze taka sama we wszystkich swych konkretnych realizacjach. Rozumienie staje się zatem *modusem* bycia w świecie. Inaczej mówiąc, nasze odniesienie do świata stanowi *modus* rozumnego projektowania naszych możliwości bycia. Dlatego według Heideggera bycie w sensie najbardziej właściwym to właśnie egzystencja – to ona wyróżnia człowieka spośród pozostałych bytów. W sensie ontycznym wyróżnia go to, że jako bytowi chodzi mu w jego byciu właśnie o samo to bycie⁷. Kwintesencję osoby odsłania rozumienie, będące podstawowym sposobem bycia uświadomionego, nieustannie uświadamiającego sobie swoje własne istnienie we wszystkich możliwych odniesieniach, a zarazem odczytującego całą strukturę sensu ich znaczeń. Egzystencja obecna jest we wszystkich swoich przejawach, wszystkie je zestraja, harmonizuje oraz interpretuje. Pytanie o możliwość rozumienia

⁵ Por. Barth, dz. cyt., s. 24.

⁶ Na zwrot tego rodzaju wskazuje Günter Scholtz, dzieląc hermeneutykę na: (1) hermeneutykę techniczną (jako *ars interpretandi*), (2) hermeneutykę filozoficzną, badającą różne aspekty rzeczywistości od strony teoriopoznawczej i metodologicznej, (3) filozofię hermeneutyczną, charakteryzującą się nachyleniem egzystencjalnym (hermeneutyka ujmowana jest wówczas jako filozofia pierwsza (por. G. Scholtz, *Czym jest i kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*, tłum. D. Domagała, w: *Studia z filozofii niemieckiej*, red. S. Czarniak, J. Rolewski, t. 1, *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1994, s. 43n.).

⁷ Na temat *Dasein* Heidegger stwierdza: „Jestestwo to byt, który nie tylko występuje pośród innego bytu. Wyróżnia je ontycznie raczej to, że temu bytowi w jego byciu chodzi o samo to bycie” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 16).

poprzedza refleksję nad jego metodologią, ponieważ rozumienie ma podstawy ontologiczne i stanowi podstawowy sposób istnienia człowieka. Człowiek jako osoba to całość obejmująca zarówno aspekty racjonalne, jak i irracjonalne, a kształtowana jest ona przez tradycję i uwarunkowania kulturowe. W centrum osobowego bycia znajduje się dialog z tradycją, rozumianą jako żywe dziedzictwo, które kształtuje samorozumienie człowieka. Tradycja stanowi zatem przestrzeń, w której spotykają się przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, umożliwiając ciągle przekształcanie naszego rozumienia siebie i świata. Sposób istnienia osoby jako istoty duchowo-cieleśnej potwierdza jej potrzebę nieograniczonego otwarcia się na świat z wszystkimi jego właściwościami, procesami i strukturami. Dzieje się to głównie przez modus zachowania otwartości na komunikację międzyosobową, kształtującą przestrzeń ludzkiego doświadczenia języka i kultury, a także materialnych warunków życia, które w tym procesie uczestniczą⁸. Ludzka egzystencja jest zatem istnieniem interpretującym (łac. *existentia interpretativa*). Najbardziej pierwotne doświadczenie osoby i warunki jej ujawniania się stanowią podstawową strukturę hermeneutyczną.

Analiza myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II pozwala dostrzec w niej elementy hermeneutyki osoby, które wzbogacają tę refleksję o perspektywę personalistyczną, akcentującą godność, wolność i podmiotowość człowieka jako kluczowe aspekty jego egzystencji. W świetle myśli personalistycznej Karola Wojtyły i podejmowanych w niej zagadnień, takich jak na przykład sprzeciw wobec redukcjonistycznego pojmowania człowieka, zakorzenienie prawdy w osobowym doświadczeniu, dynamiczna struktura osoby wyrażającej się poprzez czyn (łac. *actus personae*), integralność osoby i natury (łac. *enhypostasis naturae*), relacje międzyosobowe (łac. *communio personarum*), refleksja nad edukacją czy myśl chrystologiczna, hermeneutyczne ujęcie osoby nabiera głębszego wymiaru. W niniejszych rozważaniach podejmiemy próbę interpretacji tych zagadnień z perspektywy hermeneutyki osoby, dowodząc, że myśl personalistyczna Karola Wojtyły nie tylko wpisuje się w ów hermeneutyczny paradygmat, lecz także znacząco go wzbogaca i pogłębia.

ŹRÓDŁOWE DOŚWIADCZENIE OSOBY

Źródłowe doświadczenie osoby to złożony, wieloaspektowy proces, obejmujący kluczowe elementy doświadczenia hermeneutycznego. Obejmuje on między innymi prymat egzystencji nad esencją, równoczesność doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego i bycie w świecie jako doświadczenie rozumiejące.

⁸ Por. P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, tłum. R. Czerny, University of Toronto Press, Toronto 1977, s. 315-322.

Doświadczenie źródłowe osoby to także świadomość jej ograniczoności i kruchości, jej cielesno-duchowej struktury, jej transcendencji, relacyjności, aksjologii oraz sprawczości, pozwalających na jej samookreślenie i samostanowienie.

Nawiązania do wielu tych elementów odnajdujemy w myśli Karola Wojtyły. Źródłowe doświadczenie osoby pojmuje on jako organiczną całość, wynikającą z bezpośredniego kontaktu poznawczego człowieka z samym sobą oraz ze światem⁹. Doświadczenie to nie sprowadza się do pojedynczych wrażeń, lecz obejmuje całość dynamizmu ludzkiego istnienia, działania i ludzkiej podmiotowości. „Człowiek działa” – fakt ten stanowi punkt wyjścia i podstawę całej refleksji Wojtyły¹⁰. Osoba jest w jego ujęciu żywą, stale się rozrastającą syntezą właściwego człowiekowi dynamizmu, syntezą czynów i uczynnień, a poprzez nie – syntezą sprawczości i podmiotowości¹¹. „Całe doświadczenie człowieka, które nam go ujawnia jako tego, który istnieje, bytuje i działa, pozwala i nakazuje prawidłowo myśleć o nim jako o podmiocie własnego istnienia i działania”¹² – pisze Wojtyła. Działanie jest rozumiane tak, jak jest dane w doświadczeniu bezpośrednim. Podmiotowość człowieka wyraża się w działaniu i potrafi się cała wyrazić w jednym akcie. Jednocześnie w czynie ludzkim (łac. *actus personae*) można uzyskać poznanie nie tylko tego, że człowiek jest podmiotem, ale także tego, kim jest jako podmiot swego działania. Poprzez sprawczość i samostanowienie osoba nie tylko odsłania się przed nami poznawczo, ale także realnie się konstytuuje sama w sobie. „W miarę, jak narasta potrzeba zrozumienia człowieka jako jedynej w sobie i niepowtarzalnej osoby – pisze przyszły Papież – zwłaszcza zaś – w całym tym właściwym człowiekowi dynamizmie działania (czynu) i dziania się – potrzeba zrozumienia osobowej podmiotowości człowieka, kategoria przeżycia uzyskuje swoje znaczenie, i to znaczenie kluczowe”¹³. W koncepcji osoby, którą zbudował Wojtyła, mamy zatem do czynienia ze scaleniem w człowieku podmiotowości i sprawczości, ze scaleniem się w wewnętrznej strukturze różnorodnych elementów i aspektów osoby¹⁴.

Z racji głębokiego związku osoby z bytem i prawdą interpretacja doświadczenia jest jednocześnie interpretacją prawdy o osobie¹⁵. Wojtyła pod-

⁹ Szerzej na ten temat zob. A. S c o ł a, *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*, tłum. P. Mikulska, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

¹⁰ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 57.

¹¹ Por. tamże, s. 133.

¹² K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976) nr 2, s. 7.

¹³ T e n ż e, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 439.

¹⁴ Por. A.B. S t ę p i e ń, *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”*, „*Analecta Cracoviensia*” 5-6(1973-1974), s. 154n.

¹⁵ Por. W. B e r n a s i e w i c z, *Osoba, prawda i objawienie w filozofii Luigiego Pareysona*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 38(2005) nr 1, s. 148.

kreśla: „Od tego doświadczenia do takiego zrozumienia, które stanowiłoby pełną teorię osoby, droga musi prowadzić poprzez analizę metafizyczną. [...] Niemniej doświadczenie jest nieodzownym początkiem całej tej drogi poznawczej”¹⁶. Autor w sposób nowatorski poszerza zakres tego, co nazywa doświadczeniem, twierdząc, że immanentne ludzkiemu doświadczeniu jest właśnie rozumienie. Owszem, zdaje sobie sprawę, że czym innym jest doświadczać, a czym innym rozumieć, ale twierdzi, że obie te rzeczywistości tworzą organiczną całość. Píše: „Doświadczenie człowieka – tego człowieka, którym jestem ja sam – trwa tak długo, jak długo zachodzi ów bezpośredni kontakt poznawczy, którego ja jestem z jednej strony podmiotem, a z drugiej strony przedmiotem”¹⁷. Owo doświadczenie trzeba rozumieć jako bezpośredni i oglądowy kontakt poznawczy, różny jednak od samych aktów poznania¹⁸. Jest to pewien typ duchowego oglądania przedmiotów. Wojtyła stwierdza: „Przedmiotem doświadczenia jest nie tylko chwilowe zjawisko zmysłowe, ale i sam człowiek, który wyłania się ze wszystkich doświadczeń”¹⁹. To właśnie bezpośrednio uchwycenie przedmiotu, ogląd istoty rzeczy, jest źródłowym doświadczeniem osoby. Do wielkich zasług Wojtyły należy to, że w swoich krytycznych analizach dotyczących źródeł poznania i jego prawomocności przełamał on podejście pozytywistyczne i empiryczne, wracając do doświadczenia jako zasady zasad. Wojtyła powraca zatem do doświadczenia jako fundamentalnej zasady poznania, ukazując je jako źródłowe i konstytutywne dla rozumienia osoby.

ONTOLOGIA DZIAŁANIA

Zagadnienie ontologii działania można rozpatrywać jako próbę uchwycenia istoty ludzkiej sprawczości w kontekście tożsamości i odpowiedzialności. Osoba jako *l’homme capable* zdolna jest nie tylko do działania, ale także do refleksji nad jego znaczeniem, to zaś otwiera przestrzeń dla etycznego zaan-

¹⁶ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, s. 430.

¹⁷ Tenże, *Osoba i czyn*, s. 52.

¹⁸ Niektórzy traktują doświadczenie jako równoznacznik poznania bezpośredniego – przy założeniu istnienia różnych rodzajów poznania. Według jednych doświadczenie to poznanie bezpośrednio charakteryzujące się naocznością (zmysłową), a według innych to poznanie bezpośrednio czegoś jednostkowego albo czegoś danego jako współobecne za świadomością poznającą, aktualnie istniejące, bądź też danego jako niegdyś współobecne lub dane poznającemu. Wreszcie, dla niektórych doświadczenie to bezpośrednio poznanie czegoś realnego lub danego jako realnie istniejące (por. A.B. Stępień, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 17(1974), nr 4, s. 29).

¹⁹ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 52.

gażowania w relacje z samą sobą i innymi. Kluczowa jest tutaj zdolność do przypisania sobie odpowiedzialności za własne czyny, co stanowi fundament samowiedzy. Osoba jako *l'homme capable* to zatem podmiot działający, którego tożsamość kształtuje się poprzez aktywność i zaangażowanie²⁰.

W ujęciu Wojtyły ontologia działania ujawnia się w dynamizmie osoby, czyn zaś staje się nie tylko wyrazem, ale i spełnieniem jej istoty. Człowiek poprzez samostanowienie niejako „uprzedmiotawia” siebie w działaniu, co czyni go symbolem realnym, jednością sfery duchowej, psychicznej, moralnej i cielesnej. Czyn jako wiadome działanie osoby, pozwalające wykryć podmiot tego działania, przechodzi w ontologię. Osoba przyjmuje postać czynu, staje się tym, co czyni²¹. Jak powie Wojtyła: „Samostanowienie niejako «uprzedmiotawia» podmiot działający w jego własnym działaniu”²². Właśnie wtedy można mówić o symbolu realnym, jakim jest osoba, która nie tylko wyraża się w czynie, ale się w nim integruje, tworząc niepodzielną całość obejmującą wszystkie jej sfery: duchową, psychiczną, moralną oraz cielesną. Jest to jedność podmiotu działań i samego działania. Osoba, „będąc ontycznie kimś jednym, jest [...] w swym dynamizmie kimś swoiście złożonym”²³. Wojtyła przeprowadza bardzo wnikliwą analizę tego procesu integracji, wykorzystując takie pojęcia, jak „świadomość”, „samowiedza”, „sprawczość”, „transcendencja” i „samostanowienie”. Osoba nie tylko działa świadomie, ale posiada świadomość tego, że działa świadomie, co oznacza, że świadomie przeżywa swój czyn i samą siebie jako czyniącą. Czyn jest zdarzeniem, które rozgrywa się na tle świadomości, którą Wojtyła określa świadomością „odzwierciedloną”²⁴. Czyn pozostawia „śląd” w świadomości. Wojtyła dokonuje modyfikacji pojęcia świadomości, uznając ją jedynie za aspekt osoby²⁵, którą ujmuje jako coś więcej niż tylko podmiot czynu świadomy swego sprawstwa, w świadomości osoby to, co obiektywnie dobre lub złe, przeżywane jest bowiem jako dobre lub złe dla człowieka. Podmiot konstytuuje się zatem w świadomości, ale nie z a s p r a w ą świadomości²⁶. Świadomość pozwala we właściwy sobie spo-

²⁰ Zob. A. Wierciński, *Paula Ricoeura antropologiczna hermeneutyka osoby jako l'homme capable*, „Analiza i Egzystencja” 2012, nr 19, s. 161-176.

²¹ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 120.

²² T e n ż e, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 429.

²³ Tamże.

²⁴ T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 76.

²⁵ Por. K. S c h m i t z, *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*, tłum. W. Buchner, Wydawnictwo M – Instytut Tertio Millennio, Kraków 1997, s. 150-152.

²⁶ Wojtyła przyjmuje metafizyczną koncepcję osoby – osoba to w jego myśli byt substancjalny, rozumny i wolny. Podmiot (osoba) jest rzeczywistością ontologiczną (*suppositum*), która posiada świadomość jako narzędzie autorefleksji i samopoznania, ale nie jako źródło swojego istnienia. Podmiot zatem nie „powstaje” przez akt świadomości – on już jest, a świadomość ujawnia jego

sób na interioryzację (upodmiotowienie) tego, co jest w niej odzwierciedlane. Świadomość umożliwia osobie przeżycie czynu jako czegoś, co do niej należy. Samowiedza to instancja obiektywizująca w akcie uznania prawdy o czynie w relacji do osoby²⁷. Chodzi tu o wymóg wierności, którą osoba winna jest własnemu samospełnieniu, a nie o czysto zewnętrzne posłuszeństwo prawu natury, które nie jest jednocześnie prawem do realizacji samoświadomej osobowości i które mogłoby nawet – w pewnych przypadkach – stać w sprzeczności z tym samospełnieniem. Ma miejsce zatem połączenie obiektywnej oceny czynu z jego subiektywnym przeżyciem. Ostatecznie weryfikacja sądu następuje w praktyce, czyli w spełnieniu czynu. Projekt Wojtyły polega na tym, aby „nie subiektywizować subiektywności”, lecz ująć ją obiektywnie. Podmiot przeżywający, mając zakorzenienie w podmiocie metafizycznym (*suppositum*), nie jest dowolnością, lecz posiada obiektywną strukturę. Tutaj następuje hermeneutyczne przekroczenie dystynkcji: subiektywne–obiektywne. Sprawczość osoby w czynie z jednej strony dotyka rzeczywistości zewnętrznej: działając, człowiek wprowadza zmianę w otaczającej go rzeczywistości, z drugiej jednak strony, działając, zmienia samego siebie. Wojtyła nie zapomina o transcendencji osoby w czynie. Transcendencja ta opiera się na woli, która stoi u podstaw dynamizmu: „mogę – nie muszę”. Transcendencja osoby w czynie jest dynamiką, która pozwala osobie panować nad czynem, czyniąc z niego wyraz jej własnej osobowości. Osoba zachowuje wolność w stosunku do swego czynu. Podmiot jest całkowicie obecny w czynie, ponieważ jest to jego czyn, z którym się utożsamia i za który ponosi odpowiedzialność. Odpowiedzialność leży u podstaw przeżycia powinności (powinieniem, ponieważ jestem odpowiedzialny) i opiera się niej. Osoba jest odpowiedzialna za realizację wartości i zarazem jest odpowiedzialna za realizację samej siebie jako wartości. Z tej fundamentalnej powinności wypływają powinności, które osoba ma w stosunku do innych osób. Podstawowym dobrem, jakie osoba powinna realizować, jest jej spełnienie się jako osoby, które nie może dokonać się bez pełnego jej uczestnictwa w aktach swej świadomości. Nie chodzi tu o zwykłe posłuszeństwo normie, lecz o doświadczenie prawdy we własnym życiu. Norma powinna być zatem spełniana w sposób personalistyczny, powinna zostać przyjęta w świadomości jako prawdziwa. Realizacja wartości osobowych i relacyjnych stanowi nieodłączny aspekt ontologii działania. Spełnienie osoby dokonuje się poprzez aktywne uczestnictwo w aktach świadomości, gdy norma moralna przestaje być jedynie zewnętrznym nakazem, a staje się doświadczeniem prawdy w życiu.

wewnętrzne życie. Świadomość umożliwia autorefleksję, pozwala osobie uświadomić sobie siebie jako sprawcę czynu. Jednakże to nie świadomość czyni z człowieka osobę – ona jedynie pozwala jej ujawnić się jako podmiot (por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 94n.).

²⁷ Por. tamże, s. 76.

HERMENEUTYCZNA STRUKTURA CZYNU

Karol Wojtyła podkreśla, że istotę osoby najlepiej poznaje się poprzez jej czyny, które odzwierciedlają całą jej integralność – somatyczną, psychiczną, duchową i moralną. Czyn jest formą „wypowiedzi” osoby i stanowi kluczowy punkt wyjścia do zrozumienia jej dynamicznej natury. Aby właściwie interpretować czyny i zrozumieć osobę, należy przyjąć reguły interpretacji wynikające z samego czynu, a nie z zewnętrznych schematów. Jeśli do istoty osoby wiedzie droga okrężna, to z pewnością sytuuje się ona w czynie ludzkim. Działa zawsze ktoś w konkretnej chwili, stąd działanie to wymaga interpretacji. Wojtyła podkreśla: „Czyny są szczególnym momentem oglądu, a więc doświadczalnego poznania osoby. Stanowią niejako najwłaściwszy punkt wyjścia zrozumienia jej dynamicznej istoty”²⁸. Czyn stanowi taką rzeczywistość, w której partycypuje cała osoba, w czynie „wypowiada” się ona najpełniej jako integralna całość. Wojtyła dokonuje interpretacji czynu jako swego rodzaju „uteoretycznienia” owej praxis, jaką jest ludzkie działanie, a samo studium *Osoba i czyn* pomyślane jest jako „stopniowe wydobywanie, «eksplikacja» czynu pod kątem odsłaniania rzeczywistości osoby”²⁹. Niewątpliwie istotnym czynnikiem procesu rozumienia osoby przez jej czyn jest ta jego cecha, że stanowi on swoistego rodzaju łącznik między dwoma odmiennymi sposobami zgłębiania prawdy o człowieku: spojrzenia na niego od zewnątrz i od strony jego wewnętrznego samodoświadczenia, samoświadomości³⁰. Posługując się zasadą analogii między językiem a czynem, można powiedzieć, że czyny mają się do osoby tak, jak zdania do tekstu: stają się jednostkami sensu. Czyn jest zrozumiały, interpretowalny, uchwytny, zobiektywizowany³¹. Propozycja Wojtyły zbiega się z hermeneutyką symbolu. „Osoba ludzka mieści się w czynie, dla nas jest w nim obecna; nie jest nam dana w nim bezpośrednio, lecz poprzez niego. Wskutek swej niebezpośredniej obecności w czynie osoba konstytuuje go w swój symboliczny wyraz”³².

W ujęciu najbardziej podstawowym symbol oznacza pierwotną jedność dwu momentów: odsłaniającego (manifestującego) rzeczywistość w swym ruchu od wewnątrz do zewnątrz oraz odsyłającego do niej – w ruchu od zewnątrz do wewnątrz. Oba elementy w swoim urzeczywistnieniu oraz rozumieniu po-

²⁸ Tamże, 60.

²⁹ Tamże, s. 76.

³⁰ Por. J. G a l a r o w i c z, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Antyk, Kraków 1994, s. 99.

³¹ Por. T. S t y c z e Ń, *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie”*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973-1974), s. 110.

³² S. G r y g i e l, *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973-1974), s. 140.

winny być odkrywane przede wszystkim we wnętrzu świata osobowego³³. Symbol jest formą wyrazu udostępniającą sens, ale posiada także swoją intencjonalność, wskazując na coś poza sobą³⁴. Symbol stanowi więc przejście z rzeczywistości jednego świata do drugiego. W takim rozumieniu symbolu czyn osoby znajduje się na pierwszej płaszczyźnie znaczeniowej i wskazuje na drugą, którą stopniowo odsłania, ukazując jej pełniejsze znaczenie. Osoba jako rzeczywistość symbolizowana staje się; żeby się wyrazić, musi korzystać ze środka wyrazu, jakim jest jej czyn. Ontyczne bogactwo osoby przerasta jej wszelki wyraz pojęciowy, dlatego musi zostać ujęte za pomocą rzeczywistości symbolu jako najbardziej adekwatnego środka interpretacji. Tylko symbol może wyrazić dynamiczny charakter osoby, ponieważ określa on coś, czego jeszcze nie ma, a co zostaje dane osobie jako jej własne spełnienie. W procesie tym, spełnia się sens rzeczywistości symbolizowanej (osoby) oraz symbolizującej (czynu). „W symbolu mamy do czynienia z sensem sensu. A ponieważ sens zasymbolizowany jest dynamiczny, gdyż konstytuuje go sama uobecniawiana rzeczywistość, sens symbolizujący (pojęcie) sam staje się dynamiczny, to znaczy otwarty na coś więcej, ku czemu ciągle trzeba dochodzić”³⁵. Czyn jako symbol zespala dwa elementy osoby: podmiotowy i przedmiotowy. Czyn jest doświadczany przez osobę „od środka”, bezpośrednio, subiektywnie, a zarazem na zewnątrz, jako fakt dostępny dla samego siebie jako sprawcy czynu oraz innych ludzi. Pełna afirmacja osobowej wartości czynów – zdaniem Wojtyły – domaga się teorii osoby jako ich podstawy, a zbudowanie tejże teorii wydaje się niemożliwe bez analitycznego wniknięcia w dynamiczną rzeczywistość czynu. Czyn niejako narzuca sposób interpretacji rzeczywistości³⁶. Tak więc, aby szukać w czynie osoby symbolizowanej, trzeba przyjąć reguły interpretacji wyznaczone przez sam czyn. Czyn stanowi wtedy „tekst” domagający się interpretacji dokonywanej na wyznaczonej przez niego drodze. Hermeneutyka personalistyczna Wojtyły powinna być zatem oceniana w oparciu o jej własne zasady, nie zaś w oparciu o zewnętrzne kryteria naukowe.

ZASADA ENHYPOSTASIS NATURAE

Zasada enhypostasis naturae odnosi się do relacji między osobą a naturą, podkreślając ich wzajemną integralność. Wywodzi się ona z chrystologii

³³ Por. M. Neri, K. Kreutzer, hasło „Symbol”, w: *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, red. A. Franz, W. Baum, K. Kreutzer, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2007, s. 392.

³⁴ Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka: Rozprawy o metodzie*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1975, s. 11.

³⁵ Por. Grygiel, dz. cyt., s. 141.

³⁶ Por. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 18-20.

i mówi, że ludzka natura Jezusa istnieje w Boskiej osobie, co pozwala myśleć o osobie jako o rzeczywistości, w której natura realizuje swoje możliwości. Relacja między naturą a osobą jest dynamiczna – natura stanowi podstawę ludzkiego dynamizmu, ale to osoba nadaje jej sens i kierunek. Osoba jest „zanurzona” w naturze, ale potrafi spojrzeć na nią z dystansu, by nie redukować jej do wymiaru materialnego, biologicznego czy genetycznego. Integracja osoby i natury oznacza zatem, że osoba „uosabia” naturę, czyli integruje jej wszystkie aspekty (fizyczne, psychiczne, duchowe).

W *Osobie i czynie* Karol Wojtyła podejmuje ów wątek, dążąc do ujęcia „tego, co nieredukowalne” w człowieku, to znaczy tego, co podmiotowe i osobowe. Nie deprecjonując sfery natury, którą pojmuję zasadniczo jako podstawę ludzkiego dynamizmu, pragnie wydobyć i uwydatnić właściwy charakter bycia osobą. Relacja między naturą a osobą przebiega od przeciwieństwa do integracji. Kiedy zatem mówimy o naturze, wskazujemy na coś, co realnie istnieje tylko w suppositum jako konkretnym człowieku, to jest w czymś w-osobionym³⁷. Z drugiej strony osobę należałoby rozumieć jako moment najpełniejszego i najbardziej istotowego ujawniania się natury³⁸. Wojtyła pojmuję relację między osobą a naturą na wzór hermeneutycznego dialogu i wzajemnego zapośredniczenia. Natura unaocznia się wyłącznie w uczynnieniach podmiotu „człowiek”, czyny natomiast ujawniają tegoż człowieka jako osobę. Natura zostaje zintegrowana w jedności suppositum „człowiek” i oznacza inną niż osoba podstawę przyczynowania, będącą zarazem podstawą dynamicznej spójności osoby. Integracja natury ludzkiej, czyli człowieczeństwa, w osobie i przez osobę pociąga za sobą integrację w osobie ludzkiej całego dynamizmu właściwego człowiekowi. Jako taka, natura realnie tkwi w podmiocie, to znaczy jest w-osobiona. Wojtyłowa hermeneutyka relacji między osobą a naturą stanowi niezwykle oryginalny i twórczy sposób ukazania zasady enhypostasis naturae. Z jednej strony Wojtyła odchodzi od substancjalnego rozumienia człowieka na rzecz jego rozumienia podmiotowego i osobowego, z drugiej zaś broni natury, widząc w niej różnorakie elementy wyjątkowości i przygodności, które zostają przez osobę i w osobie zintegrowane, to znaczy przyjęte przez nią – uosobione³⁹. Nie chodzi tutaj ani o faworyzowanie podmiotowości

³⁷ Pojęcie „w-osobienie” (gr. en-hypostasis) nawiązuje do starożytności chrześcijańskiej zasady chrystologicznej, według której natura ludzka Syna Bożego posiada właściwe sobie zdolności, kompetencje (świadomość, poznanie i wolę), ale istnieją one jednak w osobie Syna. Dokonuje się hipostazyzacja natury ludzkiej, czyli enhipostazyzacja. Ideę enhipostazy rozumianej jako in-egzystencja rozszerzył szczególnie Leoncjusz z Jerozolimy (por. A. Grillmeyer, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, t. 1, Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 2004, s. 770).

³⁸ Natura wskazuje na dynamizm podmiotu, na tę aktywność, która bez reszty zawarta jest w dynamicznej gotowości tegoż podmiotu (por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 127).

³⁹ Wojtyłowy sposób podejścia zdają się potwierdzać słowa Andrzeja Półtawskiego: „Metafizyka tradycyjna w swych podstawowych kategoriach raczej postawiła zagadnienie człowieka

i umniejszanie substancjalności człowieka, ani o deprecjację natury na rzecz osoby, lecz o sposób poszukiwania równowagi między nimi. Dzięki zasadzie enhipostazy nasze spojrzenie na naturę poszerza się, a myślenie o osobie nabiera z kolei konkretnego kształtu i wyrazu. Pozwala ono bardziej zdecydowanie podchodzić do osoby, która, owszem, jest podmiotem mającym wartość samą w sobie, ale jest także kimś istniejącym w danej specyficznej naturze⁴⁰. Zasada enhipostazy przypomina, że osoba to nie teoretyczna nadbudowa, a także nie „część natury” człowieka, ale konkretna rzeczywistość, w której natura ludzka z wszystkimi jej elementami, aspektami i wymiarami odkrywa swój pełny wyraz i sens. Osoba jest czymś pierwotnym, nieredukowalnym do jakiegokolwiek cechy jakościowej czy zespołu cech. Zawiera ona w sobie pewną nieskończoność, niepodlegającą prawom wielkości liczbowych, którym wszak w jakiś sposób podlega natura. Nie oznacza to jednak, jakoby osoba była całkowicie wyjęta spod wpływu owych praw. Dzięki osobie natura może odszukać kierunek własnej dążności ku swojej pełni. W optyce tej ani jeden wymiar ludzkiej natury, czy to psychiczny, duchowy, czy fizyczny, poprzez swoje elementarne odniesienie do wartości najwyższej, jaką przedstawia osoba, nie może rościć sobie prawa wyższości wobec innego wymiaru. Ostatecznie zasada enhipostazy wskazuje na harmonię i wzajemne dopełnianie się osoby i natury – osoba daje naturze sens, a natura jest „materią”, w której osoba się wyraża.

