

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL

Nr 152
październik-grudzień 2025

ODWAGA MYŚLENIA

W numerze m.in.

Luis ECHARTE, Antonio PARDO
* Ethical Dilemmas in Bioethics

Małgorzata HOŁDA
* Re-creating the Past

Przemysław DAKOWICZ
* „Szalony krok w Nieznane”

Wojciech KUDYBA
* Pisanie przeciw lękom

Joanna MICHALCZUK
* Między mitem a przeciw-historią

Dorota GŁADKOWSKA
* Coincidentia Oppositorum Realized

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, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR
Aimable-André DUFATANYE, Krzysztof DYBCIAK, Stanislav KOŠČ, Balázs M. MEZEI
Antonio PARDO CABALLOS, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI
Stefan SAWICKI, Manfred SPIEKER, Eleonore STUMP, Linda ZAGZEBSKI

RECENZENCI TOMU

Marek BERNACKI, Bartłomiej BŁASZKIEWICZ, Kazimierz BRAUN, Jovito CARINO
Arkadiusz CHRUDZIMSKI, Marek CICHOCKI, Jarosław CYMERMAN, Marek DZIEKAN Sigg
FRANK, Krzysztof GRYZ, Dorota HECK, Stanisław JUDYCKI, Krzysztof KAUCHA
Aleksandra KŁOS-SKRZYPCZAK, Krzysztof KOEHLER, Katarzyna KUCZYŃSKA-KOSCHANY
Krzysztof LEŚNIEWSKI, Małgorzata ŁUKASZUK-PIEKARA, Katarzyna MARIAŃCZYK,
Oktawian NAWROT, Beata Maria NOWAK, Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFEL, Zenon OŻÓG
Katarzyna PACHNIAK, Janusz PASTERSKI, Jan PERSZON, Anna PODSTAWKA, Adam POTKAY
Jadwiga POTRZESZCZ, Dariusz RADZIECHOWSKI, Jarosław RÓŻAŃSKI, Anna SOBIECKA
Katarzyna SOKOŁOWSKA, Michał STAMBULSKI, Danuta ŚLĘCZEK-CZAKON, Wojciech ŚWIĄTKIEWICZ
Maciej URBANOWSKI, Krzysztof WIECZOREK

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

Dofinansowano 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.

ETHOS

Rok 38
2025 nr 4(152)

ODWAGA MYŚLENIA

- * Od Redakcji – Krzepiąca moc oczywistości i piękno (M.N.) **9**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-01
- * From the Editors – The Comforting Power of the Obvious and Beauty (M.N.) **15**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-02
- * JAN PAWEŁ II – „Człowiek nigdy nie zazna szczęścia kosztem drugiego człowieka” (Homilia podczas podróży apostołskiej do Polski, Sopot, 5 VI 1999) **23**
- * JOHN PAUL II – “Man will never be happy at the expense of another man” (Homily delivered on June 5, 1999, during an apostolic travel to Poland) **29**

OBSZARY WYZWAŃ

- * Luis ECHARTE, Antonio PARDO – Ethical Dilemmas in Bioethics: A Diagnostic Tool and the Limits of Its Implementation with Artificial Intelligence **37**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-05
- * Katarzyna ZIELIŃSKA-KRÓL, Sylwester KASPRZAK – Między troską a kontrolą. O (nie)widzialności praw intymnych osób z niepełnosprawnościami w dyskursie społecznym, prawnym i etycznym **60**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-06
- * Inga MIZDRAK – Kultura ciszy a „produktura” i dyktatura hałasu. Wokół Stanisława Grygla i kardynała Roberta Saraha rozważań nad kondycją ludzką **84**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-07

MYŚLENIE LITERACKIE

- * Iwona GRALEWICZ-WOLNY – Przerwane oczekiwanie. *Obsoletki* Justyny Bargielskiej jako powieść paradoksalna **107**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-08
- * Małgorzata HOŁDA – Re-creating the Past: Virginia Woolf's *To the Lighthouse* and the Poetics of Loss, Grief, and Reconciliation **122**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-09
- * Przemysław DAKOWICZ – „Szalony krok w Nieznane”. Krzysztofa Kuczkowskiego droga ku nowej poezji (religijnej) **150**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-10
- * Wojciech KUDYBA – Pisanie przeciw lękom. O dziennikach pandemii 2020-2022 **174**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-11

SCENA MYŚLENIA

- * Paweł STANGRET – Affects: The Heart of the Polish Avant-Garde Theater **197**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-12
- * Joanna MICHALCZUK – Między mitem a przeciw-historią. *Powrót porucznika* Jarosława Jakubowskiego **217**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-13

MYŚL JAKO TWORZYWO ŻYCIA

- * Dorota GŁADKOWSKA – Coincidentia Oppositorum Realized: John Donne's Life, Poetry, and the Paradox of Sanctity **241**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-14
- * Maksymilian ROSZYK – Leo Tolstoy's Critique of Church Christianity **262**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-15
- * Rafał CHARZYŃSKI – Czesław Martyniak – intelektualny nonkonformista **278**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-16

- * Barbara OSTAFIN – Pracowitość – pasja – odwaga. O zapomnianych pracach arabistycznych Juliana Adolfa Świącickiego **293**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-17
- * Małgorzata BORKOWSKA – O rozumieniu bez porozumienia. Leszka Koczanowicza koncepcja polityki dialogu **324**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-18
- * Libor PAVERA – Visions of Peace and Reconciliation: The Role of Irenicism in Czech Christian Thought and Literature **344**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-19

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II INSPIRACJE

- * Mirosław KALINOWSKI, Iwona NIEWIADOMSKA, Jarosław KOZAK – Autorytet moralny trzech papieży w opinii młodzieży szkół średnich. Analiza porównawcza postaw światopoglądowych i religijności **369**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-20

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Teresa KSIEŃSKA-FALGER – „Promieniował niezwykłą aurą”. Refleksje na koniec Roku Andrzeja Nikodemowicza **399**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-21

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Wojciech KACZMAREK – Batalia o człowieka w kulturze współczesnej (rec. R. Strzelecki, *Osoba w myśli współczesnej. Model badania sfery podmiotowej w tekstach kulturowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2025) **423**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-22
- * Angelika MAŁYSKA – Fizyka spotyka filozofię (rec. T. Bigaj, *Wprowadzenie do fizyki dla filozofów*, Teksty Filozoficzne, Warszawa 2024) **429**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-23

SPRAWOZDANIA

- * Adela KUIK-KALINOWSKA – Powrót do źródeł. Sympozja z cyklu „Chrześcijaństwo na Pomorzu. Kultura duchowa i materialna” **437**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-24

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Grzegorz BARTH – O uważności – kilka refleksji **445**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-25

BIBLIOGRAFIA WYPOWIEDZI PAPIESKICH

- * Maria FILIPIAK – W służbie prawdy i wolności. Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o odwadze poszukiwania prawdy i dawania jej świadectwa. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2025 **453**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-26
- * Noty o autorach **471**

COURAGEOUS THINKING

- * Od Redakcji, Krzepiąca moc oczywistości i piękno (M. N.) **9**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-01
- * From the Editors, The Comforting Power of the Obvious and Beauty (M. N.) **15**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-02
- * JAN PAWEŁ II, „Człowiek nigdy nie zazna szczęścia kosztem drugiego człowieka” (Homilia podczas podróży apostołskiej do Polski, Sopot, 5 VI 1999) **23**
- * JOHN PAUL II, “Man will never be happy at the expense of another man” (Homily delivered on June 5, 1999, during an apostolic travel to Poland) **29**

AREAS OF CHALLENGE

- * Luis ECHARTE and Antonio PARDO, Ethical Dilemmas in Bioethics: A Diagnostic Tool and the Limits of Its Implementation with Artificial Intelligence **37**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-05
- * Katarzyna ZIELIŃSKA-KRÓL and Sylwester KASPRZAK, Between Care and Control: On the (In)visibility of Intimate Rights of Persons with Disabilities in the Social, Legal, and Ethical Discourses **60**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-06
- * Inga MIZDRAK, The Culture of Silence versus “Producture” and the Dictatorship of Noise: Stanisław Grygiel’s and Cardinal Robert Sahar’s Reflections on Human Condition **84**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-07

LITERARY THINKING

- * Iwona GRALEWICZ-WOLNY, Interrupted Waiting: Justyna Bargielska's *Obsoletki* as a Paradoxical Story **107**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-08
- * Małgorzata HOŁDA, Re-creating the Past: Virginia Woolf's *To the Lighthouse* and the Poetics of Loss, Grief, and Reconciliation **122**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-09
- * Przemysław DAKOWICZ, "A mad step into the Unknown": Krzysztof Kuczkowski's Path towards a New (Religious) Poetry **150**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-10
- * Wojciech KUDYBA, Writing against the Fears: On Pandemic Diaries; 2020–2022 **174**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-11

THINKING ON THE STAGE

- * Paweł STANGRET, Affects: The Heart of the Polish Avant-garde Theater **197**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-12
- * Joanna MICHALCZUK, Between Myth and Counter-history: *Powrót porucznika* (The return of the lieutenant) by Jarosław Jakubowski **217**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-13

THOUGHT AS THE SUBSTANCE OF LIFE

- * Dorota GŁADKOWSKA, Coincidentia Oppositorum Realized: John Donne's Life and Poetry, and the Paradox of Sanctity **241**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-14
- * Maksymilian ROSZYK, Leo Tolstoy's Critique of Church Christianity **262**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-15
- * Rafał CHARZYŃSKI, Czesław Martyniak: An Intellectual Non-conformist **278**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-16

- * Barbara OSTAFIN, Diligence—Passion—Courage: On Julian Adolf Świącicki's Forgotten Works on the Arab World **293**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-17
- * Małgorzata BORKOWSKA, On Understanding without Agreement: Leszek Koczanowicz's Concept of the Politics of Dialogue **324**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-18
- * Libor PAVERA, Visions of Peace and Reconciliation: The Role of Irenicism in Czech Christian Thought and Literature **344**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-19

KAROL WOJTYŁA—JOHN PAUL II INSPIRATIONS

- * Mirosław KALINOWSKI, Iwona NIEWIADOMSKA, and Jarosław KOZAK, The Moral Authority of Three Popes Among High School Students: An Analysis of Worldview and Religious Determinants **369**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-20

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- * Teresa KSIĘSKA-FALGER, "He radiated an unusual aura": Reflections at the End of The Andrzej Nikodemowicz Year **399**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-21

NOTES AND REVIEWS

- * Wojciech KACZMAREK, The Battle of Man in Modern Culture (review of Ryszard Strzelecki's, *Osoba w myśli współczesnej: Model badania sfery podmiotowej w tekstach kulturowych*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2025) **423**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-22
- * Angelika MAŁYSKA, Physics Encounters Philosophy (review of Tomasz Bigaj's *Wprowadzenie do fizyki dla filozofów*, Warszawa: Teksty Filozoficzne, 2024) **429**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-23

REPORTS

- * Adela KUIK-KALINOWSKA, A Return to the Sources: A Series of Symposia “Christianity in Pomerania: Spiritual and Material Culture”
DOI 10.12887/38-2025-4-152-24 **437**

THROUGH THE PRISM OF ETHOS

- * Grzegorz BARTH, Some Remarks on Attentiveness **445**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-25

BIBLIOGRAPHY OF PONTIFICAL ADDRESSES

- * Maria FILIPIAK, In Service of Truth and Freedom: A Bibliography of the Addresses, from 1978 to 2023, of John Paul II, Benedict XVI, and Francis on the Courage to Seek Truth and Bear Its Witness **453**
DOI 10.12887/38-2025-4-152-26
- * Contributors **471**



OD REDAKCJI

KRZEPIĄCA MOC OCZYWISTOŚCI I PIĘKNO

Formuła „odwaga myślenia” łączy aktywność powszechnie występującą u ludzi, w zasadzie aktywność naturalną (bo czyż myślenia nie da się porównać choćby do oddychania?) – z moralnością. Odwołując się do klasycznej tradycji filozoficznej, można by nawet powiedzieć, że formuła ta wprost łączy myślenie z cnotą – z odwagą. Nie chodzi w niej zatem o myślenie w rozumieniu powszednim ani takim, jakie analizował w swych pracach choćby Józef M. Bocheński, porządkując przede wszystkim obszar tak zwanego myślenia naukowego i opisując jego metody¹.

Przyjęta w obecnym tomie formuła wykracza jednak poza rozumienie myślenia jako poddanej regułom procedury intelektualnej, w zasadzie obojętnej na świat zewnętrzny w tym sensie, że reakcja czy nastawienie innych osób pozostaje dla niej bez znaczenia, a istotny jest wyłącznie poprawny bieg myślenia, poddany na przykład zasadom logiki formalnej. Idzie nam raczej o aktywność duchową, dokonującą się w kontakcie, a nawet w zwarcu z rzeczywistością zewnętrzną wobec podmiotu myślącego.

Dopiero bowiem branie pod uwagę okoliczności nadaje sens pojęciu odwagi, także odwagi myślenia. Nie muszą one przy tym obejmować realnej obecności innych osób ani bezpośredniego z nimi kontaktu, ale – nazwijmy to w ten sposób – chodzi nam o ich obecność intencjonalną. W niektórych przypadkach, może nawet najczęstszych, także o towarzyszące myśleniu wytwory innych: tradycję, modę, smak, ale także nakazy i zakazy czy ograniczenia, również te o charakterze administracyjnym. Czasami przemoc. O odwadze myślenia mówimy – myślimy – zatem zawsze w kontekście jakichś okoliczności.

Prerażającą wizję ich znaczenia dla myślącego podmiotu przynosi słynna powieść George’a Orwella *Rok 1984*². W jej świecie funkcjonuje wyspecja-

¹ Zob. J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, tłum. i oprac. S. Judycki, „W drodze”, Poznań 1992.

² Zob. G. Orwell, *Rok 1984*, tłum. T. Mirkowicz, PIW, Warszawa 1988.

lizowany organ totalitarnego państwa, nazwany „Policją Myśli”, ścigający przestępstwo nazwane „myślozbrodnią”:

– Za co cię wsadzili? – spytał Winston.

– Za myślozbrodnię – wykrzyknął Parsons, o mało nie wybuchając płaczem.

Ton jego głosu sugerował z jednej strony pełne przyznanie się do winy, a z drugiej zdumienie i trwogę, że coś takiego mogło się przytrafić właśnie jemu. Zatrzymał się przed Winstonem i zaczął wypytywać go błagalnie:

– Nie zastrzelą mnie, prawda, stary? Nie zabiją kogoś, kto niczego nie zrobił, tylko pomyślał wbrew sobie, prawda?³

Winston Smith zostaje pojmany za przestępstwo nieco innego rodzaju, choć również ono bynajmniej nie polega na jakimkolwiek praktycznym działaniu skierowanym wprost przeciw państwu. Nim dojdzie do aresztowania Smitha, rozmyśla on o tym, że ostatnią linią obrony przed omnipotencją Policji Myśli, jest on sam, jego życie wewnętrzne: „Mimo całej swojej pomysłowości, Partia wciąż jeszcze nie wpadła na to, jak sprawdzić, co kto myśli”⁴. A jednak to w myślach, w jego rozważaniach, tkwi załączek „przestępstwa”, jakie popełnia – związek miłosny z Julią, a potem jeszcze próba ocalenia pamięci, nostalgia za przeszłością, przywiązanie do pięknych przedmiotów, pragnienie obcowania z naturą. Wpierw miał odwagę o tym pomyśleć. I za to spotyka go kara. Trafia przed oblicze śledczego i zostaje poddany torturom, zakończonym wymuszonym zaprzeczeniem fundamentalnej zgodności myśli i rzeczy. Wówczas śledczy O’Brien zdradza mu cel całego przedsięwzięcia, a może nawet cel istnienia całej maszynierii państwa doskonale totalitarnego: „Partii nie obchodzą czyny; nas interesuje myśl”⁵.

W tym koszmarnym świecie najdalej idąca represja polega zatem na wtargnięciu do sanktuarium ludzkiej racjonalności – na wtargnięciu w myślenie; wówczas odwaga sprowadza się do przyświadczenia rzeczom fundamentalnym: „Truizmy nie kłamią, na nich należy się opierać! Realny świat istnieje, jego prawa się nie zmieniają. Kamienie są twarde, woda jest mokra, przedmiot nie podtrzymywany spada w kierunku środka ciężkości Ziemi”⁶. Ponurym memento Orwella jest jednak klęska Smitha, który zostaje złamany przez O’Briena. W świecie *Roku 1984* żadne sanktuarium nie może się oprzeć przemocy instytucji. Ta w gruncie rzeczy pesymistyczna wizja natury ludzkiej rodzi się w myśli Orwella z konsekwentnie antyteistycznej antropologii, w której nie ma miejsca na nadzieję o charakterze religijnym⁷. Jako odpowiedź przychodzi

³ Tamże, s. 159.

⁴ Tamże, s. 119.

⁵ Tamże, s. 174.

⁶ Tamże, s. 60.

⁷ Nie znaczy to, że Orwell pozbawiony był wrażliwości religijnej czy zrozumienia dla zmiany, jaką w rzeczywistość ludzką wprowadza chrześcijaństwo. Świadczy o tym jego recenzja *Sedna*

myśl Hanny Malewskiej, nota bene jednej z pierwszych w Polsce czytelniczek *Roku 1984*: „Chrześcijanin ma jeszcze pewne szczególne doświadczenie: tej siły, która przychodzi mu na pomoc zawsze t e r a z, lecz trwa poza czasem: Łaski. Jego głębokim trwałym doświadczeniem winno by być, że nie tylko nie istnieje absolutna determinacja, ale też nie ma sytuacji bez wyjścia – bez «wyjścia w górę i w głąb»”⁸. Odwaga wyboru takiej drogi oznaczać może dla chrześcijanina męczeństwo, i to chyba najwyższa cena, jaką płaci on za odwagę myślenia.

Aby mówić o odwadze myślenia nie możemy też ujmować tego procesu jako zaczynającego się i kończącego: „w głowie, w całkowicie zamkniętej przestrzeni”, jak opisuje to w swoich notatkach Ludwig Wittgenstein⁹. A to dlatego, że jedynie myśl w jakikolwiek sposób wyrażona, być może nawet zaledwie sformułowana i przechodząca z obszaru czystej refleksji w sferę ekspresji, podlega ocenie czy weryfikacji. Zdaje się, że napotykamy tutaj na rzadko podejmowany paradoks wszelkiego myślenia o myśleniu. W sensie ścisłym więc oceniamy rezultat myślenia, jakiegoś rodzaju wytwór, który opuścił „zamkniętą przestrzeń”¹⁰, przybierając pewną intersubiektywną postać. Najczęściej wypowiedzi słownej – ustnej lub pisemnej: głosu w dyskusji bądź artykułu, kazania bądź eseju, publicznego wystąpienia bądź książki. Jeśli paradoks może posiadać swoją kontynuację, to można o niej mówić, gdy natrafiamy na problem medium, poprzez które myśl, czy raczej myśli, są wyrażane.

Najwyżej zorganizowane wypowiedzi ludzkiego ducha składają się na światowe archiwum arcydzieł. Odwagę myślenia odkrywamy zarówno w *Don Kichocie* Miguela de Cervantesa, *Hamlecie* Williama Szekspira i *Uliście* Jamesa Joyce’a, jak i w *Święcie wiosny* Igora Strawińskiego, *Guernice* Pabla Picassa i w *Breaking Bad*, serialu wyreżyserowanym przez Vince’a Gilligana.

Już z tego zestawienia widać, że nie wszystkie uznane arcydzieła w sposób konieczny łączą się z odwagą myślenia. Wiele eksponatów w wyimaginowanym archiwum arcydzieł powstało dzięki ponadprzeciętnemu talentowi ich twórców połączonemu z biegłością (rzemiosłem) i żelazną dyscypliną moral-

sprawy Grahama Greene’a, w której formułuje on przenikliwe uwagi na temat innych książek z gatunku tak zwanej powieści katolickiej (zob. t e n ż e, *Uświęcony grzesznik. Recenzja powieści „Sedno sprawy” Grahama Greene’a*, w: tenże, *Czy naprawdę schamialiśmy? Nieznane eseje, szkice, opowiadania i felietony*, tłum. B. Zborski, Muza, Warszawa 2021, s. 253-260). O zbliżaniu się Orwella „do Boga” wspomina jego biograf (por. D.J. T a y l o r, *Orwell 1903-1950*, tłum. B. Zborski, Twój Styl, Warszawa 2007, s. 497).

⁸ H. M a l e w s k a, *Odszedł i zapomniał, jaki był*, w: taż, *O odpowiedzialności i inne szkice. Wybór publicystyki (1945-1976)*, oprac. A. Sulikowski, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1987, s. 132.

⁹ L. W i t t g e n s t e i n, *Kartki*, tłum. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 138.

¹⁰ Wedle Wittgensteina takie, separujące od świata zewnętrznego, rozumienie myślenia „przydaje mu cech tajemnych” (tamże).

na, odwaga okazywała się elementem niekoniecznym ich powstania. Czy nie na tym właśnie polega fenomen muzyki Fryderyka Chopina, nieprzemijająca wartość powieści Lwa Tołstoja, atrakcyjność filmów Ridleya Scotta? Oczywiście odwaga myślenia w sztuce bynajmniej nie gwarantuje statusu arcydzielnosci. W tej dziedzinie często zamienia się ona w prowokację, w znaną z wczesnego modernizmu pogardę dla publiczności mieszczańskiej, wyrażoną onegdaj hasłem szydzenia z filistra. Nasze czasy stały się chyba momentem ostatecznej kompromitacji sztuki w ten sposób „odważnej”.

Odwaga artysty, gdy tylko wolny jest on od nacisków politycznych, administracyjnych, prawnych, polega na niedogmatycznym podejściu do norm estetycznych, niekiedy także obyczajowych, do twórczego przekształcania tradycji, pójściu wbrew smakowi publiczności, na przeciwstawianiu się gustowi i przyzwyczajaniom mecenasa. Poprzedza to wszystko motyw pozytywny – odwaga myślenia o celu wszelkiej sztuki, czyli o pięknie. Gustave Flaubert widział to niezwykle ostro, formułując ad hoc swój manifest w jednym z listów do George Sand: „Żaden nie troszczy się p r z e d e w s z y s t k i m o to, co dla mnie jest celem Sztuki – o Piękno! Pamiętam, jak zabiło mi serce, jak wielkie ogarnęło mnie szczęście, gdy wpatrywałem się w ścianę Akropolu, zwykłą, gołą ścianę (na lewo od stopni Propylejów). Zastanawiam się, czy książka, niezależnie od treści, nie może wywoływać podobnego wrażenia? Czy precyzja spojeń, przymioty budulca, gładkość powierzchni, harmonia całości nie są same w sobie Cnotą, jakąś boską potęgą, czymś wiecznym – jakąś zasadą? (Mówię to jako platonik. [...]) Bo z drugiej strony w Sztuce powinno być coś ludzkiego; czy raczej Sztuka może być tylko taka, jaką umiemy ją stworzyć. Nie jesteśmy wolni”¹¹.

Zakończenie tego prywatnego estetycznego manifestu, w istocie przeciwstawiające się modernistycznemu dogmatowi „sztuki dla sztuki”, wymagało odwagi, niezbędnej nie tylko w czasach, w których przyszło żyć jej autorowi. Flaubertowi odwagi nie brakowało zarówno, gdy siadał do kreślenia listów, pełnych krytycznych sądów, ujętych w zapadające w pamięć sformułowania¹², jak i gdy w trudzie pracował nad *Madame Bovary*, *Czystym sercem*, czy ostrzył pióro przy opracowywaniu kolejnych haseł *Słownika komunalów*. A przecież za pierwsze z wymienionych tu dzieł trafił przed oblicze najprawdziwszego cesarskiego prokuratora¹³.

¹¹ G. F l a u b e r t, List do George Sand (Paryż, 3 IV 1876), w: G. Flaubert, G. Sand, *Korespondencja*, tłum. i oprac. R. Engelking, Sic!, Warszawa 2013, s. 291.

¹² „Czy uwierzysz, że listy Flauberta, myśli jego (nie spadnij ze stołka) odnajduje się u niemieckich filozofów, takich jak Max Scheler, a dla Keyserlinga były one wprost fundamentem systemu”. A. B o b k o w s k i, List do Jarosława Iwaszkiewicza (Paryż, 15 V 1947), w: tenże, *Tobie zapisuję Europę. Listy do Jarosława Iwaszkiewicza*, oprac. J. Zieliński, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2009, s. 31.

¹³ Ernesta Pinarda, którego nazwisko tylko dzięki temu zostało zapamiętane przez potomnych (por. F. B r o w n, *Flaubert w niewoli słowa i kobiet*, tłum. L. Niedzielski, Twój Styl, Warszawa 2008, s. 413-416).

Odwaga niejako sprzężona jest bowiem z jej kontestacją, niekiedy wiodącą do przemocy, innym razem do próby ograniczenia wolności wypowiedzi. Niemniej dzieje wskazują także na szczęśliwe pokonanie oporu, jaki budzi, przez – wymagający czasu i namysłu – podziw, a nawet zachwyt. Na tej drodze inni (słuchacze, czytelnicy, wierni, współobywatele...), doceniają odwagę, a niekiedy stają się nawet jej beneficjentami. Tę drogę przeszli święci reformatorzy, oddani dobrej sprawie mężowie stanu, odpowiedzialni naukowcy, rzetelni filozofowie czy wizjonerscy artyści.

Maciej Nowak

*

Niniejszym tomem, żegnamy zmarłą 3 października bieżącego roku Krystynę Borowczyk, która „u boku” ks. prof. Tadeusza Stycznia SDS z oddaniem podejmowała prace redakcyjne przy wydawaniu „Ethosu. Kwartalnika Instytutu Jana Pawła II KUL”. Znając język włoski, zajmowała się przekładem tekstów do czasopisma, a także tłumaczeniem wystąpień podczas organizowanych w Instytucie Jana Pawła II KUL konferencji naukowych. Angażowała się nie tylko w działania służbowe, ale także w budowanie relacji koleżeńskich. Została zapamiętana jako osoba radosna i wnosząca pogodny nastój do grona pracowników. Odznaczała się kompetencją, poświęceniem i charyzmatem duchowości wspólnoty „Comunione e Liberazione”. Z wdzięcznością zachowamy Krystynę Borowczyk w naszej pamięci.



FROM THE EDITORS

THE COMFORTING POWER OF THE OBVIOUS AND BEAUTY

“Courageous thinking” is a phrase which intertwines a common human activity, a natural one, one might say (for is it not the case that thinking can be in a way compared to breathing?), with a certain moral quality. Drawing on the tradition of classical philosophy, one might even go as far as to state that the expression in question directly combines thinking with a virtue, namely, that of courage. Thus, what the phrase “courageous thinking” implies is neither thinking in its commonplace understanding, nor the kind of thinking analyzed by Józef M. Bocheński, who focused, above all, on describing the methods of thought characteristic of the so-called scientific realm and on juxtaposing them with philosophical methodology.¹

However, the concept of courageous thinking analyzed in this volume goes beyond the understanding of thinking as an intellectual argument marked by observance of certain rules and indifferent to the external world in the sense that the feedback from subjects partaking of it, or their attitudes, are considered as insignificant: what matters in the case of such an approach is the correct course of argumentation, demonstrating, for instance, adherence to the principles of formal logic. Rather, the concept of courageous thinking discussed here involves a spiritual mindfulness, triggered by the thinking subject’s cognitive confrontation, or even conflict, with external reality.

It is only when we consider the circumstances of an action that we can understand the meaning of courage as a concept, including that of courageous thinking. Interestingly, such circumstances do not need to involve the actual presence of persons other than the acting subject, or the subject’s direct contact with a particular person, for that matter. What is significant, though, is what we can call their intentional presence. In some cases—probably even in most cases—this presence involves the elements of their outputs that thinking necessarily incorporates, such as those related to tradition, fashion, and taste, but also precepts and proscriptions, including the administrative ones. Occasion-

¹ See J. M. Bocheński, *The Methods of Contemporary Thought*, trans. Peter Caws, Carnegie Corporation of New York (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1965).

ally, such presence may entail violence. Therefore, it is only in the context of its circumstances that we can discuss the courage of thinking.

A frightening image of the impact of such circumstances on a thinking subject can be found in George Orwell's renowned novel *1984*.² The totalitarian state its plot describes resorts to the services of a special force called Thought Police which prosecutes thought-crime.

'What are you in for?' said Winston.

'Thoughtcrime!' said Parsons, almost blubbing. The tone of his voice implied at once a complete admission of his guilt and a sort of incredulous horror that such a word could be applied to himself. He paused opposite Winston and began eagerly appealing to him: 'You don't think they'll shoot me, do you, old chap? They don't shoot you if you haven't actually done anything—only thoughts, which you can't help?...'³

While Winston Smith is arrested for a somewhat different offence, neither his crime involves treason. Just before he is detained, he reflects that his ultimate line of defense against the omnipotence of the Thought Police, is himself, his inner life: "With all their cleverness they had never mastered the secret of finding out what another human being was thinking."⁴ And yet, he thinks, it is in his thoughts, in his reflections, that his "crime" takes root: his "crime," or his relationship with Julia, his attempt to save his memory, his longing for the past, his attachment to beautiful objects, and his need to be in nature. He had the courage to think about all these things. And this is why he is punished now. He is subjected to an investigation and tortured, and forcibly made to deny the fundamental correspondence between thoughts and things. It is then that O'Brien, a secret member of the Thought Police who interrogates him, reveals to him the goal of their actions, or perhaps the ultimate goal of the existence of a perfectly totalitarian state: "The Party is not interested in the overt act: the thought is all we care about."⁵ In the ghastly world depicted by Orwell, the most tyrannical oppression consists in an intrusion into the sanctuary of human rationality, the realm of thought. In such cases, courage is tantamount to bearing witness to the fundamentals: "Truisms are true, hold on to that! The solid world exists, its laws do not change. Stones are hard, water is wet, objects unsupported fall towards the earth's centre."⁶ Yet a grim memento from Orwell is Smith's demise when he is broken by O'Brien in the process of interrogation. In the universe depicted in *1984*, no sanctuary

² See George Orwell, *1984* (London: Arcturus Publishing, 2013).

³ Ibidem, 239–40.

⁴ Ibidem, 172.

⁵ Ibidem, 259.

⁶ Ibidem, 87.

can withhold the violence that comes from the government institutions. This essentially pessimistic vision of the human nature, so deeply rooted Orwell's thought, is a result of his consistently antitheistic anthropology which leaves no space for religious hope.⁷ One might juxtapose such a standpoint with that of Hanna Malewska, who was, incidentally, among the first Polish readers of 1984: "A Christian additionally experiences the special power of God's Grace that is always *now* the source of help, but continues, as such, outside time. A Christian's deep and lasting experience should be that not only is there no absolute determination of things, but also that in no situation is there no way out leading 'upwards and inwards.'"⁸ To a Christian, the courage to choose this way may well mean choosing martyrdom, which is probably the highest price paid for the courage of thinking.

When addressing the issue of courageous thinking neither can we perceive it as "a process in the head, in a completely enclosed space," as described by Ludwig Wittgenstein in a note of his.⁹ The reason why we cannot do so is that it is only a thought that has been in some way expressed, or maybe merely formed and in the process of being transferred from the realm ("enclosed space") of pure reflection into that of expression, that can be subject to appraisal or verification. Apparently, what we encounter at this point is a rarely addressed paradox of thinking about thinking. Strictly speaking, one might say, what is appraised or evaluated is a result of thinking, essentially its outcome, which has gone beyond the "enclosed space"¹⁰ and assumed an intersubjective shape. Such a shape not infrequently embodies an opinion articulated in speech or writing which might take the form of an argument in a debate, an article, a sermon, an essay, a public address or a book. If the paradox of thinking about thinking can be continued, we find such a continuation once we encounter the problem of medium through which a thought, or rather thoughts, are expressed.

The most highly organized expressions of the human spirit make up the world's repository of masterpieces. Courageous thinking can be found, for instance, in Miguel de Cervantes's *Don Quixote of La Mancha*, William Shake-

⁷ This, however, does not mean that Orwell showed no religious sensibility or that he did not realize the transformation Christianity introduces into human reality. Indeed, in his review of Graham Greene's *Heart of the Matter*, where he included insightful remarks on other so-called Catholic novels, we find evidence to the contrary. See George Orwell, "The Sanctified Sinner," *The New Yorker*, July 17, 1948.

⁸ See Hanna Malewska, "Odszedł i zapomniał, jaki był," in Hanna Malewska, *O odpowiedzialności i inne szkice: Wybór publicystyki (1945-1976)*, ed. Andrzej Sulikowski (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1987), 132.

⁹ Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, eds. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, trans. G. E. M. Anscombe (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1970), 105e.

¹⁰ According to Wittgenstein, such an interpretation of thinking, which divorces it from the external world, gives it "something occult." Ibidem.

speare's *Hamlet*, and James Joyce's *Ulysses*, as well as in Igor Stravinsky's *Rite of Spring*, Pablo Picasso's *Guernica*, and the series *Breaking Bad* directed by Vince Gilligan.

However, already the array of titles mentioned above shows that it is by no means the case that the creation of any recognized masterpiece necessarily involves courageous thinking. Indeed, numerous items now stored in the mental repository of masterpieces came into existence owing to the remarkable talents or skills of their respective creators, combined with the craft they mastered and their moral discipline, while courage would not turn out indispensable in their creation. Was it not true about the phenomenon of Frederic Chopin's music, the timelessness of Leo Tolstoy's novels, and the appeal of Ridley Scott's movies? On the other hand, though, courageous thinking in art by no means guarantees that a masterpiece will result. Ironically, courageous thinking in the realm in question oftentimes evolves into provocation. Provocative art was popular in early modernism and characterized by despise of middle-class audiences, expressed by the "mock the philistine" catchphrase. One might venture the claim that our times have witnessed the ultimate disgrace of art demonstrating such a kind of courage.

Rather, the artist's courage, once he is free from political, administrative or legal pressures, consists in a non-dogmatic approach to the aesthetic and occasionally social norms, in a creative transformation of the tradition, confrontation with the likes of the audience, and defiance of the expectations of the patron. An attitude like this is grounded in a positive motivation, namely, in a courageous thinking about the goal of all art, which is beauty. Among those who showed an acute perception of that fact was Gustave Flaubert, who drafted his ad hoc manifesto in a letter to George Sand:

I do not share in Tourgueneff's severity as regards *Jack*, nor in the immensity of his admiration for *Rougon*. The one has charm, the other force. But neither one is concerned *above all* else with what is for me the end of art, namely, beauty. I remember having felt my heart beat violently, having felt a fierce pleasure in contemplating a wall of the Acropolis, a perfectly bare wall (the one on the left as you go up to the Propylæa). Well! I wonder if a book independently of what it says, cannot produce the same effect! In the exactness of its assembling, the rarity of its elements, the polish of its surface, the harmony of its ensemble, is there not an intrinsic virtue, a sort of divine force, something eternal as a principle? (I speak as a Platonist.)... For on the other side art has to be a good fellow; or rather art is what one can make it, we are not free."¹¹

¹¹ Gustave Flaubert to George Sand, Monday evening, 3rd April 1876, in *The George Sand—Gustave Flaubert Letters*, trans. Aimee L. McKenzie (Chicago: Academy Chicago, 1979), 363.

The conclusion of this personal aesthetic manifesto, which, at its core, challenged the modernist “art for art’s sake” dogma, demanded courage, indispensable in any age. Yet Flaubert demonstrated courage not only in his letters, replete with memorable critical remarks,¹² but also while working on *Madame Bovary* and *A Simple Heart*, or while compiling successive entries for his *Dictionary of Received Ideas*. And it was against *Madame Bovary* that the French government brought charges, making Flaubert confront the truly imperial prosecutor, Ernest Pinard.¹³

The fact is that courage not infrequently triggers its contestation, which may occasionally result either in acts of violence or in limitations of the freedom of speech. History, however, demonstrates that courageous thinking succeeds in breaking the resistance of its opponents and does so by inspiring admiration, or even delight, however long a time and reflection such a process may demand. This is how others, whether they are readers, listeners, the faithful or citizens, come to appreciate courageous thinking, occasionally becoming its beneficiaries. Indeed, such was the lot of religious reformers, statesmen working for the sake of good causes, responsible scientists, reliable philosophers, and visionary artists.

Maciej Nowak

Translated by Dorota Chabrajka

*

With the present issue we say farewell to Krystyna Borowczk, who passed away on October 3, 2025. A member of the original editorial team of *Ethos: Quarterly of the John Paul II Institute*, Krystyna was fully committed to the tasks Fr. Tadeusz Styczeń entrusted to her. With her good command of Italian, she focused on translating articles which were later published in *Ethos*. She also translated lectures delivered by international scholars at the conferences held by the John Paul II Institute. Her attitude to her professional duties

¹² “Would you believe that Flaubert’s letters, the ideas you can find there (do not fall off your chair), can be found in the writings of German philosophers, for instance Max Scheler’s, and Keyserling made them the direct foundation of his system”. Andrzej Bobkowski to Jarosław Iwaszkiewicz, Paris, May 15, 1947, in Andrzej Bobkowski, *Tobie zapisuję Europę: Listy do Jarosława Iwaszkiewicza*, ed. Jan Zieliński (Warszawa: Biblioteka “Więzi,” 2009), 31. The excerpt was translated by Dorota Chabrajka.

¹³ And it was probably the only reason why Pinard’s name has been handed down by history. See Frederick Brown, *Flaubert: A Biography* (New York and Boston: Little, Brown and Company, 2006), 326–28.

matched that to building friendly relations among the Institute's team. We shall remember her as a radiant, positive person, a competent, colleague dedicated to her responsibilities, but also as one who introduced the charism of *Comunione e Liberazione* spirituality among us. As such, she will remain in our grateful memory.

JAN PAWEŁ II
„CZŁOWIEK NIGDY NIE ZAZNA SZCZĘŚCIA
KOSZTEM DRUGIEGO CZŁOWIEKA”

JOHN PAUL II
“MAN WILL NEVER BE HAPPY
AT THE EXPENSE OF ANOTHER MAN”

JAN PAWEŁ II

„CZŁOWIEK NIGDY NIE ZAZNA SZCZĘŚCIA KOSZTEM DRUGIEGO CZŁOWIEKA”*

„Wiem, że pozostanę, i to pozostanę nadal dla was wszystkich, dla waszego postępu i radości w wierze, aby rosła wasza duma w Chrystusie przeze mnie, przez moją ponowną obecność u was” (Flp 1,25-26), tak mówi św. Paweł Apostoł w dzisiejszej liturgii. Mówi słowami Listu do Filipian, ale słowa te w przedziwny sposób brzmią tu na śladach Wojciechowych. Jakby to nie Paweł mówił do Filipian, ale Wojciech do nas, Polaków.

Echo tego wołania nieustannie brzmi na tej ziemi, na której poniósł męczeńską śmierć patron Kościoła gdańskiego. „Chrystus był dla niego wszystkim, a śmierć zyskiem” (por. Flp 1,21). Przybył w 997 roku do Gdańska, gdzie głosił Ewangelię i udzielał chrztu świętego. Chrystus został przez świętego Wojciecha uwielbiony, przez jego żarliwe życie i bohaterską śmierć. Przy grobie świętego Wojciecha, w Gnieźnie, mówiłem podczas ostatniej pielgrzymki, że poszedł za Chrystusem „jako wierny i ofiarny sługa; dając o Nim świadectwo za cenę swej krwi. I oto uczcił go Ojciec. Lud Boży otoczył go czcią należną świętym na ziemi w przekonaniu, że Wojciech, męczennik Chrystusa, cieszy się chwałą w niebie [...] Jego męczeńska krew leży u fundamentów Kościoła i państwa na ziemiach piastowskich”¹. Dwa lata po [jego] śmierci Kościół ogłosił go świętym, a ja dzisiaj, sprawując tę Najświętszą Ofiarę, wspominam tysięczną rocznicę jego kanonizacji.

Składałem dzięki Bogu za ponowne przybycie do was i za wspólne świętowanie tego jubileuszu. Wielki to dzień, który uczynił nam Pan w swej dobroci. Cieszę się, że dane mi jest znowu nawiedzić historyczne miasto. Pozdrawiam

* Homilia wygłoszona w Sopocie 5 czerwca 1999 roku podczas podróży apostolskiej do Polski. Tekst publikujemy za stroną internetową Stolicy Apostolskiej. Zob. The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_19990605_gdansk.html. Tytuł i przypisy pochodzą od redakcji.

© Copyright 1999 by Dicastero per la Comunicazione.

¹ J a n P a w e ł II, Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/homilies/1997/documents/hf_jp-ii_hom_19970603_gniezno.html.

jego mieszkańców i całą archidiecezję gdańską, jak również mieszkańców Sopotu, Gdyni i innych miast oraz wiosek. Witam księdza arcybiskupa Tadeusza – Pasterza Kościoła gdańskiego, biskupa pomocniczego, kapłanów, osoby zakonne i wszystkich uczestniczących w tej Najświętszej Eucharystii. Z czcią wspominam zmarłego biskupa Edmunda Nowickiego i biskupa Lecha Kaczmarka, którym w niełatwych czasach przyszło pasterzować w tym Kościele. Mam przed oczyma moje spotkanie z tym miastem i jego mieszkańcami przed dwunastu laty, zwłaszcza z chorymi w bazylice mariackiej oraz ze światem pracy na gdańskiej Zaspie, a także z młodzieżą na Westerplatte czy z ludźmi morza w Gdyni. Noszę to wszystko głęboko w moim sercu. Jakże inny był to czas, patrząc z perspektywy historii. Inne doświadczenia i wyzwania, jakie wówczas stały przed Narodem. Wtedy mówiłem do was, ale także w jakiś sposób za was. Dziś jest inaczej. Ze wzruszeniem o tym wspominam, świadomy wielkich rzeczy, jakie dokonały się w naszej Ojczyźnie od tamtego czasu. „Przyszło nowe”, przyszło do tej ziemi, a Wojciech miał w tym zasadniczy udział. Zasiw Jego krwi przynosi wciąż nowe duchowe owoce. Jest on tym ewangelicznym ziarnem, które wpadło w ziemię i obumarło, i przyniosło plon, plon wieloraki. Dla tych wszystkich krajów i narodów, z którymi było związane jego posłannictwo. Dla Czech, dla Węgier, dla Polski Piastowskiej, a także dla Pomorza, Gdańska, dla ludów zamieszkujących tę ziemię. Po tysiącu lat, które dzielą nas od jego śmierci nad Bałtykiem, uświadamiamy sobie jeszcze pełniej, że ta właśnie krew męczeńska, przelana na tych ziemiach dziesięć wieków temu, przyczyniła się w zasadniczej mierze do ewangelizacji, do wiary, do nowego życia. Jakże potrzebny jest nam dzisiaj przykład Wojciechowego życia, oddanego bez reszty Bogu i szerzeniu Ewangelii, jego świadectwo służby, apostołskiej gorliwości, zakorzenione głęboko w wierze i miłości do Chrystusa. O świętym Wojciechu możemy powiedzieć za Psalmistą: „Jego dusza nieustannie pragnęła Boga, tęskniła za Nim jak ziemia zeschła, spragniona, bez wody” (Ps 63,2).

Dziękujemy ci, święty męczenniku, dziękujemy ci, święty Wojciechu, za przykład świętości, za to, że nauczyłeś nas swoim życiem, co oznaczają słowa: „Dla mnie żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk” (Flp 1,21). Dziękujemy ci za tysiąclecie wiary i życia chrześcijańskiego w Polsce, a także w całej Europie środkowej.

Mówi Chrystus w dzisiejszej Ewangelii: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). W przededniu trzeciego millenium z nową siłą brzmią te słowa zapisane przez świętego Mateusza. Streszczają one naukę ośmiu błogosławieństw, wyrażając zarazem całą pełnię powołania człowieka. Być doskonałym na miarę Boga! Być podobnie jak Bóg wielkim w miłości, bo „On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5,45).

Dotykamy w tym miejscu tajemnicy człowieka stworzonego na podobieństwo Boga, to znaczy zdolnego do miłowania i do przyjmowania daru miłości.

To pierwotne powołanie człowieka zostało przez Stwórcę wpisane w ludzką naturę i sprawia, że każdy człowiek szuka miłości, choć czasem czyni to, wybierając zło grzechu, które stwarza pozory dobra. Szuka miłości, bo w głębi serca wie, że tylko miłość może uczynić go szczęśliwym. Często jednak szuka człowiek tego szczęścia po omacku. Szuka go w przyjemnościach, w dobrach materialnych, w tym, co jest ziemskie i przemijające. „Otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3,5) – usłyszał Adam w raju. Tak powiedział mu wróg Boga – szatan, któremu Adam zaufał. Jak bolesna jednak dla człowieka okazała się ta droga szukania szczęścia bez Boga! Jak szybko doświadczył on ciemności grzechu i dramatu śmierci. Zawsze bowiem, gdy człowiek oddala się od Boga, doznaje w konsekwencji wielkiego rozczarowania, któremu towarzyszy lęk. A jest tak dlatego, że w wyniku oddalania się od Boga człowiek zostaje sam i zaczyna odczuwać bolesną samotność, czuje się zagubiony. Lecz z tego lęku wyłania się w końcu poszukiwanie Stwórcy, gdyż nic nie potrafi zaspokoić owego głodu Boga tkwiącego w człowieku.

Drodzy bracia i siostry: „W niczym nie dajcie się zastraszyć przeciwnikom” (Flp 1,28) – przypomina nam św. Paweł w pierwszym czytaniu. Nie dajcie się zastraszyć tym, którzy proponują grzech jako drogę prowadzącą do szczęścia. „Toczyć tę samą walkę, jaką u mnie widzieliście” (Flp 1,30) – dodaje Apostoł Narodów, a jest to walka z naszymi grzechami osobistymi, a zwłaszcza z grzechami przeciw miłości, które mogą przybrać niejednokrotnie rozmiary niepokojące w życiu społecznym. Człowiek nigdy nie zazna szczęścia kosztem drugiego człowieka, niszcząc jego wolność, depcząc jego godność, hołdując egoizmowi. Naszym szczęściem jest człowiek dany nam i zadany przez Boga, a przez niego tym szczęściem jest sam Bóg. Każdy bowiem „kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga, bo Bóg jest miłością” (por. 1 J 4,7-8).

Mówię to na ziemi gdańskiej, która była świadkiem dramatycznych zmagañ o wolność i chrześcijańską tożsamość Polaków. Wspominamy wrzesień 1939 roku; bohaterską obronę Westerplatte i Poczty Polskiej w Gdańsku. Wspominamy umęczonych w obozie koncentracyjnym w niedalekim Stutthofie kapłanów, których Kościół podczas tej pielgrzymki wyniesie do chwały ołtarzy, czy też Piaśnickie Lasy pod Wejherowem, gdzie rozstrzelano tysiące ludzi. Wszystko to, co stało się udziałem ludzi tej ziemi, wpisuje się w całość tragicznych wydarzeń czasów wojny. „Tysiące osób stawało się ofiarą więzień, tortur, egzekucji. Godny podziwu i wiecznej pamięci był ten bezprzykładny zryw całego społeczeństwa, a zwłaszcza młodego pokolenia Polaków w obronie Ojczyzny i jej istotnych wartości”² – tak pisałem w Liście do Konferencji

² List Jana Pawła II do Konferencji Episkopatu Polski na 50-lecie wybuchu II wojny światowej (Watykan, 26 VIII 1989), The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/messages/pont_messages/1989/documents/hf_jp-ii_mes_19890826_conf-episcopale-polacca.html.

Episkopatu Polski na 50-lecie wybuchu drugiej wojny światowej. Obejmujemy modlitwą wszystkich tych ludzi, przywołując na pamięć ich cierpienia, ich poświęcenie, a zwłaszcza ich śmierć. Nie wolno nam również zapomnieć o historii najnowszej, do której należy przede wszystkim tragiczny grudzień 1970 roku i polegli wówczas na ulicach Gdańska i Gdyni robotnicy, a także pełen nadziei sierpień 1980 roku i dramatyczny okres stanu wojennego.

Czy jest miejsce bardziej stosowne, gdzie by można o tym wszystkim mówić, jak nie tu, w Gdańsku. W tym bowiem mieście przed dziewiętnastu laty narodziła się Solidarność. Było to przełomowe wydarzenie w historii naszego narodu, ale także w dziejach Europy. Solidarność otworzyła bramy wolności w krajach zniewolonych systemem totalitarnym, zburzyła mur berliński i przyczyniła się do zjednoczenia Europy, rozdzielonej od czasów drugiej wojny światowej na dwa bloki. Nie wolno nam nigdy zatrzeć tego w pamięci. To wydarzenie należy do naszego dziedzictwa narodowego. Słyszałem wtedy w Gdańsku od was: „nie ma wolności bez solidarności”. Dzisiaj wypada powiedzieć: „nie ma solidarności bez miłości”. Więcej, nie ma przyszłości człowieka i narodu bez miłości, tej miłości, która przebacza, choć nie zapomina, jest wrażliwa na niedolę innych, nie szuka swego, ale pragnie dobra dla drugich; która służy, zapomina o sobie i gotowa jest do wspaniałomyślnego dawania. Jesteśmy zatem wezwani do budowania przyszłości opartej na miłości Boga i bliźniego. Do budowania „cywilizacji miłości”. Dzisiaj potrzeba Polsce i światu ludzi mocnych sercem, którzy w pokorze służą i miłują, błogosławią, a nie złorzeczą i błogosławieństwem ziemię zdobywają. Przyszłości nie da się zbudować bez odniesienia do źródła wszelkiej miłości, do tego źródła, jakim jest Bóg, Bóg który „tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16).

Jezus Chrystus jest Tym, który człowiekowi objawia miłość, ukazując mu zarazem najwyższe jego powołanie. On w dzisiejszej Ewangelii wskazuje w słowach Kazania na Górze, jak trzeba realizować to powołanie: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48).

„Tylko sprawujcie się w sposób godny Ewangelii Chrystusowej, abym ja – czy to gdy przybędę i ujrzę was, czy też będąc z daleka – mógł usłyszeć o was, że trwacie mocno w jednym duchu, jednym sercem walcząc wspólnie o wiarę w Ewangelię” (Flp 1,27).

Tak mówi apostoł Paweł do Filipian i tak mówi Wojciech do nas. Po dieściciu wiekach te słowa zdają się mieć jeszcze potężniejszą wymowę. Z tak wielkiej odległości czasu przybywa do nas, powraca ten święty biskup, apostoł naszej ziemi, aby nijako sprawdzić, przekonać się, czy trwamy przy Ewangelii. Nasza obecność na jego szlakach ma być na to odpowiedzią. Pragniemy zapewnić go, że tak, że trwamy, że chcemy trwać nadal. On naszych przodków przygotowywał do wejścia w drugie tysiąclecie z dalekosiężną perspektywą.

My tutaj dzisiaj, odpowiadając na te słowa, przygotowujemy się wspólnie do wejścia w trzecie tysiąclecie. Pragniemy wejść w nie z Bogiem, jako lud, który zaufał miłości i umiłował prawdę. Jako lud, który chce żyć duchem prawdy, bo tylko prawda może nas uczynić wolnymi i szczęśliwymi. Śpiewamy *Te Deum*, wielbiąc Boga Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Boga Stwórcę i Odkupiciela za to wszystko, czego dokonał na tej ziemi przez swojego sługę, biskupa Wojciecha. I zarazem prosząc: „*Salvum fac populum tuum, Domine, et benedic haereditati tuae*”.

Wiele się na polskiej ziemi zmieniło i zmienia. Mijają stulecia, a Polska wśród zmiennych kolei losów rośnie jak ten wielki dziejowy dąb ze swoich zdrowych korzeni. Dziękujemy Bogu, Bożej Opatrzności, za to, że milenijny proces tego wzrastania ubłogosławiła obecnością świętego Wojciecha i jego śmiercią męczeńską nad Bałtykiem. To jest wielkie dziedzictwo, z tym dziedzictwem idziemy w przyszłość. Niech za sprawą Wojciecha i wszystkich polskich patronów zgromadzonych wobec Bogarodzicy owoce odkupienia trwają i utrwalają się wśród tych pokoleń, które idą. Niech ludzie trzeciego tysiąclecia podejmą misję przekazaną kiedyś, przed tysiącem lat, przez świętego Wojciecha i niech ją z kolei przekazują coraz to nowym pokoleniom.

Oto ziarno pszeniczne, które padło w ziemię, w tę ziemię, i przyniosło owoc stokrotny.

JOHN PAUL II

“MAN WILL NEVER BE HAPPY
AT THE EXPENSE OF ANOTHER MAN”*

“I know that I shall remain and continue with you all, for your progress and joy in the faith, so that in me you may have ample cause to glory in Christ Jesus, because of my coming to you again” (Phil 1:25–26). Paul tells us this in today’s Liturgy; the words are from the Letter to the Philippians, but they ring out in a splendid way here, in the footsteps of Adalbert. Rather than Paul speaking to the Philippians, it is as if Adalbert were speaking to us Poles.

The echo of this voice is constantly heard in this land where the Patron of the Church of Gdańsk suffered death by martyrdom. “Christ for him was everything, and death a gain” (see Phil 1:21). In 997 he reached Gdańsk, where he proclaimed the Gospel and administered Holy Baptism. Saint Adalbert glorified Christ by his fervent life and heroic death. During my earlier pilgrimage to Gniezno, at the tomb of Saint Adalbert, I said that he followed Christ “as a faithful and generous servant, bearing witness to him at the cost of his very life. And behold, the Father has honored him. The people of God surrounded him on earth with the veneration reserved to a saint, in the conviction that a martyr of Christ in heaven is surrounded with glory ... His death by martyrdom ... is at the foundation of the Polish Church and in a certain sense of the Polish State itself.¹ Two years after his death, the Church proclaimed Adalbert a saint and today, in celebrating this Most Holy Sacrifice, I commemorate the millennium of his canonization.

I thank God for being able to be with you once more and to join you in celebrating this jubilee. This is a great day which the Lord in his goodness

* Homily delivered in Sopot on 5 June 1999 during an apostolic journey to Poland. For the original text, see The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_19990605_gdansk.html. The footnotes and the title have been added by the editors.

© Copyright 1998 by Dicastero per la Comunicazione 1999

¹ John Paul II, “Homily delivered on the 1000 Year Anniversary of the Death of St. Adalbert,” The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1997/documents/hf_jp-ii_hom_19970603_gniezno.html.

has given us. I am pleased to have the opportunity to re-visit the historic and beautiful city of Gdańsk. I greet its people and the whole Archdiocese, as well as the people of Sopot, Gdynia and other cities and towns. I greet Archbishop Tadeusz, the Pastor of this Church, the Auxiliary Bishop, the priests, the consecrated persons and all taking part in this Holy Eucharist. With veneration I recall the late Bishops Nowicki and Kaczmarek, who carried out their pastoral ministry in this Church during difficult times. I vividly recall my meeting twelve years ago with this city and its people, especially with the sick in the Marian Basilica and with the workers in Zaspá near Gdańsk, and also with the young people in Westerplatte and the seamen at Gdynia. I carry all this in the depths of my heart. From the viewpoint of history, how different those times were! Other experiences and other challenges were then confronting the nation. At that time, I spoke to you, but in a certain sense I was also speaking in your name. Today things are different. I am moved as I remember those times, conscious of the great things which since then have come about in our homeland. "New things have come," they have come to this land, and Adalbert was an essential part of them.

The blood he shed produces ever new spiritual fruits. Adalbert is that evangelical seed which fell to the earth and died, and has brought forth a manifold harvest in all the nations associated with his mission. This was the case of Bohemia, Hungary, the Poland of the Piasts, and also of Pomerania, Gdańsk, and the people living in this region. After the thousand years which separate us from his death on the Baltic, we are becoming ever more fully aware that the blood of this martyr, shed in these territories ten centuries ago, made an essential contribution to evangelization, faith, a new life. How great is our need today to follow the example of his life devoted completely to God and to the spread of the Gospel. His witness of service and apostolic fervor was profoundly rooted in faith and love of Christ. Of Saint Adalbert we can say with the Psalmist: "His soul constantly thirsted for God, he longed for him like an empty, dry land without water" (see Ps 63:2).

Thank you, Saint Adalbert, for your example of holiness, for by your life you taught us the meaning of the words "for to me to live is Christ, and to die is gain" (see Phil 1:21). We thank you for the millennium of faith and Christian life which you brought to Poland and all of Central Europe.

"Be perfect, as your heavenly Father is perfect" (Mt 5:48). Christ tells us this in today's Gospel. On the eve of the Third Millennium these words set down by Saint Matthew resound with new power. They sum up the teaching of the eight Beatitudes and at the same time express the fullness of our human vocation. To be perfect in the measure of God! To be, like God, filled with love, since it is he who "makes his sun rise on the evil and on the good, and sends rain on the just and on the unjust" (Mt 5:45).

Here we glimpse the mystery of man created in God's likeness and therefore capable of loving and receiving the gift of love. This primordial human vocation has been inscribed by the Creator in man's nature; it is what makes every person seek love, even if at times he does so by choosing the evil of sin, which presents itself under the appearances of good. We seek love because in the depth of our hearts we know that only love can make us happy. Often, however, we seek this happiness in a groping way. We seek it in pleasures, in material things and in what is earthly and transient. In the Garden, Adam heard these words: "Your eyes will be opened, and you will be like God, knowing good and evil" (Gen 3:5). This is what God's enemy, Satan, told him and Adam believed him. However, how painful for humanity has been this way of seeking happiness without God! How soon did mankind experience the darkness of sin and the tragedy of death! For whenever man distances himself from God, he experiences as a consequence great disappointment, accompanied by fear. This is so because, as a result of his distancing himself from God, man is left by himself, and he begins to sense a painful solitude; he feels lost. And yet, from this fear there is born the search for the Creator, for nothing else can satisfy man's innate hunger for God.

Dear brothers and sisters, do not let yourselves be "frightened in anything by your opponents" (Phil 1,28), as Paul tells us in the First Reading. Do not let yourselves be intimidated by those who point to sin as the way to happiness. You are "engaged in the same conflict which you saw and now hear to be mine" (Phil 1:30), adds the Apostle to the Nations. This is the struggle against our personal sins and especially sins against love: these can take on disturbing dimensions in the life of society. Man will never be happy at the expense of another man, destroying his freedom, trampling people's dignity and cultivating selfishness. Our happiness are our brothers and sisters, whom God has given to us and entrusted to us, and through them, our happiness is God himself. For "he who loves is born of God and knows God, for God is love" (1 Jn 4:7-8).

I say this in the land of Gdańsk, which witnessed dramatic battles for Poland's freedom and for the Christian identity of Poles. We remember September 1939: the heroic defense of Westerplatte and of the Polish Post Office in Gdańsk. We remember the priests who suffered martyrdom in the concentration camp in nearby Stutthof, and whom the Church will raise to the glory of the altars during this pilgrimage, and the woods of Piaśnica, near Wejherowo, where thousands of persons were shot to death. All this belongs to the history of the people of this land and is part of the larger record of the tragic events of the war period. As I wrote in my Message to the Polish Episcopal Conference on the occasion of the fiftieth anniversary of the outbreak of World War II: "Thousands became victims of prison, torture and execution. Worthy of ad-

miration and lasting remembrance was the unparalleled effort mounted by the whole of society and particularly by the younger generation of Poles in defence of the homeland and its essential values.”² Let us embrace these persons in prayer, remembering them and their sufferings, their sacrifice and especially their death. Nor is it right to overlook more recent history, including above all the tragic December of 1970, when the workers took to the streets of Gdańsk and Gdynia, and then August 1980, a time of hope, and finally the dramatic period of the martial law.

Could there be any more appropriate place to speak of all this than here in Gdańsk? It was in this city that Solidarity was born nineteen years ago. This was an event which signaled a turning point in the history of our nation and in the history of Europe. Solidarity opened the doors of freedom to countries enslaved by the totalitarian system, tore down the Berlin wall and contributed to the unity of Europe after the divisions which followed the Second World War. We must never cancel this from our memory! This event is part of our national heritage. At that time, I heard you say in Gdańsk: “There is no freedom without solidarity.” Today we need to say: “There is no solidarity without love.” Indeed, there is no happiness, there is no future for the individual and the nation without love, without that love which forgives yet does not forget, which is sensitive to the misfortunes of others, which does not seek its own advantage but seeks the good of the other person; that love which is ever ready to help, which is selfless and disposed to give generously. We are therefore called to build the future based on love of God and of neighbor, establishing the “civilization of love.” Today the world and Poland need great-hearted men who serve with humility and love, who bless and do not curse, who conquer the land with blessing. It is not possible to build the future without reference to the source of love, which is God, who “so loved the world that he gave his only Son, that whoever believes in him should not perish but have eternal life” (Jn 3:16).

Jesus Christ is the one who reveals love to man, while at the same time disclosing his supreme calling. In today’s Gospel, he shows in the words of the Sermon on the Mount how we are to carry out this vocation: “Be perfect, as your heavenly Father is perfect” (Mt 5:48).

“Only let your manner of life be worthy of the Gospel of Jesus Christ, so that whether I come and see you or am absent, I may hear of you that you stand firm in one spirit, with one mind striving side by side for the faith of the Gospel” (Phil 1:27).

² See Ioannis Pauli PP. II, “Nuntius Conferentiae Episcopali Poloniae,” Section 2, August 26, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 12 (1989), part 2, 356ff.

This is what the Apostle Paul says to the Philippians, and this is what Adalbert is saying to us. After ten centuries these words seem to be even more eloquent. From such a great distance of time this holy Bishop, the Apostle of our land, comes among us, returns to us, in order to examine, in a sense to determine whether we are persevering in fidelity to the Gospel. Our presence at the liturgy in the places connected with him must be our response. We want to assure him that indeed we are persevering, and that we wish to continue to do so. With far-sighted vision, Adalbert prepared our forefathers to enter the Second Millennium. Today here, in response to those words, we are preparing together to enter the Third Millennium. We want to enter it with God, as a people which has placed its trust in love and has loved the truth. As a people that wishes to live in the spirit of truth, since only the truth can make us free and happy. We sing the *Te Deum*, glorifying God the Father, the Son and the Holy Spirit, God the Creator and Redeemer, for all that he has accomplished in this land through his servant, Bishop Adalbert. And, at the same time, we ask: *Salvum fac populum tuum, Domine, et benedic haereditati tuae.*

Much has changed and is still changing in Poland. The centuries pass, and Poland grows amid changing destinies, like a great, historic oak tree with healthy roots. Let us thank Divine Providence for blessing this thousand-year process of growth with the presence of Saint Adalbert and with his martyr's death on the Baltic. This is a great heritage, with which we press on towards the future. Through the work of Saint Adalbert and all the Patron Saints of Poland gathered around the Mother of God, may the fruits of the Redemption endure and take deeper root among generations to come. May the men and women of the Third Millennium take up the mission handed on a thousand years ago by Saint Adalbert and in turn pass it on to the coming generations.

Behold, the grain which fell to the ground, in this land, has borne fruit a hundredfold.

OBSZARY WYZWAŃ



Luis ECHARTE*
Antonio PARDO**

ETHICAL DILEMMAS IN BIOETHICS A Diagnostic Tool and the Limits of Its Implementation with Artificial Intelligence¹

Classical ethics aims to guide human conduct toward its natural end and perfection, entailing virtuous living. Once the inherent finality of reality is denied—reduced to the purview of science, concerned solely with material and efficient causes—ethics loses its ground. There is no inherent human good. Only personal freedom of choice remains—a freedom devoid of objective grounding. The available options become nihilism, the will to power, or existential nausea.

THE GENESIS OF BIOETHICS

Bibliographical summaries commonly trace the origins of bioethical principles to the censurable medical research uncovered in the United States during the 1960s and 70s (the Tuskegee Syphilis Study being particularly resonant), prompting Congressional inquiry. That investigation culminated in the development of ethical principles governing such research, articulated by the Belmont Commission and published in 1979.² The principles emphasized the autonomy of research subjects to participate, the requirement of potential benefit to the subject, and the prohibition of discrimination based on the research's

*Prof. Luis Echarte – Unit of Humanities and Medical Ethics, Faculty of Medicine, University of Navarre, e-mail: lecharte@unav.es [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

**Prof. Antonio Pardo – Unit of Humanities and Medical Ethics, Faculty of Medicine, University of Navarre, e-mail: apardo@unav.es [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ We wish to acknowledge the CIMA Project “Non-invasive Diagnosis of Cancer Patients Using Artificial Intelligence Applied to the Analysis of Circulating Tumor Cells in Blood (DeepCTC)” for continued collaboration and support.

² See The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, “The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research, April 18, 1979,” U.S. Department of Health and Human Services, Office of Human Research Protections, <https://www.hhs.gov/ohrp/regulations-and-policy/belmont-report/read-the-belmont-report/index.html>.

perceived promise. The terms *autonomy*, *beneficence*, and *justice* were thus established.

Subsequently (in 1979), Tom L. Beauchamp and James R. Childress published their seminal work, *Principles of Biomedical Ethics*,³ which has had numerous expanded and revised editions and is considered the cornerstone of modern bioethics. While developed independently of the Belmont Report, this work adopted the same terms (autonomy, beneficence, and justice) to apply them to medical activity in general but assigned them distinct meanings.

In the Belmont Report, autonomy denoted the subject's voluntary participation in research. In the nascent field of bioethics, however, autonomy came to signify the patient's inherent authority, their judgment superseding that of the physician. While superficially similar, a deeper examination reveals that bioethical autonomy effectively diminishes the depth of the physician–patient dialogue, reducing it to a technical explanation followed by the patient's selection from a presented menu of options; the patient commands, the physician obeys. Similarly, beneficence within this bioethical context does not equate to acting in the patient's best interest, but rather to fulfilling the patient's wishes.

The foregoing summary presents a highly simplified version of these concepts, necessarily employing stark contrasts between the two perspectives. However, this simplification does not negate the fundamental differences between the two approaches. Bioethical texts often present a less binary perspective; nuanced discussions may integrate elements reminiscent of the classical approach embodied in the Belmont Report (primarily emphasizing duties) with those of later bioethics (primarily emphasizing rights). Frequently, these discussions blend classical ethical concepts with those of American bioethics, thereby complicating the identification of underlying philosophical positions within various texts. This necessitates the development of tools to facilitate the identification of these fundamental, often unexpressed, positions.

The discrepancies between these two ethical approaches remain largely unknown to many clinicians and even bioethicists. The prevalent understanding of bioethics often entails a rather uncritical and simplistic application of Beauchamp and Childress's principles, typically prioritizing autonomy: Is the patient's request fulfilled? If so, everything appears to be in order, as the good is defined by the patient's own assessment, thereby simultaneously satisfying the principle of beneficence. Justice is relegated to a secondary concern, usually pertaining to equitable resource allocation—a factor often outside the purview of individual clinicians grappling with immediate patient care decisions.

³ See Tom L. Beauchamp and James R. Childress, *Principles of Biomedical Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

The profound disparities in meaning stem, in our view, from fundamental shifts in conceptions of ethics, the good, and nature of society, which we will now outline.

CLASSICAL ETHICS

The Western tradition of ethical inquiry can be traced back to Aristotle's work, representing a mature reflection on human action in terms of good and evil. Subsequent thinkers (notably Thomas Aquinas) provided significant refinements and additions, but Aristotle's framework provides a foundational starting point. We will refer to his analysis and its subsequent developments as classical ethics.

A cornerstone of classical ethics, and indeed of Aristotelian philosophy, is the concept of *final causality*: things, in their dynamic essence, inherently strive toward a natural end, a purpose that attracts their activity. This applies to all changeable beings, even those merely passively changing location or state. This assertion, firmly grounded in Aristotelian reasoning, gives rise to a conception of nature encompassing remarkable insights—insights that, while challenging contemporary science, continue to inspire researchers. In essence, all natural finality points toward a good; things in motion act to realize their full potential and perfection. This end, or good, is what nature seeks; not in the sense that it is equally desirable to all beings, but rather in the sense that each being has a natural end, a good toward which its nature strives. A cat's good differs from a human's, reflecting their differing natures. But each pursues its own proper end, its good, according to its inherent nature.

For the study of human behavior and ethics, the concept of natural finality is indispensable. The fundamental premise is that the nature of every human being is directed toward happiness, understood as a complex state of human fulfillment and perfection. This perfection requires the cultivation of virtues, guiding conduct toward the good.⁴ While the paths to happiness are diverse, achieving this end requires proper orientation of actions.

As seen, the philosophical thesis of finality oriented toward the good is linked to the concept of nature. Every entity possesses an inherent mode of being, directing it toward specific ends. Consequently, human beings are inher-

⁴ Aristotle posits that human acts are directed toward ends, and that the person must pursue one of these ends for themselves; otherwise, the pursuit would extend indefinitely. See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Roger Crisp (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), bk. I, ch. 1 and 2, 4. Moreover, he clarifies that this ultimate end, happiness, manifests as an activity (see ibidem, bk. X, ch. 6, 7–13), which unfolds according to virtue and wisdom (see ibidem, ch. 7 and 8, 10–15).

ently driven to seek happiness; while we may often pursue goals that do not lead to happiness, this inherent orientation remains.

ENLIGHTENED ETHICS

The Enlightenment worldview rejects this concept of inherent nature. It posits that human nature is characterized by the absence of predetermined ends; humans are inherently indeterminate, free to choose without constraint.⁵

This conclusion necessitates a new understanding of reality: the world is composed of interacting material entities, lacking inherent purpose or natural finality (Aristotle's *final cause*). This reductionist perspective, emerging in the seventeenth century, remains incomplete; even contemporary science cannot entirely dispense with elements implying natural ends, although these may be subtly embedded within scientific explanations. While it might superficially appear that science can function without invoking natural finalities, this is ultimately not the case.

The paradigm shift, paradoxically often labeled “naturalist,” fundamentally alters our understanding of ethics, even if the terminology suggests a continuous lineage.⁶ Classical ethics aims to guide human conduct toward its natural end and perfection, entailing virtuous living. Once the inherent finality of reality is denied—reduced to the purview of science, concerned solely with material and efficient causes⁷—ethics loses its ground. There is no inherent human good. Only personal freedom of choice remains—a freedom devoid of objective grounding. The available options become nihilism, the will to power, or existential nausea.

Classical ethics rightly recognizes that communal life is an extension of ethics; we are inherently social beings, not for mere utility, but to achieve the good life,⁸ a life of human fulfillment requiring virtue. Virtue is cultivated

⁵ Although the notion of unrestricted freedom is explicitly articulated later in the history of ideas, its origins can be traced back to Hobbes. See Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 166–202. For a discussion of the transformation of natural law into its modern version, see *ibidem*, 167. Hobbes holds that rights exist by nature and argues for the right to defend one's life based on one's knowledge and understanding, thus establishing himself as a founding figure of political liberalism. See *ibidem* 180–82.

⁶ See Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1985), 286. MacIntyre makes clear this lack of continuity; concepts such as virtue have been largely absent from the marketplace of ideas for approximately three centuries.

⁷ Nowadays, this assumption, while valid as a description of the initial ideas of the new science, does not appear very accurate, as more elements, such as formality, tendentiality, systems theory, and complexity, are increasingly entering it, which cannot be encompassed by that simplified mechanistic view.

⁸ “Though it [the state] owed its origin to the bare necessities of life, it continues to exist for the sake of a *good* life.” Aristotle, “Politics,” trans. John Warrington, in Aristotle, “Politics.” *The*

through interactions with others.⁹ Without an inherent natural purpose for human existence, the rationale for society is diminished; it ceases to promote virtue and righteous conduct, functioning instead as a means to more easily meet human needs.¹⁰

The question then arises: If there is no inherent natural purpose to human conduct, what does society offer beyond mere utility? There must be some inherent social dimension, given that even within a society rooted in individualistic perspectives, there exist conflicting views on shared goals. (The very concept of “shared” assumes a substantive commonality, which the radical individualistic perspective undermines.) The major Enlightenment thinkers offer contrasting answers: Hobbes prioritizes individual security, Locke emphasizes property, and Rousseau prioritizes well-being (or the agreeable experience of existence).¹¹

In each case, the modern approach cannot escape individual preference; it is a matter of individual choice, and the problem of coordinating conflicting views arises. This gives rise to modern individualism—a situation where no common vision of the good life is acceptable. Rousseau already posed this problem in the eighteenth century, and concluded that no solution is possible: if everyone does, without further ado, what they personally propose, without any other consideration, coordinating the whole becomes impossible. The only way out is to limit freedom so that there can be coincidence in the basics,¹² and leave it unimpeded for everything else, peripheral to that nucleus.

Federalist Papers. Adam Smith, “*The Wealth of Nations*” (Chicago: The Great Book Foundation, 1966), bk I: “The Household,” 3.

⁹ See Andrés Jalliff Zeligueta, “La amistad como comunicación personal y consenso político en Aristóteles” (doctoral thesis, University of Navarra, 1996). For a summary of the dissertation, see Andrés Jalliff Zeligueta, “La amistad como comunicación personal y consenso político en Aristóteles,” *Cuadernos de Filosofía: Excerpta e dissertationibus in philosophia* 9 (1999): 179–267 (also available at dadun, <https://dadun.unav.edu/handle/10171/9704>).

¹⁰ Reflecting on Adam Smith’s description of pin-making in *The Wealth of Nations* is enlightening. See Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 18. This analysis fully aligns with the new social paradigm: efficiency to satisfy needs. Consequently, today, many view the economy as fundamental to societal functioning. This perspective, however, is essentially a modern degeneration.

¹¹ In this regard, see Strauss, *Natural Right and History*, 166–294.

¹² This “basic,” unassailable notion does not correspond with natural law or human nature. It merely guarantees a social exchange that maximizes benefits for everyone, that is, satisfying individual desires—a utilitarian foundation. Of course, regardless of what is chosen as basic, it always generates less favored groups. This leads to the emergence of oppressed minorities in society; accounting for them to avoid injustices (which are not a lack of justice but of equity—treating everyone the same) creates privileges that others perceive as unfair. Once again, this presents an unsolvable dilemma. These minorities, however, do not include many Christians groups who maintain that this absolute freedom is a mistake, and that society must have common basic rules that are not subject to consensus.

The way to determine what constitutes that which is basic in society is consensus. This is not a result of the dialogue constituted by an interpersonal exchange of ideas, with the presentation of reasons and the convincing of some by others. It is an mere opinion count, and the winner is the one with the most votes.¹³ In this view, the possibility of convincing an adversary through the exchange of ideas does not properly exist: while it survives, it does not belong to the new framework of ideas. The problem of life in common is reduced to achieving practical consensus for collective action.

All these enlightened approaches to the new science, the new ethics and the new society were, in their beginnings, the prerogative of the upper classes, and, as such, a subject of discussion in the salons of the *femmes savantes*. In the nineteenth century, the advance of techniques applied to everyday life helped the new ideas to become generalized and permeate the social masses: it is no longer a life of perpetual scarcity that requires mettle and virtue to live, but everything is given, it is the right to live as one wishes¹⁴—the absolute freedom of the Enlightenment. It can be said that, at present, this is the dominant vision.

THE ENLIGHTENED VISION AND BIOETHICS

We now turn to the connection between the American principles-based bioethics and the Enlightenment ethical and political philosophy. The connection becomes clearer when examining its simplified, popularized version—a version less ambiguous than Beauchamp and Childress's work, yet still grappling with ambiguities despite the eight editions of their book. Regardless, this perspective is currently undergoing a crisis, having been challenged for over a quarter-century. While the principles remain frequently cited, their application in medical practice is far removed from their original intentions.¹⁵

Without aiming for exhaustiveness, we will enumerate several key shifts in the terminology, arguments, and attitudes within medical ethics since the principles-based bioethics emerged. These shifts reflect the broader changes in the philosophical landscape.

¹³ This foundational premise of modern liberal democracy claims: each person gets one vote, leaving it to new rhetoricians, the publicists, to secure that vote, without any genuine exchange of ideas for a common social action.

¹⁴ See José Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses* (London and New York: Routledge, 2022). While the content of *The Revolt of the Masses* is much broader, it confirms this dissemination, observable in an intensified form today, with its key aspects connecting directly to Enlightenment ideas.

¹⁵ See Edmund D. Pellegrino, "The Metamorphosis of Medical Ethics: A 30-Year Retrospective," *JAMA*, no. 9 (269) (1993): 1158–62.

THE EMPHASIS ON AUTONOMY

The most prominent principle within modern bioethics is respect for autonomy. A proper medical intervention must consider and respect the patient's autonomous decisions. Exploring the precise definition of an "autonomous decision" proves complex, yielding varied interpretations. One might consider the Kantian ideal of autonomy. However, bioethical autonomy differs significantly from the Kantian model; Kantian autonomy necessitates profound reflection to reach a decision, ensuring it is both internally consistent and universally applicable as the highest good. Conversely, contemporary bioethics equates autonomy with the freedom to do as one chooses, without coercion¹⁶—an approach reflecting the Enlightenment emphasis on individual independence.

The repeated invocation of patient autonomy strongly suggests an underlying model of the physician–patient relationship derived from Enlightenment ideals.

PATIENTS AND CLIENTS

In the classical anthropological perspective, respect transcends mere non-interference; it involves positive engagement with others. The classical understanding of humanity recognizes individuals as beings who grow and develop through intimate connection with others. This is evident in Aristotle's assertion that friendship underpins the polis.¹⁷ Though not invariably the case, such interactions enrich all involved. The expression "respect for autonomy" within this classical framework implies a positive influence, guiding the other toward a shared understanding of the good.

The Enlightenment perspective, however, views society as an artificial construct, designed to optimize the production of goods and services to increase individual well-being. "Respect" in this context simply denotes non-interference. It does not involve encouragement or guidance but rather the provision of services, typically with economic compensation.

This perspective leads to a purely economic or service-oriented view of medical practice, reflecting a change in how patients are regarded, shifting from "patient" to "client."

¹⁶ See Enrique H. Prá t, "El principio de autonomía: Una nueva perspectiva," a closing lecture of the Master in Bioethics, University of Navarra, Pamplona, May 23, 2009, Universidad de Navarra, Unidad de Humanidades y Ética Médica, <https://www.unav.edu/web/unidad-de-humanidades-y-etica-medica/material-de-bioetica/el-principio-de-autonomia-una-nueva-perspectiva>.

¹⁷ See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, bk. VIII, ch. 1, 143.

THE NEW DIGNITY OF THE PATIENT

If absolute patient autonomy reigns supreme in the physician–patient relationship, then the classical ethical framework becomes an obstacle to its implementation. Classical medical ethics acknowledges the inherent limitation of freedom due to the moral obligation to act for the good of others (a deeply ingrained human inclination). Therefore, bioethics has presented absolute autonomy as recognition of the patient’s dignity, portraying them as rational beings whose opinions must be considered.¹⁸

The rise of the issue of autonomy coincided with arguments suggesting that it masked the increasingly commercialized nature of American healthcare. This commercialization emphasized the provision of services, rather than a commitment to the patient’s overall well-being.

The emphasis on inviolable autonomy has led to the disparagement of the supposedly paternalistic medicine of the past. Bioethical discussions promoting the overcoming of paternalism reflect the embrace of absolute Enlightenment freedom.

However, the view of paternalism is oversimplified. Patients always retain the freedom to disregard their physician’s advice; compliance implies consent. A truly paternalistic approach to medicine is impossible. While criticism of overbearing physicians lacking patient dialogue is valid, the theoretical shift has not significantly altered the situation.

The classical ethical approach emphasizes concern for others and acting in their best interests, according to one’s knowledge and understanding. Physicians practicing this approach always strived for dialogue. Respect for absolute patient autonomy, however, is not true dialogue; it often manifests as mere indifference. Physicians who engage in genuine dialogue do so not simply from deference to the ideal of absolute autonomy but out of commitment to their conscience and a genuine desire to assist their patients.

¹⁸ The view of the rise of autonomy as a greater consideration for the patient is indeed grounded in reality, and seems justified to a certain extent; however, it appears to have been persistently discredited by actual circumstances. This positive view can be seen, for example, in Gonzalo Herranz lecture on the ethical aspects of the patient–physician–public health institutions relationship. See Gonzalo Herranz, “Aspectos éticos de la relación paciente–médico–instituciones públicas de salud,” Ferrara, 2002, Universidad de Navarra, Unidad de Humanidades y Ética Médica, <https://www.unav.edu/web/unidad-de-humanidades-y-etica-medica/material-de-bioetica/conferencias-sobre-etica-medica-de-gonzalo-herranz/aspectos-eticos-de-la-relacion-paciente-medico-instituciones-publicas-de-salud>. This idea is frequently reiterated in Herranz’s lectures and writings. See “Conferencias sobre ética médica de Gonzalo Herranz,” Universidad de Navarra, Unidad de Humanidades y Ética Médica, <https://www.unav.edu/web/unidad-de-humanidades-y-etica-medica/material-de-bioetica/conferencias-sobre-etica-medica-de-gonzalo-herranz>.

THE DISAPPEARANCE
OF THE LIBERAL NATURE OF THE PROFESSION

Traditionally, concern for those with whom one interacts professionally was ethically mandated. This gave rise to professional duties—the specific obligations inherent to the healthcare professions, namely, the pursuit of the patient’s health. Health, understood as the capacity for a fulfilling human life, is inherently diverse. Healthcare professions, therefore, belong to the category of liberal professions—those shaping the modes of human life. Their rules are not fixed or mechanistic, unlike those of agriculture, for example. Administering an analgesic or performing surgery fundamentally alters a patient’s life, aiming to improve their human flourishing. This gives rise to specific professional duties, which must be defended by professional associations,¹⁹ which are neither optional nor changeable, but constitutional to the profession.

The enlightened approach, by recognizing patient autonomy as a basic rule, does not accept that the physician can think for himself what is in the patient’s best interest. The life of each person, in this modern view, is a matter for each individual alone, and the physician should not interfere. He only provides paid services.²⁰ Therefore, the demands of deontology are inadmissible. Moreover, the laws defending the nature of the colleges are nothing more than an obsolete privilege. From this follows the contemporary discussion on whether to convert the colleges into professional unions: what matters is the interests of the members, not those of the profession.²¹

THE JURIDIFICATION OF BIOETHICS

In the American social context, legal recourse is the ultimate arbiter. This legalistic bias equates ethical correctness with legal compliance.²² This cor-

¹⁹ Although professional associations are referred to in the Anglo-Saxon context as associations, their nature is quite similar to that of the medical colleges in Spain, l’Ordre des médecins in France, or the Ordini Medici Chirurghi e Odontoiatri in Italy. In Spain, the Constitution considers them as entities that are not merely private associations.

²⁰ These services can vary without issue: the profession may shift from seeking health to any other activity. Medicine would not possess intrinsic ends; it all depends on what is actually done or permitted (by consensus). Thus, if a physician practices euthanasia, it would merely be a change in activity, and the only concern would be the slippery slope. See Mary Warron and Elisabeth MacDonald, *Easeful Death: Is There a Case for Assisted Dying?* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 75 ff.

²¹ See Antonio Pardo, “Los intereses de la clase médica,” *Revista de Medicina Universidad de Navarra* 53, no. 3 (2009): 17–19 (also available at Academia, https://www.academia.edu/36217205/Los_intereses_de_la_clase_m%C3%A9dica).

²² While merely anecdotal, during a series of disturbances and looting in California a few years ago, a case emerged of a woman exiting a store with a television; she was approached by a journalist

relation is logical given the Enlightenment view of society as a framework where individuals pursue their desires, regulated solely by laws designed to mitigate conflict.

This leads to a juridified bias within bioethics. If there are no inherent goods, and society merely facilitates co-existence, a purely external framework suffices—the framework established by law and judicial rulings. From a classical perspective, law and judgments guide ethical conduct, taking into account human nature and the good. However, within the Enlightenment framework, laws and rulings define conduct—an external imposition. H. Tristram Engelhardt's work,²³ advocating radically liberal bioethics, exemplifies this, particularly its strong reliance on jurisprudence.

The persistent emphasis on legislation and case law, without reference to the good or conscience, strongly suggests that the underlying framework of this bioethics is rooted in Enlightenment ideals.

INFORMED CONSENT

Nearly universally, contemporary legislation has enshrined the concept of informed consent, requiring it prior to significant medical interventions. It is now a cornerstone of the physician–patient relationship.

Considering the earlier discussion of paternalism, its purported overcoming through the implementation of informed consent initially appeared as progress. However, experience reveals its limitations; it is primarily a legal requirement, creating significant bureaucratic hurdles in medical practice.²⁴ In many instances, patients sign documents without a thorough explanation, and legal precedent repeatedly confirms that such signatures do not guarantee genuine informed consent. The process has become a mere formality, failing to reflect genuine communication.²⁵

True informed consent necessitates a genuine dialogue, impossible to guarantee through mere bureaucratic procedures. The persistence of paternalism, despite the theoretical acceptance of autonomy, is undeniable. This is evident

who asked her if she thought what she was doing was wrong, to which she responded by pointing to the police present who were not moving a muscle. For that mindset, only illegal acts are deemed incorrect.

²³ See H. Tristram Engelhardt Jr., *The Foundations of Bioethics* (New York: Oxford University Press, 1986).

²⁴ Informed consent also fosters very unprofessional attitudes, such as defensive medicine; this important issue exceeds the objectives of this work.

²⁵ See Daniel K. Sokoł, "Let's Stop Consenting Patients," *BMJ*, no. 348 (2014): g2192 (also available at the *bmj*, <https://www.bmj.com/content/348/bmj.g2192>).

in the pressure (often driven by a scientific view of medicine) patients face to undergo treatments²⁶ or to accept abortion or euthanasia.

RECONCILING VALUES

Starting with the premise of radical autonomy, further challenges emerge for bioethics. These challenges stem from the subjectivity of values.

Values are defined by what individuals subjectively appreciate. This appreciation can be derived from the nature of things (subjective appreciation of the good) or simply from personal preference (autonomous decision).

Given the imperfect nature of good's apprehension, classical ethics, which emphasizes the alignment of values with reality, does not guarantee mutual understanding; dialogue is necessary to reach consensus, and this dialogue includes persuading others of the correctness of one's values.

Within the Enlightenment framework, however, this is impossible. Value appreciation within a framework of simple autonomy is emotivism—a surrendering to immediate feelings. Persuasion is unacceptable, as it would constitute manipulation²⁷.

This is another clue that guides us to the basic ideas in bioethics: if the attempt to convince by way of argument disappears,²⁸ we are faced with ideas derived from an enlightened ethics.

THE PURSUIT OF CONSENSUS

This emphasis on autonomy creates practical problems in achieving consensus. The pursuit of consensus reveals characteristics distinct from conflicts between values, yet ones rooted in the inherent subjectivity of values and in the impossibility of genuine dialogue.

The Enlightenment perspective underpins this approach. It views reality as purely material, analyzable through the hypothetical-deductive method of sci-

²⁶ See Antonio Pardo, "El diálogo en la amistad terapéutica: estadística, riesgo y felicidad," *Cuadernos de Bioética* 36, no. 116 (2025): 29–46.

²⁷ The transformation of the attempt to rationally convince into manipulation is discussed in Chapter 3 of MacIntyre's *After Virtue*. See MacIntyre, *After Virtue*, 23–35.