HERMENEUTYKA RELACJI⁴¹

Doświadczenie osoby opiera się na dynamicznej relacji między pokrewieństwem a obcością, co tworzy hermeneutyczny model zrozumienia siebie i innych. Osoba realizuje się zarówno w byciu dla siebie, jak i w relacji z innymi, przy czym te dwa aspekty wzajemnie się warunkują, zgodnie z zasadą: „bycie-w-sobie” i „bycie-dla-drugiego”. Dialektyka relacji, oparta na perycho-retycznym dawaniu i przyjmowaniu, nie dąży do zatarcia różnic między tymi aspektami, lecz podkreśla ich znaczenie. Hermeneutyka relacji ukazuje wartość przekraczania siebie w kierunku innego, by w spotkaniu z nim odkrywać

i jego działania, niż rzeczywiście wyjaśniła wewnętrzną strukturę ludzkiej podmiotowości” (A. Póltawski, *Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły*, w: tenże, *Realizm fenomenologii: Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła. Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2000, s. 296).

⁴⁰ Por. Barth, dz. cyt., s. 120.

⁴¹ Szerzej na ten temat zob. tenże, *O hermeneutyce relacji. Wokół personalistycznych inspiracji Karola Wojtyły*, w: *Osoba. Wspólnota. Wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, red. A. Lekka-Kowalik, G. Barth, K. Guzowski, B. Sipiński, Instytut Jana Pawła II KUL – Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, s. 265-272.

głębsze rozumienie samego siebie. Personalizm Karola Wojtyły podkreśla, że „ja” nie istnieje w oderwaniu od relacji, lecz kształtuje się poprzez odniesienie do „ty” i wspólnoty „my”. Relacje z innymi pozwalają na głębsze samopoznanie, rozwój osobowości oraz budowanie etycznej odpowiedzialności opartej na szacunku dla wolności drugiego człowieka. Hermeneutyka relacji zachęca do wyjścia poza egocentryzm, do otwartości na innych i do uczestnictwa tym, co Wojtyła nazywa „communio personarum”⁴².

Napięcie, jakie powstaje w osobie w związku z dwubiegunowością – wyjścia i powrotu – nadaje jej swoisty hermeneutyczny charakter. Osoba wychodzi od siebie, aby rozumiejąco „czytać” napotkaną rzeczywistość, a potem w ruchu zwrotnym powrócić do siebie, poszerzając rozumienie samej siebie. Personalizm komunijny Wojtyły polega na tym, że egologiczność (wsobność) i relacyjność wyrażają dwubiegunowość osoby. Osoba nie jest ukonstituowana przez „ty” (co ma miejsce w filozofii dialogu), ale spełnia się przez odniesienie do „ty” lub do wspólnoty⁴³. Nie istnieje „ja” w pełni ukonstituowane, które następnie wchodzi w relacje, zawsze bowiem pozostaje ono w relacji. Relacja „ja” skierowana jest do „ty” i powraca do „ja”, od którego wyszła, aby w powrocie do siebie zawrzeć moment budowania swego „ja”. Jest to swoisty sprawdzian „ja” w świetle „ty”. Komunijny wymiar osoby nie sprowadza się tylko do otwartości na inne osoby, do życia i działania wspólnie z nimi, lecz jest czymś głębszym – jest zdolnością do uczestnictwa i miłości. Uczestnictwo (przeciwieństwo alienacji) to pozytywna relacja do człowieczeństwa innych, przy czym człowieczeństwo nie jest rozumiane abstrakcyjnie. Uczestniczyć w człowieczeństwie drugiego oznacza pozostawać w żywej relacji do tego, że jest on tym właśnie człowiekiem, nie zaś wyłącznie w relacji do tego, przez co jest on człowiekiem⁴⁴. Ten rodzaj egzystencjalnego otwarcia w kierunku drugiego powoduje zasadniczą zmianę w nas samych – odmienia nasze przekonania i ma decydujący wpływ na korektę naszych potrzeb. Hermeneutyka relacji zaprasza zatem do wyruszenia w podróż w kierunku kształtowania nowej osobowości, wolnej od małostkowości i samoabsorbencji. W nastawieniu hermeneutycznym uznajemy odpowiedzialność za innych, których odkrywamy w ich nieredukowalności. Zawiera się w tym zmysł etycznej odpowiedzialności, zakorzeniony w uznaniu prymatu podmiotowej wolności jako przesłanki dla poszanowania wolności innych. W dialogu z innymi ludźmi uczymy się patrzeć na siebie w innym świetle. Karol Wojtyła przechodzi od relacji międzyosobowej „ja”–„ty” do „my”. Pragnie pokazać, że nie istnieje

⁴² W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 25.

⁴³ W sensie podmiotu metafizycznego (suppositum) osoba wchodzi w dialog jako już ukonstituowana, natomiast w sensie podmiotu osobowego – można powiedzieć – konstituuje się w dialogu.

⁴⁴ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 330-332.

wyłącznie dialog „ja”–„ty”. Egzystencja człowieka odbywa się w kontekście szerokiego „my”. Zawsze „ja” ukrywa się w „my”. „My” nie oznacza prostego faktu ludzkiej wielopodmiotowości, ale wskazuje na swoistą podmiotowość tej wielości, a zatem na *communio personarum*. Możemy wówczas mówić o samokształceniu w procesie oczyszczania naszych myśli i pragnień.

EDUKACJA JAKO SZTUKA ROZUMIENIA I KSZTAŁTOWANIA OSOBY

Edukacja i wychowanie – inspirowane hermeneutycznie – to przede wszystkim wyzwalanie procesu samopoznania i formacji osoby, a nie tylko przekazywanie wiedzy. Prawdziwe wychowanie polega na wewnętrznym zaangażowaniu zarówno nauczyciela, jak i ucznia, prowadząc do wszechstronnego rozwoju człowieka. Edukacja jest dialogiem, ćwiczeniem ludzkiej solidarności oraz otwartością na inne perspektywy, co sprzyja rozwojowi integralnemu. Jej celem jest pomoc w odkrywaniu, co znaczy być człowiekiem – to zaś dokonuje się poprzez akceptację własnych słabości i gotowość do zmiany, a także odwagę ryzykowania niezrozumienia w poszukiwaniu głębszego sensu.

Zdaniem Wojtyły wychowanie to działanie zakorzenione w wewnętrznej istocie osoby. Zarówno wychowawca, jak i wychowanek uczestniczą w tym procesie jako jego aktywni twórcy. Wojtyła proponuje wizję edukacji jako procesu kształtowania siebie, podkreślając jej znaczenie dla całościowego doświadczenia edukacyjnego. Edukacja to świadomy wysiłek prowadzenia ucznia ku mądrości oraz wszechstronnemu rozwojowi jego osoby. Istotę tego procesu oddają słowa: „Wychowanie służy w szczególnym tego słowa znaczeniu uczłowieczeniu człowieka”⁴⁵. Istotą wychowania jest dążenie do tego, aby człowieka uczynić bardziej i prawdziwiej ludzkim i ujawnić jego pierwotną wielkość, dając mu uczestnictwo we wszystkim, czym może ubogacić go natura i historia⁴⁶. Proces ów dokonuje się przy wykorzystaniu licznych środków, ale jego celem zawsze pozostaje osoba. Wychowanie to działalność „z wnętrza” osoby, coś ściśle związanego z jej istotą, a nie mechaniczne i zewnętrzne oddziaływanie jednej osoby na drugą. Czyn wychowawcy i wychowanek jest ich własnym czynem. Wojtyła wysuwa projekt edukacji jako edukacji siebie oraz jej implikacji dla doświadczenia edukacji w ogóle. Zadaniem edukacji jest świadomy wysiłek prowadzenia ucznia w kierunku mądrości, a także ku

⁴⁵ J a n P a w e ł II, *Przyszłość człowieka to sam człowiek* (Homilia podczas Mszy św., Monte Sameiro, 15 V 1982), w: *Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi*, red. J. Żukowicz, WAM, Kraków 1990, s. 91.

⁴⁶ Por. A. R y n i o, *Atrakcyjność wychowania chrześcijańskiego*, w: *Wychowanie chrześcijańskie*, red. A. Rynio, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 679. Zob. też: W. C h u d y, *Pedagogia godności. Elementy etyki personalistycznej*, oprac. A. Szudra, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2009.

wszechstronnemu rozwojowi całej osoby. Kluczowe znaczenie ma formacja osoby, dokonująca się poprzez promowanie intersubiektywnego rozumienia. W kontekście edukacyjnym ujawnia się chyba najwyraźniej ów wspólny horyzont rozumienia osób, a jednocześnie społeczny kontekst, w którym – poprzez uczenie się naszych potrzeb i wymagań wraz z innymi – odkrywamy, co znaczy być istotą ludzką. Dlatego też edukacja jest ze swej natury ćwiczeniem ludzkiej solidarności, które przyczynia się do integralnego rozwoju osób. Edukacja stanowi zaproszenie do dialogu polegającego na samokrytycznym braniu pod uwagę innych perspektyw. Ma pomóc w odkryciu pełnego spektrum tego, co znaczy być osobą ludzką, obejmującego wszelkie jej braki pewności siebie i słabości. Dokonywać ma zatem tego nie na drodze nakładania maski i zakrywania tych aspektów, ale przez uniżanie się w najgłębszym poczuciu pokory⁴⁷. Edukacja polega na uczeniu się od innych na drodze rozumienia i dzielenia ich niepokojów. W najgłębszym, egzystencjalnym sensie edukacja stanowi wezwanie, aby odmieniać swoje życie przez wykazywanie się otwartością na drugiego i na to, co nieznane. Edukacja jest wyzwoleniem od siebie i prowadzi do ukształtowania się nowego „ja”, które wykracza poza ciasnotę własnych poglądów i egocentryzm. Edukacja w ujęciu personalistycznym zachęca do stawiania czoła życiu w jego integralności i pojmowania go jako projektu egzystencjalnego. Staje się ona wówczas twórczym paradygmatem dla ludzkiego doświadczenia wyjaśniającego, a zarazem sposobem samorozumienia człowieka.

HERMENEUTYKA CHRYSTOLOGICZNA KAROLA WOJTYŁY – JANA PAWŁA II

Jan Paweł II ukazuje Jezusa Chrystusa jako centralny punkt historii zbawienia, łączący w sobie naturę Boską i ludzką. Wcielenie nadaje ludzkiemu bytowi głębszy sens, czyniąc Boga uczestnikiem ludzkiej historii. Chrystus jest zarówno objawieniem Boga, jak i kluczem do zrozumienia egzystencji człowieka. Jan Paweł II podkreśla nierozzerwalność Bosko-ludzkiej tożsamości Jezusa oraz znaczenie Jego czynów jako wyrazu Jego Boskiego bytu.

Papież wskazuje na Bosko-ludzki horyzont rozumienia Jezusa Chrystusa. Píše: „W tym zbawczym wydarzeniu dzieje człowieka w Bożym planie miłości osiągnęły swój zenit. Bóg wszedł w te dzieje, stał się – jako człowiek – ich podmiotem, jednym z miliardów, a równocześnie Jedynym! Ukształtował przez swe Wcielenie ten wymiar ludzkiego bytowania, jaki zamierzył nadać człowie-

⁴⁷ Por. A. Wierciński, *A Healing Journey toward Oneself: Paul Ricoeur's Narrative Turn in the Hermeneutics Education*, „Ethics in Progress” 1(2010) nr 1, s. 31.

kowi od początku”⁴⁸. Uczynił to w sposób strukturalny, ponieważ wkroczył realnie do wnętrza stworzenia „na sposób ciała” (Kol 2,9). W ten sposób Bóg stał się wewnętrznym punktem odniesienia rzeczywistości stworzonej, nie zaś jej homogenicznym elementem. Ten sposób bytowania Bóstwa w rzeczywistości stworzonej sprawia, że Bóstwo wciela się jako hermeneutyczna struktura bytu i za pośrednictwem człowieczeństwa staje się szczytowym elementem tego, co istnieje. To właśnie Chrystus jako Osoba Bosko-ludzka w sensie ontologicznym stanowi tę właśnie strukturę, zawierającą się w schemacie: „Jezus–Chrystus” lub „Chrystus–Jezus”. „Chrystus” jest ontycznym, objawieniowym oraz interpretacyjnym sensem „Jezusa”, „Jezus” zaś warunkiem i konsekwencją zaistnienia „Chrystusa” jako Sensu. Tym samym możliwe jest sformułowanie tezy, że „Jezus” jest przed-rozumieniem i przed-sensem „Chrystusa”. Bóg niejako „autoryzuje” i tłumaczy osobę i historię Jezusa z Nazaretu, która bez tego byłaby nieczytelna, nie posiadałaby wewnętrznej ciągłości. Bóg staje się Hermeneutą Jezusa Chrystusa, Jego Interpretatorem i Sensem⁴⁹. Również jednak w osobie Chrystusa jako człowieka rozpoznajemy cechy, które pozwalają zidentyfikować Go jako Bóstwo. W konsekwencji Bóg jest już nie do pomyślenia poza historią i losem człowieka oraz świata. Życie, śmierć, zmartwychwstanie Jezusa są współrzędnymi, w których sytuują się i niejasno wyjaśniają tajemnica Boga i zagadka człowieka.

W *Redemptor hominis* Jan Paweł II uwydatnia ten związek, mówiąc o Boskim i ludzkim wymiarze Odkupienia: z jednej strony ukazuje teandryczną rzeczywistość odkupienia, a z drugiej wiąże ją z ontyczną (także Bosko-ludzką) rzeczywistością Jezusa Chrystusa. Dochodzimy tutaj do hermeneutyki osoby Chrystusa i Jego (zbawczego) czynu. Ukazana w *Redemptor hominis* hermeneutyka soterijna (gr. hermeneia soterike) opiera się na koncepcji hermeneutyki osoby przez czyn – ujęcia, które przyszedł Papież tak wyraziście zaprezentował w studium *Osoba i czyn*. Wydarzenie zbawcze jest wielkim „czynem” Boga, przez który odsłonił On tajemnicę swojego boskiego Bytu. Stąd jednym z istotnych problemów, z jakimi musiała uporać się współczesna chrystologia, a który przezwyciężony został w encyklice, była kwestia braku nastawienia dynamicznego i historiozbawczego: koncentrowanie się na momencie statycznym i ontologicznym w ujmowaniu tajemnicy Chrystusa. Czyn zbawczy Chrystusa i Jego osoba są współzależne. W tym sensie można mówić o hermeneutyce osoby Chrystusa przez Jego czyn oraz o hermeneutyce Jego czynu przez Jego Byt. Uzasadniona jest zatem próba odczytania, kim jest

⁴⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 1, The Holy See, www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html, nr 1.

⁴⁹ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, s. 708.

osoba Chrystusa nie tylko jako ujawniana w czynie, ale nade wszystko jako przez Jego czyn interpretowana.

Jan Paweł II wskazuje w encyklice na Jezusa Chrystusa jako Tego, który w swojej Osobie, w swoim słowie, czynie oraz w swojej historii stanowi podstawowe principium hermeneuticum omnis entis. Papież stwierdza, że jest On „ośrodkiem wszechświata i historii”⁵⁰. Zachęca, aby spróbować spojrzeć na całą rzeczywistość niejako „oczami samego Chrystusa”⁵¹, ponieważ „objawia [On – G.B.] w pełni człowieka samemu człowiekowi”⁵², i podkreśla, że „człowiek odnajduje w Nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa”⁵³. W tej perspektywie należy też widzieć zasadnicze zadanie całej tradycji Kościoła: odczytywanie rzeczywistości Boga, człowieka i świata w świetle Jezusa Chrystusa jako Universale Concretum.

*

Analiza dorobku Karola Wojtyły – Jana Pawła II pozwala dostrzec elementy hermeneutyki osoby w jego refleksji nad godnością, wolnością i podmiotowością człowieka. Wojtyła ukazuje osobę jako byt, w którym dokonuje się korelacja między sferą naturalną a nadnaturalną, subiektywną a obiektywną. Jego filozofia podkreśla znaczenie doświadczenia wewnętrznego, które stanowi klucz do zrozumienia ludzkiej tożsamości. Hermeneutyka osoby to nie tylko teoria filozoficzna, ale praktyka życia, która uczy, jak rozumieć siebie i innych w kontekście dynamicznych relacji z historią, kulturą i tradycją. Oferuje narzędzia do krytycznej refleksji nad własnymi uprzedzeniami, wskazując, że rozumienie to proces otwarty, nigdy nieukończony, ale zawsze zakorzeniony w egzystencjalnym doświadczeniu człowieka.

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAFIA

- Barth, Grzegorz. *Hermeneutyka osoby*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- Barth, Grzegorz. “O hermeneutyce relacji: Wokół personalistycznych inspiracji Karola Wojtyły.” In *Osoba. Wspólnota. Wartości: Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Edited by Agnieszka Lekka-Kowalik, Grzegorz Barth, Krzysztof Guzowski, and Bartłomiej Sipiński. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL and Wydawnictwo KUL, 2021.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 1.

⁵¹ Tamże, nr 18.

⁵² Tamże, nr 8.

⁵³ Tamże, nr 10.

- Bartnik, Czesław S. *Dogmatyka katolicka*. Vol. 1, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1999.
- Bartnik, Czesław S. *Hermeneutyka personalistyczna*. Lublin: Polihymnia, 1994.
- Bernasiewicz, Wojciech. "Osoba, prawda i objawienie w filozofii Luigiego Pareysona." *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 38, no. 1 (2005): 131–51.
- Chudy, Wojciech. *Pedagogia godności: Elementy etyki personalistycznej*. Edited by Anna Szudra. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2009.
- Franz, Albert, Wolfgang Baum, and Karsten Kreutzer, eds. *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, s.v. "Symbol" (by Marcello Neri and Karsten Kreutzer). Freiburg, Basel and Wien: Herder, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg. *Prawda i metoda: Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg. *Rozum, słowo, dzieje: Szkice wybrane*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz and Krzysztof Michalski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979.
- Galarowicz, Jan. *Człowiek jest osobą: Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Kraków: Antyk, 1994.
- Grillmeier, Alois. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Vol. 1. *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*. Freiburg im Breisgau, Basel and Wien: Herder, 2004.
- Grygiel, Stanisław. "Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości." *Analecta Cracoviensia* 5–6 (1973–1974): 139–51.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.
- Jan Paweł II. Encyclical Letter *Redemptor hominis*. The Holy See. www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.
- Jan Paweł II. "Przyszłość człowieka to sam człowiek." Homily during the Holy Mass in Monte Sameiro, May 15, 1982. In *Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II: Antologia wypowiedzi*. Edited by Józef Żukowicz. Kraków: WAM, 1990.
- Półtawski, Andrzej. "Nowość a tradycyjność filozofii Karola Wojtyły." In Półtawski, *Realizm fenomenologii: Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła; Odczyty i rozprawy*. Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 2000.
- Ricoeur, Paul. *Egzystencja i hermeneutyka: Rozprawy o metodzie*. Translated by Stanisław Cichowicz. Warszawa: Pax, 1975.
- Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. Translated by Robert Czerny. Toronto: University of Toronto Press, 1977.
- Rynio, Alina. "Atrakcyjność wychowania chrześcijańskiego." In *Wychowanie chrześcijańskie: Między tradycją a współczesnością*. Edited by Alina Rynio. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.
- Schmitz, Kenneth. *W sercu ludzkiego dramatu: Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*. Translated by Wojciech Buchner. Kraków: Wydawnictwo M and Instytut Tertio Millennio, 1997.

- Scholtz, Günter. "Czym jest i kiedy istnieje 'filozofia hermeneutyczna'?" Translated by Dariusz Domagała. In *Studia z filozofii niemieckiej*. Edited by Stanisław Czarniak and Jarosław Rolewski. Vol. 1. *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 1994.
- Scola, Angelo. *Doświadczenie człowieka: U źródeł nauczania Jana Pawła II*. Translated by Patrycja Mikulska. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010.
- Stępień, Antoni B. "Fenomenologia tomizująca w książce *Osoba i czyn*." *Analecta Cracoviensia* 5–6 (1973–1974): 153–57.
- Stępień, Antoni B. "Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki." *Zeszyty Naukowe KUL* 17 (1974): 29–37.
- Styczeń, Tadeusz. "Metoda antropologii filozoficznej w *Osobie i czynie*." *Analecta Cracoviensia* 5–6 (1973–1974): 107–15.
- Wierciński, Andrzej. "A Healing Journey toward Oneself: Paul Ricoeur's Narrative Turn in the Hermeneutics Education." *Ethics in Progress* 1, no. 1 (2010): 31–41.
- Wierciński, Andrzej. "Paula Ricoeura antropologiczna hermeneutyka osoby jako l'homme capable." *Analiza i Egzystencja*, no. 19 (2012): 161–76.
- Wojtyła, Karol. "Osoba i czyn." In Wojtyła, "*Osoba i czyn*" oraz inne studia antropologiczne. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.
- Wojtyła, Karol. "Osoba: podmiot i wspólnota." *Roczniki Filozoficzne* 24, no. 2 (1976): 5–39.
- Wojtyła, Karol. "Osobowa struktura samostanowienia." In Wojtyła, "*Osoba i czyn*" oraz inne studia antropologiczne. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.
- Wojtyła, Karol. "Podmiotowość i 'to, co nieredukowalne' w człowieku." In Wojtyła, "*Osoba i czyn*" oraz inne studia antropologiczne. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Grzegorz BARTH – Hermeneutyka osoby w myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II
DOI 10.12887/38-2025-2-150-18

Artykuł podejmuje refleksję nad hermeneutyką osoby jako narzędziem analizy sensu ludzkiej egzystencji, opierając się na badaniu czynników kształtujących tożsamość człowieka w kontekście filozofii Karola Wojtyły. Głównym problemem badawczym jest pytanie o wpływ procesu interpretacji na kształtowanie tożsamości oraz rozumienie osoby ludzkiej. W analizie zastosowano metodę filozoficzną, czerpiąc z dorobku hermeneutycznego Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera oraz z personalizmu Karola Wojtyły. Główna uwaga skupia się na hermeneutyce czynu i ontologii działania, co pozwala wydobyć znaczenie działania jako fundamentu tożsamości i odpowiedzialności osoby. Przeprowadzona analiza wskazuje, że egzystencja człowieka opiera się na nieustannym procesie interpretacji, zakorzenionym w doświadczeniach osobistych i dialogu z innymi. Hermeneutyka wyrasta z dynamiki relacji między subiek-

tywnym doświadczeniem a obiektywną rzeczywistością. W myśli Wojtyły należy dostrzec rolę transcendencji działania, wolności i odpowiedzialności jako wyrazu autentycznego samospelnienia osoby. Ponadto personalizm komunijny ukazuje tożsamość osoby poprzez relacje międzyosobowe, hermeneutyka chrystologiczna wskazuje zaś na Jezusa Chrystusa jako kluczowy punkt odniesienia dla rozumienia godności i powołania człowieka. Dalsze badania mogą skupić się na pogłębionej analizie hermeneutyki relacji międzyosobowych, roli edukacji w procesie formacji osoby oraz na znaczeniu wymiaru chrystologicznego w kształtowaniu współczesnej antropologii filozoficznej.

Słowa kluczowe: personalizm, hermeneutyka, osoba, Karol Wojtyła, podmiot

Kontakt: Katedra Chrystologii i Personalizmu Chrześcijańskiego, Sekcja Teologii Dogmatycznej, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: grzegorz.barth@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/grzegorz.barth/dorobek>

ORCID 0000-0002-2590-0182

Fr. Grzegorz BARTH, *The Hermeneutics of the Person in the Thought of Karol Wojtyła*—John Paul II

DOI 10.12887/38-2025-2-150-18

The article reflects on the hermeneutics of the person as a tool for analyzing the meaning of human existence, based on the study of factors that shape identity within the context of Karol Wojtyła's philosophy. The main research problem concerns the influence of the interpretive process on the formation of identity and the understanding of the human person. The analysis employs a philosophical method, drawing on the hermeneutical contributions of Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, and the personalism of Karol Wojtyła. The primary focus is on the hermeneutics of action and the ontology of action, emphasizing the significance of action as the foundation of personal identity and responsibility. The analysis demonstrates that human existence is rooted in a continuous process of interpretation, grounded in personal experiences and dialogue with others. Hermeneutics is shaped by the dynamic relationship between subjective experience and objective reality. In Wojtyła's thought, the roles of the transcendence of action, freedom, and responsibility are recognized as expressions of authentic self-fulfillment. Furthermore, communal personalism presents personal identity through interpersonal relationships, while Christological hermeneutics identifies Jesus Christ as the central reference point for understanding human dignity and vocation. Future research may focus on an in-depth analysis of the hermeneutics of interpersonal relationships, the role of education in the process of personal formation, and the significance of the Christological dimension in shaping contemporary philosophical anthropology.

Keywords: personalism, hermeneutics, person, Karol Wojtyła, the human subject

Contact: Department of Christology and Christian Personalism, Institute of Theology, The John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: grzegorz.barth@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/grzegorz.barth/dorobek>

ORCID 0000-0002-2590-0182

MYŚLAĆ OJCZYZNA...



Bronisław JAKUBIEC SDS*

„TYLKO JA JEDEN OCALAŁEM”

W trakcie poszukiwań dowiedziałem się, że cały transport Żydów wiezionych do Auschwitz pociągiem z Holandii, który z powodu awarii semafora zatrzymał się na stacji Nowa Wieś (Wirek) w tamtą burzliwą noc z 2 na 3 czerwca 1942 roku, został wymordowany. Wszyscy z tego transportu po przyjeździe do obozu skierowani zostali do komory gazowej. Tylko ja jeden ocalałem.

W osiemdziesiąt rocznicę
zakończenia drugiej wojny światowej.

Był to kolejny rok drugiej wojny światowej. Czerwiec 1942 roku na całym Śląsku rozpoczął się deszczową aurą. 2 czerwca, we wtorek w nocy, rozpętała się gwałtowna burza i piorun uderzył w semafor na stacji kolejowej Nowa Wieś (Wirek). Awaria semafora spowodowała zatrzymanie pociągu towarowego, który jechał z Holandii, wyruszywszy ze stacji Hooghalen. W wagonach towarowych nie było jednak żadnego towaru, przewożono w nich pełnych trwogi, głodnych, wyczerpanych podróżą i śpiących na drewnianej podłodze ludzi. Byli to Żydzi z obozu przejściowego Westerbork w Holandii, transportowani do niemieckiego obozu zagłady w Auschwitz. Pociąg czekał na usunięcie awarii semafora i pozwolenie na wyjazd w dalszą drogę. Powiadomiony o awarii, jeszcze w nocy, na stację udał się zawiadowca, pan Antoni Myśliwiec. Kiedy po odblokowaniu semafora szedł w kierunku peronu i znalazł się obok powoli ruszającego pociągu, z niewielkiego okna wagonu wychyliły się ręce kobiety, która podała mu niemowlę. Pociąg powoli oddalił się. Na pustym dworcu, z niemowlęciem w ramionach, w ciemną deszczową noc pozostał zatrwożony zawiadowca. Co teraz robić? – myślał intensywnie. Natychmiast zrozumiał, że trzyma na rękach dziecko żydowskie, a wiedział, że za pomoc Żydom można stracić życie. W jego głowie kotłowały się myśli, serce kołatało mu ze strachu. Rozejrzał się wokół siebie, czy w pobliżu nie ma jakiegoś świadka całego zajścia. Odetchnął, na szczęście był sam. Otaczał go mrok nocy, a wokół słychać było wyłącznie deszcz. Burza powoli przesunęła się, błyski na niebie widać było już tylko w oddali, gdzieś z daleka dochodziły

* Bronisław Jakubiec SDS – członek Towarzystwa Boskiego Zbawiciela, e-mail: jakubiec@sds.org [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

jeszcze odgłosy grzmotów. Zawiadowca nie wrócił od razu do domu. Udał się do swojej siostry, która mieszkała niedaleko stacji kolejowej. Po rozmowie doszli do wniosku, że niemowlę trzeba po prostu przyjąć do rodziny, a przede wszystkim jak najszybciej ochrzcić i nadać mu imię. Tak też uczyniono. W sobotę, 6 czerwca, zawiadowca zaniósł dyskretnie dziecko do kościoła, prosząc księdza o chrzest. Duchowny udzielił sakramentu i niemowlę otrzymało imię Antoni. W parafialnej księdze chrztów przy dacie 6 czerwca 1942 roku zapisano: „znaleziony na stacji kolejowej Wirek”. Owo niesamowite wydarzenie uratowania od zagłady rozpoczęło historię życia księdza Antoniego Myśliwca, dziś salwatorianina¹. Warto ją przypomnieć w obecnym roku 2025, w którym przypada już osiemdziesiąta rocznica wyzwolenia niemieckiego obozu w Auschwitzu i zakończenia drugiej wojny światowej. O początku swojego życia opowiada on sam, ocalony przed zagładą.