²⁸ See "Is Dying Better than Dialysis for a Woman with Down Syndrome?" *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, no. 3 (1994): 270–71. The article, whose author has not been mentioned by name, recounts the case of a mother who refused treatment for her twenty-two-year-old daughter with Down syndrome, despite the daughter being self-sufficient and capable of living many years with appropriate treatment. The daughter passed away, and no effort was made to convince the mother that treatment would be the best option for her daughter.

ence. Values, reduced to mere subjectivity, cannot be scientifically addressed; hence, there is no scientific resolution to value conflicts. Since values do not reflect an objective good but only personal preference, the goal is to identify these preferences to reach a consensus.²⁹

This approach is fundamentally flawed. It attempts to create rules that, based on expressed values, lead to a negotiated outcome—an attempt to theoretically resolve practical interpersonal issues.³⁰ This can be done through bioethical principles or more complex systems.³¹

The assertion that bioethics is a pursuit of consensus is therefore a product of the Enlightenment worldview. Consensus is achievable only if the points of disagreement do not involve fundamental ethical principles, as we will see later.

ETHICAL DILEMMAS

Having examined the extremes of contemporary bioethics, revealing its Enlightenment origins, we now turn to the central topic—the classical and modern understanding of ethical dilemmas. We will explore this concept within its historical context.

THE CLASSICAL VIEW

Classical ethics, as previously noted, is founded on natural finality; every being strives towards its natural end, or fulfillment. For a being without deliberative capacity, this movement toward its end is governed by instincts and learning, either through interaction with conspecifics or through experience.

Humans, however, possess a unique intellectual capacity enabling free choices, although these choices are influenced by pre-rational factors (sensible

²⁹ Diego Gracia, who introduced American principles-based bioethics in Spain, highlights this point: the new science leaves room only for subjective values, and bioethics aims to seek consensus. The issue of bioethics and the problem of life was addressed by Diego Gracia in his acceptance speech at the ceremony of awarding him an honorary doctorate by the University of Burgos on October 17, 2024. See Diego Gracia, “La bioética y el problema de la vida,” Universidad de Burgos https://www.ubu.es/sites/default/files/news/files/discurso_diego_gracia_la_bioetica_y_el_problema_de_la_vida.pdf.

³⁰ See Antonio Pardo, “Filosofía y Medicina,” *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra* 35, no. 2 (1991): 43–44 (also available at Academia, https://www.academia.edu/5706209/Filosof%C3%ADa_y_Medicina).

³¹ See Diego Gracia, *Procedimientos de decisión en ética clínica?* (Madrid: EUEMA Universidad, 1991).

impulses, moods, character, and personality), which do not negate, but rather modulate, the intellectual capacity.

Setting aside the potentially complex terminology of Thomas Aquinas,³² this intellectual capacity encompasses understanding the implications of a proposed action, its moral goodness or badness (its suitability for achieving human fulfillment), and considering various aspects linked to the agent's freedom³³: reasonable foresight, correct intention, and a right decision, maintaining a balance between intended and tolerated effects. Let's examine these in turn.

First, knowledge is voluntary. To consider an action, its technical aspects or moral implications, requires a voluntary act which can, itself, be judged as correct or incorrect. Therefore, reasonable foresight is crucial in ethical evaluation.

Second, every voluntary action is goal-directed. The voluntary pursuit of a goal (intention) is a key component of ethical evaluation.³⁴

A given goal rarely dictates specific means to its attainment; various paths exist. Therefore, decisions regarding which means to employ are also ethically significant, independent of the intention itself. These decisions gain ethical weight upon their execution.³⁵

Finally, beyond intended effects, actions produce unintended consequences. If reasonable foresight has been exercised, these consequences are known beforehand and accepted³⁶; they are tolerated, though not intended.

Moral goodness requires reasonable foresight, good intentions, correct decisions, and a will uncorrupted by the acceptance of consequences worse than the intention itself. This last point was highlighted by Pius XII's discussion of ordinary and extraordinary means in medical care,³⁷ later termed as

³² The historical vicissitudes following Thomas Aquinas have greatly obscured the understanding of his ideas across various eras. For a reconstruction of the core of the Thomistic view, adapting its terminology to ordinary language to avoid technicalities that hinder understanding, see Antonio P a r d o, "Sobre el acto humano: Aproximación y propuesta," *Persona y Bioética* 12, no. 2 (2008): 78–107 (also available at *Persona y Bioética*, <https://personaybioetica.unisabana.edu.co/index.php/personaybioetica/article/view/962>).

³³ See J o h n P a u l I I, Encyclical Letter *Veritatis Splendor* (1993), The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html. One of its key points is the insistence that ethics must always be approached from a first-person perspective, focusing on the acts of the acting person.

³⁴ It is common to confuse this voluntary aiming with the objective itself. This is a mistake, as only a voluntary act can be morally evaluated, in this case, the intention of the person aiming at that objective.

³⁵ They would correspond to the moral object in Thomistic terminology. See P a r d o, "Sobre el acto humano: Aproximación y propuesta."

³⁶ Exceptions may be considered, such as in drug research, where the intent is to determine, among other things, whether the trialed product causes undesirable effects.

³⁷ Pius XII made that statement in his address to the members of the Italian Institute of Genetics "Gregor Mendel" on resuscitation and artificial respiration. See "Address to an International

proportionate and disproportionate means. The core element here is the balance between tolerated effects and intention.

This classical view aligns with subjective experience. Within this framework, ethical dilemmas can arise in two ways.

First, dilemmas can result from insufficient knowledge of good and evil, causing uncertainty about the appropriate course of action. While ignorance can generate doubt, it is rarely the primary source of doubt in ordinary life, whether professional or personal. In professional contexts, some complexity may exist for observers, but seldom for those well-versed in the field.

Second, dilemmas can emerge when it is difficult to ascertain the proportionality between intended and tolerated effects. This often involves a “grey area,” with some consequences clearly disproportionate, others clearly proportionate, and others ambiguous.

It is crucial to remember that ethics is not engineering; it cannot provide absolute certainty. Moral certainty—sufficient for action—is attainable, but mistakes will inevitably be made. Those with perfectionist tendencies often find it harder to navigate the “grey area.”

The resolution to these situations lies in seeking detailed information to clarify both material and ethical aspects, consulting experts, and acting according to one’s conscience. Life proceeds, and decisions cannot be indefinitely postponed. We have to trust that, thanks to decisions and time, experience will make us know more about the subject. Our attitude of always seeking the best action will end up increasing the virtue of prudence, which, ultimately, will allow us to judge easily and intuitively in matters in which, in the first instance, the unsolvable ethical dilemma seemed to be the rule.

Not all this detracts from the fact that there are situations in which the ethical dilemma and the ensuing perplexity are insoluble. We have a good example in the problem of “surplus” embryos from in vitro fertilization: none of the solutions that are being considered is clearly preferable, since they all have serious drawbacks.³⁸

Congress of Anesthesiologists,” Vatican, November 24, 1957, Lifeissues.net, https://www.lifeissues.net/writers/doc/doc_31resuscitation.html.

³⁸ See Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction *Dignitas Personae* on Certain Questions of Bioethics (2008), Section 19, The Holy See, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_en.html. The section in question refers to John Paul II’s call to halt the production of surplus embryos. See also John Paul II, “Address to those attending a Symposium on ‘Evangelium vitae and Law,’ and the 11th International Colloquium on Roman and Canon Law,” Vatican, May 24, 1996, EWTN, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/i-appeal-to-worlds-scientific-authorities-halt-the-production-of-human-embryos-8784>.

THE MODERN VIEW

The approach derived from the Enlightenment perspective is arguably simpler, avoiding the intricacies of internal deliberation. Its fundamental premise is that humans are autonomous beings with absolute freedom, primarily seeking self-interest. Those who disagree might consider this unrealistic, especially as a universal description of human behavior. However, even partial adherence to this perspective is evident within society. It represents a distortion of sociability. This premise underpins the American version of bioethics.

For utilitarian reasons, individuals (in their natural state, as described by Rousseau³⁹) associate for mutual benefit. Collaborative action often yields superior results compared to isolated efforts.⁴⁰ Therefore, the challenge lies in enabling individuals to maintain their unfettered freedom while engaging in practical cooperation.

Within this context of collaboration, individuals may autonomously desire mutually incompatible outcomes. Some conflicts are resolvable through convention (e.g., the use of various currencies, traffic signals); mutual agreement is sufficient. However, other conflicts are non-conventional, involving fundamental incompatibility (e.g., respecting human life versus taking a life). While adding qualifiers like “under certain circumstances” might seem to bridge the gap, the fundamental incompatibility remains.

This type of irresolvable conflict prompted classical thinkers to invoke the concept of nature: certain principles apply universally to all humanity, remaining unaffected by dialogue⁴¹ or societal convention. Adherence to these principles brings fulfillment; disregard leads to degradation.

However, within the Enlightenment framework, differing preferences create conflicts, which, within a scientific worldview, seem to manifest as disagreements over material issues. (In practice, this is not the case, as the realm of values intrudes.) Such conflicts can be addressed through equity, though only in limited circumstances (e.g., dividing a cake fairly). In bioethics, equity relates to the principle of justice, which in itself provides no solution; inequities are unavoidable.

These conflicts of interest, or what bioethics terms “ethical dilemmas,” differ significantly from the classical understanding. The modern solution proposed is (Enlightenment-style) dialogue among stakeholders: physicians,

³⁹ See Strauss, *Natural Right and History*, 252–94. Strauss shows there that Rousseau himself considers that this “natural” state is a fiction.

⁴⁰ The prisoner’s dilemma is a typical issue that can only be explained if this context is accepted.

⁴¹ As mentioned earlier, this dialogue should not be confused with the classical meaning of the term, which implies mutual intimacy with the possibility of changing one’s opinion as a result of that conversation. It merely serves to clarify autonomous and immovable positions, allowing for understanding how they can fit together.

patients, institutions, and insurance companies. This approach is fraught with problems; it lacks a clear endpoint, and the continual emergence of new details means no solution incorporates all relevant factors. This approach attempts to provide a theoretical, rational resolution to practical problems of human interaction, an objective demonstrably impossible to achieve.

Despite its superficial limitations, clearly articulating each party's perspective can prove useful. An initially unacceptable stance, when fully explained, might become acceptable.⁴² Given bioethics' focus on achieving consensus, AI tools have been suggested to improve conceptual precision during dialogue,⁴³ aiding in the resolution of what might be apparent rather than actual conflicts. This approach, rooted in the principles-based bioethics, can resolve seeming conflicts that arise merely from misunderstandings.

However, in contemporary medical practice, with its technological advancements, little space remains for such dialogue. While dialogue is necessary for understanding, it cannot reconcile fundamentally incompatible standpoints. Classical thinkers explored deeper principles rather than mere dialogue to address practical issues of cooperation. This enlightened "dialogue" serves only to ascertain the other party's position or to resolve conventional conflicts (ones lacking inherently irreconcilable positions). In cases with fundamentally opposing positions, one must be judged correct and the other incorrect; this is beyond the capabilities of an algorithm, however sophisticated.

Principles-based bioethics, therefore, represents a secondary step, building upon prior ethical analysis. It performs tasks algorithms can execute but falls short where human judgment is needed. A program cannot prioritize the fundamental imperative of pursuing the good; it can only subsequently consider ways to facilitate coexistence among people holding differing viewpoints.⁴⁴ Prioritizing the latter without the former leaves bioethics adrift, incapable of providing genuine moral guidance. While AI might reduce friction, it cannot determine the proper course of action. This is why the belief that AI can make truly ethical decisions is erroneous.

Principles-based bioethics, by focusing on dialogue to achieve pragmatic consensus, displays two key characteristics. First, it addresses external, prima-

⁴² Thus, an article, discussing the utility of chaplains in hospital care, shows how dialogue with the chaplain clarified something initially unacceptable: prolonging a patient's life without hope becomes meaningful because the objective was to celebrate a birthday. See Robert K l i t z m a n, "How Chaplains Can Help the Fractured U.S. Health Care System," *STAT 10*, November 14, 2024, *STAT 10*, <https://www.statnews.com/2024/11/14/chaplains-hospitals-health-care-burn-out-religion-mortality/>.

⁴³ See Helena K u d i a b o r, "AI Tool Helps People with Opposing Views Find Common Ground," *Nature*, October 17, 2024, *Nature*, <https://www.nature.com/articles/d41586-024-03424-z>.

⁴⁴ Clarifying this would require a more detailed discussion which exceeds the objective of this work.

rily material aspects (what can physically be done) rather than intentions or the decisions analyzed in classical ethics. Within this framework, proportionality of tolerated effects becomes mere acceptability. The voluntary acceptance of undesirable consequences disappears, as only their material nature is considered. Second, it emphasizes ethical dilemmas, essentially reducing all conflicts to this type of problem—a problem seldom reflecting true moral perplexity. These features characterize the approach of those working to apply AI to resolve ethical dilemmas, as illustrated by UNESCO’s work on Artificial Intelligence and ethical dilemmas.⁴⁵

The abundance of the term “ethical dilemmas” and a consequentialist approach (weighing consequences) reveal the underlying framework (classical or enlightened). The first characteristic points to a lack of emphasis on genuine moral dilemmas (ones stemming from conflicting obligations of conscience). The second, the consequentialist approach, suffers from the limitations which spring from the fact that pure consequences, without further interpretation, cannot determine which outcomes should be preferred; only expressed preferences remain. When AI is applied, those preferences are those of the programmers. This is the paradox or deception: tools intended to provide objectivity, when misused (within the framework of enlightened bioethics), merely reflect subjectivity.

The tools used within the context of enlightened bioethics offer only subjectivity. Future developments will determine whether we learn to utilize this technology appropriately.

This analysis pushes the enlightened approach to its extreme. However, many authors and texts blend classical and enlightened elements. Some advocate a dialogical approach to reconcile opposing perspectives, yet maintain certain moral absolutes. Others acknowledge the existence of moral absolutes but suggest that circumstances might justify exceptions; essentially, these absolutes are not truly absolute. Unfortunately, many works lack coherence, mixing different viewpoints without reconciliation. This is particularly common in analyses of specific clinical cases. This situation necessitates paying attention to the interests of those driving technological advancements.

*

Readers may have noticed that we have not delved into terminological details, such as distinguishing between Aristotelian ethics, Thomistic ethics, Christian Hippocratic medical ethics, or, more recently, issues like utilitarian-

⁴⁵ See UNESCO, “*Artificial Intelligence: Examples of Ethical Dilemmas*,” *UNESCO: Artificial Intelligence and Emerging Technologies*, <https://www.unesco.org/en/artificial-intelligence/recommendation-ethics/cases>.

ism or pragmatic consensus, nor have we explored other aspects of classical or contemporary ethical doctrines in order to establish their specific content or relationships. This approach is common among those who regard bioethics as a clear and well-defined body of knowledge, a complete science to which clarifications and refinements are added over time through research.

However, in our paper, we have attempted something quite different: it starts from a philosophical analysis that allows us to identify two distinct ways of understanding ethics. The first can be traced back to Aristotle and has continued through the centuries, passing through various schools, including Thomism and the Christian Hippocratic ethical perspective. Despite their apparent differences, these schools share a common foundation: the idea that ethics pertains to voluntary actions that aim toward perceived good, made possible because conscience allows us to discover that good and recognize the imperative to pursue it. The second, which dates back to Enlightenment ideas, is what the classics called political philosophy. In this framework, the purpose of actions is to ensure that social life proceeds harmoniously—not through dialogue that facilitates the exchange of ideas and the voluntary movement of individuals toward a good end, but solely through consensus among differing views on what should be done. Such consensus becomes impossible in cases of irreconcilable ideas, such as whether all human life must be respected or whether it can be sacrificed in certain circumstances. The principles of bioethics—whether in their original form or the simplified versions used by clinicians—are good examples of this second approach. In real life, individuals must consciously confront their actions before engaging in political dialogue about what can be done collectively. The enlightened view of ethics omits this initial step: what matters most is reaching agreement; objective good and conscience are regarded as irrelevant.

The challenge of this division, as revealed by philosophical analysis, is that both approaches employ similar terminology, including the phrase “ethical dilemmas.” In the first view, this refers to an internal conflict within conscience, which struggles to clearly identify what good should be sought, especially in complex situations. In the second, it refers to a social conflict: disagreement about what should be done, making consensus difficult or impossible.

Therefore, our aim here has been to clarify the use of the term “ethical dilemmas” in research that approaches it with sufficient depth. We have argued that there are two distinct bioethical frameworks—the classic and the enlightened. To do so, we analyze not only this expression but also other consequences of the modern approach to bioethics. This approach justifies our decision not to address minor issues or tangential points, or to treat some details superficially, as they are not essential to differentiating the underlying ideas.

This also explains why we have not defined the ethical dilemma: the reason is that its definition depends on the ethical basis adopted. Nor have we sought

to illustrate specific cases, because such examples would also depend on the ethical foundation, whether it involves a conflict of conscience or a problem of reaching consensus. Finally, the use of AI in clinical ethics faces the same issue: it would only be applicable to facilitate consensus, which is impossible when disagreements are fundamental—such as whether life deserves respect—since we are dealing with a true ethical problem, namely, a voluntary approach to the good.

Finally, our analysis of the expression “ethical dilemmas” has led us to the following summarized conclusions:

(1) The classical ethical approach precedes any discussion amongst those involved in healthcare. Human action begins with internal, personal acts, possessing their own prior evaluation. Subsequently, it is rational to exchange perspectives and concerns to arrive at a shared course of action, thereby reflecting the essence of social life. This is where AI can be truly useful.

(2) Principles-based bioethics emphasizes the latter stage, which is often done superficially. While consensus is important, individual conscience cannot be ignored. Not everything is acceptable in the bioethical dialogue. Both physicians and patients can legitimately reject proposals. Failure to reach consensus is not catastrophic; respectful coexistence of people who hold differing opinions is possible.⁴⁶ It is doubtful that AI can grasp this subtle point of ethical discernment.

(3) The decisions to be negotiated are not arbitrary or idealistic; dialogue is necessary to understand the motivations of others. However, this dialogue is open to change, except for core, fundamental principles held by individuals. This underscores the necessity of dialogue for comprehending opposing perspectives. However, dialogue cannot force reconciliation where irreconcilable differences exist. In Asimov’s terms, AI will always require inherent laws or principles.⁴⁷

(4) Achieving ethically correct decisions and mutual understanding requires moral habits, particularly prudence. This cannot be achieved through rules or algorithms. The success of American bioethics stems from the ease of applying its rules—far simpler than reflecting on the specifics of a situation to reach an optimal decision.⁴⁸ Our future hinges on overcoming this ease, on doing what machines cannot—however much it might seem otherwise.

⁴⁶ This must be done while maintaining the basic ethical principles on which social life is founded. In certain circumstances, achieving this can be very difficult and is a typical origin of civil violence: We do not want to live in a way that seems inhumane to us.

⁴⁷ Isaac Asimov proposed his three famous laws for robots. See Isaac Asimov, “Runaround,” in Isaac Asimov, *I, Robot* (New York: Bantam Dell, 2004), 25–45. For three additional, supplementary rules, see Luis Enrique Echarte Alonso, “Inteligencia artificial emocional en el reverso del test de Turing: Al borde de la singularidad tecnológica son precisas cuatro nuevas leyes para la robótica,” *Revista Iberoamericana de Bioética* 25 (2024): 1–22 (also available at <https://revistas.comillas.edu/index.php/bioetica-revista-iberoamericana/article/view/21351>).

⁴⁸ See Sokol, “Let’s Stop Consenting Patients.”

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAFIA

- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Asimov, Isaac. "Runaround." In Asimov, *I, Robot*. New York: Bantam Dell, 2004.
- Beauchamp, Tom L., and James R. Childress. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Echarte Alonso, Luis Enrique. "Inteligencia artificial emocional en el reverso del test de Turing: Al borde de la singularidad tecnológica son precisas cuatro nuevas leyes para la robótica." *Revista Iberoamericana de Bioética* 25 (2024): 1–22.
- Engelhardt Jr, H. Tristram. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Gracia, Diego. "La bioética y el problema de la vida." Acceptance speech at the ceremony of awarding him an honorary doctorate by the University of Burgos, October 17, 2024. Universidad de Burgos https://www.ubu.es/sites/default/files/news/files/discurso_diego_gracia_la_bioetica_y_el_problema_de_la_vida.pdf.
- Gracia, Diego. *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Madrid: EUDEMA Universidad, 1991.
- Herranz, Gonzalo. "Aspectos éticos de la relación paciente-médico-instituciones públicas de salud." Lecture, Ferrara, 2002. Universidad de Navarra, Unidad de Humanidades y Ética Médica. <https://www.unav.edu/web/unidad-de-humanidades-y-etica-medica/material-de-bioetica/conferencias-sobre-etica-medica-de-gonzalo-herranz/aspectos-eticos-de-la-relacion-paciente-medico-instituciones-publicas-de-salud>.
- [Herranz, Gonzalo]. "Conferencias sobre ética médica de Gonzalo Herranz." Universidad de Navarra, Unidad de Humanidades y Ética Médica. <https://www.unav.edu/web/unidad-de-humanidades-y-etica-medica/material-de-bioetica/conferencias-sobre-etica-medica-de-gonzalo-herranz>.
- "Is Dying Better than Dialysis for a Woman with Down Syndrome?" *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, no. 3 (1994): 270–71.
- Jaliff Zeligueta, Andrés. "La amistad como comunicación personal y consenso político en Aristóteles." *Cuadernos de Filosofía: Excerpta e dissertationibus in philosophia* 9 (1999): 179–267.
- Jaliff Zeligueta, Andrés. PhD diss., University of Pamplona, 1996.
- John Paul II. "Address to Those Attending a Symposium on 'Evangelium vitae and Law,' and the 11th International Colloquium on Roman and Canon Law." Vatican, May 24, 1996. EWTN, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/i-appeal-to-worlds-scientific-authorities-halt-the-production-of-human-embryos-8784>.
- John Paul II. *Encyclical Letter Veritatis Splendor*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.
- Klitzman, Robert "How Chaplains Can Help the Fractured U.S. Health Care System." *STAT 10*, November 14, 2024. *STAT 10*. <https://www.statnews.com/2024/11/14/chaplains-hospitals-health-care-burn-out-religion-mortality/>.

- Kudiabor, Helena. "AI Tool Helps People with Opposing Views Find Common Ground." *Nature*, October 17, 2024. *Nature*, <https://www.nature.com/articles/d41586-024-03424-z>.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1985.
- The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research. "The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research, April 18, 1979." U.S. Department of Health and Human Services. Office of Human Research Protections. <https://www.hhs.gov/ohrp/regulations-and-policy/belmont-report/read-the-belmont-report/index.html>.
- Ortega y Gasset, José. *The Revolt of the Masses*. London and New York: Routledge, 2022.
- Pardo, Antonio. "Filosofía y Medicina," *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra* 35, no. 2 (1991): 43–44.
- Pardo, Antonio. "Los intereses de la clase médica." *Revista de Medicina Universidad de Navarra* 53, no. 3 (2009): 17–19.
- Pardo, Antonio. "Sobre el acto humano: Aproximación y propuesta." *Persona y Bioética* 12, no. 2 (2008): 78–107.
- Pardo, Antonio. "El diálogo en la amistad terapéutica: estadística, riesgo y felicidad." *Cuadernos de Bioética* 36, no. 116 (2025): 29–46.
- Pardo Caballos, Antonio. *Cuadernos de Bioética*. "La ambigüedad de los principios de la bioética." 21, no. 71 (2010): 39–48.
- Pellegrino, Edmund D.. "The Metamorphosis of Medical Ethics: A 30-Year Retrospective." *JAMA*, no. 9 (269) (1993): 1158–62.
- Pius XII. "Address to an International Congress of Anesthesiologists." Vatican, November 24, 1957. *Lifeissues.net*, https://www.lifeissues.net/writers/doc/doc_31re-suscitation.html.
- Prat, Enrique H. "El principio de autonomía: Una nueva perspectiva." A closing lecture of the Master in Bioethics. University of Navarra, Pamplona. May 23, 2009. Universidad de Navarra, Unidad de Humanidades y Ética Médica, <https://www.unav.edu/web/unidad-de-humanidades-y-etica-medica/material-de-bioetica/el-principio-de-autonomia-una-nueva-perspectiva>.
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edited by Edwin Cannan. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Sokol, Daniel K. "Let's Stop Consenting Patients". *BMJ*, no. 348 (2014): g2192.
- Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- UNESCO. "Artificial Intelligence: Examples of Ethical Dilemmas." *UNESCO: Artificial Intelligence and Emerging Technologies*. <https://www.unesco.org/en/artificial-intelligence/recommendation-ethics/cases>.
- Warnock, Mary, and Elisabeth MacDonald. *Easeful Death: Is There a Case for Assisted Dying?* Oxford: Oxford University Press, 2008.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Luis ECHARTE and Antonio PARDO, Ethical Dilemmas in Bioethics: A Diagnostic Tool and the Limits of Its Implementation with Artificial Intelligence

DOI 10.12887/38-2025-4-152-05

The adoption of the American model of bioethics in medical practice was a remarkable swift following its introduction roughly half a century ago. This rapid dissemination can largely be attributed to its structure around readily applicable practical principles. These principles employ easily understood terminology that, however, diverges significantly from the meaning of those same terms within the context of classical Hippocratic-Christian medical ethics. This terminological convergence, devoid of semantic equivalence, can lead to misinterpretations of bioethical texts and undesirable technological drifts. To address these interpretive ambiguities, we analyze fundamental elements of both classical and bioethical ethical approaches, identifying key differences. These differences, particularly regarding the terminology of ethical dilemmas or conflicts, can help illuminate the underlying assumptions of various texts and guide the optimal ways in which AI can assist in medical decision-making.

Keywords: classical ethics, enlightened ethics, ethical dilemmas, artificial intelligence, machine ethics, bioethics, principlism, principles of ethics

We wish to acknowledge the CIMA Project “Non-invasive Diagnosis of Cancer Patients Using Artificial Intelligence Applied to the Analysis of Circulating Tumor Cells in Blood (DeepCTC)” for continued collaboration and support.

Contact: Unit of Humanities and Medical Ethics, Faculty of Medicine, University of Navarre, Irúnlarrea, 1, 31008-Pamplona. Spain (Luis Echarte); Unit of Humanities and Medical Ethics, Faculty of Medicine, University of Navarre; Irúnlarrea, 1, 31008-Pamplona, Spain (Antonio Pardo);
E-mail: lecharte@unav.es (Luis Echarte); apardo@unav.es (Antonio Pardo)

Luis ECHARTE, Antonio PARDO – Dylematy etyczne w bioetyce. Narzędzie diagnostyczne oraz granice jego wdrażania za pomocą sztucznej inteligencji

DOI 10.12887/38-2025-4-152-05

Od czasu pojawienia się około pięćdziesięciu lat temu amerykańskiego modelu bioetyki jego powszechne przyjęcie w praktyce medycznej dokonało się w niezwykłym tempie. Błyskawiczne rozprzestrzenienie się tego modelu można w znacznym stopniu przypisać faktowi, że wpisuje się on w praktykę aplikowania istniejących już, gotowych zasad postępowania medycznego. Zasady te wykorzystują łatwą do zrozumienia terminologię, która znacznie jednak odbiega od jej interpretacji w kontekście klasycznej hipokratejsko-chrześcijańskiej etyki medycznej. Owa terminologiczna konwergencja, której nie towarzyszy

równoważność semantyczna, może prowadzić do błędnych interpretacji tekstów z zakresu bioetyki oraz do niepożądanych skutków łączących się z wykorzystaniem technologii. Odnosząc się, do wszystkich tych niejednoznaczności interpretacyjnych, przedstawiamy analizę elementów podstawowych podejścia zarówno klasycznego, jak i bioetycznego, wskazując na zarysowujące się między nimi kluczowe różnice. Różnice te, dotyczące w szczególności terminologii przyjętej w debacie nad etycznymi dylematami bądź konfliktami, pozwalają rzucić światło na podstawowe założenia obecne w poszczególnych tekstach oraz wskazać na optymalne sposoby wykorzystania sztucznej inteligencji w podejmowaniu decyzji w praktyce medycznej.

Tłumaczenie Dorota Chabrajka

Słowa kluczowe: etyka klasyczna, etyka postępową, dylematy etyczne, sztuczna inteligencja, etyka maszynowa, bioetyka, principializm, zasady etyki

Autorzy składają podziękowanie realizatorom projektu CIMA (Centro de información de medicamentos) „Nieinwazyjna diagnostyka komórek nowotworowych wykorzystująca narzędzia sztucznej inteligencji (głębokie sieci neuronowe)” za stałą współpracę i wsparcie.

Kontakt: Unidad de Humanidades y Ética Médica, Universidad de Navarra, Irunlarrea, 1, 31008-Pamplona, Spain (Luis Echarte); Unidad de Humanidades y Ética Médica, Universidad de Navarra, Irunlarrea, 1, 31008-Pamplona, Spain (Antonio Pardo);

E-mail: lecharte@unav.es (Luis Echarte); apardo@unav.es (Antonio Pardo)



Katarzyna ZIELIŃSKA-KRÓL*
Sylwester KASPRZAK**

MIĘDZY TROSKĄ A KONTROLĄ O (nie)widzialności praw intymnych osób niepełnosprawnościami w dyskursie społecznym, prawnym i etycznym

Etyka nakazuje traktować każdą osobę jako cel sam w sobie – także w kontekście seksualności – co oznacza uznanie jej prawa do podejmowania własnych decyzji oraz rozwijania życia uczuciowego. Niestety podejście paternalistyczne bywa głęboko zakorzenione: opiekunowie, rodziny czy specjaliści nierzadko stają przed dylematem, czy – albo na ile – „pozwalać” podopiecznym na aktywność seksualną. Respektowanie autonomii jednostki może wchodzić tu w konflikt z chęcią jej ochrony – co rodzi trudne pytania natury etycznej.

Seksualność jest naturalną sferą życia każdego człowieka. Każdy ma prawo do bliskich relacji, intymności i realizacji potrzeb seksualnych, niezależnie od poziomu doświadczanej sprawności. Rozwój psychoseksualny człowieka obejmuje różne aspekty: rozwój biologiczny (fizyczny), rozwój poznawczy (uzyskiwanie wiedzy o własnej seksualności, wychowanie seksualne), rozwój wrażeń (świadomości własnego erotyzmu i możliwości przeżywania go), rozwój społeczny (zdobywanie umiejętności społecznego współżycia z ludźmi), rozwój uczuciowy (tworzenie więzi oraz budowanie relacji) oraz rozwój funkcji „ja” (kształtowanie się tożsamości płciowej, uczenie się umiejętności stawiania granic, odpowiedzialność za siebie i innych). Kwestie dotyczące seksualności osób z niepełnosprawnościami zostają „nadal w wielu sytuacjach przemilczane i ignorowane”¹. Wciąż identyfikuje się wiele obszarów utrudniających swobodne wyrażanie seksualności przez osoby z niepełnosprawnościami. Bariery te mają charakter fizyczny, psychologiczny, społeczny, kulturowy

* Dr hab. Katarzyna Zielińska-Król – Katedra Nauk o Rodzinie, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: katarzyna.zielinska-krol@kul.pl, ORCID 0009-0007-7885-2042 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

** Ks. dr hab. Sylwester Kasprzak – Katedra Teorii i Filozofii Prawa, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracyjnego, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: sylwester.kasprzak@kul.pl, ORCID 0000-0002-1007-0454 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ J. B a h n e r, *Legal Rights or Simply Wishes? The Struggle for Sexual Recognition of People with Physical Disabilities Using Personal Assistance in Sweden*, „Sexuality and Disability” 30(2012), s. 337. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – K.Z.K., S.K.

oraz prawny, a pogłębia je często brak edukacji seksualnej i ograniczony dostęp do opieki zdrowotnej dostosowanej do potrzeb tych osób.

W celu uporządkowania kwestii semantycznych należy doprecyzować znaczenie dwóch kluczowych terminów, które stanowią podstawę dalszych rozważań: „niepełnosprawność” i „seksualność”. W literaturze przedmiotu pojęcia te mają złożony, interdyscyplinarny charakter, obejmujący zarówno perspektywę medyczną, psychologiczną, społeczną, jak i aksjologiczną.

We współczesnym dyskursie naukowym niepełnosprawność nie jest rozumiana jedynie jako deficyt biologiczny czy zaburzenie funkcji organizmu. Zgodnie z definicją przyjętą przez Światową Organizację Zdrowia (WHO) oraz Organizację Narodów Zjednoczonych w *Konwencji o prawach osób z niepełnosprawnościami* z roku 2006) niepełnosprawność to zjawisko powstałe wskutek interakcji między długotrwałym uszczerbkiem na zdrowiu a barierami środowiskowymi i społecznymi, które utrudniają jednostce pełne uczestnictwo w życiu społecznym i rodzinnym². Oznacza to, że niepełnosprawność jest relacyjnym konstruktem społecznym – jej przyczyn należy szukać nie tylko w kondycji jednostki, ale także w strukturze i postawach społeczeństwa³.

W ujęciu naukowym wyróżnia się dwa zasadnicze modele niepełnosprawności: medyczny – koncentrujący się na ograniczeniach funkcjonalnych i rehabilitacji jednostki, oraz społeczny – akcentujący bariery i wykluczenie generowane przez środowisko społeczne, kulturowe i instytucjonalne⁴.

Współczesna refleksja etyczna i pedagogiczna postuluje przejście od modelu kładącego nacisk na deficyty do modelu partycypacyjnego, który zakłada podmiotowość, sprawczość i prawo osób z niepełnosprawnościami do pełnego uczestnictwa w życiu społecznym.

Pojęcie seksualności należy do najbardziej wielowymiarowych kategorii opisujących naturę ludzką. Obejmuje ono zarówno aspekty biologiczne, psychiczne oraz emocjonalne, jak i społeczne, kulturowe i duchowe funkcjonowania człowieka. Współcześnie w naukach społecznych i humanistycznych przyjmuje się, że seksualność nie sprowadza się do popędu, aktu seksualnego czy prokreacji, lecz stanowi trwały element tożsamości i osobowości, będący integralnym wymiarem ludzkiego istnienia⁵. Według definicji WHO sek-

² Por. World Health Organization, *International Classification of Functioning, Disability and Health (ICF)*, World Health Organization, Geneva 2001, s. 2, https://cdn.who.int/media/docs/default-source/classification/icf/icfbeginnersguide.pdf?sfvrsn=e6ad63d3_4&download=true.

³ Por. United Nations, *Convention on the Rights of Persons with Disabilities*, United Nations, New York 2006, s. 1-3, <https://www.un.org/disabilities/documents/convention/convoptprot-e.pdf>.

⁴ Por. Z. Woźniak, *Niepełnosprawność i niepełnosprawni w polityce społecznej. Społeczny kontekst medycznego problemu*, SWPS–Academia, Warszawa 2008, s. 38-42.

⁵ Por. M. Beisert, *Seksualność człowieka. Erotyka i miłość*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019, s. 21-28.

sualność jest „nieodłączną częścią osobowości każdego człowieka; dotyczy płci biologicznej, tożsamości i roli płciowej, orientacji seksualnej, erotyzmu, przyjemności, intymności i reprodukcji”⁶, a jej wyrażanie odbywa się poprzez uczucia, myśli, relacje i zachowania⁷.

Należy podkreślić, że w niniejszym artykule nie wszystkie rodzaje niepełnosprawności⁸ zostały omówione z jednakową szczegółowością. Wynika to z faktu, że problematyka seksualności osób z niepełnosprawnością intelektualną i psychiczną generuje szczególnie złożone dylematy natury prawnej, moralnej i pedagogicznej. To w odniesieniu do tych grup pojawia się najwięcej kontrowersji dotyczących zdolności do wyrażania świadomej zgody, granic ochrony przed wykorzystaniem seksualnym, prawa do zakładania rodziny i rodzicielstwa, a także kwestii opieki instytucjonalnej i decyzyjności w sprawach intymnych⁹. Natomiast w przypadku osób z niepełnosprawnością ruchową, sensoryczną czy chorobami przewlekłymi problemy dotyczą w większym stopniu barier środowiskowych i społecznych – takich jak brak dostępu do edukacji, infrastruktury czy asystencji osobistej – a nie samej możliwości przeżywania i wyrażania seksualności¹⁰. Z tego powodu w niniejszym opracowaniu analiza koncentruje się na tych aspektach, w których napięcie między autonomią a opieką jest najwyraźniejsze i etycznie doniosłe.

Można zauważyć, że jesteśmy obecnie świadkami eksplozji społecznego i naukowego zainteresowania problematyką optymalizacji życia seksualnego osób z niepełnosprawnością (szczególnie intelektualną). Antoni Bartoszek

⁶ World Health Organization, *Defining Sexual Health: Report of a Technical Consultation on Sexual Health*, World Health Organization, Geneva 2006, s. 5, https://www3.paho.org/hq/dmdocuments/2009/defining_sexual_health.pdf.

⁷ Por. tamże.

⁸ Wyróżnia się następujące podstawowe rodzaje niepełnosprawności: (1) niepełnosprawność ruchowa, obejmująca ograniczenia w poruszaniu się wynikające z uszkodzeń narządu ruchu, na przykład paraliż, amputacje czy choroby mięśniowe; (2) niepełnosprawność sensoryczna, która dotyczy zaburzeń zmysłów, głównie słuchu (niedosłuch, głuchota) i wzroku (niedowidzenie, ślepota); (3) niepełnosprawność intelektualna, charakteryzująca się znacznym obniżeniem funkcjonowania intelektualnego i trudnościami w zakresie komunikacji, uczenia się oraz samodzielnego życia; (4) niepełnosprawność psychiczna, wynikająca z chorób psychicznych, na przykład schizofrenii, depresji, zaburzeń lękowych i mogąca prowadzić do trudności w relacjach społecznych i pracy zawodowej; (5) niepełnosprawność sprzężona, która występuje, gdy u jednej osoby jednocześnie pojawia się niepełnosprawność dwóch lub więcej rodzajów, na przykład niepełnosprawność ruchowa i intelektualna. Por. K. Zielińska-Król, *Blżej siebie. Standardy pracy z osobą z niepełnosprawnością*, „Niepełnosprawność – zagadnienia, problemy, rozwiązania” nr 2-3 (47-48) (2023), s. 83.

⁹ Zob. I. Fornalik, *Miłość, seks i prokreacja jako wartość w dorosłym życiu osób z głębszą niepełnosprawnością intelektualną*, w: *O seksualności osób niepełnosprawnych*, red. A. Ostrowska, IRSS, Warszawa 2007, s. 51-68.

¹⁰ Zob. S. Esmail, K. Darry, A. Walter, H. Knupp, *Attitudes and Perceptions towards Disability and Sexuality*, „Disability and Rehabilitation” 32(2010) nr 14, s. 1148-1155.

słusznie zauważa, że naturalną konsekwencją tych zmian jest uznanie osoby z niepełnosprawnością za istotę w pełni seksualną¹¹. Obowiązujący współcześnie społeczny model niepełnosprawności w kwestii seksualności osób z niepełnosprawnościami kładzie nacisk na prawo do zawierania małżeństw, prokreacji oraz ochrony przed przymusową sterylizacją. Zmiana ta jednak nie dotyczy w równym stopniu wszystkich grup społecznych. Problematyka seksualności osób niepełnosprawnych wciąż budzi niechęć i liczne kontrowersje. Należy też pamiętać, że postawy społeczne względem tego aspektu życia osób niepełnosprawnych zmieniają się stopniowo – i jest to proces powolny.

Jak wspomniano, intencją prezentowanej pracy nie jest skoncentrowanie się na wybranym rodzaju niepełnosprawności (choć literatura przedmiotu najwięcej miejsca – w kontekście omawianego tematu – poświęca osobom z deficytami intelektualnymi oraz psychicznymi). Nie podjęto również problemów szczegółowych (takich jak masturbacja, współżycie pozamałżeńskie i wielu innych), artykuł ma jedynie charakter komunikatu, a jego cel stanowi zasygnalizowanie problemu oraz zwrócenie uwagi na systemową złożoność i zależność poruszanych kwestii. Ujęcie seksualności osób z niepełnosprawnością w perspektywie zarówno społecznej, jak i prawnej oraz etycznej wydaje się podejściem nowym, a zarazem głęboko uzasadnionym. Wyeksplikowanie tematyki seksualności osób z niepełnosprawnością osadzone w ramach tak skonstruowanego, interdyscyplinarnego ujęcia wynika z potrzeby dekonstrukcji utrwalonych mechanizmów wykluczania, narracji normatywnych oraz zaniedbań instytucjonalnych, które prowadzą do marginalizacji takich osób. Ujęcie społeczne umożliwia identyfikację hegemonicznych wzorców kulturowych wykluczających seksualność osób z niepełnosprawnością jako integralny element ich tożsamości. Perspektywa prawna eksponuje luki legislacyjne i deficyty praktyczne w zakresie realizacji prawa do intymności, samostanowienia i ochrony przed przemocą seksualną. Z kolei analiza etyczna pozwala na problematyzację obowiązujących modeli normatywnych i postulatów sprawiedliwości, ukazując konieczność etycznej transformacji praktyk opiekuńczych. Kompleksowe, zintegrowane podejście do seksualności osób z niepełnosprawnością stanowi podstawę wypracowywania skutecznej i sprawiedliwej polityki publicznej wspierającej ich podmiotowość seksualną.

Niniejszy artykuł ma charakter teoretyczno-analityczny i mieści się w obrębie krytyczno-interpretacyjnych badań przeglądowych. Jego zasadniczym celem jest trójaspektowa analiza seksualności osób z niepełnosprawnością w kontekście systemowej dyskryminacji, z uwzględnieniem wymiarów: spo-

¹¹ Por. A. B a r t o s z e k, *Towarzyszenie osobom niepełnosprawnym w odpowiedzialnym przeżywaniu seksualności*, w: *Miłość – płciowość – płodność*, red. P. Morciniec, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 93-95.

łecznego, prawnego oraz etycznego. Praca opiera się na założeniu, że seksualność stanowi integralny wymiar tożsamości człowieka, a jej realizacja – również przez osoby z niepełnosprawnością – podlega wpływowi instytucji, norm kulturowych i uwarunkowań prawnych.

Zastosowana metodologia ma charakter interdyscyplinarny, integrując dorobek naukowy z takich dziedzin, jak: socjologia niepełnosprawności, etyka, filozofia moralna, pedagogika specjalna, prawo. W analizie przyjęto społeczny model niepełnosprawności jako ramę interpretacyjną, odrzucającą podejście medykalizujące i skupiającą się na społecznych uwarunkowaniach marginalizacji osób z niepełnosprawnościami.

Dobór materiału źródłowego miał charakter celowy, ze szczególnym uwzględnieniem publikacji naukowych i dokumentów o wysokiej wartości merytorycznej, aktualności i znaczeniu dla analizowanej problematyki. Uwzględniono zarówno piśmiennictwo krajowe, jak i międzynarodowe – obejmujące badania empiryczne, przeglądy systematyczne, dokumenty strategiczne organizacji międzynarodowych, akty prawne oraz analizy etyczne.

W badaniach wtórnych zastosowano następujące metody: (1) krytyczną analizę literatury przedmiotu, w celu identyfikacji kluczowych stanowisk teoretycznych, stereotypów oraz modeli postrzegania seksualności osób z niepełnosprawnością; (2) analizę dyskursu społeczno-kulturowego, obejmującą sposób, w jaki język, przekazy medialne i narracje instytucjonalne kształtują społeczne postawy wobec seksualności tej grupy; (3) analizę dokumentów i polityk publicznych, służącą wskazaniu luk systemowych i barier praktycznych w realizacji prawa do intymności i seksualności; (4) porównanie modeli etycznych (deontologicznego, utilitarystycznego oraz etyki cnót), jako narzędzie refleksji normatywnej nad odpowiedzialnością moralną wobec osób z niepełnosprawnością.

Niniejsze opracowanie nie ma charakteru empirycznego – nie obejmuje badań pierwotnych z udziałem respondentów – lecz stanowi analizę wtórną opartą na danych zastanych. Celem przyjętej strategii badawczej jest nie tylko opis aktualnego stanu rzeczy, ale również krytyczna dekonstrukcja mechanizmów wykluczenia oraz sformułowanie rekomendacji dla praktyki społecznej, edukacyjnej i prawnej.

W analizie przyjęto perspektywę praw człowieka oraz paradygmat inkluzyjny, w którym seksualność osób z niepełnosprawnością nie jest zjawiskiem marginalnym, lecz integralnym i zasługującym na afirmację aspektem życia jednostki.

IMPLIKACJE SPOŁECZNE

Problem seksualności osób z niepełnosprawnością generuje istotne konsekwencje społeczne, których ignorowanie przyczynia się do trwałego wy-

kluczenia tej grupy z pełnego uczestnictwa w życiu społecznym i relacyjnym. Wbrew powszechnym stereotypom osoby z niepełnosprawnością – zarówno intelektualną, jak i fizyczną – są zdolne do budowania więzi uczuciowych i realizowania potrzeb intymnych, stanowiących integralny wymiar ich człowieczeństwa. Co więcej, badania, na które powołuje się Alicja Prośniewska, wskazują, że osoby z niepełnosprawnością mają takie same cele w odniesieniu do swojego życia jak osoby bez niepełnosprawności i podobnie jak one je hierarchizują¹². Tymczasem dominujące narracje społeczne i instytucjonalne często traktują ich seksualność jako nieistotną, problematyczną lub wręcz niebezpieczną¹³.

Marginalizacja seksualności osób z niepełnosprawnością przejawia się w braku dostępu do adekwatnej edukacji seksualnej, dostosowanej do ich możliwości poznawczych, językowych i kulturowych. System edukacji – zarówno formalny, jak i nieformalny – nie zapewnia wystarczających narzędzi umożliwiających rozwijanie świadomości ciała, emocji, relacji czy praw seksualnych. Skutkiem tego jest ograniczona zdolność osób z niepełnosprawnością do rozpoznawania granic, wyrażania zgody, ochrony przed nadużyciami oraz samodzielnego podejmowania decyzji dotyczących ich intymności.

Równocześnie brakuje rozwiązań instytucjonalnych wspierających rozwój emocjonalno-seksualny tej grupy. Jak wskazuje Prośniewska, nie ma w Polsce profesjonalnego poradnictwa psychologicznego przeznaczonego dla osób z niepełnosprawnością ani systemu profesjonalnej opieki, która proponowałaby wsparcie w zakresie problemów osobistych, w tym intym-

¹² Por. A. Prośniewska, *Osoba niepełnosprawna w nauczaniu Kościoła okresu posoborowego*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2013, s. 84.

¹³ W literaturze przedmiotu dostępne są opisy czterech rodzajów reakcji społecznych na seksualność osób niepełnosprawnych: (1) „Mit Kuby Rozpruwacza”: Przekonanie, że upośledzenie umysłowe łączy się z seksualnością przestępczą – osoby upośledzone są nadpobudliwe seksualnie, a ponieważ nie są zdolne do kontroli nienaturalnych pragnień lub nieprawidłowych zachowań, zasługują na stałe zamknięcie w zakładzie lub leczenie represyjne. (2) „Mit Frankensteina”: Przekonanie, że upośledzenie umysłowe związane jest z dewiacją seksualną – osoby upośledzone są dewiantami seksualnymi, wyrażającymi siebie w niezwyklej formie zachowania seksualnego, powinny zatem przebywać wyłącznie z podobnymi sobie osobami i podlegać uważnemu nadzorowi. (3) „Mit Piotrusia Pana”: Przekonanie, że upośledzenie umysłowe wiąże się z „niewinnością” seksualną – osoby upośledzone są asekualne, nie odczuwają pożądania lub są niezdolne do wyrażania seksualności (bądź potrafią wyrażać ją jedynie w sposób niedojrzały). Nie wymagają zatem edukacji seksualnej ani poradnictwa czy usług ukierunkowanych na te kwestie. Należy jednak te osoby izolować i chronić przed wykorzystywaniem przez innych. (4) Przekonanie, że upośledzenie umysłowe związane jest z seksualnością stłumioną – osoby upośledzone mają normalne odruchy seksualne i pragnienia, które są jednak blokowane przez restrykcyjną politykę oraz izolację, tak więc osoby te wymagają zachęty, szkolenia oraz możliwości rozwijania akceptowanych form wyrażania seksualności.

Por. M. Jurczyk, I. Lindyberg, *(Nie)dostrzeganie dorosłości z niepełnosprawnością intelektualną. Tożsamość–cielesność–sprawstwo–kreacja*, Difin, Warszawa 2021, s. 16n.

nych¹⁴. W placówkach opiekuńczych oraz domach pomocy społecznej dostęp do przestrzeni prywatnej, konsultacji psychoseksualnych czy doradztwa relacyjnego jest marginalny lub nieobecny. Wyrażanie seksualności bywa w tych kontekstach reglamentowane, kontrolowane lub pomijane, co sprzyja powstawaniu relacji opartych na zależności, nie zaś na partnerstwie. Jak podkreśla Izabela Fornalik, w zakres obowiązków każdej instytucji, która sprawuje opiekę nad osobą z niepełnosprawnością, powinien zostać wpisany obowiązek wsparcia seksualnego, adekwatnego do wieku osoby. Konieczność ta wynika z faktu, że dojrzewanie i rozwój każdego człowieka obejmują także komponenty płciowości i seksualności¹⁵. Brak wiedzy i edukacji na temat seksualności osób z niepełnosprawnością został zidentyfikowany jako główna przyczyna utrzymywania się stygmatu aseksualności¹⁶. Co ważne, stereotyp ten bywa podzielany także przez część opiekunów i specjalistów. Prowadzi to do sytuacji, w których osoby z niepełnosprawnością często traktowane są protekcyjnie i pozbawiane możliwości budowania związków. Co ciekawe, istnieje jednocześnie przeciwstawny stereotyp – przekonanie, że osoby z niepełnosprawnością (zwłaszcza intelektualną) nie potrafią kontrolować popędu lub przejawiają „niebezpieczne” zachowania seksualne¹⁷. Niektórzy sądzą, że osoby z niepełnosprawnością intelektualną są nadmiernie seksualne bądź nie odróżniają zachowań stosownych od niestosownych – co budzi lęk otoczenia, obawiającego się ich spontanicznych gestów bądź nadużyć seksualnych z ich strony. Takie uprzedzenia skutkują hiperregulacją – opiekunowie i instytucje wprowadzają restrykcyjne zakazy, izolują podopiecznych płci przeciwnej, czasem stosują farmakologiczne tłumienie popędu¹⁸. Obie skrajne narracje (aseksualności i zagrożenia) prowadzą do dehumanizacji – odmawiania osobom z niepełnosprawnością prawa do normalnej ekspresji seksualnej i do bycia postrzeganym jako kobiety i mężczyźni.

W wielu instytucjach osoby z niepełnosprawnością traktowane są w sposób głęboko paternalistyczny – ich potrzeby oceniane są i regulowane przez opiekunów, a decyzje dotyczące relacji, kontaktów fizycznych czy ekspresji uczuć często podejmowane są za nich. Paternalizm taki, choć nierzadko motywowany troską, skutkuje ograniczeniem autonomii cielesnej i relacyjnej, co

¹⁴ Por. Prośniewska, dz. cyt., s. 80.

¹⁵ Por. I. Fornalik, *Dojrzewanie, miłość, seks. Poradnik dla rodziców osób z niepełnosprawnością intelektualną*, Stowarzyszenie Bardziej Kochani, Warszawa 2017, s. 169.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Zob. J. Sinclair, D. Unruh, L. Lindstrom, D. Scanlon, *Barriers to Sexuality for Individuals with Intellectual and Developmental Disabilities: A Literature Review*, „Education and Training in Autism and Developmental Disabilities” 50(2015) nr 1, s. 3-16.

¹⁸ Por. M. Kościelska, *Niechciana seksualność. O ludzkich potrzebach osób niepełnosprawnych*, Jacek Santorski & Co., Warszawa 2004, s. 30-33.

stoi w sprzeczności z fundamentalnym prawem do samostanowienia. Zakazy relacji intymnych, rozdzielanie osób różnej płci, brak prywatności czy niedopuszczanie do związków partnerskich są wyrazem strukturalnej przemocy symbolicznej.

Ograniczanie możliwości realizowania potrzeb seksualnych i emocjonalnych ma bezpośredni wpływ na dobrostan osób z niepełnosprawnością. Poczucie samotności, brak akceptacji dla własnej cielesności, niemożność tworzenia bliskich relacji oraz deficyt doświadczeń intymnych mogą prowadzić do pogorszenia zdrowia psychicznego, obniżenia samooceny i wzrostu podatności na przemoc. Fornalik zauważa, że przerywanie lub ograniczanie kontaktu osoby niepełnosprawnej z osobą obdarzoną przez nią uczuciem może prowadzić do stanów depresyjnych czy też różnorodnych zaburzeń (między innymi agresji i autoagresji). Niektórzy jednak uznają, że bezpieczniejszy jest chwilowy smutek niż późniejszy „problem”. Na zjawisko ignorowania ze strony najbliższych osób spraw seksualności i dojrzewania zwraca uwagę Izabela Fornalik¹⁹. Z perspektywy społecznej przekłada się to na utrwalenie zależności i pasywnej roli osób z niepełnosprawnością w systemie wsparcia, a tym samym – na pogłębianie ich wykluczenia społecznego. Dostrzegalna jest również utrata potencjału tej grupy jako pełnoprawnych uczestników życia społecznego i rodzinnego – partnerów, rodziców, obywateli zdolnych do współtworzenia relacji opartych na odpowiedzialności i wzajemności.

Warto zauważyć, że sfera życia intymnego osób niepełnosprawnych wciąż nie jest uwzględniana w programach rehabilitacji i poradnictwa, choć osoby te – pomimo ograniczeń – stawiają sobie za cel jak najpełniejszą adaptację do życia. Sferę seksualności pomijają się raczej milczeniem jako trudną, osobistą i wstydliwą, a ponadto niemieszczącą się w kompetencjach lekarzy, opiekunów czy rehabilitantów. Tymczasem wiele badań wskazuje, że satysfakcjonujące życie seksualne w przypadku znacznej liczby osób z niepełnosprawnością może wywierać na nie bardziej pozytywny wpływ niż w przypadku ogółu osób aktywnych seksualnie. Związki osób z niepełnosprawnością często spotykają się z niezrozumieniem, brakiem akceptacji, a nawet potępieniem ze strony otoczenia. Publiczne okazywanie sobie czułości przez parę osób niepełnosprawnych (lub taką, w której jedna z osób jest niepełnosprawna), spotyka się z negatywnym komentarzem lub wywołuje konsternację. Warto wskazać, że nierzadko również rodzice dzieci i młodych osób niepełnosprawnych odnoszą się do swoich podopiecznych, jak gdyby byli oni aseksualni. Stąd też problemy związane z dojrzewaniem seksualnym i realizacją potrzeb seksualnych są ignorowane i skrupulatnie omijane w procesie wychowania i socjalizacji.

¹⁹ Por. Fornalik, *Miłość, seks i prokreacja jako wartość w dorosłym życiu osób z głębszą niepełnosprawnością intelektualną*, s. 51.

Nawet jeśli bywają dostrzegane — towarzyszy im pogląd, że poruszanie „tych spraw” niepotrzebnie rozbudzi uśpione potrzeby i tęsknoty młodych ludzi, lepiej więc oszczędzić im przyszłych rozczarowań. W konsekwencji młody niepełnosprawny pozostaje ze swoimi problemami zupełnie sam. Taka postawa rodziców czy opiekunów bywa przyczyną separowania ich podopiecznych od wszelkich kontaktów z rówieśnikami płci przeciwnej. Jeszcze bardziej obniża to szanse nie tylko na znalezienie partnera seksualnego czy małżonka, ale także na nawiązanie kontaktów, znajomości i przyjaźni. Należy jednak pamiętać, że potrzeba i możliwość zbudowania związku czy relacji (także seksualnej) jest dla każdej osoby istotnym komponentem procesu socjalizacji. Ostrowska słusznie wskazuje, że zbudowanie satysfakcjonującej relacji stanowi wyraz akceptacji jednostki jako osoby i jako ciała. „Intymna bliskość – pisze – i towarzyszące jej zrozumienie i serdeczność nie tylko zapobiega izolacji społecznej, ale jest główną podstawą pozytywnej samooceny, niezależnie od ograniczeń fizycznych czy zajmowanej pozycji społecznej. Pozytywna samoocena z kolei jest najlepszym predyktorem przystosowania się do życia z niepełnosprawnością i twórczego funkcjonowania w społeczeństwie w różnych rolach społecznych”²⁰. Podobne ujęcie wnosi psychologia egzystencjalna, podkreślając wolność, odpowiedzialność, możliwość przekraczania własnych granic, głównie poprzez miłość, która jednoczy człowieka ze światem, nadając sens i kierunek ludzkiej egzystencji²¹.

Podsumowując, należy stwierdzić, że zachodzące współcześnie procesy: przemiana obyczajowości seksualnej i autonomizacja seksu z jednej strony, a zwiększająca się aprobata społeczna wobec osób niepełnosprawnych z drugiej, powinny sprzyjać wzrostowi akceptacji tych osób jako istot seksualnych, a zatem dostrzeganiu problemów ich seksualności, odczuwanych potrzeb i możliwości ich zaspokajania. Wciąż jednak występują liczne bariery społeczne: brak akceptacji społecznej dla seksualności osób z niepełnosprawnością, wyrażający się poprzez szkodliwe stereotypy, uprzedzenia i marginalizację tych osób. Konsekwencją bywa osamotnienie, trudności w znalezieniu partnera, a także internalizacja negatywnych opinii (co – jak wspomniano – przekłada się na bariery psychologiczne). Kluczowym wyzwaniem jest zmiana postaw społecznych i zwiększenie widoczności i afirmacji osób z niepełnosprawnością jako pełnoprawnych uczestników życia uczuciowego i seksualnego.

²⁰ A. Ostrowska, *Seksualność osób niepełnosprawnych*, „Kultura i Społeczeństwo” 52(2008) nr 3, s. 216.

²¹ Por. W. Pilecka, *Stawanie się osobą dojrzałą w sytuacji doznania niepełnosprawności – co ułatwia, co utrudnia*, w: *Osoby z niepełnosprawnością w drodze ku dorosłości*, red. D. Wolska, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2014, s. 11.

IMPLIKACJE PRAWNE

Marginalizacja seksualności osób z niepełnosprawnością rodzi liczne konsekwencje prawne, które odnoszą się nie tylko do sfery wolności osobistych i praw człowieka, ale także do zasad równego traktowania, ochrony przed dyskryminacją oraz poszanowania autonomii jednostki. Z perspektywy standardów międzynarodowych seksualność stanowi integralną część ludzkiej tożsamości i cielesności, a prawo do jej wyrażania mieści się w ramach takich fundamentalnych wolności, jak prawo do prywatności, godności, nietykalności cielesnej oraz samostanowienia.

W kontekście omawianej kwestii warto wrócić do początku wieku dwudziestego, kiedy rozwijana była koncepcja eugeniki negatywnej²², traktująca osoby niepełnosprawne jako zagrożenie dla konkurencyjności gatunku. Konsekwencją tej idei było tworzenie zamkniętych instytucji, oddzielnych dla kobiet i dla mężczyzn, by uniemożliwić im prokreację. Popularna stała się też sterylizacja kobiet z różnego rodzaju deficytami²³. Liberalizacja poglądów na temat seksualności osób z niepełnosprawnością realizowana równoległe z procesami normalizacyjnymi i walką o prawa człowieka, obserwowana w naszym kręgu cywilizacyjnym od lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku, objęła poszanowanie prawa osób z niepełnosprawnością do przeżywania własnej seksualności i jej ekspresji, a także prawa do życia w rodzinie, tworzenia związków małżeńskich i partnerskich oraz posiadania dzieci²⁴.

Prawo do ochrony życia rodzinnego i osobistego oraz prawo do zawarcia małżeństwa należą współcześnie do podstawowych praw człowieka i obywatela. Zapewniają je liczne instrumenty prawa międzynarodowego, także prawa Unii Europejskiej, a na ich straży stoją ponadnarodowe trybunały, w tym Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu. Prawa te znajdują odzwierciedlenie również w przepisach prawa polskiego²⁵ (takich jak Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej²⁶ czy Kodeks rodzinny i opiekuńczy²⁷). Kluczowym

²² Eugenika to ruch wywodzący się ze Stanów Zjednoczonych i szybko przeniesiony na grunt europejski. Jej zwolennicy głosili, że rasę ludzką można udoskonalić poprzez odpowiednią selekcję, dobór osobników mających przedłużyć gatunek. Szerzej na ten temat zob. A. P i n i e w s k a, *O wartościowaniu życia, czyli polski dyskurs eugeniczny wobec osób z niepełnosprawnościami*, „Teksty Drugie” 2023, nr 4, s. 259-274.

²³ Por. Z. W o ź n i a k, *Niepełnosprawność i niepełnosprawni w polityce społecznej. Społeczny kontekst medycznego problemu*, SWPS – Academia, Warszawa 2008, s. 39.

²⁴ Por. K o ś c i e l s k a, *Niechciana seksualność*, s. 7.

²⁵ Por. A. B a r t o s z e k, *Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologicznomoralne*, Księgarnia św. Jacka, Kraków 2009, s. 31.

²⁶ Zob. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483, ze zm.

²⁷ Zob. Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Dz.U. 2019, poz. 2086, ze zm.

dokumentem prawnym, który ustanawia ramy ochrony praw osób z niepełnosprawnością, jest Konwencja ONZ o prawach osób niepełnosprawnych, ratyfikowana przez Polskę w roku 2012²⁸. W artykule 23 Konwencja wyraźnie afirmuje prawo osób z niepełnosprawnością do zakładania rodziny, zawierania małżeństw, decydowania o liczbie dzieci oraz do ochrony przed przymusową sterylizacją i ograniczaniem płodności. W artykule 22 zagwarantowano natomiast poszanowanie prywatności, w tym również życia intymnego i seksualnego. Prawa te mają charakter niezbywalny i podlegają ochronie niezależnie od rodzaju i stopnia niepełnosprawności osób, których dotyczą.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej nie zawiera odwołania do seksualności osób z niepełnosprawnością, ale gwarantuje równość i niedyskryminację. Oznacza to, że osoby z niepełnosprawnością mają prawo do życia seksualnego, tworzenia związków i rodzicielstwa i nie mogą być dyskryminowane w tym zakresie. Artykuł 32 Konstytucji mówi o równej podmiotowości każdego człowieka i zakazuje dyskryminacji. Jednakże najistotniejszy w omawianym kontekście wydaje się artykuł 47, mówiący o tym, że każdy obywatel ma prawo do ochrony prawnej życia prywatnego, rodzinnego, czci i dobrego imienia oraz do decydowania o swoim życiu osobistym. W ustępie drugim wspomnianego artykułu wymienione są jednak okoliczności, w których władze publiczne mogą ingerować w korzystanie z tego prawa. Instytucja małżeństwa jest w Polsce uregulowana przepisami ustawy z 25 lutego 1964 roku, czyli Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. Przepisy dotyczące małżeństwa, w tym tak zwane przeszkody małżeńskie – czyli okoliczności prawne, które uniemożliwiają zawarcie związku małżeńskiego – umieszczone zostały na początku Kodeksu. Zgodnie z artykułem 1 tego kodeksu małżeństwo zostaje zawarte, gdy mężczyzna i kobieta jednocześnie obecni złożą przed kierownikiem Urzędu Stanu Cywilnego oświadczenia, że wступują ze sobą w związek małżeński. Ponadto małżeństwo może zostać zawarte przez obywateli polskich przebywających za granicą przed polskim konsulem lub przed osobą wyznaczoną do wykonywania funkcji konsula. Małżeństwo zostaje zawarte również wtedy, gdy mężczyzna i kobieta zawierający małżeństwo kościelne w obecności duchownego oświadczą wolę jednoczesnego zawarcia małżeństwa cywilnego i kierownik Urzędu Stanu Cywilnego sporządzi następnie akt małżeństwa. Ujmując temat szerzej, należy także wskazać na prawo kanoniczne Kościoła katolickiego, które także odnosi się do kwestii poruszanych w niniejszej pracy. W katalogu dwunastu przeszkód do zawarcia małżeństwa nie wymieniono ani ubezwłasnowolnienia, ani zaburzeń psychicznych, ani niepełnosprawności intelektualnej – nie uniemożliwiają one wstąpienia w wyznaniowy związek małżeński.

²⁸ Zob. United Nations, *Convention on the Rights of Persons with Disabilities*, <https://www.un.org/disabilities/documents/convention/convoptprot-e.pdf>.

Nie oznacza to jednak, że każda osoba z zaburzeniami psychicznymi bądź niepełnosprawnością intelektualną może zawrzeć taki związek w Kościele katolickim. Konieczna jest bowiem każdorazowo zgoda małżeńska, „która musi zaistnieć pomiędzy osobami prawnie do tego zdolnymi i być wyrażona po myśli przepisów prawa”²⁹. Oznacza to, że jeśli osoba nie jest w stanie zrozumieć istoty małżeństwa, nie jest w stanie świadomie podjąć decyzji i wyrazić jej w postaci publicznego oświadczenia woli, nie może w sposób ważny zawrzeć małżeństwa, a małżeństwo w takich okolicznościach zawarte może zostać unieważnione.

Pomimo uznania w aktach międzynarodowych prawa osób z niepełnosprawnościami do zakładania rodziny³⁰, w praktyce prawnej w wielu krajach wciąż istnieją przepisy ograniczające te prawa. Na przykład w niektórych kodeksach rodzinnych występują formalne zakazy lub utrudnienia w zawieraniu małżeństw przez osoby z pewnymi niepełnosprawnościami (zwłaszcza intelektualnymi lub z chorobami psychicznymi)³¹. Ograniczenia te są często powiązane z aktem ubezwłasnowolnienia – osoba całkowicie ubezwłasnowolniona traci zdolność prawną do zawarcia małżeństwa. To, co w założeniu ma ją chronić, bywa jednak nadużywane i skutkuje odbieraniem praw do samostanowienia w sferze uczuć. Poza bezwzględną przeszkodą, jaką jest ubezwłasnowolnienie całkowite, w polskim prawie istnieje również przeszkoda względna, dotycząca osoby z niepełnosprawnością intelektualną. Została ona uregulowana w artykule dwunastym Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. Na mocy tego przepisu nie może zawrzeć małżeństwa osoba dotknięta chorobą psychiczną albo niedorozwojem umysłowym – według współczesnej terminologii: niepełnosprawnością psychiczną albo intelektualną. Względność tej przeszkody polega na tym, że sąd rodzinny może zezwolić takiej osobie na zawarcie małżeństwa, o ile spełnia ona dwa dodatkowe warunki: jej stan zdrowia lub umysłu nie zagraża małżeństwu i zdrowiu przyszłego potomstwa. Przepis ten dotyczy osób ubezwłasnowolnionych częściowo, mimo że nie zostały one w nim wprost wymienione. Jeśli ubezwłasnowolnienie takiej osoby wynikało z przyczyny niepełnosprawności intelektualnej lub zaburzeń psychicznych, nie może ona zawrzeć związku małżeńskiego. Wspomniane regulacje oraz brak w Polsce instytucji małżeństwa chronionego praktycznie odbierają osobom

²⁹ P.M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Biblos, Tarnów 2000, s. 35.

³⁰ Konwencja ONZ o prawach osób niepełnosprawnych zobowiązuje państwa-sygnatariuszy do eliminacji dyskryminacji we wszystkich sprawach małżeństwa, rodziny, rodzicielstwa i związków (por. United Nations, *Convention on the Rights of Persons with Disabilities*, art. 23).

³¹ Por. International Disability Alliance, *IDA's Compilation of CRPD Committee's Concluding Observations Article 23 CRPD: Respect for Home and the Family*, April 2024, <https://www.internationaldisabilityalliance.org/>.

z niepełnosprawnością intelektualną możliwość wejścia w prawnie ważny związek małżeński – oraz uzyskania w tym względzie wsparcia³².

Podnosząc kwestię seksualności osób z niepełnosprawnością, warto rozszerzyć refleksję poza kontekst małżeńsko-rodzinny i zwrócić uwagę także na kwestie wykorzystania seksualnego takich osób. Prawo karne teoretycznie chroni wszystkich przed przemocą seksualną, jednakże w przypadku osób z niepełnosprawnością często wymagane są dodatkowe zabezpieczenia i dostosowanie procedur. W wielu jurysdykcjach istnieją specjalne przepisy penalizujące wykorzystanie bezradności lub niepełnosprawności ofiary. Regulacje takie mają na celu ukaranie sprawców, którzy wykorzystują ograniczoną zdolność ofiary do obrony lub świadomej zgody. Ponadto w literaturze przedmiotu można odnaleźć potwierdzenie faktu, że ofiary z niepełnosprawnością często doświadczają barier proceduralnych i instytucjonalnych podczas procesów karnych. Może to wynikać z nieumiejętnej komunikacji, niewrażliwości, braku przystosowania procedur czy uprzedzeń. Jeszcze do niedawna polskie prawo nie przewidywało szczególnych środków chroniących osoby z niepełnosprawnością jako ofiary – brakowało procedur zapobiegających wtórnej wiktyimizacji³³. Do najbardziej znaczących luk w zakresie wdrażania prawa należą: brak szkoleń dla funkcjonariuszy policji, prokuratorów i sędziów, niedostrzeganie przez instytucje, że osoba z niepełnosprawnością potrzebuje szczególnego traktowania, a także brak systemowego podejścia do ochrony przed wtórną wiktyimizacją, co sprawia, że przebieg każdej sprawy zależy faktycznie od dobrej woli i wiedzy konkretnych osób.

Analizując praktyczne działania w zakresie prawa, należy wskazać, że wciąż niewiele spraw dotyczących przemocy seksualnej wobec osób z niepełnosprawnością trafia przed sąd³⁴. W tym względzie do najczęściej napotykanych problemów należą: trudności komunikacyjne (ofiara może nie umieć opowiedzieć o zajściu w sposób zrozumiały dla policji), zależność od sprawcy (gdy sprawcą jest na przykład opiekun lub pracownik ośrodka) oraz brak zaufania do systemu (ofiary obawiają się, że nikt im nie uwierzy). Za paradoks można uznać sytuacje, w których prawo, starając się chronić osoby z niepełnosprawnością, nadmiernie ogranicza ich autonomię. Dotyczy to zwłaszcza osób ubezwłasnowolnionych lub pozostających pod opieką instytucjonalną. Tego rodzaju paternalistyczne podejście stoi w sprzeczności z koncepcją praw

³² Por. F o r n a l i k, *Miłość, seks i prokreacja jako wartość w dorosłym życiu osób z głębszą niepełnosprawnością intelektualną*, s. 51.

³³ Wtórna wiktyimizacja to sytuacja, w której ofiara przestępstwa – na przykład przemocy, nadużyć seksualnych, oszustw – doznaje kolejnych krzywd ze strony instytucji, które powinny jej pomagać.

³⁴ Zob. T. C. W e i s s, *People with Disabilities and Sexual Assault*, *Disabled World*, 3 VIII 2023, <https://www.disabled-world.com/disability/sexuality/assaults.php>.

człowieka – w tym praw seksualnych. Coraz częściej postulowane są reformy prawne zmierzające do zapewnienia osobom z niepełnosprawnością prawa do intymności i relacji, przy jednoczesnym wprowadzeniu mechanizmów wspierania ich w podejmowaniu decyzji. Przykładem wsparcia może być ustanawianie asystentów decyzji lub kuratorów, którzy na przykład wspomagają osobę z niepełnosprawnością intelektualną w wyrażeniu jej woli – zamiast zastępować tę wolę własną opinią.

Podsumowując, należy zauważyć, że prawne ramy określające sytuację osób z niepełnosprawnością zawierają swoistą sprzeczność: z jednej strony przepisy mają chronić osoby z niepełnosprawnością przed krzywdą (na przykład zakazy prawne, dodatkowe wymogi), z drugiej strony te same przepisy mogą ograniczać ich prawa obywatelskie i osobiste (do małżeństwa, rodzicielstwa, samostanowienia). Ochrona prawna koncentruje się głównie na aspekcie negatywnym – prewencji przestępstw i patologii – z pominięciem perspektywy afirmacyjnej, która traktowałaby seksualność jako wartość wymagającą ochrony i wspierania. Kluczowe jest znalezienie równowagi – takie dostosowanie systemu prawnego, by osoby z niepełnosprawnością były skutecznie chronione przed przemocą i wykorzystaniem, ale by równocześnie nie były paternalistycznie pozbawiane praw do realizacji własnej seksualności i planów życiowych. Wymaga to zarówno zmian legislacyjnych (zniesienia dyskryminujących przepisów), jak i usprawnień praktycznych (na przykład szkolenia sędziów, biegłych i policji w zakresie kontaktu z ofiarami z niepełnosprawnością, tworzenia dostępnych procedur sądowych czy zapewnienia asysty komunikacyjnej).

IMPLIKACJE ETYCZNE

Seksualność osób z niepełnosprawnością stanowi złożony przedmiot refleksji etycznej, w której krzyżują się zagadnienia autonomii jednostki, godności osoby ludzkiej, sprawiedliwości społecznej oraz ochrony przed nadużyciami. Rozważania etyczne koncentrują się na poszanowaniu autonomii i godności osób z niepełnosprawnościami w odniesieniu do sfery intymnej. Etyka nakazuje traktować każdą osobę jako cel sam w sobie – także w kontekście seksualności – co oznacza uznanie jej prawa do podejmowania własnych decyzji oraz rozwijania życia uczuciowego. Niestety podejście paternalistyczne bywa głęboko zakorzenione: opiekunowie, rodziny czy specjaliści nierzadko stają przed dylematem, czy – albo na ile – „pozwalać” podopiecznym na aktywność seksualną. Respektowanie autonomii jednostki może wchodzić tu w konflikt z chęcią jej ochrony (na przykład przed zranieniem, ciążą czy nadużyciem) – co rodzi trudne pytania natury etycznej.

Jak wskazano, zarówno w przeszłości, jak i współcześnie osoby z niepełnosprawnościami pozbawia się prawa do wyrażania własnej seksualności, co prowadzi do marginalizacji i dehumanizacji tych osób³⁵. Tradycyjny model etyki opieki, oparty na paternalizmie, zakłada konieczność podejmowania decyzji za osoby uznane za „niesamodzielne”, co często prowadzi do ich wykluczenia z procesów decyzyjnych dotyczących ich życia intymnego. W praktyce oznacza to ograniczenie prawa do prywatności, intymności i samostanowienia, nawet wbrew potrzebom i pragnieniom wyrażanym przez te osoby. Nowoczesna etyka, oparta na koncepcjach autonomii i sprawiedliwości, postuluje natomiast konieczność uznania podmiotowości osób z niepełnosprawnością, w tym ich prawa do edukacji seksualnej, wyrażania uczuć i podejmowania decyzji zgodnych z własną tożsamością.

Rozpatrując problem seksualności osób z niepełnosprawnością w kontekście teorii moralności, należy odnieść się do podstawowych modeli etycznych: deontologicznego, utylitarystycznego oraz do etyki cnót. Model deontologiczny, oparty na filozofii Immanuela Kanta, zakłada, że podstawą moralności działania nie jest jego skutek, lecz jego zgodność z obowiązkiem moralnym. Kluczową zasadę tego podejścia stanowi imperatyw kategoryczny, który nakazuje traktować każdą osobę zawsze jako cel sam w sobie, nigdy wyłącznie jako środek do celu³⁶. Z tej perspektywy każda jednostka, niezależnie od stopnia sprawności, wieku czy stanu zdrowia, posiada niezbywalną wartość moralną i godność, które należy szanować. W odniesieniu do seksualności osób z niepełnosprawnością model deontologiczny sprzeciwia się wszelkim formom uprzedmiotowienia, infantylizacji czy marginalizacji ich potrzeb emocjonalno-seksualnych. Seksualność jest tu pojmowana jako naturalny i integralny element człowieczeństwa, nie zaś jako „przywilej” czy „zagrożenie społeczne”³⁷. Etyka deontologiczna wskazuje również na moralne zobowiązania wobec innych – jednostki i instytucje mają obowiązek respektować autonomię osób z niepełnosprawnością, umożliwiając im korzystanie z prawa do realizacji ich seksualności. W praktyce oznacza to konieczność zapewnienia dostępu do adekwatnej edukacji seksualnej, dostosowanej do możliwości poznawczych i emocjonalnych osób z niepełnosprawnością, ochrony przed nadużyciami i przemocą, a także przed nadmiernym paternalizmem, często ograniczającym autonomię w imię ich rzekomego dobra, oraz stworzenia przestrzeni,

³⁵ Zob. M.S. Milligan, A.H. Neufeldt, *The Myth of Asexuality: A Survey of Social and Empirical Evidence*, „Sexuality and Disability” 19(2001) nr 2, s. 91-109; A. Przyłuska-Fischer, *Niepełnosprawność jako przedmiot refleksji etycznej*, Wydawnictwo Fall, Kraków 2013.

³⁶ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 49-53.

³⁷ Por. M. Świątkiewicz-Mośny, *Niepełnosprawność i społeczne wykluczenie – wyzwania codzienności*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2019, s. 108-110.

w których osoby te mogą bezpiecznie i godnie realizować potrzeby relacyjne i intymne³⁸.

Z perspektywy utylitarystycznej prawo osób z niepełnosprawnością do realizacji potrzeb seksualnych nie wynika z zasady obowiązku, lecz z faktu, że realizacja tych potrzeb może przyczynić się do subiektywnego poczucia szczęścia, integracji społecznej i poprawy jakości życia jednostki, a także wpływać pozytywnie na jej otoczenie³⁹. W świetle utylitaryzmu potrzeby seksualne – także w przypadku osób z niepełnosprawnością – nie powinny być marginalizowane ani pomijane, jeżeli ich realizacja przyczynia się do zwiększenia jednostkowego lub zbiorowego dobrostanu.

Seksualność rozumiana jest w tej perspektywie szeroko – nie tylko jako aktywność fizyczna, ale również jako potrzeba bliskości, akceptacji, kontaktu emocjonalnego i relacji interpersonalnych. Tym samym ograniczanie dostępu do tej sfery życia przynosi wymierne szkody psychiczne i społeczne, a więc z perspektywy utylitarystycznej zmniejsza ogólną sumę szczęścia – co czyni takie ograniczenie etycznie nieuzasadnionym. W modelu utylitarystycznym istotną rolę odgrywa także kryterium szkody: realizacja własnych potrzeb jest moralnie dopuszczalna, o ile nie przynosi istotnych strat innym. Oznacza to, że osoby z niepełnosprawnością mają prawo do życia seksualnego pod warunkiem, że ich aktywność opiera się na świadomej zgodzie i wzajemnym poszanowaniu, nie dochodzi do nadużyć, manipulacji lub przemocy, otoczenie (opiekunowie, instytucje) zapewnia zaś minimalny poziom bezpieczeństwa i edukacji seksualnej. Społeczeństwo ma zatem obowiązek wspierania form aktywności seksualnej i emocjonalnej, które przynoszą jednostce korzyść, nie generując zarazem szkód społecznych – wsparcie takie może być udzielane poprzez dostęp do edukacji, terapii seksualnej, odpowiedniego doradztwa oraz różnych form pomocy instytucjonalnej⁴⁰.

Zgodnie z etyką cnót, dobre życie (eudajmonia) obejmuje wszystkie wymiary ludzkiego doświadczenia – także relacje emocjonalne, seksualne i społeczne. Seksualność osób z niepełnosprawnością nie jest „obszarem problematycznym”, lecz naturalną częścią ich życia, która – o ile jest realizowana w sposób dojrzały – sprzyja kształtowaniu cnót, takich jak empatia, zdolność do bliskości, lojalność, wrażliwość czy odpowiedzialność⁴¹. Umożliwienie osobom z niepełnosprawnością wyrażania swojej seksualności nie powinno

³⁸ Por. J. K u l c z y k a, *Intymność i autonomia. Seksualność osób z niepełnosprawnością intelektualną*, Wydawnictwo Akademickie Sedno, Warszawa 2020, s. 76-82.

³⁹ Por. J.S. M i l l, *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, PWN, Warszawa 1959, s. 17-22.

⁴⁰ Por. World Health Organization, *Sexuality Education and Persons with Disabilities*, World Health Organization, Geneva 2017, s. 14-19.

⁴¹ Por. M. N u s s b a u m, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge 2006, s. 101-105.

być postrzegane jako „zezwoenie”, lecz jako obowiązek – wyrażanie seksualności stanowi bowiem jeden z warunków uczestnictwa w pełni życia ludzkiego. Ograniczanie dostępu do sfery seksualności może oznaczać pozbawienie takich osób szansy na rozwój osobowy, a tym samym – na życie moralnie spełnione. W ujęciu etyki cnót seksualność nie jest wyłącznie potrzebą biologiczną, lecz obszarem, w którym człowiek może uczyć się miłości, wzajemności, uczciwości i odpowiedzialności. Należy zatem nie tylko przestrzegać prawa osób z niepełnosprawnością do realizacji ich seksualności, lecz także umożliwić im wykorzystanie zdolności do kształtowania relacji opartych na cnotach moralnych, takich jak wierność, zaangażowanie czy troska⁴². Z punktu widzenia etyki cnót seksualność niepełnosprawnych powinna być postrzegana przez pryzmat rozwijania empatii, sprawiedliwości i odwagi moralnej do przełamywania społecznych tabu i stereotypów.

W odniesieniu do seksualności osób z niepełnosprawnością niezwykle inspirującym podejściem teoretycznym jest koncepcja etyki troski przedstawiona przez Michela Foucaulta⁴³. Filozof ten, choć nie sformułował spójnej teorii etycznej w tradycyjnym sensie, akcentował znaczenie troski o siebie jako praktyki wolności i formowania podmiotowości. Troska, według Foucaulta, nie jest jedynie aktem opieki nad innym, ale świadomym i refleksyjnym kształtowaniem relacji ze sobą i ze światem, umożliwiającym jednostce pełne uczestnictwo w życiu społecznym. W odniesieniu do osób z niepełnosprawnością etyka troski może stanowić alternatywę wobec paternalistycznego modelu opieki – zamiast decydowania za innych, proponuje relacje partnerskie, oparte na wzajemności i uznaniu indywidualnych pragnień, potrzeb i tożsamości seksualnej⁴⁴. W duchu Foucaulta troskę można ująć również jako kwestionowanie dominujących norm, które wykluczają osoby z niepełnosprawnością z przestrzeni intymności. Postulowana przez niego praktyka wolności wiąże się z koniecznością tworzenia warunków, w których osoby te mogą samodzielnie definiować swoje potrzeby seksualne i realizować je bez doświadczania przemocy symbolicznej i strukturalnej⁴⁵. W tym sensie etyka troski jest nie tylko etyką relacji interpersonalnych, lecz także krytyką instytucji społecznych, które ograniczają wolność i sprawczość.

⁴² Por. Kulczycka, dz. cyt., s. 89-92.

⁴³ Por. M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 85-102.

⁴⁴ Zob. K. Pezddek, *Osoby z niepełnosprawnością a etyka troski Michela Foucaulta*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 19(2016) nr 2(74), s. 67-75.

⁴⁵ Por. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 117-138, 185-201; zob. R. Ziemińska, *Etyka troski i etyka sprawiedliwości. Czy moralność zależy od płci?*, „Analiza i Egzystencja” 2008, nr 8, s. 115-131.

Przedstawione wyżej teorie prowadzą do konkluzji, że odmowa uznania praw seksualnych osób z niepełnosprawnością jest naruszeniem fundamentalnych zasad etycznych – godności osoby, dobra wspólnego oraz sprawiedliwości. Omawiany kontekst zyskuje szczególne znaczenie w świetle konwencji praw człowieka, zwłaszcza Konwencji ONZ o prawach osób niepełnosprawnych, która podkreśla prawo do życia prywatnego, autonomii cielesnej oraz swobodnego podejmowania decyzji⁴⁶. Jednym z najczęściej podnoszonych w kontekście seksualności osób z niepełnosprawnością – szczególnie intelektualną – dylematów etycznych jest kwestia zdolności do wyrażenia świadomej zgody na kontakty seksualne. Z jednej strony istnieje uzasadniona potrzeba ochrony przed wykorzystywaniem i nadużyciami, z drugiej – całkowite odbieranie prawa do samostanowienia może prowadzić do wykluczenia i dehumanizacji. Etyczne podejście do seksualności osób z niepełnosprawnością wymaga zindywidualizowanej oceny kompetencji decyzyjnych danej osoby – oceny uwzględniającej nie tylko diagnozę medyczną, ale także stopień zrozumienia przez tę osobę sytuacji, jej zdolność do wyrażania preferencji oraz do poszanowania granic⁴⁷. W wielu krajach coraz częściej promuje się model wspieranego podejmowania decyzji, który zakłada udzielanie osobie wsparcia niezbędnego do dokonania świadomego wyboru bez odbierania jej podmiotowości prawnej. Z punktu widzenia etyki kluczowe jest zapewnienie przejrzystości zasad, dobrowolności podejmowania decyzji przez osobę wspieraną i odpowiedniego przeszkolenia osób oferujących tego rodzaju wsparcie. Niezbędna jest również debata publiczna wokół tej praktyki oraz jej prawne uregulowanie, tak by chronić zarówno osoby korzystające z asystencji, jak i asystentów. W kontekście życia codziennego osoby z niepełnosprawnością pozostają często pod stałą opieką rodziny, placówek opiekuńczych bądź opiekunów medycznych. To właśnie opiekunowie mają realny wpływ na możliwość wyrażania przez osoby z niepełnosprawnością swojej seksualności. Postawy opiekunów – często uwarunkowane kulturowo, religijnie lub emocjonalnie – mogą prowadzić do ograniczania dostępu do relacji, kontaktów intymnych czy wiedzy na temat seksualności. Z perspektywy etycznej szczególnie ważne jest edukowanie członków rodziny i opiekunów profesjonalnych w zakresie praw seksualnych osób z niepełnosprawnością oraz wyposażenie osób sprawujących opiekę w narzędzia komunikacyjne i emocjonalne umożliwiające wspieranie – w sposób godny, empatyczny i niedyskryminujący – realizacji potrzeb seksualnych ich podopiecznych⁴⁸.

⁴⁶ Zob. United Nations, *Convention on the Rights of Persons with Disabilities*.

⁴⁷ Zob. A. Arstein-Kerslake, E. Flynn, *The Right to Legal Agency: Domination, Disability and the Protections of Article 12 of the Convention on the Rights of Persons with Disabilities*, „International Journal of Law in Context” 13(2017) nr 1, s. 22-38.

⁴⁸ Zob. K. Andrews, K.M. Ayres, *Teaching Sexuality Education to Individuals with Developmental Disabilities: A Tutorial*, „Behavior Analysis in Practice” 9(2016) nr 3, s. 274-281.