Zapytany przeze mnie, kiedy dowiedział się o niezwyklej historii swojego pochodzenia², ksiądz Antoni mówił: „Tak naprawdę już od czasu mojego dzieciństwa dochodziły mnie słuchy, że mówi się o mnie «Żyd». Oczywiście jako dziecko nie do końca zdawałem sobie sprawę z tego, co to znaczy. Wychowywałem się w licznej rodzinie. Miałem dwie siostry i czterech braci. Różnica wieku między nami była bardzo duża. Najmłodsza siostra, Teodozja, miała wtedy osiemnaście lat. Pomiędzy siostrami urodzili się czterej bracia, którzy w czasie, kiedy dołączyłem do rodziny, byli gdzieś na wojnie. Przybrani rodzice też nie byli już młodzi. Ojciec Antoni miał pięćdziesiąt osiem lat, a mama Elżbieta – pięćdziesiąt trzy. O wszystkim, tak w szczegółach, dowiedziałem się dopiero, kiedy miałem dwanaście lat. Poszedłem wtedy na przyjęcie imieninowe mojej koleżanki Zosi. Było to dokładnie piętnastego maja tysiąc dziewięćset pięćdziesiątego czwartego roku. W prezencie przyniosłem filiżankę z dwoma uszkami, wypełnioną słodyczami i przewiązaną czerwoną wstążką. I to właśnie wtedy, kiedy bawiliśmy się z rówieśnikami na tej imieninowej imprezie, zajrzał do nas ojciec Zosi. Kiedy pokazała mu prezent ode mnie, zażartował: «Ooo, filiżanka z dwoma uszkami i ta czerwona wstążka – to takie żydowskie». I to właśnie wtedy, jako dwunastoletni chłopak, zapytałem, co przez to rozumie, a on ze zdziwieniem zapytał, czy ja naprawdę nic nie wiem o swoim pochodzeniu. Po powrocie do domu zacząłem wypyttywać rodziców. Ze szczegółami dowiedziałem się od nich wówczas wszystkiego, co o godzinie drugiej w nocy w ową burzliwą noc z wtorku na środę, 3 czerwca 1942 roku, wy-

¹ Ksiądz Antoni Myśliwiec, obecnie emeryt, przebywa we wspólnocie zakonnej salwatorianów w Trzebnicy (w diecezji wrocławskiej). W trakcie swojej posługi duszpasterskiej pracował na misjach w Brazylii, Czechach i w Polsce. Dziś nadal służy jako pomoc duszpasterska w parafii p.w. św. Bartłomieja Apostoła i św. Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy i jest kapłanem miejscowego Zakładu Opiekuńczo-Leczniczego, a także siostr boromeuszek, które zakład ten prowadzą.

² Rozmowa odbyła się 31 marca 2025 roku.

darzyło się na stacji kolejowej Nowa Wieś (Wirek). Dzisiaj moi przybrani rodzice i rodzeństwo już nie żyją. Jeden z braci, Stanisław, po wojnie pozostał w Wielkiej Brytanii. Poznałem go dopiero po latach, kiedy udało mi się go odwiedzić”.

Zapytałem też księdza Antoniego o to, jak zrodziło się w nim powołanie do kapłaństwa i jak się to stało, że wstąpił do zgromadzenia zakonnego księży salwatorianów. „Rodzina, w której się wychowałem – mówił – była wierząca i praktykująca. Ta pobożność moich przybranych rodziców stała się dla mnie wzorem. Myślę, że duży wpływ na moje powołanie miała również siostra ojca, Konstancja. Była bardzo aktywną zwolenniczką Wojciecha Korfanteo, który walczył o Polskę na Górnym Śląsku, i należała do grupy osób zaangażowanych na rzecz kontynuacji jego działań. Konstancja była kolporterką polskiej prasy religijnej, którą drukowano w Drukarni Karola Miarki w Mikołowie, i ofiarowała nam egzemplarz Pisma Świętego. Mogliśmy po polsku czytać wszystkie czasopisma religijne, które przynosiła do domu. Wtedy zakiełkowała we mnie myśl, że mógłbym zostać kapłanem. Z perspektywy wielu już lat życia zakonnego odczytuję ją dzisiaj jako prawdziwe Boże powołanie. Miałem wtedy osiemnaście lat, byłem po maturze, którą zdałem w liceum ogólnokształcącym w Rudzie Śląskiej, i podjąłem pracę biurową. To właśnie wtedy poprosiłem o przyjęcie do Śląskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach. Niestety, kiedy udałem się tam na rozmowę, otrzymałem odpowiedź, że nie ma już miejsca. Zaproponowano mi natomiast, żebym zapisał się na kurs przygotowawczy do seminarium. Nawiasem mówiąc, były to zupełnie inne czasy. Ówczesne seminaria duchowne «pękały w szwach». Jak się jednak okazało, Opatrzność Boża – jestem o tym przekonany – prowadziła mnie dalej w moim powołaniu. Pomyślałem wtedy, że wstąpię do zakonu. Najbardziej znany mi był zakon benedyktynów w Tyńcu pod Krakowem i tam się udałem. Przyjął mnie przełożony, Piotr Rostworowski OSB, który po rozmowie powiedział mi, że mogę zostać przyjęty, muszę jedynie złożyć wymagane dokumenty. Radość zagościła w moim sercu. Z Tyńca wróciłem do Krakowa, bo stamtąd miałem zamiar pojechać pociągiem do domu. To właśnie wtedy wydarzyło się coś niezwykłego, co każe mi wierzyć, że to Boża Opatrzność poprowadziła mnie do kapłaństwa i życia zakonnego. W drodze na dworzec kolejowy w Krakowie, na moście Dębnickim, zupełnie przypadkowo spotkałem pochodzącego z moich stron księdza salwatorianina Alberta Spyry, który kiedyś był moim sąsiadem. Przystanęliśmy na moście i przywitaliśmy się. Powiedziałem mu, że pragnę dołączyć do zgromadzenia zakonnego i że właśnie wracam do domu po rozmowie w Tyńcu z ojcem Piotrem Rostworowskim. Ksiądz Albert od razu zaproponował mi, żebym wstąpił do salwatorianów, i zaprowadził mnie do prowincjałatu swojego zgromadzenia, który mieścił się wówczas niedaleko mostu Dębnickiego, przy ulicy Łobzowskiej 22. Ponieważ ówczesny prowincjał salwatorianów, ksiądz Zenon Zgudziak, przebywał akurat w Stanach

Zjednoczonych, gdzie wizytował nasze wspólnoty zakonne, zostałem – bardzo życzliwie – przyjęty przez jego zastępcę księdza Marka Piątkowskiego. Podczas rozmowy, kiedy wspomniałem mu o swoim żydowskim pochodzeniu, skomentował tę informację, mówiąc, bym zachował ją w tajemnicy i jej nie ujawniał. Upubliczniłem ją dopiero podczas obchodów złotego jubileuszu, czyli pięćdziesięciolecia swoich święceń kapłańskich. Jeśli zaś chodzi o procedurę przyjęcia mnie do nowicjatu, poproszono mnie o złożenie potrzebnych dokumentów, między innymi o poświadczenie ważności chrztu dziecka „znalezionego na dworcu kolejowym”. Potwierdzenie ważności sakramentu uzyskałem w dekreście podpisanym przez kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski. Nowicjat w Towarzystwie Boskiego Zbawiciela rozpocząłem w święto Najświętszej Marii Panny Matki Zbawiciela, 11 października 1962 roku, nieco później niż pozostali seminarzyści, którzy wówczas rozpoczynali naukę. Po odbyciu nowicjatu rozpocząłem studia filozoficzno-teologiczne, które ukończyłem w roku 1969, kiedy to przyjąłem święcenia kapłańskie. Udzielił mi ich w Mikołowie Jego Ekscelencja ksiądz biskup Herbert Bednorz. Już w seminarium marzył mi się wyjazd na misje. Wraz ze współbratem, Andrzejem Urbańskim SDS, zaczęliśmy się uczyć języka portugalskiego, co – jak sądziliśmy – umożliwiłoby nam wyjazd na misje do Brazylii. Po uzyskaniu święceń kapłańskich posługiwałem w kilku naszych placówkach w Polsce, czekając na wizę brazylijską. W czasach komunistycznych oczekiwanie na paszport, a następnie na wizę trwało bardzo długo. Ja uzyskałem wizę pierwszy i wyjechałem do Brazylii. Ksiądz Andrzej Urbański natomiast po trzech latach oczekiwania na wizę zdecydował się wyjechać na misje do Tanzanii w Afryce. I zapewne jego również poprowadziła tam Opatrzność Boża, bo po latach gorliwej posługi, którą właśnie w Tanzanii pełnił jako misjonarz, został wybrany Przełożonym Generalnym naszego zgromadzenia zakonnego. Ja zaś posługiwałem w Brazylii przez pięć lat, pełniąc funkcję proboszcza w salwatoriańskiej parafii w Fortalizie. Z powodu upłynięcia okresu ważności wizy musiałem jednak powrócić do Polski. Podjąłem starania o ponowne uzyskanie wizy, ale nie odniosły one skutku. W tamtym czasie przez kilka lat ponownie posługiwałem na placówkach salwatoriańskich w Polsce. Ostatecznie zmieniłem kierunek posługi misyjnej i w roku 1990 wyjechałem do Czech, gdzie potrzebowano wówczas duszpasterza. Tam też spędziłem kolejnych dwadzieścia pięć lat, a w roku 2014 na stałe już wróciłem do Polski”.

Zadałem wówczas księdzu Antoniemu pytanie, czy podjął jakieś poszukiwania dotyczące jego żydowskiego pochodzenia. Odpowiedział: „Tak! Na początek ujawnię, że w trakcie tych poszukiwań dowiedziałem się, iż cały transport Żydów wiezionych do Auschwitz pociągiem z Holandii, który z powodu awarii semafora zatrzymał się na stacji Nowa Wieś (Wirek) w tamtą burzliwą noc z 2 na 3 czerwca 1942 roku, został wymordowany. Wszyscy z tego transportu po przyjeździe do obozu skierowani zostali do komory ga-

zowej. Tylko ja jeden ocalałem. Dzięki przełożonemu austriackiej prowincji salwatorianów uzyskałem kontakt ze stworzonym przez Szymona Wiesenthala Żydowskim Centrum Dokumentacji w Wiedniu. Sieć takich centrów zaczęła powstawać od roku 1977, najpierw w Stanach Zjednoczonych, jako międzynarodowa inicjatywa żydowska służąca między innymi zachowaniu pamięci o Holokauście. Szymon Wiesenthal był żydowskim działaczem i tropicielem zbrodniarzy nazistowskich. Pojechałem zatem do Wiednia, aby tam dowiedzieć się jak szukać swoich żydowskich korzeni. Fakt, że mogłem tam porozumiewać się po polsku, bardzo ułatwił mi zadanie. Wiedeńskie centrum Szymona Wiesenthala umożliwiło mi wyjazd do Tel Awiwu, a następnie do Jerozolimy, kierując mnie do Instytutu Pamięci Męczenników i Bohaterów Holokaustu Yad Vashem. W Jerozolimie wyznaczono dla mnie osobę towarzyszącą, która wprowadziła mnie do Yad Vashem i pomagała mi w przeszukiwaniu archiwów. Niestety dokumentacja dotycząca Żydów holenderskich okazała się niepełna i nie uzyskałem pełnej informacji o swojej żydowskiej rodzinie. Moje żydowskie pochodzenie potwierdziły wyłącznie badania DNA. Jedyna pewna informacja, jaką uzyskałem, była taka, że transport z Holandii do Auschwitz, w którym jako niemowlę podróżowałem, zginął w komorze gazowej. Zabrałem też z sobą do Yad Vashem zegarek kieszonkowy, który mój przybrany ojciec w tamtą pamiętną noc z 2 na 3 czerwca 1942 roku znalazł ukryty przy mnie, gdy odebrał mnie z pociągu jadącego do Auschwitz. Był to złoty zegarek na łańcuszku, ozdobiony sześcioma brylantami z wygrawerowanym napisem w języku hebrajskim: „Natan ben Israel Cohen”. To właśnie tam, w Yad Vashem, wytłumaczono mi jego sens. Zegarek był, zgodnie z żydowskim zwyczajem, prezentem, pamiątką przyjścia na świat dziecka – stąd też dowiedziałem się, że mam na imię Natan i jestem synem Izraela Cohena”.

Zapytany o osobistą refleksję dotyczącą jego żydowskiego pochodzenia i o wpływ jego żydowskich korzeni na kapłańsko-zakonną codzienność, ksiądz Antoni wyznał: „Cóż mógłbym powiedzieć? Czuję się stuprocentowym Polakiem. Panu Bogu dziękuję za powołanie kapłańskie i zakonne. Dziękuję za to, że jako sierota zostałem uratowany przed śmiercią, przygarnięty przez polską rodzinę, a w końcu znalazłem się w licznej salwatoriańskiej rodzinie zakonnej, rozsianej po całym świecie. Ale moje żydowskie pochodzenie również ma dla mnie bardzo duże znaczenie. Kiedy sięgam do Pisma Świętego i czytam o historii narodu wybranego, uświadamiam sobie, że tam sięgają moje korzenie. Uświadamiam sobie, że należę do narodu wybranego, którego historia prowadzi od Abrahama przez Mojżesza, Dawida, Salomona... Że z tego narodu wybranego, z którego się wywodzę, pochodzą Maryja, matka Jezusa, i święty Józef, Jego ziemski opiekun, i że to dla mnie wielki zaszczyt, że dzięki łasce Bożej i powołaniu, tak jak apostołowie, w swoim kapłańskim i zakonnym życiu poszedłem za Jezusem”.

Na zakończenie rozmowy serdecznie podziękowałem księdzu Antoniemu za podzielenie się z czytelnikami jego niezwykłą historią.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Bronisław JAKUBIEC SDS – „Tylko ja jeden ocalałem”

DOI 10.12887/38-2025-2-150-19

Tekst powstał w osiemdziesiątą rocznicę zakończenia drugiej wojny światowej dla upamiętnienia losów księdza Antoniego Myśliwca, który w roku 1942 jako niemowlę znalazł się w pociągu wiozącym Żydów z Holandii do obozu zagłady w Auschwitz. Na podstawie rozmowy z księdzem Antonim autor rekonstruuje historię jego niezwykłego ocalenia, dalszych losów i powołania kapłańskiego oraz jego próbę dotarcia do swoich żydowskich korzeni.

Słowa kluczowe: Holokaust, Auschwitz, Yad Vashem, pomoc Żydom podczas Zagłady

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: jakubiec@sds.org

Bronisław JAKUBIEC, SDS, “I was the only one who survived”

DOI 10.12887/38-2025-2-150-19

Written on the eightieth anniversary of the end of the Second World War, the essay commemorates the life of Fr. Antoni Myśliwiec, who, in 1942, a newborn baby at the time, was put on a train transporting Dutch Jews to Auschwitz. Based on an interview with Fr. Antoni, the author reconstructs the story of his incredible survival, his life, vocation to the priesthood, and his attempt to get to know his Jewish roots.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Holocaust, Auschwitz, Yad Vashem, rescue of Jews during the Holocaust

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: jakubiec@sds.org



Paweł PRÜFER*

GODNOŚĆ I PRACA O kształtowaniu się człowieczeństwa

Godność – w jaki sposób jawi się ona człowiekowi i jak się pozwala odczuwać? Niezależnie od potencjalnych form jej „udostępniania się”, stanowi ona szczególną wartość, rzeczywistość nie do przecenienia ze względu na to, że jest nieodłączna od naszej ludzkiej natury i struktury bytowej. Stanowi swoistą cechę przysługującą nam, ludziom. Człowiek odczuwa posiadaną przez siebie godność. Stanowi ona osadzającą się w świadomości człowieka bardzo konkretną treść. Godność opiera się wszelkim próbom wymazywania, wypierania czy rezygnowania z niej. Podejmowane dawniej i dzisiaj próby stłamszenia godności skazane są na porażkę – mogą przynieść co najwyżej krótkotrwały efekt. Godność bowiem w pewnym sensie się odnawia, reaktywuje. W takim stopniu, w jakim odmawia się jej statusu trwałej wartości, proporcjonalnie, a może nawet ze zdwojoną siłą przypomina ona o sobie.

Podobne refleksje wyrażone zostały w przygotowanej przed dwoma laty monografii *Ocalanie człowieczeństwa*¹. Należy

się więc ucieszyć, że zarysowane wyżej zagadnienie wieloaspektowo rozwija w swej najnowszej książce Janusz Mariański². Ten nieustrudzony w swoim naukowym zaangażowaniu polski socjolog religii i moralności dedykuje swoją monografię tematu wi godności, ale także problemom pracy, bezrobocia i braterstwa, rozpatrując je według klucza interpretacyjnego wskazanego przez papieża Franciszka. Publikując ów cenny tom, Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie pozwala czytelnikom zaznajomić się z nauczaniem papieskim w sposób unikający stereotypów i zawężania. W monografii Mariańskiego mamy do czynienia z bogatą i systematyczną analizą, która wychodzi poza ramy prostego dyskursu teologicznego, będąc wnikliwą prezentacją doktryny, jej różnorodnych reperkusji oraz zawartych w niej „prowokacji” badawczych i praktycznych. *Godność ludzka, praca, bezrobocie i braterstwo w nauczaniu społeczno-moralnym Papieża Franciszka* stanowi bogate opracowanie krytyczne, niejako spięte dwoma klamrami: *Przedmową* Cypriana Rogowskiego (por. s. 9-25) oraz *Posłowiem* Marka Rembierza (por. s. 245-272).

* Ks. dr hab. Paweł Prüfer, prof. AJP – Wydział Ekonomiczny, Akademia im. Jakuba z Padryza, e-mail: pprufer@ajp.edu.pl, ORCID 0000-0003-3647-8068.

¹ Zob. P. Prüfer, *Ocalanie człowieczeństwa*, Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, Toruń 2022.

² Janusz Mariański, *Godność ludzka, praca, bezrobocie i braterstwo w nauczaniu społeczno-moralnym Papieża Franciszka*, Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie, Lublin 2024, ss. 296.

Tom podzielony został na trzy rozdziały. W pierwszym analizowana jest problematyka godności ludzkiej w nauczaniu społeczno-moralnym papieża Franciszka, w drugim – problemy godności pracy i człowieka pracującego, a w trzecim – zagadnienie godności i pracy jako fundamentów powszechnego braterstwa. Po *Przedmowie* zamieszczono syntetyczny wstęp, po zakończeniu dodano zaś wykaz skrótów, bibliografię oraz notę bibliograficzną autora. Warto przyrzeć się, choćby skrótowo, poszczególnym trzem rozdziałom, by spróbować znaleźć wspólny klucz do ich interpretacji oraz wskazać szczególnie wartościowe elementy prowadzonych analiz.

Zestawiając problematykę godności z tym, co faktycznie dzieje się we współczesnym świecie, Mariański dochodzi do wniosku, że niezwykle gwałtowny rozwój technologiczny nie tylko nie rozwija świadomości godności ludzkiej, ale niekiedy nawet jej zagraża. Nie można zaprzeczyć, że technologia i związane z nią procesy rozwojowe mają w sobie wielki potencjał sprzyjający człowiekowi – temu, by mógł lepiej żyć, sprawniej się przemieszczać, komunikować z innymi i nawiązywać z nimi relacje. A jednak w procesach tych pojawiają się silne sprzeczności, wynikające z tego, że rozwój nie gwarantuje „automatycznie” poczucia przyrostu godności, dobrostanu czy po prostu człowieczeństwa. Nawiązując do nauczania Franciszka, Mariański przypomniał nauczanie Kościoła w kwestii godności. Zawiera ono przede wszystkim jednoznaczne stanowisko, stając w obronie praw człowieka, zwłaszcza w tym podstawowym ich wymiarze, jakim jest prawo do życia. Człowiek – ponieważ jest człowiekiem – powinien być postrzegany przez pryzmat miłości i szacunku i odpowiednio traktowany. Odnosząc się do swojej strategii badawczej, lubelski socjolog stwierdza: „Jeżeli nawet [...] analizy przejawów braku godności nie doprowadzą nas

do stworzenia jednolitej teorii godności, to wzbogacą bez wątpienia naszą wiedzę na ten temat. Mamy tu do czynienia ze swoistą procedurą negatywną ustalania tego, czym jest godność, czyli poprzez analizę różnorodnych sytuacji, w których człowiek może utracić swoją godność i ją rzeczywiście traci” (s. 43). Cieszy mnie fakt – na który Mariański zwraca uwagę – że wypowiedzi papieskie na temat godności nie mają charakteru doktrynalnego (por. s. 47), co daje możliwość dalszych ich interpretacji, rozwijania, dyskusowania, a w analizach socjologicznych także ich problematyzowania. Wydaje się nawet, że jest to również znak czasu, że wypowiedzi papieskie stają się prowokacją intelektualną, zwłaszcza dla badaczy problemów społecznych. Dobrze jednak, że Mariańskiemu przyświecała także idea, by odnieść się szerzej do ściśle doktrynalnych dokumentów ogłoszonych przez Franciszka, jakimi są adhortacja *Evangelii gaudium* oraz encyklika *Laudato si'*.

Lubelski socjolog ujmuje godność jako wartość uniwersalną i fundamentalną oraz przedstawia sytuacje indywidualne i społeczne, które zagrażają godności człowieka. Handel ludźmi, przemoc, tortury, fanatyzm, niewolnicza praca, rasizm, terroryzm, handel bronią, wojny, fundamentalizm, przestępczość, nędza, ubóstwo, głód, bezrobocie, handel ludzkimi organami, migracje, kryzysy małżeńsko-rodzinne, przemoc wobec kobiet, aborcja, eutanazja, wykorzystywanie seksualne, kara śmierci – czytając tę listę zjawisk zagrażających godności, niemal trudno uwierzyć, że jest ona tak długa, choć przecież zawiera tylko wybrane przykłady (por. s. 59).

Wymiar godnościowy człowieka to także – a może przede wszystkim – konkretne obszary, w których wybrzmiewa i poprzez które ukazuje się jego człowieczeństwo. Choć konstatacja ta nie wydaje się odkrywcza, wskazuje ona istotę sprawy. Mariański przypomina, że jednym

z takich obszarów jest praca: „Praca człowieka jako osoby wyróżnia go spośród wszystkich istot żywych. [...] jest prawem i obowiązkiem człowieka, [...] osoba ludzka stoi ponad wymaganiami produkcji i jej prawami. Praca nie może zwracać się przeciwko człowiekowi, lecz powinna działać na jego korzyść. Winna nie tylko być podstawową sferą aktywności jednostki, ale także mieć istotne znaczenie w dziedzinie ogólnych dążeń i wartości życiowych” (s. 91). Stwierdzenia takie mogą być dla czytelnika cenne także dlatego, że stwarzają okazję do przyjrzenia się samemu sobie w ich świetle, pobudzają autorefleksję, a także pozwalają spojrzeć pod tym kątem na aktywność innych (co stanowi podstawową metodę badania socjologicznego, opierającego się na obserwacji i rozumieniu). Mariański umiejętnie, zachowując poprawność logiczną wyводу, łączy refleksję nad pracą z analizami godności: „Godność pracy ludzkiej jest związana z godnością człowieka, jest do pewnego stopnia przeniesieniem godności osoby na poziom działania. [...] Dzięki pracy człowiek może stać się bardziej człowiekiem” (s. 107). I dalej: „Godność pracy ludzkiej można ukazać poprzez wskazanie rangi jej podmiotu i sprawcy. Podmiotem i sprawcą pracy jest osoba ludzka posiadająca godność” (s. 119).

Mariański nie pomija również smutnego aspektu zjawiska pracy, jakim jest bezrobocie. Zarówno w ujęciu papieża Franciszka, jak i w rozwijanym od dziesięcioleci nauczaniu społecznym Kościoła, brak pracy przedstawia się nie tylko jako trudny problem, ale jako czynnik wywołujący cierpienie człowieka (por. s. 131). Mariański przypomina w tym kontekście bezcenne refleksje, które przed laty przedłożył teoretykom i praktykom życia społecznego Józef Majka, ważny przedstawiciel i propagator katolickiej nauki społecznej. Podejmując myśl Majki, Mariański wskazuje, że bezrobocie godzi w osobową godność

człowieka, często wywołując ubóstwo, czy wręcz nędzę, a także frustrację, dotkliwie poczucie życiowego zawodu, rozczarowania rzeczywistością; jest przyczyną napięć w relacjach międzyludzkich, niszczy więzi rodzinne i rodzi postawy antyspołeczne (por. s. 134). Mariański zwraca uwagę, że papież Franciszek stosuje specyficzną metodę, która ma na celu zadanie wywołanie reakcji na wspomniane problemy (a także na wiele innych pojawiających się w różnorodnych postaciach i w różnorodnej intensywności) – metodę tę stanowi wyraziste i zdecydowany sprzeciw wobec wszelkich postaci niesprawiedliwości (por. s. 137) boleśnie dotykającej człowieka – istotę godną najwyższego szacunku również ze względu na fakt, że została stworzona na podobieństwo Boga.

Duże znaczenie mają więc wszelkie starania zmierzające do rozwiązania problemów wypływających z bezrobocia. Ludzie odczuwają przecież silną potrzebę mądrego, perspektywicznego działania. Rozwiązywanie problemów dzisiaj, zapobieganie ich powstawaniu, jest swoistą inwestycją w przyszłość. W tym kontekście, na zakończenie rozdziału drugiego, Mariański trafnie przytacza wypowiedź papieską, w której nie tylko zawarto umoralniający apel, lecz także wyartykułowano logikę „inwestowania”, czyli myślenia o przyszłości. Tworzenie miejsc pracy, podnoszenie produktywności, przestrzeganie prawa, unikanie korupcji, wspieranie sprawiedliwości społecznej – wszystkie te zabiegi i przejawy troski o człowieka i człowieczeństwo realizowane teraz, w miejscu i czasie, w którym żyją konkretne podmioty społeczne, kształtują świat przyszłych pokoleń (por. s. 170).

Ta niejako wertykalna perspektywa znajduje swoje dopełnienie w perspektywie horyzontalnej, którą wyznacza na przykład powszechne braterstwo – o czym mowa w ostatnim rozdziale omawianej publikacji. Warto wziąć pod uwagę – jako przyna-

glenie moralne, ale także jako intrygujący problem badawczy – następujące stwierdzenie: „Społeczeństwa współczesne stają się coraz bardziej zglobalizowane, zbliżają ludzi do siebie, ale nie czynią ich braćmi” (s. 194). Finalizując analizy zawarte w tym rozdziale, lubelski socjolog formułuje na podstawie przedstawionej smutnej diagnozy swój wniosek, a zarazem rekomendację, na którą warto zwrócić szczególną uwagę: „Uznając godność każdej osoby ludzkiej, będziemy w stanie na nowo ożywić wśród wszystkich światowe pragnienie powszechnego braterstwa” (s. 195).

Książka Janusza Mariańskiego została tak pomyślana i w taki sposób treściowo skomponowana, że tematem spinającym całość jest problem godności. I chociaż autor poświęca wiele uwagi kwestiom pracy, bezrobocia i braterstwa, to temat godności wydaje się zasadniczy, uzasadnia bowiem refleksję nad pozostałymi. Na początku niniejszej recenzji odniosłem się do własnych przemyśleń zawartych w monografii *Ocalanie człowieczeństwa*. Kończąc omówienie publikacji Mariańskiego, przywołam fragment niedawno wydane go tomu *Piękno. Szkice z socjologii estetyki*: „Odczuwanie godności, najpierw jej percepcja w sobie, a potem, poprzez mechanizm empatii u innych, wynika z prostego faktu, iż jest się człowiekiem uświadamiającym sobie własną refleksyjność. Człowiek ma, posiada, doświadcza i wyczuwa godność, która jest w nim. [...] Mając poczucie własnej godności i manifestując je także w odniesieniu do innych, jawi się dla społeczeństwa jako cenny, pożądaný podmiot harmonizujący i integrujący. Świadomy swej godności, odkrywa własną podmiotowość. Wie także, że ona się konstituuje dzięki temu, że relacyjnie partycypuje w bycie społecznym. I choć ten wywiera na niego znaczący wpływ, to jednostka jako podmiot i nosiciel godności czerpie z tej siły oddziaływania społeczne-

go tyle i to, ile i co jest niezbędne, czyli ani w nadmiarze, ani w deficycie”³.

Uznanie, że książka Janusza Mariańskiego na temat godności, pracy, bezrobocia i braterstwa w refleksji moralnej i społecznej Franciszka warta jest lektury i przemyślenia tylko dlatego, że stanowi przyczynek do – kumulatywnej z natury – wiedzy, byłoby nieuzasadnionym i nieetycznym uproszczeniem. Monografia ta godna jest uwagi przede wszystkim dlatego, że pozwala na nowo odkryć i odczuć, jak twórczy, ubogacający i przemieniający jest dla człowieka poprawnie ustrukturuwany system aksjonormatywny, którego fundament stanowi poczucie godności. Praca Mariańskiego to zatem książka w pewnym sensie o nas i dla nas. Ponieważ normatywność i wrażliwość społeczna ma dla nas wciąż duże znaczenie, omawiana monografia może stać się znakomitym instrumentarium dla pasjonujących działań konstytuujących i rekonstruujących nasze człowieczeństwo. Być może wypowiedziane tu myśli brzmią egzaltowanie. Jednakże podczas lektury takie właśnie refleksje i przynaglenia stawały się dla mnie silnie obecne. Pragnąc dzielić się z innymi doświadczeniem wartości, aby w ten sposób mogły się one stać dobrami relacyjnymi, zachęcam do lektury książki Janusza Mariańskiego – nie tylko cennej poznawczo, lecz także zdolnej do uwrażliwiania pro-godnościowego.

Kontakt: Wydział Ekonomiczny, Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim, ul. Fryderyka Chopina 52, bud. 7, 66-400 Gorzów Wielkopolski
E-mail: pprufer@ajp.edu.pl
ORCID 0000-0003-3647-8068

³ P. P r ü f e r, *Piękno. Szkice z socjologii estetyki*, Akademia im. Jakuba z Paradyża, Gorzów Wielkopolski 2024, s. 35.