*

Zmiana podejścia do seksualności osób z niepełnosprawnościami wymaga kompleksowej, systemowej transformacji w trzech głównych obszarach. Po pierwsze, należy wprowadzić powszechną edukację seksualną dostosowaną do potrzeb różnych grup osób z niepełnosprawnościami, którą prowadziliby specjaliści przygotowani do pracy interdyscyplinarnej. Warto jednak dodać, że wiedza na temat seksualności niepełnosprawnych powinna stanowić element kształcenia rehabilitantów, nauczycieli, pracowników socjalnych czy pielęgniarek. Po drugie, konieczne są zmiany legislacyjne – w tym wprowadzenie przepisów chroniących autonomię decyzyjną, legalizujących i regulujących dostęp do wsparcia oraz wzmacniających ochronę przed przemocą seksualną w procedurach wymiaru sprawiedliwości. Po trzecie, warto dokonać głębokiej rewizji norm etycznych obowiązujących w systemach opieki zdrowotnej, edukacji i pomocy społecznej, wdrażając kodeksy uwzględniające prawa seksualne osób z niepełnosprawnością jako integralny aspekt poszanowania ich godności i tożsamości. Na poziomie instytucjonalnym niewątpliwie wciąż daje się zauważyć brak systemu zindywidualizowanego poradnictwa i ewentualnie terapii dla osób niepełnosprawnych mających trudności i dysfunkcje seksualne, a także dla ich partnerów czy rodziców. Rekomenduje się także stworzenie przy organach legislacyjnych i instytucjach opiekuńczych interdyscyplinarnych zespołów doradczych, które będą monitorować i wspierać wdrażanie inkluzyjnych praktyk w zakresie seksualności. Ostatecznym celem jest stworzenie społeczeństwa, które nie tylko nie wyklucza, ale aktywnie wspiera prawo każdej osoby – niezależnie od poziomu sprawności – do miłości, bliskości i samostanowienia.

Zagadnienie seksualności osób z niepełnosprawnością pozostaje wciąż niedostatecznie obecne w debacie publicznej, polityce społecznej oraz praktykach instytucjonalnych, co prowadzi do jego marginalizacji i uprzedmiotowienia. Artykuł ten miał na celu ukazanie tej sfery życia jako integralnego elementu tożsamości osoby ludzkiej, nie zaś jako problematycznego „obszaru do zarządzania” przez systemy opieki, rodzinę czy struktury prawne. Przyjęta perspektywa interdyscyplinarna pozwoliła na uchwycenie złożoności omawianej problematyki oraz na wskazanie wielowymiarowych form wykluczenia, jakim podlegają osoby z niepełnosprawnością w kontekście realizacji prawa do intymności, relacji i ekspresji seksualnej. Przeprowadzona analiza wykazała, że dyskryminacja w obszarze seksualności przybiera często charakter systemowy, ukryty i znormalizowany – wyraża się między innymi poprzez brak edukacji seksualnej dostosowanej do potrzeb, nadmierny paternalizm, instytucjonalne ograniczenia autonomii oraz społeczne tabu. Jednocześnie w świetle różnych modeli etycznych prawo osób z niepełnosprawnością do

wyrażania i realizowania seksualności znajduje mocne uzasadnienie moralne, niezależnie od przyjmowanej perspektywy filozoficznej. Co więcej, w każdym z przedstawionych ujęć filozoficznych akcentowana jest potrzeba poszanowania podmiotowości, troska o dobrostan oraz afirmacja osoby jako wartości autotelicznej.

Seksualność osób niepełnosprawnych to obszar złożony; skomplikowane jest także znajdowanie rozwiązań rodzących się w nim problemów – a zwłaszcza takich rozwiązań, które łatwo uzyskałyby powszechną aprobatę. Często pojawia się opór wobec dotykania kwestii tak intymnych, a sam fakt poruszania ich w sposób otwarty może być odczytywany jako nieestosowny. Podjęcie naukowej analizy seksualności osób z niepełnosprawnościami uzasadnione jest nie tylko skalą przedstawianego zjawiska, ale również złożonością i wieloaspektowością problemów, z jakimi mierzy się omawiana grupa. Pomimo rosnącej liczby inicjatyw oraz postępów w zakresie polityki i prawa (na przykład wdrażania Konwencji ONZ w ustawodawstwach krajowych), wciąż brakuje wystarczających badań i praktycznych strategii, które w pełni uwzględniałyby doświadczenia osób z niepełnosprawnościami⁴⁹. Jak zauważają badacze, niedostatek rzetelnych danych i interwencji w tym obszarze wskazuje na pilną potrzebę ukierunkowanych działań naukowych i praktycznych. Istnieje konieczność dalszej eksploracji tematów takich, jak: skuteczne modele edukacji seksualnej dla osób z różnymi niepełnosprawnościami, mechanizmy wsparcia w podejmowaniu decyzji o życiu intymnym, wpływ polityk publicznych na realizację praw seksualnych czy analiza barier kulturowych w różnych kręgach cywilizacyjnych. Niniejsze wprowadzenie sygnalizuje jedynie główne elementy społecznego, prawnego i etycznego wymiaru seksualności osób z niepełnosprawnościami, podkreślając wagę omawianej problematyki.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Andrews, Erin, and Kevin M. Ayres. "Teaching Sexuality Education to Individuals with Developmental Disabilities: A Tutorial." *Behavior Analysis in Practice* 9, no. 3 (2016): 274–81.
- Arstein-Kerslake, Anna, and Eilíonóir Flynn. "The Right to Legal Agency: Domination, Disability and the Protections of Article 12 of the Convention on the Rights of Persons with Disabilities." *International Journal of Law in Context* 13, no. 1 (2017): 22–38.

⁴⁹ Zob. O.A. Bolarinwa, C. Odimegwu, Y.A. Adebisi, *Leaving No One Behind: Addressing the Sexuality of People with Disabilities*, „International Journal for Equity in Health” 23(2024), art. nr 129.

- Bahner, Julia. "Legal Rights or Simply Wishes? The Struggle for Sexual Recognition of People with Physical Disabilities Using Personal Assistance in Sweden." *Sexuality and Disability* 30 (2012): 337–56.
- Beisert, Małgorzata. *Seksualność człowieka: Erotyka i miłość*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019.
- Bartoszek, Antoni. *Seksualność osób niepełnosprawnych: Studium teologicznomoralne*. Kraków: Księgarnia św. Jacka, 2009.
- Bartoszek, Antoni. "Towarzyszenie osobom niepełnosprawnym w odpowiedzialnym przeżywaniu seksualności." In *Miłość – Płciowość – Płodność*. Edited by Piotr Morciniec. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2007.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- Bolarinwa, Obasanjo A., Clifford Odimegwu, and Yusuff A. Adebisi. "Leaving No One Behind: Addressing the Sexuality of People with Disabilities." *International Journal for Equity in Health* 23 (2024): article number 129.
- Esmail, Shaniff, Kimberley Dary, Ashlea Walter, and Heidi Knupp. "Attitudes and Perceptions Towards Disability and Sexuality." *Disability and Rehabilitation* 32, no. 14 (2010): 1148–55.
- Fornalik, Izabela. "Miłość, seks i prokreacja jako wartość w dorosłym życiu osób z głębszą niepełnosprawnością intelektualną." In *O seksualności osób niepełnosprawnych*. Edited by Antonina Ostrowska. Warszawa: Instytut Rozwoju Służb Społecznych, 2007.
- Fornalik, Izabela. *Dojrzewanie, miłość, seks: Poradnik dla rodziców osób z niepełnosprawnością intelektualną*. Warszawa: Stowarzyszenie Bardziej Kochani, 2017.
- Foucault, Michel. *Hermeneutyka podmiotu*. Translated by Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Foucault, Michel. *Historia seksualności*. Translated by Bogdan Banasiak. Warszawa: Czytelnik, 1995.
- Gajda, Piotr Marek. *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*. Tarnów: Biblos, 2000.
- IDA's Compilation of CRPD Committee's Concluding Observations: Article 23 CRPD (*Respect for Home and the Family*), April 2024. International Disability Alliance, <https://www.internationaldisabilityalliance.org/>.
- Jurczyk, Magdalena, and Iwona Lindyberg. *(Nie)dostrzeganie dorosłości z niepełnosprawnością intelektualną: Tożsamość – cielesność – sprawstwo – kreacja*. Warszawa: Difin, 2021.
- Kant, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Translated by Henryk Elzenberg. Warszawa: PWN, 1984.
- "Kodeks rodzinny i opiekuńczy." *Dziennik Ustaw*, 2019, item 2086, ammended.
- "Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r." *Dziennik Ustaw*, 1997, no. 78, item 483, amended.
- Kościelska, Małgorzata. *Niechciana seksualność: O ludzkich potrzebach osób niepełnosprawnych*. Warszawa: Jacek Santorski & Co., 2004.

- Kulczycka, Joanna. *Intymność i autonomia: Seksualność osób z niepełnosprawnością intelektualną*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Sedno, 2020.
- Mill, John Stuart. *Utylitaryzm*. Translated by Maria Ossowska. Warszawa: PWN, 1959.
- Milligan, Maureen S., and Aldred H. Neufeldt. "The Myth of Asexuality: A Survey of Social and Empirical Evidence." *Sexuality and Disability* 19, no. 2 (2001): 91–109.
- Nussbaum, Martha. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Ostrowska, Antonina. "Seksualność osób niepełnosprawnych." *Kultura i Społeczeństwo* 52, no. 3 (2008): 213–26.
- Pezdek, Krzysztof. "Osoby z niepełnosprawnością a etyka troski Michela Foucaulta." *Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja* 19, no. 2 (2016): 67–75.
- Pilecka, Wiesława. "Stawianie się osobą dojrzałą w sytuacji doznania niepełnosprawności – co ułatwia, co utrudnia." In *Osoby z niepełnosprawnością w drodze ku dorosłości*. Edited by Dorota Wolska. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2014.
- Piniewska, Agnieszka. "O wartościowaniu życia, czyli polski dyskurs eugeniczny wobec osób z niepełnosprawnościami." *Teksty Drugie*, no. 4 (2023): 259–74.
- Prośniewska, Alicja. *Osoba niepełnosprawna w nauczaniu Kościoła okresu posoborowego*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2013.
- Przyłuska-Fischer, Alicja. *Niepełnosprawność jako przedmiot refleksji bioetycznej*. Kraków: Wydawnictwo Fall, 2013.
- Sinclair, James, Deanne Unruh, Lauren Lindstrom, and David Scanlon. "Barriers to Sexuality for Individuals with Intellectual and Developmental Disabilities: A Literature Review." *Education and Training in Autism and Developmental Disabilities* 50, no. 1 (2015): 3–16.
- Świątkiewicz-Mośny, Maria. *Niepełnosprawność i społeczne wykluczenie – wyzwania codzienności*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2019.
- United Nations. *Convention on the Rights of Persons with Disabilities*. <https://www.un.org/disabilities/documents/convention/convoptprot-e.pdf>.
- Weiss, Tanya C. *People with Disabilities and Sexual Assault*. Disabled World, August 3, 2023. <https://www.disabled-world.com/disability/sexuality/assaults.php>.
- World Health Organization. *Defining Sexual Health: Report of a Technical Consultation on Sexual Health*. Geneva: World Health Organization 2006.
- World Health Organization. *International Classification of Functioning, Disability and Health (ICF)*. Geneva: World Health Organization, 2001. https://cdn.who.int/media/docs/default-source/classification/icf/icfbeginnersguide.pdf?sfvrsn=e-ead63d3_4&download=true.
- World Health Organization. *Sexuality Education and Persons with Disabilities*. Geneva: World Health Organization, 2017.
- Woźniak, Zbigniew. *Niepełnosprawność i niepełnosprawni w polityce społecznej: Społeczny kontekst medycznego problemu*. Warszawa: SWPS and Academica, 2008.

Zielińska-Król, Katarzyna. "Blżej siebie: Standardy pracy z osobą z niepełnosprawnością." *Niepełnosprawność – zagadnienia, problemy, rozwiązania*, nos. 2–3 (47–48) (2023): 78–123.

Ziemińska, Renata. "Etyka troski i etyka sprawiedliwości: Czy moralność zależy od płci?" *Analiza i Egzystencja* 8 (2008): 115–31.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Katarzyna ZIELIŃSKA-KRÓL, Sylwester KASPRZAK – Między troską a kontrolą. O (nie)widzialności praw intymnych osób z niepełnosprawnościami w dyskursie społecznym, prawnym i etycznym

DOI 10.12887/38-2025-4-152-06

Celem artykułu jest analiza seksualności osób z niepełnosprawnością w perspektywie społecznej, prawnej i etycznej, z uwzględnieniem mechanizmów systemowej dyskryminacji oraz barier utrudniających realizację prawa do intymności, relacji i autonomii cielesnej. Seksualność, będąca integralnym elementem tożsamości człowieka, w przypadku osób z niepełnosprawnością pozostaje sferą marginalizowaną i obciążoną stereotypami społecznymi, co prowadzi do wykluczenia emocjonalnego tych osób i ograniczenia ich dostępu do edukacji, opieki i możliwości budowania relacji. Artykuł opiera się na społecznym modelu niepełnosprawności i wykorzystuje metodę krytycznej analizy literatury przedmiotu, dokumentów prawnych oraz współczesnych teorii etycznych (deontologicznej, utylitarystycznej i etyki cnót). Wskazuje na konieczność rewizji obowiązujących norm kulturowych i praktyk instytucjonalnych oraz postuluje wprowadzenie inkluzyjnych polityk publicznych wspierających seksualną i relacyjną podmiotowość osób z niepełnosprawnością. Artykuł ma charakter przeglądowo-analityczny i stanowi głos w debacie nad godnością, sprawiedliwością i równością w kontekście cielesności i autonomii osób z niepełnosprawnością.

Słowa kluczowe: seksualność, niepełnosprawność, osoba z niepełnosprawnością, autonomia, prawa człowieka, etyka, dyskryminacja, wykluczenie

Kontakt: Katedra Nauk o Rodzinie, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin (Katarzyna Zielińska-Król); Katedra Teorii i Filozofii Prawa, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracyjnego, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin (Sylwester Kasprzak)

E-mail: katarzyna.zielinska-krol@kul.pl (Katarzyna Zielińska-Król); sylwester.kasprzak@kul.pl (Sylwester Kasprzak)

ORCID 0009-0007-7885-2042 (Katarzyna Zielińska-Król); 0000-0002-1007-0454 (Sylwester Kasprzak)

Katarzyna ZIELIŃSKA-KRÓL, Sylwester KASPRZAK, *Between Care and Control: On the (In)visibility of Intimate Rights of Persons with Disabilities in the Social, Legal, and Ethical Discourses*

DOI 10.12887/38-2025-4-152-06

The aim of the article is to analyze the sexuality of people with disabilities from a social, legal, and ethical perspectives, taking into account the mechanisms of systemic discrimination and the barriers that impede the exercise of the right to intimacy, relationships, and bodily autonomy. In the case of people with disabilities, sexuality, which is an integral part of human identity, remains a marginalized sphere, burdened by social stereotypes, leading to emotional exclusion of such people and their restricted access to education, care, and relationships. The article is based on the social model of disability and uses the method of critical analysis of the literature on the subject, legal documents, and contemporary ethical theories (deontological, utilitarian, and virtue ethics). The authors identify the need to revise existing cultural norms and institutional practices and argue for the introduction of inclusive public policies that support the sexual and relational subjectivity of people with disabilities. The article is review-analytic in nature and contributes to the debate on dignity, justice, and equality in the context of the corporeality and autonomy of people with disabilities.

Keywords: sexuality, disability, person with disability, autonomy, human rights, ethics, discrimination, exclusion

Contact: Department of Family Studies, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland (Katarzyna Zielińska-Król); Department of Theory and Philosophy of Law, Faculty of Law, Canon Law, and Administration II, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland (Sylwester Kasprzak)
E-mail: katarzyna.zielinska-krol@kul.pl (Katarzyna Zielińska-Król); sylwester.kasprzak@kul.pl (Sylwester Kasprzak)
ORCID 0009-0007-7885-2042 (Katarzyna Zielińska-Król); 0000-0002-1007-0454 (Sylwester Kasprzak)



Inga MIZDRAK*

KULTURA CISZY A „PRODUKTURA” I DYKTATURA HAŁASU Wokół Stanisława Grygla i kardynała Roberta Saraha rozważań nad kondycją ludzką

Wydaje się, że kulturę ciszy można rozumieć jako część kultury w ogóle – dorobek ludzkości niejednokrotnie bowiem dzięki rozmaitym wymiarom ciszy się urzeczywistniał, tworzył i rozwijał. Cisza była i jest czymś nieodłącznym od całokształtu kultury, jakkolwiek wymykającym się prostym schematom interpretacyjnym. W sztuce, poezji, muzyce, duchowości, nauce i w innych obszarach ludzkich aktywności cisza stanowi istotny warunek głębszego poznania, rozumienia i analizy rzeczywistości.

W toczących się współcześnie sporach o człowieka jednym z istotniejszych zagadnień jest problem kondycji ludzkiej – dyskusje dotyczą szczególnie kwestii tożsamości i powołania człowieka, podejmowane są też próby filozoficznego rewidowania definicji osoby z punktu widzenia jej działania w świecie oraz stosunku do rozmaitych wytworów kultury. Człowiek nieustannie pragnie tworzenia i rozumienia siebie oraz dąży do realizacji tego, co nadaje sens jego życiu.

Szeroko rozumiany hałas – jako przeciwieństwo ciszy – stanowi jedno z wyzwań współczesności, nie tylko w horyzoncie codziennego funkcjonowania człowieka, ale również w wymiarze egzystencjalnym i duchowym.

Fenomen ciszy można rozpatrywać nie tylko w sensie akustycznym, jako nieobecność dźwięków, ale także w odniesieniu do doświadczenia człowieka. Cisza jako wieloznaczna metafora wykorzystywana była w ramach rozmaitych nurtów myślowych, także religijnych czy kulturowych. Jako wielką ciszę przedstawiano w sztuce i literaturze: Boga, otchłań, przyrodę, przestrzeń, śmierć, samotność, to, co duchowe, nieokreślone, tajemnicze, a także spokój, harmonię i ład, intymność kochających się osób czy jeden ze sposobów przekazywania uczuć (pozytywnych lub negatywnych).

Polisemantyczność słowa „cisza”, jego bogactwo znaczeniowe: kulturowe, teologiczne, filozoficzne, psychologiczne, rytualne, mistyczne, etnograficzne, akustyczne, literackie czy artystyczne, skłania badaczy do coraz wnikliwszych badań,

*Dr Inga Mizdrak – Katedra Filozofii, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, e-mail: mizdraki@uek.krakow.pl [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

analiz i odsłaniania coraz to nowych odniesień tego pojęcia. Warto poddać je refleksji również w kontekście antropologii filozoficznej. Cisza może bowiem skłaniać do stawiania pytań o kondycję ludzką, o ostateczny sens człowieka. Właśnie w ciszy często ujawnia się to, co człowieka niepokoi, dręczy, zastanawia, a także jego nadzieje, tęsknoty i najgłębsze pragnienia. Cisza może być również swoistym „okiem wiedzy”¹, poszerzającej percepcję świata i zjawisk w nim występujących. Może ona „otworzyć bramy nieznanego”² i umożliwić ujęcie poznawcze tego, co dotychczas nie zostało opisane. O ile hałas powoduje rozproszenie uwagi i zakłóca porządek, o tyle cisza skłania człowieka do spojrzenia w głąb siebie³.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie kulturotwórczego charakteru ciszy w kontekście wybranych zjawisk zagrażających współczesnej kulturze. Przeciwwstawienie kultury ciszy dyktaturze hałasu oraz „produkturze” ma służyć uwydatnieniu istotnej funkcji ciszy (a także pewnych elementów milczenia) w procesach tworzenia, poznania, refleksji oraz budowania harmonii wewnętrznej jednostki.

Podstawowym problemem badawczym będzie scharakteryzowanie kultury ciszy w oparciu o dwie wybrane wizje intelektualne: filozoficzną Stanisława Grygla i teologiczną kardynała Roberta Saraha, które akcentują czynniki dewaluujące kulturę. Wydaje się, że przybliżenie właśnie tych dwóch wizji może wnieść we współczesną debatę antropologiczno-kulturowo-etyczno-metafizyczną cenne przemyślenia na temat roli i funkcji ciszy w życiu człowieka i rzucić nowe światło na problem kultury jako takiej. Wybór poglądów tych właśnie myślicieli podyktowany jest ich wkładem we współczesną humanistykę zarówno w horyzoncie poszukiwania odpowiedzi na pytanie o sens życia i powołania człowieka, jak i kierunków rozwoju kultury. Grygiel i Sarah w swoim dorobku uwydatniają rys człowieczeństwa w odniesieniu do podstawowych wartości: wolności, prawdy, dobra i piękna, jak też podkreślają zagrożenia integralności i podmiotowości człowieka. Obaj myśliciele wyrażają troskę o kondycję współczesnej kultury, nadto dostrzegają wiele zagrożeń dla osoby ludzkiej, która wobec tendencji takich, jak materializm i konsumpcjonizm, ztraca równowagę między *vita activa* a *vita contemplativa*. Ofensywna sekularyzacja w kulturze prowadzi do wyjałowienia odniesień metafizycznych i religijnych człowieka, także deprecjonuje znaczenie wyznaniowości, eklezjalności oraz religijności⁴.

¹ Zob. M. A g h a m o h a m m a d i, *Silence, an Eye of Knowledge*, „International Journal of Education & Literacy Studies” 5(2017) nr 2, s. 20-28.

² Tamże, s. 20.

³ Por. D. G o n ç a l v e s, *The Sound of Silence in the Age of Man*, w: *Cultures of Silence: The Power of Untold Narratives*, red. L. Santos, Routledge, New York 2023, s. 32.

⁴ Por. J. M a r i a ń s k i, *Sekularyzacja jako megatrend*, „Relacje Międzykulturowe – Intercultural Relations” 1(2017) nr 1, s. 231.

W oparciu o poglądy Stanisława Grygla omówiona zostanie w niniejszym artykule dewaluująca funkcja hałasu egzystencjalnego i „produktury” jako dewastacji prawdziwego relacyjnego powołania człowieka. Myśl kardynała Saraha natomiast przywołana będzie w celu ujawnienia dekadencji kultury i możliwych konsekwencji poddania człowieka dyktaturze hałasu. Rozważania obu tych myślicieli, mimo odmiennych dróg argumentacji i form wypowiedzi, prowadzą ostatecznie do ukazania znaczenie ciszy wewnętrznej, w której nie tylko można lepiej rozumieć siebie, ale także – poprzez odniesienie do Boga – współtworzyć w kulturze trwałe i uniwersalne wartości.

FENOMEN CISZY JAKO CZYNNIK KULTUROTWÓRCZY

Problem ciszy we współczesnym dyskursie antropologicznym podejmowany jest co najmniej w dwóch aspektach. Z jednej strony mamy bowiem do czynienia z przemożną tęsknotą człowieka za ciszą (poświadczają to badania z zakresu filozofii, psychologii, psychiatrii, pedagogiki, socjologii, teologii, estetyki, metafizyki, socjolingwistyki, semiotyki i komunikacji międzykulturowej), a z drugiej z pewnym „kryzysem ciszy”, dostrzeganym zwłaszcza przez myślicieli egzystencjalistycznych, teologów, psychologów oraz pedagogów.

Należy podkreślić, że w kulturze cisza może być rozmaicie interpretowana, może przybierać różny kształt w zwyczajach i obyczajach danego narodu, ale też może ulegać zmianom nie tylko w następujących po sobie cywilizacjach, lecz także wewnątrz danej cywilizacji w danym horyzoncie czasowym⁵.

Zarysowanie problematyki ciszy wymaga odniesienia się do jej przeciwieństwa (harmidru, rozgardiaszu, hałasu), stąd w niniejszym artykule ukazane zostaną negatywne implikacje hałasu (zwłaszcza w ujęciu egzystencjalnym) jako czynnika zagrażającego rozwojowi człowieka, zarówno w sferze psychofizycznej, jak i mentalno-duchowej.

Obserwacje współczesnych naukowców i refleksje wielu myślicieli dotyczące wszechobecnego hałasu (generowanego produkcją, rozwojem wielkich miast, popkulturą rozrywki i mediów, konsumpcjonizmem oraz ucieczką od tradycyjnych wartości, „makdonaldyzacją życia”) w jego różnych formach i wariantach, wskazują na potrzebę szukania przeciwwagi i większej harmonii. W tej sytuacji cisza może pełnić rolę terapeutyczną, a nawet stanowić ratunek dla jednostki, która w coraz większym stopniu traci poczucie tożsamości i doświadcza wyobcowania ze świata, a w konsekwencji cierpi z powodu alie-

⁵ Por. S. Montiglio, *Silence in the Land of Logos*, Princeton University Press, New Jersey 2000, s. 15.

nacji i utraty sensu życia⁶. Problem ten nasila się nie tylko w wielkich metropoliach, ale obecny jest w globalnej przestrzeni medialno-cyfrowej, dlatego troska o ciszę staje się wyzwaniem społecznym⁷. „Propagowanie ciszy jako wartości jawi się jako konieczność w kontekście problematyki hałasu [...]. Dysproporcja między kulturą ciszy a kulturą hałasu objawia się jako podstawowy problem cywilizacji”⁸. Cywilizacja ponowoczesna promuje hałas, doprowadzając w efekcie do upośledzenia refleksji człowieka nad sobą: „Presja hałasu stopniowo pozbawia człowieka własnego zakorzenienia, dziedzictwa, przynależności, tożsamości, a nawet godności, gdyż hałas wyraża pustkę wnętrza”⁹. Hałas jawi się jako zagrożenie dla galenosfery¹⁰, wprowadza bowiem dysonans, niepokój, chaos, i dezintegrację. Stanowi zatem problem nie tylko w aspekcie akustycznym, jako uciążliwość w funkcjonowaniu człowieka, ale również w sensie etycznym i egzystencjalnym. Można powiedzieć, że staje się przeszkodą na drodze do dobrego życia i prawidłowej komunikacji¹¹. Rozdziela, rozczłonkowuje i destabilizuje relacje, prowadzi do zanegowania indywidualności człowieka. W konsekwencji może przyczyniać się do patologizacji kultury i jej roli w życiu społeczeństw, a także prowadzić do obniżenia jakości ludzkiego życia w wymiarze egzystencjalnym, psychofizycznym, a nawet duchowym.

Søren Kierkegaard, duński prekursor egzystencjalizmu, już w dziewiętnastym wieku twierdził, że człowiek, „ta pomysłowa głowa, stał się [...] osobą bezsensną po to, aby odkrywać coraz to nowe środki do zwielokrotniania siły hałasu, do rozprzestrzeniania spotęgowanych szumów i nic nie mówiącej pogoni, w dodatku w możliwie jak największej skali”¹². „Przekaz informacji – pisał – niebawem osiągnie najniższy z możliwych poziomów, tej informacji, która ma istotne znaczenie, a jednocześnie środki przekazu osiągnęły zapewne apogeum odnośnie do piorunującego szybkiego rozprzestrzeniania przekazu,

⁶ Zob. N.G. P i k u ł a, *Poczucie sensu życia jako potrzeba egzystencjalna współczesnego człowieka*, w: *Ważne obszary badawcze w pedagogice*, red. K. Jagielska, Wydawnictwo Scriptum, Kraków 2022, s. 31-41.

⁷ Por. T. O l e a r c z y k, *Pedagogia ciszy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 138.

⁸ Tamże, s. 31.

⁹ Tamże, s. 139.

¹⁰ Termin „galenosfera” najogólniej tłumaczy się jako środowisko ciszy. Termin ten stosunkowo niedawno został wprowadzony do języka naukowego na oznaczenie różnorodnych funkcji i ról, jakie cisza pełni w rzeczywistości człowieka. Szerzej na temat galenosfery zob. A. L e p a, *Pedagogia galenosfery człowieka*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 20(2011), s. 155-167.

¹¹ Zob. T. C i u l e i, *Beyond Words: Problem of Silence*, „Procedia: Social and Behavioral Sciences” 149(2014), s. 184-188. Autor podejmuje próbę określenia granic między bezsensownymi i nieautentycznymi pogawędkami a ciszą niosącą znaczenia i sensy w komunikacji międzyludzkiej i przestrzeni publicznej.

¹² S. K i e r k e g a a r d, *Zalecone dla własnej oceny współczesności*, w: tenże, *Pisma późne*, tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016, s. 192.

zalewającego i zatruwającego umysły”¹³. Na aktualność Kierkegaardowskiej intuicji wskazuje obserwowany współcześnie lęk przed ciszą, obecny w kulturze swoisty horror silenti¹⁴, preferencja hałasu, zwłaszcza w sferze medialnej, rozrywkowej i komercyjnej, którą charakteryzuje tendencja do przebodźcowania, zalew informacji oraz nadmierne natężenie treści w dźwięku i obrazie.

Poszukiwanie ciszy i powracanie do niej oraz podkreślanie jej doniosłości i znaczenia wydaje się zatem istotne, a nawet prymarne dla szeroko rozumianej kultury. Toczące się w niej dyskursy filozoficzny, teologiczny i psychologiczny wciąż odsłaniają wymiary, poziomy i warstwy ciszy ważne dla kondycji człowieka, jego rozwoju, poznania i wchodzenia w relacje z innymi. Dyscypliny te wnoszą ogromny kapitał treści w rozumienie ciszy i jej doświadczenia w życiu człowieka, ukazują wpływ ciszy na kształtowanie kultury i jej ethosu. Cisza może być jednak rozpatrywana nie tylko jako element kultury, ale również jako rzeczywistość związana z ludzkim istnieniem, śmiercią, sposobem bycia człowieka w świecie, jako wartość czy jako aspekt życia duchowego, wskazujący na odniesienie człowieka do Transcendencji¹⁵.

Ze względu na złożoność, wielokontekstowość i de facto niedefiniowalność pojęcia ciszy niniejsze rozważania ograniczone zostaną do wybranych zagadnień obecnych we współczesnej literaturze przedmiotu. Kultura ciszy – przeciwstawiona „produkturze” oraz dyktaturze hałasu – rozumiana będzie jako swoistego rodzaju wejście w egzystencjalne doświadczenie człowieka, które można potraktować jako przestrzeń do twórczego zagospodarowania, ale również jako miejsce spotkania z samym sobą, z Bogiem i z drugim człowiekiem, a nawet jako ratunek wobec zagrożeń płynących ze strony szeroko rozumianego egzystencjalnego hałasu, zagłuszającego prawdziwe Ja człowieka¹⁶. Uczestnictwo człowieka w ciszy rozgrywa się na płaszczyźnie wertykalnej lub

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. O l e a r c z y k, dz. cyt., s. 43.

¹⁵ W tradycji judeo-chrześcijańskiej motyw ciszy zajmuje jedno z centralnych miejsc, odgrywając podstawową rolę w modlitwie i kontemplacji. Wśród wielu rodzajów ciszy można wyodrębnić świętą ciszę adoracji (łac. silentium sacrum), która jest nie tylko nasłuchiwaniami głosu Boga i otwarciem się na jego działanie, ale realnym spotkaniem z Jego obecnością. Cisza i milczenie należą do reguł życia duchowego i są warunkami autentycznego doświadczenia religijnego. Dzięki nim poszukiwanie Boga uzdalnia człowieka do wejścia w głęboką relację poznania, wiary i miłości. Wielu mistyków i Doktorów Kościoła zalecało, by w medytacji i ćwiczeniach duchowych uczyć się trwania w ciszy i jej pielęgnowania, stanowi ona bowiem konieczny warunek wstępny oddawania czci Bogu oraz dialogu z Nim.

¹⁶ Nie należy kultury ciszy utożsamiać z tym, co dwudziestowieczny brazylijski pedagog Paolo Freire nazywał „kulturą milczenia” uciskanych. Zgodnie z jego koncepcją uciskani są zepchnięci przez swoich prześladowców do roli osób, które dlatego, że są słabe, powinny milczeć. Wyzwalająca praktyka edukacyjna pomaga ludziom przełamać kulturę milczenia i zidentyfikować ich prawdziwy potencjał w zakresie uczenia się i angażowania w społeczną walkę o lepsze życie. Każda transformacja kultury wiąże się z odejściem od światopoglądu ciemniejszych i rozwijaniem przez uciskanych

horyzontalnej, w warstwie pozytywnej lub negatywnej. Filozoficzny sens ciszy przejawia się w jej niedomykalnym charakterze i wielopostaciowości. W węższym wymiarze jest ona nieobecnością dźwięków, szerszy wymiar ciszy natomiast odsłania jej sensy metaforyczne, można ją „postrzegać”, „doświadczać” jej, a nawet jej „słuchać” i słuchać tego, co ona „mówi” do człowieka¹⁷.

To, co można nazwać „kulturą ciszy”, wiąże się ze swoistym sposobem bycia człowieka w świecie, przy czym nie chodzi o negację słowa czy jego deprecjację, ale o pewien pozytywny sposób funkcjonowania człowieka, który w ciszy dostrzega nie tylko warunek coraz głębszego samopoznania, identyfikacji własnych pragnień, celów, motywacji, zalet, wad, emocji i uczuć, lecz także konieczny element własnej egzystencji i stawania się coraz pełniej sobą. Jeśli ciszę potraktować jako nieodłączny komponent drogi rozwoju osobowego i odkrywania własnej tożsamości, to okazuje się, że wszystko to, co pozbawia człowieka ciszy lub w nim samym i przez jego wolność z niej rezygnuje, staje się źródłem regresu, zablokowania, uszczerbku czy wręcz destrukcji własnego Ja osoby. „Sposób gospodarowania ciszą jest oznaką kultury człowieka. Nie ma kultur nastawionych na negację ciszy. Zdolność do przebywania w ciszy jest jednym z przejawów integracji osobowości”¹⁸.

Wydaje się zatem, że kulturę ciszy można rozumieć jako część kultury w ogóle – dorobek ludzkości (intelektualny, duchowy, artystyczny, naukowy) niejednokrotnie bowiem dzięki rozmaitym wymiarom ciszy się urzeczywistniał, tworzył i rozwijał. Cisza była i jest czymś nieodłącznym od całokształtu kultury, jakkolwiek wymykającym się prostym schematom interpretacyjnym. W sztuce, poezji, muzyce, duchowości, nauce i w innych obszarach ludzkich aktywności cisza stanowi istotny warunek głębszego poznania, rozumienia i analizy rzeczywistości. Była poszukiwana nie tylko przez artystów pragnących odseparowania się od zgiełku świata. Za jej pomocą odkrywano głębsze pokłady w człowieku: intelektualne, duchowe lub związane z twórczością. W odróżnieniu od kultury masowej lub zmieniających się trendów kulturowych, w których współcześnie hałas zdaje się odgrywać dominującą rolę, cisza była i jest formą zamieszkiwania słowa w filozofii, poezji, literaturze, teologii, ilustracją sztuki w muzyce czy malarstwie. Odzwierciedla to, co niepowtarzalne, a „oderwana od kultury staje się pojęciem jałowym, wydaje się

ich własnego światopoglądu (zob. B. P h n u y a l, *Commemoration of Paulo Freire*, „PLA Notes” 1998, nr 32, s. 120-123).

¹⁷ Jacek Filek w tekście *Filozofa wstęp do ciszy* (zob. J. F i l e k, *Filozofa wstęp do ciszy*, „Znak” 2014, nr 707, s. 90-95) omawia cztery rodzaje ciszy: względną, absolutną, ambiwalentną i dialogiczną. Rozróżnia ciszę zewnętrzną i wewnętrzną jako specyficzne sposoby oglądu rzeczy i nasłuchiwania tego, co rozgrywa się w człowieku.

¹⁸ O l e a r c z y k, dz. cyt., s. 48.

być niezdolna do odegrania ważnej roli w cywilizacji hałasu”¹⁹. Zadaniem ciszy nie jest negacja dźwięku czy jego deprecjacja, lecz wydobywanie treści, które poprzez wykluczenie dźwięku mają szansę na zaistnienie i na specyficzną komunikację. Obecność ciszy w życiu człowieka, przy jednoczesnym odchodzeniu od hałasu, staje się istotnym warunkiem wchodzenia człowieka w dialog z sobą samym lub innymi oraz z Bogiem.

Wielokontekstowość ciszy i związanego z nią milczenia²⁰ naznacza całą kulturę w jej aspektach materialnym, społecznym i duchowym, ponieważ odwołuje się do rozmaitych doświadczeń człowieka (pozytywnych lub negatywnych). Odsłania się zatem taka rzeczywistość, która przemożnie wpływa na kondycję ludzką, staje się jej konstytutywnym elementem.

Istnieje kilka zasadniczych powodów rozpatrywania ciszy w aspekcie kultury i kultury w aspekcie ciszy. Po pierwsze, kultura (od łacińskich terminów „colere” – uprawa, dbać, pielęgnować, kształcenie, i „cultus agri” – uprawa roli) w aspekcie ciszy i fenomen ciszy w aspekcie kultury jawią się jako przestrzeń, miejsce oraz istotny warunek twórczości (zarówno w wymiarze naukowym, artystycznym, literackim, jak i filozoficznym czy religijnym).

Po drugie, co należy podkreślić, cisza ma istotne znaczenie dla samopoznania, głębszego rozumienia, kim człowiek jest i jakim się staje, dokonując wyborów.

Po trzecie, można wskazać na dialogiczny wymiar ciszy: jest ona miejscem zadawania fundamentalnych pytań oraz drogą poszukiwania na nie odpowiedzi. Dzięki ciszy dialog może się zrodzić, a następnie osiągać kolejne fazy rozumienia i poznania (zarówno w sferze indywidualnej, jak i w komunikacji z innym lub z Bogiem). W dialogu cisza odgrywa rozmaite role (pozytywne lub negatywne). W wymiarze egzystencjalnym wkracza ona w sferę „pomiedzy” Ja i Ty, gdzie czas, miejsce i doświadczenie ciszy rozgrywa się na wielu płaszczyznach relacji i generuje rozmaite sposoby rozumienia dialogiczności podmiotów. Cisza staje się zatem wyzwaniem – jako pole głębszego rozumienia człowieka w odniesieniu do innych, stanowi bowiem istotny warunek rozwoju człowieczeństwa w wymiarze społecznym.

Po czwarte, cisza jako przeciwieństwo hałasu stanowi warunek postrzegania tego, co w hałasie jest niesłyszalne, przy tym nie chodzi tylko o ciszę jako nieobecność dźwięków, ale także o ciszę jako perspektywę nasłuchiwania własnego wnętrza, słuchania innego człowieka lub głosu Boga w swoim sumieniu.

¹⁹ Tamże, dz. cyt., s. 33.

²⁰ Ciszy nie należy utożsamiać z milczeniem. Oba pojęcia są wieloznaczne i występują różnorodnych kontekstach. Mogą one wskazywać na rzeczywistości powiązane ze sobą, ale niesprowadzalne do siebie. Należy podkreślić, że oba pojęcia mogą nieść zarówno pozytywne, jak i negatywne treści i odnosić się do różnych doświadczeń. Zarówno milczenie, jak i cisza nie mają wartości absolutnej ani gwarantowanej skuteczności oddziaływania, ale mogą istotnie przyczyniać się do głębokiego rozwoju osobowego człowieka.

Po piąte, cisza jest istotnym elementem kultury życia w ogóle, ma odniesienia interdyscyplinarne, można wskazywać na jej fundamentalne znaczenie w życiu i rozwoju człowieka, a także ujmować ją jako wartość, która w warstwie pozytywnej może przyczyniać się do coraz głębszego i bardziej podstawowego rozumienia tożsamości człowieka i jego kondycji w świecie.

Po szóste, odwołując się do etymologii słowa „kultura”, można ujmować ciszę jako podłoże uprawy cnót moralnych lub jako ich pielęgnowanie, dbanie o harmonię wewnętrzną oraz kształtowanie siebie.

Po siódme, ciszę można rozumieć jako zaproszenie do myślenia, analizy, refleksji, kreacji, podjęcia trudu i wysiłku, a czasem ryzyka, odnajdywania sensu, dialogu wewnętrznego lub zewnętrznego, zmiany mentalnej czy przemiany (odnowy moralnej), a ostatecznie do daru z siebie.

Po ósme, myślenie domaga się ciszy i ją zakłada. Cisza warunkuje zjawianie się rozmaitych (w tym także odkrywczych i twórczych) myśli. Ponadto bez niej myślenie wylałoby się w harmidrze lub popadało w chaos przypadkowości, lapidarność czy niedokładność. Wydaje się, że do warunków zaistnienia i rozwoju pewnych rodzajów myślenia należy – obok ciszy akustycznej – także cisza egzystencjalna (dzięki której wchodzi się w wewnętrzną przestrzeń Ja człowieka), a nawet duchowa (jako obszar dialogu z samym sobą i z Bogiem).

Powyższe intuicje jedynie sygnalizują rozmaite kierunki interpretacyjne i sposoby rozumienia ciszy w życiu człowieka i w kształtowaniu kultury. Ukazanie ciszy jako pozytywnego warunku rozwoju człowieka zarówno w relacji do własnego Ja, jak i innych, stanowi ośnowę niniejszego tekstu i ma na celu zdiagnozowanie hałasu jako zjawiska, które niszczy twórczą i aktywną obecność ciszy, a tym samym wpływa na spłylenie rozumienia człowieka i jego funkcjonowania we współczesnej kulturze. Dewaluowanie ciszy lub wypieranie jej przez hałas nie tylko zagraża dzisiaj człowiekowi, ale może się przyczynić do upadku kultury. Ta bowiem, pozbawiona całkowicie lub w znacznym stopniu dostępu do ciszy, może stawać się powoli karykaturą samej siebie, czymś jałowym, wypręparowanym, jednowymiarowym.

KU KULTURZE DARU INTUICJE STANISŁAWA GRYGLA

Wyrażenie „produktura hałasu”²¹ zaczerpnięte zostało z książki Stanisława Grygla, filozofa i wybitnego humanisty, twórcy oryginalnej koncepcji podmiotowego wymiaru człowieczeństwa w horyzoncie kultury daru. Wyrażenie to

²¹ S. Grygieł, *Jestem, więc modłę się*, Flos Carmeli, Poznań 2012, s. 55.

pojawia się w kontekście głębokiej krytyki materialistycznego oraz nihilistycznego obrazu człowieka. Zdaniem autora, jeśli jednostka sprowadzona zostanie w swoich dążeniach i celach do „mam”, nie będzie w stanie wejść optykę daru i prawdziwej relacji podmiotowej z drugim człowiekiem lub Bogiem. „Hałas produkcyjny – pisze Grygiel – przeszkadza ludziom być obecnymi dla siebie nawzajem, ponieważ zagłusza ich wzajemne nawoływanie się. Tę hałaśliwą krzątanicę nazywam produkturą. Kiedy produktura zajmuje miejsce kultury: «mam» zdobywa w ludziach przewagę nad ich «jestem»”²². Ów hałas pojmowany jest przez Grygla jako dewaluujące i uprzedmiotawiające człowieka zagrożenie, a także jako czynnik destruujący kulturę. Osoba wobec osoby staje niejednokrotnie jako trudny dar, ale wszelkie uprzedmiotowienie jej niszczyłoby sens relacji. W produkturze hałasu można jedynie monologować, popadać w rutynę komunikacji, ale nie można być dla siebie nawzajem darem, obietnicą rozumienia i miłowania. Kultura poddana dyktatowi „produktury” jest karykaturą samej siebie: nie tworzy, lecz „produkuje”, nie uprawia, lecz wytwarza przedmioty²³, nie staje się płaszczyzną rozumienia i stawiania pytań o najgłębsze Ja człowieka, lecz w bezładzie i chaosie pogłębia jego oddalanie się od rozumienia, kim jest, skąd pochodzi i dokąd zmierza. Grygiel twierdzi, że w „produkturze” nie ma miejsca na troskę o własną duszę i na odniesienie do Transcendencji; człowiek zajęty światem przedmiotów nie ma czasu pytać o swoją tożsamość. Wyrwanie się z banału i nędzy „produktury” możliwe jest dzięki kontemplacji Prawdy i Miłości, prowadzących do relacji człowieka ze Stwórcą oraz relacji z drugim człowiekiem. W prawdę osoby wpisany jest jej relacyjny charakter, a pełnia relacji odsyła do jej źródła, czyli do Boga. Grygiel stwierdza, że człowiek „nie jest wytworem swojego *cogito*”²⁴. Kultura zaś w jej relacyjnej postaci – a w niej kultura daru – nie może być tworzona przez jednostkę w samotności, lecz kształtuje się we wspólnocie osób. „Spotykają się [one] we własnej świadomości, kiedy oddając się sobie nawzajem, jedna powiększa drugą”²⁵.

Grygiel pojmuje kulturę nie tylko historycznie, ale także dynamicznie, jako wyrażającą się w działaniu człowieka, a nie jedynie w jego wytworach. Na działanie wskazuje już etymologia łacińskiego słowa „cultura” (uprawa,

²² Tamże, s. 56.

²³ Grygiel odnotowuje pierwotne znaczenie łacińskiego słowa „cultura” jako imiesłowu czasu przyszłego od czasownika łacińskiego „colo” („colere”, „cultum”): uprawiać ziemię. Słowo „productura” jest imiesłowem czasu przyszłego czasownika „produco” („producere”, „productum”) – stawiać coś przed kimś, wytwarzać jakiś przedmiot (por. t e n ż e, *Od początku – na zawsze. Miłujmy prawdę małżeństwa*, Flos Carmeli, Poznań 2015, s. 58)

²⁴ T e n ż e, *Jestem, więc modłę się*, s. 41.

²⁵ T e n ż e, *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 1995, s. 90.

pielęgnacja, dbanie), wytwory zaś są wtórne wobec działania: „Kultura mieści się przede wszystkim w działaniu [...]. On – człowiek – jest jej celem i racją bytu. Służenie człowiekowi stanowi nieodzowny warunek, aby kultura mogła być sobą. [...] Straciwszy ze swojego horyzontu człowieka, kultura przyjmuje na jego miejsce coś innego, wówczas chyba nie można już mówić, że służy ona jeszcze człowiekowi. A jeśli nie służy jemu, to jaki jest jej sens, jaki może być, w co się w ogóle przeradza? Chętnie powiedziałbym, że w kulturyzm”²⁶.

Kulturę definowaną jako „stworczy, czyli osobowy stosunek człowieka do problemów, przed którymi on znalazł się na skutek uświadomienia sobie takich faktów, jak świat, człowiek oraz jego wytwory, oraz Bóg i Jego stworzenie”²⁷, Grygiel łączy z kulturą daru (w ujęciu chrześcijańskim).

Kultura daru jest przeciwieństwem „produktury”, zamykającej człowieka w obrębie jego egoizmu. W kulturze daru osoba nie pojmuje siebie przez pryzmat rzeczy, lecz relacji, nie przez pryzmat wygody, lecz umiejętności poświęcenia, nie przez pryzmat brania, lecz dawania. Kultura daru jawi się jako szansa dla człowieka wobec współczesnych zjawisk wyniszczających kulturę (między innymi poprzez promowanie kultu pieniądza i sukcesu, redefiniowanie pojęcia rodziny, utrwalanie stereotypów, zanik ethosu kulturowego i przechowywania trwałych wartości, rozpowszechnianie alternatywnych symboli i kreowanie kultury „bez granic”). Tym, co urzeczywistnia się w kulturze daru, jest wzajemne rozpoznawanie siebie jako osobowego istnienia, które może siebie ofiarować drugiemu. Kalkulatywne, „techniczne” i transakcyjne traktowanie się nawzajem przez ludzi upośledza kulturę – tworzy antykulturę daru. Prawdziwe spotkanie osób to spotkanie w darowywaniu siebie drugiemu: „Oddając się sobie nawzajem, jedna [osoba – I.M.] powiększa drugą. Każda zaś przychodzi jako epifania Tego, który jest ich Spełnieniem [...]. Spotkanie osób to spotkanie darów”²⁸. Grygiel twierdzi, że kalkulacja, wyliczanie zysków i strat w przedmiotowym odniesieniu osób prowadzi do dewaluacji ich własnej godności i de facto do zapomnienia o niej: „Handlujący rozum pomniejsza bezcenną wartość osobowego istnienia człowieka. Pomniejsza w nim wartość bezcennej miłości oraz bezcennej wolności, których nie można ani sprzedać, ani kupić. «Jestem» nie znaczy «handluję»”²⁹.

Pojęcie produktury pojawia się również w refleksji Grygla o państwie, narodzie, społeczeństwie i polityce. „Produktura” jako wykoślawiona kultura jest zanegowaniem prawdziwej tożsamości danego narodu. W „produkturze” polityka i ekonomia służą jedynie celom pozbawionym podstaw moralnych,

²⁶ T e n z e, *Kultura, humanizm i religia*, „Znak” 16(1964) nr 7-8(121-122), s. 829.

²⁷ Tamże, s. 832.

²⁸ T e n z e, *Kimże jest człowiek?*, s. 90.

²⁹ T e n z e, *Jestem, więc modłę się*, s. 55.

poddanym dyktatowi pozbawionych jakichkolwiek granic chciwości, manipulacji, chęci dominacji i władzy. W tej sytuacji państwo może tworzyć jedynie „cywilizację techniczną, która jeśli nie jest dla kultury, staje się przekleństwem osoby i narodu”³⁰.

Chociaż Grygiel nie posługuje się pojęciem kultury ciszy, można na bazie jego analiz sformułować następujące wnioski: Cisza w przeciwieństwie do „produktury” stwarza przestrzeń dla prawdziwego spotkania Ja z Ty, jest miejscem stawiania wielkich i małych pytań, obszarem przeżywania i samoświadomości. Cisza mogłaby nadać sens poszukiwaniom człowieka w prawdziwym stawianiu się sobą. Dzięki niej człowiek mógłby nie pozostawać w sferze monologicznej „technicznej krzątaniny rozumu”³¹, lecz wkraczać w optykę „wielkiego pytania”³², ukierunkowanego ku Bogu, stanowiącego „podstawę wszystkich dialogów, w jakich przychodzi człowiekowi przebywać”³³. Ostatecznie cisza pojmowana jako modlitwa odślaniałaby dynamikę relacji osoby ludzkiej z Osobą Stwórcy. W ciszy bowiem „to, co jest tak bezgraniczne, że aż niewyrażalne, rozjaśnia wszystko to, co mając granice, daje się wyrazić”³⁴.

W ujęciu Stanisława Grygla cisza przybiera formę milczenia, które ma moc przemiany życia człowieka i poznania prawdy. Milczące Słowo, sam Bóg, jest kreatorem kultury daru, ponieważ ofiaruje się człowiekowi i tym samym niejako uczy go prawdziwej relacji z innymi. Piękno, dobro i prawda przychodzą w „milczeniu Słowa”³⁵. Nie można zatem owego milczącego Słowa zagłuszać żadnym hałasem ani „zakłócać ludzkimi słowami o prawdzie i o dobru”³⁶. Milczące Słowo należy przyjąć w postawie modlitwowej kontemplacji, w której objawia się Prawda, ta bowiem „dzieje się w dialogu, w którym Bóg wzywa człowieka do Siebie, a człowiek odpowiada na Jego wezwanie”³⁷. Cisza jako modlitwa może nieść perspektywę wolności, może także być ratunkiem dla człowieka w jego pogmatwanych niejednokrotnie losach, relacjach i wyborach. Jak pisze Grygiel, w „ciszy” poznania „zdania negatywne stają się nakazami sumienia mówiącymi, czego człowiek musi unikać, aby móc powrócić do transcendencji, do której przynależy tak, jak przynależy się do rodzinnego domu”³⁸.

³⁰ T e n ż e, *Na ścieżkach prawdy. Rozmawiając z Janem Pawłem II*, Flos Carmeli, Poznań 2013, s. 214.

³¹ T e n ż e, *Jestem, więc modłę się*, s. 56.

³² Tamże, s. 50.

³³ Tamże.

³⁴ T e n ż e, *Kimże jest człowiek?*, s. 49.

³⁵ T e n ż e, *Jestem, więc modłę się*, s. 44.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 45.

³⁸ T e n ż e, *Kimże jest człowiek?*, s. 49.

WSPÓŁCZESNY WYMIAR DYKTATURY HAŁASU
UJĘCIE KARDYNAŁA ROBERTA SARAHA

Wyrażenie „dyktatura hałasu” szeroko interpretuje współczesny myśliciel i teolog chrześcijański kard. Robert Sarah w książce *Moc milczenia*³⁹. Ciszę i milczenie zalicza on do najcenniejszych wymiarów kształtowania człowieczeństwa i duchowego rozwoju jednostki. W odniesieniu do milczenia, kontemplacji i wewnętrznego poszukiwania odpowiedzi na najistotniejsze pytania, cisza odsłania się jako konieczna droga do coraz głębszego poznania sensu życia, odnajdywania właściwego kierunku własnego działania, a także do okiełznania zamętu i zgiełku, które uszczuplają wolność człowieka, poddając go dyktaturze hałasu.

Charakteryzując dyktaturę hałasu, Sarah przedstawia najpierw diagnozę negatywnych zjawisk obecnych w kulturze i w życiu wielu społeczeństw, a w konkluzji formułuje wiele cennych tez i postulatów dotyczących roli i funkcji ciszy nie tylko w warstwie codzienności i pracy, ale także kontemplacji i budowania więzi z Bogiem.

Pojęcie hałasu prezentowane jest przez Saraha w co najmniej kilku odsłonach. Mówi on o hałasie jako pseudoneutralizatorze samotności, bólu czy rozterek, o hałasie jako zagrożeniu autentyczności, hałasie jako zjawisku uzależniającym, prowadzącym do banalizacji życia, rezygnacji z wysiłku intelektualnego i poszukiwania płytkich rozrywek, hałasie jako kłamstwie i ucieczce człowieka przed konfrontacją z własnym losem, własnym wnętrzem i powołaniem.

Hałas jawi się jako jedna z chorób współczesności, drenujących i zniewalających człowieka od wewnątrz. Sarah wskazuje, że należy postrzegać hałas jako zaprzeczenie piękna i harmonii. Gwinejski kardynał ma świadomość, że człowiek może być autorem i twórcą hałasu, jego odbiorcą lub ofiarą, wykonawcą hałasu lub marionetką w rękach tych, którzy poprzez hałas destrukują społeczeństwa lub nimi sterują. Postuluje podjęcie walki o człowieka wewnętrznego, który przez mądre milczenie może coraz bardziej stawać się sobą i być dla drugiego, który przez milczenie i poszukiwanie ciszy zewnętrznej może coraz głębiej doświadczać pełni bycia.

Kardynał Sarah zauważa nasilającą się współcześnie tendencję do traktowania milczenia jako przejawu słabości, a może nawet głupoty, nie zaś jako cnoty zachowywania umiaru w słowach. Hałas zyskuje rangę wartości: W mainstreamowym postrzeganiu zdominowanego przez media, technicyzowanego świata hałaśliwe słowa, obrazy i dźwięki zdają się mieć większą wartość niż

³⁹ Zob. R. S a r a h, N. D i a t, *Moc milczenia. Przeciw dyktaturze hałasu*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2017.

milczenie. „Łatwe słowo i pospolity obraz – stwierdza Sarah – rządzą dzisiaj życiem wielu ludzi [...] Człowiek milczący już nie jest znakiem sprzeciwu: jest tym zbędnym. Ten, kto mówi, ma znaczenie i wartość, ten zaś kto milczy, nie cieszy się poważaniem. Prosty fakt mówienia nadaje wartość. A jeśli słowa nie mają żadnego sensu? Nieważne. Hałas zyskał tytuł szlachecki, który niegdyś posiadała cisza”⁴⁰.

Czy w oparciu o powyższe analizy można stwierdzić, że istnieje przeciwwaga dla wielu współczesnych zagrożeń obecnych w kulturze i życiu wielu społeczeństw? Czy cisza rzeczywiście może być alternatywą dla dyktatury hałasu? Do jakiej ciszy w istocie dąży człowiek, za jaką ciszą tęskni? Jakiego hałasu chce unikać, a jakiego jest twórcą i wykonawcą? Jak mówić o sensie ciszy i hałasu do współczesnego człowieka?

Kardynał Sarah radykalnie wypowiada się na temat współczesnych społeczeństw pozbawianych ciszy, pozbawiających się jej albo wręcz z niej wyzutyh (poprzez działania własne lub działania innych): „Współczesny człowiek jest zdolny do wszelkich hałasów, do wszelkich wojen, do mnóstwa fałszywych, uroczystych deklaracji, w piekielnym chaosie, gdyż wykluczył Boga ze swojego życia, ze swoich zmagających się z jej gigantycznej ambicji, by przemienić świat wyłącznie dla swojej egoistycznej korzyści”⁴¹. W innym miejscu podkreśla: „Pozbawiony hałasu człowiek jest rozgorączkowany, podminowany, zagubiony. Hałas go uspokaja jak narkotyk, od którego się uzależnił. Hałas ze swoim pozorem święteckości jest tumanem, który sprawia, że unikamy patrzenia sobie prosto w twarz. Niepokój staje się środkiem uspokajającym, przeciwbólowym, zastrzykiem z morfiny, jakąś formą snu, rozchwieanego na jawie. Hałas ten jest jednak niebezpieczną i złudną kuracją, diabelskim kłamstwem, które pozwala człowiekowi unikać konfrontacji z własną pustką wewnętrzną. Przebudzenie może być tylko brutalne”⁴². Sarah dochodzi do wniosku, że współczesne społeczeństwo „już nie może obejść się bez dyktatury hałasu”⁴³. Innymi słowy, iluzja kreowana na potrzeby wielu współczesnych społeczeństw powoduje, że przeczuwając zgubne skutki hałasu, jednak mu ulegają, podtrzymują go i się nim karmią.

Obok dyktatury hałasu Sarah analizuje zjawisko dyktatury obrazu. Wskutek nadużycia obrazu człowiek popada w swoisty trans i ulega zniewoleniu. Poddany działaniu obrazów, podąża za złudnym, iluzorycznym urokiem rzeczy, w konsekwencji stając się ofiarą nałogów, w szczególności zakupoholizmu (nabywane przedmioty nie są w stanie zaspokoić jego rosnących pragnień). Dyktatura obrazu zdaniem Saraha „nienawidzi ciszy”⁴⁴. „Człowiek jest zmuszony

⁴⁰ Tamże, s. 57.

⁴¹ Tamże, s. 61n.

⁴² Tamże, s. 51.

⁴³ Tamże, s. 50.

⁴⁴ Tamże, s. 66.

szukać coraz to nowych rzeczywistości, pobudzających apetyt posiadania; jego oczy są jednak zaczerwienione, nieprzytomne i chore. Sztuczne widowiska i rozświetlone ekrany bez przerwy chcą oczarowywać umysł i duszę [...]. Tyrania obrazu zmusza człowieka do rezygnacji z milczenia oczu”⁴⁵.

Przytoczone wyżej wypowiedzi Sarah jedynie sygnalizują skalę skomplikowanych problemów dotyczących współczesny świat. Kardynał wskazuje na specyfikę wielu zagrożeń wobec których staje człowiek poddany różnym rodzajom hałasu: od fizycznych (duże, intensyfikujące się natężenie dźwięków w przestrzeni akustycznej lub obrazów w sferze wizualnej wpędza człowieka w wir konsumpcji, posiadania i coraz większej chciwości), poprzez egzystencjalne (jak ucieczka przed samopoznaniem, samoświadomością i odpowiedzialnością, egoizm i egocentryzm), po duchowe (na przykład „zagłuszanie” sumienia, brak zdolności słuchania tego, co do człowieka mówi Bóg, rozgardiasz poznawczy i zanik zdolności słuchania drugiego człowieka).

Na podstawie wypowiedzi Sarah można wyodrębnić co najmniej trzy aspekty dyktatury hałasu. Pierwszy dotyczy zjawiska sekularyzacji, która zdaniem gwinejskiego duchownego znieważa Boga. Hałas medialny, wizualny, produkcyjny „chce przeszkodzić mówić samemu Bogu”⁴⁶. „W tym piekle hałasu człowiek rozpada się i gubi; jest rozbity na mnóstwo niepokojów, przywidzeń i lęków. Aby wydostać się z tych depresyjnych tuneli, rozpaczliwie wyczekuje hałasu, spodziewając się, że przyniesie mu on jakąś pociechę”⁴⁷. Wykorzystywanie hałasu jako antidotum na pustkę, bezsens i rozmaite lęki prowadzi do błędnego koła, do zastępowania jednego hałasu kolejnym. Drugi aspekt wiąże się z osłabieniem oraz spłyceniem więzi międzyludzkich – hałas uniemożliwia słuchanie i zrozumienie drugiego człowieka, pogłębianie relacji z nim. Trzeci zaś dotyczy wyboru różnych form hałasu jako ułudy relaksu, spokoju i harmonii. Sarah podkreśla, iż hałas „jest zwodniczym, uzależniającym i kłamliwym środkiem uspokajającym”⁴⁸, trawiącym społeczeństwa od wewnątrz.

Wymienione aspekty prowadzą do pytań o kondycję współczesnego człowieka. Uwikłanie w postęp, technicyzację i informatyzację prowadzi niejednokrotnie do popadania w chaos, zagubienia, odseparowania od innych, alienacji i rezygnacji z poszukiwania ciszy (w sobie, w otoczeniu, w codzienności) na rzecz złudnego poczucia bezpieczeństwa. Sarah twierdzi, że najpiękniejsze rzeczy rodzą się w ciszy, ale stawia ona człowiekowi pewne wymagania. „Człowiek panuje nad czasem działania, jeśli umie wejść w ciszę”⁴⁹. Co istotne, Sarah dostrzega możliwość wejścia w taki rodzaj ciszy, który nie podlega

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 83.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 50.

wpływow dyktatury hałasu. Chodzi o uwewnętrznioną decyzję serca jako „świątyni milczenia”, w której istnieje miejsce na odnalezienie sensu, prawdy i wolności. Żadna bowiem destabilizacja, wrzawa, hałas, zamęt, nie mogą naruszyć tej specyficznej sfery w człowieku ani jej wyrugować nawet najbardziej wyrafinowanymi sposobami.

W refleksji Saraha można wyróżnić dwa typy rozróżnień dotyczących ciszy i milczenia. Pierwsze z nich odnosi się do odróżnienia sensu przestrzennego ciszy od stanu wewnętrznego jako duchowego wymiaru człowieczeństwa. Cisza w takim ujęciu jest „zadomowiona” w sercu człowieka jako pewien prafenomen duszy. Człowiek, który dąży do odnalezienia ciszy, powinien zacząć jej poszukiwanie od własnego serca, do którego dostęp ma jedynie Bóg. Sarah twierdzi, że możliwe jest pozostawanie w ciszy „pośród największego nieładu, najbardziej przyziemnych niepokojów, w samym środku wrzawy i wśród ryku tych piekielnych machin, które nakłaniają do funkcjonalizmu i aktywizmu, wyrывая nas z wszelkiego wymiaru transcendentnego i z wszelkiego życia wewnętrznego”⁵⁰. Aby stan ten osiągnąć, trzeba „stać się milczeniem”⁵¹, czyli wejść na drogę słuchania, kontemplacji, modlitwy: „Prawdziwa pustynia jest w naszym wnętrzu, w naszej duszy”⁵².

Drugie rozróżnienie dotyczy milczenia. W pierwszym znaczeniu, jest ono jedynie nieobecnością słowa, negacją hałasu czy dźwięku. Milczenie jawi się jednak także jako paradoks innego wymiaru obecności, więzi, słuchania i komunikacji z innym lub z Bogiem⁵³. Sarah postrzega milczenie przede wszystkim jako przejaw takiej obecności drugiego człowieka i Boga, której można doświadczyć jedynie w ciszy, z dala od zgiełku i rozgardiaszu. Bycie w ciszy jest warunkiem obecności „przy” (sobie, drugim, Bogu), „dla” (drugiego, Boga), „z” (sobą, drugim, Bogiem) oraz „ku” (drugiemu, Bogu), ale także warunkiem stawiania głębokich i prawdziwych pytań egzystencjalnych. Milczenie jako znak ciszy zewnętrznej może stać się wyrazem protestu, szukania pokoju i zgody z drugim człowiekiem, rodzajem manifestacji pewnych emocji czy stanów jako komunikatów wysyłanych drugiemu.

Wewnętrzna cisza wymaga niekiedy zewnętrznego milczenia, a wewnętrzne milczenie – zewnętrznej ciszy. Oba te wymogi wzajemnie się warunkują,

⁵⁰ Tamże, s. 37.

⁵¹ Tamże, s. 36.

⁵² Tamże.

⁵³ Koncepcję „milczącej komunikacji” rozwinął Martin Buber, czołowy przedstawiciel filozofii dialogu. Wiązał ją z wzajemnym podmiotowym odniesieniem Ja i Ty oraz z przestrzenią „pomiedzy”, w której wydarza się spotkanie i historia danej relacji. Pomimo ciszy i de facto dzięki niej konstituuje się twórcze „pomiedzy” Ja i Ty, które poprzez swoją formę i treść przekazuje więcej niż mowa werbalna. Mowa werbalna nie jest niezbędnym warunkiem komunikacji (por. M. B u b e r, *Dialog*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. i oprac. J. Doktor, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1992, s. 209-211).

dopełniają i rodzą wiele cennych wartości w życiu jednostki i jej odniesieniu do innych oraz do Boga: „Cisza życia codziennego jest jednym z niezbędnych warunków, by żyć razem z innymi. Bez zdolności milczenia człowiek nie potrafi usłyszeć swojego otoczenia, pokochać go i zrozumieć. Miłość rodzi się z milczenia. Pochodzi z serca milczącego, umiejącego słuchać, słyszeć i przyjmować. Milczenie jest jednym z warunków odmienności i jedną z rzeczy koniecznych, by zrozumieć siebie samego. Bez milczenia nie ma ani odpoczynku, ani pogody ducha, ani życia wewnętrznego. Milczenie to przyjaźń i miłość, wewnętrzna harmonia i pokój. Cisza i pokój biją jak jedno serce”⁵⁴.

Umiejętność milczenia lub zamilknięcia w danym momencie jest analogiczna do zastosowania pauzy w muzyce, nie musi być przerwą w komunikacji, może stanowić łącznik w dialogu i kontynuację rozmowy. „Współczesna cywilizacja – stwierdza Sarah – nie umie milczeć. Wciąż nieustannie monologuje. Społeczeństwo postmodernistyczne odrzuca przeszłość, a na teraźniejszość patrzy jak na bezwartościowy przedmiot konsumpcji [...]. Odtąd panuje dyktatura słowa, dyktatura słownej emfazy. W tym teatrze cieni zostaje już tylko ropiejąca rana mechanicznych słów – bez blasku, bez prawdy, bez fundamentu”⁵⁵.

Reasumując powyższe intuicje Sarah, można powiedzieć, że cisza prowadzi ostatecznie do pierwotnej i najważniejszej relacji w życiu człowieka: do relacji z Bogiem. Cisza jest również głosem serca i sumienia, który wiedzie człowieka ku pełni bycia. „Zawsze jest wrogiem błahych perspektyw, światowości i sztuczek”⁵⁶, stanowi przestrzeń wiary i zaufania Bogu, ale także sporu, dialogu i osobowej rozmowy z Bogiem, miejsce nasłuchiwanie, otwarcia się na perspektywę rozumienia i miłości. Głębokie słuchanie drugiego wymaga milczenia zarówno w sferze zewnętrznej, jak i wewnętrznej: „Milczenie słuchania jest uwagą, darem z siebie dla drugiego i marką moralnej elegancji [...]. Milczenie słuchania jest milczącym trwaniem serce przy sercu”⁵⁷.

*

Na ciszę można spojrzeć z jednej strony jako na coś przestrzennego, co wy-
myka się prostym uogólnieniom, a z drugiej jako na rezerwuar nieskończonych
treści, wartości i znaczeń. Cisza w kulturze i dla kultury może stanowić źródło
i twórczą przestrzeń stawania się człowieka. Może być miejscem, gdzie obja-
wia się prawda człowieka, może przybliżyć pytanie o jego istotę do pełniejszej

⁵⁴ Sarah, D i a t, dz. cyt., s. 50.

⁵⁵ Tamże, s. 83.

⁵⁶ Tamże, s. 108.

⁵⁷ Tamże, s. 118n.

i klarowniejszej odpowiedzi. Mimo że „dylemat ciszy polega na nieustannym jej niezrozumieniu”⁵⁸, to – paradoksalnie – ona sama jawi się jako specyficzne miejsce spotkania, relacji i dialogu.

Pustka hałasu zdaniem Grygla „technicyzuje” umysły ludzi i wprzęga je w krzątanie wokół spraw materialnych, zdaniem Saraha zaś „kolonizuje” wewnętrzną świątynię człowieka, wprowadza zamęt, chaos i niepokój do jego duszy. Zarówno „produktura”, jak i dyktatura hałasu rujną prawidłowe relacje i głębokie więzi, spływają życie wewnętrzne i wpływają na erozję kultury. Hałas ma moc niszczenia i głuszenia, natomiast cisza ma moc ratowania i kształtowania wnętrza człowieka.

Cisza może być również postrzegana jako przedpole rozumienia sensu i specyficznej komunikacji między podmiotami pozostającymi w relacji. W zależności od rodzaju relacji, może odgrywać rozmaite role i spełniać różne funkcje (zarówno pozytywne, jak i negatywne), a także odsłaniać nowe wymiary w człowieku.

Wydaje się, że cisza – mimo wielokontekstowego charakteru i trudności w jej definiowaniu – jest czynnikiem konstytutywnym kultury, jednym z istotnych jej budulców. Kultura konstytuuje się dzięki ciszy i daje się kształtować w oparciu o wielorakie rodzaje i odmiany ciszy.

Obroną przed dewaluacją kultury lub jej dewastacją może być poszukiwanie ciszy nie tylko w wymiarze fizycznym, ale także egzystencjalnym i duchowym. Kultury ciszy nie da się zastąpić, nie ma alternatywy. Mimo że cisza nie jest jedyną formą kształtowania się kultury, bez niej nie byłoby ono możliwe. Dlatego też, jak postuluje Sarah, „ciszę trzeba pieczołowicie chronić przed wszelkim pasożytniczym hałasem”⁵⁹.

Wydaje się, że we współczesnej kulturze cisza odgrywa jedną z fundamentalnych ról – poprzez uczestnictwo w niej człowiek może bowiem dowiedzieć się więcej o sobie i innych. „Cisza może mieć charakter wertykalny, odnoszący się do Boga, i horyzontalny, obejmujący kontakt z ludźmi. Jest subiektywnym, indywidualnym przeżyciem w drodze do doskonałości. Pozwala na odnajdywanie wartości w sobie i aktualizowanie ich w działaniu, dynamizowanie własnego i społecznego życia przez rozwinięcie jakiegoś aspektu świata wartości”⁶⁰.

W ciszy Ja człowieka staje wobec pytania o siebie i o drugiego. Otwiera się zatem perspektywa komunikacji prawdy, komunikacji miłości oraz komunikacji piękna. Cisza dialogiczna może stawać się miejscem przebudzenia człowieka do pełni relacji, miejscem szukania i nasłuchiwanie sensu.

Cisza jest przestrzenią, w której człowiek może odkrywać głębsze warstwy własnej psychiki, duszy i własnego istnienia, to w niej kryje się potencjał

⁵⁸ Olearczyk, dz. cyt. s. 9.

⁵⁹ Sarah, Diat, dz. cyt., s. 124.

⁶⁰ Olearczyk, dz. cyt., s. 41.

refleksji, introspekcji oraz odkrywania ukrytych pokładów rzeczywistości. Stanowi ona przeciwwagę dla szerzącej się „produktury” i dyktatury hałasu. Cisza „mówi o ukrytym znaczeniu rzeczywistości ducha, jest zespołem znaczeń pozwalającym zrozumieć sens rzeczywistości”⁶¹. Być może, jak mówił Thomas Merton, „więcej pociechy znajduje się w substancji milczenia niż w odpowiedzi na pytanie”⁶².

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Aghamohammadi, Mehdi. “Silence, an Eye of Knowledge.” *International Journal of Education & Literacy Studies* 5, no. 2 (2017): 20–28.
- Buber, Martin. “Dialog.” In Buber, *Ja i Ty: Wybór pism filozoficznych*. Edited and translated by Jan Doktor. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1992.
- Ciulei, Tomiã. “Beyond Words: Problem of Silence.” *Procedia: Social and Behavioral Sciences* 149 (2014): 184–88.
- Filek, Jacek. “Filozofa wstęp do ciszy.” *Znak*, no. 707 (2014): 90–95.
- Gonçalves, Diana. “The Sound of Silence in the Age of Man.” In *Cultures of Silence: The Power of Untold Narratives*. Edited by Luísa Santos. New York: Routledge, 2023.
- Grygiel, Stanisław. *Jestem, więc modlę się*. Poznań: Flos Carmeli, 2012.
- Grygiel, Stanisław. *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby*. Kielce: Wydawnictwo Jedność, 1995.
- Grygiel, Stanisław. “Kultura, humanizm i religia.” *Znak* 16, nos. 7–8 (121–122) (1964): 827–34.
- Grygiel, Stanisław. *Na ścieżkach prawdy: Rozmawiając z Janem Pawłem II*. Poznań: Flos Carmeli, 2013.
- Grygiel, Stanisław. *Od początku – na zawsze: Miłujmy prawdę małżeństwa*. Poznań: Flos Carmeli, 2015.
- Kierkegaard, Søren. “Zalecone dla własnej oceny współczesności.” In Kierkegaard, *Pisma późne*. Translated by Karol Toeplitz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2016.
- Lepa, Adam. “Pedagogia galenosfery człowieka.” *Łódzkie Studia Teologiczne* 20 (2011): 155–67.
- Mariański, Janusz. “Sekularyzacja jako megatrend.” *Relacje Międzykulturowe – Intercultural Relations* 1, no. 1 (2017): 231–57.
- Merton, Thomas. *Znak Jonasza*. Translated by Krystyna Poborska. Poznań: Zysk i S-ka, 2001.

⁶¹ Tamże, s. 8.

⁶² T. Merton, *Znak Jonasza*, tłum. K. Poborska, Zysk i S-ka Poznań 2001, s. 373.

- Montiglio, Silvia. *Silence of the Land of Logos*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Olearczyk, Teresa. *Pedagogia ciszy*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.
- Phnuyal, Bimal. "Commemoration of Paulo Freire." *PLA Notes*, no. 32 (1998): 120–3.
- Pikuła, Norbert G. "Poczucie sensu życia jako potrzeba egzystencjalna współczesnego człowieka." In *Ważne obszary badawcze w pedagogice*. Edited by Katarzyna Jagielska. Kraków: Wydawnictwo Scriptum, 2022.
- Sarah, Robert, and Nicolas Diat. *Moc milczenia: Przeciw dyktaturze hałasu*. Translated by Agnieszka Kuryś. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 2017.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Inga MIZDRAK – Kultura ciszy a „produktura” i dyktatura hałasu. Wokół Stanisława Grygla i kardynała Roberta Saraha rozważań nad kondycją ludzką
DOI 10.12887/38-2025-4-152-07

Artykuł stanowi próbę odpowiedzi na pytania o status i rolę ciszy oraz funkcje, jakie pełni ona we współczesnej kulturze. Odcienie znaczeniowe pojęcia ciszy odsłaniają obszerny rezerwuar treści, które ostatecznie ujawniają jej niedefiniowalność. Zagrożeniem dla kultury, czynnikiem destabilizującym ją w wymiarze społecznym jest szeroko rozumiany hałas, zwłaszcza burzący ład hałas egzystencjalny. Poddany jego dyktatowi człowiek ulega swoistemu zniewoleniu i traci poczucie tożsamości, a kultura przeniknięta tego rodzaju hałasem karleje. Omawiając owe zagrożenia, autorka odwołuje się do poglądów Stanisława Grygla i Roberta Saraha. Sarah ukazuje hałas jako czynnik dehumanizujący kulturę. Grygiel wskazuje natomiast na wynaturzoną postać kultury – „produkturę”, w której wskutek eskalacji pragnienia posiadania rzeczy materialnych prawdziwe ludzkie relacje i więzi osobowe ulegają unicestwieniu. Obu tym zagrożeniom przeciwstawiona zostaje kultura ciszy, która jawi się jako przestrzeń kreacji, wolności i kształtowania życia w oparciu o trwałe wartości.

Słowa kluczowe: cisza, hałas, kultura, byt ludzki, wartości

Kontakt: Katedra Filozofii, Instytut Politologii, Socjologii i Filozofii, Kolegium Gospodarki i Administracji Publicznej, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie,
ul. Rakowicka 27, 31-510 Kraków
E-mail: mizdraki@uek.krakow.pl
Tel. 668828662
ORCID 0000-0003-1689-2392

Inga MIZDRAK, The Culture of Silence versus “Producture” and the Dictatorship of Noise: Stanisław Grygiel’s and Cardinal Robert Sarah’s Reflections on Human Condition

DOI 10.12887/38-2025-4-152-07

The article attempts to answer questions concerning the status, role, and functions of silence in contemporary culture. The shades of the meaning of the concept of silence indicate a vast reservoir of content which, ultimately, reveals indefinability of silence. Broadly understood noise and, in particular, existential noise constitute threats to culture and factors that destabilize its social dimension. Noise undermines existential order, enslaves human beings, and makes them lose their identity. A culture permeated with noise declines. The author of the article refers to the ideas proposed by Stanisław Grygiel and Robert Sarah. Sarah describes noise as a factor that dehumanizes culture, while Grygiel discusses a degenerate form of culture—“producture” (produktura), as he terms it—in which authentic human relationships and personal ties are annihilated as a result of an escalating desire for material possessions. Both the threats are opposed by the culture of silence considered as a space in which creativity and freedom are possible and lives can be shaped according to lasting values.

Key words: silence, noise, culture, human being, values

Contact: Department of Philosophy, Institute of Political Science, Sociology and Philosophy, College of Public Economy and Administration, Cracow University of Economics, ul. Rakowicka 27, 31-510 Kraków, Poland

E-mail: mizdraki@uek.krakow.pl

Phone: +48 668828662

ORCID 0000-0003-1689-2392

MYŚLENIE LITERACKIE



Iwona GRALEWICZ-WOLNY*

PRZERWANE OCZEKIWANIE „Obsoletki” Justyny Bargielskiej jako opowieść paradoksalna

Czytelnym sygnałem oryginalności zaproponowanego przez Bargielską podejścia do tematu poronienia jest już formuła tytułowa zbioru. Wывiedziona z medycznego terminu „graviditas obsoleta”, oznaczającego wewnątrzmaciczne obumarcie płodu, jest tu określeniem kobiety, która poroniła. Użyta w tytule tomu forma mnoga tego neologizmu akcentuje powszechność opisanego nim doświadczenia utraty, doświadczenia, dodajmy, granicznego, czyli prowokującego do refleksji o charakterze tożsamościowym.

Wydane w roku 2010 *Obsoletki*¹ Justyny Bargielskiej do dziś stanowią najmocniejszą odpowiedź rodzimej literatury pięknej na doświadczenie poronienia. Intuicja nie zawiodła kapituł czołowych polskich nagród literackich² – będący debiutem prozatorskim autorki zbiór czterdziestu trzech miniatur zespolonych tematem utraty ciąży okazał się książką ważną, bo odsyłającą do jednej z tych „ludzkich przygód”, które z uwagi na swoją złożoną naturę wciąż wymykają się opisowi. Bargielska, dokonując nieoczywistego wyboru języka dla opowieści o stracie, jaką jest poronienie, zasygnalizowała niewyraźność towarzyszących mu emocji, pośród których ważne miejsce zajmują dezorientacja i poczucie zagubienia w błyskawicznie zmieniającej się sytuacji życiowej. To do nich między innymi odnosi się tytuł opublikowanego przez Wydawnictwo Mamania popularnego poradnika Giorgii Cozza adresowanego do kobiet po poronieniu *Przerwane oczekiwanie*³ – tytuł ten pozwałam sobie zapożyczyć na potrzeby niniejszego szkicu jako trafnie definiujący towarzyszący poronie-

* Dr hab. Iwona Gralewicz-Wolny, prof. UŚ – Instytut Polonistyki, Uniwersytet Śląski w Katowicach, e-mail: iwona.gralewicz-wolny@us.edu.pl, ORCID 0000-0001-5508-9805 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ Zob. J. B a r g i e l s k a, *Obsoletki*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010.

² *Obsoletki* zostały wyróżnione Nagrodą Literacką Gdynia oraz nominowane do Nagrody Literackiej Nike oraz Paszportu „Polityki”. Ich sukces komentuje Marta Koronkiewicz: „Książka olśniła nadzwyczaj bezpośrednim ujęciem tak słabo opowiedzianego dotąd zjawiska, jakim jest żaloba po poronieniu, żaloba po śmierci samej możliwości człowieka”. M. K o r o n k i e w i c z, *Bargielska bez wymówek*, „Śląskie Studia Polonistyczne” 2014, nr 1-2, s. 212.

³ Zob. G. C o z z a, *Przerwane oczekiwanie. Poradnik dla kobiet po poronieniu*, tłum. A. Paleta, B. Sosnowska, Wydawnictwo Mamania, Warszawa 2013.

niu gwałtowny zwrot w pracy myśli i uczuć wyzwanych – tak w kobietach, jak i w towarzyszących im mężczyznach – stanem ciąży i jej utraty.

Spoiłem zgromadzonych w *Obsoletkach* miniatur jest postać ich głównej bohaterki, alter ego autorki⁴, Justyny, młodej zamężnej matki dwojga dzieci, nierozdartej konfliktem między domem a pracą⁵ („Tak mój świat kręci się wokół dzieci. Nie ma drugiego tak głębokiego lasu”⁶), jak się wydaje w pewnej mierze dlatego, że ważna część jej egzystencji rozgrywa się w przestrzeni wyobraźni i snu, co w konsekwencji lokuje *Obsoletki* w polu prozy eksperymentalnej⁷. Eksperyment ów ma charakter dwuwymiarowy: jest przejawem poszukiwań formy wyrazu adekwatnej do trudnej tematyki tej prozy, a jednocześnie efektem regulacji języka, właściwej debiutowi próby ustawienia głosu⁸. Daje tu o sobie znać poetycki aspekt osobowości twórczej Bargielskiej, która – ponownie odnosząc się do kategorii podwójności – operuje na zmianę w dwóch rejestrach: surrealistycznym (poetyka absurdu) i realistycznym, momentami wręcz naturalistycznym (poetyka grozy)⁹. Na tej zasadzie w *Obsoletkach* liczne bezpośrednie sygnały oniryczności (na przykład: „Śnił mi się jeden z chłopaków mojej siostry i trochę mi z tym niezręcznie”¹⁰; „Ciągle śniło mi się, że już rodziłam, ale nikt nie chciał przyjść do mnie mi pomóc,

⁴ Na temat autobiograficznego wymiaru *Obsoletek* zob. I. A d a m c z e w s k a, *Pisarz w mediach masowych, czyli autentyzm jako literacki chwyt (auto)promocyjny*, „Teksty Drugie” 2012, nr 6, s. 306.

⁵ Zob. D. N o w a c k i, *Złe wspomnienia są dobre*, „Tygodnik Powszechny” 2010, nr 49, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/zle-wspomnienia-sa-dobre-144821>. Jednym z przykładów literackiego opisu tego konfliktu może być powieść Natalii Fiedorczuk *Jak przestałam kochać centra handlowe* (zob. N. F i e d o r c z u k, *Jak przestałam kochać centra handlowe*, Wydawnictwo Wielka Litera, Warszawa 2016).

⁶ J. B a r g i e l s k a, *Tammy likes grief*, w: *taż*, *Obsoletki*, s. 42.

⁷ Za miarę stopnia tej eksperymentalności niech posłuży informacja, że Wydawnictwo Czarne dopiero jako trzecia z oficyn, którym proponowano *Obsoletki*, zdecydowała się je opublikować.

⁸ Mowa oczywiście o debiucie na obszarze prozy. W chwili publikacji *Obsoletek* Bargielska miała już na koncie tomy poetyckie: *Dating sessions* (zob. *taż*, *Dating Sessions*, Zielona Sowa, Kraków 2003), *China Shipping* (zob. *taż*, *China Shipping*, kserokopia.art, Kilece 2005) i *Dwa fiaty* (zob. *taż*, *Dwa fiaty*, Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury, Poznań 2009). Recenzujący *Male lisy* (zob. *taż*, *Male lisy*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2013), drugą książkę prozatorską Bargielskiej, Dariusz Nowacki, scharakteryzował jej warsztat pisarski następująco: „Justyna Bargielska jest mistrzynią krótkiej formy, lecz nie w tradycyjnym rozumieniu. Porządnej noweli skonstruować nie potrafi i chyba w ogóle układanie opowieści, nawet niewielkich rozmiarów, jakoś jej nie leży. Żywiołem Bargielskiej jest notatka pojmwana zresztą bardzo szeroko. Migawkowe obrazy, drobne obserwacje, refleksje podane w stylu aforystycznym, a nade wszystko miniaturowe anegdoty – w tworzeniu tych form osiągnęła niespotykaną biegłość” (D. N o w a c k i, *Lisy male, ale frajda duża*, „Gazeta Wyborcza” z 12 III 2013, s. 18).

⁹ Tę zdolność kojarzenia różnych tonacji docenił również Nowacki: „Bargielska posiada niezwykłą umiejętność łączenia tego, co z natury nie jest łączliwe: perwersji z dowcipem, grozy z absurdem, poezji z wulgarnością” (*tamże*).

¹⁰ J. B a r g i e l s k a, *Oczywiście deszcz*, w: *taż*, *Obsoletki*, s. 17.

a to już były skurcze parte”¹¹; „Śniło mi się, że chciałam ci coś powiedzieć”¹²; „Śniło mi się, że byłam Matką Boską i walczyłam ze złem”¹³) współlistnieją z frazami w rodzaju: „Przez jakiś czas byłam grobem”¹⁴; „Czy to możliwe jest, że w tym słoiku było moje dziecko?”¹⁵; „Jestem kobietą, która urodziła dwoje dzieci z głowami i jedno bez”¹⁶. Asocjacyjna i alogiczna forma *Obsoletek* wydaje się wręcz zaprogramowana, by wywołać dyskomfort czytelnika, który nie ma prawa czuć się dobrze w obliczu tematu, z jakim mierzy się ta proza. Zdezorientowany, staje on w obliczu wyboru: czy przyjmie tekst, aprobując jego nieciągłość jako pochodną głównego tematu, czyli paradoksu istnienia¹⁷, które nie zaistniało¹⁸, czy też po prostu porzuci lekturę. Warto w tym miejscu podkreślić, że wybrana przez Bargielską dykcja lokuje się z dala od etyczno-moralnych sporów dotyczących wczesnego macierzyństwa, co sama pisarka, założycielka Stowarzyszenia Rodziców po Poronieniu, skomentowała: „Najbardziej lubię, kiedy na spotkaniu w jednej sali trafią się osoby, które dziękują mi za to, że *Obsoletki* tak bezkompromisowo opowiadają się *pro-life*, i takie, które cieszą się, że dostały literacki argument *pro-choice*”¹⁹. Zawieszenie kwestii światopoglądowych powiązanych z poronieniem jest tu o tyle ważne, że pozwala skupić się na nim samym jako na doznaniu egzystencjalnym.

Czytelnym sygnałem oryginalności zaproponowanego przez Bargielską podejścia do tematu poronienia jest już formuła tytułowa zbioru o wyraźnej sygnaturze genologicznej, odnoszącej się do współtworzących go tekstów. Wywiedziona z medycznego terminu „*graviditas obsoleta*”, oznaczającego wewnątrzmaciczne obumarcie płodu, jest tu określeniem kobiety, która poroniła.

¹¹ T a ż, *Ciąża lękowa*, w: taż, *Obsoletki*, s. 25.

¹² T a ż, *O moim wydawcy*, w: taż, *Obsoletki*, s. 30.

¹³ T a ż, *Ciąża przebaczenia*, w: taż, *Obsoletki*, s. 37.

¹⁴ T a ż, *Jak myślałam, że co jest w słoiku?*, w: taż, *Obsoletki*, s. 28.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ T a ż, *Córka Beaty*, w: taż, *Obsoletki*, s. 84.

¹⁷ Czytając *Obsoletki* w kontekście tematu żałoby Agnieszka Gawron użyła w odniesieniu do książki Bargielskiej określenia „studium paradoksów” (A. G a w r o n, *Obrysowywanie żałoby w „Obsoletkach” Justyny Bargielskiej*, w: tejsze, *Macierzyństwo. Współczesna literatura, kultura, etyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016, s. 194).

¹⁸ Za odzwierciedlenie tego paradoksu można uznać już samą formę „obsoletka”, w której – jak zauważa Beata Mytych-Forajter – „za sprawą sufiksu -ka konotującego małość, drobność [Bargielska – I.G.W.] nazywa i kobietę tracącą dziecko, i małość/wielkość poniesionej straty. Ekonomia małego/dużego wydaje się w przypadku poronienia szczególnie rozchwiana” (B. M y t y c h - F o r a j t e r, *Najmniejsze zwierzę Justyny Bargielskiej*, w: *Balaghan. Mikroświaty i nanohistorie*, red. M. Jochemczyk, M. Kokoszka, B. Mytych-Forajter, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2015, s. 427).

¹⁹ *Schwytajcie nam lisy, male lisy. Z Justyną Bargielską rozmawiała Violetta Szostak*, „Gazeta Wyborcza” 1 XI 2011, wyborcza.pl, <https://wyborcza.pl/7,75410,10734225,bargielska-schwytajcie-nam-lisy-male-lisy.html>.

Użyta w tytule tomu forma mnoga tego neologizmu akcentuje powszechność opisanego nim doświadczenia utraty, doświadczenia, dodajmy, granicznego, czyli prowokującego do refleksji o charakterze tożsamościowym²⁰. Leksem „obsoletka”, łączący znaczenia traumy i macierzyństwa, wpisuje się tym samym w jeden z głównych nurtów refleksji feministycznej, której reprezentantki poświęcają temu ostatniemu tematowi znaczną uwagę, starając się przede wszystkim przywrócić figurze matki utraconą cielesność²¹. Oryginalna forma prozy Bargielskiej bierze tym samym udział w szerzej zakrojonym procesie odzyskiwania języka dla opisu całego spektrum doświadczeń kobiecości, któremu patronują Hélène Cixous, Julia Kristeva i Luce Irigaray. Na kanwie lektury powieści macierzyńskiej Anny Nasiłowskiej *Domino*²² Agnieszka Mroziak konstatuje: „Należałoby wymyślić nowy język – język ciała, umożliwiający oddanie złożoności procesów, jakim podlega ciało właśnie; język impulsów, drgań, dźwięków, zapachów i smaków towarzyszących ciężarnej, a później rodzącej kobiecie”²³.

Niełatwe w odbiorze, stawiające czytelnikowi opór *Obsoletki* są też opowieścią o tym, jak trudno odpowiedzieć na ten apel i jak bardzo odpowiedź ta jest potrzebna w sytuacji, w jakiej znajdują się doświadczające poronienia bohaterki prozy Bargielskiej. Sfera sensualnych doznań, o którą upomina się dyskurs macierzyński, zostaje w ich wypadku drastycznie ograniczona – miejsce dźwięków, zapachów i faktur jako sygnałów relacji matka–dziecko pozostaje dotkliwie puste.

Do powyższego dyskursu odwołuje się w swoim odczytaniu *Obsoletek* Alicja Wódkowska²⁴, wskazując na dokonującą się w nich demitologizację macierzyństwa, której emblematem jest figura Matki Boskiej uczłowieczonej²⁵.

²⁰ „Doświadczenia graniczne jak mocny snop światła obrysowują nasz ludzki kształt i wydobywają go z cienia” (J. Leociak, *Doświadczenia graniczne. Studia o dwudziestowiecznych formach reprezentacji*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2009, s. 5) – ta metaforyczna formuła autorstwa Jacka Leociaka wydaje się stosowna także w kontekście przeżytego poronienia, podobnie jak dalsza uwaga badacza: „Doświadczenie graniczne niesie w sobie także element iluminacji. Działanie traumy jest nie tylko dewastujące, lecz także odsłaniające. Przechodząc przez doświadczenie graniczne, nie jesteśmy już tacy, jacy byliśmy przedtem, dawniej. To doświadczenie radykalnie nas odmienia, daje człowiekowi gorzką wiedzę o świecie i o sobie” (tamże, s. 21).

²¹ Zob. m.in.: A. Gawron, *Macierzyństwo*, w: *Pożegnanie z Matką Polką? Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce*, red. R.E. Hryciuk, E. Korolczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.

²² Zob. A. Nasiłowska, *Domino. Traktat o narodzinach*, Open, Warszawa 1995.

²³ A. Mroziak, *Macierzyństwo jako źródło cierpień: uwagi na marginesie współczesnego dyskursu położniczego*, w: tamże, *Akuszarki transformacji. Kobiety, literatura i władza w Polsce po 1989 roku*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2012, s. 185.

²⁴ Zob. A. Wódkowska, *Obumarłe. O konstruowanie podmiotu melancholijnego w „Obsoletkach” Justyny Bargielskiej*, „Teksty Drugie” 2013, nr 6, s. 332-342.

²⁵ Wątek maryjny *Obsoletek* wyczerpująco omówiła Agnieszka Gawron (por. A. Gawron, *Obrysowywanie żałoby*, s. 200-204).

Wybór tabuizowanego tak na gruncie społecznym, jak i literackim, tematu utraty nienarodzonego dziecka, w połączeniu z fragmentaryczną, noszącą znamiona wypaczonego zapisu dziennikowego, formą oraz naznaczonym groteską językiem²⁶ służą, zdaniem badaczki, korekcie patrzenia na macierzyństwo wyłącznie przez pryzmat uwznioślenia czy wręcz sakralizacji. Sięgając po Kristej koncepcję podmiotu melancholijnego, Wódkowska zwraca uwagę, że „narracyjna warstwa utworu Bargielskiej to nic innego jak nieustająca walka żywiołu semiotycznego z symbolicznym, burzliwy dialog tego, co emocjonalne, idiomatyczne i nieprzekładalne, z tym, co racjonalne, wspólnotowe i podporządkowane logicznym prawom języka”²⁷. Uwikłany w sieć oczekiwań społecznych, targany sprzecznymi emocjami, zdeorientowany podmiot zbiorowy *Obsoletek* w zakończeniu książki przemawia głosem jednostki, dobitnie sygnalizując wybór personalnej perspektywy opisu doświadczenia poronienia. Nie sposób nie zauważyć, że to wybór w pewnym stopniu narzucony, jako że samotność – najbardziej dojmujące doznanie obsoletki – nie wynika wyłącznie z istoty poronienia jako naruszenia intymnej relacji macierzyńskiej przez siły biologii²⁸, lecz jest także efektem opuszczenia kobiet po poronieniu przez instytucje społeczne, które ignorują ich traumę, oraz opresji konwenansów dyktujących zмовę milczenia („Każdy we wsi miał jakieś pierwsze dziecko, które umierało, zanim pojawiło się młodsze rodzeństwo, i o którym potem zaciebie się nie wspominało przy żadnej okazji”²⁹). Zdarza się też, że samotność tę dodatkowo pogłębia reakcja najbliższego otoczenia przybierająca formę pozbawionego złych intencji, ale jednak wypaczonego pocieszenia sprowadzającego się do przekazu: „urodzisz sobie drugie”³⁰. Tymczasem – jak dowodzi w sformułowanym w polu poetyki afektywnej komentarzu do *Obsoletek* Przemysław Czapliński – to „pierwsze” będzie znaczyć już zawsze swoją nieobecnością, co pozwala badaczowi usytuować tom próz Bargielskiej w cyklu

²⁶ W tym wymiarze *Obsoletki* zdradzają podobieństwo do *Polki* Manueli Gretkowskiej, która – jak zauważyła Jeannette Slaby – w swojej narracji ciążyowej „celowo prowokuje napięcia między dosłownymi znaczeniami wyrazów, a tymi niewyrażonymi wprost” (J. Slaby, *Stereotypy macierzyństwa w prozie Manueli Gretkowskiej i Anny Nasilowskiej*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1-2, s. 123). „Osobliwe, semantyczno-logiczne konstrukcje – pisze – ujawniają pragnienie zachowania przez mamę Poli [narratorkę powieści – I.G.W.] dystansu do sytuacji, w której się znalazła. Obrócenie w żart strachu przed utratą dziecka po badaniu prenatalnym jest sposobem na przetrwanie trudnych chwil w oczekiwaniu na wynik badania” (tamże).

²⁷ Wódkowska, dz. cyt., s. 339.

²⁸ „Kobieta czuje, że ten ból jest tylko jej, bo nikt nie kochał jej dziecka tak jak ona”. C o z z a, dz. cyt., s. 45.

²⁹ J. Bargielska, *Śmierć jak malowanie*, w: tamże, *Obsoletki*, s. 54.

³⁰ Podobne przykłady obcesowych pocieszeń kobiet po poronieniu podaje Giorgia Cozza: „Na szczęście byłaś w ciąży tylko przez trzy miesiące” (C o z z a, dz. cyt., s. 12) czy „Głowa do góry, to zdarza się wielu kobietom, to normalne” (tamże).

historii o „rodzinie poronionej” („familia obsoleta”)³¹, obok – między innymi – powieści Joanny Bator (*Chmurdalia*³², *Ciemno, prawie noc*³³) czy Ignacego Karpowicza (*Balladyny i romanse*³⁴, *Ości*³⁵)³⁶. Spoglądając – jak Czapliński – „z perspektywy nieistnienia”³⁷, dotykamy kolejnego paradoksu wyzwalanego sytuacją poronienia: oto żywi tworzą relację ze zmarłym, którego fizycznej obecności nigdy nie doświadczyli, a że poronienie jest przeżyciem, którego nie sposób wymazać z pamięci, relacja ta ma charakter trwały.

Uwzględniona w interpretacji Czaplińskiego perspektywa przyszłości naznaczonej wspomnieniem o stracie zbliża nas do lektury *Obsoletek* w kontekście refleksji widmontologicznej Jacquesa Derridy – lektury, jaką zaproponował Andrzej Marzec³⁸. Mierząca się z doświadczeniem poronienia bohaterka narracji Bargielskiej co rusz ma wrażenie jego paradoksalności, na przykład gdy kwestionuje logiczność frazy „urodził się martwy”³⁹ lub gdy mowa jest o apoptozie, to znaczy o rozłożeniu się komórek usytuowanego pozamacicznie zarodka i ich wbudowaniu w organizm matki, tak że „w ten sposób będzie miała swoje dziecko na zawsze w sobie i nigdy się nie rozstaną”⁴⁰, tym razem jest to jednak paradoks innego rodzaju. Lektura Marca czytającego *Obsoletki* w paradygmacie widmontologicznym pozwala dostrzec w nich opowieść o przyszłości, która z powodu poronienia nigdy nie stała się teraźniejszością, a tym samym nie może przejść do przeszłości. Badacz podnosi kwestię dezorientacji odbiorców miniatur, traktując ją jako odpowiednik stanu niepewności, w jakim znajduje się oczekująca dziecka kobieta. Oczekiwanie to jest naznaczone w równym stopniu radością i lękiem, a projekcja przyszłości (na

³¹ Por. P. C z a p l i ŋ s k i, *Poetyka afektywna i powieść o rodzinie*, w: *Kultura afektu – afekty w kulturze. Humanistyka po zwrocie afektywnym*, red. R. Nycz, A. Lebkowska, A. Dauksza, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2015, s. 397-401.

³² Zob. J. B a t o r, *Chmurdalia*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010.

³³ Zob. t a ż, *Ciemno, prawie noc*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2012.

³⁴ Zob. I. K a r p o w i c z, *Balladyny i romanse*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010.

³⁵ Zob. t e ŋ z e, *Ości*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013.

³⁶ „W narracjach przedstawiających ów motyw [poronienia – I.G.W.] doświadczenie utraty nie odsyła do wizji osiągalnej pełni (w myśl zasady: umarło jedno – urodzi się drugie), lecz do niespełnionej możliwości, która zawsze będzie nawiedzać żywych. A skoro umarli mają swoje miejsce wśród żywych, to żywi są po trosze umarli. Nikomu w związku z tym nie przysługuje pełnia praw, bo nikt nie żyje pełnią istnienia”. C z a p l i ŋ s k i, dz. cyt., s. 400. Zob. M. G l o s o w i t z, *Nieemożliwe światy Justyny Bargielskiej. Lektura afektywna*, „Śląskie Studia Polonistyczne” 2014, nr 1-2, s. 173-186.

³⁷ C z a p l i ŋ s k i, dz. cyt., s. 399.

³⁸ Zob. A. M a r z e c, *Obsolety nowoczesności*, w: tenże, *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. 229-250.

³⁹ B a r g i e l s k a, *Tammy likes grief*, s. 42.

⁴⁰ T a ż, *Przyszła mięta i szaleje*, w: tenże, *Obsoletki*, s. 87.

przykład wyobrażenie wyglądu dziecka, wybór imienia, przygotowanie wyprawki) stowarzyszona jest z obawą przed jej przekreśleniem. Dyskomfort poznawczy kobiety ciężarnej żyjącej jednocześnie teraźniejszością i przyszłością w sytuacji poronienia ustępuje miejsca traumie; w doświadczeniu tym nienarodzone dziecko staje się Derridiańskim widmem, to jest przyszłością, która nie zaistniała, i przeszłością, której nie można zamknąć. Co więcej, traumatyczny charakter przeżycia odbija się także na teraźniejszości, stale absorbowanej doświadczoną stratą⁴¹. „Niewydarzony, znajdujący się w przeszłości świat jutra – konstatuje Marzec – ma charakter widmowy, gdyż z jednej strony wcale nie zaistniał, wręcz się skończył, zanim tak naprawdę się rozpoczął i uformował, z drugiej zaś wciąż nie daje spokoju teraźniejszości, jest w niej w pewien sposób wciąż obecny. [...] Określone, zaplanowane i zdefiniowane wcześniej jutro (*future*) nie może się spełnić, jest już więc zawsze obsoletą, skazane na obumarcie, utratę, zbutwienie. Oczekiwanie na obecność budzi zawsze charakterystyczne dla ciąży obumarłej uczucie silnej nadziei związanej z pojawieniem się czegoś nowego i w konsekwencji – poczucie nieuniknionego rozczarowania, niepowodzenia, nietrafienia do celu czy wręcz – niemożliwości paradoksalnego przedsięwzięcia”⁴².

Wprowadzenie w przestrzeń interpretacyjną *Obsoletek* kategorii widma uświadamia znaczenie, jakie w doświadczeniu poronienia odgrywa sam akt oczekiwania, a konkretnie jego przerwanie. Opisywana jako bycie przy nadziei ciąża jest wypełniona oczekiwaniem; poronienie to brutalne zakończenie obu tych procesów⁴³. Nie bez powodu narratorka prozy Bargielskiej już w pierwszym akapicie swojej opowieści akcentuje paradygmat czasu: „Termin porodu przez cesarskie cięcie miałam naznaczony na dziewiątego maja na dziewiątą rano. Termin był ustalony za pomocą czterech kalendarzy, to jest kalendarza mojego, położnika, anestezjologa i rzecznika prasowego urzędu dzielnicy. Naczelnym dążeniem naszym było, by się ten termin we wszystkich czterech kalendarzach pokrywał”⁴⁴.

Konkret terminarza ma tu charakter zabezpieczenia przed nieoczekiwanymi komplikacjami, sugeruje pełną kontrolę nad sytuacją. W rzeczywistości oczekiwanie, jakim jest ciąża, do ostatniego jej momentu podszyte jest obawą przed niespodziewanym, na które nie sposób się przygotować. Dopełnieniem tej introdukcji mogą być słowa wypowiedziane przez narratorkę – fotografkę

⁴¹ Miejsce tematu straty w twórczości autorki *Obsoletek* omawia Adam Lipszyc (zob. A. Lipszyc, *Peep show. Lamentacje Justyny Bargielskiej*, „Teksty Drugie” 2013, nr 6, s. 48-66).

⁴² Marzec, dz. cyt., s. 230, 245n.

⁴³ O towarzyszącym im bilansie emocji Marzec pisze: „Ciąża obumarła staje się osobliwym połączeniem optymistycznego oczekiwania oraz żalu połączonego z zawodem, przy czym każde z tych uczuć jest jednakowo silne i intensywne” (tamże, s. 232).

⁴⁴ J. Bargielska, *Chciałam opowiedzieć o moim ostatnim porodzie*, w: tamże, *Obsoletki*, s. 7.

martwych płodów, której zdjęcia mają pomóc rodzicom pogodzić się ze stratą dziecka i na swój sposób wypełnić materialną pustkę, jaką odczuwają obsoletki. Przyjmując zamówienie od mamy dotkniętego ciężkimi wadami rozwojowymi – i w związku z nimi skazanego na śmierć – Piotrusia, mówi: „Chcę się przygotować do śmierci Piotrusia, dlatego nie mogę pozwolić, by się oddalił choćby na chwilę. Chcę się przygotowywać do śmierci Piotrusia, bawiąc się z własnymi dziećmi i karmiąc własne dzieci. Chcę się porządnie przygotować i nadrobić na śmierci Piotrusia to żalosne, żalosne, żalosne nieprzygotowanie, które zaprezentowaliśmy ongiś w Wielki Piątek”⁴⁵.

Zdominowana przez powtórzenie i hiperbolę poetyka tego passusu służy wyrażeniu oczekiwania aktywnego, podmiotowego, dodatkowo wzmocnionego sakralnym kontekstem. Intensywność tego oczekiwania czyni je podobnym oczekiwaniu kobiety na narodziny dziecka, choć tym razem punktem dojścia jest jego śmierć. Sytuacja poronienia pozbawiona jest elementu, który w słowach narratorki wybrzmiewa najmocniej, czyli przygotowania właśnie; zawsze ma charakter zaskoczenia wymagającego natychmiastowej korekty życiowego położenia. Z kolei niezrozumiała dla osób niedoświadczonych utratą ciąży (vide słowa położnej, reprezentantki obcego ciała kobiety dyskursu medycznego⁴⁶: „Te matki to czasem takie pomysły mają”⁴⁷) praktyka fotografowania poronionych lub zmarłych tuż po narodzeniu dzieci ma w kontekście przerwano-oczekiwania swój sens, który nie sprowadza się tylko do relacji między martwym płodem a fotografią traktowaną jako – jak w klasycznym eseju Susan Sontag – „pseudobecność”⁴⁸ czy „świadcstwo nieobecności”⁴⁹. Zdjęcie takie staje się bowiem materialnym sygnałem końca procesu oczekiwania, pozwala domknąć jego finalny etap i podjąć pracę żałoby. Usytuowana w jej centrum kategoria braku zyskuje za sprawą owego zdjęcia swój rewers, naoczny znak obecności tego, kto odszedł. Jak pisała Sontag: „Fotografia uznawana jest za niepodważalny dowód, że coś się wydarzyło”⁵⁰, co w kontekście poronienia czyni ją formalnym potwierdzeniem końca oczekiwania, przeniesienia jego obiektu w przyszłość i uwolnienia podmiotu z widmontologicznego klinczu. „Fotografie dają ludziom wyimaginowaną władzę nad – nierzeczywistą – przeszłością”⁵¹ – konstatuje Sontag, oddając niejako osieroconym rodzicom poczucie sprawczości, stwarzając możliwość zrobienia czegoś w sytuacji, gdy

⁴⁵ T a ż, *Piotruś, jeden z tych*, w: *taż, Obsoletki*, s. 86.

⁴⁶ Por. M r o z i k, dz. cyt., s. 188-191.

⁴⁷ J. B a r g i e l s k a, *Jak fotografować zmarłe dzieci*, w: *taż, Obsoletki*, s. 39.

⁴⁸ S. S o n t a g, *W Platońskiej jaskini*, w: *taż, O fotografii*, tłum. S. Magała, Karakter, Kraków 2017, s. 24.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 12.

⁵¹ Tamże, s. 16.

wydawałoby się, że nie można już zrobić nic (podobną funkcję pełni opisany w *Obsoletkach* rytuał wypuszczania różowych i niebieskich baloników symbolizujących przedwcześnie zmarłe dzieci). Wreszcie, last but not least, to fotografia pozwala przełamać opresję samotności, jaka ciąży nad doświadczeniem poronienia: „Nawet jeśli korzystanie z aparatu nie daje się pogodzić z fizyczną interwencją, to i tak stanowi jakąś formę uczestnictwa. Aparat fotograficzny można porównać do stacji obserwacyjnej, ale wykonywanie zdjęcia jest czymś więcej niż bierną obserwacją. [...] Wszak fotografowanie czegoś jest równoznaczne z okazaniem zainteresowania danym wydarzeniem [...]. Fotografując coś, współdziałamy z tym, co sprawia, że temat jest atrakcyjny, godny utrwalenia na zdjęciu – nawet jeśli tym atrakcyjnym tematem są ludzki ból i nieszczęście”⁵². Bez większego ryzyka można przyjąć, że w przypadku *Obsoletek* literatura również wykonuje ów gest współuczestniczenia. Podobnie zresztą jak ich czytelnicy.

Fotografująca martwe płody i noworodki narratorka prozy Bargielskiej zatrzymuje się na tym etapie wspólnego bycia wobec nieszczęścia Innego, nie przechodząc do współczucia, które określa jako „praktycznie bez wartości, poza tą wartością, że można sobie o nim popisać”⁵³. Łatwo tę postawę określić jako cyniczną, ale można też potraktować ją jako przejaw emocjonalnej uczciwości wobec cudzego cierpienia, którego rdzeń zawsze jest ulokowany w niedostępnym otoczeniu wnętrzu jednostki. Obcesowość narracji, jej kpiarski, bywa, że i wulgarny ton, wydają się przede wszystkim przejawem zagubienia bohaterki w obliczu sytuacji traumatyzujących, a jednocześnie stają się materią, z której utkany jest emocjonalny kokon mający chronić ją przed zdemolowaniem psychiki: „Gość z prosektorium stoi w drzwiach prowadzących do sali z trumnami. Kobita w tej stojącej najbliżej drzwi ma wetknięty w dłonie krzyż i karminowe policzki. Gość z prosektorium wynosi nam zawiniątko i rzuca na stół sekcyjny wytaszczonego do przedpokoju. Razem z matką zawiniątka przebieramy zawartość w seledynowe śpioszki. Trochę się zawartości szwy rozłają na główce i na klatce piersiowej – żaden z lekarzy nie miał wątpliwości, że mała po prostu udusiła się w trakcie porodu, ale czemu nie zrobić sekcji, skoro można. Zdjęcie, drugie zdjęcie. Matka całuje zawartość zawiniątka, ojciec płacze strasznie, ale też całuje. Kicz, kiczym. A potem długie noce photoshopizmu”⁵⁴.

Naturalizm powyższego cytatu może być interpretowany także jako próba oddania bólu konfrontacji z rzeczywistością, jaka następuje w sytuacji przerwanej macierzyństwa. Ten aspekt szoku powraca w autentycznych relacjach

⁵² Tamże, s. 19n.

⁵³ J. B a r g i e l s k a, *Samodzielna mama i jej droga lampa*, w: *taż*, *Obsoletki*, s. 50.

⁵⁴ T a ż, *Tammy likes grief*, s. 41n.

zarówno kobiet, które straciły ciążę („Cała radość zniknęła w jednej chwili, zmieniając się w strach, niedowierzania i ból”⁵⁵), jak i ich partnerów („To jak cios w żołądek, tak silny, że odbiera oddech. Nie byłem w stanie opanować łez, choć bardzo chciałem”⁵⁶). Dykcja tych komentarzy nie jest obca także narratorce *Obsoletek*, która przechodząc od warstwy opisowej do refleksyjnej, zawiesza poetykę brutalnych sformułowań i wyważonym tonem zwierza się z nurtujących ją obaw: „Niezwykle jest to uczucie rozpadu, którego doświadcza się na myśl o śmierci własnego dziecka – i stojąca za nim świadomość, że gdyby dziecko umarło naprawdę, ów rozpad, który teraz, w ramach fantazji, postrzega się jako kompletny – choć chwilowy – byłby sto razy większy”⁵⁷.

Refleksja bohaterki odsłania mechanizm lęku, którym podszyte jest macierzyństwo i w którym można upatrywać wspólnego mianownika z postawą oczekiwania (vide tytuł jednej z miniatur: *Ciąża lękowa*⁵⁸). Przerwanie tego oczekiwania aktem poronienia nie oznacza jednak ustąpienia lęku. Przeciwnie, wydaje się on eskalować w postaci cienia niepewności kładącego się na przyszłe losy kobiety jako matki. Splątana, momentami absurdalna, zanurzona w półśnie narrację *Obsoletek* można w tym kontekście nazwać lękową, w rzeczywistości manifestującą, a nie maskującą, nierównowagę psychiczną bohaterki⁵⁹. Nawet gdy narratorce udaje się ustabilizować emocje i narrację („Piękne kwiatki na balkonie, mąż pracuje, dzieci zdrowe”⁶⁰), jej umysł rejestruje cień śmierci, który nieuchronnie kładzie się na każde życie, nawet to z pozoru szczęśliwe. Wypadek kota Pawła, zasłyszana historia śmierci łóżeczkowej niemowlęcia, uczestnictwo w pokropku, pogrzeb babci narratorki, jej tragicznie zmarła kuzynka, śmiertelna ofiara samochodowej kraksy pod Sierpcem – wszystkie te sceny sumują się w kordon śmierci, którym osaczona jest bohaterka *Obsoletek*, kończąc jedną z miniatur frazą: „Trumny wchodzące, trumny wychodzące. Trumny ścigające się na jedną czwartą mili. A w każdej trumnie mój włos i mój paznokieć”⁶¹. Gromadząc tanatologiczne wątki w historii o przerwany macierzyństwie, Bargielska przywołuje dość oczywistą, choć jakże często wypieraną prawdę, która głosi, że śmierć jest częścią życia. Jej opowieść uświadamia nam płynącą z zaskoczenia, egzystencjalną skandaliczność poronienia, o której, pisarka mówi w jednym z wywiadów: „Nie

⁵⁵ C o z z a, dz. cyt., s. 11.

⁵⁶ Tamże, s. 148.

⁵⁷ J. B a r g i e l s k a, *Fantazjuje o śmierci dziecka*, w: tamże, *Obsoletki*, s. 81.

⁵⁸ Zob. t a ż, *Ciąża lękowa*, w: tamże, *Obsoletki*, s. 24n.

⁵⁹ Zofia Król określiła narrację *Obsoletek* jako „monolog wariatki, która mówi bez przerwy, i niezupełnie zrozumiałe, a jednak bardzo chcemy jej słuchać” (Z. K r ó ł, *Justyna Bargielska „Obsoletki”*, „Dwutygodnik” 2010, nr 12, dwutygodnik.com, <https://www.dwutygodnik.com/arttykul/1676-justyna-bargielska-obsoletki.html>).

⁶⁰ B a r g i e l s k a, *Oczywiście deszcz*, s. 18.

⁶¹ T a ż, *Śmierć jak malowanie*, s. 54.

wierzę, że gdy kobieta jest przygotowana na to, iż może stracić dziecko, lepiej sobie z tym poradzi, czyli mniej będzie cierpiała. Nasz plan nie zakłada, że coś ma być stracone. Ale trudno oczekiwać od ludzi, żeby na starcie wyrazili zgodę na to, że pewne rzeczy dostajemy tylko po to, żebyśmy mogli je stracić”⁶².

W stwierdzeniu tym odsłania się ostatni, być może najistotniejszy paradoks powiązany z sytuacją przerwane oczekiwanie rodzica. Fenomenologiczna wykładnia oczekiwania opiera się na postrzeganiu go jako stanu pośredniego; jak pisze badająca ów stan filozofka Anna Wolińska: „Oczekując, jesteśmy w stanie zawieszenia, nierozstrzygalności pomiędzy obecnością i nieobecnością. [...] Sensem oczekiwania staje się pozostawanie w stanie zawieszenia, zajęcie neutralnej pozycji”⁶³. Tymczasem oczekiwanie na dziecko wymyka się temu opisowi jako naznaczone zbyt dużym ładunkiem emocjonalnym, by taką postawę przyjąć i wypatrując szczęśliwego zakończenia, wkalkulować także możliwą stratę. W ekscentrycznej, brawurowej narracji *Obsoletek* nie sposób doszukać się zgody na ten typ racjonalnego myślenia. Justyna Bargielska wybiera inną, bliższą doświadczeniu poronienia ścieżkę, zbieżną zresztą z radą, jakiej udziela zranionym czytelniczkom i czytelnikom swojego poradnika Giorgia Cozza: „Mówienie o tym to już krok do przodu”⁶⁴.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adamczewska, Izabella. „Pisarz w mediach masowych, czyli autentyzm jako literacki chwyt (auto)promocyjny.” *Teksty Drugie*, no. 6 (2012): 300–12.
- Bargielska, Justyna. „Chciałabym opowiedzieć o moim pierwszym porodzie.” In Bargielska, *Obsoletki*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- Bargielska, Justyna. *China Shipping*. Kielce: kserokopia.art, 2005.
- Bargielska, Justyna. „Cięża lękowa.” In Bargielska, *Obsoletki*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- Bargielska, Justyna. „Cięża przebaczenia.” In Bargielska, *Obsoletki*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- Bargielska, Justyna. „Córka Beaty.” In Bargielska, *Obsoletki*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- Bargielska, Justyna. *Dating Sessions*. Kraków: Zielona Sowa, 2003.

⁶² V. S z o s t a k, *Justyna Bargielska: Poronilam*, „Wysokie Obcasy” z 23 V 2011, [wysokie-obcasy.pl, https://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,53662,9625264,justyna-bargielska-poroni-lam.html](https://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,53662,9625264,justyna-bargielska-poroni-lam.html).

⁶³ A. W o l i Ń s k a, *Oczekiwanie*, w: *taż, Zdziwienie / oczekiwanie / bezczynność. Estetyka wobec nadmiaru*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2014, s. 176-180.

⁶⁴ C o z z a, dz. cyt., s. 13.

- Bargielska, Justyna. *Dwa fiaty*. Poznań: Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury, 2009.
- Bargielska, Justyna. "Fantazjuje o śmierci dziecka." In Bargielska, *Obsoletki*. Wołówiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- Bargielska, Justyna. "Jak fotografować zmarłe dzieci." In Bargielska, *Obsoletki*. Wołówiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- Bargielska, Justyna. "Jak myślałam, że co jest w słoiku?" In Bargielska, *Obsoletki*. Wołówiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- Bargielska, Justyna. *Małe lisy*. Wołówiec: Wydawnictwo Czarne, 2013.
- Bargielska, Justyna. "O moim wydawcy." In Bargielska, *Obsoletki*. Wołówiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- Bargielska, Justyna. *Obsoletki*. Wołówiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- Bargielska, Justyna. "Oczywiście deszcz." In Bargielska, *Obsoletki*. Wołówiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- Bargielska, Justyna. "Piotruś, jeden z tych." In Bargielska, *Obsoletki*. Wołówiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- Bargielska, Justyna. "Przyszła mięta i szaleje." In Bargielska, *Obsoletki*. Wołówiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- Bargielska, Justyna. "Samodzielna mama i jej droga lampa." In Bargielska, *Obsoletki*. Wołówiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- Bargielska, Justyna. "Śmierć jak malowanie." In Bargielska, *Obsoletki*. Wołówiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- Bargielska, Justyna. "Tammy likes grief." In Bargielska, *Obsoletki*. Wołówiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.
- [Bargielska, Justyna, and Violetta Szostak.] "Schwytajcie nam lisy, małe lisy. Z Justyną Bargielską rozmawiała Violetta Szostak." *Gazeta Wyborcza*, December 12, 2011. wyborcza.pl. <https://wyborcza.pl/7,75410,10734225,bargielska-schwytajcie-nam-lisy-male-lisy.html>.
- Bator, Joanna. *Chmurdalia*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2010.
- Bator, Joanna. *Ciemno, prawie noc*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2012.
- Cozza, Giorgia. *Przerwane oczekiwanie: Poradnik dla kobiet po poronieniu*. Translated by Alicja Paleta and Barbara Sosnowska. Warszawa: Wydawnictwo Mamania, 2013.
- Czapliński, Przemysław. "Poetyka afektywna i powieść o rodzinie." In *Kultura afektu – afekty w kulturze: Humanistyka po zwrocie afektywnym*. Edited by Ryszard Nycz, Anna Łebkowska, and Agnieszka Dauksza. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2015.
- Fiedorcuk, Natalia. *Jak przestałam kochać centra handlowe*. Warszawa: Wydawnictwo Wielka Litera, 2016.
- Gawron, Agnieszka. *Macierzyństwo: Współczesna literatura, kultura, etyka*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2016.
- Głosowicz, Monika. "Niemożliwe światy Justyny Bargielskiej: Lektura afektywna." *Śląskie Studia Polonistyczne*, nos. 1–2 (2014): 173–86.

- Hryciuk Renata, and Elżbieta Korolczuk, eds. *Pożegnanie z Matką Polką? Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2012.
- Karpowicz, Ignacy. *Balladyny i romanse*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2010.
- Karpowicz, Ignacy. *Ości*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2013.
- Koronkiewicz, Marta. "Bargielska bez wymówek." *Śląskie Studia Polonistyczne* nos. 1–2 (2014): 201–15.
- Król, Zofia. "Justyna Bargielska 'Obsoletki.'" *Dwutygodnik*, no. 12 (2010). dwutygodnik.com, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/1676-justyna-bargielska-obsoletki.html>.
- Leociak, Jacek. *Doświadczenia graniczne: Studia o dwudziestowiecznych formach reprezentacji*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2009.
- Lipszyc, Adam. "Peep show. Lamentacje Justyny Bargielskiej." *Teksty Drugie*, no. 6 (2013): 48–66.
- Marzec, Andrzej. "Obsolety nowoczesności." In Marzec, *Widmontologia: Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2015.
- Mrozik, Agnieszka. "Macierzyństwo jako źródło cierpień: Uwagi na marginesie współczesnego dyskursu położniczego." In Mrozik, *Akuszerki transformacji: Kobiety, literatura i władza w Polsce po 1989 roku*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2012.
- Mytych-Forajter, Beata. "Najmniejsze zwierzę Justyny Bargielskiej." In *Balaghan: Mikroświaty i nanohistorie*. Edited by Mariusz Jochemczyk, Magdalena Kokoszka, and Beata Mytych-Forajter. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2015.
- Nasiłowska, Anna. *Domino: Traktat o narodzinach*. Warszawa: Open, 1995.
- Nowacki, Dariusz. "Lisy małe, ale frajda duża." *Gazeta Wyborcza*, March 12, 2013: 18.
- Nowacki, Dariusz. "Złe wspomnienia są dobre." *Tygodnik Powszechny*, no. 49 (2010). Tygodnik Powszechny, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/zle-wspomnienia-sa-dobre-144821>.
- Słaby, Jeanette. "Stereotypy macierzyństwa w prozie Manueli Gretkowskiej i Anny Nasiłowskiej." *Teksty Drugie*, nos. 1–2 (2008): 117–37.
- Sontag, Susan. "W Platońskiej jaskini." In Sontag, *O fotografii*. Translated by Sławomir Magała. Kraków: Karakter, 2017.
- Szostak, Violetta. "Justyna Bargielska: Poroniłam." *Wysokie Obcasy*, May 23, 2011. [wysokieobcasy.pl, https://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,53662,9625264,justyna-bargielska-poroniłam.html](https://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,53662,9625264,justyna-bargielska-poroniłam.html).
- Wolińska, Anna. "Oczekiwanie." In Wolińska, *Zdziwienie / oczekiwanie / bezczynność: Estetyka wobec nadmiaru*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2014.
- Wódkowska, Alicja. "Obumarłe: O konstruowaniu podmiotu melancholijnego w 'Obsoletkach' Justyny Bargielskiej." *Teksty Drugie*, no. 6 (2013): 332–42.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Iwona GRALEWICZ-WOLNY – Przerwane oczekiwanie. „Obsoletki” Justyny Bargielskiej jako opowieść paradoksalna

DOI 10.12887/38-2025-4-152-08

Przedmiotem artykułu jest lektura *Obsoletek* Justyny Bargielskiej jako prozy biorącej udział w poszukiwaniach języka umożliwiającego wyrażenie doświadczenia poronienia. Istotną składową tego doświadczenia jest gwałtowne przejście od wyobrażeń przyszłości organizowanej wokół mającego narodzić się dziecka do przymusowej z nich rezygnacji, co zostało zaznaczone w tytule tekstu formułą „przerwane oczekiwanie”. Pisarska strategia mierzenia się z nigdy nieoczekiwaną stratą została ukazana na gruncie badań feministycznych, afektywnych i widmontologicznych. We wszystkich tych kontekstach poronienie odsłania swą wieloaspektową paradoksalność, w którą wpisuje się między innymi podjęta przez narratorkę *Obsoletek* praktyka fotografii martwych płodów na prośbę ich rodziców – jej zasadność przedstawiono na gruncie myśli Susan Sontag, upatrując w działaniach bohaterki formy współuczestniczenia w cudzej żałobie. Naznaczona komizmem i brutalnością, asocjacyjna i alogiczna narracja *Obsoletek* sygnalizuje specyfikę oczekiwania na dziecko polegającą na wykluczeniu z pola widzenia straty, która – o ile do niej dojdzie – wymyka się próbom zarówno opisu, jak i nadania jej sensu.

Słowa kluczowe: Justyna Bargielska, *Obsoletki*, poronienie, paradoks, oczekiwanie

Kontakt: Instytut Polonistyki, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, ul. Uniwersytecka 4, 40-007 Katowice

E-mail: iwona.gralewicz-wolny@us.edu.pl

<https://us.edu.pl/instytut/ipo/pracownicy/iwona-gralewicz-wolny/>

ORCID 0000-0001-55098-9805

Iwona GRALEWICZ-WOLNY, Interrupted Waiting: Justyna Bargielska's *Obsoletki* as a Paradoxical Story

DOI 10.12887/38-2025-4-152-08

The subject-matter of the article is Justyna Bargielska's *Obsoletki* interpreted as an attempt at finding a language to express in literary prose the experience of miscarriage. An important component of such an experience is a sudden shift from imagining the future as organized around the baby about to be born to forced relinquishing such ideas, which was indicated in the title of the paper by the phrase "interrupted waiting." The literary strategy of confronting a completely unexpected loss was presented against the background of feminist, affective, and hauntological theories. In all those contexts, miscarriage reveals its multifaceted paradoxicality expressed, for instance, by the narrator of *Obso-*

letki taking photographs of the dead fetuses at the request of their parents. Such a practice was justified by referring to Susan Sontag's ideas and interpreting the narrator's actions as a manner of participating in the grief of the other. Comic and, at the same time, brutal, associative and alogical, the narration of *Obsoletki* signals the specificity of waiting for a child to be born: the exclusion from one's view the possibility of the loss which, if it occurs, eludes efforts to both describe it and interpret it as meaningful.

Keywords: Justyna Bargielska, *Obsoletki*, miscarriage, paradox, waiting

Contact: Institute of Literary Studies, Faculty of Humanities, University of Silesia in Katowice, ul. Uniwersytecka 4, 40-007 Katowice, Poland
E-mail: iwona.gralewicz-wolny@us.edu.pl
<https://us.edu.pl/instytut/ipo/pracownicy/iwona-gralewicz-wolny/>
ORCID 0000-0001-55098-9805



Małgorzata HOŁDA*

RE-CREATING THE PAST
Virginia Woolf's *To the Lighthouse*
and the Poetics of Loss, Grief, and Reconciliation

The evocation of the escapade to the lighthouse, both a physical and spiritual journey, communicates an essential truth about nostalgia's hidden power. The pull of nostalgia directs our thoughts not just to recollect but to restore. Recalling the bygone is not a mere act of lamenting what is out of reach; it can also be a life-awakening and life-affirming experience, helpful in working toward reconciliation.

Virginia Woolf's *To the Lighthouse*¹ (1927) is a profound, lyrical narrative of British modernism. Through perceptive explorations of loss and memory, Woolf constructs in this novel an intricate poetics of grief and reconciliation. In response to the traumatic experiences of death and bereavement, her characters are deeply engaged in re-imagining the past as a means for understanding their anguish and drawing new insights from their experiences on the path toward restoration and reintegration. The novel's tripartite structure—titled “The Window,” “Time Passes,” and “The Lighthouse,” each evoke a distinct element of the human condition: hope (because executing a promise is possible but conditioned), the passage of time, and the recuperation of what was lost, respectively. The fulfillment of the conditional promise is pivotal to understanding how Woolf dramatizes the connections between nostalgia,² destruction, time, and memory. Drawing on her personal history, *To the Lighthouse* is Woolf's poetic form of healing the wounds incurred by the deaths of her parents. These

* Dr hab. Małgorzata Hołda, prof. UŁ – Zakład Literatury i Kultury Brytyjskiej, Uniwersytet Łódzki, e-mail: malgorzata.holda@uni.lodz.pl, ORCID 0000-0003-3772-6297 [pełna nota o Autorce na końcu numeru]

¹ See Virginia Woolf, *To the Lighthouse*. <https://opentextbc.ca/englishliterature/wp-content/uploads/sites/27/2014/10/To-the-Lighthouse-Etext-Edited.pdf>.

² For insightful comments on Woolf's treatment of nostalgia, see, e.g., Mary Jacobus, “‘The Third Stroke’: Reading Woolf with Freud,” in *Virginia Woolf*, ed. Rachel Bowlby (London: Routledge, 2016), 102–20; Sarah Edwards, “‘Permanent Preservation for the Benefit of the Nation’: The Country House, Preservation, and Nostalgia in Vita Sackville-West's *The Edwardians* and Virginia Woolf's *Orlando*,” in *Modernism and Nostalgia: Body, Locations, Aesthetics*, ed. Tammy Clewell (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 93–110; Sonita Sarkar, “Three Guineas, the Incorporated Intellectual, and Nostalgia for the Human,” in *Virginia Woolf in the Age of Mechanical Reproduction*, ed. Pamela Caughie (London: Routledge, 2000), 37–66.

nuanced revisitations of the past—the novelist’s fictional re-imaging of her past³ and the structurally determined re-turn, in the narrative’s final part, to the initial hope—aptly express the significance of the nostalgic re-viewing and re-creating of the bygone.

To the Lighthouse is an artistic meditation on the human capacity for recovery, atonement, and renewal. Written as a domestic epic⁴ with deep autobiographical undertones,⁵ the novel champions the (un)heroic, prosaic life of a married couple and their children vacationing on the Isle of Skye. Woolf gives attention to moments of clarity (*Augenblick*) that are found within dailiness. She describes the visionary moments in which the transcendent reveals itself within the everyday as “moments of being.”⁶ Accordingly, the novel focuses on the themes of temporality, death, recollection, and revival in humanity’s moments of banality and grandiosity alike. With lyrically rich imagery, Woolf demonstrates how the psychological, nostalgic journey back into one’s memory generates the yearning to understand life and find its purpose, sensitizing us, at the same time, to curiosity for a purpose as a trigger for nostalgic feelings. Notably, for her characters, the interpretative process through which they come to an understanding of the past involves an embracing of finitude. The tension between death’s inevitability and reality’s unpredictability requires a reconsideration of a stable, uniform understanding of human existence.

Woolf conceives of self-understanding and of one’s being-in-the-world as dictated by the present moment, which is, however, entrenched in reminiscences. Her

³ Woolf confessed that writing *To the Lighthouse* gave her an opportunity to exorcise her own past and reconcile herself to the painful memories of her parents. For an analysis of the writing of this novel as a self-therapeutic process, see, e.g., Randi Koppén, “Embodied Form: Art and Life in Virginia Woolf’s *To the Lighthouse*,” *New Literary History* 32, no. 2 (2001): 375.

⁴ See Nick Mount, “Nick Mount on Virginia Woolf’s *To the Lighthouse*,” recorded January 22, 2009, Innis Town Hall, University of Toronto, June 13, 2015, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=ULFotqofhNk>.

⁵ For the intersections between Woolf’s biography and her fictional writings, see, e.g., Barbara Lounsberry, *Becoming Virginia Woolf: Her Early Diaries & the Diaries She Read* (Gainesville, Florida: University Press of Florida, 2014); Barbara Lounsberry, *Virginia Woolf, the War Without, the War Within: Her Final Diaries and the Diaries She Read* (Gainesville, Florida: University Press of Florida, 2018); Małgorzata Hołda, “The (Self)portrait of a Writer: A Hermeneutic Reading of Virginia Woolf’s (Auto)biographical Writings,” *Analyses/Rereadings/Theories: A Journal Devoted to Literature, Film and Theatre* 6, no. 1 (2020): 52–66.

⁶ By a “moment of being,” Woolf means a moment of authentic being as opposed to “non-being”—the daily, trivial occurrences. She makes the distinction between the moment of being and non-being in “The Sketch of the Past.” See Virginia Woolf, “The Sketch of the Past,” in Virginia Woolf, *Moments of Being: A Collection of Autobiographical Writing*, ed. Jeanne Schulkind (New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1976), 83–84. For a survey of the affinities between Woolf’s “moment of being” and the philosophical and theological idea of an epiphanic moment, see Małgorzata Hołda, *On Beauty and Being: Hans-Georg Gadamer’s and Virginia Woolf’s Hermeneutics of the Beautiful* (Berlin: Peter Lang, 2021), 157–58.

profound evocations of nostalgia, sorrowfulness, and mourning recall the reader's own temporality, encouraging us to dwell within the present moment, which meaningfully integrates past experiences. In her poetic imaginings on human experience, Woolf contemplates its relationship to death. She explores both the death of the Other and the truth about and prospect of one's own mortality in a manner that brings to mind Heidegger's hermeneutic-phenomenological model of Dasein: our being-there as oriented toward death (*Sein-zum-Tode*).⁷ Being-toward-death tailors the flow of our own thoughts: back to the past, thinking of those who passed away, and forward, to our own departure. Acknowledging the interconnectivity between these seemingly separate aspects of time prompts us to recognize nostalgia's inalienable role in forming and transforming our way of understanding.

In Woolf's rendition of recalling, remembering, and reimagining as integral to an apprehension of the meaning of life, we see an affinity with Heidegger's philosophy of facticity.⁸ Furthermore, one can view the gradual unfolding of the meaning of loss and grief in the novel as testifying to Heidegger's philosophy of interpretation, which holds truth as *aletheia*—the interplay of concealment and unconcealment. Exploring Woolf's poetics of nostalgia through the prism of Heidegger's notion of *aletheia* encourages us to notice how Woolf's capturing of the layered fabric of reminiscences partakes in the ongoing veiling and unveiling of truth while her characters reach out to understand the past. This perspective on Woolf's novel interconnects with a hermeneutic understanding of the significance of the passage of time, of recollection, and of the (im)possibility of recuperation through the lens of the meaning-laden notion of a promise. Woolf's integration of a conditional promise into the novel's structural pattern—the hoped-for (and realized ten years later) trip to the lighthouse—serves as the narrative's fulcrum. Woolf's employment of a conditional promise as both a structural and conceptual tool juxtaposed against Paul Ricoeur's ethics of promise enhances our understanding of reconciliation as an impossible possibility.

The evocation of the escapade to the lighthouse, both a physical and spiritual journey, communicates an essential truth about nostalgia's hidden power. The pull of nostalgia directs our thoughts not just to recollect but to restore. Recalling the bygone is not a mere act of lamenting what is out of reach; it can also be a life-awakening and life-affirming experience, helpful in working toward reconciliation. This essay reviews Svetlana Boym's distinction between reflective and restorative nostalgia as a vantage point that illuminates

⁷ See Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), 265–68; see also Martin Heidegger, *On Time and Being*, trans. Joan Stambaugh (New York: Harper & Row, 1972), 19.

⁸ For an extensive study of Woolf's oeuvre through the lens of Heidegger's ontological hermeneutics, see, e.g., Emma Simone, *Virginia Woolf and Being-in-the-World: A Heideggerian Study* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017).

our apprehension of Woolf's penetrating embodiment of nostalgia. Drawing on the complementing theories of Heidegger, Ricoeur, and Boym, a hermeneutic reading of Woolf's narrative allows us to uncover the state-of-the-art ways in which the novelist explores trauma from loss and grief and reveals nostalgia's power to help in the process of reunion and integration.

MEMORY, THE DISCLOSURE OF MEANING, AND THE CONDITIONAL PROMISE

The narrative of *To the Lighthouse* begins in *medias res*, bringing us instantly into the psychological depths of a conversation between the novel's protagonists, Mrs. and Mr. Ramsay, over the seemingly mundane issue of a visit to a lighthouse. The actual expedition happens only after the Ramsay family descended into tragedy. Mrs. Ramsay dies suddenly, their daughter Prue's life is taken away while she gives birth to her child, and their son Andrew dies at war. Articulating a deep apprehension of the inevitability of death and loss, Woolf's narrative invites us to probe the meaning of life and consider its finite nature. Stranded between finitude and infinity, human existence is marked by an ongoing effort to seek answers as to its meaning. This drive is profoundly influenced by the death of others and a vision of one's own passing away. Double-fold thinking—reflection on the death of the departed and the awareness of one's own mortality—impacts our understanding of ourselves and our being-in-the-world.

Woolf's poetic meditation on the influence of death and loss on human existence shows an astute understanding of the seminal impact that humanity's situatedness as being-toward-death has on the way we exist as beings-in-the-world. Her poetics of loss, grief, and reconciliation integrates the exigency of a return to the past to understand the present moment and be open to the future. The vision of an existence oriented toward death embodied in Woolf's narrative is a literary expression of Heidegger's being-toward-death. For both Woolf and Heidegger, understanding is formed within the intersecting paths of the past, present, and future. The last section of *To the Lighthouse* focuses more specifically on a nostalgic search for the lost time. It is separated from the inaugural part by an interlude whose purpose is to render the inevitable passage of time. In such a meticulously structured narrative, predicated on and thematizing time, Woolf demonstrates that our reaching out and coming to an understanding of our existence is dictated by and embedded in our temporality.⁹

⁹ See Jesse M a t z, "Time," in *The Oxford Handbook of Virginia Woolf*, ed. Anne E. Fernald (Oxford: Oxford University Press, 2021); Julia B r i g g s, *Reading Virginia Woolf* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006).

A similar grasp on an understanding of human life as entrenched in temporality is shared by Heidegger, who, as Giulia Bovassi observes, views understanding as “a phenomenon that is expressed in the present as a ‘*Seindes* been-presenting.’”¹⁰ She emphasizes that “through this, he [Heidegger] indicates how thought contains within itself the three temporal dimensions, without ever being able to be alienated from each of them.”¹¹ In their respective works, Woolf and Heidegger both acknowledge the significance of the indissoluble connection between the seemingly separate dimensions of time in our existence.¹² A perception of this connection facilitates an acknowledgment of the indisputable role of nostalgia—the imaginative bridging of time perspectives—in relation to the way we understand ourselves and the temporal reality we live in.

The novel’s recollective journey back in time begins with a trip to the lighthouse, which bears deep symbolic implications for the plot. The apparently trivial matter of an expedition to the lighthouse plays host to many of the novel’s underlying tensions: between the rational and irrational, subjective and objective, and feminine and masculine, as epitomized by the Ramsay couple. The dream of a voyage cherished by James Ramsay, harshly curtailed by his father, and fulfilled years later, provides an axis to the narrative’s embodiment of human desire. Woolf allows us to relish the subtleties of longing, nostalgia, and reverie through a heartwarming portrayal of a child’s deep-seated yearning. James has a craving for what he does not comprehend but imagines it being the source of happiness. Brooding on the intertwining trajectories of desire, irony, and epiphany, Adam Potkay emphasizes the interplay of the real, the imaginary, and the impelling in the realization of James’s boisterous hoping and waiting:

Approaching the lighthouse, James has an extra-temporal epiphany: “So that was the lighthouse, was it? No, the other [his earlier, distant, enchanted vision of it] was also the Lighthouse. For nothing was simply one thing” (277). But in yet another irony, James next discovers that, closer to the lighthouse, the edifice, stark and severe, “satisfied him” (301), without need for the supplemental and unsatisfied satisfaction of hope and expectation. It’s as if it had been what he hoped for without knowing he

¹⁰ Giulia Bovassi, “Philosophy and Nostalgia: ‘Rooting’ within the Nostalgic Condition,” in *Intimations of Nostalgia: Multidisciplinary Explorations of an Enduring Emotion*, ed. Michael Hviid Jacobsen (Bristol: Bristol University Press, 2022), 39.

¹¹ Ibidem.

¹² Bovassi draws our attention to the complexity of Heidegger’s understanding of temporalization in the context of nostalgia in the following way: “The same concept of ‘temporalization’ in Martin Heidegger demonstrates the correlation between the nostalgic phenomenon and access to knowledge that he interposes in the investigation of the ‘historicity of being-there,’ where there is an attempt to ‘show that this entity is not «temporal» because it «is in history», but vice versa it exists and can exist historically, just because it is temporal at the bottom of its being.” Ibidem, 38.

hoped for it. James is satisfied even though what he gets is not what he imagined he wanted. The object of desire and the nature of the desire shift in dynamic relation to one another, so that the actual is also the aspirational.¹³

Illustrating James's complex emotions, Woolf deeply probes the psychological aspects of a burning desire and the moment when it is satisfied.

James's fancy serves as the foundation for a sense of fulfillment and that is continually put to the test, representing the insatiable nature of human aspirations. Returning to his dream and reflecting on it, he discovers that immersing himself in the past by dwelling on it enables him to look forward and perceive life as meaningful. The lighthouse he encounters in adulthood appears different than he imagined it, as the passing of time produces a modified understanding of reality. This stimulates James to muse on the question of meaning as such. An apprehension of versatility intensifies his pursuit of meaning, regardless of, or perhaps due to, the ambiguity that is involved in the quest. The moment the dream comes true, it becomes a new opening and its epiphanic force unveils the depth and beauty of the unexpected, testifying to the fecund pathway of human effort and risk-taking.

The nostalgic movement backward in time that Woolf conjures engenders a weighty interpretative process intended to untangle the meaning of life. Woolf's intuition accords with Heidegger's take on understanding that integrates *aletheia* (disclosure). Using the Greek word for truth, Heidegger claims that the revelation of truth is characterized by the interplay of unconcealment (*Entbergung*) and concealment (*Verbergung*).¹⁴ The unveiling of meaning is of a boundless nature; the truth that shines forth calls for new understandings and interpretations. James's sense of loss and nostalgic craving to retrieve the past not so much provoke a re-discovery of meaning—the excavation of the symbolic meaning of the lighthouse—but commence an unfolding of meaning. In this humbling process, James learns to acknowledge that the search for meaning is precisely about the gradual unfurling of meaning and one that does not seek finite certainties or codes of belief.

The understanding that meaning unveils through time is enhanced by Woolf's ingenious construction of the novel which revolves around a conditional promise of going to the lighthouse. The issue of promise, treated thematically, is inseparably connected with the idea of the passage of time as the enactment of the word occurs in time. In its deep underlying meaning and by its very nature, a promise is pronounced (to promise—*Ver-sprechen*) before it happens but continues to live on into the present. Keeping a promise entails

¹³ Adam P o t k a y, *Hope: A Literary History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 273–74.

¹⁴ See Martin H e i d e g g e r, *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1975), 41.

the bridging of temporal realities and the upholding of the pact of words, uttered or written, in an unaltered form. In the event (*Ereignis*) of making a vow, the promised reality belongs to the now that becomes the past and, simultaneously, to the future—the time of fulfillment. The promised word dwells in the continuity of the present and the future. A promise puts a claim on the one who promises, and thus, it holds an ethical value, as a failure to keep it up is viewed as ethically wrong.¹⁵

Although the ethical aspect of keeping the promise is vital in the narrative of *To the Lighthouse*—thwarting a child's dream impedes the healthy parent-child relationship—it is the time constituent of promise that is of key importance for us here. Ricoeur's hermeneutics of the self helps us focus on the quintessential significance of the temporal dimension of the execution of promise: "So to speak up is to make my initiative have continuation, to have this initiative truly inaugurate a new course of things; in short to make the present not just be an incident but the beginning of a continuation."¹⁶ The suspended realization of the promise in *To the Lighthouse* is not only an artistic device that spans the novel; it invites the reader to delve deeper into the interweaving of past and future and to understand the phenomenal power of the declared word. Such declarations impact the integrity of individual human beings and help sustain the coherence of communal life. They also grant aliveness to a reality that is worthy of being affirmed, continued, and realized.

Ricoeur pinpoints the efficacy of promise to "give the present the force of preserving, in short, of enduring."¹⁷ In promise, the present moment lasts into the future, and thus, the connection between the past and the present is meaningfully alive and life-giving. In the opening line of the novel, Mrs. Ramsay's reassuring "yes,"¹⁸ expressive of an ardent wish to promise and execute what was promised, comes true in the expedition to the lighthouse in the story's ending. This "yes," which is a "yes" to life, is, however, followed by a conditional clause: "if it is fine tomorrow,"¹⁹ which conveys the possibility of a failure in executing the promise.²⁰ In its pervasively haunting nature, this

¹⁵ See Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 3, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer (Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1988), 232–49; see also, e.g., Leonard Lawlor, *Imagination and Chance: The Difference Between the Thought of Derrida and Ricoeur* (New York: State University of New York Press, 1993), 74; Małgorzata Hołda, *Paul Ricoeur's Concept of Subjectivity and the Postmodern Claim of the Death of the Subject* (Kraków: Ignatianum University Press, 2018), 151.

¹⁶ Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 3, 322.

¹⁷ Ibidem, 233.

¹⁸ Woolf, *To the Lighthouse*, 1.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ For a discerning explanation of Woolf's use of the conditional mood and its impact on the novel's central conflict and its structure, see, e.g., Potkay, *Hope: A Literary History*, 269–74.

“yes” is a symbolic affirmation of human existence, which is satiated, though, with a sense of frailty and precariousness. Resounding in the narrative’s denouement, Mrs. Ramsay’s “yes” effectively counterpoints the calamitous negativity of war-time, which is the thematic texture of the novel’s middle part. The actual voyage to the lighthouse, a long-awaited triumph, is tinged with nostalgia, which is both a heart-rending and elevating force. The nostalgic looking backward is the very source of bringing back to life the bliss of accomplishment and the metaphysical sense of unity and purposefulness of life, even if diluted by the passage of time. As a compelling literary expression of the philosophical idea of the eternal return,²¹ the depiction of the pilgrimage to the lighthouse encapsulates a vision of human existence not only as apprehensive and respectful of the past and hopeful of the future, but also as resilient to the forces of destruction and capable of self-restoration.

Musing on the title of the novel and its triple structure, Stevenson and Goldman note a still different subtle dimension of Woolf’s weaving of a promise into her narrative:

The novel’s title, furthermore, is not Mrs. Ramsay, but *To the Lighthouse*, a title promising a journey to enlightenment (not a postmodernist gesture towards, but a modernist sense of arrival). This promise shapes our expectations. After the title, the contents page prepares us for the novel’s triadic shape and its movement from light (“The Window”) to darkness (“Time Passes”) to light again (“The Lighthouse”). The sense of mortality suggested by “Time Passes” surely prepares us for death; just as historical knowledge of the war surely informs most readings.²²

The triad of light, darkness, and a return to light, which could otherwise be understood as order, dis-order, and re-order, renders the reality of harm, sadness, and mourning that call for reconciliation. The realized dream offsets the demise of happiness and reinstates a longed-for meaningfulness counterbalancing the years of destruction and fear.

SORROWFULNESS AND LOSS

NOSTALGIA AS THE MEANS FOR PRESERVING THE MOMENT

The theme of nostalgia is captivatingly entwined in the novel with motifs of mourning and excruciating sadness. In “The Window,” the novel’s first part,

²¹ The ancient philosophical idea of the eternal return was popularized by Friedrich Nietzsche. For the basic history of the origin of the idea, see, e.g., Claire Hall, “Same as It Ever Was? Eternal Recurrence in Ancient Greek and Roman Philosophy,” *The Public Domain Review*, May 15, 2024, <https://publicdomainreview.org/essay/same-as-it-ever-was/>.

²² Randall Stevenson and Jane Goldman, “‘But What? Elegy?’: Modernist Reading and the Death of Mrs. Ramsay,” *The Yearbook of English Studies* 26 (1996): 178.

life is depicted as being regulated by the calm and leisurely pace of beach vacationing. Amidst this, Woolf incorporates Mrs. Ramsay's deep awareness of life's terrible and perilous realities and Mr. Ramsay's worries and persistent fretting. And, thus, in a clandestine way, Woolf introduces the sense of the gravity of human experience and the poignancy of loss. Negative sensations are shown as gently woven into life's tapestry, and the affirmative force of existence is subtly decomposed. Mrs. Ramsay's practical wisdom, mingled with her scintillating romanticism, enables her to both appreciate adulthood and foresee its dangers. Her irrational wish that James would remain a child is not a manifestation of overprotective motherhood. Rather, contemplating childhood as the most blissful and carefree stage of life, Mrs. Ramsay resists the inevitable passing of time and nostalgically fancies preserving the moment:

Oh, but she never wanted James to grow a day older! or Cam either. These two she would have liked to keep for ever just as they were, demons of wickedness, angels of delight, never to see them grow up into long-legged monsters. Nothing made up for the loss. When she read just now to James, "And there were numbers of soldiers with kettledrums and trumpets," and his eyes darkened, she thought, Why should they grow up and lose all that?²³

Although "The Window" has, as Sheehan accentuates,²⁴ a proleptic quality at the structural level, its thematic content revolves around viewing the future through the prism of the qualities associated with an analeptic brooding on the past: the fleetingness of time, its ever-escaping nature, the lamentable loss of innocence, and the inevitability of experience. Such sentiments are discernible, for instance, in a telling scene of Minta losing a brooch on the beach when she gets engaged to Paul. The irretrievable loss and the irresistible sensation of time passing are imbued with a deeper sense, though. A touch of nostalgia creeps in, creating an aura of inexorableness whence the sustenance of one's former life and self is impossible. Crying over the loss of a piece of jewelry, Minta mourns the loss of her innocent *self*—her naiveté. This turning point in her life leads simultaneously to a gain of knowledge. The momentous, profound desire and the feeling of an impossibility to be who she was in the reality of the *now* is nostalgia's dexterous way of maintaining the lure of a positive and blithe existence against life's vicissitudes.

Loss and gain in Woolf's lyrical narrative are frequently sensed in connection to intimate human relationships. Such is the case with Paul and Minta's liaison as well as Lily's tender kinship with Mrs. Ramsay. The irrational power

²³ Woolf, *To the Lighthouse*, 40.

²⁴ See Paul Sheehan, "Time as Protagonist in *To the Lighthouse*," in *The Cambridge Companion to "To the Lighthouse"*, ed. Allison Pease (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 51.

of Lily's fascination with the older woman—a maternal figure—adds a special tint of nostalgia to her protracted attempt to see this relationship in a way that satisfies her craving for love but does not transgress the established societal mores. Lily does not fulfill her boisterous wish to be truly close to Mrs. Ramsay. She stumbles against the impossibility of having access to Mrs. Ramsay's mind.²⁵ After Mrs. Ramsay's death, Lily nostalgically returns to the image of her hostess, seeking to conjure her up in the portrait she paints.

RE-IMAGINING THE PAST THROUGH ARTISTIC CREATION

In *To the Lighthouse*, Woolf depicts the artistic endeavor of painting a portrait as a trip across time. Creating her painting, Lily not just revisits but reclaims and reassesses her former harmony and happiness. Her nostalgic looking backward constitutes a hermeneutic pathway of interpreting and understanding what is no longer present. On this journey backward in time, she comes to an understanding of past bliss through the lens of her present grief-stricken reality. Woolf's narrative reveals that creating is a matter of re-iterating. Capturing reality on the canvas is viewed as a twofold process: a productive return to the already bygone through the materiality of the painting process and, simultaneously, a recollective re-turn to the self through introspection. Musing on the interweaving of memory and creative activity in Lily's painting process, Rojas notices: "Lily's painting seems to symbolize her grasping of the essence of her past through the transformation of her involuntary memory of what has been lost through the passage of this content downloaded from time into a voluntary reminiscence that enables her to transcend her strong suppressed attachment to Mrs. Ramsay and her terrible agony at losing her."²⁶ The need to satisfy the creative urge is concomitant with an attempt to release the tension of not understanding. Lily's self-examination informs her painting, and it serves as the foundation for self-understanding: "And as she lost consciousness of outer things, and her name and her personality and her appearance, and whether Mr. Carmichael was there or not, her mind kept throwing up from its depths, scenes, and names, and sayings, and memories and ideas, like a fountain spouting over that glaring, hideously difficult white space, while she modeled it with greens and blues."²⁷

²⁵ See, e.g., Martha C. Nussbaum, "The Window: Knowledge of Other Minds in Virginia Woolf's *To the Lighthouse*," *New Literary History* 26, no. 4 (1995): 731–32.

²⁶ Yuko Rojas, "Proustian Reminiscence in *To the Lighthouse*," *Studies in the Novel* 41, no. 4 (2009): 462–63.

²⁷ Woolf, *To the Lighthouse*, 182.

Years later, after Mrs. Ramsay's death, Lily resumes working on the picture she started painting in the novel's opening section. In this way, Woolf spans the narrative through creative activity. The painterly (Lily's picture) mirrors the writerly (Woolf's narrative). Artistic creation involves reaching out for the real and conjuring of the supposedly real—the people and places as they used to be and remain in memory: “And this, Lily thought, taking the green paint on her brush, this making up scenes about them, is what we call ‘knowing’ people, ‘thinking’ of them, ‘being fond’ of them! Not a word of it was true; she had made it up; but it was what she knew them by all the same. She went on tunneling her way into her picture, into the past.”²⁸ Challenging us to dive deeply into how relevant art is for understanding ourselves and the world, Woolf invites us to notice the not always easily discernible yet quintessential difference between our imaginative world and sheer facts. Creating a family portrait, Lily reevaluates the former equilibrium. On her artistic journey she comes to an understanding of past bliss.

Although *To the Lighthouse* thematizes the idea of using art to preserve life, it also subtly prompts us to consider how art might help us see and comprehend life's frailty and our perpetual need to vent the most excruciating emotions of mourning and grief. In a bout of nostalgic feelings, Lily wishes Mrs. Ramsay were brought back to life. Nostalgia here is overwhelming and forbidding. Loss hurts, and time is something that cannot be regained:

Could it be, even for elderly people, that this was life?—startling, unexpected, unknown? For one moment she felt that if they both got up, here, now on the lawn, and demanded an explanation, why was it so short, why was it so inexplicable, said it with violence, as two fully equipped human beings from whom nothing should be hid might speak, then beauty would roll itself up; the space would fill; those empty flourishes would form into shape; if they shouted loud enough Mrs. Ramsay would return. “Mrs. Ramsay!” she said aloud, “Mrs. Ramsay!” The tears ran down her face.²⁹

Mrs. Ramsay cannot be brought back to life, no matter how strong Lily's wish to do so is. Lamenting Mrs. Ramsay's absence seems to be beyond the powers of mollification. Only tears can express the poignancy of the lack of presence.³⁰ In her futile attempt to “summon” Mrs. Ramsay, Lily is a nostalgic, aptly defined by Boym: “The past for the nostalgic is not a duration but a per-

²⁸ Ibidem, 120.

²⁹ Ibidem, 125.

³⁰ A meticulous study of the embodied grief in *To the Lighthouse* is offered, for instance, by James Krasner (see James Krasner, “Doubtful Arms and Phantom Limbs: Literary Portrayals of Embodied Grief,” *Publications of the Modern Language Association of America* 119, no. 2 (2004): 218–32).

fect snapshot of a moment, with no before and after.”³¹ Lily wishes the present moment to mirror the essence of her relationship with Mrs. Ramsay. Treasuring this impossible possibility, she lures herself by believing the empty space can be filled. Lily’s nostalgia arises from lack; it is a longing for what she did not experience but what drives her into a sense of fullness. Jacobus puts this kind of longing that becomes Lily’s obsession thus: “Missing Mrs. Ramsay is the theme of Lily’s meditation, as she works on her picture, years later. Another name for this emptiness, this missing of the mother, might be nostalgia, or the longing to possess something one never had. Lily’s cry of desolation (‘to want and want and not to have,’ p. 229) recognizes the impossibility of assuaging desire.”³² Lily’s sense of loss is unspeakably painful as she realizes her love for Mrs. Ramsay cannot be reciprocated and, therefore, is agonizingly hurtful.

NOSTALGIC MOOD, THE INEVITABILITY OF CHANGE, AND THE REALM OF FANTASY

The novel’s pensive and nostalgic mood is oftentimes articulated via the rather unexpected interplay of pain and pleasure. Woolf navigates the poignancy and blissfulness in the characters’ experience by means of poetical choreographing of the individual experience against the backdrop of the universe. In the novel’s middle section, “Time Passes,” an attempt to recollect and to understand by collecting anew is amplified by nature’s presence in the existential alliance of imagination and vision: “As summer neared, as the evenings lengthened, there came to the wakeful, the hopeful, walking the beach, stirring the pool, imaginations of the strangest kind—of flesh turned to atoms which drove before the wind, of stars flashing in their hearts, of cliff, sea, cloud, and sky brought purposely together to assemble outwardly the scattered parts of the vision within”³³. The image of assembling afresh “the scattered parts of the vision within” is the most touching expression of some impersonal force that operates beyond characters and is able to impact and orchestrate their inner experiences. The strength regained in the sparkling vivacity of the spring anticipates the fruition of the summer (marred though it becomes by the sudden, tragic, and premature death of Prue). With long, hopeful evenings, the world outside offers a magnified possibility of returning to and recollecting that which is gone but resurfaces as the most desirable. The cliffs, the sea, and the clouds are metaphorically brought together to participate in reclaiming life

³¹ Svetlana B o y m, *The Future of Nostalgia* (New York: Basic Books, 2008), 49.

³² J a c o b u s, “‘The Third Stroke’: Reading Woolf with Freud,” 104.

³³ W o o l f, *To the Lighthouse*, 93.

and re-expressing the inner stirrings of the soul. The outer reality resounds and is heard in the magnanimity of the human heart.

Nostalgia makes the necessary, provisional, alas unstable, connection with the past when the summer brings back the former beauty and makes it alive and flourishing in the imaginative world of the mind. Nature sustains and nurtures humanity's need to appreciate beauty, yet it also envelops the moment of being in darkness and facilitates its passing, evoking nostalgia. To feel a pull of nostalgia in the seascape—the novel's setting, which calls to mind images where time flirtatiously plays the role of both a creator and destroyer—seems to be natural. Woolf invokes the microcosm of a secluded island life, one lived according to nature's rhythm: the sea eats away the land; the waves, incessantly folding and unfolding, embody the alchemical reciprocity of constancy and changeability; bad weather prevents outdoor activity and prompts the inevitable concentration on one's interior life. The magnetizing power of the coastal area triggers a yearning for happiness, wholesomeness, and life-affirmation. What might have been and did not materialize fuels the realm of fantasy and is imaginatively reenacted in the characters' thoughts as they yearn for the past.

Woolf's experimentation with time in *To the Lighthouse* is a weighty factor contributing to the aura of nostalgia. She does not just endorse the idea of time's circular rather than linear nature but makes time the center and texture of the narrative:

Woolf effectively launches a new temporal regime, bolstering and advancing modernist resistance to the hegemony of clock-time. That regime is generally seen as a nonhuman one in the sustained view it provides of the object world (the decaying interior of the Ramsays' summer house) and of the natural realm that surrounds and invades it. Evacuated of human presence, it follows that both these domains are also bereft of narrative order, sense impressions, and memory and of the network of associations on which all three are, to a great extent, mutually reliant.³⁴

In "Time Passes," the disastrous forces of the war cause grief and suffering. Woolf infuses her portrayal of the Ramsays' summer cottage with deep hues of sadness and darkness, recalling the terror of conflict and the gloom of the loss of life. The aura of ominousness and despair surrounds the family house. As time and human lives cannot be regained, days and nights take on a cataclysmic value. David Sherman argues that Woolf develops in "Time Passes" an inimitable poetics of alterity, accentuating her understanding of time as one that is viewed through the prism of the death of the other.³⁵ He

³⁴ Sherman, "Time as Protagonist in *To the Lighthouse*," 47–48.

³⁵ See David Sherman, "A Plot Unraveling into Ethics: Woolf, Levinas, and 'Time Passes,'" *Woolf Studies Annual* 13 (2007): 160.

notices that “the fragile stillness and delicate lyricism around the absences of ‘Time Passes,’ are not abstract, but they convey ‘the poetics of the subject’s intuition of its responsibility towards others and especially of its involvement in the deaths of others.’”³⁶ In this way, according to the critic, Woolf anticipates philosophies that consider “the subject’s response to the death of the other as the origin of time.”³⁷

“Time Passes” is the nostalgia part of the novel par excellence. Satiated with a longing for the household’s former grandeur and liveliness, the image of the Ramsays’ ruined house encapsulates the uncanny dimension of the bygone and the quintessential haunting nature of the past—its lingering into the present. The following passage illustrates how Woolf evokes feelings of misery and mournfulness that not just permeate the house but also indicate the inevitability of things passing:

So loveliness reigned and stillness, and together made the shape of loveliness itself, a form from which life had parted; solitary like a pool at evening, far distant, seen from a train window, vanishing so quickly that the pool, pale in the evening, is scarcely robbed of its solitude, though once seen. Loveliness and stillness clasped hands in the bedroom, and among the shrouded jugs and sheeted chairs even the prying of the wind, and the soft nose of the clammy sea airs, rubbing, snuffling, iterating, and reiterating their questions—“Will you fade? Will you perish?”—scarcely disturbed the peace, the indifference, the air of pure integrity, as if the question they asked scarcely needed that they should answer we remain.³⁸

The intense, repeated, both voiced and unvoiced, question of life’s dual nature of ephemerality and durability reverberates in the physical typography of the abandoned house. As the place is uninhabited, the question arises: who feels nostalgic? Whose compassionate attitude to home is powerfully expressed in “Time Passes”? The world of inanimate objects—jugs and chairs—participates in an existential dance with the elemental forces of the sea and wind and seems to contemplate the incessantly posed yet unanswerable query of what remains. Nature, oblivious to the past and indifferent to the future, takes on a personified solemnity, as if it understood the irresolvable distinction between “now” and “after.” Integrity is strongly felt in the all-at-once human and non-human milieu, as if the issue of preserving or letting go were not perturbing anymore.

Transcendent tranquility engulfs the Ramsays’ seaside residence while the sea wind intermittently asserts its presence, rendering the house susceptible to both the creative and destructive forces of the seascape. If it is suggested that

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Woolf, *To the Lighthouse*, 91.

time is the protagonist in *To the Lighthouse*,³⁹ the Ramsays' house can be viewed as the novel's character, on a par with humans and likely to change. In the anthropomorphized portrait of the house, time tosses the household's spirit, and the nonphysical element in the physical shape of things nostalgically partakes in the reenacting of the past. Yet now, the summer home is silent in the wordless voicing of the presences that are gone. Nothing can disturb a moment of recollection. Witnessing the present and the past, the cottage represents the bittersweet amalgamation of all at once possible and impossible. Can it retain whatever happens in the same, unadulterated form? Like a human being who ages and gets crooked and dismal, the house seems to cling to its "inner life"—the most welcome ghost of past grandeur. The summer's vivacity is met by the autumnal dread of passing away. Still alive and no longer buoyant, the summer chalet is a remnant of the past, silently imploring for the reconsideration of the passage of time. To preserve and arrest in time what is fleeting is a dreamer's task. However, the irredeemable takes its own, unforeseeable route to exist and to solidify.

The gradual, overwhelming darkness pouring into the Ramsays' summer house touches every spot and object. The metaphorical abysmal dark relentlessly deprives the interior of the house of any sign of humans dwelling in it.⁴⁰ It is the impenetrable night of not belonging, of the evil power that obscures vision and impairs understanding. The Great War exerts its calamitous effect on the house when its inhabitants depart. Gradually, signs of human presence are no longer discernible, and obscurity reigns:

Nothing stirred in the drawing-room or in the dining-room or on the staircase. Only through the rusty hinges and swollen sea-moistened woodwork certain airs, detached from the body of the wind (the house was ramshackle after all) crept round corners and ventured indoors. Almost one might imagine them, as they entered the drawing-room questioning and wondering, toying with the flap of hanging wall-paper, asking, would it hang much longer, when would it fall?⁴¹

Quenched is not only the light of the lamps and the moon but, equally dramatically, the light of the human heart and mind. Years later, Cam, James, and Mr. Ramsay nostalgically return to their summer house, formerly enjoyed as a place of gaiety and carelessness. The house ceased to be the space of a joyous dwelling and is rather a place haunted by the reminiscences of former blissfulness. This peculiar homecoming, however, takes on a deeply symbolic

³⁹ See S h e e h a n, "Time as Protagonist in *To the Lighthouse*."

⁴⁰ For a thorough study of Woolf's use of language to evoke boundless and inexorable darkness as a symbol of the irrevocability of death, see, e.g., Sally M i n o g u e, "Was It a Vision? Structuring Emptiness in *To the Lighthouse*," *Journal of Modern Literature* 21, no. 2 (1997): 288–89.

⁴¹ W o o l f, *To the Lighthouse*, 89.

meaning as its aim is to make James's childish dream of the expedition to the lighthouse come true.

Woolf draws a picture of the house in which the human presence is expected to be strongly felt and yet, on a physical, experiential level, is no longer there:

So with the lamps all put out, the moon sunk, and a thin rain drumming on the roof a downpouring of immense darkness began. Nothing, it seemed, could survive the flood, the profusion of darkness which, creeping in at keyholes and crevices, stole round window blinds, came into bedrooms, swallowed up here a jug and basin, there a bowl of red and yellow dahlias, there the sharp edges and firm bulk of a chest of drawers. Not only was furniture confounded; there was scarcely anything left of body or mind by which one could say, "This is he" or "This is she." Sometimes a hand was raised as if to clutch something or ward off something, or somebody groaned, or somebody laughed aloud as if sharing a joke with nothingness.⁴²

The clash between the assumed obviousness of presence and the painful emptiness discerned in every nook and cranny of the household reminds us of the Heideggerian notion of absence as a mode of presence.⁴³ Absence is here not a lack but rather an elusive yet paradoxically perceived presence. Even though the house is deserted and vacant, the physical absence of people is profoundly felt as a lingering, eerie presence that establishes the location as a human home.

The specific nature of absence in presence in relation to nostalgic feelings is effectively articulated by Roberta Rubenstein. She speaks of nostalgia in terms of the "dis-ease"⁴⁴ of different "degrees of intensity and yearning"⁴⁵ and defines it as

painful awareness, the expression of grief for something lost, the absence of which continues to produce significant emotional distress. Most individuals experience such loss not merely as separation from someone or something but as an absence that continues to occupy a palpable emotional space as a presence—what I term the *presence of absence*. The felt absence of a person or place assumes form and occupies imaginative space that may come to possess an individual.⁴⁶

⁴² Woolf, *To the Lighthouse*, 88–89.

⁴³ See Heidegger, *Being and Time*, 343. For further insights on Heidegger's understanding of absence as a mode of presence see, e.g., Richard Polt, *Heidegger on Presence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2025); Ted Sieder, *Heidegger and Aristotle: The Question of Being* (New York: Bloomsbury Publishing, 2000), 77–78; Andrzej Wiernicki, *Existential Hermeneutics: Understanding as the Mode of Being the World* (Zürich: LIT Verlag, 2019), 493.

⁴⁴ Roberta Rubenstein, *Home Matters: Longing and Belonging, Nostalgia and Mourning in Women's Fiction* (New York: Palgrave Macmillan, 2001), 5.

⁴⁵ Ibidem, 5.

⁴⁶ Ibidem.

The strongly felt *presence of absence* and *presence in absence* are two important sentiments that Woolf evokes in her deeply lyrical narrative and allows us to discern as constitutive of nostalgia's poignancy.

Significantly, in "Time Passes," the sensation of absence, which seems to mean presence, is juxtaposed against the all-pervading dilapidation and desolation. The combined effect of absence and emptiness produces nostalgic feelings of a rather intolerable nature. All the sounds of nature, heard in the unoccupied house, appear to be folding into this matchless silence and barrenness:

Nothing it seemed could break that image, corrupt that innocence, or disturb the swaying mantle of silence which, week after week, in the empty room, wove into itself the falling cries of birds, ships hooting, the drone and hum of the fields, a dog's bark, a man's shout, and folded them round the house in silence. Once only a board sprang on the landing; once in the middle of the night with a roar, with a rupture, as after centuries of quiescence, a rock rends itself from the mountain and hurtles crashing into the valley, one fold of the shawl loosened and swung to and fro.⁴⁷

The "swaying mantle of silence" perfectly expresses the overriding impact of life departing the Ramsays' summer house. This poignant landscape, stigmatized by the shattering forces of death and loss, like a living human being, is cognizant of the occasional ruptures and sounds, and its monotonous, repetitive aliveness is encapsulated in the image of a shawl loosened and swinging back and forth. The silent, almost unnoticeable to-and-fro movement is part of the overall pattern of Being, whence repetition is constitutive of its core and nostalgia is a form of rebellion against the passage of time.

The incomprehensibility of the loss of life in Woolf's novel reveals the aporia of mourning: "The deaths in 'Time Passes' put us in the position of failed ethical subjects, removed from the mortality of the other but pained by this removal. This pain is the animation of ethics itself. Woolf gives us our ethicality, not simply as our mourning for the other, but as our mourning for our own ethical limitations, our failure to enter into the mournful exteriority of living."⁴⁸ The many deaths in the family—Mrs. Ramsay's, Prue's, and Andrew's—impair the joy of James's dream of an expedition to the lighthouse coming true. To convey the unconveyable reality of nature and humans' participation in the nostalgic reconstruction of the past, Woolf uses the satiated with poetic lyricism image of the human and the non-human entangled paths: "paths and the lawn, thick and knotted with the lives they had lived there."⁴⁹ These seminal words encapsulate not only the cohabitation of the human and

⁴⁷ Woolf, *To the Lighthouse*, 91.

⁴⁸ Sherman, "A Plot Unraveling into Ethics: Woolf, Levinas, and 'Time Passes,'" 176.

⁴⁹ Woolf, *To the Lighthouse*, 116.

the natural world in Woolf's narrative but her artistry in eliciting nostalgia through the psychological projection of the states of the mind onto a scrap of land that becomes the "living" testimony to life's occurrences.

THE FLEETING MOMENT
AND THE EXIGENCY TO MEDITATE ON THE PAST

The necessity to arrest the moment in its profound meaning and perfectibility is rendered in Woolf's poetic language through compelling imagery. In the excerpt below, she employs the touching yet paradoxical semblance of an act of burying (protecting) and humanity's desperate longing to preserve the bygone. The past shines like the Biblical precious pearl, which a merchant finds and buries to make it last (see Matthew 13:46, KJV). Nostalgia feeds the human desire to question and violate the pastness of the past, to illuminate the bygone so that it may beam a new light. In a futile attempt to make the moment last, Mrs. Ramsay "buries" it in a hole in the sand. This action expresses the irresistible desire to preserve the fecundity of the life-giving presence of the present moment in its passing:

Mrs. Ramsay sat silent. She was glad, Lily thought, to rest in silence, uncommunicative; to rest in the extreme obscurity of human relationships. Who knows what we are, what we feel? Who knows even at the moment of intimacy, This is knowledge? Aren't things spoilt then, Mrs. Ramsay may have asked (it seemed to have happened so often, this silence by her side) by saying them? Aren't we more expressive thus? The moment at least seemed extraordinarily fertile. She rammed a little hole in the sand and covered it up, by way of burying in it the perfection of the moment. It was like a drop of silver in which one dipped and illumined the darkness of the past.⁵⁰

The symbolic act of covering the hole in the sand is evocative of nostalgia's secret power to create a recollection that will stand out in memory firmly, irradiated by the imagination.

It is noteworthy to see how the fundamental impossibility of capturing the fleeting moment is conveyed in the novel also through the characters' potent reflections. Cam's rumination, which follows her falling into a reflective mood, is an instrument of communicating nostalgic tension. Viewing the Ramsays' former place of dwelling through her eyes—the one who survived the war—we are invited to enter the whimsical terrain of nostalgia:

⁵⁰ Ibidem, 119.

But Cam could see nothing. She was thinking how all those paths and the lawn, thick and knotted with the lives they had lived there, were gone: were rubbed out; were past; were unreal, and now this was real; the boat and the sail with its patch; Macalister with his earrings; the noise of the waves—all this was real. Thinking this, she was murmuring to herself, “We perished, each alone,” for her father’s words broke and broke again in her mind, when her father, seeing her gazing so vaguely, began to tease her.⁵¹

Cam’s reflective cogitation aptly attests to Boym’s understanding of nostalgia, whose differentiation between reflective and restorative nostalgia⁵² sheds light on our human necessity to both re-collect and restore the bygone. The focus on the sheer physicality of the experience of the trip to the lighthouse helps render an attempt to reinstate the reality that is gone. And the juxtaposition of the past, which is unreal, with the present, described as alive and real, aids the reader in acknowledging the gravity of this recuperative journey.

The line from “Castaway,” a poem by William Cowper (an English poet and hymnodist) that Cam is murmuring, amplifies the pervasive sensation of time passing and people passing away. The poetic voice here expresses the grandeur of human solitude in dying. The impact of Cowper’s poem and the poet’s personal history on Woolf’s creation of the novel’s mood and the character of Mr. Ramsay cannot be overestimated. As Lund notes:

So powerful is Cowper’s story, symbolically embedded in “The Castaway,” that in a variety of significant ways it serves as a literary precursor to Woolf’s portrait of Mr. Ramsay, a soul who seems similarly tortured by his own fears of failure and isolation. The association of Ramsay, his real-life model Leslie Stephen, and William Cowper came easily, since Stephen, like his daughter, was deeply drawn to Cowper’s history. Stephen’s fascination with this peculiar poet is revealed even in *The Dictionary of National Biography*. While Stephen often dispenses with dukes, generals, and other notables in a column or two, his entry on Cowper runs to several pages.⁵³

Tracing the intricate intertextual connections between Woolf’s narrative and Cowper’s poem, Lund gives a meticulous account of the story behind her choice of the seemingly insignificant poem that exerted an enormous influence on the development of her narrative.

⁵¹ Ibidem, 116.

⁵² Boym differentiates between the two faces of nostalgia in the following way: “Restorative nostalgia puts emphasis on *nostos* and proposes to rebuild the lost home and patch up the memory gaps. Reflective nostalgia dwells in *algia*, in longing and loss, the imperfect process of remembrance” (Boym, *The Future of Nostalgia*, 41).

⁵³ Roger D. Lund, “We Perished Each Alone: ‘The Castaway’ and *To the Lighthouse*,” *Journal of Modern Literature* 16, no. 1 (1989): 80.