Michał RYDLEWSKI*

MIT NIGDY NIE UMIERA

Pojawia się czasami obawa, że kategorie antropologiczne wypracowane dekadę temu w odniesieniu do społeczeństw plemiennych, gdy wykorzystywane są do analizy (po)nowoczesnej rzeczywistości społecznej bądź współczesnych tekstów kultury, nie tyle dają marny poznawczo efekt, ile koniec końców okazują się nudne. Wszak „wyciągniemy z kapelusza” to, co sami doń włożyliśmy: a to obrzęd przejścia, a to inicjację, a to reaktywację mitu czy ożywienie symbolu. Jeśli nawet zabiegi tego rodzaju okazują się jak najbardziej zasadne (wszak i nasza kultura poddaje się analizie w oparciu o wymienione kategorie antropologiczne, mają one bowiem charakter metodologiczny, a nie przedmiotowy) i stanowią coś więcej niż zachętę do spojrzenia na siebie jako Inných, to czasem badaczowi pozostaje jedynie stwierdzenie faktu, że i my posługujemy się mniej lub bardziej zdegradowanymi resztkami mitów i symboli, które pozostają raczej obiektem zainteresowania antropologów, niż są realnie przeżywane przez partycypujących w kulturze ludzi. W innych przypadkach odnotowujemy jednak zaskakujące struktury długiego

trwania, metamorfozy mitycznego dyskursu czy obecność scenariuszy kultury, których istnienia sobie wcześniej nie uświadamialiśmy. Niekiedy efektem takiej sytuacji może być olśnienie.

Tego typu antropologiczna refleksja nad kulturą z pewnością nie stanowi dziś poznawczej awangardy, szczególnie że współczesna antropologia kulturowa – dzięki metaforom posthumanistycznym – rezygnuje z pojęcia kultury oraz z zestawu dotychczasowych kategorii, wypracowując w ich miejsce nowe. Takie symboliczne analizy mogą się zatem wydawać przeżytkiem, reliktem antropologicznej refleksji. Choć cenię poszukiwanie nowych metafor i tworzenie systemów interpretacyjnych rozwijających etnologię, to nie uważam, że należy się bezrefleksyjnie pozbywać kategorii tradycyjnych, pozwalają one bowiem dostrzegać niezbywalną, uniwersalną potrzebę sensu, ustrukturyzowania jednostkowego życia ludzkiego bez względu na kulturę, w której się ono rozwija: kultury, choć różne, ukazują jedność ludzkiego bycia w świecie właśnie poprzez tkwiącą w każdej z nich – mniej lub bardziej zauważalną – „obecność mitu”¹. Nawiasem mówiąc, w antropologii posthumanistycznej, szczególnie animistycznej, kwestia ta wybrzmiewa w nieco

* Dr Michał Rydlewski – Zakład Medioznawstwa, Uniwersytet Wrocławski, e-mail: michal.rydlewski2@uwr.edu.pl, ORCID 0000-0001-7055-1252.

¹ Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.

inny sposób, co uświadamia, że bez względu na konkretny przedmiot swoich badań antropolog analizuje ostatecznie ludzkie sposoby usensowniania życia, które przybierają postać mitów, czy mówiąc dokładniej: funkcjonowania w rzeczywistości mitu. To mit umożliwia zrozumienie tego, co nas spotyka i pozwala nam obłaskawić – w sposób emocjonalny² raczej niż rozumowy – świat, z którym się stykamy i częścią którego jesteśmy.

Obszarem refleksji antropologicznej szczególnie podatnej na analizę typu symbolicznego, jest sztuka rozumiana jako dziedzina kultury. Sztuka ożywia bowiem mity, co więcej, żadna z dziedzin kultury nie żywi się myśleniem magiczno-mitologicznym tak mocno, jak ona³. Żadna inna nie potrafi z taką siłą zakorzenić człowieka w mitycznym światoodczuciu. Sztuka potrafi ponadto wydobyć z milczących pokładów kultury określone figury, toposy i fantazmaty, za pomocą których myślimy i mówimy, poprzez które pamiętamy i które realnie przeżywamy. W tym sensie symbole – wbrew twierdzeniom posthumanistów – wcale nie są czymś w rodzaju dodatku do bezpośredniego doświadczenia świata, ale okazują się dla tego doświadczenia konstytutywne. Pozwalają rozumiejącą przeżywać świat, choć rozumienie to nie zawsze musi zostać zwerbalizowane w trybie intelektualnym, a nawet językowym, nie zawsze musi ono prowadzić do przeświadczenia, że podmiot uczestniczy nie tylko w swoim własnym doświadczeniu świata, lecz w jego doświadczeniu podzielanym przez innych.

W takim ujęciu sztuka filmowa, kino, nie mogą przechodzić niezauważane przez etnologów, czego najlepszym przykładem

jest na polskim gruncie środowisko czasopisma *Konteksty*, które jako pierwsze rozwijało w naszym kraju antropologię filmu czy antropologiczną refleksję nad filmem jako medium kultury. Prym wiedli tutaj Aleksander Jackiewicz⁴ oraz Zbigniew Benedyktowicz⁵. W przypadku tego drugiego autora, etnologa i badacza sposobów dekodowania mitycznego i symbolicznego języka filmowego, na szczególną uwagę zasługują jego analizy kategorii pamięci oraz motywu domu w kinie polskim. Benedyktowicz uświadamia czytelnikowi, że antropologiczna lektura sztuki, w tym jej poszczególnych tekstów, jakich dostarcza film, wiedzie w stronę pytań fundamentalnych: o kondycję człowieka w jego różnych dylematach związanych z poszukiwaniem sensu świata oraz swojego w nim, tymczasowego bycia. Benedyktowicz pozwala zatem zrozumieć, że sztuka i jej wielkie dzieła pozwalają na przeżywanie czegoś istotowo głębokiego, na zobaczenie w innych, na przykład w bohaterach filmowych, samego siebie, na dokonanie hermeneutycznego ruchu od nich ku sobie i z powrotem, co prowadzi do świadomości, że człowiek nie jest absolutnie samotny wobec rozterek, których doświadczą, i że pomiędzy podmiotami przeżywającymi t o s a m o rodzi się więź⁶.

W takiej perspektywie antropologicznej refleksja nad sztuką, w tym nad filmem, zapewnia wgląd w istotę i znaczenie partycypacji jednostki w micie, w jego realizację

⁴ Zob. A. J a c k i e w i c z, *Antropologia filmu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975.

⁵ Zob. Z. B e n e d y k t o w i c z, *Elementarz tożsamości. Antropologia współczesności – antropologia kontekstowa*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016.

⁶ Zob. M. R y d l e w s k i, *Symbole, które dają do myślenia... Autobiograficzna refleksja na temat antropologii kultury Zbigniewa Benedyktowicza*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2016, nr 2, s. 127-140.

² Szczególnie, że próby rozumowego „obłaskawienia” świata wydają się dzisiaj szczególnie trudne.

³ Zob. W. J u s z c z a k, *Poeta i mit*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014.

w postaci rytuału, ale także w istotę transcendencji oraz sacrum. Być może jeszcze tylko sztuka pozwala dziś człowiekowi na takie doświadczenie, przy czym należy dodać – co niezwykle ważne – że uczestnictwo w sztuce-micie wymaga współcześnie kompetencji antropologicznych oraz swoistej wyobraźni antropologicznej, której posiadanie jednak niekoniecznie wiąże z wykształceniem akademickim. Czy to nie z tego właśnie powodu antropologów zawsze „ciągnęło” w kierunku analiz sztuki? Czyż ich umiejętność wglądu i partycypacji nie sprawia, że szamocą się nieustannie, próbując określić status swojej dyscypliny i stwierdzić, czy bliżej jej do nauki czy sztuki? Czyż etnografia nie jest ostatecznie zawsze etnografią ich życia? Mówiąc od siebie, mówią także o sobie, przy czym nie chodzi tutaj o narcystyczne uwielbienie własnego „ja”, lecz o lepsze poznanie samego siebie, które szuka drogi ku innym ludziom.

Książka łódzkiego etnologa Marcina Kępińskiego *Transcendentne kino Darrena Aronofsky’ego. Film, sacrum i mit*⁷ znakomicie wpisuje się w opisane podejście badawcze. Do opisu twórczości amerykańskiego reżysera autor inteligentnie wykorzystuje warsztat antropologiczny obejmujący głównie klasyczne opracowania z zakresu fenomenologii religii i myśli mitycznej. Umożliwia mu to z jednej strony rekonstrukcję symboli i nawiązań do podstawowych tekstów mitologicznych oraz religijnych, którymi posługuje się Aronofsky, a zatem daje wgląd w obecne w jego obrazach przesłanie, z drugiej zaś prowadzi do nawiązania z nim przez Kępińskiego bardzo intymnej rozmowy. Kępiński nie wpada w pułapkę banalnego powielania kategorii antropologicz-

nych poprzez arbitralne wypełnianie ich określonymi treściami i nie doszukuje się sensów nieobecnych w analizowanych dziełach, ale dzięki zastosowaniu kategorii antropologicznych wypowiada coś niezwykle istotnego i – nie waham się użyć tego słowa – przejmującego, co pochodzi w równej mierze od reżysera, jak i od niego samego jako autora.

Od razu należy zaznaczyć, że antropolog piszący o filmie, podobnie jak każdy inny badacz, narażony jest na imputowanie mu sensu, którego w danym dziele nie ma, którego reżyser intencjonalnie w nim nie zawarł. Ten metodologiczny problem z zakresu poznania antropologicznego, czy też w ogóle problematyki interpretacji, pozostawiam na boku, gdyż znacznie bardziej interesuje mnie już nie tyle antropologiczna lektura filmów Aronofsky’ego, ile filozoficzna, a wręcz religijna wymowa jego dzieł analizowanych przez Kępińskiego. Dodam, że autor pozostaje świadomy problemów interpretacyjnych i stara się pozostawać w zgodzie z wykładnią samego reżysera (wszak to odczytany i dobrze wykształcony człowiek) i wywierać swoje analizy, by nie odbiegać zbyt daleko od tego, co o swoich obrazach mówi, na przykład w wywiadach, ich twórca. Ograniczając się do takiego podejścia, Kępiński pozostałby jednak wyłącznie komentatorem wzmacniającym głos Aronofsky’ego. W swojej szczegółowej analizie poszczególnych filmów wykorzystuje zatem aparatę pojęciową antropologii oraz istotne dla niej zagadnienia, na przykład problematykę kultu ciała w przypadku filmu *Zapaśnik*⁸. Taka lektura obrazu filmowego, a nawet przekład poszczególnych jego scen na język antropologii, ukazanie filmowego szczegółu w panoramie rządzących bohaterami (i widzami) dyskursów, pozwala nie tylko lepiej zrozumieć same

⁷ Marcin Kępiński, *Transcendentne kino Darrena Aronofsky’ego. Film, sacrum i mit*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2023, ss. 214.

⁸ *Zapaśnik (The Wrestler)*, USA, 2008, reż. D. Aronofsky.

działa Aronofsky'ego, ale ujrzyć określone dylematy i poszukiwania ukazanych w nich bohaterów z jeszcze większą jasnością.

Kępiński wyraźnie mówi o swojej sympatii wobec filmów Aronofsky'ego. Podoba mi się fakt, że wchodzi on w intymny kontakt z reżyserem i kreowanymi przez niego postaciami. Widać, że są one mu bliskie, że głośno z nimi rozmawia, podziela ich społeczne doświadczenia, głównie poszukiwanie wolności czy chęć wyrwania się opresywnym i ujednoliciającym schematom społecznym zabijającym człowieczeństwo – wskazuje też na ich pragnienie samodzielnego nadawania sensu światu. Część z nich to postaci ukazane w kilkupiętrowej ambiwalencji: silne i słabe, wolne i bezwolne. To właśnie owa ambiwalencja i niepokodzenie się ze światem bohaterów filmowych, ale także każdego z nich z samym sobą, budzą sympatię Kępińskiego.

Omawiana książka dużo mówi o wrażliwości samego autora jako człowieka, który z pewnością nie jest tak naiwny, by wierzyć, iż nie odsłania przed czytelnikiem – jak czynią to bohaterowie omawianych przezeń filmów – swojej delikatności, emocjonalnego rozedrgania, samotności, wiary w siłę miłości, a nawet swojej bezbronności. Kompetencje antropologiczne, będąc wyposażeniem, które (jeśli jest dobrze uwewnętrznione) staje się częścią samego podmiotu, umożliwiają w przypadku tego autora głębię dialogu z reżyserem, odkrywanie kolejnych pięter i warstw znaczeniowych jego obrazów oraz obecnych w nich nawiązań intertekstualnych. W tym sensie wiedza antropologiczna okazuje się nie tylko narzędziem bezdusznej analizy, ale wręcz umożliwia ćwiczenie duchowe, kontemplację czegoś, co przekracza ludzkie „tu i teraz”. Być może jest nawet zaproszeniem do swoistej modlitwy i pytania o to, co powinno się czynić – mamy z tym do czynienia choćby w przypadku

interpretacji filmu *Noe*⁹. Obecna w książce narracja to przede wszystkim jednak wyjście ku tajemnicy, ku spotkaniu z wymiarem, który nas przekracza i wobec którego rozum pozostaje bezsilny, wręcz oniemiały. Zmagając się z tą tajemnicą, świadomie bądź nieświadomie ożywiamy dawne mity, reanimujemy i transformujemy odległe sposoby doświadczania świata, który – jak się nam wydaje – był kiedyś pełniejszy.

Zmediatyzowana kultura ponowoczesna, regulowana głównie neoliberalną formą kapitalizmu, wypaliła człowieka, pozbawiła go wolności i zindywidualizowała do tego stopnia, że jedyne na czym się skupia, to on sam. Odcięty od tradycji, zdomowienia, przestający rozumieć wzory kultury oraz – w efekcie – siebie samego, człowiek pragnie pozytywności¹⁰: chce nieustannie się zmieniać i transformować w poszukiwaniu autentycznego „ja”, jakkolwiek iluzoryczne ono pozostaje. Desperacko poszukuje sensu, który mógłby przeżywać, wypełniając pustkę różnorodnymi praktykami ciała i duszy obiecującymi szczęście, paradoksalnie jednak znajdującymi się w rękach biznesu¹¹. Pustka, depresyjność i swoiste bankructwo duchowe związane z kulturą ukształtowaną przez kapitalizm, wyalienowanie z natury podlegającej systematycznemu niszczeniu oraz z relacji międzyludzkich, które stają się coraz bardziej utowarowione (tendencja ta ujawnia się szczególnie w obszarze

⁹ *Noe (Noah)*, USA, 2014, reż. D. Aronofsky.

¹⁰ Zob. B.Ch. Han, *Poza społeczeństwem dyscyplinarnym*, w: tenże, *Společnostv zmęczenia i inne eseje*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2022, s. 28-33; tenże, *Společnostv zmęczenia i inne eseje*, s. 93-102.

¹¹ Por. W. Davis, *Przemysł szczęścia. Jak politycy i biznesmeni sprzedali nam well-being*, PIW, Warszawa 2023.

szeroko pojętej sfery intymnej¹²), skutkuje dramatycznym poszukiwaniem alternatyw dla tego stanu rzeczy.

Jesteśmy świadkami powrotu do myślenia magicznego, do reanimizacji, do próby ożywienia pewnej estetyzowanej wizji magicznego światoodczucia. Wskazują nań antropolodzy posthumanistyczni, przede wszystkim Bruno Latour¹³ i Tim Ingold¹⁴. Choć nie identyfikuję się z ich poglądami, to intuicją, którą wyrażają, jest trafna: aby żyć, potrzebujemy uczestniczyć w Sensie, potrzebujemy czuć łączność ze światem ludzi i nie-ludzi (z tego względu antropolodzy ci ożywiają schemat myślenia magicznego). Zasadne byłoby także wskazanie, że mamy dziś do czynienia z ożywianiem metafor religijnych, głównie chrześcijańskich, realizujących się w paradygmacie transhumanistycznym¹⁵. Jakkolwiek by nie oceniać i wartościować przywołanych tu projektów, posthumanistycznego i transhumanistycznego, proponują one poszukiwanie sensu świata w trybie przednowoczesnym, co ma swoje dobre strony, gdyż koniec końców przywraca także pytanie o religię, która przynajmniej w dominującym dyskursie akademickim wydawała się już reliktem. Jeśli otworzono świat na nowo, jak lubią mówić posthumaniści, to owo otwarcie dotyczy także różnych form symbolicznych, w tym mitu i religii. Warto pamiętać, że

na początku swojej drogi naukowej Latour zajmował się teologią.

Myśli Kępińskiego biegną inną drogą, lecz zmierzają w tym samym kierunku. O ile w przypadku optyki transhumanistycznej i posthumanistycznej proponuje się pewien projekt kultury, utworzenie magicznego jej wzoru, o tyle autor *Transcendentnego kina* Darrena Aronofsky'ego pokazuje, jak rozmawiać z dziełami sztuki za pomocą języka antropologicznego, jak pełniej wydobyć przesłanie filmu i jak samemu głębiej je przemyśleć. Aronofsky, a za nim Kępiński, pokazuje, że dawne mity, mitologie, niosą w sobie mądrość i przesłanie także dla człowieka współczesnego, że pomimo wielu zmiennych kulturowo „dekoracji” ludzkość nieustannie poszukuje odpowiedzi na podstawowe pytania filozoficzne i egzystencjalne. Nie pozbyliśmy się ich, wręcz przeciwnie, w nieco zaskakujący sposób ożywają one i znajdują odzwierciedlenie między innymi w sztuce, w tym w sztuce filmowej. Na przykładzie wybranych filmów amerykańskiego reżysera autor zachęca do pogłębionej, mitycznej lektury sztuki, która udziela odpowiedzi na pytania o sens życia, o nieuchronność umierania, miłość i wreszcie uniwersalną potrzebę sacrum, w którym, choć nie zawsze mamy tego świadomość, pozostajemy zakorzenieni.

Książka Kępińskiego docenia też wartość innych kultur i innych mitologii, które biały człowiek w swojej pysze nierzadko niszczył, nie pytając nawet o ich wartość. To intelektualnie rozbudowane wskazanie, że wszyscy – tutaj na ziemi – poszukujemy sensu, pragniemy bezpieczeństwa ontologicznego, porządku (gr. *nomos*), który – jak zgodnie twierdzą Aronofsky i Kępiński – może zapewnić religia, oznaczająca przecież więź człowieka z innymi bytami poprzez to, że wszystkie są one Bożymi stworzeniami. Pytanie, ile „religio” zawiera się w „*nomos*”, pozostawiam otwarte, choć jednego można być pewnym: mit ni-

¹² Zob. M. Musiał, *Intymność i jej współczesne przemiany. Studium z filozofii kultury*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2015.

¹³ Zob. np. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

¹⁴ Zob. np. T. Ingold, *Rethinking the Animate, Re-Animating Thought*, „Ethnos” 71(2006) nr 1, s. 9-20.

¹⁵ Zob. np. M. O'Giblyn, *God, Human, Animal, Machine: Technology, Metaphor, and the Search for Meaning*, Anchor Books, New York 2022.

gdy nie umiera, nigdy bowiem nie umiera
potrzeba przeżywania życia jako sensow-
nego. Sensy te trzeba jednak umieć wydo-
być oraz wyrazić i zadanie to świetnie się
Kępińskiemu udaje. W efekcie otrzymuje-
my dobrą antropologię oraz mądrą książ-
kę, która pozwala czytelnikowi lepiej sformu-
łować jego własne dylematy dotyczące
kwestii sacrum, wolności czy śmierci.

Kontakt: Zakład Medioznawstwa, Instytut
Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej,
Wydział Komunikacji Społecznej i Me-
diów, Uniwersytet Wrocławski, ul. św. Jad-
wigi 3/4; 50-266 Wrocław
E-mail: michal.rydlewski2@uwr.edu.pl
<https://idiks.uwr.edu.pl/michal-rydlewski/>
ORCID 0000-0001-7055-1252

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Maria Cavagno, *Die Beziehung zwischen Vernunft und Sinnen in der Tugend nach Thomas von Aquin und Karol Wojtyła*, Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2025, ss. 140.

Tytuł książki Marii Cavagno głosi, że będzie w niej mowa o sposobie, w jaki Tomasz z Akwinu i Karol Wojtyła ujmowali wpływ cnoty na relację między rozumem a zmysłami człowieka. Tytuł ten, chociaż wskazuje na główny temat omawianego studium, może jednak być dla czytelnika nieco mylący. Przede wszystkim może sugerować, że mamy do czynienia z pracą przede wszystkim filozoficzną – tymczasem sytuuje się ona na granicy filozofii i teologii, a nawet wyraźnie przekracza filozofię w kierunku teologii. Myśl filozoficzna wymienionego w tym tytule Karola Wojtyły potraktowana została przez autorkę jako część większej całości, która obejmuje również filozoficzno-teologiczne koncepcje Jana Pawła II, zwłaszcza rozwijaną przezeń teologię ciała. Autorce udało się trafnie oddać z jednej strony zakorzenienie myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II w tradycji tomistycznej, z drugiej podkreślić jej specyfikę i wydobyć oryginalność wybranych idei. Tytuł książki nie zdradza również tego, co w niej najbardziej interesujące; być może należałoby go uzupełnić podtytułem, na przykład: „Ku teologicznej antropologii psychiki”.

W rozdziale pierwszym (zob. s. 15-39), odwołującym się głównie do koncepcji Wojtyły wyrażonych w jego „antropologicznej summie” (s. 15), czyli w dziele *Osoba i czyn*, autorka ukazuje relacje rozumu i zmysłów w człowieku jako bycie osobowym, to znaczy takim, który działając, integruje w sobie swoją naturę. Rozdział drugi (zob. s. 41-100), czerpiący głównie z myśli Akwinaty, poświęcony został sposobom, w jaki rozum i zmysłowość (w terminologii Tomasza „appetitus”) uzupełniają się i wspomagają w kształtowaniu cnót moralnych. W rozdziale trzecim (zob. s. 101-131) autorka, na bazie wcześniejszych rozważań, omawia zagadnienie wychowania, a przede wszystkim samowychowania osoby do cnoty.

W polecanej pracy zwraca uwagę pozytywne nastawienie autorki, swoisty antropologiczny optymizm, a zarazem realizm. Wprawdzie „dziejczy” je ona po myślicielach, do których się odwołuje, lecz znajduje własny sposób wyrażania takiego podejścia. O cnocie pisze Cavagno przede wszystkim jako o czymś, czego człowiek pragnie, ponieważ sprawia ono, że czynienie dobra staje się łatwiejsze. Relacje między rozumem a zmysłami przedstawia przede

wszystkim jako wzajemne uzupełnianie się w ujmowaniu dobra, przeżywaniu go i właściwej na nie odpowiedzi, chociaż nie sugeruje, że układanie tych relacji (wychowanie i samowychowanie) nie przysparza człowiekowi trudności. Cnota pełni właśnie rolę harmonizującą, w terminologii Wojtyły „integrującą” (por. s. 31n.), pozwalając człowiekowi-osobie jako psychofizycznej całości odpowiadać na dobro – człowiek cnotliwy to zatem ktoś, kto nie tylko rozumie dobro, ale również raduje się nim. Cavagno potrafi wiarygodnie opisać i wyjaśnić za pomocą kategorii filozoficznych i teologicznych ową radość z dobra, która nie jest jedynie intelektualną satysfakcją, lecz ogarnia, czy też przenika ludzką psychikę i ciało.

Zwrócenie uwagi na psychikę człowieka i ukazanie jej jako odrębnej sfery, która pozwala emocjonalnie przeżywać dobro, jest – zdaniem autorki – jedną z oryginalnych koncepcji Wojtyły w ramach antropologii filozoficznej. Cavagno wskazuje jednak, że nie uzyskała ona rozwinięcia w teologii, na jakie zasługuje ze względu na jej doniosłość w życiu człowieka. O ile Jan Paweł II opracował wyczerpująco teologię ciała, które w jego ujęciu stanowi *locus theologicus*, uczestniczy bowiem w obrazie Stwórcy i odsłania otwartość człowieka, jego zdolność do komunii i daru z siebie, a także niesamowystarczalność, o tyle nie uczynił tego w odniesieniu do psychiki – a w każdym razie nie uczynił tego tak, byśmy mogli mówić o opracowaniu przez niego teologii psychiki czy teologii uczuciowości. Odżegnując się od ujęć emocjonalistycznych, upatrujących kryterium dobra w uczuciach, Cavagno przypomina, że opis moralnego aspektu naszych relacji i naszego działania w kategoriach zmysłowości i duchowości (w tradycyjnym, Tomaszowym ujęciu, to ostatnie pojęcie odnosi się do rozumu i woli) okazuje się niewystarczający w świetle doświadczenia człowieka. „Odczuwamy radość – i udzielamy jej innym – pisze autorska – podobnie jest z miłością, a także z nienawiścią i bólem. Zdolność czynienia dobra i zła wykracza poza to, co w nas cielesne i duchowe. Uczynki dobre dla naszej psychiki budują nas, zranienia psychiczne mogą nas załamać i wywołać poważne szkody” (s. 130 – tłum. P.M.). Stwierdzenia te mogą wydawać się oczywiste w kontekście zarówno naszej codzienności, jak i prowadzonych dzisiaj rozległych badań psychologicznych, zdaniem autorki potrzeba jednak intensywniej teologicznej refleksji nad ludzką psychiką.

„Uczucia mówią nam, że jesteśmy czymś więcej niż tylko myślącym ciałem” (s. 130 – tłum. P.M.) – pisze Cavagno w czasach, w których uwaga wielu koncentruje się na sztucznej inteligencji i w związku z tym możliwości żywienia przez nią uczuć (a także na tym, co to znaczy mieć uczucia) oraz na naszych relacjach z nią i problemach moralnych, jakie relacje te rodzą. Gdy autorka pisała swoje studium, myśl o tym kontekście zapewne nie była dla niej szczególnie ważna, o ile w ogóle jej towarzyszyła. Być może jednak właśnie ten kontekst sprawia, że propozycja antropologii i teologii, a może raczej postulat, by prowadzić refleksję we wskazanym przez nią kierunku, sięgając do tradycji Akwinaty i Wojtyły, równocześnie pozostając blisko rzeczywistego doświadczenia człowieka, nabiera szczególnego znaczenia.

P.M.



Ks. Rafał CHARZYŃSKI*

Magdalena CHARZYŃSKA-WÓJCİK**

PRAWO DLA CZŁOWIEKA

Sesja naukowa „Dziedzictwo Czesława Martyniaka w 85. rocznicę śmierci”
KUL, Lublin, 24 V 2024

24 maja 2024 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II miała miejsce sesja naukowa „Dziedzictwo Czesława Martyniaka w 85. rocznicę śmierci”, zorganizowana przez Katedrę Historii Filozofii w Polsce Instytutu Filozofii KUL. Następnego dnia odbył się Martyniak Cup 2024 – turnieje siatkówki plażowej kobiet i mężczyzn oraz tenisa mężczyzn. Tę imprezę sportową od lat organizuje Studium Wychowania Fizycznego i Sportu KUL. Oba wydarzenia miały na celu upamiętnienie sylwetki lubelskiego filozofa prawa Czesława Martyniaka, przypomnienie jego dorobku naukowego oraz pasji sportowej.

Sesję objęli patronatem honorowym Wielki Kanclerz KUL ks. abp Stanisław Budzik, Metropolita Lubelski oraz Rektor KUL ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinow-

ski. Obrady otworzyła prof. Ewa Trzaskowska, Prorektor KUL, a poprowadziła dr hab. Magdalena Charzyńska-Wójcik, prof. KUL.

Biografię Martyniaka przedstawił ks. dr hab. Rafał Charzyński, pracownik Katedry Historii Filozofii w Polsce Wydziału Filozofii KUL. Wystąpienie to ukazało postać energicznego, niezwykle utalentowanego, młodego człowieka, posiadającego szerokie horyzonty myślowe.

Urodzony 24 maja 1906 roku w Lublinie Czesław Martyniak uczęszczał w tym mieście do Gimnazjum im. Jana Zamoyskiego. Okres nauki w szkole był także czasem jego intensywnej pracy nad charakterem, świadomie podjętej i bardzo konsekwentnie realizowanej. Dokumentuje to prowadzony przez niego dziennik, którego fragmenty zostały przytoczone w wystąpieniu. Pamiętnik ten jest również świadectwem patriotycznej atmosfery, w której wzrastał przyszły uczony, oraz wielkiego entuzjazmu Polaków spowodowanego odzyskaniem niepodległości.

Po otrzymaniu świadectwa dojrzałości w maju 1924 roku Martyniak rozpoczął studia na Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych KUL; ukończył je cztery lata później, uzyskując stopień magistra prawa. W trakcie studiów otrzymał

* Ks. dr hab. Rafał Charzyński – Katedra Historii Filozofii w Polsce, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: rafal.charzynski@kul.pl, ORCID 0000-0001-8217-7018.

** Dr hab. Magdalena Charzyńska-Wójcik, prof. KUL – Katedra Historii Języka Angielskiego i Translatoryki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: magdalena.charzynska-wojcik@kul.pl, ORCID 0000-0002-8789-8989.

zgode senatu akademickiego na jednoczesne studiowanie filozofii na Wydziale Nauk Humanistycznych. W tym okresie intensywnie uczestniczył w życiu akademickim, angażując się w katolicki ruch społeczny oraz działając w organizacjach studenckich. Był również zapalonym sportowcem, reprezentował barwy Akademickiego Związku Sportowego KUL w turniejach. W roku 1928 rozpoczął studia filozoficzne w Instytucie Katolickim w Paryżu, uzyskując rok później licencjat na podstawie pracy „Le définition thomiste de la loi”, a następnie, w roku 1931, doktorat, którego podstawą była rozprawa „Le fondement objectif du droit d’après saint Thomas d’Aquin”¹.

Po powrocie do Polski w czerwcu 1931 zdał egzaminy uzupełniające na Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych KUL i otrzymał tytuł magistra nauk społeczno-ekonomicznych. W roku 1933 na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie uzyskał stopień doktora prawa. Rok później, 26 grudnia, zawarł związek małżeński z Aliną Ludmiłą Borkowską, asystentką w Katedrze Filologii Romańskiej KUL. Owocem tego związku były dwie córki: Biruta (Skřętowicz) i Bożena (Charzyńska). 24 maja 1939 roku, w trzydziestą trzecią rocznicę urodzin Martyniaka odbyło się na Uniwersytecie Jagiellońskim jego kolokwium habilitacyjne – został docentem teorii i filozofii prawa. Podstawą przewodu była rozprawa *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*². W roku 1939 Martyniak rozpoczął pisanie kolejnej monografii: *Problem filozofii prawa. Filozofia prawa, jej przedmiot metoda i podział*³. Ocenia się, że

zdażył napisać jedną третią tego, co planował, ponieważ ukończenie pracy uniemożliwiła mu przedwczesna śmierć.

Po wybuchu drugiej wojny światowej rektor KUL ks. Antoni Szymański zdecydował – bez konsultowania się z okupantem – o podjęciu przez Uniwersytet działalności dydaktycznej. Każdy z wykładowców pytany był przez Rektora o zgodę na podjęcie zajęć w roku akademickim 1939-1940. Profesor Martyniak, podobnie jak wielu innych, odpowiedział pozytywnie i rozpoczął pracę. Ostatni wykład przeprowadził 10 listopada 1939 roku. Następnego dnia rano wraz ze wszystkimi profesorami obecnymi w tym czasie w Uniwersytecie został przez hitlerowców aresztowany i osadzony w więzieniu na Zamku Lubelskim. Według zapowiedzi okupanta miało to być jedynie tymczasowe zatrzymanie, mające zapewnić spokojny przebieg rocznicy odzyskania Niepodległości Polski. Zakładnicy jednak nie zostali uwolnieni. Wieczorem w wigilię Bożego Narodzenia, która w roku 1939 obchodzona była dzień wcześniej, ponieważ 24 grudnia wypadał w niedzielę, profesor Martyniak wraz z dziewięcioma przedstawicielami inteligencji polskiej został rozstrzelany na cmentarzu żydowskim w Lublinie.

Drugi referat, zatytułowany „Takie będą Rzeczypospolite, jakie ich młodzieży chowanie. Czesława Martyniaka rozważania o szkolnictwie wyższym”, wygłosiła dr hab. Małgorzata Łuszczyńska, prof. UMCS, z Katedry Doktryn Polityczno-Prawnych i Prawa Rzymskiego. Uzasadniając przywołanie w tytule wystąpienia cytatu pochodzącego z mowy wygłoszonej przez Jana Zamoyskiego z okazji otwarcia ufundowanej przez niego Akademii, stwierdziła, że ze względu na ogromną wiedzę, doskonałe wykształcenie i szerokie spektrum zainteresowań można określić profesora Martyniaka mianem człowieka Renesansu, mimo że urodził się kilka wieków później. Profesor Łuszczyńska zauważyła, że Jana Zamo-

¹ Zob. C. M a r t y n i a k, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1949.

² Zob. t e n ż e, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1938.

³ Zob. t e n ż e, *Problem filozofii prawa. Filozofia prawa, jej przedmiot, metoda i podział*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1949.

skiego i Czesława Martyniaka łączy zainteresowanie odpowiednim wychowaniem, jak też starannym wykształceniem młodego pokolenia; wychowanie i kształcenie obaj rozumiełi jako proces integralny, mający swe źródło w powinności troski o dobro wspólne, jakim jest ojczyzna.

Realia odradzającej się Drugiej Rzeczypospolitej, wymagały podjęcia pogłębionej refleksji nad kształtem szkolnictwa wyższego, przygotowującego przyszłe elity państwowe. W rozważania dotyczące modelu i zadań stojących przed polską oświatą włączył się młody uczony, Czesław Martyniak, publikując *Parę uwag do dyskusji nad reformą studiów prawniczych*. Profesor Łuszczyńska podkreśliła, że oparte na fundamencie idei dobra wspólnego *Uwagi...* konsekwentnie wyrażają reprezentowany przez Martyniaka tomistyczny sposób myślenia, w ramach którego zagadnienia społeczno-prawne należało postrzegać właśnie w perspektywie bonum commune. Intencją wypowiedzi lubelskiego uczonego było spowodowanie ożywienia wymiany poglądów w ramach toczącej się dyskusji. Jakkolwiek wychowywanie studentów mogło wydawać się zajęciem pozostającym poza programem zajęć akademickich, Martyniak uważał, że jest ono jedną z bardziej istotnych funkcji uniwersytetu, pozwala bowiem studentom docenić dobra wewnętrzne: zarówno postawy moralne, jak i sprawności intelektualne nabywane w trakcie kształcenia. W hierarchii wartości absolwentów te ostatnie powinny znaleźć się wyżej niż prestiż, stanowisko, do którego dostęp dawał dyplom uniwersytecki, czy związany z tym status majątkowy. Dużą rolę w rozwijaniu tych sprawności, zwłaszcza trwałej sprawności intelektualnej, Martyniak przypisywał wykładom, które – według proponowanej przez niego koncepcji – miały być poprzedzane ćwiczeniami przygotowującymi do lepszego korzystania z tej formy zajęć. Udział w wykładach nauczyłyby też stu-

dentów sposobu, w jaki należy samodzielnie opracowywać materiał. W ten sposób wykład stałby się punktem kulminacyjnym pracy intelektualnej studenta i punktem wyjścia do dyskusji. Lubelski uczony wskazywał także na istotne znaczenie, jakie dla kształtowania postaw etycznych: poczucia solidarności, więzi społecznych, a także inicjatywy i przedsiębiorczości, mają organizacje studenckie oraz dobre przygotowanie ich liderów do pełnienia swoich funkcji.

Profesor Łuszczyńska przypomniała rozróżnienie między stroną techniczną „zawodu prawniczego” a jego znaczeniem społecznym, o którym pisał Martyniak, podkreślając, że praca ta nie jest jedynie sposobem zarobkowania, ale spełnianiem istotnej funkcji społecznej, wywierającej kolosalny wpływ na życie obywateli. Dlatego studia prawnicze nie mogą być jedynie warsztatami uczącymi rzemiosła, ale powinny wyposażać studenta w wiedzę ogólną z zakresu etyki, psychologii, socjologii, polityki społecznej, ekonomicznej, historii doktryn polityczno-prawnych, teorii prawa oraz logiki. Zdobyte podczas studiów wiedza i kultura prawnicza oraz sprawność umysłu pozwolą absolwentowi w życiu zawodowym odnaleźć odpowiedni akt normatywny, dokonać jego interpretacji i zastosować w konkretnej sprawie. Kończąc wystąpienie, profesor Łuszczyńska podkreśliła aktualność postulatów Martyniaka jako wskazań do reformowania szkolnictwa wyższego.

Kolejny referat, „Czesława Martyniaka koncepcja prawa”, wygłosiła dr hab. Jadwiga Potrzeszcz, prof. KUL, z Katedry Teorii i Filozofii Prawa Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji. Zwróciła uwagę, że Czesława Martyniaka koncepcja prawa zbudowana została na solidnym fundamencie tradycyjnego tomizmu. W oparciu o tę podstawę filozoficzno-prawną Martyniak sformułował własne, oryginalne – i zachowujące do dziś aktualność – poglądy na temat pojęcia i istoty

prawa. Wniósł w ten sposób istotny wkład w rozwój nauki prawa, a w szczególności filozofii prawa.

Zdaniem profesor Potrzeszcz, jeśli spojrzymy na koncepcje Martyniaka z dzisiejszej perspektywy rozwoju dyskursu filozoficznoprawnego, w ramach którego wyróżniono niepozytywistyczną koncepcję prawa jako przeciwieństwo koncepcji pozytywistycznej, postulującej rozdział między prawem stanowionym a jakimkolwiek innym porządkiem normatywnym, jego poglądy na temat prawa wpisują się bardzo dobrze w kryteria pierwszej z tych koncepcji. Uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że w tym względzie wyprzedził on twórców niepozytywistycznej koncepcji prawa, za których powszechnie uważa się Ralfa Dreiera i Roberta Alexy'ego. Wszystkie kryteria niepozytywizmu, wskazane przede wszystkim przez Alexy'ego, można już odnaleźć w ujęciu sformułowanym przez Martyniaka już na wiele lat przed formalnym ukształtowaniem się współczesnej niepozytywistycznej koncepcji prawa. Uzasadniając tę tezę, profesor Potrzeszcz zwróciła szczególną uwagę na przekonanie lubelskiego myśliciela, że związek prawa i moralności jest konieczny, ponieważ – jak słusznie akcentował – to, co jest moralnie złe, nie może być prawnie dobre. Nie można zatem odseparować porządku moralnego i porządku prawnego.

Martyniak przekonany był o złożoności ontologicznej prawa, twierdząc, że składa się ono z komponentu formalnego i materialnego. Na kartach swojej monografii *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, krytykował Hansa Kelsena za formalizm, za brak jakichkolwiek wymagań wobec treści prawa, rezygnację z uzasadniania słuszności prawa czy też dyskwalifikowania go jako niesprawiedliwego. W rozumieniu Martyniaka Sollen nie może być niezależne od Sein. Sformułowana przez Martyniaka definicja prawa uwzględnia tę jego ontologiczną złożoność. Poglądy lu-

belskiego filozofa na temat mocy wiążącej prawa wpisują się wyraźnie w paradygmat niepozytywistyczny i w kontekście współcześnie prowadzonych dyskusji pozostają bardzo aktualne. W przeciwieństwie do Kelsena, uważającego prawo pozytywne za porządek wiążący, mający moc obowiązującą pomimo niezależności od prawa naturalnego i etyki, Martyniak twierdził: „Takie pojęcie prawa pozytywnego zawiera *contradictio in adiecto*, gdyż to, co wobec człowieka ma moc obowiązującą, to, co go wiąże, ma tym samym wartość moralną. Prawo mające moc obowiązującą niezależnie od swej wartości etycznej to coś jak drzewo niebędące drzewem”⁴.

Na zakończenie wystąpienia prelegentka podkreśliła, że rozwijana przez Martyniaka filozofia prawa może stanowić dzisiaj cenne źródło inspiracji i dostarczać wielu argumentów w dyskusjach nad pojęciem i istotą prawa. Chociaż współcześnie debata na ten temat osiągnęła wysoki poziom wyrafinowania, to jednak w kwestiach zasadniczych właściwie nie dodała nic nowego do tego, co już zostało powiedziane przez Czesława Martyniaka ponad osiemdziesiąt pięć lat temu.

Dr hab. Krzysztof Motyka, prof. KUL, pracownik Katedry Praw Człowieka i Pracy Socjalnej Wydziału Nauk Społecznych przedstawił referat „Czesław Martyniak wobec Petrażycjańskiej tradycji filozoficznoprawnej”. W swoim wystąpieniu stwierdził, że Leon Petrażycki znany był w środowisku ojców założycieli KUL, w tym pierwszemu rektorowi uniwersytetu ks. Idzemu Radziszewskiemu, ponieważ należał do grona wykładowców tego uniwersytetu, a także cieszył się popularnością wśród młodzieży studiującej w ramach kierowanych przez Radziszewskiego

⁴ T e n ż e, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, w: tenże, *Dzieła*, red. R. Charzyński, M. Wójcik, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 324.

Wyższych Kursów Polskich w Petersburgu. Profesor Motyka wskazał nieznaną fakt, że to właśnie w kilku kolejnych numerach lubelskiego „Kurjera”⁵. Herberg opublikował jeden z pierwszych w Polsce obszerny artykuł dotyczący myśli Petrażyckiego: *Prof. Leon Petrażycki a teoria prawa*.

Gdy Czesław Martyniak rozpoczynał studia w KUL, na Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych, wykładał tam (do roku 1926) petersburski student Petrażyckiego, adwokat Michał Orzęcki. W swoich wykładach, także bardzo popularnych, w których uczestniczyli również słuchacze spoza uniwersytetu, zaznajamiał on studentów z podzielanymi przez siebie ideami swego mistrza. Swoją uczniowską miłość do niego i fascynację jego spuścizną wyraził Orzęcki w bardzo osobistym wspomnieniu pośmiertnym, opublikowanym na łamach „Palestry”⁶ kilka miesięcy po samobójczej śmierci Petrażyckiego 15 maja 1931 roku.

Zapewne jednak lubelski filozof zapoznał się z teorią Petrażyckiego głównie poprzez pisma jego innego wiernego ucznia, Jerzego Landego, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie Martyniak uzyskał habilitację. Pisał: „Petrażycki, rzucając cały szereg śmiałych i oryginalnych myśli w dziedzinie logiki, psychologii, etyki, socjologii, a zwłaszcza polityki prawa, dał również podwaliny metodologiczne współczesnej teorii prawa”⁷. Koncepcje Petrażyckiego, zwłaszcza metodologiczne, były niejednokrotnie punktem wyjścia

własnych analiz Martyniaka. Posługiwał się on wypracowanymi przez Petrażyckiego pojęciami, takimi jak: fakt normatywny, teoria skacząca czy motywacja prawna dodatnia i ujemna. Zarazem jednak w wielu kwestiach, na przykład w kwestii statusu metodologicznego dogmatyki prawa, Martyniak nie zgadzał się z Petrażyckim. Wskazywał też na niekonsekwencje jego stanowiska, w szczególności na niespójność przyjętego przezeń ideału miłości jako ostatecznego celu polityki prawa z deklarowanym emotywizmem i relatywizmem. W recenzji pracy Bronisława Wróblewskiego *Zjawienie się norm stanowionych*, Martyniak wyraził przekonanie, że Petrażycki metodologicznie bliski był nauce prawa naturalnego⁸. Poglądy Landego, zwłaszcza jego krytyka teorii Kelsena, stanowiły dla Martyniaka, również polemizującego z Kelsenowskim normatywizmem, ważny punkt odniesienia i były przez niego wielokrotnie przywoływane.

Dr hab. Katarzyna Stępień, prof. KUL, Kierownik Katedry Antropologii Filozoficznej i Filozofii Prawa Wydziału Filozofii, wygłosiła referat „Zadania filozofii prawa według Czesława Martyniaka”. Przedstawiła współczesną historię filozofii prawa, wyraźnie ukazując różnicę między jej rozumieniem w okresie międzywojennym a jej ujęciem powojennym. O ile bowiem w Drugiej Rzeczypospolitej podkreślano doniosłe znaczenie filozofii prawa w kształceniu uniwersyteckim, postrzegając ją jako gwaranta erudycji prawniczej i samodzielności badań absolwentów, to po wojnie filozofia prawa musiała – ze względów ideologicznych – ustąpić miejsca teorii prawa. Uznano wówczas, że tradycyjna problematyka filozoficznoprawna,

⁵ Zob. M. Herberg, *Prof. Leon Petrażycki a teoria prawa*, „Kurjer” 1909, nr 207, s. 2; nr 208, s. 1n.; nr 209, s. 2n.; nr 210, s. 2.

⁶ Zob. M. Orzęcki, *Leon Petrażycki – zamiast nekrologu*, „Palestra” 1931, nr 8-9, s. 404-410.

⁷ C. Martyniak, *Problem filozofii prawa. Filozofia prawa, jej przedmiot, metoda i podział*, w: tenże, *Dziela*, s. 460n.

⁸ Tenże, *Recenzja: Bronisław Wróblewski, „Zjawienie się norm stanowionych”*, Wilno 1938, ss. 81, w: tenże, *Artykuły, recenzje, teoria prawa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, s. 120.

skoncentrowana wokół prawa naturalnego, pozbawiona jest charakteru naukowego. Po roku 1989 nastąpił powrót do filozofii prawa i jej intensywny rozwój. Zarysowały się wówczas dwa sposoby uprawiania tej dziedziny wiedzy: jako dyscypliny autonomicznej względem nauk prawnych lub ogólnej refleksji podejmowanej w obrębie poszczególnych nauk prawnych.

Najnowsze dzieje polskiej filozofii prawa posłużyły prelegentce jako tło do zarysowania koncepcji filozofii prawa sformułowanej przez Czesława Martyniaka. Był on zwolennikiem maksymalistycznego, autonomicznego względem nauk prawnych uprawiania tej filozofii. Profesor Stępień podkreśliła wyjątkową precyzję, z jaką lubelski tomista przeprowadził rozdział między filozofią prawa a naukami prawnymi, określając specyfikę filozofii prawa, wskazała też intelektualną odwagę, która pozwoliła mu stanąć w opozycji do dominującego wówczas pozytywizmu prawnego i podjąć z nim polemikę. Koncepcja filozofii prawa przedstawiona w ostatnim, niedokończonym dziele *Problem filozofii prawa. Filozofia prawa, jej przedmiot metoda i podział* (które przetrwało wojenną zawieruchę dzięki żonie Profesora i ukazało się drukiem w roku 1949 staraniem jej i prof. Jerzego Kalinowskiego – ucznia Martyniaka), wyrasta z filozofii klasycznej. Wspomniane rozdzielenie filozofii prawa oraz nauk prawnych i teorii prawa opiera się na uznaniu tej pierwszej za naukę teoretyczną i ogólną, mającą za przedmiot nie tylko prawo aktualnie obowiązujące, ale również prawo jako takie, a pozostałych dyscyplin – za szczegółowe i praktyczne, badające jedynie prawo stanowione. Zagadnienia wspólne wszystkim naukom prawniczym oraz występujące w nich pojęcia (takie jak: norma, ustawa czy rozporządzenie), w koncepcji Martyniaka mają być przedmiotem ogólnej dogmatyki prawa, której zadaniem będzie również wypracowanie

ogólnych zasad interpretacji norm. Filozofia prawa natomiast stanowi dziedzinę filozofii, a więc jest poznaniem mądrościowym, wyjaśniającym prawo w świetle jego ostatecznych przyczyn. Do jej zadań należy porządkowanie i sądzenie prawa poprzez wypowiedanie się o jego potrzebie i słuszności oraz uzasadnianie istniejącego porządku prawnego albo odmówienie mu takiego uzasadnienia. Powinna ona również określić rolę, miejsce i kompetencje metodologiczne nauk prawnych.

Tym, co zdaniem profesor Stępień przesądza o aktualności sformułowanej przez Martyniaka koncepcji filozofii prawa, są gruntownie przemyślane kwestie dotyczące prawa jako takiego: czym ono jest, skąd wypływa i jakie być powinno. Dlatego sposób uprawiania filozofii prawa przyjęty przez lubelskiego filozofa, mimo upływu dekad nie utracił aktualności i nadal pozostaje wzorem systemowego podejścia do tej dziedziny.

Kolejny referat, zatytułowany „Klauzula sumienia w prawie. Na podstawie poglądów Czesława Martyniaka”, wygłosił dr hab. Artur Mamcarz-Plisiecki, pracownik Katedry Filozofii Kultury i Podstaw Retoryki Wydziału Filozofii KUL. Jego zdaniem o wielkości filozofa świadczy uniwersalizm jego myśli i przekonań. Stwierdził, że osiemdziesiąt pięć lat po przedwczesnej, tragicznej śmierci Martyniaka, jego poglądy nie tylko pozostają aktualne czy interesujące, ale pozwalają lepiej i pełniej zrozumieć problemy współczesne. Do takich trudnych, skomplikowanych zagadnień dzisiejszych należy – zdaniem prelegenta – klauzula sumienia rozpatrywana na gruncie polskiego prawa.

Profesor Mamcarz-Plisiecki omówił ten problem w kontekście polskiego porządku prawnego. Stwierdził, że można go uznać za system „koncesyjny” – państwo w pewnych sytuacjach „zezwała” obywatelom na akt sumienia, czyniąc z tego aktu kategorię prawną. Sumienie w prawie

wyprowadzane jest z ludzkich wolności, a władza państwowa ma obowiązek szanować obywatelskie wolności i uprawnienia. Ponadto sumienie traktuje się jako rodzaj światopoglądu, czyli zbiór przekonań dotyczących określonych spraw, motywowanych wiarą, ideologią, tradycją czy kulturą. Jako takie, pozostaje ono czymś subiektywnym, indywidualnym, związanym z życiem poszczególnych jednostek i w prawodawstwie mającym charakter właściwie poboczny.

Czesław Martyniak przedstawiał tę problematykę całkowicie odmiennie. Za św. Tomaszem z Akwinu stawiał pytanie, czy – a jeśli tak, to kiedy – prawo w ogóle jest wiążące albo ma moc wiążącą, czyli zobowiązuje obywateli do jego przestrzegania właśnie w sumieniu. Zagadnienie woli ustawodawcy wyrażone w Tomaszowej *Summie* opatruje następującym komentarzem: „Wola władzy będzie naprawdę ustawą tylko wtedy, kiedy będzie oparta na jakimś rozumnym motywie i o ile jest z tym motywem zgodna. W przeciwnym przypadku jest raczej bezprawiem niż ustawą”⁹. Cytat ten pozwolił Mamcarzowi-Plisieckiemu wyprowadzić następujące konkluzje: (1) Prawo niesprawiedliwe nie jest prawem (nie obowiązuje w sumieniu). (2) Norma prawna ma moc prawną o tyle, o ile wypływa z zasad sprawiedliwości i prawa naturalnego. (3) Gdy jest z nimi sprzeczna, stanowi czynnik destrukcyjny w stosunku do państwa i prawa. (4) Myśl Martyniaka

jest tu wyrażona kategorycznie – na bezprawie nie tylko nie wolno się godzić, ale należy się mu przeciwstawiać.

Innymi słowy, zdaniem Czesława Martyniaka sumienie nie wyraża jedynie indywidualnych poglądów czy przekonań, lecz jest miernikiem godziwości prawa. Prawo do korzystania z klauzuli sumienia przysługuje więc każdemu, nie tylko lekarzom czy farmaceutom, wymieniającym literalnie w odpowiednich ustawach. Jednocześnie – jeśli przepisy są godziwe (rozumne i słuszne), zgodne z dobrem wspólnym i odpowiednio promulgowane przez legalną władzę – żaden obywatel państwa nie może zwolnić się z ich przestrzegania.

Sesję zakończyło przemówienie Kierownik Katedry Historii Filozofii w Polsce dr hab. Wandy Bajor, profesor KUL.

Kontakt: (Rafał Charzyński) Katedra Historii Filozofii w Polsce, Instytut Historii, Wydział Historii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

(Magdalena Charzyńska-Wójcik) Katedra Historii Języka Angielskiego i Translatoryki, Instytut Językoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: (Rafał Charzyński) rafal.charzynski@kul.pl; (Magdalena Charzyńska-Wójcik) magdalena.charzynska-wojcik@kul.pl

ORCID (Rafał Charzyński) 0000-0001-8217-7018; (Magdalena Charzyńska-Wójcik) 0000-0002-8789-8989

⁹ T e n ż e, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, w: tenże, *Dzieła*, s. 35.



Dorota CHABRAJSKA*

DZIEDZICTWO NADZIEI?

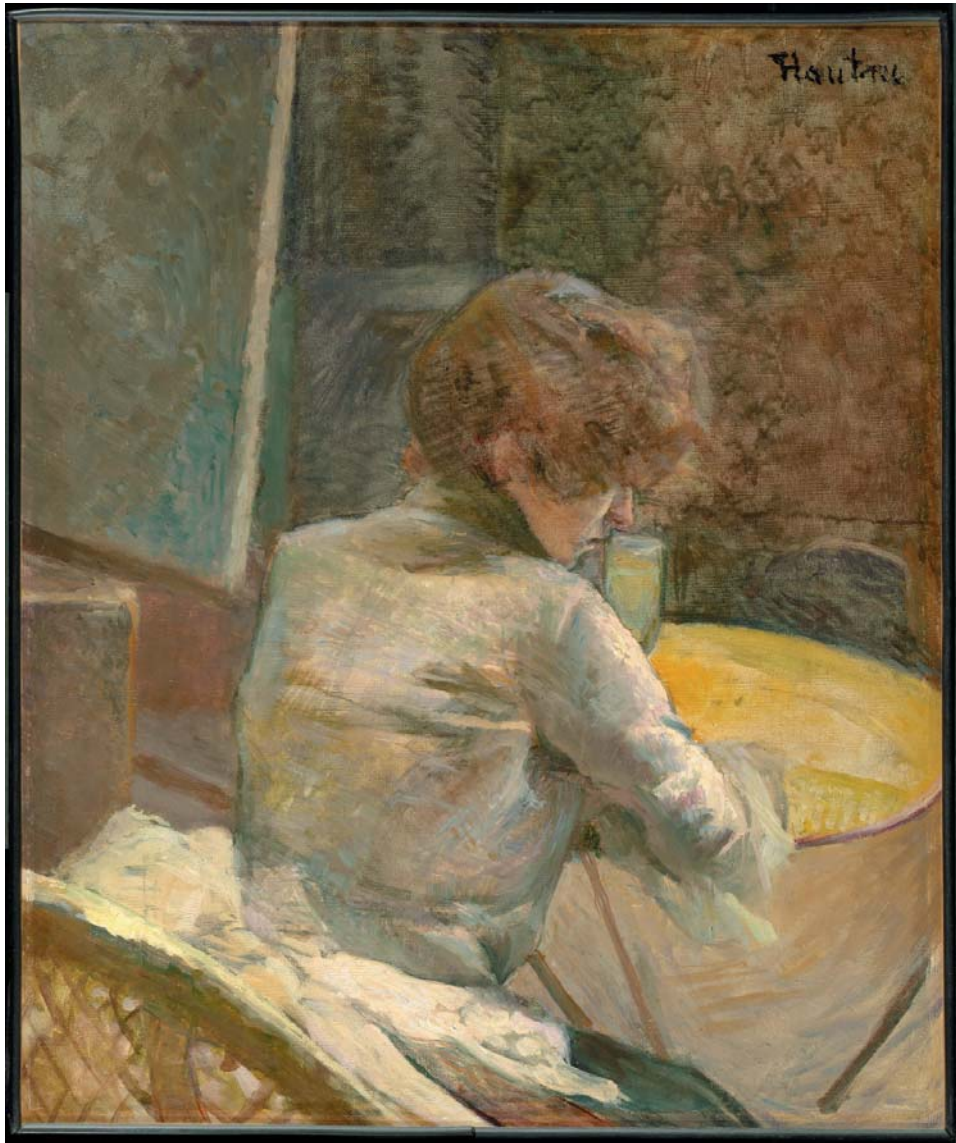
„Oczekiwanie to wiersz oczekiwania”¹ – pisze Richard Howard, wskazując poprzez tę metaforę na wewnętrzne bogactwo, złożoność, a zarazem pojęciową otwartość kategorii oczekiwania. Podobnie jak poezja, stan oczekiwania na „domknięcie się” rzeczywistości w jakimś jej aspekcie wyzwala w podmiocie oczekującym swoisty stan ducha: emocje pozytywne, na przykład nadzieję, ekscytację czy radość, bądź też negatywne, jak znużenie, niepokój, strach, a nawet lęk. Emocje te pozostają w jakimś sensie zakorzenione czy wręcz zakotwiczone w sposobie, w jaki podmiot ujmuje świat: w jego pojęciowym uniwersum i światopoglądzie, a poprzez nie w jego życiowym doświadczeniu – ale również w fakcie, że oczekiwanie pozostaje integralnym elementem ludzkiej egzystencji, a zatem rozgrywa się na płaszczyźnie tak intelektu, jak i emocji. W życiu zawsze na coś czekamy i nie ma takiej sytuacji, by jakiś jego element nie pozostawał in statu nascendi. W tym sensie można powiedzieć, że niezakończenie należy do cech dystynktywnych wszelkich aspektów ludzkiego trwania w świecie. Tak oto na przykład rodzice oczekują przyjścia na świat dziecka, a później kolejnych faz jego rozwoju i wkraczania w dorosłość; człowiek dorosły oczekuje, że sprostą kolejnym etapom swojego życia; żywimy określone oczekiwania wobec innych osób: członków rodziny, przyjaciół, przełożonych, reprezentantów władzy, a także zwyczajne, codzienne oczekiwania wobec otaczającej nas rzeczywistości, jak choćby to, że dane nam będzie zaspokoić głód, znaleźć interesującą lekturę, spotkać się z przyjaciółmi czy posłuchać muzyki – można powiedzieć, że postawa oczekiwania została tak silnie wpleciona w życie podmiotu ludzkiego, tak dogłębnie je przenika i jest dlań tak naturalna, że często jej nie werbalizujemy, ani nawet nie konceptualizujemy, tkwi w nas ukryta, a uświadamiamy ją sobie dopiero wówczas, gdy nasze oczekiwanie nie znajduje spełnienia.