The echoes of Cowper are inasmuch surprising as they genuinely enhance the sense of despair and forebodingness that permeate the novel. Lund explicates the influence of Cowper on Stevens, Virginia's father, and how this is reflected in her novel in the following way:

Critics have briefly noted parallels between Cowper's account of nautical heroism in "The Castaway" and Ramsay's own heroic fantasies, but no one has yet observed just how closely Cowper's spiritual despair (articulated in "The Castaway") approximates the self-absorption and self-pity of Mr. Ramsay, or the extent to which Woolf's allusions to "The Castaway" remind us that behind the portrait of her father lies the history of William Cowper as a kind of biographical precursor.... Like "poor William Cowper there at Olney," Stevens suffered from private terrors, incommunicable (if nonetheless irritating or baffling) to his friends and family. This pathetic self-indulgency was felt with special poignancy by his daughter, Virginia, who condemns her father for "the self-dramatization, attitudinizing, the histrionic element, breast beating, the groaning which played so large a part, so disgusting a part in these scenes" (Woolf, 125).⁵⁴

There is no doubt that Woolf extensively drew on Cowper's poem while creating Mr. Ramsay. "The Castaway" features in her narrative as a multifaceted, symbolic expression of the fear of dying, which occasions an invocation of the novelist's own tragic family backdrop and urges us to consider the human predicament of incommunicability and self-absorption as lasting consequences of trauma.

The knowledge of the rich history behind Woolf's use of "The Castaway" helps us better understand Mr. Ramsay's overemotional behavior and how mesmerizingly his drama affected other characters. Reciting Cowper, Cam is gazing vaguely, as if stupefied by the impossibility of apprehending the terrors of war along with the emptiness of the present time without her mother and the unexpected closeness to her father. Now she is able to see the human face of the tyrant who has become compassionate and not only demanding compassion: "He was shabby, and simple, eating bread and cheese; and yet he was leading them on a great expedition where, for all she knew, they would be drowned."⁵⁵ Cam remains alarmed, as she knows that the nostalgic longing for what might have been accomplished but did not happen magnifies the terror of death if the risky trip to the lighthouse ends up in calamity.

Cowper's words: "We perished, each alone," which ominously intensify the fear of death, recited both by Mr. Ramsay and Cam, sensitize us to the many meanings imbued in the expedition to the lighthouse, which is as much a danger as a chance for the consummation of the seemingly (im)possible.

⁵⁴ Ibidem, 82.

⁵⁵ Woolf, *To the Lighthouse*, 143.

It is precisely the inter-weaving of excitedness, precariousness, and the sense of the dream coming true that bespeaks the uncanny aspect of the excursion years after it was longed for. The nostalgic recreation of a child's frenzy is the very fabric of the sanity of the present time. The bereaved father, his depleted circle of children, and Lily constitute a group of survivors touched by the unspeakable inevitability of passing away and desperately longing for the wounds of the past to be healed. The healing, however, presents itself more as a mirage. As Sherman avers, in the novel "time passing is the untraceable signature of the other, especially of the other's death, in which the self is involved in ways that it cannot fully represent it to itself."⁵⁶

Cam's vision is clouded by the intense feeling of regret. Oddly enough, her incantatory, repetitive murmuring of the poem's line also serves a therapeutic purpose. Facing the family tragedy anew (the death of Mrs. Ramsay, Prue, and Andrew mar the family reunion), she resorts to the formulaic mantra—the rhythm of the poetic word—to find solace and oppose the forces of darkness that have brought destruction and grieving. The act of re-citation is nostalgia's work in re-opening the reality that is terrifying and untamed and paving a way to possibly conquer and apprehend it. The possibility of reflection—the central motif of the novel—is cogently encapsulated in Mrs. Ramsay's question: "But what have I done with my life?"⁵⁷ Has she lost her life carrying out innumerable duties? Has she found love and fulfillment? In the metaphysical oneness with the light coming from the lighthouse,⁵⁸ Mrs. Ramsay recognizes the ultimate importance of reviewing the past. A perfect socialite and communicator, Mrs. Ramsay is also a heart-rending contemplative. Meditating on the meaning of her existence, she sees life's ephemerality as measured against its tangibility. Her query, which suggests an introspective journey by addressing the topic of life's purpose and the threat of the existential abyss, challenges us to reflect on the past and re-establish a connection with the potential for self-realization.

Mrs. Ramsay's anxious doubt reverberates in the actual expedition to the lighthouse. It expresses necessity but also the possibility of re-collection and reflection on living out the tension related to the dialectical nature of the *eventing* of human existence: potentiality and actuality. Mrs. Ramsay's self-inspection and the recollective and restorative pilgrimage to the lighthouse encourage us to view the past not merely as a finite figuration of that which was, but rather as forever open to the prospect of re-figuration. With the backdrop of the compelling force of Mrs. Ramsay's dilemma, the journey to the lighthouse takes

⁵⁶ Sherman, "A Plot Unraveling into Ethics: Woolf, Levinas, and 'Time Passes,'" 162.

⁵⁷ Woolf, *To the Lighthouse*, 58.

⁵⁸ For an exploration of the meaning imbued in Mrs. Ramsay's experience of the metaphysical oneness with the beam of light coming from the lighthouse, see Hołda, *On Beauty and Being*, 66–72.

on a symbolic value, highlighting the quintessential significance of human agency and the meaningfulness of life. The many ways in which Mrs. Ramsay's uncertainty can resonate with us disclose nostalgia as an opportunity to seize the unseizable pastness of the bygone and to deeply understand ourselves and our identity. Nostalgia is neither austere, distant, secondary, nor dilutes the significance of comprehending life's core. On the contrary, it perfectly fits with the human exigency to revisit, reorient, and self-understand.

*

An exploration of Woolf's evocations of loss, grief, and reconciliation in her novel *To the Lighthouse* sensitizes us to the open-ended nature of re-imagining the past. The past re-lived in the present begets an opportunity for new understandings to arise. The analysis of Woolf's narrative reveals that re-imagining the past is a way forward that works toward an understanding of affliction and building reconciliation. Reconciliation, however, is not a facile acceptance of the past but, rather, a new opening that enables us to reorient our sadness and despair and reconsider the meaning behind the traumatic events of death and loss. The novel's tripartite structure—"The Window," "Time Passes," and "The Lighthouse," evoking respectively conditional promise, the passage of time, and the recuperation of what was lost—is pivotal for an understanding of Woolf's dramatization of the intrinsic connection between nostalgia, loss, time, and memory.

Woolf's novel shows how the past is retrieved in a variety of ways, including through the rambling avenues of memory, misfortune, fantasy, meditation, regret, and spiritual suffering. The novelist allows us to travel with her characters on two important, nostalgic journeys: the aesthetic one, which is accomplished through a creative process, and the physical (alongside the psychical) to the location of one's dreams. Woolf reveals how the process of creating a painting she depicts in her narrative partakes in the disclosure of meaning. Grief and nostalgia paint Lily's painting. Much like the meaning of the lighthouse, the truth in her picture is not something inherently present or to be assumed, but it is gradually being unveiled.

Choosing to epitomize the reconciliatory paths of a nostalgic look backwards through two kinds of recollective voyaging, Woolf shows the possibility of the wounded self to heal and be reconciled. Lily attains peace of mind by completing a work of art. Her artistic, recuperative enterprise is paralleled by a physical journey—an expedition to the lighthouse, enacted years after it had been dreamed of. James's crushing disappointment is healed when he re-enters his memory and, through accomplishing what was out of reach for him

in his childhood, reframes his perspective. The recollection of the hoped-for and formerly unrealized dream of a trip to the lighthouse is both daunting and stimulating. The realization of the dream enables him to face the past. The aesthetic and existential re-imagining and reconsidering of the past in Woolf's narrative is a hermeneutically informed process in which the unveiling of truth is characterized by the interplay of unconcealment and concealment. Using Heidegger's notion of *aletheia* allows us to see Woolf's inimitable way of showing how meaning is disclosed in the interaction of unveiling and veiling of truth.

James harbors his boyhood aspiration within his heart for years to learn that the lighthouse—representing his quest for knowledge—conveys a complex message wherein each revelation is concurrently the space of new concealments. James's significant discovery regarding the process of perception, cogitation, and comprehension is matched by one that accompanies the act of artistic creation in the novel. The evolution of the artistic endeavor—Lily painting the family portrait—constitutes a two-fold re-visitation. Lily reexamines and reassesses her work each time she approaches her easel and when she resumes painting the portrait in the novel's third section. Every moment of unveiling that she experiences while painting is also a moment of veiling when the seized reality speaks anew, generating new senses. The truth about the past appears as a space that is to be inhabited and reread rather than as a monolithic reality.

Lily and James's reconciliation with what is no longer present acknowledges the boundaryless nature of understanding. Re-visiting the past begets new interpretative avenues and understandings. Instead of an unsettling—as nothing seems to be resolvable—and apparently final farewell to the bygone, nostalgic reminiscing generates a tangible possibility to understand the past anew, differently, and more deeply. Woolf discloses how mental recreation of the past aids us to come to terms with it. The nostalgic, creative movement backward is, at the same time, an imaginative movement forward. Her supremely rich poetics of loss, torment, and reconciliation testifies to the intricately intermingling pathways of sorrow, regret, and pain, which, through memories and imagination's powerful work, can reinvent the past and make a particular moment live into the present. By interlacing threads of memory and creativity, Woolf demonstrates the immense ability of the human spirit to recover, find solace, and surpass its own limitations. Understanding, as unfolding in time and time-dependent, prompts us to take a closer look at the importance of the novel's axis—the conditional promise whose fulfillment happens in time. By applying Ricoeur's ethics of promise, we can more deeply apprehend the significance of time as an element construing the reality of the declared word, which one expects to come true. Scrutinizing the promised

word and time interdependence enables us to better understand the possibility of experiencing consolation in the face of an acute sense of loss.

Thematizing the possibility of preserving life via art, *To the Lighthouse* calls on us to meditate on art's role in expressing the agonizing feelings of mourning and regret in a nostalgic return to the past. Her drawing on Boym's distinction between reflective and restorative nostalgia prompts us to recognize in Woolf's narrative the significance of nostalgia's recuperative power. Through Cam's contemplative attempt to re-collect but also to see the re-imagined in its power to restore, Woolf emphasizes nostalgia's capacity to bridge the past that is no longer real and the present that is tangibly alive. Recalling the by-gone is shown as a life-uplifting and life-affirming activity that works towards restoration. While the narrative progresses, we learn that nostalgia helps intuit and understand life's fragility and can serve as a revitalizing power that makes atonement possible. Recollecting the painful past in Woolf's narrative is, thus, not narrowed down to lamentation, resentment, or grievance. Human life as *existentia hermeneutica* is open and opens itself to examining the past repeatedly as a means of interpretation that heals, redeems, and enlivens.

Engaging with the ideas of Heidegger, Ricoeur, and Boym in the hermeneutic reading of Woolf's narrative advances our understanding of her poetics of nostalgia and her intricately nuanced depictions of grief and anxiety. The three perspectives, complementing each other, sensitize us to locate the creative re-imagining of the past as happening within nostalgia's healing and reinvigorating power. Nostalgia's capacity for reconciliation of the present with the past—its revitalizing aptitude (Boym)—interconnects the apprehension of life in its finite nature (Heidegger) with the significance of a promise that demands transcending the constriction of time that overpowers human existence (Ricoeur). The reading of Woolf's poetic narrative alongside those philosophies discloses how, in the torture of loss, human existence remains the space of renewal and gratitude. Remembrances and grief, when re-addressed and re-imagined, touch the center of our being as humans and entreat us to broaden our interior realms. Woolf's lyrical embodiments of nostalgia reveal that although we cannot remain unscathed throughout life, re-imagining the past, paradoxically, also the heartbreaking one, uncovers new pathways of comprehension, reaching beyond the self-imposed boundaries and originating unexpected opportunities for recovery.

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAFIA

- Briggs, Julia. *Reading Virginia Woolf*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
 Bovassi, Giulia. "Philosophy and Nostalgia: 'Rooting' within the Nostalgic Condition." In *Intimations of Nostalgia: Multidisciplinary Explorations of an Enduring*

- Emotion*. Edited by Michael Hviid Jacobsen. Bristol: Bristol University Press, 2022.
- Boym, Svetlana. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2008.
- Caleb, Sam, and Niall Ó Cuileagáin. “Forget, remember!”: Literature and Nostalgia.” *Moveable Type* 12, no. 20 (2019): 3–16. https://www.ucl.ac.uk/moveable-type/sites/moveable-type/files/full_issue_version_1.pdf.
- Clewell, Tammy, eds. *Modernism and Nostalgia: Bodies, Locations, Aesthetics*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Edwards, Sarah. “‘Permanent Preservation for the Benefit of the Nation’: The Country House, Preservation, and Nostalgia in Vita Sackville-West’s *The Edwardians* and Virginia Woolf’s *Orlando*.” In *Modernism and Nostalgia: Body, Locations, Aesthetics*. Edited by Tammy Clewell. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Forbes, Shannon. “‘When Sometimes She Imagined Herself Like Her Mother’: The Contrasting Responses of Cam and Mrs. Ramsay to the Role of the Angel in the House.” *Studies in the Novel* 32, no. 4 (2000): 464–87.
- Hall, Claire. “Same as It Ever Was? Eternal Recurrence in Ancient Greek and Roman Philosophy.” *The Public Domain Review*, May 15, 2024. <https://publicdomainreview.org/essay/same-as-it-ever-was/>.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962.
- Heidegger, Martin. *On Time and Being*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1972.
- Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1975.
- Hołda, Małgorzata. *Paul Ricoeur’s Concept of Subjectivity and the Postmodern Claim of the Death of the Subject*. Kraków: Ignatianum University Press, 2018.
- Hołda, Małgorzata. “The (Self)portrait of a Writer: A Hermeneutic Reading of Virginia Woolf’s (Auto)biographical Writings.” *Analyses/Rereadings/Theories: A Journal Devoted to Literature, Film and Theatre* 6, no. 1 (2020): 52–66.
- Hołda, Małgorzata. *On Beauty and Being: Hans-Georg Gadamer’s and Virginia Woolf’s Hermeneutics of the Beautiful*. Berlin: Peter Lang, 2021.
- Jacobus, Mary. “‘The Third Stroke’: Reading Woolf with Freud.” In *Virginia Woolf*. Edited by Rachel Bowlby. London: Routledge, 2016.
- Koppen, Randi. “Embodied Form: Art and Life in Virginia Woolf’s *To the Lighthouse*.” *New Literary History* 32, no. 2 (2001): 375–89.
- Krasner, James. “Doubtful Arms and Phantom Limbs: Literary Portrayals of Embodied Grief.” *Publications of the Modern Language Association of America* 119, no. 2 (2004): 218–32.
- Lawlor, Leonard. *Imagination and Chance: The Difference Between the Thought of Derrida and Ricoeur*. New York: State University of New York Press, 1993.
- Lounsberry, Barbara. *Becoming Virginia Woolf: Her Early Diaries & the Diaries She Read*. Gainesville, Florida: University Press of Florida, 2014.

- Lounsberry, Barbara. *Virginia Woolf, the War Without, the War Within: Her Final Diaries and the Diaries She Read*. Gainesville, Florida: University Press of Florida, 2018.
- Lund, Roger D. "We Perished Each Alone: 'The Castaway' and *To the Lighthouse*." *Journal of Modern Literature* 16, no. 1 (1989): 75–92.
- Matz, Jesse. "Time." In *The Oxford Handbook of Virginia Woolf*. Edited by Anne E. Fernald. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Minogue, Sally. "Was It a Vision? Structuring Emptiness in *To the Lighthouse*." *Journal of Modern Literature* 21, no. 2 (1997): 281–94.
- Mount, Nick. "Nick Mount on Virginia Woolf's *To the Lighthouse*." Recorded January 22, 2009, Innis Town Hall, University of Toronto, June 13, 2015. YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=ULFotqofhNk>.
- Nussbaum, Martha C. "The Window: Knowledge of Other Minds in Virginia Woolf's *To the Lighthouse*." *New Literary History* 26, no. 4 (1995): 731–53.
- Polt, Richard. *Heidegger on Presence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2025.
- Potkay, Adam. *Hope: A Literary History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Proudfit, Sharon Wood. "Lily Briscoe's Painting: A Key to Personal Relationships in *To the Lighthouse*." *Criticism* 13, no. 1 (1971): 26–38.
- Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*. Vol. 3. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1988.
- Rojas, Yuko. "Proustian Reminiscence in *To the Lighthouse*." *Studies in the Novel* 41, no. 4 (2009): 451–67.
- Rubenstein, Roberta. *Home Matters: Longing and Belonging, Nostalgia and Mourning in Women's Fiction*. New York: Palgrave Macmillan, 2001.
- Sadler, Ted. *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*. New York: Bloomsbury Publishing, 2000.
- Salmose, Niklas, and Eric Sandberg. "Literature and Nostalgia: Vestiges of Paradise." In *Intimations of Nostalgia: Multidisciplinary Explorations of an Enduring Emotion*. Edited by Michael Hviid Jacobsen. Bristol: Bristol University Press, 2021.
- Sarker, Sonita. "Three Guineas, the In-corporated Intellectual, and Nostalgia for the Human." In *Virginia Woolf in the Age of Mechanical Reproduction*. Edited by Pamela Caughie. London: Routledge, 2000.
- Sheehan, Paul. "Time as Protagonist in *To the Lighthouse*." In *The Cambridge Companion to "To the Lighthouse"*. Edited by Allison Pease. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Sherman, David. "A Plot Unraveling into Ethics: Woolf, Levinas, and 'Time Passes.'" *Woolf Studies Annual* 13 (2007): 159–79.
- Simone, Emma. *Virginia Woolf and Being-in-the-World: A Heideggerian Study*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

- Stevenson, Randall, and Jane Goldman. "“But What? Elegy?”: Modernist Reading and the Death of Mrs. Ramsay." *The Yearbook of English Studies* 26 (1996): 173–86.
- Wierciński, Andrzej. *Existential Hermeneutics: Understanding as the Mode of Being the World*. Zürich: LIT Verlag, 2019.
- Woolf, Virginia. "The Sketch of the Past." In Virginia Woolf, *Moments of Being: A Collection of Autobiographical Writing*. Edited by Jeanne Schulkind. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1976.
- Woolf, Virginia. *To the Lighthouse*. <https://opentextbc.ca/englishliterature/wp-content/uploads/sites/27/2014/10/To-the-Lighthouse-Etext-Edited.pdf>.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Małgorzata HOŁDA, Re-Creating the Past: Virginia Woolf's *To the Lighthouse* and the Poetics of Loss, Grief, and Reconciliation

DOI 10.12887/38-2025-4-152-09

The article explores Virginia Woolf's poetics of loss, grief, and reconciliation in her novel *To the Lighthouse*. Woolf uses her meticulously structured narrative to examine the implications of humanity's propensity and exigency to revisit the past. The retrieval of the bygone permeates the novel in multifarious ways: through memory's meandering pathways, sorrowfulness, fantasizing, meditation, regret, and spiritual pain. Above all, Woolf invites us to embark, alongside her characters, on two recollective journeys: aesthetic, via a creative process, and a psychical-physical trip to the place of one's dreams. Both aesthetic and physical voyaging prompt a possibility to reconsider the past; to examine, interpret, and understand. This essay draws upon diverse angles of vision to hermeneutically and, thus, inclusively investigate the theme of nostalgia in the novel. It draws on Martin Heidegger's philosophy of facticity and *aletheia* alongside Paul Ricoeur's conceptualization of promise. The essay also uses Svetlana Boym's distinction between reflective and restorative nostalgia. Employing these perspectives furthers the still underdeveloped study of the poetics of nostalgia in Woolf's oeuvre.

Keywords: Heidegger, Ricoeur, Woolf, Boym, loss, grief, nostalgia

Contact: Department of British Literature and Culture, Institute of English Studies, Faculty of Philology, University of Łódź, Pomorska 171/173, 90-236 Łódź, Poland

E-mail: malgorzata.holda@uni.lodz.pl

<https://www.uni.lodz.pl/en/employee/malgorzata-holda>

ORCID 0000-0003-3772-6297

Małgorzata HOŁDA – Rekonstruowanie przeszłości. Poetyka straty, smutku i pojednania w *Do latarni morskiej* Virginii Woolf

DOI 10.12887/38-2025-4-152-09

W artykule poddano analizie poetykę utraty, smutku i pojednania w powieści Virginii Woolf *Do latarni morskiej*. W misternie skonstruowanej narracji Woolf penetruje konsekwencje doświadczanej przez człowieka konieczności i skłonności do powracania do przeszłości. Odzyskiwanie tego, co minione, przenika powieść w różnorodny sposób: w krętych ścieżkach pamięci, smutku, fantazjowania, medytacji, żalu i duchowego bólu. Przede wszystkim Woolf zaprasza czytelnika do wyruszenia wraz z jej bohaterami w dwie podróże wspomnieniowe: estetyczną, poprzez proces twórczy, i duchowo-fizyczną do miejsca wcześniejszych marzeń. Obie zachęcają do ponownego rozważania przeszłości, do wnikięcia w nią, interpretowania i zrozumienia. W eseju wykorzystano różne perspektywy krytyczne, aby hermeneutycznie, a zatem inkluzywnie, zbadać temat nostalgii w powieści. Odwołano się do Martina Heideggera filozofii faktyczności i koncepcji prawdy (jako *alethei*), a także do konceptualizacji obietnicy zaproponowanej przez Paula Ricoeura. Wykorzystano również dokonane przez Svetlanę Boym rozróżnienie nostalgii refleksyjnej i odradzającej. Zastosowanie tych perspektyw ma na celu pogłębienie wciąż niewystarczających badań nad poetyką nostalgii w twórczości Woolf.

Słowa kluczowe: Heidegger, Ricoeur, Woolf, Boym, strata, żałoba, nostalgia

Kontakt: Zakład Literatury i Kultury Brytyjskiej, Instytut Anglistyki, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki

E-mail: malgorzata.holda@uni.lodz.pl

<https://www.uni.lodz.pl/pracownicy/malgorzata-holda>

ORCID 0000-0003-3772-6297



Przemysław DAKOWICZ*

„SZALONY KROK W NIEZNANE” Krzysztofa Kuczkowskiego droga ku nowej poezji (religijnej)

Kuczkowski tropi w wierszach ślady tajemnicy, transcendencji, wiary czy choćby tęsknoty za nią. Nie interesuje go jedynie ortodoksja, przeciwnie – jako czytelnik liryki (dodajmy: czytelnik żarłoczny i entuzjastyczny) ze zrozumieniem odnosi się do herezji, ceni i pochwala wszystko, co pozostaje w jakimkolwiek związku z duchowością, w każdym zapatrzeniu w „tam”, w każdym pytaniu o sens (życia czy słów) zdaje się widzieć odbłask, choćby daleki, tej najważniejszej relacji.

W pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych Krzysztof Kuczkowski – poeta, a do niedawna także redaktor naczelny pisma literackiego „Topos”¹ – kupił elektroniczną maszynę do pisania włoskiej marki Olivetti, rozpakował ją i postanowił sprawdzić, jak działa. Wystukał na klawiaturze dwa zdania – jedno pytające, drugie rozkazujące: „Dlaczego jest tyle zła na świecie? Odpowiedz”². Następnie, odwróciwszy głowę, zdał się na los – opuszki palców uderzały w przypadkowe klawisze, jakby to była próba surrealistycznej écriture automatique albo epizod z seansu spirytystycznego. Rezultat? Gdy ponownie spojrzął na kartkę, ujrzał „dwa wiersze liter nie układających się w żaden logiczny zapis, chociaż nie, cztery ostatnie litery ułożyły słowo: «deus»”³. Notatka, w której historia ta została opowiedziana, nie ma pointy, chyba że uznać za

*Dr hab. Przemysław Dakowicz – Zakład Literatury Polskiej XX i XXI wieku, Uniwersytet Łódzki, e-mail: przemyslaw.dakowicz@uni.lodz.pl, ORCID 0000-0002-7477-2535 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ „Topos” to istniejące do dziś, wydawane jako miesięcznik (od maja 1993 do grudnia 1994 roku), a następnie jako dwumiesięcznik, jedno z najważniejszych pism literackich w Polsce, o coraz wyraźniej zaznaczającym się profilu konserwatywnym i chrześcijańskim. Pomysłodawcą, założycielem „Toposu” i jego redaktorem naczelnym był od początku aż do grudnia 2024 roku Krzysztof Kuczkowski. To on wymyślił również serię wydawniczą „Biblioteka «Toposu»” i zredagował niemal każdy z dwustu dwudziestu trzech tomów wierszy, próz, dramatów oraz tekstów krytycznoliterackich, które na serię tę się składają. Na temat miejsca dwumiesięcznika „Topos” na mapie polskiego życia intelektualnego i kulturalnego zob. „Topos”: *Pismo literackie, idee, środowisko*, red. J. Godlewska, J. Ławski, Collegium Columbinum SJ – Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, Kraków–Białystok 2021.

² K. K u c z k o w s k i, *Najmniejsze poruszenia. Zapiski*, w: tenże, *Widok z dachu*, Wydawnictwo Granit, Gdańsk 1994, s. 39.

³ Tamże.

nią dwa pytania, będące próbą obrócenia wszystkiego w dowcip: „A więc zaszyfrowany telegram? Taki żart?”⁴.

Ów krótki „komentarz” do rozważanej przez długie wieki chrześcijaństwa kwestii „unde malum?” włączony został do książki *Widok z dachu. Wiersze, zapiski, dialogi* z roku 1994, a ściślej – do drugiej jej części, na którą złożyły się notatki poświęcone przede wszystkim poezji. Czytamy w nich między innymi, że „metafory okrywają światło wiecznej prawdy”⁵ i „są dla tych, którzy się na nich nie zatrzymują”⁶, że „widzieć rzeczywistość taką, jaka jest w istocie, to widzieć ją w całej boskiej krasie, a jednocześnie w całej... pokorze”⁷. Wymieniane są tu nazwiska Novalisa, Bolesława Leśmiana, Czesława i Oskara Miłoszów, cytowane lub parafrazowane myśli Aldousa Huxleya („Sztuka, jak sądzę, jest przeznaczona jedynie dla początkujących czy dla tych, którzy zdecydowanie zabrnęli w ślepą uliczkę i postanowili się zadowalać ersatzem Istotowości, symbolami, a nie tym, co odwzorowują, elegancko sporządzonym przepisem, a nie rzeczywistym obiadem”⁸), Andrieja Tarkowskiego („W sztuce intuicja jest równoznaczna z wiarą [...], zaś celem sztuki jest taka przemiana duchowa człowieka, która z twórcy czyni cheruba”⁹), Simone Weil („We wszystkim, co budzi w nas czyste i autentyczne odczucie piękna, Bóg jest rzeczywiście obecny”¹⁰) i – przede wszystkim – Josifa Brodskiego, którego rozważania o języku liryki zawarte w przedmowie do polskiego wydania wierszy Tomasza Venclovy¹¹ uczynił Kuczkowski punktem wyjścia dla kilku istotnych rozpoznań.

Po pierwsze, autor *Widoku z dachu* zgadza się z tezą rosyjsko-amerykańskiego noblisty o „metafizyczności”¹² języka, ale pojęcie to rozumie nieco inaczej – szerzej. „Historia zdołała narzucić sztukom swoją realność”¹³ – powiada Brodski – i wywarłszy przemożny wpływ na nowoczesną estetykę, podporządkowała sobie „śpiew sztuki”¹⁴. Awangarda zabiła to, co w estetyce

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 30.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 36.

⁸ Tamże, s. 35; por. A. H u x l e y, *Drzwi percepcji*, w: tenże, *Drzwi percepcji. Niebo i piekło*, tłum. P. Kołyszko, Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1991, s. 19.

⁹ K u c z k o w s k i, dz. cyt., s. 35; por. A. T a r k o w s k i, *Kompleks Tolstoja. Myśli o życiu, sztuce i filmie*, oprac. S. Kuśmierczyk, Wydawnictwo Pelikan, Warszawa 1989, s. 60-69.

¹⁰ K u c z k o w s k i, dz. cyt., s. 34; por. S. W e i l, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, oprac. J. Nowak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 140.

¹¹ Zob. J. B r o d s k i, *Przedmowa*, w: T. Venclova, *Rozmowa w zimie*, oprac. S. Barańczak, Zeszyty Literackie – Oficyna Literacka, Paryż–Kraków 1991, s. 7-18.

¹² Por. tamże, s. 11.

¹³ Tamże, s. 7.

¹⁴ Tamże.

było żywe od czasów antycznej Grecji: „Aż do najnowszych czasów środki wyrazu nie tworzyły odrębnej, samodzielnej kategorii i nie istniała między nimi hierarchia. Rzymianin czytał Greka, człowiek Odrodzenia czytał Greka i Rzymianina, człowiek Oświecenia – autorów greckich, rzymskich i renesansowych, nie stawiając sobie pytań na temat związku heksametru z opisywanym przedmiotem, czy była nim wojna trojańska, przygody w sypialni, fauna Adriatyku, czy ekstaza religijna”¹⁵. W miejsce dawnych kategorii estetycznych i wzorców tworzenia wprowadziła własne. Brodski wspomina między innymi o „atomizacji”¹⁶, „rozbiciu współczesnej świadomości”¹⁷, „wymogu nowatorstwa”¹⁸, a także „alogiczności, deformacji, abstrakcji, dysharmonii, niespójności, dowolności skojarzeń, zalewie podświadomości”¹⁹ i uznaje je za kategorie „w istocie [...] wybitnie rynkowe”²⁰. To współczesny rynek, a zatem i historia najnowsza wywierają przemożny wpływ na sztukę, przymuszają artystów, by mówili tym nowym językiem. „Dyktat rynku jest w istocie dyktatem historii”²¹ – stwierdza Brodski. „Metafizyczność” języka zdaje się on rozumieć, by tak rzec, technicznie – jako zdolność wskazywania „na obecność wzajemnych związków pojęć i zjawisk, zawartych w języku, ale nie rejestrowanych przez racjonalną świadomość”²². Za jej naczelny instrument uznaje dźwięk – rym, rytm, metrum wierszowe. Owo wysunięcie na plan pierwszy muzycznych walorów poezji Kuczkowski skojarzy z formami liturgicznymi – będzie mówił o „misterium bezpośredniego przekazu poezji”²³, głośną lekturę wierszy nazwie „szamańsko-cerkiewnym spektaklem”²⁴. „Zanurzonego w strumieniu rytmicznej, pulsującej melodeklamacji”²⁵ rosyjskiego poetę przyrówna do „rozmodłonego kantora”²⁶ i zaliczy go do „osobliwego klanu «wierzących ateistów»”²⁷.

To ostatnie określenie zasługuje, jak sądzę, na szczególną uwagę, nazywa bowiem jeden z podstawowych paradoksów poezji i da się je zastosować do znacznie szerszej kategorii zjawisk niż tylko te, które bliskie są odrzucającemu wiersz wolny Brodskiemu. Dla Kuczkowskiego wiersz wolny jest wówczas,

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 8.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 11.

²³ K u c z k o w s k i, dz. cyt., s. 33.

²⁴ Tamże, s. 34.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku – i przez długie lata pozostanie – niemal wyłącznym trybem lirycznej artykulacji (w tomie *Widok z dachu*, w którym przywołuje on koncepcję Brodskiego, jedynym exemplum – szczątkowej! – muzyczności poezji będzie inicjalny wiersz *Przylatują, odlatują*²⁸). Źródło metafizyki będzie dlań było gdzie indziej. „Poglądy Józefa Brodskiego – napisze – drażnią mnie i niepokoją. Jego radykalna teoria wiersza nie pozostawia miejsca na rodzaj poezji, który podziwiam i szanuję, a który nazywam «poezją najmniejszych poruszeń» [...]. Chcę bronić poetów pokornych, oddalonych, praktykujących tylko dlatego, że jest to jedyny dyskurs metafizyczny, jaki potrafią prowadzić”²⁹.

Kategorię „najmniejszego poruszenia” wywodzi Kuczkowski z *Myśli* Pascala, z których wynotowuje następującą formułę: „Najmniejsze poruszenie oddziaływa na całą naturę; morze całe zmienia się od jednego kamyka”³⁰. Kim jest „poeta pokorny, oddalony”, poeta „najmniejszych poruszeń”? Możemy go opisać negatywnie – przez zaprzeczenie pewnych koncepcji Brodskiego. Po pierwsze, nie dąży on chyba „do wywarcia wpływu na swoich czytelników”³¹. I raczej nie traktuje poezji jako „sztuki imperatywnej, sztuki narzucającej odbiorcy swoją realność”³². Nie zależy mu na tym, by „czytelnik, zapamiętując to, co powiedział poeta”³³, popadł „w zależność od tej wypowiedzi”³⁴, został skazany „na posłuszeństwo realności tworzonej przez danego poetę”³⁵. Brodski idzie w swojej tyradzie przeciwko takiej poezji, której nie ceni, znacznie dalej – najchętniej skazałby ją na zamilknięcie: „Poeta, który dąży do zdemonstrowania swojej skłonności do odsunięcia się, teoretycznie nie powinien się ograniczać do samej tylko neutralności dykcji: teoretycznie wypada mu zrobić następny logiczny krok i zamknąć się na amen”³⁶. Tymczasem autorowi *Widoku z dachu* „skłonność do odsunięcia się” i – paradoksalnie – perspektywa milczenia wydają się nadzwyczaj frapujące. Odwołując się do stwierdzenia Huxleya, zgodnie z którym sztuka to zajęcie „dla początkujących” i „ersatz Istotowości”, konstatuje: „To paradoksalne, ale dążący do «odsunięcia się» poeci z wypowiedzi Brodskiego, to ci sami, którzy nagle spostrzegają, że zabrnęli w «ślepej uliczce» wiersza [...] i próbują się z niej wydostać. Jeśli nawet zamilkną na zawsze, to nie będzie to następstwem logicznej decyzji,

²⁸ Zob. t e n ż e, *Przylatują, odlatują*, w: tenże, *Widok z dachu*, s. 6.

²⁹ T e n ż e, *Najmniejsze poruszenia*, s. 35.

³⁰ Tamże; B. P a s c a l, *Myśli*, 656, tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977, s. 288.

³¹ B r o d s k i, dz. cyt., s. 10.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 10n.

³⁴ Tamże, s. 11.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 10.

ale konsekwencją szalonego kroku w Nieznane. W moim pojęciu opisywanie rzeczywistości zawsze będzie mniej istotne od doświadczenia Innej Rzeczywistości. A tej ostatniej ani opisać nie sposób, ani nie ma się na to ochoty, bowiem ów subtelny, metafizyczny instrument, jakim jest język, jest niczym w porównaniu z bogactwem milczenia, z trwaniem w zachwyceniu³⁷.

Wydaje się, że w zaangażowanie Kuczkowskiego w literaturę – we wszystkie jego działania, od aktywności redaktorskiej (związanej z „Toposem” i serią wydawniczą „Biblioteka «Toposu»”) po pracę poetycką – wpisana jest tęsknota za tym, by dopracować się świadomości umożliwiającej akt transgresyjny, wyjście poza granice poezji, literatury i sztuki. Od przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych w wielu niepoetyckich tekstach wychodzących spod jego pióra, w wypowiedziach programowych, esejach, recenzjach (przez przeszło trzy dekady – co prawda, stopniowo wyhamowującej – aktywności krytycznej autor *Wieży widokowej* opublikuje około dwustu recenzji, przede wszystkim omówień książek poetyckich) i w innych wystąpieniach, coraz wyrazistsze stawać się będą „sygnały” etyczno-światopoglądowego zaangażowania, wyrastającego z codziennej praktyki życiowej autora, z uporządkowanego, harmonijnego praktykowania wiary chrześcijańskiej, z uczestnictwa w liturgii. Ich wewnętrzna dynamika ma wiele wspólnego czymś, co określa się mianem „ruchu wahadłowego” – jakby Kuczkowski raz po raz zbliżał się do literatury i oddalał od niej, jakby rytmem jego obecności w tak zwanym polu literackim (jest przecież czynnym poetą, redaguje ważne pismo literackie i serię książek, pełni funkcję jurora konkursów poetyckich, prowadzi warsztaty pisarskie, animuje sopockie życie kulturalne) rządziła zasada przyptywów i odpływów. To napięcie, tę wewnętrzną sprzeczność, nomen omen, „wpisaną” w akt poetycki, jeśli postrzegać go z perspektywy człowieka wierzącego, dobrze oddaje tytuł stałej rubryki prowadzonej przez Kuczkowskiego w dwumiesięczniku „Topos” – „Do i od wiersza”. Poezja jest co prawda niezwykle istotnym punktem wyjścia, w pewnym sensie organizuje i naznacza całe życie Kuczkowskiego, nadając jego „istnieniu [...] znaczący rys indywidualny”³⁸ i czyniąc go personą świata literatury – lecz czy ma być także punktem dojścia, najwyższym i ostatecznym celem pisarskiej aktywności? Autor *Tlenu*³⁹ udziela na to pytanie odpowiedzi negatywnej, ale nie przekreśla i nie odrzuca tajemniczego i paradoksalnego aktu poetyckiego, nie rezygnuje z pisania⁴⁰.

³⁷ K u c z k o w s k i, *Najmniejsze poruszenia*, s. 36.

³⁸ T e n ż e, *Rozmowy o przestrzeni*, „Nowy Nurt” 1995, nr 11, s. 5.

³⁹ Zob. t e n ż e, *Tlen*, Towarzystwo Przyjaciół Sopotu, Sopot 2003.

⁴⁰ W recenzji z roku 1994 jeden z krytyków pisał wszakże: „Nie zdziwiłbym się, gdyby Kuczkowski przestał pisać i po prostu rozplątał się w zachwyceniu, radości «beprzedmiotowej miłości», w wartościach, które aprobeuje wręcz każdą misternie «giętą» liniijką” (K. M a l i s z e w s k i, *Słodycz beprzedmiotowej miłości*, „Nowy Nurt” 1994, nr 3, s. 12).

Pozostaje kimś, kogo dałoby się opisać słowami podobnymi do tych, którymi sam Kuczkowski posłużył się, charakteryzując Josifa Brodskiego, teoretyka niereligijnej metafizyki wiersza i praktyka językowego aktu transcendującej kreacji. Przypomnijmy – zaliczył autora *Wielkiej elegii dla Johna Donne’a* do „osobliwego klanu «wierzących ateistów»”. Myślę, że Kuczkowskiego można by nazwać *w i e r z ą c y m a t e i s t ą w i e r s z a* – bo jednego dnia wierzy, drugiego porzuca wiarę w poezję, bo domaga się czegoś większego i istotniejszego od niej, po czym znów cofa się do wiersza i chroni w słowach, bo odchodzi i nie potrafi odejść.

Jako czytelnik i krytyk literacki potrafi zachwycać się różnymi poetyckimi idiomami, różnymi metodami łowienia i budowania sensu w języku i poprzez język. Jest poszukiwaczem *m e t a f i z y k i*. Słowo „metafizyka” pojawia się w wielu jego tekstach krytycznych. Kuczkowski tropi w wierszach ślady tajemnicy, transcendencji, wiary czy choćby tęsknoty za nią. Nie interesuje go jedynie ortodoksja, przeciwnie – jako czytelnik liryki (dodajmy: czytelnik żarłoczny i entuzjastyczny) ze zrozumieniem odnosi się do herezji, ceni i pochwała wszystko, co pozostaje w jakimkolwiek związku z duchowością, w każdym zapatrzeniu w „tam”, w każdym pytaniu o sens (życia czy słów) zdaje się widzieć odblask, choćby daleki, tej najważniejszej *r e l a c j i*.

Oto kilka przykładów.

Rok 1994. W szóstym numerze dwutygodnika literackiego „Nowy Nurt”, którego redaktorem naczelnym jest przyjaciel Kuczkowskiego z lat gnieźnieńskich i z epoki poznańskiej Krzysztof Szymoniak (w listopadzie 1977 roku wspólnie założyli działającą przez kilka lat grupę literacką „Drzewo”), autor *Trawy na dachu*⁴¹ zamieszcza recenzje książek dwóch związanych z Poznaniem poetów starszego pokolenia, Wincentego Różańskiego i Józefa Ratajczaka. W pierwszej z nich, której przedmiotem są wiersze z tomu *Córeczka Poezja*, na uwagę zasługuje próba odnalezienia w utworach Różańskiego, który – jak czytamy – „nigdy nie był i nie jest poetą metafizycznym”⁴², elementów poetyckiego myślenia i obrazowania pozwalających traktować jego twórczość jako coś więcej niż tylko słowne odwzorowanie materialnej zwyczajności pojedynczego życia. I Kuczkowski je znajduje. „Jeżeli już mówić o metafizyce Różańskiego – przekonuje – to trzeba zapomnieć o ciemnościach i cmentarzach. Metafizyka autora *Zakola* jest jasna, zawiera się w celebrowaniu powszedniości, w intuicyjnym odbieraniu i pomnażaniu harmonii świata”⁴³. Znacznie ciekawszy jest drugi ze wspomnianych tekstów Kuczkowskiego. Refleksja nad liryką Ratajczaka z tomu *Czucie i wiara* – mówi się tu o niej, że „wzrasta na

⁴¹ Zob. K. K u c z k o w s k i, *Trawa na dachu*, Oficyna Sopocka, Sopot 1992.

⁴² T e n ż e, „*Ciemny mur*” *wieczności*, „Nowy Nurt” 1994, nr 6, s. 6.

⁴³ Tamże.

doświadczeniu religijnym”⁴⁴, lecz z powodzeniem omija „mielizny dewocyjności”⁴⁵ – przechodzi w rozważania ogólniejsze, o tym, jak indywidualna wiara może przedostawać się do poezji, znajdować w niej pojęciowo-obrazowe ujście: „Tak tylko można zbliżyć się do tajemnicy istnienia: rozdmuchując pianę złudzeń, która osadziła się w zasadach logiki języka i w racjonalnych wyobrażeniach o świecie i rządzących nim mechanizmach. Człowiek wiary [...] nie przyjmuje do wiadomości tych mechanizmów. Wiara nie jest ani racjonalna, ani logiczna. To samo można powiedzieć o poezji, o myśleniu poetyckim. Na tym jednak podobieństwa się kończą. Poezja, również ta najbardziej «święta», należy do świata sprofanowanego i podlega jego regułom. Wiara nie daje się kategoryzować. Poezja – tak. Może być «bezmyślna» albo intelektualna, może być abstrakcyjna albo epicko dosłowna. Może być niepoezją i Bóg raczy wiedzieć, czym jeszcze. Ale poezja nie może być, ba, nie potrafi być sprawnym narzędziem wiary, nie potrafi jej wyrazić. Poezja religijna jest zaledwie (!) «reportażem» z autorskiej podróży w głąb siebie, dokumentem intymnego zmagania się z krzyżem życia i wiersza, świadectwem cierpienia i głodu wiary. Z głębi tych uczuć, tych wzruszeń, ich intensywności, oryginalności przeczuć i zadziwień wypływa jej, poezji, ranga i wartość”⁴⁶.

Rok 1995. W eseju o wierszach Krystyny Miłobędzkiej Kuczkowski zastanawia się, czy są one „świadomą dezintegracją określonego kodu, określonej sytuacji nadawczej”⁴⁷, czy raczej próbują odwzorować „dezintegrację skupioną w języku jak w soczewce”⁴⁸. I nie potrafi odpowiedzieć, uchyla się od jednoznacznego rozstrzygnięcia. Przyjmuje do wiadomości, akceptuje, wreszcie pochwała fakt, że poetka nie porządkuje, sztucznie i arbitralnie, świata fenomenów, nie poprawia tego, co „po bosku wręcz rozwichrzone”⁴⁹. Obrazy, metafory, epitety, wywiedzione z tej twórczości lub jej (na nią?) narzucone, wskazują kierunek myślenia interpretatora – mówi on o „oddzielaniu światła od ciemności”⁵⁰, o „płynności, c u d o w n e j niestabilności świata, w i e c z n e j powtarzalności wzoru”⁵¹, o „lawie ś w i a t ł a”⁵². I dopatruje się wierszach Miłobędzkiej, a jakże, metafizyki; prawda, „nieoczywistej”⁵³

⁴⁴ T e n ż e, *Wiara i nadzieja*, „Nowy Nurt” 1994, nr 6, s. 11.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ T e n ż e, *Poezja „nocy, nijak, bezgłosu, zadławi” (o wierszach Krystyny Miłobędzkiej)*, „Nowy Nurt” 1995, nr 20, s. 10.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże. Wyróżnienia w cytacie – P.D.

⁵² Tamże. Wyróżnienia w cytacie – P.D.

⁵³ Tamże.

i „głęboko ukrytej”⁵⁴, a jednak nadającej „sens [...] rzeczywistości”⁵⁵. Jest to „metafizyka prostego bytowania, obywająca się bez wielkich słów, wizji i proroków”⁵⁶. Zacytował fragment tekstu z tomu *Dom, pokarmy* („Czy wierzę w Boga? Oślaniam go tylko, ale nie wierzę. I bardzo dobrze, nareszcie mogę się opiekować czymś wielkim”⁵⁷), stwierdza, że to „jedno z najpiękniejszych”⁵⁸ ze znanych mu literackich „wyznań wiary”⁵⁹, bo „prowadzi do komunii z Bogiem pojmowanym jako ruch, może chaos, a może właśnie bujność, płodność natury”⁶⁰. Wreszcie pyta, za co „należy cenić”⁶¹ twórczość Miłobędzkiej. I odpowiada: „Za konsekwencję, z jaką zajmuje pozycję poety-outsidera, za pokorę, z jaką uprawia swoje poetyckie poletko, za lisią przebiegłość, z jaką pomiędzy deszczem zaimków i gradem przyimków ukrywa wątki osobiste, biograficzne, egzystencjalne [...]. Autorka *Przed wierszem* zdaje się ani na moment nie zapominać, że ten świat otwierający się kluczami «dom», «matka», «rodzić – rodzenie», dziecko, jest częścią czegoś większego, ogromnego, bolesnego – JESTNIENIA, a jednocześnie, że święte jest każde poszczególne «jest», każda częśćka, każdy okrucuch wirujący w świetle dnia. I dlatego, w konsekwencji, absolutystyczne JESTNIENIE zostaje scalone, skrócone do poszczególnego ISTNIENIA, nabierając w ten sposób bardziej człowieczego wymiaru [...]. Miłobędzką lubię też za wierność raz obranej stylistyce, choć nie jestem przekonany, czy stylistykę się «obiera», czy zostaje się przez nią «obranym». Od czasu, kiedy w 1960 roku debiutowała na łamach «Ziemi Kaliskiej», aż do ostatnich *Imiesłówów* konsekwentnie poszukuje tego, co jest «za i za i jakby za tym [...] jakby za tym było coś schowane». Coś?”⁶².

W pytaniu zamykającym cytowany fragment i puentującym tekst jest, by tak rzec, cały Kuczkowski – unikający dosłowności, posługujący się aluzją, zawołowaną sugestią, naprowadzający na istotne znaczenia, lecz ich ostatecznie nieujawniający, pozostawiający je niejako w zawieszeniu. Bo niby domyślamy się odpowiedzi (chodzi o „kogoś”, może nawet „Kogoś” – o pisanego z wielkiej litery osobowego Boga [?]), ale musimy ją sobie – nawet jeśli wydaje się oczywista – dośpiewać sami.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże; por. K. Miłobędzka, *Taka mam być na skraju – już już a spadnę albo pofrunę*, w: *Dom, pokarmy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1975, s. 62.

⁵⁸ K u c z k o w s k i, *Poezja „nocy, nijak, bezgłosu, zadławi” (o wierszach Krystyny Miłobędzkiej)*, s. 10.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 11.

⁶² Tamże.

Rok 2002. Kuczkowski publikuje omówienie nowego tomu Juliana Kornhausera – *Było, minęło*⁶³. Pierwszy – i najważniejszy – akapit recenzji, „ustawiający” interpretacyjnie cały tekst, oparty został na cytatach z wierszy *Chwila*⁶⁴ i *Nad rzeką*⁶⁵, które w książce umieszczono na sąsiadujących stronach. Tematem tych dwóch utworów są czas i mijanie, przestrzeń i świadomość. Z pięciu wersów Kornhausera Kuczkowski dokonuje ekstrakcji treści bliskich własnemu sposobowi postrzegania rzeczy – stąd zastrzeżenie („tak mi się [...] wydaje”), przypuszczenie („może chodzić [...] o”) i asocjacja-paralela (Kornhauser – Augustyn z Hippony), które jeśli nie uzasadniają obranej linii interpretacyjnej, to przynajmniej tłumaczą przyjętą perspektywę (tryb) lektury: „Tomik elegijny, nie stroniący od śpiewnych refrenów, zrytmizowanych fraz, które usiłują wystukać tętno przemijania: «tam i tu tu i tam tam i tu»; w sposób najbardziej ze wszystkich prosty, bo przez nieskomplikowany kod akustyczny, próbują oddać tajemnicę podwójnej obecności człowieka, przynależności do dwóch porządków ontologicznych: natury i kultury. Ale też, tak mi się przynajmniej wydaje, może chodzić tutaj o podwójność na innym, głębszym poziomie: «Nad rzeką szeroką jak sen / obudziło się serce: / jak krótkie jest życie! / Krótkie i niespokojne» [...]. «Niespokojne jest nasze serce, dopóki nie spocznie w Panu» (św. Augustyn, *Wyznania*)”⁶⁶.

W cytowanym fragmencie na uwagę zasługuje łatwa do przeoczenia, a znacząca pomyłka. W żadnym z wierszy *Było minęło* nie występuje fraza „tam i tu tu i tam tam i tu”. Ostatnia strofoida wiersza *Chwila* brzmi następująco:

tam i tu tu i tam tam i tam
góry tęcze samba i otwarte drzwi
tam i tu tu i tam tam i tam
oczy jak księżycy słowa urywane
tam i tu tu i tam tam i tam
za siebie kamyk przed siebie ryż
rzucasz chwilę kosmiczną⁶⁷.

Zmianę wprowadzoną przez interpretatora najchętniej traktowałbym jako nieświadome, acz symptomatyczne, przesunięcie akcentów. Nie wykluczam u Kornhausera aluzji do treści metafizycznych czy nawet religijnych, ich obecność wydaje się jednak mało prawdopodobna. W analizowanym wierszu chodzi chyba przede wszystkim o „kod akustyczny” – o jakąś perkusyjną, bębnową onomatopieję, która nie przestając być znamiem rytmu, rytmu

⁶³ Zob. J. Kornhauser, *Było minęło*, Nowy Świat, Warszawa 2001.

⁶⁴ Zob. tenże, *Chwila*, w: *Było minęło*, s. 32.

⁶⁵ Zob. tenże, *Nad rzeką*, w: *Było minęło*, s. 33.

⁶⁶ K. Kuczkowski, *Było minęło trwa*, „Topos” 2002, nr 1-2, s. 197.

⁶⁷ Kornhauser, *Chwila*, s. 32.

tanecznego („samba”), zawiera również oczywiste odniesienie do przestrzeni i czasu. Wygłosowa, zamykająca „refrenowe” wersy para zaimków połączonych spójnikiem („tam i tam”) lub nawet zaimkowa triada plus spójnik („tam tam i tam”) swoim kształtem, poprzez graficzną i dźwiękową repetytywność, odsyłają do rytmu bębnow (tam-tamów) i do rytmu w ogóle (również rytmu „obudzonego”, bijącego serca z wiersza *Nad rzeką*). Zastępując „tam i tam” parą słów o przeciwnym znaczeniu („tam i tu”), Kuczkowski niejako anektuje tekst Kornhausera, wpisuje go we własną siatkę pojęciową, w bliski sobie układ semantyczno-symbolicznych odniesień, w którym najważniejsze ze znaczeń można by opisać jako znaczenia krypto-konfesyjne, związane z wiarą w ścisły związek łączący „ten świat” z „tamtym światem”.

Owo zjawisko zagarniania czy absorpcji, występujące w obrębie prac krytycznoliterackich autora *Tłenu*, obejmuje zarówno poezję otwarcie odnoszącą się do zagadnień wiary i stawiającą kwestie teologiczne, jak i do wierszy twórców niepodających dialogu z katolicyzmem czy chrześcijaństwem, niekiedy wręcz areligijnych, indyferentnych w kwestiach wiary i religii. Jest oczywiste, że Kuczkowski najchętniej i najczęściej interpretuje i opisuje poezję tych autorek i autorów, którzy pod względem intelektualnym czy światopoglądowym sytuują się najbliżej niego. Krytyk wybiera niektóre książki jako materiał swego analityczno-interpretacyjnego namysłu właśnie ze względu na bliską mu wizję świata, czyli przedtekstowy (czy ściślej: anteskryptalny) komponent poezji – są to, na przykład, późne książki Czesława Miłosza, przede wszystkim *Druga przestrzeń*⁶⁸, której „wspaniałości” nazywa i opisuje (lecz także: z którymi dyskutuje⁶⁹), czy „franciszkańska” z ducha i otwarcie religijna poezja Adriany Szymańskiej, którą charakteryzuje w następujących słowach: „Podmiot wierszy każdym drgnięciem duszy odczuwa nadprzyrodzone piękno i dziwność stworzenia, doświadcza obecności nieba, które w jakiś tajemniczy sposób, cząstkowy i niepełny, realizuje się już tu, na ziemi; jednocześnie daje wyraz swojej tęsknocie za wiecznością, w której – w co wierzy – spełni się ziemia [...]”. Kiedy poetka na początku książki zapowiada powrót do początku, nie sposób jeszcze przewidzieć, że chodzić będzie tutaj o odniesienie do tego Początku, który bez wahania możemy napisać z dużej litery, o przywołanie Bo-

⁶⁸ Zob. C. Miłosz, *Druga przestrzeń*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.

⁶⁹ Książka wywołuje w recenzencie „zachwyt, ale i niepokój” (K. Kuczkowski, „Traktat teologiczny” i inne wspaniałości „Drugiej przestrzeni” Czesława Miłosza, „Topos” 2002, nr 4-5, s. 48), bo miesza „refleksję filozoficzno-teologiczną” (tamże) z osobistymi wyznaniem dotyczącymi wiary, bo w obręb teologii włącza koncepcje nieortodoksyjne i otwarcie heretyckie, bo prawda, na którą się powołuje, nie ma charakteru „dogmatycznego”, a „hermeneutyczny” (tamże, s. 49). Zob. też: t e n ż e, *Wiara w pamięć poezji* [rec. C. Miłosz, *To*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000], „Topos” 2001, nr 1, s. 93-95; t e n ż e, *Głód rzeczywistości* [rec. C. Miłosz, *Spizarnia literacka*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004], „Topos” 2004, nr 6, s. 197n.

zego «Stań się!», o rodzaj poetyckiej rekonstrukcji rzeczywistości nie skażonej grzechem, rajskiej krainy, która nie zamknęła się do końca przed człowiekiem, bo trwa w widzeniu poetyckim, uaktualnia się «w majestacie piękna», rozbłyskuje w zachwycie nad urodą tego świata, nad pięknem świata, nad pięknem stworzenia: ludźmi, roślinami, ptakami, a także aniołami, przybyszami z innej – jak zwykle się mówić – rzeczywistości, która w rozumieniu poetki zdaje się być zakrytą częścią jednej i tej samej przestrzeni Bożej wszechmocy. Taki powrót do początku wymaga ogromnej odwagi i jednocześnie ufności. Jest nie tylko kontemplowaniem łaski poznania, ale również, a może przede wszystkim – nieustannie pogłębianym aktem woli, posuwającym się aż do zuchwalstwa⁷⁰.

Wydaje się oczywiste, że w przytoczonym fragmencie eseju interpretacyjnego, którego przedmiotem są utwory z tomu Szymańskiej *In terra*⁷¹, Kuczkowski odsłania własny horyzont światopoglądowy. Czyni tak również wtedy, gdy – z entuzjazmem – omawia późne wiersze Wisławy Szymborskiej, dostrzegając w nich „na różne sposoby artykułowaną i manifestującą się”⁷² pokorę oraz metafizykę („Metafizyka Szymborskiej polega na akceptacji tego, co jest, na poddaniu się łagodnemu obrotowi Ziemi, na dostrzeganiu urody i zmienności świata. A także na odmowie życia w pośpiechu, życia «mniej dokładnego / i krótszymi zdaniem» [*Nieczytanie*]”⁷³).

Inną rzeczą jest jednak przepuszczanie cudzej twórczości przez pryzmat własnych przekonań, poszukiwanie w niej i odnajdywanie treści bliskich własnemu sposobowi widzenia i interpretowania świata, inną zaś formułowanie na marginesie czytanej literatury czegoś w rodzaju autorskiego – fragmentarycznego i załączkowego – manifestu programowego. Nie powinniśmy bowiem zapominać, że animując życie kulturalne, pisząc o literaturze, redagując dwumiesięcznik „Topos”, Kuczkowski pozostaje poetą. W dziesiątkach tekstów krytycznoliterackich, które wyszły spod jego pióra, odnajdujemy spostrzeżenia i refleksje natury ogólniejszej, pozostające w niejakim związku z czytаныmi tekstami, w istocie zaś odnoszące się do drogi obranej przez autora *Tlenu*, do jego rozumienia roli poezji i sensu wszelkiej twórczości artystycznej. Są one świadectwem coraz mocniej odczuwanej potrzeby określenia własnego miejsca na mapie współczesnej kultury – gdzieś między odrębnymi, a przecież sąsiadującymi ze sobą i wchodzącymi w kontakt sferami poezji i wiary.

⁷⁰ T e n ż e, „Skrzydłata mowa” *wieczności. O poezji Adriany Szymańskiej*, „Topos” 2003, nr 6, s. 125-127.

⁷¹ Zob. A. S z y m a ń s k a, *In terra*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.

⁷² K. K u c z k o w s k i, *Poetka „faktów bezspornych”*, „Topos” 2009, nr 1-2, s. 221.

⁷³ Tamże. Wiersz *Nieczytanie* pochodzi z tomu *Tutaj* (zob. W. S z y m b o r s k a, *Nieczytanie*, w: *taż, Tutaj*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 28n.).

W wypowiedzi na marginesie *Drugiej przestrzeni* Czesława Miłosza Kuczkowski stwierdza na przykład: „Teologiczny porządek poznania jest tym gruntem, na którym można ustalić to, co pierwsze. Teologia mówi słowami nie zdewaluowanymi, takimi, które znaczą to, co znaczą, słowami przystającymi ściśle do rzeczy. [...] To teologia rozeznaje ontyczny fundament, niezmienny pomimo wciąż aktualizującej się społecznej, historycznej, politycznej czy filozoficznej kondycji świata, niepodległy przemianom pomimo tego, że Francis Fukuyama ogłosił *Koniec Historii*, że Charles Taylor diagnozuje koniec świata chrześcijańskiego, że według Gianniego Vattimo «słaba wiara» potrzebuje «słabego Boga» itd. itp.”⁷⁴.

W tekście wstępnym do numeru „Toposu” poświęconego Krzysztofowi Karaskowi czytamy: „Tak więc z jednej strony ciemny śpiew otchłani, z drugiej głos poranka. Antynomie? Oczywiście tak. Jak w każdej wybitnej poezji”⁷⁵.

W recenzji *Akropolu z hołdy*⁷⁶ i *Błękitu*⁷⁷ księdza Jerzego Szymika Kuczkowski pisze: „Literatura potrzebuje teologii, teologia literatury, nawzajem są jak rygor i marzenie, jedno nie pozwala, by drugie wyszło bądź uległo wyjałowieniu. [...] «Słowo prawdziwe» odsyła do wydarzenia Wcielenia, czyli do tej sytuacji w historii człowieka, kiedy to Bóg przemówił przez Syna, tzn. kiedy Słowo stało się ciałem i z kolei przemówiło ustami Boga-człowieka, *Logosu*. To jest ten moment, w którym teologia usynawia słowo jako takie, w konsekwencji usynawiając «słowo piękne», literaturę. [...] Teologia [poetycka – P.D.], o której tutaj mówię, bierze się z patrzenia i odczuwania, z kontemplowania «załączków Słowa», owych *Logoi spermatikoi*, jak pisał św. Justyn, które nasycają świat, cały świat, ułomkami prawdy. Prawdy, a więc i piękna. «My, wierzący, jesteśmy po stronie Boga, dobra i piękna także wtedy, gdy nie mówimy wprost o Bogu», mówi poeta [Jerzy Szymik – P.D.] w rozmowie pt. *Przedziwne pomysły Pana Boga*”⁷⁸.

Komentarzowi do wierszy Kazimierza Hoffmana *Droga*⁷⁹ i Tadeusza Różewicza [Wygaśnięcie Absolutu niszczy]⁸⁰ towarzyszy następujące wyznanie: „Chcę powiedzieć o [...] drodze, którą wspólnie kroczą poeci różnych pokoleń i różnych duchowych doświadczeń: Różewicz i Hoffman, Rilke i Jastrun, Gał-

⁷⁴ K. K u c z k o w s k i, „Traktat teologiczny” i inne wspaniałości „*Drugiej przestrzeni*” Czesława Miłosza, s. 48.

⁷⁵ Tenże, *Karasek i trucizny świata*, „Topos” 2003, nr 4–5, s. 5.

⁷⁶ Zob. J. S z y m i k, *Akropol z hołdy, czyli teologia Śląska*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2002.

⁷⁷ Zob. t e n ż e, *Błękit. 50 wierszy z lat 2000-2002*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2003.

⁷⁸ K. K u c z k o w s k i, *Strefa ciszy*, „Nowa Okolica Poetów” 2004, nr 1(15), s. 162-164.

⁷⁹ Zob. K. H o f f m a n, *Droga*, Towarzystwo Przyjaciół Sopotu, Sopot 2004.

⁸⁰ Zob. T. R ó ż e w i c z, [Wygaśnięcie Absolutu niszczy], w: tenże, *Plaskorzeźba*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1991, s. 51.

czyński i Miłosz... Ci, którzy przeczuwali apokalipsę i ci, którzy byli świadkami «apokalipsy spełnionej», ci, którzy tragizm bytu usiłowali oswoić powagą stylu i ci, którzy zakładali maski błaznów i prześmiewców, ci, którzy byli, i ci, którzy są. To mędrcy spieszący za gwiazdą. Patrzą w niebo i szukają punktów świecących. Widzą? Nie widzą?»⁸¹.

W eseju analityczno-interpretacyjnym na temat *Kosa i innych wierszy*⁸² Kazimierza Hoffmana Kuczkowski stwierdza: „Fascynuje mnie śpiew kosa. Wiele razy próbowałem go opisać. Bezskutecznie. Ten śpiew wymyka się opisowi. Jest w nim jakaś ukryta sfera, której nie można przełożyć na język dyskursu. To, co stanowi o jego atrakcyjności, pozostaje tajemnicą. Być może na tym właśnie polega zniewalający urok sztuki? Na ożywianiu tęsknoty do poznania. Usłyszeć śpiew kosa i... pójść za nim. [...] fragment z *Kody* Kazimierza Hoffmana [...] – «Wygaszony gmach / i nikły zapach brzości w opustoszałej sali». [...] Jest w tym obrazie coś nieokreślonego, co jednocześnie jest czymś naocznym i dotykającym, czymś konkretnym. Coś nieuchwytnego jak śpiew kosa i jak śpiew kosa przenikającego duszę i ciało. Wiem: wylanie piękna. [...] Czy trwanie pośród rzeczy, przy obrazie, w substancjalnej jedności z innymi bytami, jest cenne samo w sobie, czy też tak jak rzecz – odsyła do czegoś większego? Do czego? [...] Połączenie tego, co ziemskie, z tym, co Boże, to całość szczęścia. Przynajmniej taka całość, jaką możemy pojąć i ogarnąć będąc tutaj. Przynajmniej takie szczęście, jakie będąc tutaj możemy sobie wyobrazić»⁸³.

W tekście na temat późnej poezji Tadeusza Różewicza autor *Wieży widokowej* czyni następującą refleksję: „W końcu wszystkie rzeczy dobre i złe będące udziałem człowieka przygotowują go do odpowiedzi na jedno jedyne zasadnicze pytanie, przed którym – czy już tutaj, czy dopiero tam? – nie wiem – zostanie postawiony. Wówczas wszystkie wielokrotnie złożone zdania, którymi teraz uzasadniamy swoją duchową kondycję, sprowadzone zostaną do jednego słowa: «Wierzę» – albo «Nie wierzę»»⁸⁴.

Spróbujmy te rozrzucone po różnych tekstach skrawki rodzącej się autorskiej koncepcji poezji złożyć w całość. Poezja jest sztuką przedziwnie dwoistą – może się stać pułapką na domagające się uznania ego twórcy lub „altruistyczną” drogą poznania⁸⁵. Droga Kuczkowskiego jako twórcy dojrzalego zaczyna się, jak sądzę, w miejscu, w którym odkrywa on i przyjmuje do

⁸¹ K. K u c z k o w s k i, *Wygasnięcie Absolutu?*, „Topos” 2003, nr 6, s. 7.

⁸² Zob. K. H o f f m a n, *Kos i inne wiersze*, Kujawsko-Pomorskie Towarzystwo Kulturalne, Bydgoszcz 2003.

⁸³ K. K u c z k o w s k i, *Wokół „Kosa i innych wierszy” Kazimierza Hoffmana*, „Topos” 2004, nr 5, s. 149-152.

⁸⁴ T e n ż e, *Jakby rodziło się kamień*, „Topos” 2005, nr 5-6, s. 8.

⁸⁵ P o r. t e n ż e, *Najmniejsze poruszenia*, s. 37n.

wiadomości, że słowo i język nie są dla poety punktem dojścia, lecz miejscem, z którego wychodzi w dalszą drogę. Stąd właśnie pary pojęć antynomicznych, które tak często stosuje do opisu poezji („tu” i „tam”, „ciało” i „dusza”, „rygor” i „marzenie”) będącej w jego przekonaniu czymś znacznie więcej niż konstrukcją z dźwięków, obrazów i pojęć. W młodości autor *Ciała, cienia*⁸⁶ ulegał czarowi pojedynczych fraz – w jednym z tekstów wspomina wczesną fascynację fragmentami wierszy Józefa Wittlina i Kazimierza Hoffmana⁸⁷, w innym przyciągający uwagę urywek tekstu Krzysztofa Karaska, który kazał powtarzać kolegom ze studenckiego teatru⁸⁸. Po latach dotarło doń, że to zaledwie pierwszy etap złożonego procesu, w trakcie którego wykonywana była praca indywidualnej świadomości. Sztuka ożywia w człowieku „tęsknotę do poznania”, słowo poetyckie kieruje uwagę ku czemuś, wskazuje na coś, „odsyla do czegoś większego” – „śpiew kosa” jest przyzywaniem, rozlega się po to, by za nim podążyć. Podobną myśl wyraził w połowie dziewiętnastego stulecia jeden z najwybitniejszych polskich poetów, ortodoksyjny katolik i radykalny chrześcijanin Cyprian Kamil Norwid. Przedstawiając na kartach poematu-dialogu *Promethidion*⁸⁹ własną koncepcję sztuki, skonstatował nierozzerwalny związek między estetyką, etyką i wiarą (religią). Kuczkowski podpisałby się, jak sądzę, pod słynną Norwidowską formułą:

Bo nie jest ś w i a t ł o, by pod korcem stało,
Ani s ó ł z i e m i do przypraw kuchennych,
Bo piękno na to jest, by zachwycalo
Do pracy – praca, by się zmartwychwstało⁹⁰.

Pozostawmy na boku skomplikowaną wykładnię terminu „praca” w twórczości Norwida, skoncentrujmy się raczej na ciągu pojęć: piękno – zachwycenie – zmartwychwstanie. To, co estetyczne, ma za zadanie z a c h w y c a ć. Norwid rozumie to słowo zgodnie z jego etymologią – jako „chwytanie”, „pochwytywanie”, „łowienie”. Mówiąc prościej, piękno pełni tu rolę „przynęty”, którą człowiek „połyka”, by został „pociągnięty” ku czemuś, czego nie brał pod uwagę, czego (do siebie) nie przypuszczał, co pozostawało poza horyzontem jego postrzegania. Kuczkowski wydaje się rozumować podobnie – uroda świata widzialnego (i słyszalnego – nie zapominajmy o „śpiewie kosa” z wiersza Hoffmana) to system znaków rozstawionych przed oczami

⁸⁶ Zob. t e n ż e, *Ciało, cień*, Galeria Autorska Jacka Solińskiego i Jana Kaji, Bydgoszcz 1989.

⁸⁷ Zob. t e n ż e, *Wokół „Kosa i innych wierszy” Kazimierza Hoffmana*, s. 150.

⁸⁸ Por. t e n ż e, *Karasek i trucizny świata*, s. 5.

⁸⁹ Zob. C. N o r w i d, *Promethidion*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, *Poematy*, oprac. J.W. Gomułicki, PWN, Warszawa 1980, s. 277-322.

⁹⁰ Tamże, s. 293.

obserwatora (i uszami słuchacza), które trzeba ujrzyć (usłyszeć) jako znaki właśnie, może nawet – po heideggerowsku – jako „znaki drogi”⁹¹, czyli przyjąć ich dwoistą naturę, ich równoczesne osadzenie w „tutejszości” (od której prowadzą) i „tamtejszości” (ku której wiodą).

Znak jest dany (ofiarowany) człowiekowi, jest darem, czy nawet wprost: łaską – wydaje się, że właśnie dlatego Kuczkowski pisze o „wylaniu piękna”⁹² i przywołuje termin „logoi spermatikoi” („ziarna Słowa”, „Słowo rozsiane”) Justyna Męczennika⁹³, wczesnochrześcijańskiego myśliciela, który w świetle kultury przedchrześcijańskiej, pogańskiej dostrzegał fragmenty, drobiny, okruciny przedwiecznej prawdy, w całości objawionej dopiero w momencie zstąpienia Chrystusa na świat⁹⁴. Współczesny poeta rozszerza interpretację określenia „Logos spermatikos”, łącząc – jak Norwid – pojęcie prawdy (także prawdy objawionej czy objawianej) z pojęciem piękna. „Ułamki prawdy”, którymi nasycony został świat, bywają zarazem „ułamkami piękna”. Poznać prawdę można na drodze kontemplacji piękna obecnego w widzialnym świecie. Poezja, która bywa odbiciem i kontemplacją urody świata materialnego, staje się – by tak rzec – odsyłaczem do odsyłacza. Człowiek kontemplujący piękno zawarte (uchwycone, opisane) w ludzkich wytworach ze słów zostaje skonfrontowany z prawdą, której znakiem jest to, co piękne. W akcie świadomości dokonuje się wówczas „połączenie tego, co ziemskie, z tym, co Boże”.

Język teologii i język poezji (tak jak rozumie ją Kuczkowski) nie są tożsame, ale u ich początków leży bliźniacza tęsknota za przełożeniem tajemnicy na znaki pojmowalne przez rozum. Gdy mówię o „przekładzie”, mam na myśli – przede wszystkim w odniesieniu do wierszy – nie doskonałe odwzorowanie, lecz „przybliżenie”. Teologia, nierzadko będąca pojęciowo-obrazową spekulacją, usiłująca „złować” tajemnicę w siatkę językowych terminów, z upodobaniem sięga po metaforę (jak logoi spermatikoi) – w tym przypomina

⁹¹ Zob. M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1995.

⁹² Na temat „wylania łaski” i „wylania Ducha Świętego” zob. np. D. Biju-Duval, *Wylanie Ducha Świętego. Jak otworzyć się na tę łaskę*, tłum. W. Szymona, Esprit, Kraków 2010. Terminem „łaska” posłużył się Kuczkowski w eseju o twórczości poetyckiej Mieczysława Jastruna: „Poezja jest łaską, łaską dotknięcia i doświadczenia, łaską rozeznania i poznania. I być może – przede wszystkim łaską doświadczenia Piękna” (K. Kuczkowski, *Jeszcze większa samotność poezji*, „Topos” 2003, nr 6, s. 52).

⁹³ Por. Z. Naumowicz, *Pierwsi apologety greccy*, Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 186n.

⁹⁴ „Niepojęty dla człowieka i «wymykający się» ograniczonemu, ludzkim pomysłom Bóg rozsiewa nasiona Logosu (spermaty tou logou, logoi spermatikoi), czyli odwiecznego Słowa – Jezusa Chrystusa, tam «gdzie chce» (por. J 3,8). Homer i Empedokles, Sokrates i Platon, Heraklit i Arystoteles uczestniczyli (nieświadomie!) w świetle, jakie rozniecała Najwyższa Prawda. Nie wierząc – dodajmy... Świat bowiem – nauczał Justyn – od pierwszej iskry rozumu, poznania i prawdy miał w sobie cząstkę Pełnego Logosu (ho pas Lógos). Czyli Jezusa Chrystusa”. J. Szymbik, *Czy trzeba być wierzącym, aby być dobrym?*, „Gość Niedzielny” 72(1995) nr 7, s. 7.

poezję. Nawet najbardziej doskonały wiersz o wychyleniu metafizycznym nie zdoła jednak objaśnić tajemnicy, może co najwyżej próbować ją unaocznic, uzmysłowić, prze-powiedzieć, to znaczy: zbliżyć do niej słowa, „podejść” ją poprzez zwerbalizowane obrazy, mające za podstawę świat materialny. Ewangelia jest opowieścią o Słowie wcielonym; poeta, jeśli chce się do tej opowieści odnosić, musi posłużyć się rzeczywistością widzialną jako znakiem niewidzialnego – „wcielić” świat w słowo. Nie wolno mu przy tym zapomnieć, że wszystko wydarza się tu zgodnie ze znanym porównaniem z Pawłowego Hymnu o miłości: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno” (1 Kor 13,12). Owa „niejasność”, ów brak wyrazistości przywodzą na myśl symbol, bo poezja, którą Kuczkowski skłonny jest nazywać poezją metafizyczną, w jakimś sensie (czy: w pewnym stopniu) opiera się na symbolach – rozumianych jako znaki nieprecyzyjne, mających „znaczenie chwiejne i migotliwe, ale takie, które musi być czytelne dla danej wspólnoty kulturowej”⁹⁵. Poeta przekonany, że poezja „odsyła do czegoś większego”, musi chyba przyjąć, że jak symbol „uczestniczy w tym, co symbolizuje”, a „rzecz symbolizowana obecna jest w swoim symbolu”⁹⁶, tak rzeczywistość duchowa wywoływana czy przyzywana przez obrazy poetyckie w obrazach tych zawiera się i uobecnia⁹⁷.

Krytycznoliteracka aktywność Kuczkowskiego na przełomie wieków przynosi wiele tekstów istotnych, lecz dopiero następna dekada stanie się czasem, w którym podejmie on próbę sformułowania podstawowych tez własnego programu poetyckiego (czy może: programu artystyczno-światopoglądowego) i przedstawienia ich w formie zwartej, już nie jako garść okazjonalnych refleksji, zapisywanych na marginesie cudzych dzieł, lecz jako teksty otwarcie autorskie, odnoszące się do własnego doświadczenia pisarskiego autora *Tłenu*, pomagające czytelnikowi ujrzeć cel jego poetyckiego zamierzenia, określić punkt wyjścia, zrozumieć motywację stojącą u początku wierszy. Do grupy wystąpień programowych zaliczam trzy niewielkie eseje opublikowane w tak zwanych programowych tomach dwumiesięcznika literackiego „Topos” – *Kładka. Dwanaście notatek o poezji*⁹⁸, *Niewysłuchani, nieprzeczytani*⁹⁹, *Szczerze mówiąc...*¹⁰⁰. Jest rzeczą wysoce symptomatyczną, że myślowego

⁹⁵ J. Ziomek, *Symbol wśród tekstów kultury*, w: tenże, *Prace ostatnie. Literatura i nauka o literaturze*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 165.

⁹⁶ P. Ewdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1964, s. 250.

⁹⁷ W tym kontekście warto przytoczyć zdania zamykające pracę Jerzego Ziomka o symbolu: „Symbol odnosi się nie tylko do doświadczenia zdobytego, ale także i do przewidywanej przyszłości. Symbol spełnia więc, dokładniej mówiąc, funkcję kerygmaticzną, czyli zawiera przesłanie. Tak zatem ważkość symbolu polega także na jego oczekiwanej stosowalności” (Ziomek, dz. cyt., s. 175).

⁹⁸ Zob. K. Kuczkowski, *Kładka. Dwanaście notatek o poezji*, „Topos” 2012, nr 5, s. 29-35.

⁹⁹ Zob. tenże, *Niewysłuchani, nieprzeczytani*, „Topos” 2013, nr 5, s. 81-85.

¹⁰⁰ Zob. tenże, *Szczerze mówiąc...*, „Topos” 2014, nr 5, s. 106-110.

pretekstu dla dwóch pierwszych dostarczają wiersze Kuczkowskiego – *Kładka*¹⁰¹ z tomu *Dajemy się jak dzieci prowadzić nicości* oraz *Śmierć Wielkiej Małpy*¹⁰² z tomu *Wiersze [masowe] i inne*. Esej trzeci zostanie wywiedziony z niewielkiego zapisku w *Dzienniku* Sándora Máraiego, a skwitowany pochodzącym z października 2014 roku fragmentem z dziennika samego poety¹⁰³ – to znaczy: autor najmocniej jak to możliwe osadzi tę wypowiedź w kontekście własnej biografii (twórczej), wpisze ją w porządek egzystencjalny, czy nawet egzystencjalno-duchowy.

Gdyby rzecz nieco uprościć, można by stwierdzić, że pierwszy z wymienionych tekstów prezentuje program pozytywny, wyprowadzony z ostatniej strofoidy wiersza, któremu esej zawdzięcza swój tytuł: „Chcę być kładką, po której przejdzie Syn cieśli. / Muszę zdążyć przed zachodem słońca, zanim ciemność / mojego serca powiększy się o ciemność / nieba i ziemi”¹⁰⁴. Tekst drugi przynosi przede wszystkim próbę opisu tych właściwości poezji i życia literackiego, które są Kuczkowskiemu obce, które uznaje za bezwartościowe i odrzuca, które składają się na obraz czegoś, co można by określić mianem „negatywu” sztuki prawdziwie wartościowej (w *Kładce. Dwunastu notatkach o poezji* ta akceptowana i pożądana postawa twórcza zostanie nazwana, za Jacquesem Maritainem, wiernością „linii autentycznej poezji”¹⁰⁵). Punkt początkowy tych rozważań stanowi wiersz *Śmierć Wielkiej Małpy*:

Liście jabłonek wirują jak maleńkie
karuzele, liście orzecha opadają pionowo.

Coraz ich więcej i więcej. Wrony
uszyte z błyszczącej podszewki lustrują

ogród. Nikogo nie kochają,
nikogo nie szanują, kraczą pięcioma

odcieniami granatu. Świat jest pełen
neurotyków. Zamkniętych na ogród.

¹⁰¹ Zob. tenże, *Kładka*, w: tenże, *Dajemy się jak dzieci prowadzić nicości*, Bernardinum – Towarzystwo Przyjaciół Sopotu, Pelplin–Sopot 2007, s. 30n.

¹⁰² Zob. tenże, *Śmierć Wielkiej Małpy*, w: *Wiersze [masowe] i inne*, Towarzystwo Przyjaciół Sopotu, Sopot 2010, s. 51.

¹⁰³ Por. S. Márai, *Dziennik (fragmenty)*, tłum. i oprac. T. Worowska, Czytelnik, Warszawa 2013, s. 118n.

¹⁰⁴ Kuczkowski, *Kładka*, s. 30.

¹⁰⁵ Tenże, *Kładka. Dwanaście notatek o poezji*, s. 34; por. J. Maritain, *Intuicja twórcza i poznanie poetyckie*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988, s. 323.

Zamkniętych na Boga. To jest
problem. Bowiem nikogo nie kochają,

nie szanują nikogo, opadają pionowo.
Coraz ich więcej i więcej. Bowiem liście

jabłonek łaskoczą ciało, liście orzecha
liżą ciemną ciąża podszewkę.

Taki jest pocałunek października, głód
listopada. Bowiem chłód miesięcy

może trwać wiecznie. Zima może za
długa być na nasze krótkie życie¹⁰⁶.

Esej *Niewysłuchani, nieprzeczytani* poprzedzony został wyimkiem z wiersza, niespełna sześcioma linijkami, które wyżej zaznaczono rozstrzeleniem czcionek. Zauważmy – to jedyne wersy, w których słowo stricte „poetyckie”, obrazowo-metaforyczne, zmieszane zostało ze słowem dyskursywnym, ba, quasi-publicystycznym. Problem nazwano wprost – jego nosicielami są pozbawieni umiejętności kochania „neurotycy”, zaludniający świat, czyniący go miejscem mrocznym i nieprzyjaznym. Przedmiotem refleksji eseisty są zapatrzeni w siebie, żądni „sukcesu” autorzy wierszy, zapominający o prawdziwym posłannictwie poezji i – podobnie jak niemal całe otoczenie – cierpiący na „poczucie pustki” i „duchową niemotę”¹⁰⁷.

Co w takim razie uznać można za zasadniczy cel i najgłębszy sens twórczości? Zdaniem autora *Tlenu* poezja jest konfrontowaniem się – z własnym ego, z innymi, wreszcie z Bogiem. Słowo „konfrontacja” odnosi się zresztą, może w najwyższym stopniu, do procesu odkrywania przez piszącego prawdy o sobie samym, do rozpoznawania własnej tożsamości. Odsłanianiu prawdy o „ja” towarzyszy budowanie relacji. Po pierwsze – z ludźmi (można z nimi „wejść w komunie, nawiązać kontakt, rozmowę, zainicjować wymianę myśli i idei”¹⁰⁸; Kuczkowski skłonny jest postrzegać poezję jako „sygnał wysłany w kosmos – świata, języka, literatury – w nadziei, że zostanie on odebrany przez współbraci i nakłoni ich do nawiązania przyjaznego kontaktu”¹⁰⁹, porównuje ją do „listu w butelce kołyszającego się wśród bezmiarów wód, w nadziei, że wołanie o pomoc zostanie w końcu odebrane przez innego, przez człowieka dobrej woli – otwartego na dialog, na spotkanie”¹¹⁰). Po wtóre – z „Przedwiecz-

¹⁰⁶ K u c z k o w s k i, *Śmierć Wielkiej Małpy*, s. 51. Wyróżnienia w cytacie – P. D.

¹⁰⁷ T e n ż e, *Niewysłuchani, nieprzeczytani*, s. 83.

¹⁰⁸ Tamże, s. 84.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Tamże.

nym Bytem”¹¹¹, bo tak autor tomu *Dajemy się jak dzieci prowadzić nicości* nazywa Boga, czyli to, co jest „tak bardzo rzeczywiste, że już bardziej być nie może”¹¹², co „nieskończenie przekracza nasze tutaj bytowanie, naszą tu-tejszość i terażniejszość”¹¹³, wokół czego „skupiają się wszystkie pomniejsze byty, te, które z niego wyszły i do niego zmierzają”¹¹⁴. Słowem – praca poety, która jest przecież „pracą duchową”¹¹⁵, polega na tropieniu rzeczywistości, na „wojowaniu o rzeczywistość”¹¹⁶, na dążeniu do przełamania „duchowej niemoty”¹¹⁷ i przekraczaniu „progu tajemnicy”¹¹⁸. Tak rozumiana twórczość liryczna, autentyczna poezja w sensie Maritainowskim, ujawnia „ukryte znaczenie rzeczy”¹¹⁹, pozwala dotrzeć do „fenomenów mentalnych, duchowych i psychicznych, które są większe od wiersza”¹²⁰ i odsłonić „kamień węgielny, na którym opiera się Całość”¹²¹.

Nie jest kwestią przypadku, że mówiąc o literaturze, Kuczkowski cytuje dwóch papieży, Jana Pawła II i Benedykta XVI¹²², oraz to, iż łączy twórczość poetycką z procesem metanoi, fundamentalnej przemiany umysłu i serca. Jej ostateczny rezultat okazać się może w najwyższym stopniu paradoksalny, równoznaczny z zakwestionowaniem dotychczasowej poetyckiej drogi i postawieniem sobie pytania o sens pisanie – jak w diariuszowej notatce, która zamyka ostatni z przywołanych tu tekstów programowych: „Jesienią poeta powędrował do krainy Gdzie Oczy Poniosą, która to wyprawa miała być czymś w rodzaju

¹¹¹ T e n ż e, *Szczerze mówiąc...*, s. 108.

¹¹² Tamże.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ T e n ż e, *Kładka. Dwanaście notatek o poezji*, s. 34.

¹¹⁶ Tamże, s. 30. Por. tenże, *Szczerze mówiąc...*, s. 107.

¹¹⁷ T e n ż e, *Niewysłuchani, nieprzeczytani*, s. 83.

¹¹⁸ Większość poetów współczesnych „zatrzymuje się na progu tajemnicy jak na progu pokoju, w którym jest wygaszone światło” (t e n ż e, *Szczerze mówiąc...*, dz. cyt., s. 110), nie podejmują oni „ryzyka” (tamże) jego włączenia. Wielu z nich „rozpoczyna grę na progu pokoju: zastanawia się, co by było, gdyby rozbłyśło światło?” (tamże), lecz nie czyni kolejnego kroku.

¹¹⁹ T e n ż e, *Kładka. Dwanaście notatek o poezji*, s. 32.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ T e n ż e, *Niewysłuchani, nieprzeczytani*, s. 82.

¹²² „Osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga” (cyt. za: K u c z k o w s k i, *Szczerze mówiąc...*, s. 109; por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 24, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html). „Moralność i prawo nie pochodzą z odniesienia do Boga degradują człowieka, gdyż pozbawiają go jego najwyższej miary i potencjału. Odmawiają mu one odniesienia do tego, co nieskończone i wieczne, a przy takim pozornym uwolnieniu człowiek zostaje poddany dyktaturze panujących większości bądź przypadkowych ludzkich miar, które ostatecznie dokonują na nim gwałtu” (cyt. za: K u c z k o w s k i, *Niewysłuchani, nieprzeczytani*, s. 82; por. B e n e d y k t XVI – J o s e p h R a t z i n g e r, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Wydawnictwo AA, Kraków 2019, s. 19).

wizyty uprzejmościowej. Ale im dłużej wędrówka ta trwała, tym mocniej czuł, że to raczej wizyta kondolencyjna. I już sam nie wiedział, czy to on umiera dla poezji, czy poezja umiera w nim. A może było na odwrót? Rodziła się w nim poezja?”¹²³.

Jak poradzić sobie z tak sformułowaną aporią? Zgodnie z tym, co zostało wyżej napisane, poeta może albo ostatecznie zamilknąć, porzucić poezję na rzecz *vitae contemplativae*, albo stać się akuszerem nowej poezji, kimś, kto obserwuje i relacjonuje proces jej (powtórnych) narodzin. I wydaje się, że Kuczkowski wybiera to drugie rozwiązanie – nie porzuca wiersza, lecz przyjmuje na siebie rolę, by tak rzec, strażnika metamorfozy, wykonawcy i obserwatora w jednej osobie. W *Dwunastu notatkach o poezji* inspirowanych wierszem *Kładka* znajdujemy kapitalną formułę metaforyczno-alegoryczną, która pomaga zrozumieć ów skomplikowany proces. Mowa tu o dwóch szczytach – o górze Parnas i górze Karmel: „Ci, którzy są na górze Karmel, prawdopodobnie nie tęsknią za widokiem ze szczytu Parnasu. I nie jest to postawa redukcjonistyczna. Po prostu na Karmelu jest Wszystko i właśnie to Wszystko powoduje, że zatrzymany zostaje ruch odśrodkowy, który oddala człowieka od jego wewnętrznego centrum. Z kolei przed oczyma tych, którzy są na Parnasie, na moment otwiera się uniwersum znaczeń”¹²⁴.

Wydaje się, że mniej więcej w połowie drugiej dekady dwudziestego pierwszego wieku autor *Prognozy pogody*¹²⁵ dojrzał do myśli o poezji radykalnie nowej, spod znaku góry Karmel, czyli bliższej doświadczeniu mistycznemu i otwarciu manifestowanej religijności. Kamieniami milowymi tej nowej dykcji są tomy *Ruchome święta*¹²⁶ i *Głosolalia*¹²⁷. Nie jest to – przynajmniej od razu – metamorfoza stuprocentowa, ostateczna, nieodwracalna; gdyby taką była, literatura okazałaby się niekonieczna, ba, zbędna. Tymczasem ona trwa – zredukowana, przemieniona, paradoksalna.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Benedykt XVI – Joseph Ratzinger. *Duch liturgii*. Translated by Eliza Pieciul. Kraków: Wydawnictwo AA, 2019.

Biju-Duval, Denis. *Wylanie Ducha Świętego: Jak otworzyć się na tę łaskę*. Translated by Wiesław Szymona. Kraków: Esprit, 2010.

¹²³ K u c z k o w s k i, *Niewysłuchani, nieprzeczytani*, s. 110 (zapis z października 2014 roku).

¹²⁴ T e n ż e, *Kładka. Dwanaście notatek o poezji*, s. 31.

¹²⁵ Z o b. t e n ż e, *Prognoza pogody*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1980.

¹²⁶ Z o b. t e n ż e, *Ruchome święta*, Towarzystwo Przyjaciół Sopotu, Sopot 2017.

¹²⁷ Z o b. t e n ż e, *Głosolalia*, PIW, Warszawa 2025.

- Brodski, Josif. "Przedmowa." In Tomas Venclova, *Rozmowa w zimie*. Edited by Stanisław Barańczak. Paryż and Kraków: Zeszyty Literackie and Oficyna Literacka, 1991.
- Evdokimov, Paul. *Prawosławie*. Translated by Jerzy Klinger. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1964.
- Godlewska, Joanna, and Jarosław Ławski, eds. "*Topos*": *Pismo literackie, idee, środowisko*. Kraków and Białystok: Collegium Columbinum SJ and Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, 2021.
- Heidegger, Martin. *Znaki drogi*. Translated by Seweryn Blandzi et al. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1995.
- Hoffman, Kazimierz. *Drogą*. Sopot: Towarzystwo Przyjaciół Sopotu, 2004.
- Hoffman, Kazimierz. *Kos i inne wiersze*. Bydgoszcz: Kujawsko-Pomorskie Towarzystwo Kulturalne, 2003.
- Huxley, Aldous. "Drzwi percepcji". In Huxley, *Drzwi percepcji. Niebo i piekło*. Translated by Piotr Kołyszko. Warszawa: Wydawnictwo Przedświt, 1991.
- John Paul II. Encyclical Letter *Centesimus annus*. The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.
- Kornhauser, Julian. *Było minęło*. Warszawa: Nowy Świat, 2001.
- Kornhauser, Julian. "Chwila." In Kornhauser, *Było minęło*. Warszawa: Nowy Świat, 2001.
- Kornhauser, Julian. "Nad rzeką." In Kornhauser, *Było minęło*. Warszawa: Nowy Świat, 2001.
- Kuczkowski, Krzysztof. "Było minęło trwa." *Topos*, nos. 1–2 (2002): 197–8.
- Kuczkowski, Krzysztof. *Ciało, cień*. Bydgoszcz: Galeria Autorska Jacka Solińskiego i Jana Kaji, 1989.
- Kuczkowski, Krzysztof. "'Ciemny mur' wieczności." *Nowy Nurt*, no. 6 (1994): 6.
- Kuczkowski, Krzysztof. *Głosolalia*, PIW, Warszawa 2025.
- Kuczkowski, Krzysztof. "Głód rzeczywistości." Review of Czesław Miłosz. *Spiżarnia literacka*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004. *Topos*, no. 6 (2004): 197–8.
- Kuczkowski, Krzysztof. "Jakby rodziło się kamień." *Topos*, nos. 5–6 (2005): 7–8.
- Kuczkowski, Krzysztof. "Jeszcze większa samotność poezji." *Topos*, no. 6 (2003): 52–58.
- Kuczkowski, Krzysztof. "Karasek i trucizny świata." *Topos*, nos. 4–5 (2003): 5.
- Kuczkowski, Krzysztof. "Kładka." In Kuczkowski, *Dajemy się jak dzieci prowadzić nicości*. Pelplin and Sopot: Bernardinum and Towarzystwo Przyjaciół Sopotu, 2007.
- Kuczkowski, Krzysztof. "Kładka: Dwanaście notatek o poezji." *Topos*, no. 5 (2012): 29–35.
- Kuczkowski, Krzysztof. "Najmniejsze poruszenia: Zapiski." In Kuczkowski, *Widok z dachu*. Gdańsk: Wydawnictwo Granit, 1994.
- Kuczkowski, Krzysztof. "Niewysłuchani, nieprzeczytani." *Topos*, no. 5 (2013): 81–85.

- Kuczkowski, Krzysztof. “Poetka ‘faktów bezspornych.’” *Topos*, nos. 1–2 (2009): 221–2.
- Kuczkowski, Krzysztof. “Poezja ‘nocy, nijak, bezgłosu, zadławi’ (o wierszach Krystyny Miłobędzkiej).” *Nowy Nurt*, no. 20 (1995): 10–11.
- Kuczkowski, Krzysztof. *Prognoza pogody*. Warszawa: Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, 1980.
- Kuczkowski, Krzysztof. “Przylatują, odlatują.” In Kuczkowski, *Widok z dachu*. Gdańsk: Wydawnictwo Granit, 1994.
- Kuczkowski, Krzysztof. “Rozmowy o przestrzeni.” *Nowy Nurt*, no. 11 (1995): 5.
- Kuczkowski, Krzysztof. *Ruchome święta*. Sopot: Towarzystwo Przyjaciół Sopotu, 2017.
- Kuczkowski, Krzysztof. “‘Skrzydłata mowa’ wieczności: O poezji Adriany Szymańskiej.” *Topos*, no. 6 (2003): 125–9.
- Kuczkowski, Krzysztof. “Strefa ciszy.” *Nowa Okolica Poetów*, no. 1 (15) (2004): 162–4.
- Kuczkowski, Krzysztof. “Szczерze mówiąc...” *Topos*, no. 5 (2014): 106–10.
- Kuczkowski, Krzysztof. “Śmierć Wielkiej Małpy.” In Kuczkowski, *Wiersze [masowe] i inne*. Sopot: Towarzystwo Przyjaciół Sopotu, 2010.
- Kuczkowski, Krzysztof. *Tlen*. Sopot: Towarzystwo Przyjaciół Sopotu, 2003.
- Kuczkowski, Krzysztof. “‘Traktat teologiczny’ i inne wspaniałości *Drugiej przestrzeni* Czesława Miłosza.” *Topos*, nos. 4–5 (2002): 47–51.
- Kuczkowski, Krzysztof. *Trawa na dachu*. Sopot: Oficyna Sopotcka, 1992.
- Kuczkowski, Krzysztof. “Wiara i nadzieja.” *Nowy Nurt*, no. 6 (1994): 11.
- Kuczkowski, Krzysztof. “Wiara w pamięć poezji.” Review of Czesław Miłosz. *To*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2000. *Topos*, no. 1 (2001): 93–95.
- Kuczkowski, Krzysztof. “Wokół *Kosa i innych wierszy* Kazimierza Hoffmana.” *Topos*, no. 5 (2004): 149–53.
- Kuczkowski, Krzysztof. “Wygaśnięcie Absolutu?” *Topos*, no. 6 (2003): 7.
- Maliszewski, Karol. “Słodycz bezprzedmiotowej miłości.” *Nowy Nurt*, no. 3 (1994): 12.
- Márai, Sándor. *Dziennik (fragmenty)*. Translated by Teresa Worowska. Warszawa: Czytelnik, 2013.
- Maritain, Jacques. “Intuicja twórcza i poznanie poetyckie.” In Maritain, *Pisma filozoficzne*. Translated by Janina Fenrychowa. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1988.
- Miłobędzka, Krystyna. “Taka mam być na skraju – już już a spadnę albo pofrunę.” In Miłobędzka, *Dom, pokarmy*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1975.
- Miłosz, Czesław. *Druga przestrzeń*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2002.
- Naumowicz, Zbigniew. *Pierwsi apologety greccy*. Kraków: Wydawnictwo M, 2004.
- Norwid, Cyprian. “Promethidion.” In Norwid, *Pisma wybrane*. Vol. 2. *Poematy*. Edited by Juliusz W. Gomulicki. Warszawa: PWN, 1980.
- Pascal, Blaise. *Mysli*. Translated by Tadeusz Żeleński (Boy). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1977.

- Różewicz, Tadeusz. *Plaskorzeźba*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1991.
- Szymańska, Adriana. *In terra*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003.
- Szyborska, Wisława. "Nieczytanie." In Szyborska, *Tutaj*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2009.
- Szymik, Jerzy. *Akropol z hołdy czyli teologia Śląska*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2002.
- Szymik, Jerzy. *Błękit. 50 wierszy z lat 2000-2002*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2003.
- Szymik, Jerzy. "Czy trzeba być wierzącym, aby być dobrym?" *Gość Niedzielny* 72, no. 7 (1995): 7.
- Tarkowski, Andriej. *Kompleks Tolstoja: Myśli o życiu, sztuce i filmie*. Selected and edited by Seweryn Kuśmierczyk. Warszawa: Wydawnictwo Pelikan, 1989.
- Weil, Simone. *Świadomość nadprzyrodzona: Wybór myśli*. Edited by Jan Nowak. Translated by Aleksandra Olędzka-Frybesowa. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986.
- Ziomek, Jerzy. "Symbol wśród tekstów kultury." In Ziomek, *Prace ostatnie: Literatura i nauka o literaturze*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Przemysław DAKOWICZ – „Szalony krok w Nieznane”. Krzysztofa Kuczkowskiego droga ku nowej poezji (religijnej)

DOI 10.12887/38-2025-4-152-10

Autor artykułu podejmuje próbę przyjrzenia się meandrom refleksji metapoetyckiej Krzysztofa Kuczkowskiego, jednego z najważniejszych współczesnych poetów religijnych, założyciela i długoletniego redaktora naczelnego dwumiesięcznika literackiego „Topos”. W licznych tekstach krytycznoliterackich (recenzjach, esejach, wystąpieniach programowych) Kuczkowski nie tylko reaguje na najważniejsze zjawiska w obrębie polskiej poezji metafizycznej czy otwarcie konfesyjnej, lecz także – przechodząc przez kolejne stadia twórczej świadomości – buduje zręby własnej poetyki. Rezultatem tego procesu jest sformułowana przez niego oryginalna teoria wiersza, odzwierciedlająca doświadczenia kolejnych etapów duchowego i artystycznego rozwoju tego pisarza.

Słowa kluczowe: polska krytyka literacka XX wieku, poezja polska XX wieku, Krzysztof Kuczkowski, literatura a religia, literatura a teologia

Kontakt: Zakład Literatury Polskiej XX i XXI wieku, Instytut Filologii Polskiej i Logopedii, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Pomorska 171/173, 90-236 Łódź

E-mail: przemyslaw.dakowicz@uni.lodz.pl

www.dakowicz.blogspot.com

ORCID 0000-0002-7477-2535

Przemysław DAKOWICZ, “A mad step into the Unknown”: Krzysztof Kuczkowski’s Path towards a New (Religious) Poetry

DOI 10.12887/38-2025-4-152-10

The author of the article attempts to examine the meanders of meta-poetic reflection developed by Krzysztof Kuczkowski, one of the most important contemporary religious poets, as well as the founder and long-standing editor-in-chief of the bimonthly literary magazine *Topos*. In his numerous critical and literary texts (reviews, essays, theoretical articles), not only does Kuczkowski react to the most important phenomena within Polish metaphysical or openly confessional poetry, but also—passing through successive stages of creative consciousness—builds the framework of his own poetics. The result of this process is an original theory of the poem formulated by Kuczkowski, reflecting the experiences of the consecutive phases of the writer’s spiritual and artistic development.

Keywords: Polish literary criticism of the 20th century, Polish poetry of the 20th century, Krzysztof Kuczkowski, literature and religion, literature and theology

Contact: Department of 20th-and 21st-Century Polish Literature, Institute of Polish Philology and Logopaedics, Faculty of Philology, University of Lodz, ul. Pomorska 171/173, 90-236 Łódź, Poland
E-mail: przemyslaw.dakowicz@uni.lodz.pl
www.dakowicz.blogspot.com
ORCID 0000-0002-7477-2535



Wojciech KUDYBA*

PISANIE PRZECIW LĘKOM O dziennikach pandemii z lat 2020-2022

Specyficzna skłonność do przekraczania tego, co osobiste, do poszerzania obserwacji w taki sposób, by zdołały uchwycić także to, co powszechne, wydaje się charakterystyczną cechą dzienników pandemicznych tworzonych przez pisarzy o dłuższym stażu literackim. Tym, co dominuje w ich tekstach, nie jest żywioł egocentryzmu, lecz pasja diagnozowania doświadczeń zbiorowych. Starają się nadać swemu pisaniu funkcje poznawcze, przyjmują postawę refleksyjną, wchodzą w rolę uważnych komentatorów zdarzeń.

Choć epidemie są stałą i systematycznie powracającą częścią historii ludzkości, to jednak ekspansja wirusa COVID-19 zaskoczyła wszystkich. Oto natura, dotąd odczuwana jako bezpieczna, nagle okazała się nieprzewidywalna i groźna. W ramy stałego i – jak się wydawało – niezmiennego porządku naszej codzienności wkroczyło coś tak radykalnie innego, że ów porządek legł w gruzach, a świat, poddany niespodziewanym restrykcjom, na nowo zaczął jawić się jako obcy i niepokojący. Czy właśnie konieczność ponownego oswojenia rzeczywistości sprawiała, że wiele osób postanowiło wtedy utrwalić swe przeżycia i obserwacje w formie systematycznych, dziennikowych zapisków?

Nie ma i oczywiście nie może być prostej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Trudno jednak nie zauważyć, że mieliśmy wówczas do czynienia z prawdziwą eksplozją form autobiograficznych. Informacja o konkursie na dziennik obejmujący okres od kwietnia do czerwca 2020 roku, podana przez Instytut Literatury, zaowocowała lawiną tekstów. W archiwum Instytutu znajduje się dwieście sześćdziesiąt świadectw autobiograficznych z tego okresu, przeanalizowanych i omówionych przez specjalnie do tego celu powołany zespół socjologów¹. Jak można się domyślać, teksty prezentujące najwyższy

* Prof. dr hab. Wojciech Kudyba – Katedra Polskiej Literatury Współczesnej i Krytyki Literackiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, e-mail: w.kudyba@uksw.edu.pl, ORCID 0000-0001-5868-3850 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Zob. *Dzienniki stanu pandemii (czytane z perspektywy socjologii codzienności)*, red. W. Gu-muła, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2021. Warto dodać, że podobną inicjatywę podjął także inny zespół badaczy świadomości społecznej, który przedstawił omówienie swojego projektu (przebadano 404 teksty!) na łamach specjalistycznego periodyku (zob. M. G ł o w a c k a, M. H e l a k,

poziom literacki doczekały się publikacji – między innymi w dwóch książkach, które ukazały się nakładem wydawnictwa Volumen. Pierwsza, zatytułowana *Wiosnę odwołano*², mieści teksty osób niezwiązanych dotąd z literaturą. Druga natomiast spina wspólnym tytułem *Świat w grupie ryzyka*³ trzy teksty autorów mających już za sobą debiut literacki: dzienniki Walerego Butewicza oraz Jacka Adamczyka i zbiór wierszy Miłosza Tomkowicza. Dodajmy, że to samo wydawnictwo opublikowało dwa lata wcześniej, w roku 2020, pandemiczny dziennik Jana Polkowskiego⁴. Co więcej, w tymże roku w wydawnictwie Lokator ukazał się diariusz Agnieszki Taborskiej⁵, a już w pierwszych miesiącach pandemii na łamach „Gazety Wyborczej” swoje zapiski z czasu zarazy ogłosiła, znana zresztą z nasycania swej prozy elementami autobiograficznymi, Wioletta Grzegorzewska⁶. Plejadę pandemicznych zapisków zdaje się zamykać *Dziennik zarazy* wydawcy prasowego i publicysty Jerzego Karwelisa – blog internetowy, który w roku 2023 uzyskał formę książkową⁷.

Piszę o tym, by podkreślić, że dzienniki pandemiczne nie były jedynie fenomenem socjologicznym, ale także zjawiskiem stricte literackim, generowanym przez profesjonalnych artystów słowa lub adeptów sztuki literackiej. Ich notatki mogą być zatem badane nie tylko jako dokument świadomości społecznej, ale także jako utwory aspirujące do statusu tekstu artystycznego. Dodatkowym asumptem do powyższej konstatacji był dla mnie rzut oka na stan badań. Okazuje się bowiem, że choć wiele spośród autobiograficznych notatek z czasu pandemii szybko doczekało się poważnej, naukowej refleksji, to była ona prowadzona przede wszystkim z punktu widzenia socjologii⁸ oraz szeroko rozumianej antropologii kultury⁹. W niewielkim stopniu badano nato-

J. K o ś c i ń s k a, *Konkurs „Pamiętniki Pandemii”. Zakończenia, wyniki, wstępne refleksje*, „Autobiografia: Literatura, Kultura, Media” 2020 nr 2(15), s. 227-242).

² Zob. *Wiosnę odwołano. Antologia dzienników pandemicznych*, red. M. Łątkowska, Instytut Literacki – Oficyna Wydawnicza Volumen, Kraków–Warszawa 2022.

³ Zob. J. A d a m c z y k, W. B u t e w i c z, M. T o m k o w i c z, *Świat w grupie ryzyka*, Instytut Literacki – Oficyna Wydawnicza Volumen, Kraków–Warszawa 2022.

⁴ Zob. J. P o l k o w s k i, *Pandemia i inne plagi. Notatki marzec-lipiec 2020*, Instytut Literacki – Oficyna Wydawnicza Volumen, Kraków–Warszawa 2020.

⁵ Zob. A. T a b o r s k a, *Człowiek, który czeka. Pandemia na mansardzie*, Lokator, Kraków 2020.

⁶ Zob. W. G r z e g o r z e w s k a, *Pandemiczny dziennik z wyspy. Przeprowadzka z wirusem*, „Wyborcza na Nowe Życie” – dodatek do „Gazety Wyborczej” nr 86 z 11 IV 2020, s. 18n. Autorka szybko włączyła ów dziennik do autobiograficznej książki *Wilcza rzeka* (zob. t a ż, *Wilcza rzeka*, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2021).

⁷ Zob. J. K a r w e l i s, *Dziennik zarazy*, Siedmioróg, Wrocław 2023.

⁸ Zob. *Dzienniki stanu pandemii*; G ł o w a c k a, H e l a k, K o ś c i ń s k a, dz. cyt.

⁹ Zob. np. *To wróci. Przyszłość i przyszłość pandemii*, red. P. Czapliński, J.B. Bednarek, Książka i Prasa, Warszawa 2022; J. S z e w c z y k, *Pandemiografie. Teorie, praktyki, prognozy*, „Teksty Drugie” 2023, nr 2, s. 44-66.

miast gatunkowość wspomnianych diariuszy, mimo że są one pod względem formalnym ogromnie zróżnicowane i otwierają interesujące pole dociekań nad sposobami artystycznej konceptualizacji i literackiego opracowywania doświadczenia pandemicznego.

Nawiązując zatem do tradycyjnych sposobów badania form pisarstwa intymistycznego¹⁰ – tak ciekawie odnowionych przez Adama Fitasa¹¹ – w centrum moich obserwacji umieściłem kategorię „ja” wypowiadającego się w dziennikach. Zależało mi na tym, by uchwycić przede wszystkim sposób, w jaki jest ono konstruowane przez pisarzy w zapisach odnoszących się do lęku, który jawi się jako zasadniczy element doświadczenia pandemii. Ze względu na tak określony cel badań ograniczyłem więc pole moich obserwacji do diariuszy mających ambicje literackie, rezygnując jednak z omawiania zbioru wierszy Miłosza Tomkowicza, który jest propozycją gatunkowo radykalnie odmienną, wymagającą odrębnych analiz genologicznych¹².

„JA” ERUDYTY

Jeśli przedmiotem analiz stają się teksty autobiograficzne, których literackość gwarantuje status autora bądź decyzja konkursowego jury, to niełatwo powstrzymać się przed postawieniem pytania o ich uwikłanie w sieć związków z innymi dziełami literackimi. Nie tak trudno wyobrazić sobie zamkniętego w swej pracowni pisarza erudytę próbującego oswoić pandemiczną rzeczywistość, patrząc na nią przez filtr historii literatury, w której obrazy ludzkich zachowań w czasie epidemii są już od dawna obecne. Tym, co od razu uderza czytelnika wspomnianych wyżej tekstów diarystycznych, jest jednak ostentacyjna doraźność zapisywanych spostrzeżeń. Ich autorzy stronią od prób

¹⁰ Podstawowym zapleczem metodologicznym były dla mnie oczywiście prace Philippe’a Lejeune’a, zwłaszcza zbiór jego tekstów zatytułowany „*Drogi zeszycie...*”, „*drogi ekranie...*”. *O dziennikach osobistych* (zob. Ph. L e j e u n e, „*Drogi zeszycie...*”, „*drogi ekranie...*”. *O dziennikach osobistych*, tłum. A. Karpowicz, M. Rodak, P. Rodak, oprac. P. Rodak, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego Warszawa 2010).

¹¹ Zob. A. F i t a s, *Zamiast eposu. Rzecz o „Dziennikach” Zofii Nałkowskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

¹² Koncentrując się na utworach o zweryfikowanej literackości, zmuszony byłem zrezygnować z przyglądania się pracom, które funkcjonowały w ramach różnego rodzaju projektów naukowych i stanowiły obiekt badań socjologicznych lub antropologicznych. Były wśród nich nie tylko teksty badane przez zespoły Wiesława Gumuły i Mai Głowackiej, ale także zbiory wygenerowane dzięki projektom Elżbiety Perzyckiej (zob. *Dzienniki z pandemii. Autorefleksje nauczycieli akademickich i studentów w kontekście edukacji zdalnej w Polsce*, red. E. Perzycka i in., Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2022) i Agaty Tuszyńskiej (zob. K a K l a i in., *Jutro nie mieści się w głowie. Dzienniki czasu pandemii*, Blue Bird, Warszawa 2020).

spoglądania na pandemię jako na fenomen dawno już opisany i dający się oswoić za pomocą lektury dzieł dawnych mistrzów. Czy jednak na pewno wszyscy? Co najmniej jeden wyjątek zwraca na siebie uwagę. Myślę o dzienniku Agnieszki Taborskiej. Jego autorka dokonuje wszak osobliwej transformacji, zmieniając doświadczenie pandemiczne w doświadczenie literackie. Czas lockdownu osobliwie krzyżuje się bowiem w jej życiu ze stypendium twórczym. Realizacji planów pisarskich sprzyja też położenie mieszkania, w którym diarystka zamieszkała na czas zarazy – mansardy, w symboliczny sposób górującej nad przyziemną rzeczywistością¹³. Autorka świadomie przekształciła zamiar podróży po Europie – uniemożliwiony przez pandemiczne restrykcje – w przedsięwzięcie literackie, w projekt lekturowo-pisarski. Wyprowadza w głąb Europy stała się w dzięki temu podróżą czytelniczą. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że to właśnie literatura stała się dla Taborskiej specyficznym miejscem zamieszkania na czas lockdownu, mansardą umożliwiającą spojrzenie na pandemię z perspektywy historycznoliterackiej i w poczuciu komfortu bycia poza zasięgiem bezpośredniego oddziaływania niebezpiecznego wirusa. W diariuszu *Człowiek, który czeka. Pandemia na mansardzie* to, co nowe, niepokojące, odmienne od dotychczasowego rytmu codzienności, nieustannie jest przecież konfrontowane z tym, co dzięki literaturze zostało już rozpoznane, uznane za typowe, powtarzalne. To właśnie świat tekstowy sprawia, że pandemiczna rzeczywistość nie jest dla pisarki niezrozumiałym horrorem, ale pewnym ustrukturyzowanym zjawiskiem, dającym się zrationalizować i opanować. „Zapiski Taborskiej – pisze Joanna Szewczyk – prowadzone są ze środka doświadczenia pandemicznego i zarazem z dystansu, stanowią przykład narratywizowania pandemii za pomocą literackich i filmowych tropów, cytatów i aluzji [...]. Narratorka konfrontuje swoje refleksje z diariuszami tekstualizującymi doświadczenie plagi – dziennikiem Jonathana Harkera z powieści *Dracula* Brama Stockera, *Dziennikiem roku zarazy* Daniela Defoe czy *Dziennikiem* Samuela Pepysa, uzupełnienie jej rozważań stanowi zaś imponujący spis przeczytanych w trakcie pandemii książek i obejrzanych filmów. «Człowiek, który czeka» w ujęciu Taborskiej to jednocześnie podmiot piszący, który czyta, patrzy i nieustannie podejmuje akt interpretacji”¹⁴.

Jeszcze raz powtórzmy jednak, że tak skonstruowane „ja” diarysty – mocno zdystansowane wobec rzeczywistości, w pewnym sensie wyalienowane, skłonne do doświadczenia pandemii w sposób zapośredniczony w literaturze – nieczęsto pojawia się w analizowanych utworach. I nie chodzi tylko o to, że nie są one dziennikami lektur – choć mogłoby się wydawać, że rygory

¹³ Por. T a b o r s k a, dz. cyt., s. 10.

¹⁴ S z e w c z y k, dz. cyt., s. 54.

społecznej izolacji, wymuszające spędzanie czasu w domu, skłaniały do nadrabiania zaległości czytelniczych. Ważniejsze wydaje się raczej to, że ich autorzy stawiają na osobiste doświadczenie, na bezpośredniość obserwacji i wrażeń, jakby obawiali się posądzenia o nieautentyczność. Ów brak odniesień do dzieł literatury zastanawia zwłaszcza wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że rynek książki zareagował na pandemię niemal natychmiast, wznowiając i na nowo popularyzując wiele spośród tych utworów literackich, w których epidemie są osią fabuły lub przynajmniej jej ważnym elementem. Jeśli więc zauważymy na przykład, że ogromne zaskoczenie czy nawet szok wywołany administracyjnym ograniczeniem kontaktów międzyludzkich jest częstym motywem pojawiającym się we wspomnianych tekstach, to warto przypomnieć choćby początek *Dekameronu*: „Mór zaczął się [...] na Wschodzie i spowodował tam wielkie spustoszenia. Powoli, z miejsca na miejsce się przenosząc, zaraza do krajów zachodnich dotarła. [...] Wszyscy bezlitośnie tylko o to się starali, aby społeczeństwa z chorymi unikać. To zdawało się powszechnie jedynym ocalenia sposobem. Niektórzy [...] zgromadzali się w domach swoich, gdzie żyli odcięci od świata całego”¹⁵.

Powracają w cytowanym tekście motywy, które znamy z doświadczenia, próżno jednak w analizowanych diariuszach szukać odniesień do dzieła Boccaccia. Ich autorzy skupiają się po prostu na czymś innym niż analiza fenomenu pandemii dokonywana dzięki obcowaniu z literaturą. Jedynie w książce Jana Polkowskiego znalazłem notatkę o czytaniu dzieł Sándora Máraiego, sugerującą, że być może krakowski poeta znał jedną z notatek węgierskiego pisarza, który na kartach swej *Księgi ziół* pisał tak: „Wszystko, co [lekarz – W.K.] mógł mi zalecić [...] nie mogło wyleczyć tego, co jest jedyną przyczyną mojej choroby – mojego trybu życia. [...] Dlatego sama natura, rozumnie, troszczy się o choroby – ponieważ większość ludzi tylko podczas przymusowej kwarantanny, jaką jest choroba, daje wypocząć swoim namietnościom. [...] W straszliwej rywalizacji, jaką jest życie, większość ludzi jedynie wtedy wypoczywa, gdy jest chora”¹⁶.

Czytając dziennik krakowskiego poety, niejeden raz natrafiamy na uwagi o konieczności zdystansowania się wobec tempa współczesnego życia, korespondujące z prowokującymi uwagami Máraiego¹⁷. Gwoli ścisłości dodajmy jednak i to, że w podobnym duchu wypowiadało się wielu komentatorów pandemii z lat 2020-2022. Olga Tokarczuk w znanym felietonie mówi na przykład: „Dla mnie już od dłuższego czasu świata było za dużo. Za dużo, za szybko,

¹⁵ G. B o c c a c c i o, *Dekameron*, tłum. E. Boyé, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975, s. 8n.

¹⁶ S. M á r a i, *Księga ziół*, tłum. F. Netz, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 15n.

¹⁷ Por. np. P o l k o w s k i, dz. cyt., s. 192 (zapis z 27 maja 2020 roku).

za głośno. Nie mam więc «traumy odosobnienia» i nie cierpię z tego powodu, że nie spotykam się z ludźmi. Nie żałuję, że zamknęli kina, jest mi obojętne, że nieczynne są galerie handlowe. Martwię się tylko, kiedy pomyślę o tych wszystkich, którzy stracili pracę»¹⁸.

Warto zwrócić szczególną uwagę na ostatnie spośród cytowanych zdań, bo przecież nie wyraża ono satysfakcji z nieoczekiwanego wypoczynku, ale współczucie wobec tych, dla których pandemia stała się czasem utraty źródeł utrzymania – okresem kłopotów, lęków i prób poradzenia sobie z trudną sytuacją egzystencjalną.

ŁĘK JAKO WYZWANIE INTELEKTUALNE

Tym, co łączy analizowane teksty autobiograficzne, jest więc między innymi rozmaicie wyrażane doświadczenie obawy o los innych ludzi bądź swój własny. Wielu autorów trzeźwo zauważa przy tym, że dumna cywilizacja Zachodu jest być może historycznie pierwszą, która wyeliminowała ze swej świadomości samą możliwość pojawienia się pandemii. Na przykład Dominika Filipowicz pisze: „Wszyscy myśleli, że jako mieszkańcy Zachodu jesteśmy już ponad wszelkimi epidemiami, które może istnieją jeszcze gdzieś w Kongo, ale u nas nie mają racji bytu»¹⁹.

Doświadczenie deziluzji pojawiało się na pierwszych stronach wielu dzienników. Jak to już zostało powiedziane, są one zapisem bycia w świecie, który nagle wypadł z torów i niespodzianie przestał przypominać to, co wydawało się dobrze znane i w pełni kontrolowane. Dla każdego spośród diarystów pandemia oznaczała oczywiście zupełnie inny rodzaj katastrofy, burzącej dotychczasowy rytm codzienności. Na przykład Jan Polkowski szczerze wyznaje, że stan izolacji społecznej w niewielkim stopniu zmienił jego przyzwyczajenia: „Moje życie po ogłoszeniu stanu epidemicznego i związanych z nim ograniczeń toczy się mniej więcej w taki sam sposób, w takim samym tempie i jest wypełnione podobną treścią»²⁰.

Nawet on przyznaje się jednak do zmęczenia pandemicznymi ograniczeniami i do obaw o losy naszego kontynentu²¹. A cóż powiedzieć o Wioletcie Grzegorzewskiej, która akurat na początku 2020 roku postanowiła przenieść się z mieszkania na wyspie Wight do wnętrza Wielkiej Brytanii? Jej zapi-

¹⁸ Okno. Olga Tokarczuk o pandemii, Culture.pl., <https://culture.pl/pl/artukul/okno-olga-tokarczuk-o-pandemii>.

¹⁹ D. F i l i p o w i c z, *Szanowni Państwo, z uwagi na zaistniałą sytuację...*, w: *Wiosnę odwołano*, s. 157.

²⁰ P o l k o w s k i, dz. cyt., s. 15 (zapis z 18 marca 2020 roku).

²¹ Tamże, s. 119 (zapis z 16 kwietnia 2020 roku).

ski to przejmujące świadectwo walki z nieoczekiwanym, dojmującym doświadczeniem bezdomności, a zarazem dziennik intelektualistki obserwującej przemiany gwałtownie zachodzące wokół niej. Pisarka zdążyła się bowiem wyprowadzić wraz z córką z dawnego mieszkania, ale zamieszkanie w nowym ze względu na pandemię okazało się niemożliwe i obie trafiły do przytułku dla kobiet... Tak, to prawda, że niektóre partie jej dziennika są pasjonującą, trzymającą w napięciu opowieścią o niebezpiecznej życiowej przygodzie. Inne stanowią jednak trzeźwą analizę rozmaitych aspektów pandemicznego świata. Grzegorzewska nie tylko bowiem przeżywa perypetie, nie tylko obserwuje, ale również poddaje swe spostrzeżenia refleksji uniwersalizującej. Komentator jej dziennika pisze o tym tak: „Jakkolwiek walor dokumentacyjny jest widoczny i oczywisty, to mamy w tym tekście [...] coś jeszcze, coś znacznie więcej. Są to bowiem swoiste próby uogólniania, wykraczania poza zwykły katalog wydarzeń, zaskakujące konstatacje”²².

Duch uogólnienia unosi się również nad cytowanym wyżej dziennikiem Jana Polkowskiego, który 17 marca 2020 roku kreśli znamieny obraz nowego, zniewalającego agresora: „Zaraza. Jest bliżej mnie niż moje własne myśli, stara się mnie ubezwłasnowolnić, pozbawić autonomicznej samotności, prawa do ucieczki i bezpiecznego schronienia, myśli mną i za mnie jak totalitarny despota, który wszędzie wietrzy spisek, dwulicowość, podtekst, mistyfikację i prowokację”²³.

Tym, co zwraca uwagę, jest zarówno dokonana przez pisarza hiperbolizacja działań wirusa, fascynacja jego wszędobylską siłą, jak i to, że autor mówi o oddziaływaniach pandemii nie tyle na ludzki organizm, ile raczej na umysł i zachowania. Powiedzmy wprost: Polkowski tematyzuje doświadczenie lęku. W syntetyczny sposób przedstawia jego panoszenie się we wnętrzu człowieka. Można odnieść wrażenie, że pisarz zdaje sobie sprawę z narastającej w marcu 2020 roku, coraz bardziej intensywnej, atmosfery zagrożenia i stara się ukazać jej przemożny wpływ na nasze myśli, a przede wszystkim na nasze emocje. Co ciekawe, nie nazywa zagrożenia po imieniu, starając się podkreślić, że podświadomie ulegamy nie tyle obawom o coś konkretnego, ile raczej pewnej społecznej atmosferze – to ona sprawia, że instalujemy lęki wewnątrz nas samych, nie starając się o uzyskanie nad nimi kontroli.

Czy sam zdołał je opanować? Najprawdopodobniej tak, skoro był w stanie tak precyzyjnie opisać sposób funkcjonowania wspomnianego zjawiska. Analizując cytowane wyżej zdania, nie mamy wątpliwości, że lęk jest dla ich autora nie tylko silnym wewnętrznym przeżyciem, lecz również przed-

²² J. Wołski, *Nie będę śmierci nabijać licznika. Fragmenty dziennika pandemicznego Wioletty Grzegorzewskiej*, „Tematy i Konteksty” 16(2021) nr 11, s. 387.

²³ Polkowski, dz. cyt., s. 11 (zapis z 17 marca 2020 roku).

miotem refleksji, swoistym pretekstem dla literackiej wyobraźni, kreującej efektowny literacki obraz „totalitarnego despoty”. Co więcej, czytelnik stopniowo dostrzega, że prywatne „ja” zostało przez pisarza przemienione w „ja” everymana. Cytowany fragment wydaje się przecież uniwersalnym obrazem *conditio humana* – natury ludzkiej wystawionej przez pandemię na pokusę ulegania zbiorowym lękom. Powtórzmy: Polkowski nie rezygnuje z ego, ale nadaje mu znamiona uniwersalne. „Ja” osobiste przemienia w uogólnione „ja” ludzkie – w „ja” każdego z nas.

Ta specyficzna skłonność do przekraczania tego, co osobiste, do poszerzania obserwacji w taki sposób, by zdołały uchwycić także to, co powszechne, wydaje się charakterystyczną cechą dzienników pandemicznych tworzonych przez pisarzy o dłuższym stażu literackim. Czytając utwory Walerego Butewicza czy też Jacka Adamczyka (a także, rzecz jasna, Grzegorzewskiej, Karwelisa i Polkowskiego), szybko dochodzimy do wniosku, że pisanie nie jest dla tych diarystów sposobem na uzyskanie porozumienia z samym sobą lub przepracowanie psychicznych urazów. Tym, co dominuje w ich tekstach, nie jest żywioł egocentryzmu, lecz pasja diagnozowania doświadczeń zbiorowych. Diariusze tego typu chciałoby się umieścić w pobliżu tego, co można nazwać dziennikiem intelektualnym, bo ich autorzy starają się nadać swemu pisaniu funkcje poznawcze, przyjmują postawę refleksyjną, wchodzą w rolę uważnych komentatorów zdarzeń. Już pierwsze strony ich utworów przekonują, iż rzeczywistość, w której dzieje się coś osobliwego, jest przez nich traktowana jako potężne wyzwanie intelektualne, wymagające namysłu i wyjaśnienia. Właśnie dlatego w centrum swej uwagi umieszczają oni nie samych siebie, lecz świat ogarnięty pandemią. Ten zaś starają się oglądać z takiej odległości, która umożliwiłaby dostrzeżenie nie tylko tego, co jednostkowe i partykularne, ale przede wszystkim tego, co powszechne i dotyczące nas wszystkich.

W jaki zatem sposób próbują zmienić to, co jest przeżyciem subiektywnym, w zobiektywizowany obraz jakiegoś skrawka pandemicznego uniwersum? O jednym była już mowa: niekiedy pisarz nadaje narratorowi cechy everymana, a jego emocje wpisuje w uniwersalny paradygmat ludzkich zachowań w czasie epidemii. A oto i kolejny chwyt literacki: zdarza się, że formę liczby pojedynczej można zamienić na formę liczby mnogiej – i w ten sposób to, co osobiste, ukazać jako część tego, co społeczne. Jeszcze raz przywołajmy jedną z notatek Jana Polkowskiego, który tak oto diagnozuje stan ludzkości w drugim miesiącu pandemii: „Siedzimy w izolatce, w bańce niewiedzy, niepewności, lęku, w loterii działań rządów. Życie przestało się toczyć, jest nieruchome, bezobjawowe jak czas inkubacji wirusa”²⁴.

²⁴ Tamże, s. 49 (zapis z 24 marca 2020 roku).

Trudno odmówić temu fragmentowi ciężaru osobistego doświadczenia. Nie da się jednak zaprzeczyć, że pisarz poszerza perspektywę swych spostrzeżeń tak bardzo, że staje się ona perspektywą globalną, obejmującą lęki wszystkich tych, którym społeczna izolacja utrudniła dostęp do pełniejszego spektrum wiedzy o świecie. To, co jest indywidualną emocją, zostaje ukryte w tle wypowiedzi, która zyskuje walor zobiektywizowanej obserwacji, w syntetyczny sposób pokazującej stan świadomości społeczeństw pozostających w stanie przymusowej kwarantanny. „My” wypowiadające się w cytowanym fragmencie nie jest przecież ani rodziną pisarza, ani żadną inną konkretną grupą osób. Przeciwnie: od początku jest dla nas jasne, że dochodząca w tekście do głosu zbiorowość to po prostu wspólnota wszystkich ludzi doświadczających izolacji w dobie pandemii.

Innym sposobem budowania mostów pomiędzy tym, co osobiste, i tym, co zbiorowe, było oczywiście opatrzenie konkretnej opisywanej sytuacji puentą uniwersalizującą jej znaczenie. Dobrych przykładów tego typu działań dostarcza dziennik Grzegorzewskiej. Oto jeden z jego akapitów: „Trzeba [...] wybrać się do sklepu, a tu kolejka przed sklepem na dwa kilometry, prawie nikt nie miał maski. Julka: – Tak było w Polsce w czasach twojego dzieciństwa? – Teraz to jest bardziej choroba ciała, wtedy raczej duszy. Takie i inne codzienne sytuacje, choćby przypadkowe sprzeczki między różnymi osobami, dają asumpt do postawienia tezy, że świat się nigdy nie zmieni, nawet po pandemii”²⁵.

Pierwsze zdanie wcale nie zapowiada błyskotliwego finału. Wygląda na dość banalną notatkę, związaną z koniecznością wykonania codziennych obowiązków. Już w drugim wszystko jednak zaczyna się zmieniać, bo autorka kreśli sugestywne kontury szarej codzienności i wprowadza mini dialog matki z córką, pozwalający odnieść oglądany fenomen kolejki przed sklepem do lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku w Polsce. Sens opowieści stopniowo zaczyna się zatem rozszerzać, bo matka odpowiada jak typowa intelektualistka – sentencjonalnie, niemal filozoficznie. Nie dziwi nas, gdy na koniec pozwala sobie na zgrabny aforyzm wyrażający obawę, że ulepszenie ludzkiej natury, skłonnej do złego, nigdy nie będzie możliwe, że „świat nigdy się nie zmieni, nawet po pandemii”.

Oczywiście punktem wyjścia pracy intelektu, zakończonej efektowną puentą, nie musiała być – jak wyżej – scenka rodzajowa. Iskłą uruchamiającą wnioskowanie mogło być dowolne spostrzeżenie będące rezultatem obserwacji świata zewnętrznego, dostępnego zarówno dzięki autopsji, jak i dzięki mediom. W wielu diariuszach natrafiamy na fragmenty skomponowane w taki właśnie sposób – typowy dla dzienników intelektualnych. Autor zdaje sprawę z wyników obserwacji, a następnie wprawia w ruch myśl, która ma swój finał

²⁵ Grzegorzewska, *Pandemiczny dziennik z wyspy*, s. 18 (zapis z 12 kwietnia 2020 roku).

w zgrabnym, sentencjonalnym sformułowaniu. Niechcący doszliśmy więc do jeszcze innego sposobu takiego mówienia o niepokojach, który przenosi uwagę czytelnika z planu jednostkowego na plan ogólnoludzki. Sentencjonalność, aforystyczność to przecież typowe cechy tekstów mądrościowych, mających ambicje ujmowania w jednej literackiej formule jakiejś prawidłowości zachodzącej w świecie, jakiejś uniwersalnej prawdy – odpornej na działanie czasu i okoliczności. Nie brak takich formuł w dzienniku Grzegorzewskiej, są one obecne również w diariuszach Polkowskiego i Karwelisa, najczęściej jednak pojawiają się w zapiskach Butewicza, który z formuł tych czyni jedno z podstawowych narzędzi ekspresji literackiej. Zagłębiając się w jego niewielki diariusz, dostrzegamy, że ukraiński tłumacz z wielką systematycznością stara się przekuć na literackie sentencje swoje obserwacje dotyczące ludzkich lęków związanych z epidemią.

W jaki sposób tego dokonuje? Spróbujmy ukazać tajniki jego warsztatu, odwołując się do dwóch przykładów. Oto na stronie trzydziestej drugiej autor odnosi się do znanego i szeroko przez socjologów opisanego fenomenu wyparcia jako psychicznej odpowiedzi na doświadczenie lęku. Okazało się – byliśmy tego świadkami – że sposobem reagowania na przerażające wieści o śmiertelnych ofiarach wirusa i konieczności lockdownu były między innymi próby negowania samego faktu istnienia COVID-19. Do tego osobliwego fenomenu walki z niepokojem poprzez odrzucenie możliwości istnienia zagrożenia pisarz odnosi się, uruchamiając subtelny grę z tekstem Biblii. Nawiązując do Psalmu 53, pisze: „Mówi głupi w swoim sercu: «Nie ma koronawirusa»”²⁶. Przypomnijmy zatem: drugi wers wspomnianego psalmu brzmi następująco: „Mówi głupi w swoim sercu: «Nie ma Boga»” (Ps 53,2). Pisarz przejmuje bez zmian pierwszą część psalmicznego wersetu, a drugą zastępuje elementem bezpośrednio odnoszącym się do pandemii. Jego gra z biblijnym intertekstem może być traktowana jako wartość sama w sobie, ale może też uruchamiać głębszą refleksję na temat samego mechanizmu wyparcia i jego wymiarów społecznych.

Drugi przykład jest nieco inny. Na stronie dwudziestej szóstej odnajdujemy refleksję dotyczącą sytuacji zagrożenia współczesnego świata, ujętą w efektownej sentencji: „Świat jest bardzo stary i znajduje się w grupie ryzyka”²⁷. Nie bez zdumienia zauważamy, że tym razem autor wykorzystuje dla swych literackich celów powstający wówczas, a więc stosunkowo nowy zasób swojej pandemicznej nowomowy. Na istniejącym frazeologizmie, niby na okaleczonym drzewie, zaszczepia nową gałązkę, by w ten sposób uzyskać lepszy plon literacki. I tak się rzeczywiście dzieje. Frazem o byciu w grupie ryzyka,

²⁶ W. Butewicz, *Dziennik roku zarazy*, w: Adamczyk, Butewicz, Tomkowicz, *Świat w grupie ryzyka*, s. 32.

²⁷ Tamże, s. 26.

niespodziewanie wyposażony w dodatkową odrośl, zawierającą słowa o starości świata, radykalnie rozszerza swe znaczenia, stając się nośną metaforą stanu globalnego niepokoju. Jego zakres znaczeniowy zdaje się nie mieć końca, bo metafora starości jest i musi pozostać otwarta na najróżniejsze odczytania...

W diariuszu, w którym wypowiada się „ja” intelektualisty, możliwa jest oczywiście droga odwrotna – od sentencji do zdarzenia. Tak dzieje się, gdy autor zauważa jakieś znane sformułowanie niejako na nowo i stara się pokazać, w jaki sposób zmieniło się jego znaczenie w nowym kontekście sytuacyjnym. W zapiskach Jana Polkowskiego odnaleźć można na przykład następujący opis: „Staroświecka suplikacja: «od powietrza, głodu, ognia i wojny, zachowaj nas Pannie!», śpiewana była ostatnimi czasy rutynowo, a prośba zachowania «od powietrza» nie była zapewne przez wszystkich rozumiana. Teraz nadszedł czas utraty bezmyślnego poczucia bezpieczeństwa i pyszałkowej pewności, że może być tylko lepiej, a z pewnością weselej. Zaraza i związany z nią kryzys wyciągnęły z zakurzonej graciarni lęk o jutro, poczucie bezradności, znikomości sukcesów i daremności gorączkowych starań, by posiadać następne niezbędne rzeczy”²⁸.

Pretekstem do powyższych rozważań jest podana przez pisarza informacja o uczestnictwie w kościelnym nabożeństwie. Zamiast reporterskiej notatki lub świadectwa osobistych wzruszeń otrzymujemy jednak garść refleksji wywołanych na nowo odkrytym sensem dawnej frazy modlitewnej. Autor dokonuje tym samym reinterpretacji rytuału, pokazując, że niejako na nowo stał się on wyrazem naszych osobistych przeżyć. Polkowski nazywa nasze lęki po imieniu, wyjawia je sobie i nam, a zarazem otacza je horyzontem sakralnym, by dać nadzieję wszystkim tym, dla których pandemia oznaczała ruinę życia.

Istotą intelektualnych dzienników pandemii okazuje się więc ostatecznie dystans. Ich autorzy – unikając nadmiernego prezentowania samych siebie – prowadzą narrację z pewnego oddalenia, umożliwiającego całościowe, niemal globalne rozpoznanie zjawisk zachodzących w rzeczywistości oraz nazywanie ich po imieniu. Do analizowanych dotąd diariuszy dodajmy jeszcze dziennik Jacka Adameczyka, który tak oto charakteryzując grozę świata ogarniętego pandemią: „Milczenie stawało się coraz powszechniejsze. Wycichały pierwsze żarty i pozornie niefrasobliwe wiadomości: o papierze toaletowym, o masowym zapotrzebowaniu na *Dżumę* Camusa, na ciągle ironiczne wspomnienia wyjazdów w góry, unikania blokad czy granicznych kontroli. Z morza drobiazgów i pozornie sprawdzonych opowieści powstawała groza zdarzeń, przed którymi się nie uratujemy. Trwa nadal, bardziej samotna, jednoznaczna, śmiertelna i niewyjaśniona”²⁹.

²⁸ Polkowski, dz. cyt., s. 152 (zapis z 30 kwietnia 2020 roku).

²⁹ J. Adameczyk, *Dziennik wiosny 2020*, w: Adameczyk, Butewicz, Tomkowicz, *Świat w grupie ryzyka*, s. 45 (zapis z początku kwietnia 2020 roku).

Mamy tu do czynienia z narracją niemal zupełnie zdepersonalizowaną, pozbawioną wymiaru osobistego. Choć jest ona utkana z okrucichów mocno zakorzenionych w realiach czasu pandemii, to jednak nie da się ich odnieść do losu żadnej konkretnej osoby. Ambicją autora jest coś innego – chodzi mu o ukazanie tego, co dotyczy zbiorowości, tego, co dręczy ogromną wspólnotę ludzi przeżywających pandemiczne lęki. Czy dało się je pokazać w jeszcze inny sposób? Oczywiście tak. Żywioł refleksji mógł się manifestować w diariuszach w rozmaity sposób, zawsze jednak polegał na umiejętności uzyskania mentalnego i emocjonalnego dystansu wobec wszechogarniającej atmosfery grozy. Strach uświadomiony, poddany wysłowieniu nie jest przecież tym samym, co strach odczuwany tak silnie, że nie da się o nim mówić. Można zatem uznać, że autorzy analizowanych wyżej utworów traktowali refleksję jako rodzaj ćwiczenia duchowego, którego celem było odważne odczarowanie upiornej atmosfery zbiorowych lęków. W ich dziennikach natrafiamy na ślady dawnego ethosu inteligenckiego nakazującego powściągliwość wobec własnych emocji, odważną konfrontację z nową sytuacją, a nade wszystko uważną posługę myślenia, pozwalającą uzyskać – dla siebie i dla innych – pełniejszy, do pewnego stopnia zobiektywizowany obraz świata.

W STRONĘ SKRYPTOTERAPII

Ethos zdystansowanego intelektualisty – skupionego nie na osobistych obawach, ale na lękach zbiorowych – choć częsty, nie jest jednak jedyną postawą przyjmowaną przez autorów omawianych diariuszy. O dzienniku Wioletty Grzegorzewskiej pisano, że – obok elementów przygodowych oraz intelektualnych – mieści on w sobie liczne próby rozliczenia się autorki z przykrymi intymnymi wspomnieniami, a więc uzyskuje walor terapeutyczny. Joanna Szewczyk tak puentuje swe analizy tego utworu: „Opowieść Grzegorzewskiej okazuje się ostatecznie narracją przetrwania, skryptoterapią prowadzoną z wnętrza doświadczenia traumatycznego, skłaniającą do przemyślenia własnej przeszłości wraz z defektywną strukturą rodzinną, nieudanym małżeństwem, syndromem współzależnienia i próbami samobójczymi”³⁰.

„Skryptoterapia”. To słowo wydaje się kluczowe w odniesieniu do niektórych dzienników pandemii. Ich autorzy wyznaczają sobie cele będące na antypodach opisanego wyżej ethosu intelektualisty. To, co powszechne, ustępuje miejsca w ich zapiskach temu, co osobiste, prywatne, niemal intymne. „Ja” nie ukrywa się w nich za zasłoną zobiektywizowanej narracji. Wręcz przeciwnie – ostentacyjnie eksponuje subiektywny punkt widzenia. Co więcej, zasadni-

³⁰ Szewczyk, dz. cyt., s. 56.

czym przedmiotem obserwacji czyni nie tyle świat zewnętrzny, ile własny stan psychiczny, traktując dziennikowe zapiski jako narzędzie introspekcji. Paweł Bień tak opisuje na przykład swój ostatni dzień pracy, tuż przed lockdownem: „Z paniami szatniarkami żegnaliśmy się czule, co najmniej jakbym szedł na front. Rzeczywiście, wisi w powietrzu coś mocno dekadenceckiego. Mam wrażenie, jakby wybuchła wojna – coś, o czym tyle się czytało, nagle się dzieje i zupełnie nie ma schematu, jak sobie z tym radzić. Co robić?”³¹.

Wtórzuje mu z dalekiej Szwajcarii Katarzyna Sikora-Borowiecka: „Statystyki zachorowań rosną, granica z Włochami jest oddalona o sto kilometrów z kawalkiem, a przecież wirus nie zna pojęcia granic, przyjdzie tu lada moment. Czuję, że zbliża się niebezpieczeństwo”³².

Pozwoliłem sobie przywołać oba te fragmenty, by odsłonić prawidłowość znamioną dla dzienników o silnie zaznaczonym ego podmiotu piszącego. Oboje autorów rozpoczyna bowiem swe notatki od rejestracji wydarzeń zewnętrznych. Bień wspomina sytuację w pracy, Sikora-Borowiecka powtarza medialną informację o postępach epidemii. I on, i ona traktują jednak rzeczywistość niezależną od podmiotu jako pretekst do dzielenia się swymi prywatnymi odczuciami. Zdania Sikory-Borowieckiej o tym, że wirus „nie zna pojęcia granic” i „przyjdzie tu lada moment” są przecież wyraźnie zabarwione osobistymi emocjami, które za chwile zostaną nazwane wprost. Także Paweł Bień, sytuując dzięki porównaniu sytuację epidemiczną w kontekście wojennym, od początku podkreśla subiektywny wymiar militarnych skojarzeń. Co więcej, mocno akcentuje też impresyjny charakter swych zapisków; otwarcie wyznaje, że stara się przedstawić jedynie własne wrażenia, uchwycić i opisać swój własny stan wewnętrzny związany z koniecznością opanowania sposobów radzenia sobie z zupełnie nową rzeczywistością. Podobnie Sikora-Borowiecka. Sformułowanie „czuję, że zbliża się niebezpieczeństwo” aż nadto wyraźnie informuje czytelnika o tym, że ma do czynienia z ekspresją indywidualnych lęków „ja”. W obu dziennikach autorzy dokładają starań, by swoje obawy przedstawić w sposób jak najbardziej bezpośredni, koncentrują naszą czytelniczą uwagę na własnych przeżyciach narastającego niepokoju, związanego z postępującą dezintegracją swego prywatnego kosmosu spraw i niepewnością co do nadchodzącego jutra. W jakimś sensie czynią nas, czytelników, uczestnikami lub przynajmniej świadkami swych wewnętrznych rozterek.

Ważną cechą dzienników skryptoterapeutycznych jest więc otwartość twórców, szczerze prezentujących własne lęki, rany, urazy, a czasem też resentymenty. Przychodzi na myśl tekst Sylwii Jaworskiej-Domagały, zapis kryzysu

³¹ P. Bień, *Silva rerum*, w: *Wiosnę odwołano*, s. 352 (zapis z 11 marca 2020 roku).

³² K. Sikora-Borowiecka, *Gulasz z kota*, w: *Wiosnę odwołano*, s. 202 (zapis z 7 marca 2020 roku).

relacji, zakończonego rozpadem związku. Autorka – obolała i poturbowana wewnętrznie – nie waha się w pewnym momencie przyznać do tego, że odczuwa negatywne emocje, wyobrażając sobie ludzi cieszących się z powrotu do reglamentowanej normalności kontaktu z naturą oraz z innymi ludźmi: „Znoszą niektóre obostrzenia i już depresja gotowa. Zwracam się do lekarza o większą dawkę i receptę. Już dzisiaj niczym pod Waterloo i pod Grunwaldem staną tłumy w galeriach handlowych. Już nie ma godzin dla starych ludzi. Już można w parku i w lesie łykać powietrze. Skąd w ogóle w ludziach ten ból i ta nagła chęć obcowania z naturą. Przecież ci sami ludzie nie zastanawiali się nad tym do tej pory w natłoku zajęć i pracy. Nagle wszyscy chcą się jednoczyć, przytulać i trzymać za ręce. I te balkonowe występy artystów. Na szczęście u mnie nikt nie śpiewa i nie gra, bo pojechałabym do Tworek. A niech to wszystko wróci do normy, człowiek przestanie być człowiekiem. Nawet nie wiecie, że to chwilowe postojowe od pędu dano nam z wielkiej łaski. [...] To jak jedyna szansa na poznanie naszych potrzeb. Ostatnia chwila ciszy. Uszanujmy ją”³³.

Trudno nie zauważyć, że wykreowany przez autorkę obraz ludzkiej zbiorowości ma charakter skrajnie subiektywny i otoczony jest silnymi, negatywnymi emocjami. Tekst, począwszy od trzeciego zdania, staje się swoistą filipiką przeciwko... No właśnie, przeciwko komu? Przeciw artystom scenicznym wykonującym na balkonach utwory muzyczne? Przeciwko wszystkim tym, którzy cieszą się, że mogą wyjść do galerii handlowej lub parku? Przeciwko ludziom, którzy chcą się ze sobą spotkać? Te i podobne pytania nie mogłyby się pojawić, gdyby nie zabieg generalizacji, zastosowany przez diarystkę, która swe negatywne emocje kieruje w zasadzie przeciwko zbiorowości jako takiej. Bezrefleksyjność, pracoholizm, konsumpcjonizm przedstawia jako cechy całego społeczeństwa i – w konsekwencji – czuje się zobowiązana do jego ostrej krytyki oraz do kierowania w jego stronę moralizatorskich apostrof. Czy wiemy, dlaczego? Pewne światło rzuca na cytowany fragment notatka, która go poprzedza – mówiąca o kryzysie relacji i przeczuciach nadchodzącego rozpadu związku³⁴. Zaczynamy domyślać się, że negatywne emocje, tak istotne w omawianym obrazie zbiorowości, mogą być jednym z odprysków osobistego urazu lub nawet pochodną resentymentu. Ich zakorzenienie w czymś, co wydaje się bliskie doświadczeniu traumatycznemu, jest w każdym razie aż nadto widoczne.

Decyzja o powierzeniu własnym zapiskom funkcji psychoterapeutycznej oznaczała zatem wybór takiej formy dziennikowej, która przypomina *journal intime* – dziennik osobisty. Akt pisarski staje się wówczas sposobem na osią-

³³ S. Jaworska-Doagała, *Godzina Wu*, w: *Wiosnę odwołano*, s. 123.

³⁴ Por. tamże.

gnięcie porozumienia z samym sobą, owocuje pogłębianym samopoznaniem. Jest bowiem złożoną, wieloetapową próbą odpowiedzi na pytania typu: Jak się czuję? Jakie myśli mnie nurtują? Co przeżywam? Omawiana wyżej notatka Sylwii Jaworskiej-Domagały zdaje się ukazywać inicjalny etap tego procesu – gdy podmiot nie jest jeszcze w stanie spojrzeć z dystanem na własne emocje i próbuje dać im upust w sposób pośredni, zabarwiając nimi jakiś wybrany fragment opisywanego świata. Są jednak i w jej dzienniku, i w wielu innych także takie akapity, które ukazują bardziej zaawansowane stopnie samoświadomości podmiotu. Bywa, że ich autorzy posługują się prostymi formami strumienia świadomości, starając się zanotować ruch myśli wywołanych doraźnymi bodźcami. Oto przykład z tekstu Izabeli Łapińskiej: „Budzę się z bólem gardła. Myśl – a może dopadł mnie ten pieprzony wirus? A może to tylko zimne kaloryfery? Czuję się ogołocona. Nie mam jutra. Myśl – do cholery, trzeba zrobić coś sensownego. Nie umiem szyć, nie umiem gotować”³⁵. Dalej czytamy: „Dzwoni kurier. Schodzę na dół po schodach, lepiej w windzie nie oddychać. Podaje mi paczkę na pełnym wysięgu ręki. Czuję się jak trędowata. W mieszkaniu odkażam pudełko. Gdy to się kiedyś skończy, wszyscy będziemy mieli jakieś traumy”³⁶.

Przywołany *passus* niczym soczewka skupia w sobie zasadnicze elementy narracji znamiennej dla dziennika wewnętrznego. Od samego początku autorka jest skoncentrowana na samoobserwacji. Z uwagą analizuje dolegliwości somatyczne, drobiazgowo referuje gonitwę myśli wywołaną podejrzeniem o zakażenie koronawirusem. Piszac o wykonywanych czynnościach, nie zaniedbuje informacji o emocjach, jakie jej przy nich towarzyszą, a jeśli pozwala sobie na uogólnienie, to dotyczy ono wyłącznie jej osobistej sytuacji lub wyraźnie z tą sytuacją koresponduje. Cóż to za sytuacja? Nawet gdyby diarystka nie zakończyła swego wywodu przekonaniem, że po pandemii „wszyscy będziemy mieli jakieś traumy”, to i tak cały przytoczony tekst mógłby się wydawać świadectwem jej zmagania z doświadczeniem bliskim traumie. Zdania: „Czuję się ogołocona. Nie mam jutra” oznaczają przecież, że świat, który wydawał się stabilny i prowokował do snucia dalekosiężnych planów, nagle okazał się pozbawiony fundamentów. Prywatne uniwersum, w którym się żyło, wypełnione codziennymi rytuałami i przyzwyczajeniami, nagle przestało być oczywistością. Podmiot, który o tym mówi, doświadcza więc nie tylko radykalnej obcości czasu, w którym funkcjonuje, ale i poczucia bezradności wobec jego wyzwań. Stąd właśnie powracające w tekście pragnienie zrobienia czegoś sensownego, a zarazem poczucie niemożności sprostania takiemu wyzwaniu.

³⁵ I. Ł a p i ń s k a, *Covid-19 kontra menopauza* 48, w: *Wiosnę odwołano*, s. 148 (zapis z 29 marca 2020 roku).

³⁶ Tamże, s. 149 (zapis z 6 kwietnia 2020 roku).

Istotą obcości nowego świata jest bowiem właśnie fakt, że ulotniło się z niego to, co dawniej wydawało się jego sensem.

Nasuwa się zatem myśl, że „ja”, które wyłania się z kart analizowanego dziurysza, przeżywa i zapisuje coś, co moglibyśmy nazwać doświadczeniem kryzysu egzystencjalnego. Nie wiemy, jak bardzo jest on silny, ale daje do myślenia fakt, że już na samym początku swych zapisków autorka wyznaje, że korzysta z pomocy psychologa. Możemy jedynie domyślać się, że pandemia w jakimś sensie zintensyfikowała problemy, z którymi pisarka zmagala się już wcześniej, a poczucie izolacji i osamotnienia nasiliło jej potrzebę odważnego zmierzenia się z trudem istnienia. Terapeutyczna funkcja dziennikowych zapisków autorki wydaje się w każdym razie dość oczywista. Pisanie pozwalało jej na uzyskanie minimalnego dystansu wobec własnych emocji, pomagało uświadomić sobie i nazwać ich różnorodne konteksty i uwarunkowania, ułatwiając zrozumienie tego, co się stało, oraz podjęcie trudu rekonfiguracji własnego życia. Wiele notatek poczynionych przez diarystkę wskazuje zresztą na zasadnicze zmiany zachodzące stopniowo w jej sposobie odczuwania świata. Negatywne emocje niekiedy ustępują, a w ich miejsce pojawiają się zapisy drobnych olśnień pozytywnymi zmianami, jakie zaszły w dookolnej rzeczywistości, a przede wszystkim w niej samej. W Wielką Sobotę 2020 roku autorka notuje: „Trudno uwierzyć, jak zmienił się świat. Czuję, że bliskość z daleka stała się prawdziwsza, większa... jak to wytłumaczyć?”³⁷. Podobnie jak w cytowanym wcześniej fragmencie, pisarka koncentruje się na swoich własnych odczuciach, tym razem jednak dzieli się z czytelnikami pozytywnymi emocjami związanymi z odkryciem wagi i znaczenia międzyludzkiej bliskości – nawet tej doświadczanej dzięki łączom internetowym.

Istotną właściwością dzienników wewnętrznych bywa zatem wyostrzona samoświadomość ich autorów. Zdarza się, że ich zapiski ukazują nie tylko umiejętność uchwycenia i nazwania własnych emocji – i w tym sensie uzyskanie nad nimi minimalnej władzy – ale także zdolność do pogłębionej autoanalizy i krytycznej oceny mechanizmów funkcjonowania własnej psychiki. Tak dzieje się między innymi w dziuryszu Macieja Grzenkowicza, który w pewnym momencie pisze: „Przylapuję się na tłumaczeniu całego smutku kwarantanną i odosobnieniem. To nie jest do końca racjonalne, bo wiem, że przed nią bywało podobnie. Kwarantanna służy mi więc jako słomiana kukła. Zwalam na nią to, co mi się nie podoba, więc się od tego dystansuję”³⁸.

Podmiot, który wypowiada się w tej notatce, tylko w niewielkim stopniu przypomina ten z zapisków Izabeli Łapińskiej czy Sylwii Jaworskiej-Domały. Owszem, jest on skoncentrowany na sobie, prezentuje swoje przeżycia

³⁷ Tamże, s. 150 (zapis z 11 kwietnia 2020 roku).

³⁸ M. Grzenkowicz, *Przykładność*, w: *Wiosnę odwołano*, s. 74 (zapis z 4 maja 2020 roku).

wewnętrzne, jego dystans wobec samego siebie jest jednak dużo większy niż w diariuszach obu wspomnianych kobiet. Zaryzykowałbym tezę, że podmiot ów ilustruje ten etap psychoterapeutycznego pisania, na którym autor jest w stanie w pełni kontrolować swoją postawę i swe emocje – czyli dokonać ich pełnej, racjonalnej analizy i przedstawić uporządkowane wyniki swych dociekań. Uzyskuje on tak duży dystans wobec samego siebie, że jest w stanie rozpoznać iluzje, którym ulegał. Co więcej: potrafi odkryć i opisać proces projekcji, jaki stosował, oskarżając restrykcje pandemiczne o wywoływanie smutku, który był w nim już wcześniej. Jego dziennik jawi się zatem czytelnikowi jako zapis procesu pozbywania się złudzeń co do siebie samego i odkrywania prawidłowości działania własnej psychiki. Stajemy się świadkami swoistej psychomachii podmiotu zmagającego się z samym sobą i czegoś, co można by chyba nazwać uzyskiwaniem coraz bardziej zaawansowanych form osobistej dojrzałości.

Zapytajmy więc na koniec, czy da się odnaleźć w analizowanych diariuszach tę cechę journal intime, która związana jest z ewolucją podmiotu. Dziennik osobisty bywa wszak niekiedy zapisem procesu wewnętrznej przemiany. Kiedy jeszcze raz spojrzymy na omówiony dotąd materiał, zauważymy, że jednym z komponentów doświadczenia pandemicznego jest poczucie zatrzymania w biegu i nagłej ciszy, sprzyjającej autorefleksji i przewartościom. Okazuje się, że wytrącenie z hektycznej codzienności powodowało niekiedy wątpliwości pisarzy co tego, na ile zapracowanie i konsumpcjonizm są nieuchronne i sprzyjają naszemu rozwojowi. Stopniowo odkrywamy, że niektórych spośród nich ów chwilowy postój zachęcił wręcz do poszukiwania źródeł niedawnego stresu. Dlaczego mu się poddajemy? Co nas do tego zmusza? Czy rzeczywiście musimy tkwić w tym, co nam nie odpowiada? – Oto pytania, które wibrują w tle wielu notatek. Niech wystarczy tu jedna z nich: „Lockdown sprawił, że ucichły wszystkie moje lęki i zaburzenia funkcjonowania, bo nie ma kto ich wywoływać. To oznacza, że problem nie leży we mnie jako takiej, a w mojej relacji do określonego stanu rzeczywistości, z którego mogę zrezygnować”³⁹.

Marta Pietraszek – bo to ona jest autorką powyższych spostrzeżeń – na naszych oczach przeprowadza rodzaj wnioskowania dotyczący własnych lęków i ich źródeł. Uświadamia sobie i nam, że pandemia pozwoliła jej odkryć toksyczność sytuacji, w której tkwiła przed lockdownem. Pokazała, że da się żyć inaczej, i tym samym zachęciła do przemyślenia możliwości zmiany stylu życia, w oparciu o inną niż dotąd hierarchię wartości. Autorka zapisała ten moment, który zapowiada być może jakąś ważną decyzję i poważną życiową

³⁹ M. Pietraszek, *1, 2, 3 Baba Jaga patrzy*, w: *Wiosnę odwołano*, s. 30 (zapis z 21 kwietnia 2020 roku).

zmianę. Czy jej dziennik zbliża się tym samym do czegoś w rodzaju diariusza życia wewnętrznego? Czy w ogromnym korpusie diariuszy pandemicznych – także tych, których nie zdołałem objąć obserwacją – w ogóle pojawiły się takie formy? Czy ukazywały – dokonany pod wpływem lockdownu – przełom duchowy? Oto pytania, które wypada postawić, wiem jednak, że odpowiedź na nie wymaga osobnych badań i daleko przekracza skromne ramy niniejszego artykułu.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adamczyk, Jacek. "Dziennik wiosny 2020." In Walery Butewicz, Jacek Adamczyk, and Miłosz Tomkowicz, *Świat w grupie ryzyka*. Kraków and Warszawa: Instytut Literacki and Oficyna Wydawnicza Volumen, 2022.
- Bień, Paweł. "Silva rerum." In *Wiosnę odwołano: Antologia dzienników pandemicznych*. Edited by Mirosława Łątkowska. Kraków and Warszawa: Instytut Literacki and Oficyna Wydawnicza Volumen, 2022.
- Boccaccio, Giovanni. *Dekameron*. Translated by Edward Boyé. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975.
- Butewicz, Walery. "Dziennik roku zarazy." In Walery Butewicz, Jacek Adamczyk, and Miłosz Tomkowicz, *Świat w grupie ryzyka*. Kraków and Warszawa: Instytut Literacki and Oficyna Wydawnicza Volumen, 2022.
- Butewicz, Walery, Jacek Adamczyk, and Miłosz Tomkowicz. *Świat w grupie ryzyka*. Kraków and Warszawa: Instytut Literacki and Oficyna Wydawnicza Volumen, 2022.
- Czapliński, Przemysław, and Joanna B. Bednarek, eds. *To wróci: Przeszłość i przyszłość pandemii*. Warszawa: Książka i Prasa, 2022.
- Filipowicz, Dominika. "Szanowni Państwo, z uwagi na zaistniałą sytuację..." In *Wiosnę odwołano: Antologia dzienników pandemicznych*. Edited by Mirosława Łątkowska. Kraków and Warszawa: Instytut Literacki and Oficyna Wydawnicza Volumen, 2022.
- Fitas, Adam. *Zamiast eposu: Rzecz o "Dziennikach" Zofii Nałkowskiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.
- Głowacka, Maja, Monika Helak, and Justyna Kościńska. "Konkurs 'Pamiętniki Pandemii': Założenia, wyniki, wstępne refleksje." *Autobiografia: Literatura, Kultura, Media*, no. 2 (15) (2020): 227–42.
- Gumuła, Wiesław, ed. *Dzienniki stanu pandemii (czytane z perspektywy socjologii codzienności)*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2021.
- Grzegorzewska, Wioletta. "Pandemiczny dziennik z wyspy: Przeprowadzka z wiosem." In "Wyborcza na Nowe Życie." Supplement. *Gazeta Wyborcza*, no. 86 (2020): 18–19.
- Grzegorzewska, Wioletta. *Wilcza rzeka*. Warszawa: Wydawnictwo WAB, 2021.

- Grzenkowicz, Maciej. "Przykładność." In *Wiosnę odwołano: Antologia dzienników pandemicznych*. Edited by Mirosława Łątkowska. Kraków and Warszawa: Instytut Literacki and Oficyna Wydawnicza Volumen, 2022.
- Jaworska-Domagała, Sylwia. "Godzina Wu." In *Wiosnę odwołano: Antologia dzienników pandemicznych*. Edited by Mirosława Łątkowska. Kraków and Warszawa: Instytut Literacki and Oficyna Wydawnicza Volumen, 2022.
- Ka Klakla et al. *Jutro nie mieści się w głowie: Dzienniki czasu pandemii*, Warszawa: Blue Bird, 2020.
- Karwelis, Jerzy. *Dziennik zarazy*. Wrocław: Siedmioróg, 2023.
- 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.
- Łapińska, Izabela. "Covid-19 kontra menopauza 48." In *Wiosnę odwołano: Antologia dzienników pandemicznych*. Edited by Mirosława Łątkowska. Kraków and Warszawa: Instytut Literacki and Oficyna Wydawnicza Volumen, 2022.
- Łątkowska, Mirosława, ed. *Wiosnę odwołano: Antologia dzienników pandemicznych*. Kraków and Warszawa: Instytut Literacki and Oficyna Wydawnicza Volumen, 2022.
- Márai, Sándor. *Księga ziół*. Translated by Feliks Netz. Warszawa: Czytelnik, 2003.
- Perzycka, Elżbieta, et al., eds. *Dzienniki z pandemii: Autorefleksje nauczycieli akademickich i studentów w kontekście edukacji zdalnej w Polsce*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2022.
- Pietraszek, Marta. "1, 2, 3 Baba Jaga patrzy." In *Wiosnę odwołano: Antologia dzienników pandemicznych*. Edited by Mirosława Łątkowska. Kraków and Warszawa: Instytut Literacki and Oficyna Wydawnicza Volumen, 2022.
- Polkowski, Jan. *Pandemia i inne plagi: Notatki marzec–lipiec 2020*. Kraków and Warszawa: Instytut Literacki and Oficyna Wydawnicza Volumen, 2020.
- Sikora-Borowiecka, Katarzyna. "Gulasz z kota." In *Wiosnę odwołano: Antologia dzienników pandemicznych*. Edited by Mirosława Łątkowska. Kraków and Warszawa: Instytut Literacki and Oficyna Wydawnicza Volumen, 2022.
- Szewczyk, Joanna. "Pandemiografie: Teorie, praktyki, prognozy." *Teksty Drugie*, no. 2 (2023): 44–66.
- Taborska, Agnieszka. *Człowiek, który czeka: Pandemia na mansardzie*. Kraków: Lokator, 2020.
- [Tokarczuk, Olga]. *Okno: Olga Tokarczuk o pandemii*. Culture.pl. <https://culture.pl/pl/artukul/okno-olga-tokarczuk-o-pandemii>.
- Wolski, Jan. "Nie będę śmierci nabijać licznika: Fragmenty dziennika pandemicznego Wioletty Grzegorzewskiej." *Tematy i Konteksty* 16, no. 11 (2021): 383–89.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Wojciech KUDYBA – Pisanie przeciw lękom. O dziennikach pandemii z lat 2020-2022
DOI 10.12887/38-2025-4-152-11

Podjęta w artykule próba spojrzenia na tworzone przez literatów dzienniki pandemiczne pozwoliła wyodrębnić dwa zasadnicze bieguny dokonywanych przez nich wyborów genologicznych. Okazuje się, że niektóre spośród dzienników pandemicznych mieszczą się w formule diariusza intelektualnego. Ich autorzy unikają żywiołu osobistego, koncentrując się na diagnozie lęków zbiorowych i refleksji dotyczącej świata oraz jego zasad. W rozmaity sposób dążą do uogólnienia i syntetycznego, zobiektywizowanego obrazu rzeczywistości. Niemало jest jednak i takich diariuszy, które należą do gatunku *journal intime*. Dla ich autorów dziennikowe zapiski są narzędziem introspekcji, a czasem nawet formą psychoterapii. Wartością tego typu dzienników bywa bezpośredniość wyrażanych emocji i szczerłość pisarzy w prezentowaniu własnych lęków lub urazów oraz trudu ich przezwyciężania, owocującego niekiedy zmianą perspektywy postrzegania samego siebie i dookolnej rzeczywistości.

Słowa klucze: pandemia, dziennik intelektualny, dziennik osobisty, skryptoterapia

Kontakt: Katedra Polskiej Literatury Współczesnej i Krytyki Literackiej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
E-mail: w.kudymba@uksw.edu.pl
ORCID 0000-0001-5868-3850

Wojciech KUDYBA, Writing against the Fears: On Pandemic Diaries; 2020–2022
DOI 10.12887/38-2025-4-152-11

The analysis of selected pandemic diaries of Polish writers carried out in the article has shown that they are representative of the genre of either the intellectual diary or the *journal intime* (intimate diary). In the former case, the authors, rather than focusing on the personal element, tend to describe collective fears and reflect on the condition of the world and its ruling principles. Thus, they strive to outline a general, synthetic and objective picture of reality. The diaries representing the genre of *journal intime* in turn comprise introspective pieces, occasionally turning out a form of psychotherapy to the authors. The value of intimate diaries lies in the spontaneity of the emotions they convey and in the sincerity of their authors, who describe their own fears and traumas, as well as the effort to overcome them, which not infrequently results in a change of perspective on themselves and reality.

Keywords: pandemic, intellectual journal, personal journal, scriptotherapy

Contact: Katedra Polskiej Literatury Współczesnej i Krytyki Literackiej, Instytut
Literaturoznawstwa, Faculty of Humanities, Cardinal Stefan Wyszyński Uni-
versity, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, Poland
E-mail: w.kudyba@uksw.edu.pl
ORCID 0000-0001-5868-3850

SCENA MYŚLENIA



Paweł STANGRET*

AFFECTS THE HEART OF THE POLISH AVANT-GARDE THEATER¹

Kantor's idea that a work of art should provoke the audience to develop the intended affect was in fact similar to Antonin Artaud's beliefs and his conception of the "cruelty" of theater. It is important to note, though, that the cruelty Artaud discussed was by no means related merely to the theme of the play or to the events depicted in its fictional world. Rather, what he meant was affecting the audience: affecting real, actually existing human beings. It was for that reason that Kantor found Artaud's concepts interesting.

The question of affectivity is among the crucial issues studied by the humanities today. To the historical Avant-Garde,² the radical break with tradition consisted in a focus on both the non-rational mode of creation and the reception of a work of art. This was particularly relevant to the so-called Polish "new art,"³ which directed its attention to artistic communication stretched between rational elements and the sphere of emotions, thus attempting to define, in its own way, the space of entities today described as affects.

In the 1920s, Stanisław Ignacy Witkiewicz, a Polish painter, playwright, philosopher, and theoretician of art, created the concept of Pure Form (*Czysta Forma*),⁴

* Dr hab. Paweł Stangret, prof. UKSW – Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, e-mail: p.stangret@uksw.edu.pl, ORCID 0000-0002-5162-4804 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ The article is an expanded and modified version of the lecture "Affects in the Theory and Practice of Polish Theatre," delivered at the 6th (online) International Interdisciplinary Conference "Memory, Affects and Emotions," held by InMind Support on April, 25–26, 2024.

² The artistic and literary movements characteristic of the period between 1905 and 1930.

³ The term „New Art” (*nowa sztuka*) collectively describes the poetics used by Polish prose writers and poets of the period between 1918 and 1923, as well as the literary groups active at that time in Poland. *Nowa Sztuka*, in turn, was a literary journal whose editors were initially Anatol Stern and Jarosław Iwaszkiewicz, who, in time, would represent opposing literary groups and currents of thought. The broad concept of New Art was, by the late 1920's, replaced by that of the Avant-Garde. See Aleksander Wójtowicz, *Nowa sztuka: Początki (i koniec)* (Kraków: Wydawnictwo UJ 2017), 13 and 17–43. In this context, Anna Nasiłowska writes also about "new poetry." See Anna Nasiłowska, *A History of Polish Literature*, trans. Anna Zaranko (Boston: Academic Studies Press, 2024), 360–443.

⁴ See Stanisław Ignacy Witkiewicz ("Witkacy"), "On Pure Form," trans. Catherine S. Leach, in *Aesthetics in Twentieth-century Poland: Selected Essays*, eds. Jean G. Harrell and Alina Wierzbianańska (Cranbury, New Jersey: Associated University Presses, 1973), 41–65.

which was one of the most original ideas of the Polish avant-garde. The contribution of Witkacy (as he would call himself) is significant in this context since it was his plays that provided the basis for Tadeusz Kantor's stage productions, among them his most famous one, *Umarła klasa* (The dead class). In general, one might say that the theoretical concepts worked out within the field of aesthetics in the 1920s had a profound impact on the entire twentieth-century theatrical practice. Moreover, one may go as far as to say that they came close to the ideas Gilles Deleuze and Félix Guattari⁵ would develop in their works only years later. The artistic creed crucial to the present considerations embraces the ideas Tadeusz Kantor expressed in his book, published in Italian⁶, French,⁷ and Polish,⁸ which summed up the series of lectures he delivered in the Scuola d'Arte Drammatica in Milan in 1986. A concluding element of the course was a stage performance *Un matrimonio*.⁹ The full Polish title of the play, *Ślub w manierze konstruktywistycznej i surrealistycznej* can be translated as "The wedding in a constructivist and surrealist style." The artist's intention was not only to place his work on the map of the twentieth-century artistic trends, but also to identify the constructivist and surrealist influences on Polish art of the time, including his own. The reason was that Kantor believed the two movements to have been fundamental to the twentieth-century avant-garde concepts. In retrospect, one can say that he perceived modern art as exhibiting either surrealist or constructivist tendencies, which he understood metonymically. Such an approach of Kantor's can be seen in the historic corrections he would introduce in the successive stagings of a performance.¹⁰ The significance of Kantor's vision can be seen in that he would tend not only to identify the two trends within the inner structure of artistic concepts, or in particular works, but also to extrapolate his pattern of art perception on art characteristic of entire countries. Thus, he believed the modern art of France, Switzerland, Spain, and the Czech Republic to be under the surrealist influence, while that of Russia, Germany, and Poland to exhibit constructivist trends. An excellent rhetor, Kantor did not aspire to formulate his views with scientific precision; rather, he wished to identify the main opposing conceptions of the art of his time. On the one hand—he held—modern art was to be primarily about unfettered

⁵ See Gilles Deleuze and Félix Guattari, "Percept, Affect, and Concept," in Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What Is Philosophy?*, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell (New York: Columbia University Press, 1994), 163–99.

⁶ See Tadeusz Kantor, *Lezioni milanesi*, trans. Ludmiła Ryba (Milan: Ubulibri, 1988).

⁷ See Tadeusz Kantor, *Leçons de Milan*, trans. Marguerite Pozzoli and Marie Thérèse Vido-Rzewuska (Arles: Actes Sud–Papiers, 1990).

⁸ See Tadeusz Kantor, *Lekcje mediolańskie 1986* (Kraków: Cricoteka, 1991).

⁹ *Un matrimonio*, directed by Tadeusz Kantor, Civica scuola d'arte drammatica, Piccolo Teatro di Milano, June 25, 1986–July 23, 1986.

¹⁰ See Kantor, *Lekcje mediolańskie 1986*, 115–16.

artistic expression; on the other, though, it had to be a result of thoughtful action, of construction, of the artist's work in a given medium. Moreover, Kantor's distinction between the surrealist and the constructivist art had implications for art reception theory and inspired him to conduct various theoretical experiments. There was also another important aspect to Kantor's perception of art, namely, he believed the twentieth century exhibited a rivalry between the tendencies towards art guided by emotions (or emotions evoking art) and those towards intellectually motivated art that would appeal to the rationality of the audience. Needless to add, Kantor's rhetorical strategy had him silent on the fact that the dichotomy in question had characterized the entire history of art and reflection on its practice.

The constructivist and surrealist elements he introduced in his stage practice naturally expressed his creativity, and although, being himself, he claimed his art had gone beyond both trends, it was deeply rooted in them. More than that, Kantor's entire creative practice and theory oscillated around precisely the tension between art as an emotional practice and art as a result of intellectual work, or around art meant to evoke emotions while received intellectually.

Kantor did subscribe to the opinion, not uncommon in the Polish art historical discourse, that surrealism had no place in Poland,¹¹ which was a consequence of too strong an influence of the Roman Catholic Church.¹² While Kantor's rhetorical strategy necessarily involved a simplification of the issue, he would also extensively discuss and attempt to explain why it was the constructivist tendencies that became dominant in Polish art. Not unexpectedly, his view contributed to the spreading of the popular opinion that Polish artists disregarded surrealism. While Kantor's views in question may be described as retrograde, since he based his concept of surrealism on André Breton's manifestos exclusively, he was undoubtedly right in holding that the Polish, Russian, and German avant-gardes were dominated by constructivism. This is confirmed by Andrzej Turowski, who claims that the Polish model of constructivism did not leave room for Dadaism.¹³ The background of the phenomenon was certainly complex, yet one must note that a strong influence of the Romantic ideas in all the three countries was not insignificant in that context. Indeed, it was the Romantic age that brought appreciation of emotions and affects, prioritizing them over rationality, which was noted even by André Breton, whose 1924 "Manifesto of Surrealism,"¹⁴ expounds a "catalogue" of the

¹¹ See Tadeusz Kantor, *Próba mojej biografii*, manuscript in the archive of artist's family.

¹² See *ibidem*.

¹³ See Andrzej Turowski, *Awangardowe marginesy* (Warszawa: Instytut Kultury, 1998), 36.

¹⁴ See André Breton, "Manifesto of Surrealism" (1924), in André Breton, *Manifestoes of Surrealism*, trans. Richard Seaver and Helen R. Lane (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1969), 1–47.

forerunners of surrealism, an “ideal library,”¹⁵ as Małgorzata Baranowska calls it. It is worth mentioning, though, that while the Polish avant-garde considered the Romantic tradition as an enemy which had to be “mercilessly bitten and killed,”¹⁶ what the creators of new art saw in Romanticism was above all the power of rebellion, the need for social involvement, and affectivity informing its literary works. That was specifically true of theater-makers, who would not infrequently refer to the theatrical concepts developed by Adam Mickiewicz.¹⁷ The ambivalent perception of the Romantic Age and its ideas, which was characteristic of the twentieth-century Polish avant-garde, was inspired by works of Stanisław Wyspiański.

A strong impact of the Romantic tradition on Polish culture was also evidenced by the short-lived phenomenon of the Polish Futurism. While the movement originated in 1919, with the publication of mainly manifestos and various debut volumes, it was already in 1921 that Bruno Jasiński published an essay “Futuryzm polski (bilans)” (The Polish futurism: A balance sheet) in which he summed up the accomplishments of its followers.¹⁸ Indeed, by that time, the poetics of Futurism had changed: both the theory against which the movement had crystallized and the literary practices of the Futurists gave way to those of the intellectual milieu professing constructivist ideas and centered around the avant-garde magazine *Zwrotnica* (The switch) published in Cracow. A similar approach to that of the *Zwrotnica* circle can be found in the works and literary theory developed by Witkiewicz. The leader of the followers of *Zwrotnica* was Tadeusz Peiper, not infrequently described as the “Pope” of the Polish avant-garde. Despite the clear constructivist sympathies of the *Zwrotnica* milieu (the magazine published articles by Władysław Strzemiński and Walter Gropius, among others), Peiper himself tended to avoid the term “construction,” and would speak about “building” a work of art instead. Witkacy, on his part, in his critique of the primacy of theory over creative effort, outrightly disavowed constructivism.¹⁹ In general, one might say that, rather than compliance with the core of the pure theory of constructivism (if one ever existed), the output of

¹⁵ Małgorzata Baranowska, *Surrealna wyobraźnia i poezja* (Warszawa: Czytelnik, 1984), 42.