Oczekiwanie jako pewna „stała” wpisana w bytowanie osoby ludzkiej, a może nawet jedna z tajemnic tego bytowania, nie przestaje inspirować artystów, co w swoisty sposób ujawniają choćby obrazy Edwarda Hoppera, ukazujące samotne, zastygłe w bezruchu, jak gdyby wyalienowane ze świata postacie – niejako personifikacje oczekiwania. Z kolei budzenie oczekiwania w odbiorcy, niekiedy wręcz mistycznego oczekiwania na kolejny dźwięk, pojawia się w przypadku interpretacji utworów muzycznych, choćby w sposobie, w jaki w nagraniu z roku 1981 oddaje *Arię z Wariacji Goldbergowskich*² Johanna S.

* Dorota Chabrajska – Ośrodek Badań nad Myślą Jana Pawła II – Instytut Jana Pawła II, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: dorota.chabrajska@kul.pl.

¹ „Waiting is the poem of waiting”. R. H o w a r d, *On Arrival*, w: *Findings: Poems by Richard Howard*, Atheneum, New York 1971, s. 55. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.

² J.S. B a c h, *Goldberg Variations*, BWV 988, Glenn Gould, piano, Sony Classical, 52619, 2002.



Henri Toulouse-Lautrec, *L'Attente*, 1887, Clark Art Institute, Williamstown, Massachusetts, USA.

Źródło: Wikimedia Commons



Edward Hopper, *Automat*, 1927, Des Moines Art Center, Des Moines, Iowa, USA.
Źródło: Wikimedia Commons

Bacha Glenn Gould, czy w jego interpretacji drugiej części *V Koncertu fortepianowego Es dur* op. 73³ Ludwiga van Beethovena. Niemal na zasadzie analogii oczekiwanie – jako topos – pozostaje wpisane w percepcję utworu literackiego czy filmowego: zasadza się ona na antycypacji kolejnych jego kroków i konfrontacji tego oczekiwania z zamysłem twórcy. W tym aspekcie fenomen oczekiwania zdaje się ujawniać intencjonalność jako wewnętrzną, integralną cechę ludzkich aktów poznawczych.

Czy można jednak potraktować oczekiwanie jako kategorię filozoficzną bądź też przynajmniej uznać samo to pojęcie za w jakimś sensie dla filozofii istotne? Czy można je z pożytkiem zastosować do analiz ontologicznych bądź wykorzystywać jako narzędzie kategorialne w antropologii filozoficznej? Wydaje się, że myślicielem, który podążał w swojej refleksji takim właśnie tropem był Martin Heidegger, znany między innymi z propozycji ujęcia życia jako oczekiwania na śmierć⁴. Jestestwo – czyli coś, co intersubiektywnie nazywamy życiem ludzkim – jest w jego przekonaniu bytowaniem ku śmierci (niem. *Sein-zum-Tode*). Śmierć jako cel, kres, ku któremu zmierza jestestwo, stanowi dopełnienie i wypełnienie życia. „Jestestwo jest ku swej śmierci”⁵, upada, ginie – pisze Heidegger. Dlatego towarzyszy mu trwoga, będąca jego „podstawowym położeniem”⁶ i świadomością, że „jako bycie rzucone egzystuje ku swojemu kresowi”⁷. Heidegger wskazuje na próby osławiania tej ontologicznej konieczności, które wypełniają oczekiwanie jestestwa na jego ostateczny kres. Należy do nich oddalanie od siebie widma śmierci poprzez przyjęcie perspektywy „się”: „«Umiera się», gdyż w ten sposób każdy inny i ja sam możemy sobie rzec: ciągle jeszcze nie ja; albowiem owo Się to *Nik-t*”⁸. W tej perspektywie bez względu na doraźny przedmiot ludzkiego oczekiwania jego ostatecznym horyzontem okazuje się kres istnienia, czyli śmierć, a sam ów przedmiot służy jedynie zamaskowaniu tego faktu. Życie osobowe człowieka, kultura, w której uczestniczy, moralność i ludzkie postawy wobec wartości jawią się zatem jako coś w rodzaju zasłony przed świadomością nieuniknionego⁹.

³ L. v a n B e e t h o v e n, *Concerto for Piano and Orchestra No. 5 in E-flat major*, „*Emperor*”, Toronto Symphony Orchestra, Karel Ančerl, Glenn Gould, piano; R. S t r a u s s, *Burleske for Piano and Orchestra in D minor*, Toronto Symphony Orchestra, Vladimir Golschmann, Glenn Gould, piano, Sony Classical, 52687, 1995.

⁴ Zob. M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa, 2008, s. 298-327 (§ 46 – § 53, „Możliwe bycie całością jestestwa i bycie ku śmierci”).

⁵ Tamże, s. 312.

⁶ Tamże, s. 317.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 319.

⁹ Na polskim gruncie idea „się” w przenikliwy sposób powraca w zbiorze opowiadań Edwarda Stachury (zob. E. S t a c h u r a, *Się*, w: tenże, *Poezja i proza*, red. H. Bereza, Z. Feddecki, K. Rutkowski, t. 2, *Opowiadania*, red. H. Bereza, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 251-421), których podmiot bezskutecznie stara się ów ontyczny status przezwyciężyć. Chociaż może się wydawać, że niekiedy jest tego bliski („– Czasami mam ochotę skonać. Właśnie, ale czy warto? – Chyba nie warto [...] – Raczej nie warto – się powtórzyło. [...] – Na pewno nie warto! – się powtórzyło po raz trzeci” – t e n ż e, *El condor pasa*, w: tenże, *Opowiadania*, s. 287), chwile te są natychmiast niwelowane przez powrót Heideggerowskiej trwogi („Cierpienie jest prawdziwym problemem. Samo cierpienie. Cierpienie jako takie. Dlaczego się cierpi? Dlaczego każdy cierpi? [...] dlaczego każdy i zawsze i zawsze cierpi i jeszcze boi się tego jednego: śmierci? Dlaczego wszystko boli i nawet największa radość? Dlaczego

Nad tą samą kwestią, jakkolwiek w aspekcie własnej, jednostkowej biografii, zastanawiał się Albert Camus: „Rosłem w morzu i ubóstwo było mi zbytkiem, potem utraciłem morze, a wtedy wszystkie luksusy wydały mi się szare, nędza nie do zniesienia. Od tego czasu czekam. Czekam na powracające okręty, na dom wodny, na świetlisty dzień. Czekam cierpliwie [...]. Wszyscy podziwiają słuszość tego, co mówię. Ale nie ma w tym mojej zasługi: ja czekam. Czekam długo. Niekiedy potykam się, tracę oparcie, powodzenie omija mnie. Cóż, jestem sam. [...] W Nowym Jorku na przykład, zagubiony w tych studniach z kamienia i stali, gdzie błądzą miliony ludzi, biegłem niekiedy od jednej do drugiej, nie widząc ich końca, wyczerpany, aż wreszcie podtrzymywała mnie już tylko masa ludzka poszukująca wyjścia. Dusilem się wówczas, bliski krzyku z panicznej trwogi. Ale za każdym razem daleka syrena holownika przypominała mi, że to miasto, sucha cysterna, jest wyspą i że na końcu Battery oczekuje mnie woda mojego chrztu, czarna i zgniła, pokryta spróchniałym korkiem. [...] Rozkoszna trwoga istnienia, upajająca bliskość niebezpieczeństwa o nieznanym imieniu – a więc żyć to dążyć do własnej zguby? Dalej i dalej, bez wytchnienia, dążymy do własnej zguby”¹⁰. Oczekiwanie, o którym pisze Camus, właściwie pozbawione jest konkretnego przedmiotu, a tęsknota za morzem, wodą, za powrotem do idealnego początku, wydaje się tęsknotą za spełnieniem, które można by utożsamić ze szczęściem, gdyby nie fakt, że dochodzi ona do głosu w horyzoncie trwogi i świadomości nieuchronnego kresu.

O takim właśnie oczekiwaniu jako stygmacie współczesności mówi Adam Potkay¹¹, podkreślając, że cechą szczególną tego stanu jest brak nadziei, i przeciwstawiając go postawie oczekiwania, która wyrasta właśnie w jej kontekście, a w istocie jest jakąś jej postacią. Oczekiwanie sprzężone z nadzieją charakterystyczne jest dla – jak się wydaje – przebrzmiałego w epoce postmodernizmu światopoglądu teistycznego, a pojawia się jako konsekwencja przymierza, obietnicy, zapewnienia, a nawet choćby tylko pragnienia. „Dobrze jest czekać w milczeniu ratunku od Pana” (Lm 3,26) – naucza Pismo Święte. Zwieńczeniem procesu oczekiwania jest w tym paradygmacie sąd i zbawienie sprawiedliwych bądź wybranych. „Tego rodzaju oczekiwanie można udoskonalić, przyjmując postawę cierpliwości, nabudowane jest ono jednak na nadziei”¹² – dodaje Potkay. W kulturze współczesnej natomiast mamy do czynienia z proliferacją oczekiwania, któremu – jak w przypadku Kafkowskiego bohatera, geometry K., bezskutecznie usiłującego dostać się do zamku¹³ – towarzyszy jedynie niewielka nadzieja i które z czasem wypiera nawet ją, aby ostatecznie zająć jej miejsce. Nadzieja przestaje zatem być źródłem oczekiwania; przeciwnie, jeśli w ogóle można o niej mówić, to właśnie ono staje się jej korzeniem. Czy nadal jednak można nazywać ją nadzieją, jeśli pozostaje nieokreślona, beztreściowa, właściwie pusta, a jej istotą staje się trwanie? Gdy oczekiwanie dla samego trwania w oczekiwaniu staje się głównym aktem intencjonalnym podmiotu? Coś takiego widzimy, gdy K., stojąc na podwórzu, uporczywie oczekuje na Klamma, urzędnika

wszystko boli i nawet największa miłość? [...] Dlaczego się cierpi?” – t e n ż e, *Nocne popołudnie*, w: tenże, *Opowiadania*, s. 306).

¹⁰ A. C a m u s, *Morze z bliska (dziennik pokładowy)*, w: tenże, „Zaślubiny”. „Lato”, tłum. M. Leśniewska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981, s. 119-130.

¹¹ Zob. A. P o t k a y, *Hope: A Literary History*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, s. 277-284 („Waiting (I): Kafka’s *The Castle*), 317-324 („Waiting (II): *Waiting for Godot*”).

¹² Tamże, s. 283. Por. tamże, s. 282n.

¹³ Zob. F. K a f k a, *Zamek*, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, Czytelnik, Warszawa 1983.

z zamku, mimo że ten nie przybywa: „K. wydało się, że [...] jest teraz jakby wolniejszy, niż był kiedykolwiek, i może tu, na tym skądinąd zakazanym miejscu, czekać, jak długo zechce. Zdawało mu się, że wywalczył sobie wolność, której nikt inny zdobyć by nie potrafił [...]. Ale wydawało mu się także – i to przekonanie było co najmniej równie silne – że nie ma nic bardziej bezsensownego i rozpaczliwego niż ta wolność, to czekanie i ta nietykalność”¹⁴. Potkay dostrzega w tej postawie oczekiwania podejmowaną – niemal na wzór Szeherazady – próbę odsunięcia przyszłości w czasie, jeśli nawet przyszłością tą mogłoby okazać się zbawienie¹⁵. Trwanie w oczekiwaniu, którego przedmiot pozostaje nieokreślony, to zarazem zawieszenie wszelkich dotychczasowych sądów o rzeczywistości, niejako wyjście człowieka poza świat kultury i niesiony przez nią kanon pojęć i wartości. Uporczywość, którą demonstruje K., decydując się na oczekiwanie bezwarunkowe i bezterminowe, odarte ze wszystkiego, co wcześniej było dlań cenne, przywołuje na myśl – zdaniem Alberta Camusa – „przygodę duszy w poszukiwaniu łaski”¹⁶, obraz człowieka, który odrzuciwszy absolut, nadal jednak mimowolnie go poszukuje: człowieka dążącego ku Bogu, który pozostaje nieosiągalny i zarazem trudny do zdefiniowania. „Ostatnia próba geometrii to odnalezienie Boga poprzez to, co mu przeczy, uznać go nie w kategoriach dobroci i piękna, ale obojętności, niesprawiedliwości i nienawiści, za którymi kryje się jego pusta i odrażająca twarz. Obcy, który pragnął, by zamek go przyjął, u końca swojej drogi jeszcze bardziej czuje się wygnańcem, skoro sobie samemu nie dochowuje wierności, i porzuca moralność, logikę i prawdy umysłu, by wkroczyć na pustynię łaski Bożej, uzbrojony jedynie w swą niedorzeczną nadzieję”¹⁷.

Czy zatem oczekiwanie, które jeśli jest nadzieją, to nadzieją niedorzeczną, można rzeczywiście nazwać oczekiwaniem na Boga? Czy we współczesnej kulturze „milczącej apostazji”¹⁸ Heideggerowskie oczekiwanie kresu i Kafkowskie, rozpaczliwe oczekiwanie niemożliwego okazuje się dziedzictwem nadziei, która – jako kategoria teologiczna i filozoficzna – stała się nieadekwatna do rzeczywistości w postaci, w jakiej, odrzuciwszy absolutyzm epistemologiczny i moralny, ujmuje ją umysł ponowoczesny?¹⁹

W Beckettowskim świecie oczekiwania jego przedmiotem jest z kolei tajemniczy Godot²⁰, postać znacznie bardziej enigmatyczna niż Kafkowski urzędnik Kłamm. Czekający na Godota bohaterowie niejako odgrywają swoim życiem zakład Pascala: jeśli ich oczekiwanie jest bezsensowne, niczego nie tracą, jeśli zaś mają rację, czekając, mogą zyskać wszystko²¹. Czym jednak jest wszystko – nie wiemy. Czekają, bo jeden z łotrów został podobno zbawiony, chociaż drugi został potępiony²². Czy chcą zostać

¹⁴ Tamże, s. 151. Por. Potkay, dz. cyt., s. 284.

¹⁵ Por. Potkay, dz. cyt., s. 284.

¹⁶ A. Camus, *Nadzieja i absurd w dziele Franza Kafki*, w: tenże, „Mit Syzyfa” i inne eseje, tłum. J. Guze, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2004, s. 172.

¹⁷ Tamże, s. 178. Por. Potkay, dz. cyt., s. 285.

¹⁸ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, nr 9, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 7-8(255), s. 7.

¹⁹ W podobnym kontekście Michel Houellebecq stwierdza: „Nie wydaje mi się, ażeby Zachód miał jeszcze ochotę żyć. [...] Ludzie mają ograniczone możliwości zaangażowania emocjonalnego” (*Rozmowa Michela Houellebecq z Christianem Authierem*, w: M. Houellebecq, *Interwencje 2*, tłum. B. Geppert, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2016, s. 177).

²⁰ Zob. S. Beckett, *Czekając na Godota*, tłum. A. Libera, PIW, Warszawa 1994.

²¹ Por. Potkay, dz. cyt., s. 318.

²² Por. Beckett, dz. cyt., akt 1, s. 11.

ocaleni przed piekłem, czy przed Bogiem? Tego nie wiedzą nawet oni sami. Czynią wysiłek, by ich oczekiwanie nie wyzbyło się nadziei – skoro jednak wszystko zależy od Godota, również ich oczekiwaniu towarzyszy trwoga. „Czasem wydaje mi się, że mimo wszystko nadejdzie. Nie bardzo się wtedy czuję. Jak by to powiedzieć? Lżej mi, a jednocześnie... ogarnia mnie przerażenie. PRZE-RA-ŻENIE” – mówi Vladimir²³. Nadzieja może zatem okazać się pułapką: w oczekiwaniu Vladimira i Estragona, które z pozoru jest jakąś postacią stazy, ujawnia się dramatyzm, a w samych bohaterach – wraz z rozwojem akcji – coraz głębsza staje się świadomość stanu zawieszenia. W przekonaniu Antoniego Libery Beckett wykorzystuje w swojej sztuce kategorię oczekiwania, by wyrazić pogląd, że ludzkość, nie chcąc przyjąć świata, jakim on jest – można by dodać: świata „martwego”²⁴ – w jakimś sensie „założyła, że poza nią istnieje ktoś jeszcze, że absolutna samotność to po prostu niepodobieństwo”²⁵. „Samo założenie jednak – pisze Libera – było niewystarczające, należało je jeszcze jakoś uwierzytelnić, należało więc zrobić coś takiego, aby idea stała się rzeczywistością [...]. Tym czymś okazała się [...] idea czekania. Ludzkość, by przekonać samą siebie, że poza nią ktoś jeszcze istnieje, postanowiła na tego kogoś świadomie i metodycznie czekać. [...] Świadome i metodyczne czekanie [...] oznaczało zatrzymanie się w jakimś miejscu, to zaś tożsame było z wyrwaniem się z powszechnego i ślepego ruchu przyrody. Ludzkość, zatrzymawszy się, aby czekać, stanęła jakby wpośród przetaczającej się rzeki świata i zaczęła się opierać jej nurtowi. Była to rzeczywiście nowa jakość – wstąpienie na drogę kultury”²⁶. Po raz kolejny natrafiamy zatem na rozumienie kultury jako narzędzia służącego do odporu rzeczywistości czy też jako zasłony przed nią – tak czy inaczej, jako czegoś zastępczego, co ma uczynić stan nieprzerwanego, w sensie dosłownym bez-nadziejnego oczekiwania znośnym i w jakimś sensie usprawiedliwionym.

Czy można jednak poszukiwać wspólnej „struktury głębokiej” powstałych w różnych paradygmatach myślowych narracji o oczekiwaniu, które wykroczyło poza nadzieję i – porzucając racjonalność, lecz nigdy się do tego nie przyznając – stało się jej współczesnym dziedzictwem?²⁷ Narzuca się myśl, że podmiot oczekujący jawi się w nich jako pozbawiony jednostkowej sprawczości – w istocie pozostaje on bierny, a jego doświadczenie ogranicza się do doznawania. Można powiedzieć, że podporządkowuje się zastanym mechanizmom świata, który nie oczekuje odeń próby ich przezwyciężenia ani nawet zrozumienia. Także w przypadku podmiotu pierwszoosobowej, autobiograficznej narracji Camusa nie ma on właściwie możliwości zaistnienia jako podmiot. Być może więc kluczem do interpretacji oczekiwania jako możliwej kategorii antropologicznej jest rozumienie samego podmiotu? Czy byt ludzki to w istocie Heideggerowskie „jestestwo”, czy też można powiedzieć, że mimo swojej przygodności, przemijalności i ontycznej kruchości, która budzi w nim trwogę, może on niejako wykraczać poza ramy swojego

²³ Tamże, s. 9.

²⁴ „Świat bez miłości jest martwym światem”. A. C a m u s, *Dżuma*, tłum. J. Guze, PIW, Warszawa 1966, s. 221.

²⁵ A. L i b e r a, *Posłowie*, w: Beckett, dz. cyt., s. 112.

²⁶ Tamże, s. 112n.

²⁷ Można tu dostrzec pewną analogię do konkluzji Alasdaira MacIntyre’a dotyczącej stanu współczesnego dyskursu w obrębie etyki, którego cechą charakterystyczną jest niezadekretowane odejście od racjonalności (zob. A. M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996).

istnienia poprzez akty intencjonalne i akty intelektu, dzięki którym nieustannie przekracza siebie i buduje się jako osoba?²⁸ Że to właśnie jego wolna sprawczość i gotowość przyjęcia za nią odpowiedzialności jest budulcem jego podmiotowości? Wydaje się, że pewnej wskazówki dostarcza opowieść Alberta Camusa o człowieku skazanym na karę śmierci i bez wielkiej nadziei oczekującym na decyzję w sprawie apelacji od wyroku: Mersault obserwuje swoje własne reakcje i dostrzega, że jedyne, co interesuje go w tej tragicznej sytuacji, to „jak wymknąć się z mechanizmu, jak przekonać się, czy może istnieć wyjście z rzeczy nieuchronnej”²⁹, jak wykonać „skok ponad bezlitosnym rytuałem”³⁰. Nie rozumie, jak to możliwe, że wszystko toczy się bez jego udziału³¹. Podczas rozprawy padły słowa, że nieszczęście czyni człowieka bezbronny³², ale myśli Marsaulta, jego pragnienie sprawczości, wskazują, że o ile można skazać na śmierć człowieka bezbronnego, o tyle nie sposób uczynić tego z jego podmiotowością.

Z tej samej przyczyny nie sposób przekreślić podmiotowości wspólnoty: przez ponad sto lat historia świata toczyła się bez udziału narodu polskiego, a jednak potrzeba sprawczości, „wybicia się na niepodległość”³³, była w nim tak wielka, że istnieje on do dziś, mimo że osiągnięcie to wiązało się z przyspieszeniem kresu wielu – jak nazwałby je Heidegger – „jestestw”.

Oczekiwanie zbiorowe, jednoczące podmiotowości członków wspólnoty i wyzwajające ich sprawczość, może przy tym dotyczyć również spraw, które z dzisiejszej perspektywy można by nawet uznać za błahie. Fenomen samoorganizującej się kolejki – tak charakterystyczny dla okresu Polski Ludowej – odzwierciedlał proces oczekiwania nabywanego na niepewności, czy „dowiozą” spodziewany towar, nasyczonego niepokojem, czy towaru wystarczy, i wymagającego nieprzewidzianych decyzji w rodzaju „ustawiłem się po lodówkę, ale została już tylko kuchenka, więc biorę kuchenkę, żeby nie odejść z pustymi rękami; może uda się ją na coś wymienić”³⁴. Jakkolwiek absurdalne mogą się

²⁸ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 2000, s. 146-149.

²⁹ A. C a m u s, *Obcy*, tłum. M. Zenowicz, PIW, Warszawa 1985, s. 68.

³⁰ Tamże, s. 69.

³¹ Por. tamże, s. 62.

³² Por. tamże, s. 59.

³³ Por. M. J a n i o n, „...I świeci kanonier ostatni”, w: taż: *Reduta. Romantyczna poezja niepodległościowa*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1969, s. 51. Jednocześnie Maria Janion pisze, że „Norwid najwcześniej i najprzenikliwiej rozpoznał zagrażające romantyzmowi niebezpieczeństwo uczynienia z człowieka tylko instrumentu idei” (tamże, s. 69).

³⁴ Fenomen dynamizmu kolejki, wykraczającego poza jej bezpośredni, praktyczny cel w postaci nabycia towaru i wyzwajającego w procesie oczekiwania wielowymiarową ludzką sprawczość ujął w utworze *Psalm stojących w kolejce*, wykonywanym przez Krystynę Prońko, Ernest Bryl. „Za czym kolejka ta stoi? / Po szarość, po szarość, po szarość / Na co w kolejce tej czekasz? / Na starość, na starość, na starość / Co kupisz, gdy dojdiesz? / Zmęczenie, zmęczenie, zmęczenie / Co przyniesiesz do domu? / Kamienne zwątpienie, zwątpienie / Bądź jak kamień, stój, wytrzymaj, / Kiedyś te kamienie drgną / I polecą jak lawina / Przez noc. Przez noc. Przez noc”. Cyt. za: S. A r l a k, *Historia jednej piosenki. „Psalm stojących w kolejce” Krystyny Prońko był manifestem nadziei*, Viva!, <https://viva.pl/kultura/historia-jednej-piosenki-psalm-stojacych-w-kolejce-krystyny-pronko-z-3980-roku-byl-manifestem-nadziei-i-sily-134900-r1/>. Zob. też: S. B a r a ń c z a k, *Dojść do lady (Wiersze nabywcze)*, w: tenże, *159 wierszy*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 125-133. Tytuły *Wierszy nabywczych* to: *Dojść do lady*, *Grunt to zachować porządek*, *Co dziś rzucili*, *Braki*, *odrzuć*,

dziś wydawać sytuacje z tamtego okresu, oczekiwanie okazywało się w nich katalizatorem podmiotowej – zarówno jednostkowej, jak i wspólnotowej – sprawczości i zaprzeczeniem bierności ontycznej. Ostatecznie to właśnie ono było dominującą postawą w tamtym okresie i – jako takie – doprowadziło do przełomów roku 1981 i 1989.

Jako integralny element struktury bytowej człowieka jawi się zatem nieustanne oczekiwanie na moment sprawczości jako na moment spełnienia, a o treści jego aktów decyduje coś, co można by określić jako świadomość moralną, która stanowi pochodną uprzedniego namysłu nad istotą wartości oraz granicą między dobrem a złem. Owo nieustanne ontyczno-moralne „czuwanie” i odpowiedź na nie w sytuacji wyboru powinności: podjęcia decyzji, by działać i działać w taki, a nie inny sposób, pozwalają człowiekowi na doświadczanie momentów wolności, bycia „ponad swoim losem”³⁵ na podobieństwo Camusowskiego Syzyfa, kiedy schodzi on ze zbocza góry po kamień, aby ponownie wtoczyć go na jej szczyt³⁶.

produkty zastępcze, Pan tu nie stał, Niech Pan zajmie mi miejsce, Każdy może stać, Przepraszam, kto jest ostatni, Za czym państwo stoją.

³⁵ A. C a m u s, *Mit Syzyfa*, w: tenże, „*Mit Syzyfa*” i inne eseje, s. 167.

³⁶ Por. tamże, s. 166-169.



Maria FILIPIAK

WSPÓLNOTA OCZEKIWANIA I NADZIEI
Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o oczekiwaniu
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2025

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 157
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888

XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XVI (1993) t. 1, ss. 1855
XVI (1993) t. 2, ss. 1725
XVII (1994) t. 1, ss. 1367
XVII (1994) t. 2, ss. 1281
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
XIX (1996) t. 1, ss. 1798
XIX (1996) t. 2, ss. 1206
XX (1997) t. 1, ss. 1799
XX (1997) t. 2, ss. 1230
XXI (1998) t. 1, ss. 1669
XXI (1998) t. 2, ss. 1483
XXII (1999) t. 1, ss. 1660
XXII (1999) t. 2, ss. 1396
XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XXVIII (2005), ss. 333

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

- | | |
|--------------------------|--------------------------|
| I(2005) ss. 1326 | V(2009) t. 1, ss. 1439 |
| II(2006) t. 1, ss. 1008 | V(2009) t. 2, ss. 980 |
| II(2006) t. 2, ss. 1065 | VI(2010) t. 1, ss. 1166 |
| III(2007) t. 1, ss. 1405 | VI(2010) t. 2, ss. 1390 |
| III(2007) t. 2, ss. 1065 | VII(2011) t. 1, ss. 1072 |
| IV(2008) t. 1, ss. 1280 | VIII(2012) t. 1, ss. 960 |
| IV(2008) t. 2, ss. 1099 | VIII(2012) t. 2, ss. 952 |
| | IX(2013), ss. 336 |

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

- I (2013) t. 1, ss. 592
 I (2013) t. 2, ss. 983
 II (2014) t. 1, ss. 938
 II (2014) t. 2, ss. 949

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań–Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań–Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań–Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Przynosicie radość i nadzieję* (Przemówienie do młodzieży, 22 XI), NP, I, s. 88-89; toż: *Portate la gioia e la speranza*, IGP I, s. 189-191.

2. *W oczekiwaniu na przyjście Pana* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 XII), NP I, s. 123-124; toż: *L’Avvento indica l’inizio della nuova Vita*, IGP I, s. 271-273.

1979

3. *Papież pragnie być waszym głosem* (Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z Indianami w Cuilapan, 29 I), NP II, 1, s. 97-99; toż: „*Il Papa vuol essere la vostra voce*”, IGP II, 1, s. 240-248.

4. *Z wiary w Chrystusa rodzi się nasza nadzieja* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Bazylego, 11 III), NP II, 1, s. 216-218; toż: *Dalla fede in Cristo nasce la nostra speranza*, IGP II, 1, s. 518-522.

5. *Wiara i nadzieja na przyszłość ludzkości* (Przemówienie do uczestników pielgrzymki, 22 IX), NP II, 2, s. 168-171; toż: *La fede e la speranza per il futuro dell’umanità*, IGP II, 2, s. 342-347.

1980

6. *Wszyscy pragniemy takiego Kościoła, jaki odpowiada zamierzeniom Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Partykularnego Synodu Biskupów Holandii, 31 I), NP III, 1, s. 93-98; toż: *Noi tutti desideriamo una Chiesa che corrisponda al volere di Cristo*, IGP III, 1, s. 228-246.

7. *Wkład wiary i odwagi w cywilizację i kulturę Brazylii* (Przemówienie podczas spotkania ze społecznością polską i innymi grupami imigrantów, Kurytyba, 5 VII), NP III, 2, s. 74-78.

8. *Nadzieja – kryterium zmian i rozwoju* (Oroędzie do uczestników Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 26 VIII), NP III, 2, s. 239-243; toż: *Una speranza costruttiva criterio della strategia dello sviluppo*, IGP III, 2, s. 438-445.

9. *Mieście radosną wizję zadań, które was czekają* (Przemówienie do studentów Wyższego Seminarium Rzymskiego, 14 X), NP III, 2, s. 473-474; toż: *Abbiate una gioiosa visione dei compiti che vi attendono*, IGP III, 2, s. 875-877.

10. *Czystość jest wymaganiem miłości* (Audiencja generalna, 3 XII), NP III, 2, s. 784-788; toż: *Cristo ci chiama a ritrovare le forme vive dell’uomo nuovo*, IGP III, 2, s. 1575-1583.