¹⁶ Bruno Jasiński, “Do narodu polskiego: Mańifest w sprawie natyhmiasowej futuryzacji życia,” in *Antologia polskiego futurizmu i Nowej Sztuki*, ed. Zbigniew Jarosiński (Wrocław: Osolineum, 1978), 8. Unless otherwise noted, all translations are my own.

¹⁷ See Andrzej Pronaszko, “Odrodzenie teatru,” in *Mysł teatralna polskiej awangardy 1919-1939*, ed. Stanisław Marczak-Oborski (Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1973), 281–95. See also Leon Schiller, “Teatr jutra,” in *Mysł teatralna polskiej awangardy 1919-1939*, 336–38.

¹⁸ See Bruno Jasiński, “Futuryzm polski (bilans),” in: *Antologia polskiego futurizmu i Nowej Sztuki*, 49–50.

¹⁹ See Stanisław I. Witkiewicz, “Wstęp do teorii Czystej Formy w teatrze,” in Stanisław I. Witkiewicz, *Teatr i inne pisma o teatrze* (Warszawa: PIW, 1995), 13.

Polish avant-garde demonstrated a combination of various literary tendencies of the time, simultaneously focusing on the idea of the work of art as a result of a “building process,” as well as on the impact it had on its audience.

Evidence of the above can be found in statements such as the one that a poet is one who creates sadness rather than “pours down the tears,”²⁰ or that “any fool can emotionally experience things, but the ability to recreate a past experience at the desk marks a poet.”²¹ What we see here is a confrontation with the modernist, and in fact Romantic, conception of art and artistic activity. Worth noting is also the fact that, already at that time, the tension between the emotional reception of a work of art, conceived in a modern way, and the intellectual one was acknowledged. Julian Przyboś realized that the Cracow Avant Garde had dethroned the Futurists and the reason why it happened was, in his opinion, that the artists who started New Art were too emotional and lacked a strong theoretical background which was characteristic of the poets with a constructivist approach.

The background thus delineated is significant to the present considerations because, around 1926, the term “avant-garde” began to be used to describe what had hitherto been called “New Art.” Interestingly, there used to be a *Nowa Sztuka* (New art) magazine published at the time, whose editors were poets Anatol Stern and Jarosław Iwaszkiewicz, representatives of the two opposing literary currents. It was around that time that the term *afektywny* (affective) began to recur in *Zwrotnica* as well as in works of the writers who were critical of its theoretical stance. The meaning of the term, however, was different from today’s. In modern Polish, *afekt* is an archaic term used when referring to a display of emotion, although, when it appeared in an entry in Jan Karłowicz’s dictionary of 1900, it was not described as such²². However, while considering the old and the modern meanings of the term as identical would amount to a major simplification, the present considerations are by no means focused on the historical development of the Polish language, and the above observation only points to the proximity between the ideas worked out by the Polish historical avant-garde and the concepts developed by Deleuze and Guattari.

Although differently worded, the theses Deleuze and Guattari put forward, or ones very similar to them, had certainly been discussed by philosophers before *What Is Philosophy?* was published. In his paper “W poszukiwaniu

²⁰ Julian Przyboś, “Człowiek w rzeczach,” *Zwrotnica*, no. 8 (1926), 210.

²¹ Tadeusz Peiper, “Nowe tworzenie,” in Tadeusz Peiper, “*Tędy*,” “*Nowe usta*,” ed. Teresa Podolska (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1972), 360.

²² See *Słownik języka polskiego*, s.v. “afekt,” eds. Jan Karłowicz, Adam Kryński, and Władysław Niedźwiedzki (Warszawa, Lubowski i S-ka, 1900), 11.

afektu predeleuzjańskiego” (In search of a pre-Deleuzian affect),²³ Tomasz Swoboda scrutinizes the use of the term “affect” as it appeared in the art magazine *Documents*, edited by Georges Bataille and published in Paris between 1929 and 1930. The fact is that although in the late twentieth century, there was a “postmodern leap to ‘affect,’”²⁴ or an undoubted interest in that category, the Polish avant-garde interpreted it in uniquely different a way. The specificity of the Polish, constructivist avant-garde lay in the ambivalence of the “pure form” and “social engagement.” Additionally, the specificity in question was marked by the dichotomic, both affirmative and negative, attitude to the Romantic tradition. Such was the complexity of the contradictions that shaped the Polish avant-garde, the core issue of the entire movement being the relationship between emotionality and rationality in art.

Witkacy’s theoretical considerations and his 1922 pursuit of the Pure Form in art, rooted in precisely the same tension, are probably the closest to Deleuze and Guattari’s ideas in question. However, Witkacy, who developed his ideas in reference to painting and theater, would not use the term “affect” as such. Moreover, the artistic creed he proposed was a relatively late one in the history of the avant-garde, considering the fact that the Manifesto of Futurism written by Tommaso Marinetti was published in Italy already in 1909. As such, Witkacy’s ideas are noteworthy in that the time perspective allowed him for a novel perception of the new art. It was also not without significance that during the Russian Revolution of 1917 Witkacy was staying in Russia and witnessed the aesthetic turn parallel to the political events: the fact is that many ideas characteristic of the Russian constructivism heavily impacted European art of the time. It might have been his personal experience then that made Witkacy develop the idea of art’s non-involvement in socio-political issues. Undoubtedly, he also saw the naivety of the Futurist project combining art with politics and was familiar with the Russian constructivist art. Witkacy’s theory of art was part of his broader approach to the crisis of his contemporary culture as he perceived it. In his philosophy of history, he expressed the view that mankind was on a path of self-destruction and had already gone through successive stages of its ongoing collapse. He believed that while religion and philosophy will sometime die,²⁵ art could still be saved, and eventually, as the last resort, save humanity from destruction. The factor determining the end of the eras of religion and philosophy was, according

²³ See Tomasz S w o b o d a, “W poszukiwaniu afektu predeleuzjańskiego,” in *Kultura afektu – afekty w kulturze: Humanistyka po zwrocie afektywnym*, eds. Ryszard Nycz, Anna Lebkowska, and Agnieszka Dauksza (Warszawa: IBL PAN, 2016), 151–69.

²⁴ Anna R. B u r z y Ń s k a, “Afekt – podejrzany i pożądany,” in *Kultura afektu – afekty w kulturze: Humanistyka po zwrocie afektywnym*, 130.

²⁵ See W i t k i e w i c z, “On Pure Form,” 56.

to Witkacy, the disappearance of what he called “a metaphysical feeling.”²⁶ One cannot help noticing that Witkiewicz’s criticism of his contemporary times resonated with theses already formulated in modernity, concerning the horizontal perspective of modern man. Suffice it to mention here José Ortega y Gasset’s theory of the mass-man²⁷ with its description of a modern individual as the “primitive in revolt ... the barbarian”²⁸ incapable of transcending his status quo. In a similar vein, Thomas Stearns Eliot, in poems such as “The Hollow Men”²⁹ or “Animula,”³⁰ writes about the spiritual impoverishment of modern man, and such concepts are echoed, for instance, in works of Józef Tischner, a notable Polish philosopher of the late twentieth century, who would speak of the “terraistic,”³¹ earthbound horizon of man. Witkacy in turn would describe those representing such a world view as “pyknics” (*pyknik*).³² While speaking about the characters in his plays who showed such characteristics, he would in turn use the description “pragmatists,” simultaneously pointing to the contrast between the ample physical posture of each such person and her scanty spirituality.

In his view, the absence of “a metaphysical feeling” was a general characteristic of modernity, but what he found most disturbing was that metaphysical aspects had been gradually disappearing from such great fields of human expression as religion, philosophy, and art. The problem, however, did not lie in that specific themes were being abandoned; rather, he held, religion and philosophy seemed to have lost the capability of, so to speak, organizing metaphysical feelings or expressing them. Only art still had a potential to assume such a role, and yet it had to be art adapted to the new times. Moreover, an artistic creation which was not only to express, but, above all, to evoke metaphysical feelings was not to be contaminated with “realistic” (*życiowe*)³³ elements, as Witkiewicz called them. However, it must be noted that the theory he thus worked out was not fully incorporated in the stage productions of his own plays.

²⁶ Ibidem, 54.

²⁷ See José O r t e g a y G a s s e t, *The Revolt of the Masses* (London and New York: Routledge, 2022).

²⁸ Ibidem, 74.

²⁹ See Thomas Stearns E l i o t, “The Hollow Men,” in Thomas Stearns Eliot, *Collected Poems 1909–1962* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1963), 77–82.

³⁰ See Thomas Stearns E l i o t, “Animula,” in Thomas Stearns Eliot, *Collected Poems 1909–1962*, 103–4.

³¹ Józef T i s c h n e r, *Marxism and Christianity: The Quarrel and the Dialogue in Poland*, trans. Marek B. Zaleski and Benjamin Flore (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1987), 70.

³² See Stanisław Ignacy W i t k i e w i c z, *Narcotics*, trans. Søren A. Gauger (Prague: Twisted Spoon Press, 2018), EPUB.

³³ W i t k i e w i c z, “Wstęp do teorii Czystej Formy w teatrze,” 41.

Among the factors that inspired Witkiewicz to proceed with his theoretical considerations was the fact that the poetry of the first wave of the avant-garde was highly emotional, but it lacked a theoretical foundation. According to Przyboś, it was its strong theoretical background that made it possible for the Cracow Avant-Garde to become the leading group in the Polish New Art. Indeed, Tadeusz Peiper, who was its chief member, was also known as the “pope” of the avant garde. Przyboś continued his narrative about the dominating position of the circle of *Zwrotnica* also in the decades to come, even in the second half of the twentieth century. What Witkacy actually accomplished was inscribing reflection on art into philosophical categories, which he did by means of “perceptual ... ‘a priori materials,’”³⁴ which inherently contribute to an affect.

As has already been said, according to Tadeusz Kantor’s rhetorical and thus simplistic distinction, constructivism was to be seen as the opposite pole of affectivity. Yet, the constructivist concept of a work of art as resulting from the cooperation of all the faculties of a human being was an indication that affectivity remained within their field of interest. Przemysław Czapliński emphasizes yet another trend of the avant-garde, namely, one inspired by Bertolt Brecht and the Brechtian tradition, i.e., cutting the viewer off from the affective reception of the presented world³⁵. However, Czapliński disregards the fact that Brecht’s work interacted with the audience affectively at the level of form, the form itself was affective by being at odds with the world it represented. The Brechtian model corresponded with what Witkacy perceived as the key element of the reception of modern art.³⁶ Among his observations was that, ironically, the audience of avant-garde art interpreted it precisely in terms of realism (*życiowo*), thus showing total ignorance and *de facto* not entering into modern artistic communication. “Art preserves, and it is the only thing in the world that is preserved. It preserves and is preserved in itself,”³⁷ wrote Deleuze and Guattari. Witkacy, on the other hand, pointed out that “What we cannot cross is the borderline of the dramatic work’s identity with itself.”³⁸ In this respect, one cannot help but observe that the postulates regarding, on the one hand, the inner unity of a work of art and, on the other, its autonomy, both characteristic of the avant-garde creative practices, converge with the theoretical ideas of Deleuze and Guattari. Already after the failure of the “so-

³⁴ Deleuze and Guattari, “Percept, Affect, and Concept,” 178.

³⁵ See Przemysław Czapliński, “Poetyka afektywna i powieść o rodzinie,” in *Kultura afektu – afekty w kulturze: Humanistyka po zwrocie afektywnym*, 372–401.

³⁶ See Witkiewicz, “Wstęp do teorii Czystej Formy w teatrze,” 31.

³⁷ Deleuze and Guattari, “Percept, Affect, and Concept,” 163.

³⁸ Witkiewicz, “Wstęp do teorii Czystej Formy w teatrze,” 20.

cial avant-garde,”³⁹ as Kantor called it, the constructivists strongly emphasized the autotelic nature of a work of art, drawing a parallel between the artist’s construct and the machine. Therefore, one can say that it was action that lay at the basis of the constructivist vision of art. Witkacy spoke about modern art being misunderstood in the sense that its audience would not associate any affects with its form.

An artist of the early twentieth century, Witkacy found himself in a position having to refute the accusations from those who held that his works, paintings, as well as plays, depicted a deformed world. Ironically, despite the time passed, such opinions are still recurring even nowadays. Deleuze and Guattari write: “Harmonies are affects. Consonance and dissonance, harmonies of tone and color, are affects of music or painting. Rameau emphasized the identity of harmony and affect. The artist creates blocs of percepts and affects, but the only law of creation is that the compound must stand up on its own. The artist’s greatest difficulty is to make it *stand up on its own*. Sometimes this requires what is, from the viewpoint of an implicit model, from the viewpoint of lived perceptions and affections, great geometrical improbability, physical imperfection, and organic abnormality. But these sublime errors accede to the necessity of art if they are internal means of standing up (or sitting or lying).”⁴⁰ Witkacy, meanwhile, states that the essence of art is to show “the meaninglessness of becoming. It [Art] is about the possibility of a completely free deformation of life, or of the world of fantasy, for the purpose of creating a whole the meaning of which will be determined only by its inner, purely staged construction rather than by the rigors of psychology or a plot following some presumptions taken from daily life.”⁴¹

A common analogy with music becomes apparent: one can compare a work of art to a symphony. However, it is not that Deleuze and Guattari’s ideas converge with those of Witkacy simply on the level of the metaphors they use; rather, what one can observe is a convergence of their postulates regarding the autotelic nature of a work of art. Equally important is their approach to the issue of composition which is also emblematic of the constructivist movement. Deleuze and Guattari, as well as Witkacy, hold and even strongly emphasize that a work of art is a composition of elements necessary for it to become an autonomous whole which is simultaneously performative, that is capable of affecting the audience engaging with it.

According to Witkacy, the criticism of modern art for its works being allegedly deformed was a result of miscomprehension, while the critics did not

³⁹ Tadeusz Kantor, *Lekcje mediolańskie*, recordings in the archive of Cricoteka.

⁴⁰ Deleuze and Guattari, “Percept, Affect, and Concept,” 164.

⁴¹ Witkiewicz, “Wstęp do teorii Czystej Formy w teatrze,” 36.

show sufficient reflection on the form of art as such. The mimetic function of the alleged deformation of the world depicted in modern art did not lie in presenting reality according to the common standards of beauty, but in the communication with the audience accomplished on a discursive level, by appealing to the then modern perceptions of a dynamically changing world. In that sense a work of art was to be fully autonomous, autotelic, and expressing its own idea. "The artistic rather than realistic perspective consists in that, in a painting, one does not seek for the actual relationships of the objects it depicts, or for a purely sensual satisfaction with the juxtapositions of forms and colors but makes an effort to conceive of such separate elements as an integral unity, to integrate their multiplicity into a unity."⁴²

Importantly, when speaking of the unity of a work of art, Witkacy emphasizes even more strongly its autotelic nature: the fact that it need be self-contained rather than utilitarian. It is important, however, he stresses, that the emotional reception of art is never sufficient and does not exhaust the overall postulate of the art-reception strategy.⁴³ Thus, in the theory of aesthetics Witkacy developed, one can clearly see not only an anti-Romantic rebellion (which, as already mentioned, was probably a fundamental mark of the Polish avant-garde), but also an opposition to the Futurist conception of art. "While talking about the unity of a work of art, Witkacy stresses its autotelic nature even more strongly by emphasizing that a work of art cannot be perceived as a utilitarian object, but as one directed onto itself. He observes that an emotional reception of a work of art never suffices and can by no means exhaust the strategy of the work's reception. His standpoint encompasses not only an anti-Romantic revolt, so fundamental to the Polish avant-garde, but also his objection to the Futurist concept of art. While talking about "a metaphysical feeling," Witkacy does not stop at its emotional aspect. Further on, while addressing the issue of necessity in relation to a composition, he observes that "we are never in the position to ultimately account for the absolute necessity of the presence of a particular note in a symphony or of a particular patch of paint in a painting."⁴⁴ While analyzing Pablo Picasso's and Botticelli's paintings, he discerns the differences between old, bygone art and the modern one, which he considers of value, precisely in that the latter combines emotional and rational qualities. However, he does not overvalue either of them.

Indeed, it is the effort to find a balance between the beholder's emotions, or affects, and rational expertise in the issues of the identity and ontology of a work of art that delineates another plane where a convergence of the theories

⁴² Ibidem, 22.

⁴³ See *ibidem*.

⁴⁴ Ibidem, 26.

developed by, respectively, Deleuze and Guattari and Witkacy can be observed. While addressing the problem of the mimetic nature of a work of art from the ontological perspective, Deleuze and Guattari note: "If resemblance haunts the work of art, it is because sensation refers only to its material: it is the percept or affect of the material itself, the smile of oil, the gesture of fired clay, the thrust of metal, the crouch of Romanesque stone, and the soaring of Gothic stone."⁴⁵ The construction of a work of art, which results in bringing the category of affect to the level of materiality, was no less important to Witkacy, who wrote that the image of a work "spontaneously appears in the artist's imagination either as an objectless vision in which directional tensions between particular masses are more or less defined, or as one in which such masses appear as silhouettes of the objects, and the moment of them becoming actual objects due to the tensions between them is not defined as such."⁴⁶

The issue of the materiality of the artwork was generally important to the avant-garde. Artists representing that current, who wished to create new art, questioned the artistic value of the works created in the past. However, this made them redefine the traditional categories of expression. Hence, the Futurists began their battle with words, painters scrutinized the meaning of concepts such as "composition," "painting," or "paint," whereas theater-makers focused on making stage art more theatrical. Simultaneously, their emphasis on the materiality of the work of art rendered its mimetic character impossible. Interestingly, the understanding of the issue in question gave rise to the artistic differences between Jerzy Grotowski and Tadeusz Kantor. What they had in common, though, was the idea that a performance is a "separate reality,"⁴⁷ as Kantor called it, or a "truth,"⁴⁸ which was a category used by Jerzy Grotowski. At the same time, Kantor, unlike Grotowski, exposed the materiality of a stage performance. Walking on stage himself, he showed that the play was a construct, a "manipulation,"⁴⁹ as he called it (thus, he ethically justified manipulation in art).

The emphasis on the creative aspects in the making of a performance was important to Kantor also at the level of operating and consciously evoking the affect in the spectator. He earned a reputation for his verbal brawls made in public, which, according to his close ones, were largely performed and during which he would shout out that he spent his nights constructing precisely such

⁴⁵ Deleuze and Guattari, "Percept, Affect, and Concept," 166.

⁴⁶ Witkiewicz, "Wstęp do teorii Czystej Formy w teatrze," 23.

⁴⁷ Tadeusz Kantor, "Lekcje mediolańskie", 78-79.

⁴⁸ See Jerzy Grotowski, "Świat powinien być miejscem prawdy," in Jerzy Grotowski, *Teksty zebrane*, ed. Agata Adamiecka-Sitek et al. (Warszawa: Instytut im. J. Grotowskiego, Instytut Teatralny and Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2012), 618-23.

⁴⁹ Kantor, *Lekcje mediolańskie*, recordings in the archive of Cricoteka.

stage scenes so as to “make them cry.” Such was the basis of Kantor’s concept of the “theater of emotions” (*teatr wzruszeń*),⁵⁰ which referred to evoking emotions among the audience rather than to echoing the artist’s affects or recording them.

“The aim of art is to wrest the percept from the perceptions of the objects and the states of a perceiving subject, to wrest the affect from affections as the transition from one state to another,”⁵¹ wrote Deleuze and Guattari. The authors emphasize the materiality of the affect: it being an autonomous entity. Witkacy defined it in a similar way, while speaking of metaphysical feelings and referring to the philosophical category of beauty. It is evident, however, that he his focus was ontology rather than aesthetics.

Interestingly, in a similar context, Tadeusz Peiper observed, somewhat ironically, that “art serves causing affects which sober, strengthen or cleanse, and whenever it succeeds in it, it enjoys the honor of competing with a factory producing ventilators or likes of soap.”⁵² However, the poet was by no means concerned with questions of the utilitarian nature of art. The metaphor of “factory” had a double purpose. Firstly, it showed the emotion evoked in the audience as consciously controlled by the artist, and therefore affective, fixed, and causing an affect to be evoked. Secondly, the poetic metaphors of coolness or cleansing are juxtaposed in the above quotation with the actual machines which are supposed to cause the effect of coolness or cleanliness. The poet’s obsession with machines is significant in that it makes it possible to combine affects and percepts into a work: a performative, functional work which comes into being not for utilitarian purposes, but affectively.

“Sensations, percepts, and affects are *beings* whose validity lies in themselves and exceeds any lived.”⁵³ In this respect, Deleuze and Guattari attempt to juxtapose art with drawings made by people under the influence of drugs or by children. It is worth noting, that Witkacy also took drugs for artistic purposes, specifically when painting commissioned portraits, which he did not consider as art (he painted portraits merely for financial profit). Thus, his approach once again converges with that of Deleuze and Guattari, who stress the difference between a work made by an artist and one produced by an intoxicated person, the latter being purely emotional rather than affective. It was on similar grounds that Witkacy questioned portraiture as an art.

One can justifiably argue that Polish constructivism had a strong influence on the artistic trends that followed, among them the one creatively developed

⁵⁰ See Tadeusz Kantor, *Wielopole, Wielopole* (Kraków and Wrocław: Wydawnictwo Literackie, 1984), 117.

⁵¹ Deleuze and Guattari, “Percept, Affect, and Concept,” 167.

⁵² Tadeusz Peiper, “Także inaczej,” in Peiper, “*Tędy*,” “*Nowe usta*,” 115–16.

⁵³ Deleuze and Guattari, “Percept, Affect, and Concept,” 164.

by Tadeusz Kantor already in the post-war Poland. To the Polish avant-garde artists, the essence of affects-making consisted in influencing the audience.

Kantor's idea that a work of art should provoke the audience to develop the intended affect was in fact similar to Antonin Artaud's beliefs and his conception of the "cruelty" of theater.⁵⁴ It is important to note, though, that the cruelty Artaud discussed was by no means related merely to the theme of the play or to the events depicted in its fictional world. Rather, what he meant was affecting the audience: affecting real, actually existing human beings. It was for that reason that Kantor found Artaud's concepts interesting. Needless to add that numerous other contemporary stage artists have incorporated them in their work.

Yet, a juxtaposition of such chronologically distant concepts manifests certain, not insignificant a drawback. In his early aesthetic theories, Witkacy, would not use the category of embodiment, which might be seen as a paradox, since—as Maciej Dombrowski observes⁵⁵—in the 1930s, he did create a particular metaphysics of embodiment. Witkacy believed that the category of corporeality might help "supplement" and improve the philosophical ideas, in particular those put forward by the phenomenologists. Dombrowski points out that Witkacy's concepts were close to those formulated only decades later by Maurice Merleau-Ponty.⁵⁶ However, it is significant in this context that although Witkacy undertook developed philosophical insights into the issue of the human body, he did not incorporate them into his aesthetic concepts, in particular into his theory of Pure Form. This is even more surprising, since he formulated his theory of art in relation to stage art which rests on the practice of embodiment: actors embody the words they speak.

The theater is also a form of art in which affectivity is the primary means of communication between the creator and the audience. Witkacy's conception of art remains disembodied, so to speak, as it does not address the issue of corporeality and thus demonstrates the rootedness of the Polish culture in the Romantic tradition.⁵⁷ Interestingly, the convergence of the Romantic, avant-garde, and postmodern trends in art comes to light in the stage productions of both Tadeusz Kantor and Jerzy Grotowski, artists whose works—despite their clear artistic differences—show numerous similarities on the level of

⁵⁴ See Antonin Artaud, *The Theatre and Its Double*, trans. Mark Taylor-Batty (London, New York and Dublin: Methuen Drama, 2024), 84.

⁵⁵ See Maciej Dombrowski, "Witkacego metafizyka cielesności," *Avant* 5, no. 1 (2014): 153.

⁵⁶ See *ibidem*.

⁵⁷ See Paweł Stangret, "Awangardowy wzorzec", in Paweł Stangret, *Artysta jako tekst: Nowoczesna sztuka metatekstu* (Warszawa, Wydawnictwo UKSW, 2018), 15-203.

rhetoric.⁵⁸ The “correspondence at the level of words”⁵⁹ in question concerns two aspects, namely, the emotional impact of the theater as such and the relationship of a given work to the cultural tradition.

Critics, in particular those representing international scholarship, have frequently raised the issue of the “Polishness” of the two artists, whose respective works were indeed deeply rooted in and showed persistent references to the Polish tradition.⁶⁰ Both creative attitudes, although radically different, have in common what Tom Ziemke called “historical embodiment,”⁶¹ which consists in emphasizing “a history of agent–environment interaction,”⁶² which, in the cases in question, includes the entire space of tradition and culture. Jerzy Grotowski himself asked, “What is the Romantic attitude?”⁶³ “In Poland—he explained—it is constituted by one’s own response to life and history.”⁶⁴ He further added that one’s own biography is as if an “organ” of the human being: it is the part of a human body which serves the perception of history.⁶⁵

A parallel attitude to the pervading presence of history is found in Tadeusz Kantor’s theater, where the actual, historical narrative is juxtaposed with a private perspective. This is how, in *Cricot 2*, figures such as Heinrich Himmler, Wit Stwos, Józef Piłsudski or Vsevolod Meyerhold enter the school classroom, the childhood room, as well as other artistic spaces created by Kantor. Such a confrontation of perspectives served, among others, exhibiting the human “misery” Kantor’s plays addressed by showing how miserable a private memory or a personal history look once juxtaposed with a narrative bringing up the names of powerful leaders, big numbers, and the dates that impacted the shape of the world. “The history written down by the historians is dead,”⁶⁶ Jerzy Grotowski

⁵⁸ See Krzysztof Pleśniarowicz, “Kantor-Grotowski, między maglem a wiecznością,” *Performer*, no. 2 (2011): <https://grotowski.net/performer/performer-2/kantor-grotowski-miedzy-maglem-wiecznoscia>.

⁵⁹ Zbigniew Osiński, *Jerzy Grotowski: Źródła, inspiracje, konteksty* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1998), 326.

⁶⁰ See Dariusz Kosiński, “Argumentum: Polski teatr przemiany 2002,” in Dariusz Kosiński, *Polski teatr przemiany* (Wrocław: Instytut Jerzego Grotowskiego, 2007), 15–116.

⁶¹ Tom Ziemke, “What’s That Thing Called Embodiment?”, *Proceedings of the 25th Annual Meeting of the Cognitive Science Society* 6 (2003): [https://www.researchgate.net/publication-n/248425645_What’s_that_Thing_Called_Embodiment](https://www.researchgate.net/publication/n/248425645_What’s_that_Thing_Called_Embodiment).

⁶² Ibidem.

⁶³ Jerzy Grotowski, “O praktykowaniu romantyzmu,” in Jerzy Grotowski, *Teksty zebrane*, eds. A. Adamiecka-Sitek et al. (Warszawa: Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Instytut Teatralny and Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2012), 653.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ See ibidem, 654.

⁶⁶ Ibidem, 653.

would say, and Kantor would, correspondingly, introduce historical figures in his plays in order to show how the stereotyping of history was accomplished.⁶⁷

While both Grotowski's (organic) and Kantor's (constructive) orientations⁶⁸ incorporated the embodiment of history in stage performances, both artists were at the same time focused on emphasizing the value of the individual and the individual's personal experience, and despite their different modes of expression they believed that the best way to accentuate the significance of the issue was by way of provocation. "Both artists regarded blasphemy and profanity as the *sine qua non* of true art."⁶⁹ Grotowski would refer to the concept of "secular mystery"⁷⁰ invented by Ludwik Flaszen; however imprecise and problematic it was, the idea of provocation was inherent in it. Kantor, for his part, pursued deconstruction by parodying acknowledged greatness. However, neither of the strategies would have been possible, had it not been for the artist's embedment in the cultural code. Thus, they were both provocateurs and artists deeply rooted in Polish culture.

Such essential tension underpinned Kantor's and Grotowski's quest for universality.⁷¹ Both artists did not cross out individual experience, including origin, instead they had ambitions to communicate with a global audience. Both used affectivity to this end. "Art is the most deeply emotional phenomenon, existing on the border of the unknown, it operates in the deep layers of the social subconscious and therefore its role is capital,"⁷² said Tadeusz Kantor in an interview, repeatedly stressing that the reception of his work should be emotional, resulting in what Witkacy called "a metaphysical feeling" and Deleuze and Guattari called "affect." Grotowski, likewise, repeatedly stated that his theatrical output expressed an anthropological grasp of reality, the theater being merely a tool for man, and therefore transcending the rational criteria of a work of art.

*

The ahistorical analysis used in the above considerations has shown how the theses proposed in early twentieth century were put into practice in later decades. Simultaneously, it made it possible to demonstrate that the issue of af-

⁶⁷ See O s i ń s k i, *Jerzy Grotowski: Źródła, inspiracje, konteksty*, 305.

⁶⁸ See *ibidem*, 292.

⁶⁹ Zbigniew O s i ń s k i, *Jerzy Grotowski: Źródła, inspiracje, konteksty; Prace z lat 1999-2009* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2009), 337.

⁷⁰ See "Goście Starego Teatru: Spotkanie dziesiąte, 13 lutego 1994," *Teatr*, no. 10 (1994): 4–10.

⁷¹ See O s i ń s k i, *Jerzy Grotowski: Źródła, inspiracje, konteksty; Prace z lat 1999-2009*, 340.

⁷² Wiesław B o r o w s k i, *Tadeusz Kantor* (Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1982), 162.

fectivity, important to the Polish avant-garde (and neo-avant-garde), remained relevant throughout the twentieth century, which was spectacularly evident in the outputs of Tadeusz Kantor and Jerzy Grotowski, who, while provocateurs, became exponents of Polishness, in particular to international audiences. Their plays were marked by a similar kind of tension evident in the relationship between individuality and universality they described. Both artists communicated with their audiences by affects. Interestingly, Jerzy Grotowski wanted to include the spectator in the space of the stage, while Kantor, after many experiments, separated the spectator from the space of the represented world.

A scrutiny of modern art in Poland makes it possible to reconstruct the process of how the Polish avant-garde worked out its own concept of affectivity. While the theory of the affect developed by Deleuze and Guattari was meant to rebalance or even to rehabilitate the role of emotions in the creative process (thus subscribing to the view, characteristic of modernity, that the intellectual values must not be overrated), Polish avant-garde artists, rooted in the Romantic tradition, based their work on emotions and were doing so with the intention to evoke emotions in their audiences. Therefore, the result was not infrequently provocative and subversive, and yet, despite the negativity inscribed in it, it served the goal the artists pursued: that of balancing the emotions with the intellectual message and its reception by the audience.

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAFIA

- Artaud, Antonin. *The Theatre and Its Double*. Translated by Mark Taylor-Batty. London, New York and Dublin: Methuen Drama, 2024.
- Baranowska, Małgorzata. *Surrealna wyobraźnia i poezja*. Warszawa: Czytelnik, 1984.
- Borowski, Wiesław. *Tadeusz Kantor*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1982.
- Breton, André. "Manifesto of Surrealism" (1924). In André Breton, *Manifestoes of Surrealism*, trans. Richard Seaver and Helen R. Lane. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1969.
- Burzyńska, Anna R. "Afekt – podejrzany i pożądaný." In *Kultura afektu – afekty w kulturze: Humanistyka po zwrocie afektywnym*. Edited by Ryszard Nycz, Anna Łebkowska, and Agnieszka Dauksza. Warszawa: IBL PAN, 2016.
- Czapliński, Przemysław. "Poetyka afektywna i powieść o rodzinie." In *Kultura afektu – afekty w kulturze: Humanistyka po zwrocie afektywnym*. Edited by Ryszard Nycz, Anna Łebkowska, and Agnieszka Dauksza. Warszawa: IBL PAN, 2016.
- Deleuze Gilles, and Félix Guattari. "Percept, Affect, and Concept." In Deleuze and Guattari, *What Is Philosophy?* Translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia University Press, 1994.

- Dombrowski, Maciej. "Witkacego metafizyka cielesności." *Avant* 5, no. 1 (2014): 153–71.
- Eliot, Thomas Stearns. "Animula." In Eliot, *Collected Poems 1909–1962*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1963.
- Eliot, Thomas Stearns. "The Hollow Men." In Eliot, *Collected Poems 1909–1962*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1963.
- "Goście Starego Teatru: Spotkanie dziesiąte, 13 lutego 1994," *Teatr*, no. 10 (1994): 4–10.
- Grotowski, Jerzy. "O praktykowaniu romantyzmu." In Jerzy Grotowski, *Teksty zebrane*. Edited by Agata Adamiecka-Sitek et al. Warszawa: Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Instytut Teatralny and Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2012.
- Grotowski, Jerzy. "Świat powinien być miejscem prawdy." In Jerzy Grotowski, *Teksty zebrane*, ed. Agata Adamiecka-Sitek et al. Warszawa: Instytut im. J. Grotowskiego, Instytut Teatralny, and Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2012.
- Jasiński, Bruno. "Do narodu polskiego: Manifest w sprawie natychmiastowej futuryzacji życia." In *Antologia polskiego futuryzmu i nowej sztuki*. Edited by Zbigniew Jarosiński. Wrocław: Ossolineum, 1978.
- Jasiński, Bruno. "Futuryzm polski (bilans)." In *Antologia polskiego futuryzmu i Nowej Sztuki*. Edited by Zbigniew Jarosiński. Wrocław: Ossolineum, 1978.
- Kantor, Tadeusz. *Leçons de Milan*. Translated by Marguerite Pozzoli and Marie Thérèse Vido-Rzewuska. Arles: Actes Sud–Papiers, 1990.
- Kantor, Tadeusz. *Lekcje mediolańskie 1986*. Kraków: Cricoteka, 1991.
- Kantor Tadeusz. *Lekcje mediolańskie*, recordings in the archive of Cricoteka in Cracow.
- Kantor, Tadeusz. *Lezioni milanesi*. Translated by Ludmiła Ryba. Milan: Ubulibri, 1988.
- Kantor, Tadeusz. *Próba mojej biografii*. Manuscript in the archive of artist's family.
- Kantor, Tadeusz. *Wielopole, Wielopole*. Kraków and Wrocław: Wydawnictwo Literackie, 1984.
- Kosiński, Dariusz. "Argumentum: Polski teatr przemiany 2002." In Kosiński, *Polski teatr przemiany*. Wrocław: Instytut Jerzego Grotowskiego, 2007.
- Nasiłowska, Anna. *A History of Polish Literature*. Translated by Anna Zaranko. Boston: Academic Studies Press, 2024.
- Ortega y Gasset, José. *The Revolt of the Masses*. London and New York: Routledge, 2022.
- Osiński, Zbigniew. *Jerzy Grotowski: Źródła, inspiracje, konteksty*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1998.
- Osiński, Zbigniew. *Jerzy Grotowski: Źródła, inspiracje, konteksty; Prace z lat 1999–2009*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2009.
- Peiper, Tadeusz. "Nowe tworzenie." In Peiper, "Tędy." "Nowe usta." Edited by Teresa Podolska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1972.
- Peiper, Tadeusz. "Także inaczej." In Peiper, "Tędy." "Nowe usta." Edited by Teresa Podolska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1972.

- Pleśniarowicz, Krzysztof. "Kantor-Grotowski, między magłem a wiecznością." *Performer*, no. 2 (2011); <https://grotowski.net/performer/performer-2/kantor-grotowski-miedzy-maglem-wiecznoscia>.
- Pronaszko, Andrzej. *Odrodzenie teatru*. In *Myśl teatralna polskiej awangardy 1919-1939*. Edited by Stanisław Marczak-Oborski. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1973.
- Przyboś, Julian. "Człowiek w rzeczach." *Zwrotnica*, no. 8 (1926): 210.
- Schiller, Leon. "Teatr jutra." in *Myśl teatralna polskiej awangardy 1919-1939*. Edited by Stanisław Marczak-Oborski. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1973.
- Słownik języka polskiego*, s.v. "afekt." Edited by Jan Karłowicz, Adam Kryński, and Władysław Niedźwiedzki (Warszawa, Lubowski i S-ka, 1900).
- Stangret, Paweł. "Awangardowy wzorzec." In Stangret, *Artysta jako tekst: Nowoczesna sztuka metatekstu*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2018.
- Swoboda, Tomasz. "W poszukiwaniu afektu predeleuzjańskiego." In *Kultura afektu – afekty w kulturze: Humanistyka po zwrocie afektywnym*. Edited by Ryszard Nycz, Anna Łebkowska, and Agnieszka Dauksza. Warszawa: IBL PAN, 2016.
- Świeściak, Alina. "Jeszcze o awangardyzmie Juliana Przybosia." In *Przyboś dzisiaj*. Edited by Zenon Ożóg, Janusz Pasternski, and Magdalena Rabizo-Birek. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2017.
- Tischner, Józef. *Marxism and Christianity: The Quarrel and the Dialogue in Poland*. Translated by Marek B. Zaleski and Benjamin Flore. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1987.
- Turowski, Andrzej. *Awangardowe marginesy*. Warszawa: Instytut Kultury, 1998.
- Witkiewicz, Stanisław Ignacy. *Narcotics*. Translated by Søren A. Gauger. Prague: Twisted Spoon Press, 2018. EPUB.
- Witkiewicz, Stanisław Ignacy ("Witkacy"). "On Pure Form." Translated by Catherine S. Leach. In *Aesthetics in Twentieth-century Poland: Selected Essays*. Edited by Jean G. Harrell and Alina Wierzbiańska. Cranbury, New Jersey: Associated University Presses, 1973.
- Witkiewicz, Stanisław Ignacy. "Wstęp do teorii Czystej Formy w teatrze." In Witkiewicz, *Teatr i inne pisma o teatrze*. Warszawa: PIW, 1995.
- Wójtowicz, Aleksander. *Nowa sztuka. Początki (i końca)*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2017.
- Ziemke, Tom. "What's That Thing Called Embodiment?" *Proceedings of the 25th Annual Meeting of the Cognitive Science Society* 6 (2003); https://www.researchgate.net/publication/248425645_What's_that_Thing_Called_Embodiment.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Paweł STANGRET, *Affects: The Heart of the Polish Avant-garde Theater*

DOI 10.12887/38-2025-4-152-12

The article focuses on the theatrical output of Tadeusz Kantor and Jerzy Grotowski, addressing the issue of how they conceived of triggering affects by means of stage performances. The problem in question was particularly relevant in the case of Kantor, who created the concept of the “constructivism of emotions.” While neither of the artists explicitly referred to that category, it was nevertheless relevant to the performances they staged. The other problem analyzed in the paper is the presence of the issue of affectivity in the theoretical concepts the artists developed in their respective theories of the creative process and in their perceptions of the function of the theater as an art. While the outputs of Kantor and Grotowski show many differences, one can also point to the aspects of the concept of the theater they shared. Significantly, however, the paper shows the indebtedness of both artists (in particular Tadeusz Kantor) to the ideas and concepts worked out by Stanisław Ignacy Witkiewicz, whose theory of the Pure Form, formulated in the 1920’s, shows a surprising closeness to Gilles Deleuze and Félix Guattari’s philosophical considerations on the affect in art. To Polish avant-garde artists, the categories of preservation, materiality, necessity, and composition were at the heart of an understanding of affectivity and the outputs of Kantor and Grotowski demonstrate how significant the issue of affectivity was to them in their appeal to the audience. Another characteristic their plays shared was a dialectic of Polishness and universality, which came to light in the international reception of their works. A philosophical analysis of the concept of the affect the artists used shows how close it was to that considered on the grounds of phenomenology.

Keywords: Tadeusz Kantor, Jerzy Grotowski, Stanisław Ignacy Witkiewicz, the theory of pure form, neo-avantgarde, the affect, modern theater

The article is an expanded and modified version of the lecture “Affects in the Theory and Practice of Polish Theater,” delivered at the 6th (online) International Interdisciplinary Conference “Memory, Affects and Emotions,” held by InMind Support on April, 25–26, 2024.

Contact: Department of Transcultural Literary Studies, Chair of European Modernism, Institute of Literary Studies, Faculty of the Humanities, Cardinal Stefan Wyszyński University, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warsaw, Poland

E-mail: p.stangret@uksw.edu.pl

ORCID 0000-0002-5162-4804

Paweł STANGRET, Afekty jako podstawa teorii i praktyki polskiego teatru awangardowego

DOI 10.12887/38-2025-4-152-12

Artykuł koncentruje się na dziele dwóch artystów: Tadeusza Kantora i Jerzego Grotowskiego, a zwłaszcza na ich koncepcjach obecności afektów na scenie. Zagadnienie to jest szczególnie istotne w przypadku Kantora, który stworzył pojęcie konstruktywizmu emocji. Chociaż ani Kantor, ani Grotowski nie odnosili się wprost do tej kategorii, była ona istotna dla ich spektakli. Drugi problem analizowany w artykule dotyczy pojęcia afektywności w teorii procesu twórczego oraz teorii funkcji teatru jako medium sztuki wypracowanej przez każdego z artystów. Chociaż w ich dorobku widocznych jest wiele różnic, można jednak wskazać na pewne podzielane przez nich aspekty rozumienia teatru. Co istotne, artykuł ukazuje również, jak dalece obaj twórcy opierali swoje dzieło na koncepcjach teoretycznych wypracowanych przez Stanisława Ignacego Witkiewicza, którego teoria Czystej Formy, sformułowana w latach dwudziestych ubiegłego stulecia, okazuje się zdumiewająco bliska teorii afektu w ujęciu Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego. W przekonaniu artystów reprezentujących polską awangardę podstawę rozumienia afektywności stanowią kategorie utrwalenia, materialności, konieczności i kompozycji, a dzieła Kantora i Grotowskiego uwidaczniają, jak bardzo afektywność była dla nich istotna w ich oddziaływaniu na widza. Inną łączącą obu artystów cechą charakterystyczną ich dzieł stanowiła obecna w nich dialektyka polskości i uniwersalności, podkreślana w szczególności w międzynarodowym odbiorze ich pracy scenicznej. Od strony filozoficznej zaś pojęcie afektu, którym się posługiwali, jawi się jako wyjątkowo bliskie jego rozumieniu w fenomenologii.

Słowa kluczowe: Tadeusz Kantor, Jerzy Grotowski, Stanisław Ignacy Witkiewicz, teoria Czystej Formy, neoawangarda, afekt, teatr współczesny

Artykuł stanowi rozszerzoną i zmodyfikowaną wersję wykładu zatytułowanego „Affects in the Theory and Practice of Polish Theatre,” zaprezentowanego online podczas szóstej międzynarodowej konferencji interdyscyplinarnej „Memory, Affects and Emotions,” zorganizowanej przez InMind Support w dniach 25-26 kwietnia 2024 roku.

Kontakt: Zakład Literaturoznawstwa Transkulturowego, Katedra Modernizmu Europejskiego, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

E-mail: p.stangret@uksw.edu.pl

ORCID 0000-0002-5162-4804



Joanna MICHALCZUK*

MIĘDZY MITEM A PRZECIW-HISTORIA „Powrót porucznika” Jarosława Jakubowskiego

W dramacie „Powrót porucznika”, rozpisany na dziesięć scen, miejscem wydarzeń jest las i prowizoryczny szałas, czas akcji to jeden dzień, zimowy jeszcze, ale zapowiadający już nadejście wiosny, w której trudno nie dostrzec metafor nadchodzących przemian społeczno-politycznych. Podpisano traktaty pokojowe, ale kształt egzystencji bohaterów wciąż określa doświadczenie wojny. Są przeciętni, ułomni moralnie, a jednak zdolni do decyzji, które mają źródło w ich pamięci i budowanej na niej mozolnie tożsamości, a które czynią z nich – wypływające z romantycznego kodu – znaki sprzeciwu.

„Być może wszyscy przegapiliśmy
moment, w którym staliśmy się martwi”¹.
Jarosław Jakubowski

*Powrót porucznika*² Jarosława Jakubowskiego, ukończony 22 lutego 2022 roku, tuż przed rosyjską napaścią na Ukrainę, opublikowany został w piątej antologii dzieł tego dramtopisarza, zatytułowanej *Znaki*, wraz z innymi sztukami, w których, choćby w tle, pojawia się tematyka wojenna. Bohaterowie zamieszczonych w tomie dramatów „wojnę albo mają za sobą, albo też nigdy się ona dla nich nie skończyła”³ – pisze twórca, podkreślając, że nawet w utworach nazywanych przezeń „dramatami prywatnymi» panuje atmosfera jakiejś pozoży, która zniszczyła strukturę świata”⁴. Uzyskany w ten sposób efekt nie jest rezultatem zamierzonej strategii, autor nie planował bynajmniej tworzyć zbioru „dramatów wojennych”, jak jednak przyznaje, starał się wyrazić „atmosferę swojego czasu”⁵. *Powrót porucznika* to, zdaniem Jagody Hernik Spa-

* Dr hab. Joanna Michalczuk – Katedra Dramatu i Teatru, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: joanna.michalczuk@kul.pl, ORCID 0000-0001-6809-0952 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ J. Jakubowski, *Powrót porucznika*, w: tenże, *Znaki. Dramaty*, PIW, Warszawa 2023, s. 497.

² Zob. tamże, s. 441-498.

³ J. Jakubowski, *Wstęp*, w: tenże, *Znaki. Dramaty*, s. 5.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

lińskiej, najwybitniejsza spośród sztuk zamieszczonych w zbiorze, łącząca oba żywioły: historyczny i liryczny, przenikające twórczość Jakubowskiego⁶.

Przywołany dramat mówi o człowieku współczesnym, stojącym wobec zagrożeń realnych, jak i tych, które niesie z sobą mistyfikowanie rzeczywistości, a wieloaspektowość ujęcia sprawia, że sztuka staje się materiałem szczególnie interesującym badawczo. Po pierwsze, w sposób nieoczywisty wpisuje się ona w nurt literackich weryfikacji mitu romantycznego bohaterstwa. Po drugie, reinterpretacja mitu wiąże się w niej ze swoistym dla dramaturgii Jakubowskiego problemem polskości, naznaczonej niekończącą się wojną domową. Po trzecie, problematyzuje relację między mitem a historią, która staje się „przeciw-historią”⁷, zgodnie z rozumieniem, jakie nadał temu pojęciu Michel Foucault, odsłanianą w niechwalebnych opowieściach bohaterów o przeszłości. Po czwarte zaś – mówi o współczesnych zagrożeniach, wykraczających poza konkret historyczno-społeczno-narodowy, stając się rodzajem przestrogi. Wszystkie wymienione aspekty odsłaniają zarazem aktualność obecnej w sztuce dramaturgii, sam autor zaś w innym kontekście podkreśla: „Na pierwszym miejscu ma być człowiek, a nie zagadnienie”⁸.

Celem niniejszych rozważań jest ukazanie na wybranym przykładzie rozpiętego między mitem a przeciw-historią dramatu współczesnego człowieka. Dramat ów odsłonią zaś analiza elementów utworu oraz interpretacja jego intertekstualnych odniesień, dokonana z wykorzystaniem narzędzi, jakie niesie dyskurs pamięci i myślenie przeciw-historyczne, wymierzone w kanoniczną postać kultury pamięci. Inspiracją i punktem wyjścia jest tu refleksja Jagody Hernik Spalińskiej, badaczki, która zwróciła uwagę na podjęty przez Jakubowskiego dialog z Mrożkowym żartem z *Reduty Ordona*⁹ obecnym w *Śmierci porucznika*¹⁰ i z Różewiczowskim *Do piachu*¹¹, ale przede wszystkim z problemami tematyzowanymi w tych dziełach, kluczowymi dla historii Polski i tożsamości polskiej¹².

⁶ J. Hernik Spalińska, *Jarosław Jakubowski, czyli rozległość*, w: tenże, *Znaki. Dramaty*, s. 507.

⁷ M. Foucault, *Wykład z 28 stycznia 1976*, w: tenże, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 71. Por. tamże, s. 75n.

⁸ J. Jakubowski, *Posłowie*, w: tenże, „General” i inne dramaty polityczne, Agencja Dramatu i Teatru ADiT, Warszawa 2014, s. 377.

⁹ Zob. A. Mickiewicz, *Reduta Ordona. Opowiadanie adiutanta*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, cz. 3, *Wiersze 1829-1855*, oprac. C. Zgorzelski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981, s. 18-21.

¹⁰ Por. S. Mrozek, *Śmierć porucznika*, w: tenże, *Teatr 5: „Krawiec”. „Tango”. „Czarowna noc”. „Śmierć porucznika”*, Noir sur Blanc, Warszawa 1998, s. 197-249.

¹¹ Zob. T. Różewicz, *Do piachu*, w: tenże, *Teatr*, t. 2, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 231-287.

¹² Por. Hernik Spalińska, dz. cyt., s. 507n.

Pisząc z kolei o zafascynowaniu Jakubowskiego twórczością romantyków, Her-
nik Spalińska podkreśla, że oferuje on „własną wykładnię naszego głównego
«polskiego problemu»”¹³ – weryfikując mit, nie udowadnia jego kłamstwa, ale
ukazuje prawdę mitu wierności i bohaterstwa¹⁴. Prezentowane ujęcie rozwija tę
myśl, uzupełniając ją o nowe konteksty, modyfikujące odczytanie dramatu.

Istotną wskazówką interpretacyjną jest dobór wykorzystanych w dramacie
Jakubowskiego fragmentów, wprowadzających kontekst biblijny (poprzez odnie-
sienie do Pierwszego Listu św. Piotra – zob. 1 P 1,24), a zarazem wyraźnie polski
(wskutek przywołania słów kolędy *Bracia, patrzcie jeno*), ale też uniwersalny –
poprzez odniesienie do wiersza Roberta Frosta *Przystając pod lasem w śnieżny
wieczór*¹⁵. Inspiracji Frostem trudno się dziwić – jak pisał jego tłumacz, Stanisław
Barańczak, to osobowość poetycka „kogoś, kto przemawia głosem pewnym,
a zarazem mieszczącym w sobie nieskończoną skalę odcieni, trafia swoim nazy-
waniem świata w samo sedno a zarazem niczego w tym świecie nie upraszcza,
ujawnia przed nami z niesłyszana konkretnością swoje własne cechy szczególne
a zarazem z równie niebywałą intuicją wnika w dusze innych ludzi”¹⁶. Wplatając
wybrane fragmenty utworu Frosta w swój dramat, Jakubowski przypomina o sze-
roko rozumianym „mroku” ludzkiego życia i o pragnieniu jego przezwyciężenia
(„Ciągnie mnie w mroczną głąb tej kniei, / Lecz woła trzeźwy świat nadziei”¹⁷),
ale prowokuje też do pytania o zapomniane źródła człowieczeństwa:

Porucznik: Jak to szło, ojczy duchowny? Gdyż wszelkie ciało jest jak trawa, a wszelka
chwała człowieka jak kwiat trawy. Trawa uschła, a jej kwiat opadł.

Ksiądz: Lecz słowo Pana trwa na wieki. A jest to słowo, które zostało wam zwi-
astowane¹⁸.

WOBEC KODU ROMANTYCZNEGO

Jakubowski, uznany twórca dramatów¹⁹, jest zwolennikiem tradycyjnej
formy dramaturgii. Podejmuje sprawy istotnie znaczące dla współczesnego

¹³ Tamże, s. 508.

¹⁴ Por. tamże, s. 510.

¹⁵ Zob. R. F r o s t, *Przystając pod lasem w śnieżny wieczór*, w: tenże, *55 wierszy*, tłum. S. Ba-
rańczak, wybór S. Barańczak, Wydawnictwo Arka, Kraków 1992, s. 121.

¹⁶ S. B a r a ń c z a k, *Wstęp: Znajomość z nocą*, w: Frost, *55 wierszy*, s. 6n.

¹⁷ F r o s t, *Przystając pod lasem w śnieżny wieczór*; por. J a k u b o w s k i, *Powrót porucznika*,
s. 466.

¹⁸ J a k u b o w s k i, *Powrót porucznika*, s. 496. Por. 1 P, 1,24.

¹⁹ Wartość dorobku Jarosława Jakubowskiego potwierdziły prestiżowe nagrody. Jest on między
innymi zwycięzcą ogólnopolskiego konkursu „Komediiopisanie” w Łodzi w roku 2010 (za sztukę *Ży-
cie* – zob. J. J a k u b o w s k i, *Życie. Komedia dla dorosłych*, w: *Antologia współczesnej polskiej ko-
medii*, red. A. M. Dolińska, Teatr Powszechny, Łódź 2010), Festiwalu Polskich Sztuk Współczesnych

odbiorcy. Szczególna wrażliwość na zjawiska i procesy społeczno-polityczne łączy się w jego wypadku z wykształceniem politologicznym i dziennikarskim oraz z doświadczeniem zawodowym dotyczącym pracy w administracji²⁰. Wrażliwość ta staje się też znakiem rozpoznawczym Jakubowskiego, który wyróżnia się wśród innych twórców sposobem ujęcia polskiej rzeczywistości społecznej „nie z pozycji bezwzględnego krytyka, wyolbrzymiającego i wyśmiewającego wady społeczeństwa, w którym żyje – lecz uważnego obserwatora, który widzi, opisuje, ale też kocha to, co opisuje”²¹. Jakubowski oddaje głos bohaterom, z którymi, jak sądzi, odbiorca mógłby się utożsamić, i często ukazuje ich jako zmagających się z brzemieniem nieusuwalnego balastu, którym staje się ich polskość – tę zaś chce widzieć przez pryzmat paradygmatu romantycznego: „najpożywniejszego pokarmu polskiej kultury”²².

Ów mechanizm przepisywania kodu romantycznego naznaczony jest wyraźnie prawicowością poglądów autora, co – jak zauważa Arkadiusz Bałajewski na przykładzie *Nowego Legionu – Historii o sześciu śmierciach i jednym zmartwychwstaniu Adama Mickiewicza wierszem*²³ i *Dożynek – Nie-komedii*²⁴ Jakubowskiego – skutkuje „instrumentalnym wykorzystaniem”²⁵ romantycznej dychotomii postaw wobec sprawy narodowej i „przejmowaniem”²⁶ lewicowych formuł nakładanych następnie na patriotyczne rozpoznanie romantyczne. W obu dramatach (choć oczywiście nie tylko w nich) z całą wyrazistością powraca diagnoza „pękniętej” wspólnoty, rozpadającej się na wrogie obozy, które

„Raport” w Gdyni w roku 2011 (za sztukę *General* – zob. J. Jakubowski, *General*, „Dialog” 2010, nr 12, s. 28-80), Ogólnopolskiego Konkursu Dramaturgicznego „Metafory Rzeczywistości” w Poznaniu w roku 2012 (za sztukę *Wieczny kwiecień* – zob. J. Jakubowski, *Wieczny kwiecień*, w: *Ikony, pseudoherosi i zwykli śmiertelnicy. Antologia najnowszego dramatu polskiego*, red. E. Manthey, K. Paprocka, P. Grzymisławski, Agencja Dramatu i Teatru ADiT, Warszawa 2015, s. 55-90. Szerzej na temat sylwetki artystycznej Jarosława Jakubowskiego zob. *Jarosław Jakubowski*, Encyklopedia Teatru Polskiego: Osoby, <https://encyklopediateatru.pl/osoby/56288/jaroslaw-jakubowski>.

²⁰ Od roku 2015 Jakubowski był rzecznikiem, a od 2016 do 2024 doradcą wojewody kujawsko-pomorskiego oraz jego pełnomocnikiem do spraw kultury, dziedzictwa narodowego i polityki historycznej.

²¹ J. Hernik Spalińska, *Pytania i znaki*, w: J. Jakubowski, „Prawda” i inne dramaty, Agencja Dramatu i Teatru ADiT, Warszawa 2017, s. 6.

²² Tamże, s. 378.

²³ Zob. J. Jakubowski, *Nowy Legion, czyli Świt albo Samowyzwolenie – Historia o sześciu śmierciach i jednym zmartwychwstaniu Adama Mickiewicza wierszem*, w: tenże, „General” i inne dramaty polityczne, s. 283-341.

²⁴ Zob. tenże, *Dożynki. Nie-komedia*, „Dialog” 2017, nr 6, s. 125-155.

²⁵ A. Bałajewski, *Romantyzm polityczny Jarosława Jakubowskiego albo przepisywanie „Dziadów” (na prawicy)*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 2021, nr 40(60), s. 298.

²⁶ Tamże.

prezentują nieprzystawalne racje pozbawione zakotwiczenia „w jakimkolwiek wspólnotowym dyskursie”²⁷.

Przeświadczenie o fantomowym istnieniu narodu zwerbalizowane zostało przez Jakubowskiego w *Dożynkach – Nie-komedii*, „współczesnym dramacie narodowym”²⁸, nawiązującym i do *Dziadów*, i do *Wesela*, ukazującym wspólnotę „w stanie degradacji i rozproszenia”²⁹. Konstatacja: „Przegapiliśmy moment, kiedy dało się jeszcze coś uratować. Teraz zostały nam fantomy, fantazmaty, fantasmagorie”³⁰, koresponduje z mottem, jakim opatrzony został niniejszy tekst. Słowa wybrane jako motto, zaczerpnięte z wypowiedzi Porucznika, który przeszedł na stronę niedawnego wroga i przemocą wprowadza nowy porządek społeczno-polityczny, przypieczętowują konfrontację mitu bohaterskiego dowódcy i chwalebnej walki w obronie ojczyzny z rzeczywistością. Także w tej sztuce widmo wojny polsko-polskiej demistyfikuje pojęcie wspólnoty narodowej, obnażając zarazem utopijny charakter myśli o polskości definiowanej mitem romantycznie pojętego bohaterstwa, wierności i patriotyzmu.

W dramacie *Powrót porucznika*, rozpisany na dziesięć scen, miejscem wydarzeń jest las i prowizoryczny szałas, czas akcji to jeden dzień, zimowy jeszcze, ale zapowiadający już nadejście wiosny, w której trudno nie dostrzec metafory nadchodzących przemian społeczno-politycznych. Podpisano traktaty pokojowe, ale kształt egzystencji bohaterów wciąż określa doświadczenie wojny – jedynym ich celem staje się przedłużające się do kilku tygodni oczekiwanie na dowódcę, który „miał z posiłkami nadejść”³¹. „Bo to było tak. – Tłumaczy chłop. – Jak wojnę przegrałim, to powstanie wybuchło. Ino jakoś tak niemrawo. [...] tliło się, aż samo wygasło. I wtedy przyszedł pan porucznik i powiedział, że Sprawa jeszcze nie stracona i póki my żyjemy, bić się trza”³². Dzień jest więc przełomowy dla czekających na powrót Porucznika (wyjąwszy Czarnego³³ – postać o niejasnej proveniencji, dołączającą do po-

²⁷ Tamże, s. 302.

²⁸ *Odwrociłbym Bernharda. Rozmowa z Jarosławem Jakubowskim*, „Dialog” 2017, nr 6, s. 156.

²⁹ Tamże.

³⁰ J a k u b o w s k i, *Dożynki – Nie-komedia*, s. 134.

³¹ T e n ż e, *Powrót porucznika*, s. 450.

³² Tamże.

³³ Hernik Spalińska pisze o „natychmiastowym” skojarzeniu z postacią Ciemnego ze słynnego spektaklu Jerzego Grotowskiego *Apocalypsis cum figuris*. Zob. H e r n i k S p a l i Ń s k a, *Jarosław Jakubowski, czyli rozległość*, s. 508. W istocie, podobnie jak Ciemny, uobecniający w sztuce Grotowskiego archetyp Zbawiciela, Czarny pragnie szczerości, gdy odsłania się w spowiedzi przed Księdzem. Ciemny zostaje odrzucony przez grupę, która go nie potrzebuje i nie pojmuje sensu jego orędzia autentyczności i wolności. Ksiądz zaś pozostawia Czarnego bez rozgrzeszenia, nie rozumie jego dylematów, rozpiętych między prawdą a pospiesznym usprawiedliwianiem zła w imię prawdy

zostałych „nagle i znikąd”³⁴ i nazywającą siebie „nikim”³⁵), dla których wojna się jeszcze nie skończyła.

Bohaterowie wchodzić w skład „ostatniego oddziału partyzanckiego na tych ziemiach”³⁶, bardziej jednak przypominającego „bandę przypadkowych ludzi, którzy – gdyby mogli – wyróżniliby się w pień”³⁷. Choć – jak mówi Poeta, „wszystko lepsze od tego tu”³⁸, nawet śmierć, bo dzięki niej można „się stąd wyrwać raz na zawsze”³⁹, czekają (poza Czarnym, ulegającym pokusie śmierci) na zmianę tymczasowej sytuacji. Zróżnicowanie bohaterów pozwala widzieć w nich reprezentantów polskiego społeczeństwa, których łączy prowizoryczność nieheroicznej codzienności i demoralizujące doświadczenie wojny⁴⁰. Odmienny status przedstawicieli grup społecznych, pozbawionych imion i nazwisk, podkreślony zostaje poprzez zróżnicowanie ich języka, ale także działań i postaw (uwagę przyciągają zwłaszcza gawędy Chłopa i jego niewybredne rojenia o „babie”, aktualizowane później w prymitywnej próbie obcowania z Dziewczyną⁴¹). Sposób ukazania koczowiska postaci w lesie przypomina hiperrealistyczne obrazy obozowiska z Różewiczowskiego *Do piachu*⁴²; w podobny sposób funkcjonują też w rytmie prozaicznych czynności postaci w obu dramatach, a wspominane przez nie akcje bojowe mają charakter zwykłej „bandziorki”; podobnie drastyczne jak egzekucja Walusia⁴³ są te, których dokonuje w zakończeniu sztuki Porucznik⁴⁴. W leśnych dekoracjach rozgrywa się dramat, którego postaci nie są świadome – znów, podobnie jak Waluś, nie wiedzą, że czekają na własną egzekucję. Otrzymują jednak szansę, której nie dostał bohater Różewicza – w obliczu śmierci świadomym sprzeciwem, nadającym im rys wzniosłości, ocalają sens kończącego się właśnie życia.

„Ciemny las”⁴⁵ i „cuchnący szalas”⁴⁶ stają się metaforą tak rzeczywistości chaosu, w której żyją bohaterowie, jak i wszelkich przejawów ich duchowego

(por. np. A.M. Caschetta, „Apocalypsis” cum figuris”. *Radykalne wyzwanie Ciemnego i jego wygnanie ze współczesnego świata w Teatrze Laboratorium Jerzego Grotowskiego*, tłum. R. Kurpiel, K. Woźniak, Grotowski.Net, <https://grotowski.net/performer/performer-6/apocalypsis-cum-figuris-radykalne-wyzwanie-ciemnego-i-jego-wygnanie>).

³⁴ Jakubowski, *Powrót porucznika*, s. 445.

³⁵ Tamże, s. 450.

³⁶ Tamże, s. 454.

³⁷ Tamże, s. 457.

³⁸ Tamże, s. 486.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Zob. HERNIK SPALIŃSKA, *Jarosław Jakubowski, czyli rozległość*, s. 508.

⁴¹ Por. Jakubowski, *Powrót porucznika*, s. 481.

⁴² Por. RÓŻEWICZ, dz. cyt., s. 240n., 260n., 273-276.

⁴³ Por. tamże, s. 286n.

⁴⁴ Por. Jakubowski, *Powrót porucznika*, s. 494-497.

⁴⁵ Tamże, s. 458.

⁴⁶ Tamże.

oraz moralnego upadku. Metaforyczny wymiar ma też w dramacie czarna woda w jeziorze, w której przegląda się znaleziona w lesie przez partyzantów Dziewczyna – ocalały świadek pacyfikacji wsi dokonanej pod wodzą Porucznika⁴⁷. Bohaterka pije tę wodę, a później pragnie się nią obmyć. Scena nad jeziorem jest czytelną aluzją do powracającej w wierszach Frosta sytuacji lirycznej – pochylania się nad przejrzystą taflą i ciemną głębią wody, które staje się drogą poznania siebie i natury ludzkiej⁴⁸. W dramacie pojawia się obawa przed ujrzeniem w głębinach prawdy o mroku własnego wnętrza („Nie patrzmy tak, bo jeszcze diabła zobaczymy”⁴⁹), przed odkryciem pustki, która unicestwi nadzieję⁵⁰:

Poeta: [...] Nie pij tej wody.

Dziewczyna: Dlaczego? Jest czysta.

Poeta: Kto napije się z tego źródła, ten zobaczy swoją przyszłość.

Dziewczyna: Więc i ty się napij.

Poeta: Nie chcę znać przyszłości⁵¹.

To właśnie Dziewczyna o „jasnej twarzy”⁵², „bez przeszłości, bez imienia”⁵³, a jednocześnie tak bardzo doświadczona mrokiem ludzkiego okrucieństwa („Ucieczka. Bieg do utraty tchu. Świszczący oddech, szum krwi i cienie, długie, wyciągnięte w moją stronę jak pazury”⁵⁴) wypowiada poetyckie frazy Frosta, przywołujące stały motyw tej twórczości: wejście bohatera w mrok, choć zmierzał on gdzie indziej. Ciemny las odkrywa mroki wnętrza bohaterów, którzy znaleźli się w sytuacji przymusowej, staje się znakiem zagubienia drogi i celu, ale przypomina też o nieodłącznej ludzkiemu doświadczeniu ciemnej otchłani⁵⁵.

W teraźniejszości bohaterów, naznaczonej katastrofą i pozbawionej dawnych, wywiedzionych z Biblii fundamentów aksjologicznych i duchowych, nie ma już śladów zhierarchizowanego porządku, „kiedy świat był jako ta drabina

⁴⁷ Por. tamże, s. 483, 492n.

⁴⁸ Por. B a r a ń c z a k, dz. cyt., s. 32-34.

⁴⁹ J a k u b o w s k i, *Powrót porucznika*, s. 466.

⁵⁰ Por. B a r a ń c z a k, dz. cyt., s. 33.

⁵¹ J a k u b o w s k i, *Powrót porucznika*, s. 467.

⁵² Tamże, s. 466.

⁵³ Tamże, s. 467.

⁵⁴ Tamże, s. 468.

⁵⁵ W przypadku cytowanego przez Jakubowskiego wiersza Roberta Frosta ważne jest, że „pierwotnym celem bohatera nie było wejście w «mroczną głąb tej kniei»: zmierzając dokąś indziej, zatrzymuje się on tylko na chwilę «pod» czy na skraju lasu, opierając się tajemniczej, «ciągnącej» go w głąb mroku sile (w oryginale ta atrakcyjność, siła przyciągania mroku sugerowana jest użyciem z pozoru banalnego, ale w tym kontekście nieoczekiwanego i nabierającego głębszych znaczeń przymiotnika «lovely»” (B a r a ń c z a k, dz. cyt., s. 34n.).

Jakubowa”⁵⁶. Konsekwencją okazuje się dehumanizacja i odpodmiotowienie – świat „postludzkich hybryd”, o których mówi Ksiądz: „Wszyscyśmy skundleni, wszyscy składamy się z cudzych części”⁵⁷. Słowa te odnieść można do związanego z kataklizmem wojny kryzysu humanizmu europejskiego oraz do współczesnych dylematów ewokowanych przez perspektywę antyhumanizmu i posthumanizmu⁵⁸. Nawiązując do wydarzeń z przeszłości, Jakubowski w istocie krytycznie pisze o współczesności, co zresztą jest dlań charakterystyczne – w jego twórczości postaci i wydarzenia historyczne ulegają uniwersalizacji, odsłaniając uniwersalny charakter doświadczenia bohaterów⁵⁹.

Przedłużająca się aż do ostatniej sceny nieobecność Porucznika ma swoje dramaturgiczne uzasadnienie – z jednej strony sprzyja budowaniu jego legendy:

Poeta: Powiedział wyraźnie: „Czekajcie, trzymajcie dyscyplinę, ducha nie gaście, a ja zbiorę posiłki i wrócę, i wtedy ruszymy do ostatecznego ataku”. Było tak czy nie?

Chłop: Było. A oczy pana porucznika błyszczały jak rozżarzone węgle. O, tu stał, prosty jak struna, jak nam to przyrzekał. Na Biblię przyrzekał, ksiądz potwierdzi.

Ksiądz: Woląłem, żeby tego nie robił, ale się uparł.

Czarny: Postać jego rysowała się w półmroku jak dawne bohaterzy. Szablę swoją wam zostawiam, powiedział, na znak przysięgi. A potem każdemu w oczy popatrzył, dłoń mocno ścisnął i wyszedł⁶⁰.

Z drugiej zaś strony – odsłania pęknięcia mitu, który nie wytrzymuje zderzenia z brutalną prawdą o rzeczywistości. Obrońca mitu Porucznika, prostolinijski Chłop, widzi w dowódcy wcielenie najszczytniejszych ideałów i uobecnienie mitu o zbawicielu narodu: „Wy nie chcecie, żeby porucznik wrócił, bo przy nim widać, jakimi jesteście robakami”⁶¹. „Pan porucznik to jest... człowiek. Może już nawet ostatni. On nas poprowadzi, a z nami pójda inni, i odbijemy ten kraj”⁶². Opowieść o „ostatnim” człowieku, przypominająca katastroficzną wizję świata u progu zagłady, wyraża też pragnienie wiary w istnienie siły, która przywróci dawny porządek. Pragnienie to służy zarazem jako usprawiedliwienie jednego sposobu pamiętania, nawet za cenę ideologizacji pamięci – bohater głucho na próby zdemaskowania Porucznika, odrzuca to,

⁵⁶ J a k u b o w s k i, *Powrót porucznika*, s. 458.

⁵⁷ Tamże, s. 464.

⁵⁸ Zob. np. Marcin M. B o g u s ł a w s k i, *Posthumanizm jako ideologia i perspektywa badawcza*, „Hybris” 2019, nr 46, https://dSPACE.uni.lodz.pl/xmlui/bitstream/handle/11089/33833/Hybris_46_2019_Marcin_M_Boguslawski_1_39.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

⁵⁹ Por. H e r n i k S p a l i Ń s k a, *Jarosław Jakubowski, czyli rozległość*, s. 506.

⁶⁰ J a k u b o w s k i, *Powrót porucznika*, s. 451.

⁶¹ Tamże, s. 486.

⁶² Tamże, s. 487.

co do wzorca bohatera nie pasuje (opowieść Poety o zakazanej namiętności łączącej dowódcę i jednego z żołnierzy, który później popełnił samobójstwo).

W odbrażowiającej legendę Orsona Mrożkowej „zręcznej zabawie w aluzje, parodie i literackie pastisze, choć niepozbawionej głębszego znaczenia”⁶³, bohater znany narodowi z opiewanej przez Poetę chwalebnej śmierci na polu walki, jak wiadomo „nie zginął wcale. Uszedł za granicę”⁶⁴, po wojnie zaś wrócił „chudy, szerniały, ale zdrow i cały”⁶⁵, by się żenić, nie było to już jednak możliwe wobec ujętego w wiersze żądania ofiary przez naród⁶⁶. Demitologizacja w dramacie Jakubowskiego nie przypomina konwencji żartu, ale zyskuje kształt mroczny, przerażający. Porucznik wraca na czele jednego z „wielu nowych legionów”⁶⁷, by z całą bezwzględnością oczyszczać „nasz kraj z przestępczych band oraz elementów, które z nimi w jakikolwiek sposób współpracują”⁶⁸, w istocie dokonując pacyfikacji wsi i rzezi ludności cywilnej. Gdy opuszczał oddział, przysięgał na Biblię, wracając, śpiewa zaś słowa kolędy zapowiadającej nadejście Zbawiciela („Bracia, patrzcie jeno, jak niebo goreje!”) – okazuje się jednak nie tylko zdrajcą, ale i bezwzględnym egzekutorem, bawiącym się w Boga. Czyni wojnę, choć mówi, że „wojna skończona”⁶⁹, sankcjonuje bezprawie, choć miał być gwarantem sprawiedliwości („Tera całe nasze prawo to pan porucznik”⁷⁰). Okrucieństwem zaprzecza człowieczeństwu, a wprowadzając „normalizację”, skalą zdeprawowania uchyla wszelką normalność („Lubię białą broń. Tylko ona daje szansę spojrzeć w oczy człowiekowi, którego zabijasz”⁷¹). Postać cynicznego, skompromitowanego dowódcy-zdrajcy, który wbija Chłopu sztylet w serce, a potem zabija Poetę „z przyłożenia w tył głowy «strzałem ka-

⁶³ M. Sugiera, *Dramaturgia Sławomira Mrożka*, Universitas, Kraków 1997, s. 174. Badaczka przekonująco pokazuje to w swoim odczytaniu dramatu *Śmierć porucznika* (por. tamże, s. 164-175), „w którym Mrozek najdalej odszedł od polskiej aktualności, a zarazem – docierając do korzeni naszych mistyfikacji – dał jej najwnikliwszą analizę” (tamże, s. 174), przypominając także o wymiarach (ideologicznym i politycznym) toczącej się wokół niego dyskusji (por. tamże, s. 168n.). Dyskusję wywołaną wówczas przez utwór i jego warszawską premierę w reżyserii Aleksandra Bardiniego w Teatrze Dramatycznym w Warszawie 21 listopada 1963 roku przypomina też Anna Nasiłowska: „Sztuka [...] trafiła w środek pola napięć politycznych PRL [...]. To pole napięć nie narodziło się ani nie zniknęło wraz z PRL, posługując się hasłami Boya [...] [można je określić – J.M.] za pomocą nazw «brązownictwo» (stawianie pomników i paraliżowanie w ten sposób dyskusji) przeciwko «odbrażowianiu», czyli tendencji demaskatorskiej. Można też sięgnąć po Gombrowicza; wtedy można użyć przeciwstawienia «antybohaterszczyzna» przeciwko kultowi bohaterów. Tym, co niepokoi, jest dualizm, krańcowość, albo-albo” (A. Nasiłowska, *Mrozek i afera wokół Ordona*, „Teksty Drugie” 2021, nr 3, s. 363).

⁶⁴ Mrozek, *Śmierć porucznika*, s. 214.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Por. tamże, s. 229.

⁶⁷ Jakubowski, *Powrót porucznika*, s. 493.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 494.

⁷⁰ Tamże, s. 477.

⁷¹ Tamże, 495.

tyńskim»⁷², przypomina w dramacie o wykraczającym poza historyczne ramy, deprawującym doświadczeniu władzy, stającej się przemocą. Losy bohaterów zderzonych z działaniem Porucznika stają się zaś nowym wariantem opowieści Jakubowskiego o postawach wobec traumatyzujących wojennych doświadczeń i bratobójczych konfliktów⁷³. Mit jest jednocześnie kompromitowany i ocalany – skompromitowany okazuje się bohater nominalny, ale nie ci, którzy ocalając się moralnie, urastają do roli bohaterów. Czarny odbiera sobie życie, nie mogąc w inny sposób wyrównać rachunku, jaki sumienie wystawia mu za popełnioną niegdyś zbrodnię na bezdomnym. Chłop ginie z rąk dowódcy, ponieważ nie potrafi porzucić swojej wiary w mit, a właściwie w wielkość i szlachetność człowieka. Poeta i Ksiądz tracą życie, sprzeciwiając się nowej „normalności” reprezentowanej przez Porucznika. Przed zhańbieniem ocala się też Dziewczyna, najpierw podstępem zwabiająca Porucznika do szałas, później zaś godząca weń jego własną szablą. Powieszona na ścianie w scenie pierwszej szabla – niczym Czechowowska strzelba – staje się rekwizytem grającym, a zarazem niezbędnym elementem historii, w której w zderzeniu z rzeczywistością zapowiedź romantycznej legendy okazuje się legendy tej unicestwieniem. Nie ma ani wielkich jednostek, ani narodowej wspólnoty, nie ma ofiar, które wyrażałyby „prawdę całego narodu”⁷⁴ – jak mówi Mrożkowy Poeta w *Śmierci porucznika*. Bohaterowie są przeciętni, ułomni moralnie, a jednak zdolni do decyzji, które mają źródło w ich pamięci i budowanej na niej mozolnie tożsamości, a które czynią z nich – wypływające z romantycznego kodu – znaki sprzeciwu.

MIEDZY ZMYŚLENIEM A HISTORIĄ

Jak powtarza za Pirandellem Poeta, w dramacie Jakubowskiego „nic nie jest takie, jakie się wydaje”⁷⁵. Sztuka mówi wszak o mitach jako mistyfikacjach, zbiorowych iluzjach i historycznych przekłamaniach⁷⁶. Bohaterowie – jak w *Czarownej nocy* Mrożka – „są, ale nie istnieją”⁷⁷, współlniąc ten sam sen,

⁷² Tamże, 496.

⁷³ Por. Hernik Spalińska, *Jarosław Jakubowski, czyli rozległość*, s. 506n.

⁷⁴ Por. Mrozek, *Śmierć porucznika*, s. 229.

⁷⁵ Jakubowski, *Powrót porucznika*, s. 479.

⁷⁶ O tym, że w szczególny sposób inspirowały one autorów najnowszej polskiej twórczości dramatycznej, pisze Małgorzata Jarmułowicz (zob. M. Jarmułowicz, *Polska jest mitem, czyli karmienie złego wilka*, „Dialog” 2020, nr 7-8, s. 257-266). Takie właśnie rozumienie mitu jako synonimu fałszu łączy wszystkie sztuki zebrane w wieloautorskim *Polska jest mitem. Nowe dramaty* (zob. *Polska jest mitem. Nowe dramaty*, red. A. Tomaszewicz, E. Manthey, Agencja Dramatu i teatru ADiT, Państwowa Wyższa Szkoła Filmowa, Telewizyjna i Teatralna im. L. Schillera, Warszawa–Łódź 2019).

⁷⁷ S. Mrozek, *Czarowna noc*, w: tenże, *Teatr 5: „Krawiec”. „Tango”. „Czarowna noc”. „Śmierć porucznika”*, s. 193.

kręcąc się w miejscu, powtarzając „wciąż te same banały i gesty”⁷⁸, projektując kolejne – wyczekiwane wraz z powrotem Porucznika powstanie. Podobnie jak dwaj bohaterowie Mrożka, którzy „rozpaczliwie próbują zakorzenieć się w Trzeciej Osobie, by dzięki niej nie tylko być, ale także istnieć”⁷⁹, „czyli przez spiętrzenia śnionych snów w snach przedrzeć się do rzeczywistości”⁸⁰, postaci z dramatu Jakubowskiego zmagają się z problemem nieautentyczności życia, zatarcia tożsamości i zaniku więzi międzyludzkich. Z braku innych rozwiązań w powrocie Porucznika widzą „jakieś rozwiązanie”⁸¹, wobec jego postaci próbują się jakoś dookreślić i w ten sposób wydostać z egzystencjalnej pustki.

W pierwszym obrazie dramatu Jakubowskiego Poeta wypowiada treść swego „pięknego, czarownego snu”⁸²: „W księżycową noc chłopiec / wypłynął na jezioro”⁸³ – na chwilę przypomina sobie tym samym, co znaczy tworzenie poetyckich obrazów („Czuję, że z każdą chwilą opuszcza mnie radość, a apologia siebie, którą przyniosła mi dzisiejsza noc, zatracą rysy”⁸⁴ – mówi). Sen gubi w sztuce „czarowną” powłokę mistyfikacji – wszak „jezioro to tylko dekoracja”⁸⁵, jak dopowie Poeta – i staje się realnym koszmarem bohaterów. Mit przeobraża się w spotworniałą rzeczywistość, obnażając prawdę o ludzkim okrucieństwie i o ludzkiej skłonności do zła. „Dziwne. Wydaje mi się, jakby to był i mój sen”⁸⁶ – mówi Czarny, który później wyzna prawdę o obciążającej go winie. „Mroki” historii własnej lub cudzej, jednostkowej czy społecznej, odsłaniają też opowieści Poety o tragicznie zakończonej namiętności Porucznika i żołnierza nazywanego Glizdą, opowieści skrzywdzonej, cudem ocalałej, Dziewczyny (której postać przywołuje na myśl wrażliwość i niewinność Mickiewiczowskiej Karusi⁸⁷ i Ryfki⁸⁸ z „*Ballad i romansów*” Broniewskiego) oraz opowieści Porucznika wspominającego to samo wydarzenie, o którym mówi Dziewczyna, jako „nocne polowanie”⁸⁹ i „oczyszczanie”⁹⁰ kraju z przestępczych band.

⁷⁸ J a k u b o w s k i, *Powrót porucznika*, s. 462.

⁷⁹ S u g i e r a, dz. cyt., s. 131.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ J a k u b o w s k i, *Powrót porucznika*, s. 487.

⁸² Tamże, s. 448.

⁸³ Tamże, s. 447.

⁸⁴ Tamże, s. 445.

⁸⁵ Tamże, s. 478.

⁸⁶ Tamże, s. 448.

⁸⁷ Zob. A. M i c k i e w i c z, *Romantyczność*, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 1, *Wiersze 1817-1824*, oprac. C. Zgorzelski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971, s. 16-18.

⁸⁸ Zob. W. B r o n i e w s k i, „*Ballady i romanse*”, w: tenże, *Poezje zebrane*, t. 1, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 2022, s. 505n.

⁸⁹ J a k u b o w s k i, *Powrót porucznika*, s. 493.

⁹⁰ Tamże.

„Czarowne” miraże i mistyfikujące świat dekoracje – „znaki, symbole, upiory”⁹¹, które „lud nasz lubi”⁹², łatwo ulegając teatralnym gestom⁹³ i wierząc, że „tym razem będzie inaczej”⁹⁴, a pustkę gestu zastąpi zmieniające rzeczywistość działanie – skrywają historię dramatyczną naznaczoną pęknięciami, które nie dają się skleić, oraz winami, których nie można odkupić zdobytymi na wojnie orderami ani usprawiedliwić polityką. Jest to historia także tych, których nikt nie zrozumiał, dla których – jak dla zrozpaczonego odmienca z opowieści Chłopa – nie wystarczyło chrześcijańskiego miłosierdzia. Postaci pozornie jednocy tymczasowa sytuacja oczekiwania na „ostateczny atak”⁹⁵ w imię „Sprawy”, która ma uobecniać chwalebny wizję narodowej przeszłości. Okoliczności niedawnych wydarzeń i czyny nieheroiczne odsłaniają względność ról ofiar i oprawców – bohaterowie czekający na Porucznika wcześniej strzelali do rannych i „wybijali”⁹⁶ „bezbронnych ludzi”⁹⁷ – ale także względność winy i niewinności czy podporządkowania kwestii moralno-etycznych idei przeradzającej się w narzucaną przez władzę przemoc:

Czarny: [...] Czy udzielił mi rozgrzeszenia?

Ksiądz: Nie mogę.

Czarny: W czasie wojny robiliśmy gorsze rzeczy i nas za nie rozgrzeszałeś.

Ksiądz: Walczyliśmy z wrogiem. Ojczyzna w potrzebie, pamiętasz? Ty zabiłeś bez powodu.

Czarny: Walczyliśmy z naszymi braćmi. To była wojna domowa. Oni nas pokonali.

Po co mieszać do tego intencje?

Ksiądz: Nie ja wymyśliłem doktrynę Kościoła i wojny usprawiedliwionej.

Czarny: Usprawiedliwionej czym? Zamianą jednej skorumpowanej władzy na drugą, równie skorumpowaną?⁹⁸

Narodowej zbiorowości nie jednocy ani „Sprawa”, ani „nasz, prawowity”⁹⁹ obrządek – Dziewczyna, doświadczywszy okrucieństwa ze strony roda-

⁹¹ Tamże, s. 461.

⁹² Tamże.

⁹³ Lud podatny jest zatem na masowe dramatyzacje i zbiorowe performanse pamięci, będące wyrazem przyjętej strategii (wzorca) pamiętania i zapominania tego, co do wzorca nie przystaje (zob. np. D. K o s i Ń s k i, „Jeśli zapomnę o nich...” *Pamięć i zapomnienie w masowych dramatyzacjach polskich początku XXI wieku*, w: *Zła pamięć. Przeciw-historia w polskim teatrze i dramacie*, red. M. Kwaśniewska, G. Niziołek, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2012, s. 37-43). Warto przypomnieć, że owe dramatyzacje i performanse pamięci znalazły się już wcześniej, jak choćby w *Wiecznym kwietniu*, w polu uwagi Jakubowskiego-dramatopisarza.

⁹⁴ J a k u b o w s k i, *Powrót porucznika*, s. 462.

⁹⁵ Tamże, s. 450.

⁹⁶ Tamże, s. 457.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże, s. 471n.

⁹⁹ Tamże, s. 455.

ków-chrześcijan, czasami – jak mówi – czuje, że jest ochrzczona, a czasami nie¹⁰⁰. Pozorność fundamentu wiary, rzekomo tkwiącej w narodzie, obnaża Ksiądz: „Znam ja was, chrześcijanie. Drzwi zaryglować, okna pozastaniać, a na bliźniego psa spuścić”¹⁰¹. Wzajemne urazy wpływają również z pokutujących w świadomości bohaterów dawnych uprzedzeń klasowych, co szczególnie wyraźnie uwidocznia się w relacjach Chłopa i duchownego („Przed wojną dostałbyś po pysku. A gdybyś zapytał: «Za co?», dostałbyś z drugiej strony. Biłbym cię tak długo, ażbyś zrozumiał, że kmiotkom nie wolno, słyszysz? Nie wolno tykać spraw, których nigdy nie rozumieją”¹⁰²).

Historia staje się w dramacie przeciw-historią¹⁰³ wymierzoną w ściśle związane z narodową „Sprawą”, martyrologiczne i ofiarnicze mitologie. Z pojęciem przeciw-historii wiąże się zaś nowa funkcja pamięci, która nie jest już „zapobieganiem zapomnieniu”¹⁰⁴, ale wydobywa to, co wykracza poza kanoniczne interpretacje historii uznane za godne pamiętania. W efekcie dramat jednocześnie demaskuje niebezpieczeństwo historycznych uproszczeń, przekłamań czy narzucanych i utrwalanych stereotypów i odsłania tęsknotę za tym, co nadaje wartość życiu ludzkiemu niezależnie od zmieniających się okoliczności – postaci nadają wagę swojemu istnieniu, gdy stają się znakami sprzeciwu. Obnażając zbiorowe mistyfikacje („człowiek, ludzkość nie istnieją”¹⁰⁵), przypomina o człowieczeństwie jako o indywidualnym wyborze, jak i o tym, że degraduje je każdy rodzaj wojny.

W CIEMNYM LESIE NIKT NIE STAWIA PYTAŃ O POWOŁANIE CZŁOWIEKA

Dramat Jakubowskiego odsłania też nierozłączność kwestii pamięci i kwestii tożsamości zbiorowej. W interakcjach bohaterów ujawnia się heterogeniczność

¹⁰⁰ Por. tamże.

¹⁰¹ Tamże, s. 456.

¹⁰² Tamże, s. 449.