1981

11. *Nadzieja stania się nową ludzkością w duchu przymierza chrześcijańskiego* (Przemówienie do młodzieży, 26 IV), NP IV, 1, s. 492-495; toż: *Nello spirito dell'alleanza cristiana la speranza di divenire un'umanità nuova*, IGP IV, 1, s. 1028-1032.

12. *Konkretna i całkowita odpowiedź na nowe wymagania młodzieży* (Przemówienie do członków Stowarzyszenia św. Pawła dla oratoriów i kół młodzieżowych, 2 V), NP IV, 1, s. 518-521; toż: *Risposta concreta e globale alle nuove istanze dei giovani*, IGP IV, 1, s. 1082-1086.

13. *Posługując się środkami zbawienia oczekujemy czujnie ostatecznego przyjścia* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Franciszki Rzymskiej, 29 XI), NP IV, 2, s. 352-356; toż: *Con i mezzi di salvezza che Dio ci ha dati attendiamo vigilanti l'ultimo avvento*, IGP IV, 2, s. 786-793.

14. *Ogarnij miłością Matki te ludy, które najbardziej na to czekają* (Modlitwa na placu Hiszpańskim, 8 XII), NP IV, 2, s. 393-394; toż: *Abbraccia con l'amore della madre i popoli che più aspettano questo abbraccio*, IGP IV, 2, s. 868-870.

1982

15. *Niech nadzieja ożywia waszą aktywność naukową i dydaktyczną* (Przemówienie podczas wizyty w Papieskiej Akademii „Antonianum”, 16 I), NP V, 1, s. 65-69; toż: *La vostra operosità scientifica e didattica ravvivi e custodisca la speranza*, IGP V, 1, s. 135-142.

16. *Antropologia Zmartwychwstania: 1 Kor 15, 42-43* (Audiencja generalna, 10 II), NP V, 1, s. 165-169; toż: *La spiritualizzazione del corpo fonte della sua incorruttibilità*, IGP V, 1, s. 336-347.

17. *Cierpliwie budować pokój w szacunku i w zaufaniu* (Przemówienie na lotnisku Coventry, 30 V), NP V, 1, s. 847-849; toż: *Costruire pazientemente la pace nel rispetto e nella fiducia*, IGP V, 2, s. 1975-1983.

18. *Proszę Dziewicę z Lujan, by urzeczywistniły się gorące pragnienia narodów, które dążą do pokoju* (Przemówienie powitalne, Buenos Aires, 11 VI), NP V, 2, s. 54-56; toż: *Chiedo alla Vergine di Luján che diventino realtà le ansie dei popoli che anelano alla pace*, IGP V, 2, s. 2182-2187.

19. *Służba w środkach społecznego przekazu wymaga poszukiwania prawdy* (Przemówienie do przedstawicieli środków masowego przekazu, 2 XI), NP V, 2, s. 670-672; toż: *Il servizio della comunicazione richiede sempre la ricerca della verità*, IGP V, 3, s. 1068-1071.

20. *Stała zgodność z wymaganiami wypływającymi z miejscowych rzeczywistości* (Przemówienie podczas spotkania z wykładowcami uniwersytetu, Palermo, 20 XI), NP V, 2, s. 820-823; toż: *Costante sintonia con le esigenze emergenti dalle realtà locali*, IGP V, 3, s. 1354-1358.

1983

21. *Pragnienie zwycięstwa należy do chrześcijańskiego programu życia człowieka i Narodu* (Homilia podczas Mszy św., Warszawa, 17 VI), ORpol. 4(1983), numer nadzwyczajny, s. 10-11; *Solo una vittoria di natura morale può restituire alla società la sua unità*, IGP VI, 1, s. 1540-1548.

22. „*Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości*” (Homilia podczas Mszy św., Wrocław, 21 VI), w: *Pokój Tobie Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, Libreria Editrice Vaticana 1983, s. 150-159; toż: *Riacquistare la reciproca fiducia per costruire il futuro della patria*, IGP VI, 1, s. 1617-1625.

23. *Krzyż znakiem wyzwolenia i nadziei* (Audienca generalna, 7 IX), NP VI, 2, s. 178-179; toż: *La croce segno di speranza e di liberazione*, IGP VI, 2, s. 396-407.

24. *Perspektywa nadziei łączy się z drogą nawrócenia* (Homilia podczas Mszy św. zamykającej Katholikentag, 11 IX), NP VI, 2, s. 200-204; toż: *Il cammino della speranza per un ritorno alle radici spirituali dell'uomo*, IGP VI, 2, s. 457-465.

25. *Porozumienie narodowe jest możliwe w wolnym i zjednoczonym Libanie* (Nadzieja Ojca świętego na pokojowe rozwiązanie kryzysu w Libanie, 13 X), NP VI, 2, s. 344-346; toż: *L'intensa nazionale è possibile in un Libano libero ed unito*, IGP VI, 2, s. 759-764.

1984

26. *Czego Kościół oczekuje od najmłodszej instytucji Kurii Rzymskiej?* (Audienca dla Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 16 I), ORpol. 5(1984) nr 1-2, s. 25; toż: *Il Papa invita le nuove generazioni a costruire una cultura della pace*, IGP VII, 1, s. 102-106.

27. *Chrześcijanin patrzy w przyszłość z „uzasadnioną nadzieją”* (Przemówienie do młodzieży, 25 II), NP VII, 1, s. 233-234; toż: *Nella certezza della fede il cristiano guarda al futuro con „motivata speranza”*, IGP VII, 1, s. 513-515.

28. *By wolny od strachu i małoduszności człowiek umacniał się w nadziei* (Przemówienie podczas audiencji dla Polaków, 26 III), NP VII, 1, s. 391-394; toż: „*La Chiesa e il mondo affidati a Maria per riconciliare gli uomini con Dio*”, IGP VII, 1, s. 848-853;

29. *Noc najświętszego oczekiwania* (Homilia w czasie Wigilii Paschalnej, 21 IV), NP VII, 1, s. 508-510; toż: *Con il battesimo siamo associati alla vita nuova di Cristo*, IGP VII, 1, s. 1092-1095.

30. „*Człowiecze, który ze strachem patrzysz na owoc swojej pracy, pamiętaj, że nadzieja jest w Bogu*” (Homilia podczas Mszy św., Lucerna, 16 VI), NP VII, 1, s. 844-848; toż: „*Uomo, che guardi con terrore il frutto del tuo lavoro, ricordati che la speranza è in Dio*”, IGP VII, 1, s. 1839-1846.

31. *Uchodźcom trzeba dać nadzieję, a nie tylko opiekę* (Oreddie do uczestników konferencji w Genewie, 5 VII), NP VII, 2, s. 11-12; toż: *Offrite ai rifugiati la speranza, non solo la protezione*, IGP VII, 2, s. 26-28.

32. *Parafia wspólnotą oczekiwania i poszukiwania w apostołstwie* (Homilia podczas Mszy św. w parafii Królowej Apostołów alla Montagnola, 9 XII), NP VII, 2, s. 759-762; toż: *La parrocchia comunità di attesa e di ricerca nell'apostolato*, IGP VII, 2, s. 1565-1570.

1985

33. *Skrwawiony Liban oczekuje końca swych cierpień* (Orędzie do Sekretarza ONZ, 7 V), NP VIII, 1, s. 617-618; toż: *Il Libano insanguinato attende la fine delle sue sofferenze*, IGP VIII, 1, s. 1209-1211.

34. *Każdy naród powinien pragnąć uczestnictwa w pracy i postępie naukowym* (Przemówienie do grupy uczonych, 21 VI), NP VIII, 1, s. 1003-1006; toż: *Ogni nazione deve poter partecipare al lavoro e al progresso scientifico*, IGP VIII, 1, s. 1932-935.

1986

35. *Wiara, cierpliwość i żarliwość wewnętrzna za przykładem św. Proboszcza z Ars* (Przemówienie do kapłanów, zakonników, zakonnic i do członków Instytutów Świeckich, 19 III), NP IX, 1, s. 393-396; toż: *Fede, pazienza e fervore interiore sull'esempio del Santo Curato d'Ars*, IGP IX, 1, s. 779-784.

36. *Kościół lukancki patrzy w przyszłość z nadzieją* (Przemówienie do biskupów, 26 IV), NP IX, 1, s. 576-578; toż: *La Chiesa lucana guarda al suo futuro nello spirito della comunione ecclesiale*, IGP IX, 1, s. 1143-1147.

37. *Przybywam, aby dzielić z wami waszą wiarę, wasze pragnienia, cierpienia i nadzieje* (Przemówienie na lotnisku, Bogota, 1 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 2; toż: *Vengo per condividere la vostra fede, i vostri affanni, le vostre speranze*, IGP IX, 2, s. 11-14.

1987

38. *La cultura è speranza ed il cristiano se ne fa interprete* [Kultura jest nadzieją, a chrześcijanin staje się jej interpretatorem] (Przemówienie do członków Instytutu «Carlo Tincani», Bolonia, 24 I), IGP X, 1, s. 181-184.

39. *Biedni ludzie nie mogą dłużej czekać* (Przemówienie do przedstawicieli Komisji Gospodarczej ONZ dla Ameryki Łacińskiej, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 23. 24; toż: *Costruire un'economia della solidarietà: i poveri non possono più attendere!*, IGP X, 1, s. 1010-1017.

40. *Kiedy rządzący stają się rzecznikami pragnienia zgody* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Buenos Aires, 6 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 18; toż: *La visita in America Latina è un servizio alla solidarietà tra le nazioni*, IGP X, 1, s. 1122-1124.

41. *Wszyscy jesteśmy ludźmi, którzy czekają na zmartwychwstanie* (Przemówienie do chorych, Münster, 1 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 25; toż: *Prendo silenziosamente la vostra mano in segno di condivisione e conforto*, IGP X, 2, s. 1514-1515.

42. *Otwórzcie się na prawdę, by nieść światu nadzieję* (Przemówienie podczas spotkania z kapłanami, zakonnikami, Szczecin, 11 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 27-29; toż: *Apritevi alla verità, che è Cristo, per portare al mondo la speranza*, IGP X, 2, s. 2129-2139.

43. *Pragnienie świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 4 X), AP 3, s. 250-251; toż: *Il laico è chiamato a santificare se stesso rimanendo ciò che egli è: uomo tra gli uomini*, IGP X, 3, s. 804-805.

1988

44. *Światło, na które oczekują wyspy* (Homilia podczas Mszy św. w bazylice św. Pawła za Murami, 25 I), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 21; toż: *Annunciati due documenti pastorali nel Millennio del Battesimo della Rus' di Kijew*, IGP XI, 1, s. 243-248.

45. *Solidarność, która stawia najwyższe wymagania* (Przemówienie podczas wizyty w rzymskim przedsiębiorstwie komunikacji miejskiej ATAC, 19 III), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 25; toż: *La solidarietà deve essere la guida di ogni impegno morale nella vita di lavoro*, IGP XI, 1, s. 673-679.

46. *Il mondo attende lo spirito di verità e ha bisogno della potenza dell'amore* [Świat oczekuje ducha prawdy i potrzebuje mocy miłości] (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego, 21 X), IGP XI, 3, s. 1294-1298.

1989

47. *Udział Maryi w oczekiwaniu na Zesłanie Ducha Świętego* (Audycja generalna, 28 VI), w: *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, Città del Vaticano 1992, s. 32-35; toż: *Preparazione alla venuta dello Spirito Santo*, IGP XII, 1, s. 1772-1776.

48. *L'anelito dell'uomo verso la risurrezione* [Gorące pragnienie zmartwychwstania] (Przemówienie na zakończenie koncertu symfonicznego przygotowanego przez RAI, 11 XI), IGP XII, 2, s. 1217-1218.

1990

49. *Crollano muri, si aprono frontiere ma permangono enormi barriere tra le speranze di giustizia e la loro realizzazione nel mondo* [Upadają mury, otwierają się granice, ale pozostają bariery między nadzieją na sprawiedliwość a jej realizacją w świecie] (Przemówienie do Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 12 I), IGP XIII, 1, s. 58-62.

50. *„Dobbiamo soddisfare il desiderio di informazione religiosa manifestato nei Paesi dell'Europa Centrale ed Orientale”* [Musimy zaspokajać pragnienie informacji religijnej przejawiane w krajach Europy Środkowej i Wschodniej] (Przemówienie do Papieskiej Rady do Spraw Środków Społecznego Przekazu, 15 III), IGP XIII, 1, s. 651-654.

1991

51. *Bramy nadziei* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 12 I), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 11-15; toż: *La pace è ancora possibile, la guerra segnerebbe il declino di tutta l'umanità*, IGP XIV, 1, s. 78-93.

52. *Jak być narodem zmartwychwstałym?* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 28-30; toż: *La Polonia sente l'imperativo della risurrezione*, IGP XIV, 1, s. 1607-1614.

53. *Dzień, na który czekałem* (Poświęcenie nowej siedziby Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków, 13 VIII), ORpol. 12(1991) nr 8, s. 6.

54. *Uwierzyć nadziei wbrew nadziei* (Przemówienie do uczestników Konferencji poświęconej narkomanii i alkoholizmowi, 23 XI), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 15-17; toż: *Tossicodipendenze e alcoolismo frustrano la persona proprio nella sua capacità di comunione e di dono*, IGP XIV, 2, s. 1248-1253.

1992

55. *Kościół patrzy na Maryję z nadzieją* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Bożej Rodzicielki, 1 I), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 30-31; toż: *1992: Anno delle nuove vie del Vangelo*, IGP XV, 1, s. 1-5.

56. *Tylko Chrystus zaspokaja nasze pragnienie prawdy, piękna i szczęścia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 12 IV), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 7; toż: *A Denver, nel Colorado, l'VIII Giornata Mondiale della Gioventù*, IGP XV, 1, s. 1097-1100.

57. *Działalność misyjna wymaga świętości* (Przemówienie do uczestników XIV Posiedzenia Plenarnego Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów, 30 IV), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 42-43; toż: *La santità nella condizione di apostolo laico è impegno di ogni catechista*, IGP XV, 1, s. 1216-1220.

58. *Ważne i oczekiwane dzieło* (Przemówienie do członków i współpracowników Komisji ds. Katechizmu Kościoła Katolickiego, 25 VI), ORpol. 13(1992) nr 10, s. 34; toż: *Prezioso strumento per la rinnovata missione apostolica ed evangelizzatrice della Chiesa*, IGP XV, 1, s. 1948-1950.

59. *Jeśli pragniesz pokoju, wyjdź naprzeciw ubogim* (Orędzie na XXVI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1993 r., 8 XII), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 4-7; toż: *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1993 „Se cerchi la pace, va' incontro ai poveri”*, IGP XV, 2, s. 842-850.

1993

60. *Nie ulegajcie zniechęceniu, uchwycie się nadziei* (Przemówienie podczas spotkania z więźniami, 10 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 20-21; toż: *Non cedete mai alla tentazione dello scoraggiamento, aggrappatevi alla vita e alla speranza. La Chiesa è accanto a voi*, IGP XVI, 1, s. 1178-1181.

61. *Głośmy nadzieję i zbawienie dla wszystkich* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 VIII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 49; toż: *A Denver grideramo, con la voce generosa dei giovani, l'impegno della Chiesa per la vita e per la pace*, IGP XVI, 2, s. 376-379.

62. *Świat patrzy na Amerykę z szacunkiem i nadzieją* (Przemówienie na lotnisku w Denver, 12 VIII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 20-21; toż: *„America, difendi la vita!”*, IGP XVI, 2, s. 444-448.

63. *Ofiara, która ogrania żywych i umarłych* (Homilia podczas Mszy św. na cmentarzu CampoVerano, 1 XI), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 21; toż: *In questo giorno della Redenzione compiuta da Cristo abbraccio nella comune preghiera tutti i defunti*, IGP XVI, 2, s. 1199-1202.

1994

64. *Chrześcijańska nadzieja wzywa do odwagi* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady „Iustitia et Pax”, 29 IX), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 36-37; toż: *Di fronte ai sentimenti di instabilità e di incertezza, la Chiesa è chiamata a testimoniare la speranza*, IGP XVII, 2, s. 414-417.

65. *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw Lublin 1994.

1995

66. *Stolica Apostolska jest głosem, na który czeka ludzkie sumienie* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 9 I), ORpol. 16(1995) nr 3, s. 50-53; toż: *La Santa Sede è la voce che la coscienza umana attende*, IGP XVIII, 1, s. 59-66.

67. *Z Chrystusem zmartwychwstała nadzieja* (Homilia w Wigilię Paschalną, 15 IV), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 52-53; toż: *Per ogni cuore umano assetato di luce e di salvezza è risorta con Cristo la speranza*, IGP XVIII, 1, s. 988-991.

1996

68. *Świat patrzy na Rzym i wiele oczekuje od Rzymu* (Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej, 22 II), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 52-54; toż: *Anche oggi il mondo guarda a Roma e attende molto da Roma*, IGP XIX, 1, s. 398-404.

69. *Nasza epoka domaga się ludzi świętych* (Homilia podczas Mszy św., Maribor, 19 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 14-15; toż: *La santità è la vera forza capace di trasformare il mondo*, IGP XIX, 1, s. 1288-1293.

1997

70. *Patrzmy w przyszłość z nadzieją* (Rozważanie przed modlitwą „Regina caeli”, 27 IV), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 18; toż: „*Davvero qui il Vangelo non è stato predicato invano! La vostra storia cristiana non è finita, i vostri Santi non tacciono*”, IGP XX, 1, s. 839-840.

1998

71. *Przybywam jako pielgrzym miłości, prawdy i nadziei* (Homilia podczas Mszy św., Hawana, 21 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 13-14; toż: *Vengo come pellegrino di amore, verità e speranza. Cuba si apra al mondo, il mondo si apra a Cuba*, IGP XXI, 1, s. 158-161.

72. *Słowem i życiem głosicie nadzieję, która nie zawodzi* (Homilia podczas Mszy św. na placu św. Piotra, 22 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 15-16; toż: *Chiamati ad una dedi-*

zione senza riserve in un momento particolare della storia della Chiesa e dell'umanità, IGP XXI, 1, s. 409-413.

73. *Kościół chce odpowiedzieć na oczekiwania mieszkańców Azji* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie obrad Synodu Biskupów poświęconego Azji, 19 IV), ORpol. 19(1998) nr 7, s. 4-5.

74. *Wyznawanie wiary w Chrystusa domaga się Jego naśladowania* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Wiedeń, 21 VI), ORpol. 19(1998) nr 10, s. 27-29; toż: *Non gli eroi del mondo hanno la parola oggi qui sulla Heldenplatz, ma gli eroi della Chiesa, i tre nuovi Beati*, IGP XXI, 1, s. 1445-1451.

75. *Znaki nadziei widoczne w Kościele* (Audiencja generalna, 25 XI), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 30-31; toż: *I segni di speranza presenti nella Chiesa*, IGP XXI, 2, s. 1085-1088.

76. *Nadzieja jako oczekiwanie i przygotowanie Królestwa Bożego* (Audiencja generalna, 2 XII), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 31-32; toż: *La speranza come attesa e preparazione del Regno di Dio*, IGP XXI, 2, s. 1172-1179.

1999

77. *Pascha Chrystusa nadzieja świata* (Homilia w Wigilię Paschalną, 3 IV), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 21; toż: *La grande "notte di veglia" del Padre*, IGP XXII, 1, s. 688-690.

78. *Ojciec – wymagająca miłość* (Audiencja generalna, 7 IV), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 49-50; toż: *Il Padre: amore esigente*, IGP XXII, 1, s. 726-734.

79. *Pielgrzymka wiary i nadziei* (Przemówienie na lotnisku w Bukareszcie, 7 V), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 11-12; toż: *"Paese ponte tra Oriente e Occidente, alla soglia del nuovo millennio poggia ancora il tuo futuro sulla salda roccia del Vangelo"*, IGP XXII, 1, s. 909-913.

80. *Przychodzę do was jako pielgrzym ze słowami wiary, nadziei i miłości* (Przemówienie powitalne, Gdańsk, 5 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 6-7; toż: *Alla vigilia del Grande Giubileo vengo come un pellegrino dai figli e dalle figlie della mia patria con parole di fede, speranza e carità*, IGP XXII, 1, s. 1195-1198.

81. *Chrystus prawdziwą nadzieją człowieka i historii* (Homilia na rozpoczęcie Synodu poświęconego Europie, 1 X), ORpol. 20(1999) nr 12, s. 22-23; toż: *„Europa del terzo millennio, non rassegnarti a modi di pensare e di vivere che non hanno futuro"*, IGP XXII, 2, s. 535-540.

82. *Czas oczekiwania i nadziei* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 5 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 9; toż: *Avvento 1999: 'Atrio' d'ingresso nel Grande Giubileo*, IGP XXII, 2, s. 1087-1089.

2000

83. *Grób pusty – nadzieja* (Homilia podczas Wigilii Paschalnej na placu św. Piotra, 22 IV), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 21-22; toż: *Questa notte di veglia porta a compimento quella del Natale. Betlemme e il Calvario richiamano lo stesso mistero*, IGP XXIII, 1, s. 660-663.

84. *W życiowych próbach wspomagała ich moc wiary i nadziei* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 21 V), ORpol. 21(2000) nr 10, s. 32-34; toż: *Primavera del Grande Giubileo del 2000: un palpito permanente di santità in Piazza San Pietro*, IGP XXIII, 1, s. 901-906.

85. *Chrystus źródłem życia i nadziei w trzecim tysiącleciu* (Homilia podczas Mszy św. dla pielgrzymów z Polski, 6 VII), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 14-15; toż: *Un programma di evangelizzazione per il terzo millennio*, IGP XXIII, 2, s. 26-31.

2001

86. *Europa wymaga na nowo pracy misyjnej* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Komisji Episkopatów Unii Europejskiej, 30 III), ORpol. 22(2001) nr 5, s. 28-29 ; toż: *È necessaria in Europa una rinnovata stagione missionaria*, IGP XXIV, 1, s. 623-626.

87. *Wdzięczność i nadzieja* (Audience generalna, 3 X), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 10-11; toż: „*Il viaggio apostolico in Kazakhstan e Armenia ha lasciato nel mio cuore impressioni ed emozioni vivissime*”, IGP XXIV, 2, s. 509-516.

88. *Bądźmy świadkami ewangelicznej nadziei* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowej Konferencji nt. „Władza i zdrowie”, 17 XI), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 46-47; toż: *Nel mondo della salute l'esercizio del potere non si ispiri al desiderio di dominio o di profitto, ma sia animato da sincero spirito di servizio*, IGP XXIV, 2, s. 746-748.

2002

89. *Miłość Boga czeka na odpowiedź człowieka* (Audience generalna, 13 II), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 13; toż: *La Quaresima, un cammino di conversione lungo i sentieri dell'amore e della gratuità*, IGP XXV, 1, s. 214-219.

90. *Pieśń 1 Sm 2, 1-10 – Bóg nadzieją i radością pokornych* (Audience generalna, 20 III), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 38-39; toż: *Cantico: 1 Samuele 2, 1-10: La gioia e la speranza degli umili è in Dio*, IGP XXV, 1, s. 400-406.

91. *Nieście ludziom Ewangelię miłosierdzia i nadziei* (Przemówienie do uczestników V Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 2 V), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 25-26; toż: *Le nuove frontiere del progresso delle scienze della vita siano improntate alla cultura della vita per dare all'uomo risposte valide e profonde*, IGP XXV, 1, s. 660-662.

92. *Wzrastajcie w rozumieniu wiary i jej wymagań* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego, 25 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 42-43; toż: *L'antidoto contro la falsa sapienza della nostra epoca è una costante circolarità tra il sapere della fede e la santità della vita*, IGP XXV, 2, s. 610-613.

2003

93. *Psalm 108 – Bóg nadzieją swego ludu* (Audienca generalna, 28 V), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 50; toż: *Salmo 107: Lode a Dio e invocazione di aiuto*, IGP XXVI, 1, s. 846-852.

94. Posynodalna adhortacja apostolska „*Pastores Gregis*” O biskupie służce Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata (16 X), ORpol. 25(2004) nr 1, s. 4-48; toż: „*Pastores Gregis*”, IGP XXVI, 2, s. 392-598.

95. „*Mosso dal vivo desiderio*” [Poruszony żywym pragnieniem] (List z okazji setnej rocznicy Motu proprio o muzyce sakralnej *Tra le sollecitudini* św. Piusa X, 22 XI), IGP XXVI, 2, s. 784-794.

96. *Oczekiwanie z nadzieją* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 XI), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 21; toż: *Non violenza, perdono, riconciliazione*, IGP XXVI, 2, s. 840-841.

2004

97. *Psalm 11 – Bóg nadzieją sprawiedliwego* (Audienca generalna, 28 I), ORpol. 25(2004) nr 4, s. 40-41; toż: *Salmo 10: Nel Signore è la fiducia del giusto*, IGP XXVII, 1, s. 108-112.

98. *Znak niezachwianej nadziei i pociechy* (Homilia podczas Mszy św., 15 VIII), ORpol. 25(2004) nr 10, s. 16-17; toż: *Fate tutto ciò che è in vostro potere affinché la vita, tutta la vita, sia rispettata dal concepimento sino alla sua fine natural*, IGP XXVII, 2, s. 136-139.

2005

99. *Wyzwania stojące przed ludzkością: życie, chleb, pokój i wolność* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 21-24; toż: *La vita, il pane, la pace, la libertà: le grandi sfide dell'umanità di oggi*, IGP XXVIII, s. 25-32.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Bądźcie apostołami nadziei* (Przemówienie do biskupów meksykańskich, 23 IX), ORpol. 26(2005) nr 11-12, s. 26-28; toż: *È imprescindibile la testimonianza del sacerdote orante in una società che rivela tanti segni visibili del secolarismo*, IB I, s. 569-572.

2. *Nel canto noi possiamo sentire la presenza della liturgia celeste un po' della bellezza nella quale il Signore ci vuole comunicare la sua gioia* [W śpiewie możemy odczuć obecność liturgii niebiańskiej, zadatek piękna, w którym Pan pragnie przekazywać nam

swoją radość] (Do śpiewaków Papieskiej Kapeli Muzycznej „Sykstyna”, 20 XII), IB I, s. 1012-1013.

2006

3. *Świetlisty znak nadziei* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 VIII), ORpol. 27(2006) nr 12, s. 12-13; toż: „*Il segno luminoso dell'Assunta in cielo rifulge ancor più quando sembrano accumularsi all'orizzonte ombre tristi di dolore e di violenza*”, IB II, 2, s. 128-129.

4. *Przekazujcie wszystkim słowa prawdy i nadziei* (Przemówienie do Włoskiej Federacji Tygodników Katolickich, 25 XI), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 24-25; toż: „*Servire con coraggio la verità*”, IB II, 2, s. 680-682.

2007

5. *W chorych Bóg czeka na naszą miłość* (Przemówienie podczas wizyty w Poliklinice San Matteo, Pawia, 22 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 8-9; toż: *Il progresso scientifico e tecnologico non va mai separato dalla promozione del bene del malato e dalla difesa della vita*, IB III, 1, s. 709-711.

6. *Wiara w Boga-Miłość uczyniła Amerykę Łacińską „kontynentem nadziei”* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów, 13 V), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 34-35; toż: „*Non un'ideologia politica, non un movimento sociale, non un sistema economico: è la fede in Dio Amore l'autentico fondamento della speranza*”, IB III, 1, s. 845-850.

7. Encyklika *Spe salvi* (30 XI), ORpol. 39(2008) nr 1, s. 4-24; toż: *Lettera Enciclica [...] „Spe salvi”*, IB III, 2, s. 662-746.

8. *Współcześni ludzie cierpią na brak nadziei* (Nieszpory na zakończenie 2007 r., 31 XII), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 22-23; toż: „*Il deficit di speranza e di fiducia nella vita è il male oscuro della moderna civiltà occidentale*”, IB III, 2, s. 920-923.

2008

9. *Potrzebujemy odwagi Mędrców opartej na niewzruszonej nadziei* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 29-31; toż: *C'è bisogno di una speranza più grande per un mondo lacerato da divisioni e conflitti*, IB IV, 1, s. 23-27.

10. „*Tak*” dla życia, „*tak*” dla miłości i „*tak*” dla pragnień obecnych w sercu nas wszystkich (Przemówienie podczas spotkania z biskupami, Waszyngton, 16 IV), ORpol. 29(2008) nr 5, s. 41-45; toż: *Nuovi modi di pensare l'identità cattolica e la libertà*, IB IV, 1, s. 587-592.

11. *Maryja jest Gwiazdą Nadziei na morzu życia* (Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium, Santa Maria di Leuca, 14 VI), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 5-7; toż: *Una Chiesa senza confini per realizzare la „comunione delle diversità”*, IB IV, 1, s. 999-1003.

12. *Lourdes jest miejscem jedności, nadziei i nawrócenia* (Procesja ze świecami, 13 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 25-27; toż: *In comunione con le vittime innocenti di violenza, ingiustizie e oppressione*, IB IV, 2, s. 301-306.

13. *Kościół znakiem i narzędziem nadziei dla ludzi* (Nieszpory I Niedzieli Adwentu, 29 XI), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 28-29; toż: „*La Chiesa deve diventare speranza per se stessa e per il mondo*”, IB IV, 2, s. 735-738.

2009

14. *Ziarno nadziei dla świata* (Przemówienie do członków Międzynarodowej Komisji Wspólnej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym, 30 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 17; toż: *Il mondo ha bisogno di segni visibili di unità*, IB V, 1, s. 174-175.

15. *Jak Mojżesz z nadzieją patrzmy w przyszłość* (Przemówienie w sanktuarium Mojżesza, Góra Nebo, 9 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 10-11; toż: *Tra Chiesa e popolo ebreo un vincolo inseparabile*, IB V, 1, s. 753-755.

16. *Paweł VI czynił wszystko, by Kościół był świetlanym znakiem nadziei* (Homilia podczas Mszy św., Brescia, 8 XI), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 19-21; toż: *Una Chiesa povera e libera per parlare all'uomo di oggi*, IB V, 2, s. 506-511.

17. *Chrystus zapala światło nadziei we wszelkim mroku* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 XI), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 59-60; toż: *Il potere dell'Amore non si impone, rispetta la libertà e porta pace*, IB V, 2, s. 594-598.

2010

18. *Chorzy i cierpiący są w Kościele uczestnikami pielgrzymki wiary i nadziei* (Homilia podczas Mszy św., 11 II), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 28-29; toż: „*Dio vuole guarire tutto l'uomo*”, IB VI, 1, s. 199-203.

19. *Dzięki pomocy charytatywnej ubodzy odzyskują poczucie godności i nadzieję na przyszłość* (Przemówienie w rzymskim schronisku Caritasu, 14 II), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 21-22; toż: *La carità oltre la logica del profitto*, IB VI, 1, s. 221-224.

20. *Bądźmy świadkami tej wiary, nadziei i miłości, których uczył nas Jan Paweł II* (Homilia podczas Mszy św. w 5. rocznicę śmierci Jana Pawła II, 29 III), ORpol. 31(2010) nr 6, s. 37-38; toż: „*Compagno di viaggio per l'uomo d'oggi*”, IB VI, 1, s. 425-429.

21. *Krzyż daje światu nieskończoną nadzieję* (Homilia podczas Mszy św., Nikozja, 5 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 14-16; toż: *Un mondo senza croce è un mondo senza speranza*, IB VI, 1, s. 858-862.

22. *Niech praca uczonych i artystów odzwierciedla wielkość oraz piękno naszej chrześcijańskiej nadziei* (Przesłanie z okazji XV sesji publicznej Akademii Papieskich, 15 XII), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 33-34; toż: *Sulla „via pulchritudinis”*, IB VI, 2, s. 1010-1013.

2011

23. *Tylko Chrystus jest nadzieją ludzkości* (Przemówienie powitalne w Akwilei, 7 V), ORpol. 32(2011) nr 6, s. 19-20; toż: *Solo da Cristo l'umanità può ricevere speranza e futuro*, IB VII, 1, s. 593-596.

24. *Miliony dzieci czekają na pomoc* (Przemówienie do uczestników XXXVII Konferencji FAO, 1 VII), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 38-39.

25. *Dziękujemy Panu za Jego dobrodziejstwa i powierzamy Mu nadzieje na przyszłość* (Nieszpory na zakończenie roku 2011, 31 XII), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 18-19.

2012

26. *Niezapomniane dni radości i nadziei* (Audiencja generalna, 4 IV), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 24-26; toż: *Giorni di gioia e speranza*, IB VIII, 1, s. 398-406.

27. „*Zasoby miłości*” – ludzie, którzy dają nadzieję cierpiącym (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 VII), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 46-47; toż: *Riserve di amore per i sofferenti*, IB VIII, 2, s. 1-5.

28. *Składajcie odważne świadectwo, że Bóg pragnie pokoju* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 15 IX), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 11-13.

29. „*Migracje: pielgrzymka wiary i nadziei*” (Oreędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2013 r., 12 X 2012), ORpol. 33(2012) nr 12, s. 4-6; toż: „*Migrazioni: pellegrinaggio di fede e di speranza*”, IB VIII, 2, s. 423-428.

30. *Chrystus czeka na waszą wolną odpowiedź* (Przemówienie do uczestników Europejskiego Spotkania Młodzieży, 29 XII), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 32-33; toż: *L'entusiasmo della fede*, IB VIII, 2, s. 818-821.

2013

31. *Powołania znakiem nadziei opartej na wierze* (Oreędzie na 50. Światowy Dzień Modlitw o Powołania, 2 II), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 4-7; toż: *La sapienza della debolezza*, IB IX, s. 150-154.

32. *Kiedy młodzi ludzie nie mają nadziei, społeczeństwo nie ma przyszłości* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady Kultury, 7 II), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 21-23.

FRANCISZEK

2013

1. *Od narzekania do nadziei* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 3 IV), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 6-7.
2. *Bóg czeka na nas cierpliwie* (Homilia podczas ingresu papieża Franciszka w bazylice św. Jana na Lateranie, 7 IV), ORpol. 34(2013) nr 5, s. 49-50.
3. „*Magnificat*” *kantykiem nadziei pokornych* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15 VIII), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 44-45; toż: *Lotta, Risurrezione, speranza*, IF I, 2, s. 175-177.
4. *Cierpliwie i wytrwale zabiegajmy o pokój* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 IX), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 8-9; toż: *La via della croce*, IF I, 2, s. 216-219.
5. *Świat czeka na orędzie prawdy* (Przesłanie z okazji 30-lecia Watykańskiego Ośrodka Telewizyjnego, 18 X), ORpol. 34(2013) nr 12, s. 23-25; toż: *Mantenete prospettiva Evangelica nell'autostrada globale dei Media*, IF I, 2, s. 402-404.
6. *Czy spoglądam z nadzieją na zmierzch swego życia?* (Homilia podczas Mszy św. na cmentarzu Verano w Rzymie, 1 XI), ORpol. 34(2013) nr 12, s. 31-32; toż: *Guardiamo al tramonto della vita con speranza*, IF I, 2, s. 463-465.

2014

7. *Dzieci i dziadkowie są nadzieją ludu* (Przemówienie do członków włoskiego Ruchu na Rzecz Życia, 11 IV), ORpol. 35(2014) nr 5, s. 27-28; toż: *La vita in tutte le sue fasi è Sacra e inviolabile, bimbi e nonni sono la speranza*, IF II, 1, s. 400-402.
8. *Budowanie pokoju wymaga poszanowania wolności i godności wszystkich* (Przemówienie podczas wizyty u prezydenta Izraela, 26 V), ORpol. 35(2014) nr 6, s. 23-24; toż: *Perseguiamo l'impegno per una soluzione Pacifica*, IF II, 1, s. 621-622.
9. *Jezus wymaga od nas odwagi, by powstrzymać nienawiść* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 12 VI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 154-156.
10. *Patrzmy na Maryję jako na Matkę naszej nadziei* (Homilia podczas Mszy św. na stadionie w Tedzonie, 15 VIII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 8-9; toż: *Cristiani forza di rinnovamento*, IF II, 2, s. 125-127.
11. *Pamięć, nadzieja, świadectwo* (Audienca generalna, 20 VIII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 30-31; toż: *La Chiesa accarci le distance dalla gente*, IF II, 2, s. 263-265.

2015

12. *Pamięć i nadzieja to przymioty chrześcijanina* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 30 I), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, wyd. Znak, Kraków 2017, s. 370-372.

13. *Postawmy na nadzieję* (Spotkanie z przedstawicielami władz Bośni i Hercegowiny, 6 VI), ORpol. 36(2015) nr 6, s. 9-10.

14. *Nadzieja dla tych, którzy są wykluczani i odrzucani* (Przemówienie do członków włoskiego Ruchu na rzecz Życia, 6 XI), ORpol. 36(2015) nr 12, s. 32-33.

2016

15. *Bóg zażąda zdania sprawy od tych, którzy zniewalają ludzi* (Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy, Ciudad Juárez, 17 II), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 32-34.

16. *Cierpliwość Boga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 28 II), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 59-60.

17. *Ojciec zawsze czeka na nasze nawrócenie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 III), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 57-58.

18. *Nie zniechęcajcie się, głoscie nadzieję!* (Homilia podczas Mszy św. na Campus Misericordiae, 31 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 28-30.

19. *Życie chrześcijańskie trzeba codziennie cierpliwie tkać jak piękny dywan* (Homilia podczas Mszy św. w ośrodku salezjańskim w Baku, 2 X), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 23-25.

2017

20. *Święte pragnienie Boga* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 16-18.

21. *Ojcowie, matki lub bracia żyjący nadzieją, a nie profesjonalści „sacrum”* (Homilia podczas Mszy św. w święto Ofiarowania Pańskiego, 2 II), ORpol. 38(2017) nr 2, s. 17-18.

22. *Nie traćcie z oczu horyzontu nadziei* (Audiencja generalna, 27 IX), ORpol. 38(2017) nr 10, s. 50-51.

23. *Kiedy mówimy jednym głosem, przekazujemy słowo nadziei* (Przemówienie podczas spotkania z Najwyższą Radą Mnichów Buddyjskich „Sangha” w Rangunie, 29 XI), ORpol. 39(2018) nr 1, s. 25-26.

2018

24. *Miłosierdzie rodzi nadzieję* (Przemówienie do misjonarzy miłosierdzia, 10 IV), ORpol. 39(2018) nr 5, s. 11-16.

25. *Prośmy o dary dialogu i cierpliwości* (Przemówienie w sanktuarium Matki Bożej Miłosierdzia w Wilnie, 22 IX), ORpol. 39(2018) nr 10, s. 18-19.

26. *Oczekujemy na powrót Chrystusa w chwale* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 XII), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 25-26.

2019

27. *Pamięć i nadzieja* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 1 II), ORpol. 40(2019) nr 3, s. 59-60.

28. *Pamięć, nadzieja, bliskość* (Homilia podczas Mszy św., Camerino, 16 VI), ORpol. 40(2019) nr 7-8, s. 38-40.

29. *Pokój jako droga nadziei – dialog, pojednanie i nawrócenie ekologiczne* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2020 r., 8 XII), ORpol. 41(2020) nr 1, s. 4-7.

2020

30. *Solidarność, nadzieja i poczucie wspólnoty* (List do ruchów ludowych, 12 IV), ORpol. 41(2020) nr 5, s. 7-8.

31. *Powszechne przeznaczenie dóbr i cnota nadziei* (Audienca generalna, 26 VIII), ORpol. 41(2020) nr 9, s. 15-16.

32. *Zasada pomocniczości i cnota nadziei* (Audienca generalna, 23 IX), ORpol. 41(2020) nr 10, s. 22-24.

33. Encyklika *Fratelli tutti* [...] O braterstwie, i przyjaźni społecznej (Asyż, 3 X).

34. *Trwajmy w radosnym oczekiwaniu na Pana* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 13 XII), ORpol. 41(2021) nr 1, s. 31-33.

2021

35. *Od pamięci o korzeniach do proroctwa o przyszłości* (Przemówienie do wspólnoty Papieskiego Kolegium Filipińskiego, 22 III), ORpol. 41(2021) nr 4-5, s. 10-12.

36. *Bądźcie nadal znakami nadziei* (Przemówienie do przedstawicieli włoskiej Caritas, 26 VI), ORpol. 41(2021) nr 8-9, s. 7-9.

37. *Modlitwa, korzenie i nadzieja* (Audienca generalna, 22 IX), ORpol. 41(2021) nr 10, s. 22-24.

38. *Umiejętność oczekiwania na Pana* (Homilia podczas Mszy św. za zmarłych kardynałów i biskupów, 4 XI), ORpol. 41(2021) nr 12, s. 15-16.

2022

39. *Budować przyszłość z migrantami i uchodźcami* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 9 V), ORpol. 43(2022) nr 6, s. 7-8.

40. *Hiob. Próba wiary, błogosławieństwo oczekiwania* (Audienca generalna, 18 V), ORpol. 43(2022) nr 6, s. 22-24.

2023

41. *Potrzeba nadziei* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki, 1 I), ORpol. 44(2023) nr 1, s. 23-25.

42. *Marzenie o Europie gaszącej ogniska wojny i rozpalającej światła nadziei* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 2 VIII), ORpol. 44(2023) nr 8-9, s. 5-8.

43. *Usłyszmy wołanie ziemi i ubogich* (Przesłanie z okazji 10. rocznicy opublikowania „Ewangelii gaudium”, 24 XI), ORpol. 44(2023) nr 12, s. 12-15.

2024

44. *Sztuczna inteligencja i mądrość serca – dla komunikacji w pełni ludzkiej* (Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2024 r., 24 I), ORpol. 45(2024) nr 2-3, s. 4-7.

45. *Nadzieja zawieść nie może!* <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2024-12/papiez-na-rozpozecie-jubileuszu-drzwi-nadziei-otwieraja-sie-na.html>.

2025

46. Papież Franciszek, *Nadzieja. Autobiografia*, Świat Książki, Warszawa 2025.

NOTY O AUTORACH

Ks. Grzegorz B a r t h, doktor habilitowany, profesor KUL, teolog. Studia z zakresu teologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (doktoranckie).

Od 2007 r. pracownik KUL, obecnie profesor uczelni w Katedrze Chrystologii i Personalizmu Chrześcijańskiego Instytutu Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii.

Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków (2007-2024, cztery kadencje jako członek Zarządu).

Główne obszary zainteresowań badawczych: personalizm teologiczny i filozoficzny, hermeneutyka filozoficzna, chrystologia, filozofia edukacji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ku pełni osoby w Chrystusie: Wincentego Granata personalizm integralny* (2009); *Hermeneutyka osoby* (2013).

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 i Komitetu Etyki w Nauce PAN, Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, Rady Redakcyjnej czasopisma „Logos i Ethos”, Poszerzonej Rady Redakcyjnej czasopisma „Diametros”.

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*.

Ks. Maciej D Ź u g a n, doktor, teolog biblista. Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu, z zakresu nauk biblijnych w Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie i z zakresu teologii biblijnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (doktorat).

Od 2015 r. wykładowca w Instytucie Teologicznym w Przemyślu.

Członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich.

Główne obszary zainteresowań badawczych: Księga Jozuego, Księga Psalmów.

Autor książki *Relacja o zwiadowcach w Jerycho a deuteronomistyczna koncepcja podboju Kanaanu. Studium historyczno-krytyczne Joz 2,1-24* (2019).

Krystyna G i e l a r e k - G o r c z y c a, doktor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej, dziennikarstwa i komunikacji społecznej na Uniwersytecie Rzeszowskim.

Od 2020 r. adiunkt w Zakładzie Kultury Mediów Instytutu Polonistyki i Dziennikarstwa UR (obecnie zastępca dyrektora Instytutu).

Główne obszary zainteresowań badawczych: biografistyka, kobieca literatura emigracyjna.

Autorka książki *Głos z cienia. O życiu i twórczości Anieli Gruszeckiej* (2025).

Agnieszka K. H a a s, doktor habilitowana, literaturoznawca, profesor UG. Studia z zakresu filologii polskiej i germańskiej na Uniwersytecie Wrocławskim.

Kierownik Zakładu 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).

Bronisław J a k u b i e c SDS, magister, katechetyk, duszpasterz, publicysta. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie oraz na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie.

W latach 1985-1994 wykładowca katechetyki w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie. Od 1995 do 1997 r. duszpasterz Polonii amerykańskiej w Merrillville w stanie Indiana i w Chicago, redaktor salwatoriańskiego programu radiowego w Chicago. W latach 1997-1999 redaktor naczelny dwumiesięcznika „Salwator” i dyrektor wydawnictwa o tej samej nazwie w Krakowie. Od 1999 do 2013 r. konsultor generalny i prokurator przy Stolicy Świętej w Rzymie. Od 2013 r. duszpasterz Polonii w Sanktuarium Matki Boskiej Częstochowskiej w Merrillville. Przewodnik pielgrzymów w Ziemi Świętej i w Egipcie.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej w Merrillville* (1996); *Kwiatki księdza Tadeusza. Zwyczajne wspomnienia o niezwykłym człowieku księdzu profesorze Tadeuszu Styczniu, salwatorianinie* (2012); *Włoskie smaki na polskim stole* (współautor, 2016); *Droga Krzyżowa w merrillvillskim parku* (2018; wersja angielskojęzyczna: *The Way of the Cross in the Merrillville Park*, 2019), *Chicagowska Częstochowa* (2021).

Jacek J a ś t a l, doktor habilitowany, profesor PK, filozof, socjolog. Studia z zakresu podstawowych problemów techniki na Politechnice Krakowskiej, z zakresu filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1992 r. pracownik PK, obecnie profesor uczelni w Kolegium Nauk Społecznych PK.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia społeczna, etyka, metaetyka, socjologia teoretyczna, teoria systemów społecznych, zmiany społeczne wynikające z przemian technologicznych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Etyka i charakter* (red., 2004); *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót* (2009); *Etyka i czas. Wariacje aretologiczne* (2015); *Nadzieja z Melos. Przyczynek do debaty nad pojęciem elpis* (2021).

Wojciech K a c z m a r e k, profesor, literaturoznawca, teatrolog. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1979 do 2024 r. pracownik KUL. W latach 2002-2024 kierownik Katedry Dramatu i Teatru Instytutu Filologii Polskiej na Wydziale Humanistycznym KUL, w latach 2003-2008 dyrektor tegoż Instytutu.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Société Internationale d'Histoire Comparée du Théâtre, de l'Opera et du Ballet (Paryż), Société Paul Claudel (Paryż), Polskiego Towarzystwa Badań Teatralnych.

Główne obszary badań: teoria i historia teatru i dramatu, w szczególności dramatu i teatru religijnego w Polsce i w Europie w XIX i XX w.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Claudel w Polsce. Chrześcijańskie perspektywy interpretacji dramatu i teatru* (1989); *Dramat i teatr religijny w Polsce* (współred., 1991); *Wezwani do nadziei. Religia – ateizm – wiara w dramacie współczesnym. Zarys problematyki* (1993); *Wokół współczesnego dramatu i teatru religijnego w Polsce (1979-1989)* (współred., 1993); *Złamane pieczęcie Księgi. Inspiracje biblijne w dramaturgii Młodej Polski* (1999); *Świat jako spektakl. Irenie Sławińskiej na dziewięćdziesiąte urodziny* (red., 2003); *Dramat obcy w Polsce w XIX i XX wieku* (współred., 2004); *Od kontestacji do relacji. Człowiek wobec Boga w dramacie Młodej Polski* (2007); *Teatr – Dramat – Sacrum. Katedra Dramatu i Teatru KUL (1975-2005)* (współred., 2007); *W kręgu polskiego dramatu i teatru religijnego XX wieku* (współred., 2007); *Czterdzieści i cztery studia ofiarowane profesorowi Marianowi Maciejewskiemu* (współred., 2008); *Dramat i teatr religijny. Wyróżniki i paradygmaty. W stulecie urodzin Profesor Ireny Sławińskiej* (współred., 2014); *Karol Wojtyła – Jan Paweł II artysta słowa* (współred., 2015); *Przeniknąć człowieka. Chrześcijański horyzont dramatu i teatru XX wieku* (2016); *Osoba na scenie. Wokół koncepcji teatru Karola Wojtyły* (2020); *Człowiek w teatrze świata. Cztery inspiracje Ireny Sławińskiej: Wyspiański – Norwid – Mickiewicz – Claudel* (2021); *Sztuka a cierpienie* (współred., 2024); *Widzieć wiarę. Kerygmatyczna interpretacja dramatu i teatru* (2024).

Adela K u i k - K a l i n o w s k a, profesor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Słupsku oraz na Uniwersytecie Gdańskim (doktoranckie).

Od 1993 r. zatrudniona w Akademii Pomorskiej w Słupsku, obecnie w Zakładzie Antropologii Kultury i Badań Kaszubsko-Pomorskich Instytutu Filologii na Uniwersytecie Pomorskim. W latach 2015-2019 kierownik edycji Studiów Podyplomowych Kwalifikacyjnych Metodyczno-Kulturoznawczych Nauczania Języka Kaszubskiego.

Członkini Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego (Zarządu Głównego oddziału w Słupsku, Rady Języka Kaszubskiego przy Zarządzie Głównym Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego oraz Zespołu ds. Oświaty przy Radzie Naczelnej Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego), Instytutu Kaszubskiego w Gdańsku, Society for the Study of the Multi-Ethnic Literatures of the World (MELOW) w Delhi. Redaktorka naukowa czasopisma „Biuletyn Rady Języka Kaszubskiego”.

Główne obszary zainteresowań badawczych: twórczość Cypriana Norwida, idee i style literacko-artystyczne XIX w. (w szczególności idee estetyczne i artyzm), literatura kaszubska (szczególnie w aspekcie świadomości etnicznej i tożsamości narodowej), współczesne ujęcia idei „małych ojczyzn”, teoretyczno-literacka problematyka genius loci.

Najważniejsze publikacje książkowe: C. Norwid „Czarne kwiaty” i „Białe kwiaty”. *Wydanie krytyczne* (oprac., 2002); „Czarne kwiaty” i „Białe kwiaty” Cypriana Norwida. *Konteksty – poetyka – idee* (2002); *Od Smętka do Stolema. Wokół literatury Kaszub* (współautor, 2009); *Tatczężna. Literackie przestrzenie Kaszub* (2011); *Vademecum kaszubskie. Literatura kaszubska. Rekonesans* (t. 4, współautor, 2017); *Z Kaszub do Austrii. Korespondencja literatów kaszubskich do Ferdinanda Neureitera* (oprac., 2017); *Piórem i stylem. Norwidowskie toposy i techniki artystyczne* (2019); *Z Austrii na Kaszuby. Korespondencja Ferdinanda Neureitera do literatów i regionalistów kaszubskich* (oprac. 2022).

Wojciech L e w a n d o w s k i, doktor habilitowany, filozof. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Od 2008 r. pracownik KUL, obecnie adiunkt w Katedrze Etyki na Wydziale Filozofii.

Główne obszary zainteresowań badawczych: współczesna etyka normatywna, etyka odpowiedzialności, bioetyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Przyszłość i odpowiedzialność. Problem odpowiedzialności za przyszłe pokolenia we współczesnej etyce* (2015); *Human Genetic Selection and Enhancement: Parental Perspectives and Law* (współautor, 2019); *Racje i relacje. Problem uzasadnienia obowiązków moralnych w bliskich relacjach* (2020).

Maciej N o w a k, doktor habilitowany, historyk literatury, edytor, krytyk, eseista. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1995 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 2007 r. adiunkt w Ośrodku Badań nad Literaturą Religijną KUL.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historiozofia literacka, związki między literaturą a religią, diarystyczne praktyki piśmienne, biografistyka, twórczość Hanny Malewskiej, Zbigniewa Herberta, Zygmunta Haupta i Andrzeja Bobkowskiego, estetyka i historia jazzu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Koncepcja dziejów w powieściach historycznych. Teodor Jeske-Choiński, Zofia Kossak, Hanna Malewska* (2009); *Na łuku elektrycznym. O pisaniu Andrzeja Bobkowskiego* (2014, wersja angielskojęzyczna *On an Electric Arc: Andrzej Bobkowski Writing*, 2020); *Inaczej przeżyta nowoczesność. O pisarstwie Andrzeja Bobkowskiego* (2020); A. Bobkowski, *Notatnik 1947-1960* (odczytanie z rękopisu, oprac. edytorskie, 2023).

Karolina S z c z e ś n i a k, doktor, medioznawca, socjolog kultury. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 2014 r. pracownik UMCS, obecnie adiunkt w Katedrze Badań nad Kulturą i Komunikacją Instytutu Socjologii na Wydziale Filozofii i Socjologii.

Główne obszary zainteresowań badawczych: medioznawstwo (w szczególności interwencyjność w przekazie mediów wizualnych, Inny/Obcy w polskich mediach, socjotechnika, manipulacja i kreowanie rzeczywistości w mediach masowych), socjologia kultury, kultura popularna, dokument i reportaż społeczny.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Między reportażem a literaturą. Twórczość Wojciecha Tochmana* (2016); *Człowiek w kulturze. Kultura w człowieku* (współred., 2018).

Urszula Ś w i d e r s k a - W ł o d a r c z y k, profesor, historyk. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Adama Mickiewicza.

Od 1994 r. zatrudniona na Uniwersytecie Zielonogórskim, obecnie kierownik Zakładu Historii Średniowiecznej w Instytucie Historii na Wydziale Humanistycznym.

Członek Polskiego Towarzystwa Historycznego i komitetu naukowego olimpiady mediewistycznej.

Główne obszary zainteresowań badawczych: kultura rycersko-szlachecka w Polsce i jej długie trwanie, mentalność polska od średniowiecza do czasów współczesnych, wzory, wzorce i autorytety osobowe w kontekście pamięci kulturowej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Autorytety parlamentarne. Wzorce i wzory osobowe w Rzeczypospolitej XVI i XVII wieku* (2017); *Homo nobilis. Wzorzec szlachcica w Rzeczypospolitej XVI i XVII wieku* (2017); *Homo militans. Rycerskie wzory i wzorce osobowe w średniowiecznej Polsce* (2018); *Kultura rycerska w średniowiecznej Polsce* (2001); *Szlachta polska wobec Boga i ojczyzny* (2001); *Mentalność szlachty polskiej XV i XVI wieku* (2003).

Ks. Alfred M. W i e r z b i c k i, profesor, filozof, poeta, publicysta. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, 1983-1986 duszpasterz akademicki w Lublinie, 1992-1997 redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin. Od 1992 do 1997 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, w latach 2011-2020 kierownik Katedry Etyki, 2006-2014 dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL i redaktor naczelny kwartalnika „Ethos”, obecnie członek Rady Naukowej Instytutu. W latach 2002-2012 również prorektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie, a latach 2004-2019 r. wikariusz biskupi do spraw kultury Archidiecezji Lubelskiej. Od 2022 r. roku pracownik Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, obecnie profesor w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, PEN Clubu.

Laureat Literackiej Nagrody im. J. Czechowicza, Nagrody PEN Clubu, Nagrody Pontifici Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie, Nagrody ZAiKS.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki, myśl współczesna, filozofia w literaturze pięknej.

Autor książek: *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1991); *Spotkania na placu* (2001); *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II* (red., 2003); *Świadkowie świadka* (współred., 2003); *Filozofia a totalitaryzm. Augusta del Nocego interpretacja kryzysu moderny* (2005); *Polska Jana Pawła II* (2011); *Szeroko otwierał drzwi Kościoła* (2016); *Sacrum i profanum. Felietony 2013-2017* (2017); *Krucze dziedzictwo. Jan Paweł II od nowa* (2018); *Bóg nie wyklucza* (współautor, 2021); *Osoba i moralność. Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia* (2021); *Miedzy innymi o radości* (2022) oraz tomików poetyckich: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993); *Kogut z Akwilei* (1999); *Znaki szczególne* (2000); *Miejsca i twarze* (2003); *Głosy i głosy* (2008); *Fotografia rodzinna* (2010); *Autoportret z miastem* (2013); *Boso* (2015); *76 wierszy* (2017); *Ulica Bernardyńska* (2018); *Stąd i stamtąd* (2020); *Szyszka pinii* (2024). Tłumacz A. Rosminiego *Zasad etyki* (1999). Redaktor *Dziel zebranych* Tadeusza Stycznia SDS.

Mariusz W o j e w o d a, doktor habilitowany, profesor UŚ. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Śląskim, z zakresu teologii na Uniwersytecie Opolskim.

Od 1992 r. zatrudniony na UŚ w Katowicach, obecnie profesor uczelni w Instytucie Filozofii na Wydziale Humanistycznym UŚ, kierownik zespołu badawczego Filozofia wobec Cywilizacyjnych Wyzwań Współczesności. Ponadto od 2006 r. pracownik Uniwersytetu WSB Merito w Chorzowie, a od 2016 r. Akademii Humanitas w Sosnowcu.

Członek Słowackiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej, międzynarodowej grupy badawczej Cultmedia z siedzibą na Uniwersytecie w Poczdamie.

Główne obszary zainteresowań badawczych: aksjologia, etyka, etyki stosowane, filozofia mediów, filozofia techniki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wartości – tradycja i współczesność* (współed., 2009); *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii* (2010); *Filozofia w służbie polityki* (współred., 2011); *Podstawy filozofii dla uczniów i studentów* (współautor, 2012); *Die Zukunft von Medien-Räumen. Zwischen Freiheit und Zwängen* (współred., 2017). Współredaktor tomu czasopisma „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Bankowej w Poznaniu” (2013).

Wydawca KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

Przygotowanie koncepcyjne i opracowanie redakcyjne OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez 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 czasopismo „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL”.

Rada Naukowa Instytutu Jana Pawła II Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław KALINOWSKI – rektor 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
Prof. Dr hab. Iwona NIEWIADOMSKA – pełnomocnik rektora KUL
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
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 2025: rocznie 120,00 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 – 60 USD (55 EUR).

Kolportaż Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Raławickie 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)
Przypadek (142)
Oswoić sztuczną inteligencję (143)
Sztuczna inteligencja w świecie wartości ludzkich (144)
Godność (145)
Truth and Post-truth (146)
Harmonie świata (147)
Rozum i wiara (148)
Dylematy kultury współczesnej (149)

W najbliższych numerach:

- * Ku wartościom podstawowym
- * Odwaga myślenia
- * Alienacja
- * Tradycja – pojęcie przebrzmiałe?

Cena netto: 40 PLN
VAT: 8%

ISSN 0860-8024



9 780860 802006
<https://czasopisma.kul.pl/index.php/ethos>