¹⁰³ Przeciw-historia – mówił Foucault – odsłania zniewolenie władzą i istniejące podziały: heterogeniczność dyskursów historycznych, obnażających podwójne oblicze rzeczywistości, w której zwycięstwo jednych oznacza jednocześnie klęskę innych (zob. F o u c a u l t, dz. cyt., s. 71-89. Kategorię przeciw-historii i ściśle związanej z nią przeciw-pamięci oraz poświęconą im refleksję Foucaulta syntetycznie prezentuje *Leksykon kultury pamięci* (zob. K. B o j a r s k a, M. S o l a r s k a, *Przeciw-pamięć*, w: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Tra-ba, J. Kalicka, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014, s. 396-403; zob. też: *Zła pamięć. Przeciw-historia w polskim teatrze i dramacie*).

¹⁰⁴ F o u c a u l t, dz. cyt., s. 77. Jak pisze Foucault, nie chodzi już o „zapobieganie zapomnieniu – to znaczy utrzymywanie prawa i wiecznego blasku władzy, dopóki ona trwa” (tamże), ale o „wydobywanie czegoś, co zostało ukryte [...] nie dlatego, że po prostu o tym zapomniano, ale dlatego, że zostało starannie, z rozmysłem, złośliwie przeinaczone i zamaskowane” (tamże).

¹⁰⁵ J a k u b o w s k i, *Powrót porucznika*, s. 467.

pamięci, którą Jan Assmann nazwał komunikatywną, dialogi zaś przypominają o mechanizmach pamięci określanej przez Assmanna mianem kulturowej, w której różnica między mitem a historią ulega zawieszeniu – liczy się w niej kształt zapamiętanej historii, a nie fakty¹⁰⁶. „Pamięć kulturowa transformuje historię faktyczną w zapamiętaną, a tym samym w mit”¹⁰⁷. Z jednej strony tekst ukazuje konfliktowe współistnienie jednostek przypadkowo tworzących grupę partyzanczką, pozbawionych innego celu niż czekanie, i wpisuje się w dyskurs rozrachunkowy. Przypomina o codzienności z wojną w tle, która oznacza zniszczenie świata usankcjonowanego istnieniem wyższej racji („Pan Bóg świat takim stworzył i człowiek nie powinien na nim boskiego porządku burzyć”¹⁰⁸) i wkroczenie sił chaosu. Wojna uniemożliwia powrót do życia zgodnego z naturą. „Wolałbym teraz w pole wyjść, oziminę obejrzeć, jak wschodzi [...] Bez ta wojna wszystko zmarnowane”¹⁰⁹ – mówi Chłop. Wojna oznacza też zwycięstwo „moralności zwierzęcej”, której zwięzłej definicji dostarczają również słowa Chłopa: „Jak nie my ich, to oni nas”¹¹⁰. Z drugiej strony postać tytułowa, ulegająca w dramacie mityzacji, aktywująca figury pamięci (owe przywoływane już teatralne „znaki, symbole”), funkcjonująca także w oparciu o nośniki trwałe (jak szablą), przypomina o społecznej potrzebie koherencji i stabilności, wykraczającej poza to, co chaotyczne (cytowane już: „Wszystko lepsze od tego tu”). Pamięć kulturowa – fundacyjna¹¹¹ – jak pisze Assmann, umożliwia ukonstytuowanie zbiorowej (a więc też narodowej) tożsamości, ta zaś ma w sobie „coś odświętnego i niepowседневnego [...], stanowiąc przedmiot komunikacji ceremonialnej”¹¹², podobnie jak i sama pamięć, „która przeistacza się w teksty, tańce, obrazy i rytury”¹¹³. Pamięć ta potrzebuje trwałych obiektywizacji i specjalnych „nosicieli”¹¹⁴, jak artyści i pisarze.

Poeta z dramatu Jakubowskiego najpierw uprawiał „sztukę użytkową”¹¹⁵, pisząc „serię pieśni zagrzewających do boju”¹¹⁶, po czym zamilkł, dając w ten

¹⁰⁶ Por. J. Assmann, *Kultura pamięci*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009, s. 84. Pamięć komunikatywna obejmuje wspomnienia dotyczące najbliższej przeszłości, a typową jej odmianę stanowi pamięć pokoleniowa, która przemija wraz z członkami grupy, czyli jej nosicielami (por. tamże, s. 82). Pamięć kulturowa zaś „bazuje na zinstytucjonalizowanej mnemotechnice” (tamże, s. 84), odnosi się do utrwalonych punktów w przeszłości i opiera się na symbolicznych „figurach pamięci” (tamże).

¹⁰⁷ Tamże, s. 84.

¹⁰⁸ Jakubowski, *Powrót porucznika*, s. 458.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Assmann, dz. cyt., s. 84. Ten rodzaj pamięci odnosi się do prapoczątków.

¹¹² Tamże, s. 85.

¹¹³ Tamże, s. 85.

¹¹⁴ Tamże, s. 86.

¹¹⁵ Jakubowski, *Powrót porucznika*, s. 452.

¹¹⁶ Tamże.

sposób wyraz swojej bezsilności. Przypominając Hölderlina i jego egzegetę, Heideggera, bohater pyta retorycznie „Cóż po poecie w czas marny?”¹¹⁷. Czas porażony wojną, to czas marny – bez Boga i partycypacji w tym, co boskie, czas, w którym „nie rozpoznaje się w końcu nieobecności Boga jako braku właśnie [...] «zapomina się» naturę dobra i zła, miłości, poczucia ładu”¹¹⁸. Świat w czasie marnym osuwa się w otchłań, nicość i staje się egzystencjalną i aksjologiczną pustką, przed którą poeta chciałby uciec w sen¹¹⁹. Pozorna ucieczka Poety Jakubowskiego w sen szybko jednak przeradza się we frustrację. Bohater, którego z rzadka nazywa ktoś w dramacie „Poetą”¹²⁰, ma świadomość roli i powinności poezji – docierania na powrót do tego, co święte, odkrywania śladów boskości na ziemi, co z kolei wiąże się z koniecznością zaświadczenia przez Poetę o sobie: o tym, kim jest¹²¹. Świadomość ta wszakże nie przekłada się na zdolność do wywiązania się z poetyckiego powołania („przebywanie z wami – utyskuje Poeta – wystudza we mnie wszelki żar”¹²²); niepokoi jednak bohatera i każąc mu szukać odpowiedzi na pytanie o własną tożsamość – w ten sposób go ocala: „Tylko to sprawia, że jeszcze nie zapadłem się w sobie jak stary, opuszczony dom”¹²³ – mówi Poeta. Transformowanie historii faktycznej w historię zapamiętaną przez wspólnotę oznacza zarazem możliwość manipulowania pamięcią i jej instrumentalizacji, ideologizacji, podporządkowania celom politycznym. Ów wewnętrzny imperatyw, który odczuwa Poeta Jakubowskiego, wiąże się z narzuconymi kulturowymi schematami narracyjnymi i obrazami historii:

Poeta: Ponieważ wmówiono nam, że zjawiamy się po coś, że musimy być potrzebni, użyteczni. Jak ja tego nienawidzę! Na przykład kult pracy. Praca jest czymś przeciwnym naturze człowieka [...].

Dziewczyna: A walka? Przecież to też rodzaj pracy.

Poeta: Walka to wojna, wojna to przemysł, a przemysł to praca. Gdyby człowiek nie przykładał takiej wagi do pracy, nie uważałby jej za świętość, ludzkość nie znalazłaby wojen¹²⁴.

¹¹⁷ Tamże. Por. F. Hölderlin, *Chleb i Wino*, w: tenże, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*, tłum. A. Libera, Znak, Kraków 2003, s. 157; por. M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 33-49.

¹¹⁸ M. Bał-Nowak, *Kondycja czasu marnego według Hölderlina i jej możliwe transformacje*, „Argument” 3(2013) nr 2, s. 375.

¹¹⁹ Por. tamże, s. 375n.

¹²⁰ Por. Jakubowski, *Powrót porucznika*, s. 446.

¹²¹ Por. Bał-Nowak, dz. cyt., s. 376n.

¹²² Jakubowski, *Powrót porucznika*, s. 452.

¹²³ Tamże, s. 466.

¹²⁴ Tamże, s. 466n.

Nawiązując do diagnozy Hölderlina, Jakubowski odsłania współczesny świat jako ciemny las, w którym zatarła się potrzeba stawiania pytań o powołanie człowieka i duchowy wymiar jego istnienia. Technika zamknęła drogę metafizyce¹²⁵. Pojęcie konfliktu obejmuje każdy rodzaj wojny, ale również konflikt cywilizacyjny, który może sprawiać, że człowiek staje się ofiarą postępu technologicznego. Mroczny świat, który przedstawia dramat Jakubowskiego, kojarzy się też oczywiście z tytułem futurystycznej groteski Andrzeja Stasiuka¹²⁶, bliskiej, jak zauważył Jacek Kopciński¹²⁷, Witkiewiczowskim *Szewcom*¹²⁸. Przy wszystkich różnicach, jakie dzielą sztuki Jakubowskiego i Stasiuka, los bohaterów *Ciemnego lasu* jest podobny: „zgubią drogę i nigdy nie przestaną się błąkać”¹²⁹, albowiem „w ciemnym lesie lęgną się żądze i diabeł zastawia pułapki na niewinne dusze [...] dobre zamienia się w złe, a spokój w pokusę”¹³⁰. Jakubowski mówi o antagonizmach wewnątrznarodowych, niepozostających wszakże bez związku z zewnętrznym kontekstem politycznym, Stasiuk pisze zaś o pęknięciu cywilizacyjnym między Wschodem a Zachodem i o polityczno-ekonomicznym wyzysku robotników ze Wschodu „coraz dalszego”¹³¹, „coraz ciemniejszego”¹³². Oba teksty podejmują kwestię zmiany ról (w *Ciemnym lesie* Stasiuka wyzyskiwani przejmą rolę wyzyskujących i zatrudnią tych, którzy są „dalej, w głębi lasu, i nigdy nie wychodzą”¹³³; pojawia się też nawiązanie do doświadczeń wojennych i relacji polsko-niemieckich¹³⁴) i myślenia stereotypami, ale w obu powraca też ślad odniesień metafizycznych¹³⁵ – poprzez wykorzystanie słów nieprzystającego do realiów, można powiedzieć: języka jakby „martwego”¹³⁶ (w obu dramatach obrzędowi pogrzebowemu towarzyszą słowa pieśni religijnych, a w *Ciemnym lesie* Stasiuka także litanii). W dramacie Jakubowskiego – w którym nawet ksiądz „już w nic nie wierzy”¹³⁷ – słowa pieśni (także kolędowej), jak również pojęcia „piekło,

¹²⁵ Por. Bał-Nowa k, dz. cyt., s. 379.

¹²⁶ Zob. A. Stasiuk, *Ciemny las*, w: *Trans/formacja. Dramat polski po 1989 roku. Antologia*, t. 2, wybór J. Kopciński, IBL, Warszawa 2013, s. 465-541.

¹²⁷ Por. J. Kopciński, *Rodzina na swoim. Dramaturgia początku XXI wieku*, w: *Trans/formacja. Dramat polski po 1989 roku. Antologia*, t. 2, s. 33.

¹²⁸ Zob. S.I. Witkiewicz, *Szewcy*; tenże, *Wybór dramatów*, wybór J. Błoński, red. M. Kwaśny, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1983, s. 375-505.

¹²⁹ Stasiuk, dz. cyt., s. 484.

¹³⁰ Tamże.

¹³¹ Tamże, s. 485.

¹³² Tamże.

¹³³ Tamże, s. 474.

¹³⁴ Por. Kopciński, dz. cyt., s. 34.

¹³⁵ Por. tamże, s. 35.

¹³⁶ Jakubowski, *Powrót porucznika*, s. 495.

¹³⁷ Tamże, s. 468.

zdrada”¹³⁸ czy „prawda”¹³⁹ (kształt bowiem nadają jej aktualni zwycięzcy), nie już nie znaczą; podobnie puste są gesty zaczerpnięte z praktyk religijnych.

Problemy, o których mówi dramat Jakubowskiego, pozostają wciąż aktualne: „Po tobie przyjdą następni, i następni. Tak samo pyszni i obłąkani”¹⁴⁰ – zapowiada Książd, zwracając się tymi słowami tuż przed swoją śmiercią do Porucznika i formułując tym samym złowróżbną przestrożę przed pychą i szaleństwem, które w połączeniu z władzą rodzą przemoc i stają się groźne niezależnie od miejsca, czasu oraz podejmowanych prób „normalizacji” życia. Powrót Porucznika oznacza wedle słów bohatera „normalność”¹⁴¹, bowiem „ludzie chcą wrócić do normalnego życia”¹⁴². Droga do normalności okazuje się jednak kolejnym rodzajem przemocy, która trwa (jak niegdyś pisał o niej Ireneusz Iredyński¹⁴³), zmieniają się tylko role: „Teraz robimy to samo, z tą różnicą, że wykonujemy rozkazy dawnego wroga”¹⁴⁴. Nadużywane przez Porucznika hasła stają się już tylko kolejnymi słowami „martwego języka”. Pozostaje problem politycznego wymiaru pamięci i jej instrumentalizacji dokonywanej w ramach różnorodnie pojmowanej „normalizacji”, wiążącej się także z rozliczeniami, zawłaszczeniami czy roszczeniami historycznymi. Bohaterowie Jakubowskiego odmawiają udziału we wprowadzaniu „normalizacji”, a ów bunt (w przypadku Czarnego wyprzedzający nawet nadejście Porucznika) – paradoksalnie, bo w sztuce obnażającej kruche podstawy narodowych mitów – potwierdza wyższość prawdy mitu nad płynną „prawdą” nowej codzienności¹⁴⁵, postaci opowiadają się wszak za tym, co wykracza poza powszedniość i obowiązujące w niej reguły, za tym, co uznały za wartość stałą i nieprzemijającą. Od szabli ginie zaś ten, który okazuje się niegodny jej noszenia, a sprawiedliwość wymierza mu Dziewczyna bez imienia, ale działająca w imieniu wszystkich przezeń skrzywdzonych, nieprzypadkowo ubrana w dawny mundur Glizdy, przypominający teraz o „występnej namiętności, na której drodze stanęła żołnierska powinność i oczywiście wierność ojczyźnie, tej czy tamtej”¹⁴⁶. W poezji przywoływanego przez Jakubowskiego Frosta „prawdą» jest nie jasność powierzchni i nie mrok głębin, ale raczej to, że i tę

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ Tamże, s. 493.

¹⁴⁰ Tamże, s. 497.

¹⁴¹ Tamże, s. 493.

¹⁴² Tamże.

¹⁴³ „Wszystkie moje sztuki są o przemocy, takiej czy innej, ale o przemocy. To wisi w powietrzu, nosimy to w sobie”. *Piszę ciągle jedną i tę samą sztukę. Z Ireneuszem Iredyńskim rozmawia Andrzej Wróblewski*, „Teatr” 1971, nr 10, s. 7. Zob. też: I. Iredyński, *Kreacja. Dramaty*, wybór Zbigniew Majchrowski, oprac. Paulina Sieniuc, IBL, Warszawa 2014.

¹⁴⁴ Jakubowski, *Powrót porucznika*, s. 493.

¹⁴⁵ Por. Hernik Spalińska, *Jarosław Jakubowski, czyli rozległość*, s. 510.

¹⁴⁶ Jakubowski, *Powrót porucznika*, s. 478.

jasność, i ten mrok wiersz dostrzega jednocześnie; że nie daje się przeciągnąć w całości ani na stronę dnia, ani na stronę nocy”¹⁴⁷. Jakubowski na swój sposób mówi w *Powrocie porucznika* o „chwilowym oparciu się naporowi chaosu”¹⁴⁸, poprzez zakończenie dramatu wołając o ocalenie mitu porządkującego sens¹⁴⁹ i o odwagę odkrywania przeciw-historii, mechanizmów pamięci kulturowej i moralno-etycznego wymiaru wszelkich „normalizacji” teraźniejszości.

Dramat Jakubowskiego sięga po kulturowy kod i po kanoniczne ujęcia przeszłości w paradygmacie romantycznym, by, weryfikując i paradoksalnie potwierdzając wartość mitu, mówić o problemach i zagrożeniach związanych ze zmieniającym się kształtem narracji historycznej, z przyjmowanymi strategiami polityki pamięci i zapomniania. Nawiązując do historycznych konfliktów polsko-polskich, Jakubowski mówi zarazem o niszczącym wpływie wojny każdego rodzaju na jednostki i na zbiorowości i o tkwiących u źródeł konfliktów mistyfikacjach, instrumentalizacjach historii oraz ideologizacjach pamięci. Po *Poruczniku* przyjdą następni – zapowiada dramat; pytanie tylko, czego oczekują ci, którzy na nich czekają.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Assmann, Jan. “Kultura pamięci.” Translated by Anna Kryczyńska-Pham. In *Pamięć zbiorowa i kulturowa: Współczesna perspektywa niemiecka*. Edited by Magdalena Saryusz-Wolska. Kraków: Universitas, 2009.
- Bagłajewski, Arkadiusz. “Romantyzm polityczny Jarosława Jakubowskiego albo przepisywanie *Dziadów* (na prawicy).” *Poznańskie Studia Polonistyczne: Seria Literacka* 2021, no. 40 (60): 297–323.
- Bal-Nowak, Maria. “Kondycja czasu marnego według Hölderlina i jej możliwe transformacje.” *Argument* 3, no. 2 (2013): 373–81.
- Barańczak, Stanisław. “Wstęp: Znajomość z nocą.” In Robert Frost, *55 wierszy*. Edited and translated by Stanisław Barańczak. Kraków: Wydawnictwo Arka, 1992.
- Bogusławski, Marcin M. “Posthumanizm jako ideologia i perspektywa badawcza.” *Hybris*, no. 46 (2019): https://dspace.uni.lodz.pl/xmlui/bitstream/handle/11089/33833/Hybris_46_2019_Marcin_M_Boguslawski_1_39.pdf?sequence=1&isAllowed=y

¹⁴⁷ Barańczak, dz. cyt., s. 36.

¹⁴⁸ R. Frost, *The Figure a Poem Makes*, cyt. za: Barańczak, dz. cyt., s. 36 (tłum. fragm. – S. Barańczak). Por. tenże, *The Figure a Poem Makes*, w: *Complete Poems of Robert Frost*, Holt, Rinehart and Watson, New York – Chicago – San Francisco 1964, s. vi.

¹⁴⁹ Zob. R. May, *Blaganie o mit*, tłum. B. Moderska, T. Zysk, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997.

- Bojarska, Katarzyna, and Maria Solarska. "Przeciw-pamięć." In *Modi memorandi: Leksykon kultury pamięci*. Edited by Magdalena Saryusz-Wolska, Robert Traba, and Joanna Kalicka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2014.
- Broniewski, Władysław. "'Ballady i romanse.'" In Broniewski, *Poezje zebrane*. Vol. 1. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, 2022.
- Cascetta, Anna Maria. "*Apocalypsis cum figuris*: Radykalne wyzwanie Ciemnego i jego wygnanie ze współczesnego świata w Teatrze Laboratorium Jerzego Grotowskiego." Translated by Ryszard Kurpiel and Katarzyna Woźniak. Grotowski.Net, <https://grotowski.net/performer/performer-6/apocalypsis-cum-figuris-radykalne-wyzwanie-ciemnego-i-jego-wygnanie>.
- Encyklopedia Teatru Polskiego: Osoby, s.v. Jarosław Jakubowski. <https://encyklopediateatru.pl/osoby/56288/jaroslaw-jakubowski>.
- Foucault, Michel. "Wykład z 28 stycznia 1976." In Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa: Wykłady w Collège de France, 1976*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998.
- Frost, Robert. "The Figure a Poem Makes." In Frost, *Complete Poems of Robert Frost*. New York, Chicago and San Francisco, 1964.
- Frost, Robert. "Przystając pod lasem w śnieżny wieczór." In Frost, *55 wierszy*. Edited and translated by Stanisław Barańczak. Kraków: Wydawnictwo Arka, 1992.
- Heidegger, Martin. *Objaśnienia do poezji Hölderlina*. Translated by Sława Lisiecka. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2004.
- Hernik Spalińska, Jagoda. "Jarosław Jakubowski, czyli rozległość." In Jarosław Jakubowski, *Znaki: Dramaty*. Warszawa: PIW, 2023.
- Hernik Spalińska, Jagoda. *Pytania i znaki*. In Jarosław Jakubowski, "*Prawda*" i inne dramaty. Warszawa: Agencja Dramatu i Teatru ADiT, 2017.
- Hölderlin, Friedrich. "Chleb i Wino." In Hölderlin, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*. Translated by Antoni Libera. Kraków: Znak, 2003.
- Iredyński, Ireneusz. *Kreacja: Dramaty*. Edited by Zbigniew Majchrowski and Paulina Sieniuc. Warszawa: IBL, 2014.
- [Iredyński, Ireneusz]. "Piszę ciągle jedną i tę samą sztukę." Interview by Andrzej Wróblewski. *Teatr*, no. 10 (1971): 6–8.
- Jakubowski, Jarosław. "Dożynki: Nie-komedia." *Dialog*, no. 6 (2017): 125–55.
- Jakubowski Jarosław. "Generał." *Dialog*, no. 12 (2010): 28–80.
- Jakubowski, Jarosław. "Posłowie." In Jakubowski, "*Generał*" i inne dramaty polityczne. Warszawa: Agencja Dramatu i Teatru ADiT, 2014.
- Jakubowski, Jarosław. "Powrót porucznika." In Jakubowski, *Znaki: Dramaty*. Warszawa: PIW, 2023.
- Jakubowski, Jarosław. "Wieczny kwiecień." In *Ikony, pseudoherosi i zwykli śmiertelnicy. Antologia najnowszego dramatu polskiego*. Edited by Elżbieta Manthey, Kamila Paprocka, and Piotr Grzymisławski. Warszawa: Agencja Dramatu i Teatru ADiT, 2015.
- Jakubowski, Jarosław. "Wstęp." In Jakubowski, *Znaki: Dramaty*. Warszawa: PIW, 2023.

- Jakubowski, Jarosław. "Życie: Komedia dla dorosłych." In *Antologia współczesnej polskiej komedii*. Edited by Anna Maria Dolińska. Łódź: Teatr Powszechny, 2010.
- Jarmułowicz, Małgorzata. "Polska jest mitem, czyli karmienie złego wilka." *Dialog*, nos. 7–8 (2020): 257–66.
- Kopciński, Jacek. "Rodzina na swoim: Dramaturgia początku XXI wieku." In *Trans/formacja: Dramat polski po 1989 roku; Antologia*. Vol. 2. Edited by Jacek Kopciński. Warszawa: IBL, 2013.
- Kosiński, Dariusz. "'Jeśli zapomnę o nich...': Pamięć i zapomnienie w masowych dramatyzacjach polskich początku XXI wieku." In *Zła pamięć: Przeciw-historia w polskim teatrze i dramacie*. Edited by Monika Kwaśniewska and Grzegorz Niziołek. Wrocław: Instytut im. Jerzego Grotowskiego, 2012.
- Kwaśniewska, Monika, and Grzegorz Niziołek, eds. *Zła pamięć: Przeciw-historia w polskim teatrze i dramacie*. Wrocław: Instytut im. Jerzego Grotowskiego, 2012.
- May, Rollo. *Blaganie o mit*. Translated by Beata Moderska and Tadeusz Zysk. Poznań: Zysk i S-ka, 1997.
- Mickiewicz, Adam. "Reduta Ordona: Opowiadanie adiutanta." In Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*. Vol. 1. Part 3. *Wiersze 1829-1855*. Edited by Czesław Zgorzelski. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1981.
- Mickiewicz, Adam. "Romantyczność." In Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*. Vol. 1. *Wiersze 1817-1824*. Edited by Czesław Zgorzelski. Wrocław, Warszawa, Kraków and Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1971.
- Mrożek, Sławomir. "Śmierć porucznika." In Mrożek, *Teatr 5: "Krawiec." "Tango." "Czarowna noc." "Śmierć porucznika."* Warszawa: Noir sur Blanc, 1998.
- Nasiłowska, Anna. "Mrożek i afera wokół Ordona." *Teksty Drugie*, no. 3 (2021): 360–78.
- "Odwróciłbym Bernharda: Rozmowa z Jarosławem Jakubowskim." *Dialog*, no. 6 (2017): 156–62.
- Różewicz, Tadeusz. "Do piachu." In Różewicz, *Teatr*. Vol. 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1988.
- Stasiuk, Andrzej. "Ciemny las." In *Trans/formacja: Dramat polski po 1989 roku; Antologia*. Vol. 2. Edited by Jacek Kopciński. Warszawa: IBL, 2013.
- Sugiera, Małgorzata. *Dramaturgia Sławomira Mrożka*. Kraków: Universitas, 1997.
- Tomasiewicz, Agata, and Elżbieta Manthey, eds. *Polska jest mitem: Nowe dramaty*. Warszawa and Łódź: Agencja Dramatu i teatru ADiT and Państwowa Wyższa Szkoła Filmowa, Telewizyjna i Teatralna im. L. Schillera, 2019.
- Witkiewicz, Stanisław Ignacy. "Szewcy." In Witkiewicz, *Wybór dramatów*. Edited by Jan Błński and Marian Kwaśny. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1983.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Joanna MICHALCZUK – Między mitem a przeciw-historią. *Powrót porucznika* Jarosława Jakubowskiego

DOI 10.12887/38-2025-4-152-13

Przedmiotem artykułu jest dramat Jarosława Jakubowskiego *Powrót porucznika* (2022), który w sposób wieloaspektowy mówi o człowieku stojącym wobec realnych i mistyfikowanych zagrożeń. Artykuł odsłania intertekstualną grę i literacką redefinicję bohaterskiego mitu romantycznego w dramacie Jakubowskiego, ale sięga także po instrumentarium dyskursu pamięci i pojęcie przeciw-historii Foucaulta, by zinterpretować problematyzowane w dramacie relacje między mitem a historią. Celem rozważań jest ukazanie aktualności rozpiętego między mitem a przeciw-historią dramatu współczesnego człowieka w świecie, który stał się chaosem w „czasie marnym”. Proponowane tu odczytanie jednego z najnowszych utworów Jakubowskiego może być punktem wyjścia do szerzej zakrojonych ujęć tej interesującej twórczości dramatycznej.

Słowa kluczowe: Jarosław Jakubowski, polski dramat współczesny, wojna w literaturze

Kontakt: Katedra Dramatu i Teatru, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: joanna.michalczuk@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/joanna.michalczuk/dorobek>

ORCID 0000-0001-6809-0952

Joanna MICHALCZUK, Between Myth and Counter-history: *Powrót porucznika* (The return of the lieutenant) by Jarosław Jakubowski

DOI 10.12887/38-2025-4-152-13

The subject matter of this article is Jarosław Jakubowski's play *Powrót porucznika* (The return of the lieutenant), published in 2022. The play addresses, in multifaceted a way, the theme of the human being in the face of real or mystified threats. The article uncovers the intertextual play and literary redefinition of the heroic romantic myth in *Powrót porucznika*, but also draws on concepts characteristic of the discourse on memory and incorporates Foucault's notion of counter-history in the interpretation of the relations between myth and history the play evokes. The research goal of the paper is to show the relevance of the drama of contemporary man, stretched between myth and counter-history, in a world that has become chaos in a "destitute time." The proposed reading of *Powrót porucznika*, which is among Jakubowski's latest plays, can become the starting point for more extensive studies of his interesting output.

Keywords: Jarosław Jakubowski, Polish contemporary drama, war in literature

Contact: Department of Drama and Theater, Institute of Literary Studies, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: joanna.michalczuk@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/joanna.michalczuk/dorobek>

ORCID 0000-0001-6809-0952

MYŚL JAKO TWORZYWO ŻYCIA



Dorota GŁADKOWSKA*

COINCIDENTIA OPPOSITORUM REALIZED John Donne's Life and Poetry, and the Paradox of Sanctity

Donne's poetry and life alike reveal a convergence of contradictions and paradoxes that integrate rational inquiry with sensory and emotional perception. His vision of sanctity is embedded in complex intratextual structures of communication, marked by intellectual rigor and conceptual originality. For centuries, he has been both celebrated and criticized for the density of his verse—what Gardner famously describes as the compression of meaning, analogy, and reference.

This essay explores the philosophical concept of coincidentia oppositorum as expressed in the poetry of John Donne (1572–1631) and selected episodes from his life. The study draws on Nicholas of Cusa's theological treatise *De Docta Ignorantia* (1440),¹ where he considers the idea of unity within disparity in the divine order. For Cusanus, the convergence of opposites reveals the divine imprint upon the paradoxical nature of reality.² The notion of such paradoxical unity, later echoed by Thomas Browne in *Religio Medici* (1642)³ and by Thomas Traherne in *Centuries of Meditations* (c. 1674),⁴ remains underexplored in relation to Donne's less overtly theological poetic vision of sanctity.

Rooted in his historical and religious milieu, Donne's outlook is marked by distinctive complexity, encoded across both his sacred and so-called secular verse. Positioned at the heart of the metaphysical school, his poetry exemplifies what Samuel Johnson described in the *Lives of the Most Eminent English Poets* (1779)⁵ as “a combination of dissimilar images, or discovery of occult

*Dr Dorota Gładkowska – Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, e-mail: dorota.gladkowska@uwm.edu.pl, ORCID 0000-0002-5223-7662 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ See Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance*, ed. and trans. Jasper Hopkins (Minneapolis: A.J. Benning Press, 1985).

² See ibidem, 5–6, 8–10, 11, 65–67, 89. On the concept of coincidentia oppositorum see “Translator's Introduction,” in Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance*, 7–15.

³ See Thomas Browne, *Religio Medici: The Religion of a Doctor*, in *The Prose of Sir Thomas Browne*, ed. Norman J. Endicott (New York: W. W. Norton Company, 1967), 1–89.

⁴ See Thomas Traherne, *Centuries of Meditations*, ed. Bertram Dobell (London: The Editor, 1908).

⁵ See Samuel Johnson, *Lives of the Most Eminent English Poets, with Critical Observations on Their Works*, vols. 1–3 (London: John Murray, Albemarle Street, 1854).

resemblances in things apparently unlike.”⁶ Yet Johnson also criticized Donne’s poetry, having observed that it forcibly yokes “the most heterogeneous ideas.”⁷ Indeed, Donne’s verse thrives on opposition and paradox, uniting intellectual rigor with spiritual inquiry. As Grierson noted, it seeks to articulate “the role assigned to the human spirit in the great drama of existence.”⁸ The motif of sanctity in Donne’s work resonates with the paradoxical nature of human experience—fundamentally shaped by the tension between opposites.

This essay traces how Donne’s conception of sanctity is constructed through textual interplay and poetic form, drawing on theological and philosophical codes as well as literary convention. It argues that the motif of sanctity in Donne’s work is revealed through a deliberate integration of seemingly irreconcilable realms—conjoining domains traditionally viewed as distinct or antithetical. Through close readings and selected biographical insights, the essay proposes that Donne’s poetic theology must be understood across his oeuvre—religious and secular alike—and in the context of his complex personal history.

As George Parfitt has observed, “a consistent attitude or set of attitudes in a writer’s work is revealing”⁹—psychologically and socially. Superficial readings of Donne risk obscuring the structural intricacies and intentional complexities at play. His analytical vision—rooted in logical paradox and resistant to doctrinal or social reduction—demands a mode of reading attentive to contradiction as a source of insight rather than failure. Likewise, a more integrated understanding of Donne as a historical figure emerges when the traditionally separate spheres of the sacred and the profane in his life are recognized as mutually informing.

Donne’s integration of spiritual and corporeal experience constitutes not only a literary method but a philosophical stance. His work resists dualism, embracing contradiction as a site of truth—a form of intellectual and spiritual courage resonant with both early modern metaphysics and contemporary anthropological thought. This study does not assert Donne’s sanctity in a doctrinal sense but examines the paradoxical constellation of qualities in his life and poetry as indicative of a distinct vision of spiritual integrity. In this light, Donne’s work realizes the Cusan idea of *coincidentia oppositorum*, wherein opposites and paradoxes reveal, rather than obscure, divine order.

⁶ See *ibidem*, 20. See also Harold Bloom, “Introduction,” in *John Donne and the Metaphysical Poets*, eds. Harold Bloom and Michael G. Cornelius (New York: Infobase Publishing, 2008), xvi.

⁷ Johnson, *Lives of the Most Eminent English Poets*, 20. See also “Introduction by Harold Bloom,” 2; Helen Gardner, “Introduction,” in *The Metaphysical Poets*, ed. Helen Gardner (n.p.: Penguin, 1982), 15–29.

⁸ H. J. C. Grierson, “Metaphysical Poetry,” in *Seventeenth-Century English Poetry: Modern Essays in Criticism*, ed. William R. Keast (Oxford: Oxford University Press, 1962), 4.

⁹ George Parfitt, *John Donne: A Literary Life* (New York: Palgrave Macmillan, 1989), 32.

THE MOTIF OF SANCTITY IN DONNE'S VERSE
THE SACRED AND THE PROFANE

It seems natural to begin the search for the motif of sanctity—or the ways in which it is envisioned in Donne's poetry—with his *Holy Sonnets*, also known as "Divine Meditations."¹⁰ As in George Herbert's *The Temple*,¹¹ the titles already suggest sanctity as a central theme. Yet, although the sonnets are saturated with biblical allusions, among them recurring images of the Trinity and of Christ crucified and resurrected,¹² the speaker openly declares himself a sinner. Paralyzed by an overwhelming fear of death, he confesses a lack of faith, hope, and love:

Despaire behind, and Death before doth cast
Such terrour, and my feebled flesh doth wast
By sinne in it...¹³

Though Donne's sonnets are grounded in the core tenets of Christianity, they are equally permeated by uncertainty and spiritual struggle. At this stage, the motif of sanctity appears faint—if not altogether absent.

What emerges across Donne's religious poetry is the speaker's desperate plea for divine assistance and his compulsive return to the question of salvation—to analyze it, to seek confirmation, to test its authenticity. This dynamic is particularly evident in "A Hymne to God the Father":

I have a sinne of feare, that when I have spunne
My last thred, I shall perish on the shore;
But sweare by thy self, that at my death thy sonne
Shall shine as he shines now, and heretofore;
And, having done that, Thou haste done,
I feare no more¹⁴

¹⁰ See John D o n n e, "Devine Meditations," in *The Variorum Edition of the Poetry of John Donne*, vol. 7, part 1, *The Holy Sonnets*, ed. G. A. Stringer et al. (Bloomington: Indiana University Press, 2005), 5–26. This volume includes two sequences of twelve sonnets each, designated as authorial: the Original Sequence and the Revised Sequence, and the nineteen-poem Westmoreland Sequence.

¹¹ See George H e r b e r t, *The Temple*, ed. Edgar C. S. Gibson (London: Methuen & Co., 1899).

¹² On such imagery in Donne's sermons, see Thomas O. S l o a n e, "Dr. Donne and the Image of Christ," *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 24, no. 2 (2006): 187–216.

¹³ D o n n e, "Devine Meditations," 1, lines 6–8, 5.

¹⁴ John D o n n e, "A Hymne to God the Father," lines 13–18, in *The Complete English Poems of John Donne*, ed. C. A. Patrides (London and Melbourne: Dent, 1988), 490–91.

Notably, these texts maintain a distinct level of address. While confessing his sins and fears, Donne's speaker consistently directs his words to God. More importantly, Donne's Revised Sequence of the *Holy Sonnets* concludes with a reminder of Christ's ultimate commandment:

Thy Lawes Abridgment, and thy last command
Is all but Loue, Oh lett that last will stand.
*Finis*¹⁵

Thus, the sequence may be read not only as a prayer but also as a dramatic monologue. In this respect, the *Holy Sonnets* clearly echo the tradition of English medieval religious lyric. What is distinctive about this poetry is that the question of salvation unfolds through an intertextual—at times, dialogic—interaction (within and across poems) between the human and the divine; that is, between the individual speaker and the responsive God, in a relationship marked by intimacy.

As Barbara Kowalik observes, this phenomenon becomes most evident when early English religious lyrics are read comparatively—in pairs or thematic clusters—revealing a complex network of textual relations.¹⁶ Donne's *Holy Sonnets*, drawing on this tradition, offer a meditative space through which aspects of sanctity may be discerned. Within this space, the motif of sanctity is closely tied—significantly for the argument advanced here—to the divine commandment of love, which ultimately resolves the speaker's inner struggle and brings the dramatic monologue to a close that enacts a dialogic relationship, even though only the speaker's voice is heard.

Donne's poetry and life alike reveal a convergence of contradictions and paradoxes that integrate rational inquiry with sensory and emotional perception. His vision of sanctity is embedded in complex intratextual structures of communication, marked by intellectual rigor and conceptual originality. For centuries, he has been both celebrated and criticized for the density of his verse—what Gardner famously describes as the compression of meaning, analogy, and reference.¹⁷

DEFINING SANCTITY HISTORICAL AND LINGUISTIC PERSPECTIVES

The concept of sanctity—laden with diverse meanings and cultural resonances—needs identification and categorization. A comparative analysis of

¹⁵ John Donne, "Devine Meditations," 12, lines 14–15, 26.

¹⁶ See Barbara Kowalik, *Betwixt "engelaunde" and "englene londe": Dialogic Poetics in Early English Religious Lyric* (New York: Peter Lang, 2010), 31–91.

¹⁷ See Gardner, "Introduction," 16–20.

dictionary definitions reveals a distinction between formally institutionalized sanctity and its informal counterpart, which operates within everyday social life and is frequently perceived subjectively. Historical research into the English language indicates that this semantic division has remained largely consistent since the medieval period.

Already in early Middle English, the term “saint” was used in both formal and informal contexts. On the one hand, it referred to “[a] person formally recognized by the Church as living with God in heaven after death and regarded as eligible for veneration by the faithful; spec. a canonized person.”¹⁸ On the other, a more colloquial usage of the term in Middle English described “a very good or long-suffering person.”¹⁹ The adjective “sacred,” meanwhile, denoted a close association with God or religion, but from late Middle English onwards, it also came to express a broader sense of reverence and esteem.²⁰

Of particular interest is the observation that its association with protection “by religious sanction or reverence from violation, interference [and] incursion”²¹ emerged only in the mid-sixteenth century. Although this semantic layer had entered the language by Donne’s lifetime, it would still have been relatively recent and perhaps not yet fully conventionalized in his usage. Aside from this nuance, however, the broader meanings of both “saint” and “sacred” were already well established—and have remained largely consistent since.

Another significant aspect of sanctity is “the quality of being sacred,”²² particularly in relation to “sacred obligations [and] feelings”²³—concepts that entered the English lexicon in the seventeenth century and came to encompass the notion of protection from violation or incursion. In this regard, Donne’s late sixteenth-century poetry may be regarded as innovative—not only in its portrayal of earthly love as a sanctifying force but also in its fusion of spiritual and corporeal realities, exemplified by the oft-cited metaphor of the “marriage bed, and marriage temple.”²⁴ The phrase “sanctity of human life” or “sanctity of marriage,” now commonplace in both religious and secular discourse,²⁵ appears in Donne’s work within a highly original poetic context.

Importantly, Donne’s poetry resists modern tendencies to separate the religious and the social dimensions of sanctity. Whereas contemporary dictionar-

¹⁸ *The New Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, s.v. “saint,” ed. Lesley Brown, vol. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1993), 2669.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ See *ibidem*, s.v. “sacred,” 2663.

²¹ *Ibidem*, 2663.

²² *Ibidem*, s.v. “sanctity,” 2680.

²³ *Ibidem*.

²⁴ John Donne, “The Flea,” line 13, in *The Complete English Poems of John Donne*, 47.

²⁵ See Cambridge Dictionary, s.v. “sanctity,” <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/sanctity>.

ies distinguish between religious significance and the special importance of traditional institutions,²⁶ Donne portrays these aspects as inextricably intertwined.

CANONIZATION OF LOVE

This entangled relationship is exemplified in “The Canonization,” a poem in the secular *Songs and Sonnets*, whose title nonetheless evokes the formalized religious concept of sanctity. While the poem centers on society’s perception of the lovers, the canonization it proposes stems not from ecclesiastical authority but from the intrinsic logic of love itself, unfolding in tandem with the deepening of their bond. The speaker—a lover—proclaims: “all shall approve / Us *Canoniz’d* for Love.”²⁷

Here, the social dimension of sanctity comes to the fore, merging with religious connotations and, ultimately, with the lovers’ physical and spiritual union: “we two being one”²⁸; “wee are made such by love.”²⁹ The poem affirms the sanctifying power of love and presents “lover-saints”³⁰ who seek not merely recognition, but reverence. Canonization—though a religious rite—becomes a means of affirming a relationship that is personal, spiritual, and socially resonant. Whether metaphorical or literal, the term suggests that love, when authentically experienced, partakes of the sacred.

By reconfiguring sanctity beyond institutional boundaries, Donne demonstrates intellectual and spiritual courage, urging readers to recognize the sacred in domains traditionally outside official sanction. “The Canonization” redefines holiness, presenting the lovers’ unity as spiritually significant and a vehicle for immortality. In the third stanza, the speaker proclaims the lovers’ resurrection:

The Phœnix ridle hath more wit
By us, we two being one, are it.
.....
Wee dye and rise the same, and prove
Mysterious by this love.³¹

²⁶ See *ibidem*.

²⁷ D o n n e, “The Canonization,” lines 35–36, in *The Complete English Poems of John Donne*, 58.

²⁸ *Ibidem*, line 24.

²⁹ *Ibidem*, line 19.

³⁰ Joanna B u r z y ń s k a, “An Unnoticed Aspect of the Argument: A New Interpretation of ‘The Canonization’ by John Donne,” *Linguistica et Anglica Gedaniensia* 1 (1978): 135.

³¹ D o n n e, “The Canonization,” lines 23–27, 58.

By portraying the Phoenix and the lovers as inextricably bound, the speaker re-imagines the myth to convey his core message: the sacred firebird is reborn both spiritually and physically. This evokes one of Donne's *Holy Sonnets*, central to the Revised Sequence, in which the speaker confronts and defies personified Death:

One short sleepe past, wee wake æternallye
And Death shall bee noe more. Death, thou shalt dye.³²

The motif of the inseparability of body and soul—vividly depicted in “The Canonization,” a love poem with marked erotic undertones—re-emerges here in a religious context, through the “pleasure”³³ linked to the “rest of their bones, and Soules deliuerie.”³⁴ In another of Donne's *Holy Sonnets*, this theme develops into a vision of “nomberless infinities / Of Soules”³⁵ that “arise, arise / From Death”³⁶ and return to their “scattered Bodies.”³⁷ Read intertextually, these poems blur the boundary between the secular and the sacred in Donne's work, constructing a literary space in which the sacred and the profane converge and illuminate each other.

The barrier between the sacred and the profane dissolves in the final stanza of “The Canonization,” where the speaker invokes all “lovers-saints” as intermediaries between humanity and God:

You whom reverend love
Made one anothers hermitage;
.....
Beg from above
A patterne of our love.³⁸

Donne's poem both references and transcends the traditional Christian concept of sanctity. It activates both the horizontal and the vertical axes of human experience, encircling them with the divine framework. Though centered on earthly love, it emphasizes that love's unifying power—the sacred union of

³² John Donne, “Devine Meditations,” 6, lines 12–13, 23.

³³ Ibidem, line 6.

³⁴ Ibidem, line 8.

³⁵ John Donne, “Devine Meditations,” 4, line 3, 22.

³⁶ Ibidem, lines 2–3.

³⁷ Ibid., line 4. For a discussion of Donne's treatment of body and soul in the context of the Protestant and Calvinist thought, see Ramie Targoff, *John Donne, Body and Soul* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 106–29.

³⁸ Donne, “The Canonization,” lines 37–45, 59

bodies and souls—warrants elevation. The poem calls for this “patterne” to be shared, rendering the lovers-saints part of a “neutrall” immortal being:

So, to one neutrall thing both sexes fit,
Wee dye and rise the same, and prove
Mysterious by this love.³⁹

This “neutrall” being represents the union of all elevated lovers-saints—a theme echoed in “The good-morrow,”⁴⁰ where love “mixt equally”⁴¹ (“If our two loves be one”⁴²) elevates them to the mystical “every where,”⁴³ and in “The undertaking,”⁴⁴ where true love transcends gendered distinctions in favor of essential unity:

And dare love that, and say so too,
And forget the Hee and Shee.⁴⁵

Paradoxically, the speaker in “The undertaking” asserts that the secret of such love must be openly declared (which introduces a social dimension) and carefully concealed (“this love ... / From prophane men you hide”⁴⁶).

Unexpectedly, in Donne’s religious poem concluding the Revised Sequence of the *Holy Sonnets*,⁴⁷ God does—intertextually and indirectly—respond to the passionate plea: “Beg from above / A patterne of our love,” with a divine command that affirms the simplicity of essential love to which all are called: “Thy Lawes Abridgment, and thy last command / Is all but Loue, Oh lett that last will stand.”⁴⁸ This forms a thematic bridge between Donne’s secular and religious poetry, whose symbolic weight deepens when this unity is seen as realized through communication with God.

Notably, Donne draws on tradition by invoking the New Testament doctrine which proclaims that God is love: “He that loveth not knoweth not God; for God is love.... God is love; and he that dwelleth in love dwelleth in God, and God in him” (1 Jn 4: 8–16, KJV). Building on biblical sources, he elaborates this theme in a religious sonnet where he explores the analogy between divine and human love through an eroticized image of the spouse of Christ:

³⁹ Ibidem, lines 25–27, 58.

⁴⁰ John D o n n e, “The good-morrow,” in *The Complete English Poems of John Donne*, 48–49.

⁴¹ Ibidem, line 19, 49.

⁴² Ibidem, line 20.

⁴³ Ibidem, line 11.

⁴⁴ See John D o n n e, “The undertaking,” in *The Complete English Poems of John Donne*, 52–53.

⁴⁵ Ibidem, lines 19–20, 52.

⁴⁶ Ibidem, lines 21–22, 53.

⁴⁷ See John D o n n e, “Devine Meditations,” 12, 26.

⁴⁸ Ibidem, lines 13–14, 26.

Betray kind husband thy Spouse to our Sights,
 And let myne amorous Soule court thy mild Dove,
 Who is most trew, and pleasing to thee, then
 When She's embrac'd and open to most Men.⁴⁹

While provocative, this imagery expresses the paradoxical yet universal nature of love: originating from a singular divine source but extending to many. The motif of Christ's spouse, central to this vision, recurs beyond Donne's poetry, notably in his sermons, where he states: "The Church is the spouse of Christ."⁵⁰ In doing so, Donne re-engages with foundational Christian symbolism. The analogy between human love and the divine covenant finds a mature theological precedent in the Song of Solomon, which biblical scholarship acknowledges as "a ripe fruit of the theological reflection of the prophets ... on Yahweh's nuptial relationship with the chosen people."⁵¹

Given Donne's theological concerns,⁵² his deliberate and nuanced integration of the Old and New Testament conceptions of divine and human love reflects a sophisticated engagement with the Christian doctrine. Through his poetry, Donne presents a distinctive artistic vision, reinterpreting the biblical message as a personal conception of immortality accomplished through sacred and universal love, wherein body and soul are "intricately blended."⁵³ Within this framework, the sexual, social, and religious dimensions of existence are not isolated but mutually formative and affirming.

SACRED UNION AND PARADOX IN DONNE'S EXPLORATION OF LOVE

The already discussed phrase "mariage bed, and mariage temple" occupies a central place in "The Flea," a poem typically read as comic or seductive, rarely as religious.⁵⁴ In the poem the speaker uses playful arguments to persuade a woman:

⁴⁹ John D o n n e, "Holy Sonnets" (Westmoreland Sequence), 18, in *The Variorum Edition of the Poetry of John Donne*, vol. 7, part 1, *The Holy Sonnets*, lines 11–14, 19.

⁵⁰ John D o n n e, *The Sermons of John Donne*, eds. G. R. Potter and E. M. Simpson, vol. 7 (Berkeley: Univ. of California Press, 1959), 325, 409.

⁵¹ "Wstęp do Pieśni nad Pieśniami," in *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, ed. Tomasz Bielski and Waław Markowski SAC (Poznań and Warszawa: Pallottinum, 1971), 747. The translation is my own.

⁵² See Herbert J. C. G r i e r s o n, "Introduction," in *The Poems of John Donne*, ed. Herbert Grierson (Oxford: Oxford University Press, 1945), xxvii.

⁵³ Ibidem, xviii.

⁵⁴ See Theresa M. D i P a s q u a l e, *Literature and Sacrament: The Sacred and the Secular in John Donne* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1999), 173–86.

Marke but this flea ...

 in this flea our two bloods mingled bee;
 ... this cannot be said
*A sinne, nor shame, nor loss of maidenhead.*⁵⁵

However, the imperative “Marke but this flea” invites a deeper meditation on sacred love, sin, and marriage.

Donne emphasizes the number three: “three lives in one flea,”⁵⁶ evoking the Holy Trinity⁵⁷ and their sacred union:

This flea is you and I, and this
 Our mariage bed, and mariage temple is;

 Though use make you apt to kill mee,
 Let not to that, self-murder added bee,
*And sacrilege, three sinnes in killing three.*⁵⁸

The flea becomes a synecdoche for the lovers’ indivisible, sanctified relationship: “This flea is you and I,” where they are “more then maryed.”⁵⁹ As mingled blood signified consummation, the act is framed as transcending social norms and forming a stronger covenant.

The phrase “our mariage bed, and mariage temple” fuses sexual, social, and religious registers into a single metaphor. The “bed” and the “temple” stand as equals—both are sacred spaces of union. Thus, the lovers’ world is enclosed within a sacred domain where love is “mixt equally”: an alchemical ideal echoed elsewhere in Donne’s work.⁶⁰ The speaker’s dramatic appeals: “Oh stay,”⁶¹ “Let not to that,”⁶² elevate the argument from seduction to theology. Killing the flea is framed as a triple sin—sacrilege, self-murder, and murder—destroying the sacred union of lovers and its eternal promise.

Donne condenses considerable theology into three stanzas, culminating in the implied killing of the flea, which prompts the speaker’s accusatory response:

Cruell and sodaine, hast thou since
*Purpled thy naile, in blood of innocence?*⁶³

⁵⁵ D o n n e, “*The Flea*,” lines 1–6, 47.

⁵⁶ Ibidem, line 10.

⁵⁷ On Donne’s poetic code, see Julia M. W a l k e r, “Donne’s Words Taught in Numbers,” *Studies in Philology* 84, no. 1 (1987): 48 and 56.

⁵⁸ D o n n e, “*The Flea*,” lines 12–18, 47–48.

⁵⁹ Ibidem, line 11, 47.

⁶⁰ See, e.g., “What ever dyes, was not mixt equally.” D o n n e, “*The good-morrow*,” line 19, 49.

⁶¹ D o n n e, “*The Flea*,” line 10, 47.

⁶² Ibidem, line 17, 48.

⁶³ Ibidem, lines 19–20.

The speaker casts the woman's act as a form of desecration. The flea, once trivial, now bears a sacred meaning; killing it becomes not just a rejection of seduction, but a rupture of a sanctified union. The word "nail" alludes to Christ's crucifixion, an image that risks blasphemy to elevate erotic loss into spiritual violence. Such a fusion of the sacred and the profane is typical of Donne's metaphysical poetics, where body and soul are bound in a paradoxical unity.

"The Flea" reflects the Renaissance belief in the link between the microcosm and the macrocosm, echoed in Browne's *Religio Medici*, where the smallest insects are said to reveal "the wisdom of their Maker"⁶⁴ and the "Cosmography of my selfe."⁶⁵ Browne notes that "these narrow Engines"⁶⁶ contain "curious Mathematicks,"⁶⁷ offering in miniature what others seek in vast volumes.⁶⁸ Similarly, Donne's flea condenses physical, spiritual, and social dimensions into a compact emblem, thus capturing the baroque tension between reduction and expansion.

The poem's symmetrical three-stanza (each nine lines long) structure further enacts this tripartite balance, corresponding to the three facets of love: physical, religious, and social. This aligns with "The Canonization," where the speaker-lover insists that their sanctity in love be publicly acknowledged:

And if no piece of Chronicle wee prove,
We'll build in sonnets pretty roomes;
.....
And by these hymnes, all shall approve
Us *Canoniz'd* for Love.⁶⁹

Donne links the lovers' elevated status to traditional poetic forms, which they paradoxically repurpose to legitimize a new vision of sanctity. Tradition is transformed: "sonnets" become "hymnes," merging the secular and the sacred. Yet poetry remains secondary: valid only "if no piece of Chronicle wee prove." The poem privileges a lived, publicly witnessed record of love. The lovers must create their own "Chronicle," revealing sanctity through experience and the immortality it confers: "Wee can dye by it if not live by love."⁷⁰

This poetic vision is rooted in the idea of the divine coincidentia oppositorum, where "the Minimum is the Maximum"⁷¹ and "Infinite Oneness is the

⁶⁴ Browne, *Religio Medici*, 21.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ See Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance*, 8–9.

⁶⁹ Donne, "Canonization," lines 31–36, 58.

⁷⁰ Ibidem, line 28.

⁷¹ Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance*, 25.

enfolding of all things,”⁷² where God is both the center and the infinite circumference, in a *circular* theology in which the opposites are reconciled in a divine unity.⁷³ Donne translates this paradox into a poetic form: his verse holds the oppositions rather than resolves them. The microcosmic images he uses reflect cosmic truths, and his successive stanzas condense the structures that mirror the complexity of the entire poetic sequence, thereby evoking divine intricacy. In Poulet’s words, Donne’s baroque imagination “finds a meeting place”⁷⁴ where “contrary movements cross one another.”⁷⁵ His poetry becomes a site of convergence: of body and soul, science and mystery, the secular and the sacred. And if *sacred* is understood as being close to the divine, then Donne’s poetic creation, structured on patterns of the divine order and rich in such iconicity, aspires to being close to the divine both in its form and in its content.

This synthesis spans time: Donne fuses tradition with innovation, challenging literary boundaries with deliberate boldness.⁷⁶ Nowhere is this more evident than in the paradoxical title *Holy Sonnets*, which unites the form of courtly love poetry with religious devotion. Here, sanctity becomes a space where opposites coexist. Though Donne’s oeuvre ranges from sensual lyrics to sacred hymns, this diversity conceals a deeper unity. Bloom notes, that “the wonder of Donne’s poetry is its unitary nature,”⁷⁷ and it is precisely this nature that is visible in “The Extasie”⁷⁸ as well as in the “Hymne to God my God, in my sickness”⁷⁹: works shaped by “the same poetic mind.”⁸⁰

NAVIGATING THE PARADOX INTERTWINING THE SACRED AND THE SECULAR IN DONNE’S BIOGRAPHY

Donne’s life reflects the paradoxes of his poetry, where appearances often deceive. His turbulent path to the divine service blended the sacred and

⁷² Ibidem, 65.

⁷³ See Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 3, *Late Medieval and Renaissance Philosophy* (London: Continuum, 2003), 236. See also Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance*, 8–9.

⁷⁴ Georges Poulet, *The Metamorphoses of the Circle*, trans. Carley Dawson and Elliott Coleman (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966), 19.

⁷⁵ Ibidem, 25.

⁷⁶ See DiPasquale, *Literature and Sacrament*, 1, 173–86.

⁷⁷ Bloom, “Introduction,” xvi.

⁷⁸ See Donne, “The Extasie,” in *The Complete English Poems of John Donne*, 81–102.

⁷⁹ See Donne, “Hymne to God my God, in my sickness,” in *The Complete English Poems of John Donne*, 488–89.

⁸⁰ Bloom, “Introduction,” xvi.

the secular, mixing eroticism with sacrifice in a precarious tension between hope and despair.⁸¹ This negotiation of opposites reveals a deeply personal spirituality, distinct from a formal ecclesiastical standing. As William Minto observed, Donne “is now numbered among [the] greatest divines”⁸² of the Anglican Church, while his first biographer, Isaac Walton, attributed his ordination to “a higher hand,”⁸³ emphasizing both his piety and the poetic depth of his sermons.⁸⁴ These observations confirm that Donne’s life and work form an inseparable whole, warranting continued scholarly attention.

Yet attempts to pinpoint sanctity in Donne’s biography leave room for uncertainty. Unlike George Herbert, whose clerical life reinforces his religious poetry, Donne’s legacy is more contested. Minto noted: “The superficial facts of his life are so incongruous as to be an irresistible provocation to inquiry. What are we to make of the fact that the founder of a licentious school of erotic poetry, a man acknowledged to be the greatest wit in a licentious Court, with an early bias in matters of religion towards Roman Catholicism, entered the Church of England when he was past middle age and is now numbered among its greatest divines? Was he a convert like St. Augustine, or an indifferent worldling like Talleyrand? Superficial appearances are rather in favour of the latter supposition.”⁸⁵

Donne’s biographers highlight two pivotal moments: his secret marriage in 1601 and his ordination in 1615. Both reveal an ongoing inner conflict between spiritual, social, and physical realms, embodying the paradoxes central to his life and work. His marriage fulfilled love but cost him career and status; his ordination brought advancement but was soon shadowed by grief after his wife’s death in 1616.⁸⁶ As Anna Brownell Jameson noted, “Dr Donne is ... interesting for his matrimonial history.”⁸⁷

The complexity of Donne’s *persona* complicates any straightforward reading of sanctity: he was “not dissolute, but very neat; a great Visitor of Ladies, a great frequenter of Playes, a great writer of conceited Verses,”⁸⁸ a Catholic

⁸¹ See Parfitt, *John Donne: A Literary Life*, 49–50.

⁸² William Minto, “John Donne” (1880), quoted in *John Donne and the Metaphysical Poets*, 8.

⁸³ See Isaac Walton, *The Lives*, ed. George Routledge (London: Routledge, 1888), 42.

⁸⁴ See *ibidem*, 38–48.

⁸⁵ Minto, “John Donne” (1880), quoted in *John Donne and the Metaphysical Poets*, 8.

⁸⁶ See Walton, *The Lives*, 34–37, 62. For a broader contextual overview, see Walton, *The Lives*, 27–62; Robert C. Bald, *John Donne: A Life* (Oxford: Oxford University Press, 1970), 27–131; John Carey, *John Donne: Life, Mind and Art* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 10–71.

⁸⁷ Anna Brownell Jameson, *The Loves of the Poets* (1829), quoted in *John Donne and the Metaphysical Poets*, 7.

⁸⁸ Richard Baker, *A Chronicle of the English Kings* (1641), quoted in *John Donne and the Metaphysical Poets*, 7.

convert who became Dean of St Paul's,⁸⁹ and "the greatest preacher of his age."⁹⁰ As Augustus Jessopp observed, Donne's sermon was "the first missionary sermon printed in the English language"⁹¹ and "as a preacher at this time Donne stood almost alone."⁹² Charismatic and intellectually daring, Donne sought to reconcile opposing spheres in both life and literature, embodying tensions rather than certainties.

This notable parallelism between Donne's philosophical background, biography, and poetry illuminates his controversial choices. For nearly three decades, he pursued a political career at court: educated at Oxford and Cambridge, well-travelled in Italy and Spain,⁹³ a Catholic loyal to the English crown, volunteer in campaigns against Spain, lawyer, Member of Parliament, diplomat—all "to maximise opportunities"⁹⁴ within the royal sphere.⁹⁵ Often seen as a conformist with a large ego who objectified women in his poetry, Donne ultimately sacrificed this promising path for love.⁹⁶ His secret marriage to a sixteen-year-old without consent violated both canon law and social norms,⁹⁷ bringing physical, social, and spiritual realms into conflict. A man of "immense learning,"⁹⁸ known for his ambition and "the intense depth and wide scope of his thought,"⁹⁹ Donne appears to have made a conscious sacrifice, choosing love over political service.¹⁰⁰ Parfitt suggests he may have hoped others would forgive this "treason," recognizing it as a sincere valuation of love rather than rejection of duty.¹⁰¹ The artistic temperament inherited from his mother—the daughter of dramatist John Haywood—seems to have prevailed in Donne's life.¹⁰² Ultimately, he prioritized love, an attitude that, paradoxically, led to a loss: his wife's premature death in childbirth.¹⁰³

With respect to sanctity, Donne's sacrifice of his political career for love deserves acknowledgment. Yet he did not forsake his social standing to openly

⁸⁹ See "John Donne (1572–1631)," in *John Donne and the Metaphysical Poets*, 1–2.

⁹⁰ Edmund Gosse, *The Life and Letters of John Donne* (1899), quoted in *John Donne and the Metaphysical Poets*, 10.

⁹¹ Augustus Jessopp, *Dictionary of National Biography* (1888), quoted in *John Donne and the Metaphysical Poets*, 13.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ See Walton, *The Lives*, 27–31.

⁹⁴ Parfitt, *John Donne: A Literary Life*, 5.

⁹⁵ See *ibidem* 3–6 and "John Donne (1572–1631)," 1–2.

⁹⁶ See Walton, *The Lives*, 34–37.

⁹⁷ See Parfitt, *John Donne: A Literary Life*, 41; Bald, *John Donne: A Life*, 130–31.

⁹⁸ Minto, "John Donne," quoted in *John Donne and the Metaphysical Poets*, 8.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ See Parfitt, *John Donne: A Literary Life*, 6 and 130.

¹⁰¹ *Ibidem*, 130.

¹⁰² See Grierson, "Introduction," xiv.

¹⁰³ See Bald, *John Donne: A Life*, 23–27; Parfitt, *John Donne: A Literary Life*, 49–50.

defend his Catholic heritage. Although this prioritization of love might ennoble him, Parfitt argues that pragmatism—amid social pressure, financial hardship, and necessity—likely motivated his apostasy.¹⁰⁴ Born into a family of Catholic martyrs who “had suffered religious persecution and exile,”¹⁰⁵ Donne may have appeared a renegade to his contemporaries. He seemed to disregard the martyrdom of his mother’s relative—Thomas More, his refusal to accept the Henrician schism, the execution of priest Thomas Heywood, and the death of his brother Henry, “arrested for harbouring a Catholic priest.”¹⁰⁶ Thus, Donne abandoned the faith of his devout mother, relatives, and early Jesuit influences.¹⁰⁷ Unlike his kin who died for their faith, Donne not only renounced Catholicism but, as a crown-appointed priest, used his intellect and oratory to advocate state control over religion, including sermon censorship. In doing so, he significantly “contributed to the construction of a post-Reformation Church,”¹⁰⁸ becoming “one of [its] foundational voices.”¹⁰⁹ This raises a vital question: was Donne “some kind of apostate from Catholicism or ... a crypto-Catholic for reasons of subversion or ambition?”¹¹⁰

A superficial reading of Donne’s verses might suggest that he was merely sarcastic or cynical. Likewise, his move to the Anglican priesthood often appears cynical, thereby obscuring its complexities.¹¹¹ To propagate sacred love, Donne used poetry and sought to complete the “Chronicle” of his life. Married secretly and ordained in public glory,¹¹² he conveyed an intense theological message in his Anglican sermons as vigorously as in his earlier Catholic-period poetry, which still awaits full decoding. His poetic philosophy, once revealed, sheds light on his life and seemingly illogical choices.

Given his political ambitions and intellect, alongside “the anti-Catholic legislation”¹¹³ and mounting financial pressures, it seems reductive to attribute Donne’s late entry into the Church of England solely to pragmatism. His Catholic background, “with Jesuits among his relatives and executions on record,” placed him in a paradoxical position—both precarious and potentially glorious—facing risks of imprisonment and death, alongside “the possibil-

¹⁰⁴ See Parfitt, *John Donne: A Literary Life*, 11.

¹⁰⁵ “John Donne (1572–1631),” 1.

¹⁰⁶ Parfitt, *John Donne: A Literary Life*, 7.

¹⁰⁷ See *ibidem*, 10 and 56; “John Donne (1572–1631),” 1; Bald, *John Donne: A Life*, 23.

¹⁰⁸ Jeanne Shami, *John Donne and Conformity in Crisis in the Late Jacobean Pulpit* (Rochester: D.S. Brewer, 2003), 2.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 283.

¹¹⁰ Parfitt, *John Donne: A Literary Life*, 11.

¹¹¹ See *ibidem*, 54, 41–43.

¹¹² See *ibidem*, 40, 53–54.

¹¹³ *Ibidem*, 9.

ity of the religious glory of martyrdom.”¹¹⁴ For a man reputed for his ego, this delayed conversion posed a double dilemma: trading long-endured social disadvantage at court for contempt within Catholic circles.¹¹⁵ By adopting a measured, flexible approach, Donne rejected both the inheritance of Catholic religious glory and the temptation of a hasty conversion.

As a “Catholic in the Elizabethan state,”¹¹⁶ Donne sought to reconcile religious faith with secular ambition, aiming for social acceptance “as a loyal English gentleman.”¹¹⁷ Parfitt suggests that, for years, Donne may have “exemplif[ied] Catholic loyalty to the state rather than conformity to the state religion.”¹¹⁸ After his marriage, he unsuccessfully pursued a court career for over a decade, persistently refusing ecclesiastical office despite numerous offers, while continuing theological studies amid financial hardship.¹¹⁹ Only after he was elected to Parliament in 1614, did he, paradoxically, abandon his secular ambitions and take holy orders.¹²⁰ His motives were unlikely purely pragmatic. Sir Richard Baker confirms in *A Chronicle of the Kings of England* (1641) that Donne was then ready to “become so rare a Preacher.”¹²¹ Donne’s life shows how integrity and self-interest can coincide,¹²² embodying a bold embrace of contradiction central to spiritual and artistic truth.

*

This essay has explored a poetic and personal vision in which sanctity is not defined by uniform piety but by the dynamic coexistence of diverse, God-given aspects of human life. Donne sought to balance human eroticism, social duty, and religious devotion—an effort that shapes both his writing and his lived experience. Within the limits of his time, he cultivated a broadly Christian outlook¹²³ marked by theological moderation and belief in the essential unity

¹¹⁴ Ibidem, 10. See Bald, *John Donne: A Life*, 42.

¹¹⁵ See Patrick McGrath, *Papists and Puritans under Elizabeth I* (London: Blandford Press, 1967), 100–101; John Miller, *Papery and Politics in England 1660–1688* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 52–53.

¹¹⁶ Parfitt, *John Donne: A Literary Life*, 10.

¹¹⁷ Ibidem, 12.

¹¹⁸ Ibidem, 11.

¹¹⁹ See ibidem, 60. See also Bald, *John Donne: A Life*, 290.

¹²⁰ See Parfitt, *John Donne: A Literary Life*, 60.

¹²¹ Baker, *A Chronicle of the English Kings*, quoted in *John Donne and the Metaphysical Poets*, 6.

¹²² See Parfitt, *John Donne: A Literary Life*, 12.

¹²³ See Shami, *John Donne and Conformity in Crisis in the Late Jacobean Pulpit* 281; DiPasquale, *Literature and Sacrament*, 1–26; Targoff, *John Donne, Body and Soul*, 1–24.

of all Christian denominations. His “lack of interest in non-essentials”¹²⁴ and view that “all churches have departed from one primitive Church”¹²⁵ is clear in “Pseudo-Martyr,”¹²⁶ where he expresses his “easiness, to afford a sweete and gentle Interpretation, to all professors of Christian Religion, if they shake not the Foundation.”¹²⁷

Donne’s vision of sanctity is encapsulated in his letter “To the Countess of Bedford. On New Year’s Day,” where he makes an encouragement: “turn to God....// He will best teach you, how you should lay out / His stock of beauty,”¹²⁸ and defended in the opening line of “The Canonization”: “For God-sake hold your tongue, and let me love.”¹²⁹ His theology and poetry articulate a paradoxical sanctity grounded in the divine coincidentia oppositorum, where apparent contradiction does not undermine truth but constitutes its very core.

Donne remains an enigmatic figure, one shaped by tensions and dualities. His poetry and biography, like Cubist canvases, demand interpretation from multiple angles. Yet, from this fragmentation, emerges a coherent whole. The convergence of life and art, spiritual longing and intellectual inquiry, sacred duty and human passion, defines his singular contribution. Through intellectual courage and poetic imagination, Donne renders complexity not only intelligible, but profound: a sacred paradox in its own right.

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAFIA

- Bald, Robert C. *John Donne: A Life*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- Bloom, Harold. “Introduction.” In *John Donne and the Metaphysical Poets*. Edited by Harold Bloom and Michael G. Cornelius. New York: Infobase Publishing, 2008.
- Bloom, Harold, and Michael G. Cornelius. *John Donne and the Metaphysical Poets*. New York: Infobase Publishing, 2008.
- Browne, Thomas. “Religio Medici.” In *The Prose of Sir Thomas Browne*. Edited by Norman J. Endicott. New York: Doubleday, 1967.
- Burzyńska, Joanna. “An Unnoticed Aspect of the Argument: A New Interpretation of ‘The Canonization’ by John Donne.” *Linguistica et Anglica Gedanensia* 1 (1978): 123–41.

¹²⁴ Parfitt, *John Donne: A Literary Life*, 57.

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ John Donne, “Pseudo-Martyr,” in John Donne, *Selected Prose*, eds. Helen Gardner and Timothy Healey (Oxford: Clarendon Press, 1967), 44–55.

¹²⁷ Ibidem, 48.

¹²⁸ John Donne, “To the Countess of Bedford. On New Year’s Day,” lines 33 and 36–37, in *Poems of John Donne*, ed. Edmund K. Chambers, vol. 2 (London and New York: A. H. Bullen and Charles Scribner’s Sons, 1901), 27.

¹²⁹ Donne, “The Canonization,” line 1, 57.

- Cambridge Dictionary*, s.v. "sanctity." <https://dictionary.cambridge.org>.
- Carey, John. *John Donne: Life, Mind and Art*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. Vol. 3. *Late Medieval and Renaissance Philosophy*. London: Continuum, 2003.
- DiPasquale, Theresa M. *Literature and Sacrament: The Sacred and the Secular in John Donne*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1999.
- Donne John. "The Canonization." In *The Complete English Poems of John Donne*. Edited by C. A. Patrides. London and Melbourne: Dent, 1988.
- Donne, John. "Devine Meditations." In *The Variorum Edition of the Poetry of John Donne*. Vol. 7. Part 1. *The Holy Sonnets*. Edited by Gary A. Stringer et al. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
- Donne, John. "The Extasie." In *The Complete English Poems of John Donne*. Edited by C. A. Patrides. London and Melbourne: Dent, 1988.
- Donne, John. "The Flea." In *The Complete English Poems of John Donne*. Edited by C. A. Patrides. London and Melbourne: Dent, 1988.
- Donne, John. "The good-morrow." In *The Complete English Poems of John Donne*. Edited by C. A. Patrides. London and Melbourne: Dent, 1988.
- Donne, John. "Holy Sonnets." In *The Variorum Edition of the Poetry of John Donne*. Vol. 7. Part 1. *The Holy Sonnets*. Edited by Gary A. Stringer et al. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
- Donne, John. "Hymne to God my God, in my sicknesse." In *The Complete English Poems of John Donne*. Edited by C. A. Patrides. London and Melbourne: Dent, 1988.
- Donne, John. "A Hymne to God the Father." In *The Complete English Poems of John Donne*. Edited by C. A. Patrides. London and Melbourne: Dent, 1988.
- Donne, John. "Pseudo-Martyr," in John Donne, *Selected Prose*, eds. Helen Gardner and Timothy Healey. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Donne, John. *The Sermons of John Donne*. Edited by George R. Potter and Evelyn M. Simpson. Vol. 7. Berkeley: University of California Press, 1959.
- Donne, John. "To the Countess of Bedford. On New Year's Day." In *Poems of John Donne*. Edited by Edmund K. Chambers. Vol. 2. London and New York: A. H. Bullen and Charles Scribner's Sons, 1901.
- Donne, John. "The undertaking." In *The Complete English Poems of John Donne*. Edited by C. A. Patrides. London and Melbourne: Dent, 1988.
- Gardner, Helen. "Introduction." *The Metaphysical Poets*. Edited by Helen Gardner. N.p.: Penguin 1982.
- Gosse, Edmund. *The Life and Letters of John Donne*. Vols. 1 and 2. London: W. Heinemann, 1899.
- Grierson, Herbert J. C. "Introduction." In *The Poems of John Donne*. Edited by Herbert J. C. Grierson. Oxford: Oxford University Press, 1945.

- Grierson, Herbert J. C. "Metaphysical Poetry." In *Seventeenth-Century English Poetry: Modern Essays in Criticism*. Edited by William R. Keast. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Herbert, George. *The Temple*. Edited by Edgar C. S. Gibson. London: Methuen & Co., 1899.
- "John Donne (1572–1631)." In *John Donne and the Metaphysical Poets*. Edited by Harold Bloom and Michael G. Cornelius. New York: Infobase Publishing, 2008.
- Johnson, Samuel. *Lives of the Most Eminent English Poets, with Critical Observations on Their Works*. vols. 1–3. London: John Murray, Albemarle Street, 1854.
- Kowalik, Barbara. *Betwixt "engelaunde" and "englene londe": Dialogic Poetics in Early English Religious Lyric*. New York: Peter Lang, 2010.
- McGrath, Patrick. *Papists and Puritans under Elizabeth I*. London: Blandford Press, 1967.
- Miller, John. *Popery and Politics in England 1660–1688*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- [Nicholas of Cusa]. *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance: A Translation and an Appraisal of "De Docta Ignorantia"*. Edited and translated by Jasper Hopkins. Minneapolis: A.J. Benning Press, 1985.
- The New Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, s.v. "sacred." Edited by Lesley Brown. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- The New Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, s.v. "saint." Edited by Lesley Brown. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Parfitt, George. *John Donne: A Literary Life*. New York: Palgrave Macmillan, 1989.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Edited by Tomasz Bielski and Waclaw Markowski. Poznań and Warszawa: Pallottinum, 1971.
- Poulet, Georges. *The Metamorphoses of the Circle*. Translated by Carley Dawson and Elliott Coleman. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966.
- Shami, Jeanne. *John Donne and Conformity in Crisis in the Late Jacobean Pulpit*. Cambridge: D. S. Brewer, 2003.
- Sloane, Thomas O. "Dr Donne and the Image of Christ." *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 24, no. 2 (2006): 187–216.
- Targoff, Ramie. *John Donne, Body and Soul*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Traherne, Thomas. *Centuries of Meditations*. Edited by Bertram Dobell. London: The Editor, 1908.
- Walker, Julia M. "Donne's Words Taught in Numbers." *Studies in Philology* 84, no. 1 (1987): 44–60.
- Walton, Isaac. "*The Life of John Donne*." In *The Lives*. Edited by George Routledge. London: Routledge, 1888.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Dorota GŁADKOWSKA, *Coincidentia Oppositorum* Realized: John Donne's Life and Poetry, and the Paradox of Sanctity

DOI 10.12887/38-2025-4-152-14

This essay examines John Donne's life and poetry as a unified expression of a spiritual and intellectual paradox. Drawing on the concept of *coincidentia oppositorum*, it explores how Donne's work integrates sacred and secular realms, eroticism and devotion, personal conviction and social expectation. Rather than portraying sanctity as uniform piety, Donne advances a complex vision of Christian spirituality shaped by contradiction. His poetic and biographical trajectory—from his Catholic heritage to his ordination in the Church of England—reveals a courageous engagement with ambiguity as a path to insight. Donne's intellectual and spiritual stance resists fixed binaries, suggesting that truth may be disclosed not through resolution, but through the tension that unites opposing forces.

Keywords: John Donne, *coincidentia oppositorum*, the paradox of sanctity, metaphysical poetry, the sacred and the secular, intellectual courage

Contact: Department of English Language Literatures and Cultures, Institute of Literary Studies, Faculty of the Humanities, University of Warmia and Mazury, ul. Kurta Obizta 1, room 209, 10-725 Olsztyn, Poland

E-mail: dorota.gladkowska@uwm.edu.pl

Phone: +48 698685545

<https://uwm.edu.pl/anglistyka/artukul/455/dr-dorota-gladkowska.html>

<https://orcid.org/0000-0002-5223-7662>

Dorota GŁADKOWSKA, *Coincidentia Oppositorum* urzeczywistniona: życie i poezja Johna Donne'a a paradoks świętości

DOI 10.12887/38-2025-4-152-14

Artykuł analizuje życie i poezję Johna Donne'a jako zintegrowane wyrażenie paradoksu intelektualnego i duchowego. Odwołując się do koncepcji *coincidentia oppositorum*, autorka bada, jak twórczość Donne'a łączy sfery sacrum i profanum, erotyzm i duchowość, przekonania osobiste i oczekiwania społeczne. Zamiast ukazywać świętość jako jednolitą pobożność, Donne proponuje złożoną, ukształtowaną przez sprzeczności wizję duchowości chrześcijańskiej. Jego poetycka i biograficzna droga – od katolickiego dziedzictwa do ordynacji anglikańskiej – ukazuje odważne podejście do niejednoznaczności jako drogi do poznania. Postawa Donne'a przeciwstawia się uproszczonym podziałom, sugerując, że prawda może objawiać się nie przez rozstrzygnięcie, lecz przez napięcie jednoczące przeciwieństwa.

Słowa kluczowe: John Donne, coincidentia oppositorum, paradoks świętości, poezja metafizyczna, świętość i świeckość, odwaga intelektualna

Kontakt: Katedra Literatur i Kultur Anglojęzycznych, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Kurta Obitza 1, pokój 209, 10-725 Olsztyn

E-mail: dorota.gladkowska@uwm.edu.pl

Tel. 698685545

<https://uwm.edu.pl/anglistyka/artykul/455/dr-dorota-gladkowska.html>

<https://orcid.org/0000-0002-5223-7662>



Maksymilian ROSZYK*

LEO TOLSTOY'S CRITIQUE OF CHURCH CHRISTIANITY

According to Tolstoy, what Christ actually proposes is an alternative vision of life. Its central element is looking upon life as something given to us: originally by everyone and everything that lived before us, and ultimately by the mysterious origin of life, the first cause of everything. Seen from such a perspective, a human life is not something isolated or belonging to a particular subject; rather, it should be seen as a moment in the life of the entire universe, and we are supposed to work for the good of this whole without following our individual fancies.

For the last thirty years of his long life, Leo Tolstoy was a philosopher rather than a fiction writer. He wrote extensively on topics which from the academic point of view may be subsumed to such diverse philosophical disciplines as anthropology, ethics, philosophy of religion, aesthetics, social and political philosophy, cultural critique, and metaphysics. However, this enormous bulk of work has so far received little attention among the so-called professional philosophers, most likely because Tolstoy himself was no professional philosopher. While there has been a notable general academic interest in his work,¹ some of its most interesting philosophical aspects have not received the attention they deserve. This applies especially to Tolstoy's philosophy of religion and, more precisely, to his original conception of religion on the one hand and his critique of Christianity on the other, which so far have not been adequately investigated with analytical tools.²

The aim of this paper is to reconstruct and analyze the latter, namely, Tolstoy's critique of Christianity, or, more precisely, his critique of "Church

*Dr Maksymilian Roszyk – Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: maksymilian.roszyk@kul.pl, ORCID 0000-0002-1497-2471 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ See Alexandre Christoyannopoulos, "Leo Tolstoy's Anticlericalism in Its Context and Beyond: A Case against Churches and Clerics, Religious and Secular," *Religions* 7, no. 5 (2016): 1.

² The only author who paid adequate attention to Tolstoy's theory of religion was Nicolas Weisbein, but even he failed to notice the evolution of Tolstoy's theory (which is ironic, given the title of Weisbein's book). See Nicolas Weisbein, *L'évolution religieuse de Tolstoi* (Paris: Librairie des Cinq Continents, 1960), 430–45. Among the best recent commentaries on Tolstoy's critique of Christianity are Christoyannopoulos' works, in particular his *Leo Tolstoy's Anticlericalism in Its Context and Beyond*.

Christianity.”³ In his philosophical works, Tolstoy proposes a conception of what he considers the true, real Christianity, and, equipped with this theory, launches an attack on almost everything considered as a manifestation of Christianity in our world and, as such, shaped and determined by the institutional Church. Thus, I begin with a short presentation of Tolstoy's conception of the real, true Christianity and then proceed to an analysis of the specific criticisms that Tolstoy makes. I conclude with some remarks on the nature and scope of Tolstoy's critique.

One more remark concerning the title of the present paper. Tolstoy uses the phrase “Church Christianity” extremely rarely. For example, it is absent from *What I Believe*,⁴ and in *The Kingdom of God is Within You* it occurs only once, or, at best, twice, if we assume that the phrase “Church Christians”⁵ as its derivative can also count. However, had Tolstoy not used the phrase in question at all, it would still be the best term to name the object of his critique. The Christianity that exists in the actual world and which Tolstoy addresses is, at least in his opinion, wholly or almost wholly shaped and controlled by the institution called the Church. Such an approach is visible in almost all Tolstoy's religious writings, perhaps most notably in chapter three of *The Kingdom of God is Within You*, which almost entirely focuses on describing how alien and contrary to true Christianity the idea of the Church and its implementations in history have been.⁶ As he puts it in the words opening the book: “In affirming my belief in Christ's teaching, I could not help explaining why I do not believe, and consider as mistaken, the Church's doctrine, which is usually called Christianity.”⁷ Hence, in the considerations that will follow, I will be using the term “Church Christianity” to identify the object of Tolstoy's critique.

TRUE CHRISTIANITY

BELIEF IN THE TEACHING OF CHRIST AND FOLLOWING IT IN PRACTICE

Tolstoy's interest in the true nature of Christianity began with his middle-age existential crisis, which he started to experience in the late 1870s. Feeling that life was absolutely meaningless, because no matter what one did or how successful one was, everything was to be destroyed by an inevitable death, Tolstoy, turned towards the religion of his childhood, hoping that Christianity

³ See Leo Tolstoy, *The Kingdom of God Is Within You: Christianity Not as a Mystic Religion but as a New Theory of Life*, trans. Constance Garnett (n.p.: Watchmaker Publishing, 1951), 29.

⁴ See Leo Tolstoy, *What I Believe*, trans. Constatine Popoff (London: Elliot Stock, 1885).

⁵ Tolstoy, *The Kingdom of God Is Within You*, 47.

⁶ See *ibidem*, 33–51.

⁷ *Ibidem*, 5.

would provide a solution to the problem of life. Yet, from the moment of his conversion, he felt that there was something wrong about the Christianity the Church was teaching, and it took him some time to make it clear what exactly the problem was.⁸ The turning point in his spiritual pursuit was his realization of the apparent inconsistency between the actual teachings of Christ (worshipped by the Church) as they were described in the Bible, and what the Church was teaching as binding to the Christians. The inconsistency in question could mean either of the two things: (1) Christ, and consequently the Church that follows him, proposes an obscure, incoherent and thus useless doctrine; (2) the actual teaching of Christ is perfectly clear, rational, and useful, and it is the Church that for some reason made it so unclear.⁹

Tolstoy's scrutiny of the problem led him to the conclusion that the latter was the case. He based his insights on the assumption that Christ's teaching embraced two aspects, which he called "metaphysical" and "ethical," respectively.¹⁰ First of all, in Tolstoy's opinion, Christ had brought in his teaching a new understanding ("doctrine", "conception" or sometimes even "theory") of life. According to that doctrine, as Tolstoy conceived of it, all humans were inclined to treat their lives as individual, separated from others as well as from the world in general and consider their lives as something they could control. Consequently, pursuing what they believed would bring them good and help them achieve happiness.¹¹ However, according to Tolstoy, Christ deemed such a conception as badly wrong: in numerous parables—he stressed—Christ had tried to show his followers that no matter how powerful they were and how much effort they put in, they would not be able to control their lives, and therefore they were unable to secure their happiness. Besides, added Tolstoy, every individual life was terminated by inevitable death, taking from us everything we had achieved in life. An individual life in which one can find happiness is therefore a painful illusion, as Tolstoy puts it: the described understanding

⁸ See Leo Tolstoy, "A Confession," trans. Jane Kentish, in Leo Tolstoy, *"A Confession" and Other Religious Writings* (London: Penguin Books, 1987), 17–80. For more information on Tolstoy's spiritual evolution and his existential crisis, see especially Inessa Medzhbovskaia, *Tolstoy and the Religious Culture of His Time: A Biography of a Long Conversion; 1845-1887* (Plymouth: Lexington Books, 2008).

⁹ See Tolstoy, *What I Believe*, 4–13.

¹⁰ See *ibidem*, 202–3. Throughout the text I will keep putting these two descriptions in inverted commas, since, in my opinion, they are not the best terms to name the things that Tolstoy speaks about. This is true in particular about the former, since, as we shall see, the "metaphysical" part of Christ's doctrine, according to Tolstoy, consists in stating a most trivial fact, however neglected it might appear, accompanied by the suggestion of a certain metaphor describing the facts of life in general. While it might be possible this is all that metaphysics actually does, it does not correspond to the way in which the term "metaphysics" is normally used—hence my decision.

¹¹ See *ibidem*, 126.

of life rests on a false presumption and results in a painful striving ultimately destroyed by death. Life, if lived along such lines, is indeed devoid of any meaning.¹²

However, according to Tolstoy, what Christ actually proposes is an alternative vision of life. Its central element is looking upon life, both our individual lives and life in general, upon the existence of everything that makes up the world, as something which has been given to us: originally by everyone and everything that lived before us, and ultimately by the mysterious origin of life, the first cause of everything. Seen from such a perspective, a human life is not something isolated or belonging to a particular subject; rather, it should be seen as a moment in the life of the entire universe, and we are supposed to work for the good of this whole without following our individual fancies. The meaning of life lies precisely in this renouncing of our will, of our idea for our life, in finding our place in this great order of things and working for the good of others. Such a meaning of life is not destroyed by the death of an individual, because the life of the universe, of which we are just a moment, lasts forever.¹³

This is what Tolstoy calls the “metaphysical” part of the teaching of Jesus. The crucial element of its second aspect, the “ethical,” is, according to Tolstoy, what Christ says in the Sermon on the Mount, and, more precisely, the precepts that Christ gives there, which Tolstoy calls the “five commandments of Christ.”¹⁴ In *What I Believe* they are precisely called “commandments,” later, though, for instance in *The Kingdom of God is Within You*, they are rather presented as minimal standards or conditions of social life everyone who wants to become a follower of Christ has to meet.¹⁵ Whatever the exact status of these standards, they can be summarized as follows: (1) Christ forbids any negative or aggressive emotions towards others; he enjoins his disciples never to treat their anger as justified. In opposition to the Old Law, which only forbade killing neighbors, Christ says that any aggressive feeling towards another human being is always bad and thus to be avoided. (2) Christ teaches that the union between a man and a woman is sacred and not to be destroyed by human will. In contrast to the Old Law, which allowed for divorce, Christ, in Tolstoy’s interpretation, forbids it entirely. (3) Christ teaches not to resist evil with violence. In contrast to the Old Law, which enjoined revenge, Christ says that his followers should not oppose evil with evil, which is definitely a wrong way to eradicate evil from the world. (4) Christ forbids making oaths, that is promising absolute, unconditional obedience to anyone. (5) And finally, Christ

¹² See *ibidem*, 127–33.

¹³ See *ibidem*, 133–35.

¹⁴ *Ibidem*, 67, 104.

¹⁵ See Tolstoy, *The Kingdom of God Is Within You*, 58–61.

commands his followers to make no difference between their compatriots and those coming from other, even hostile nations: his disciples are enjoined to treat everyone uniformly, as children of one God.¹⁶

On a more general level, true Christianity is, according to Tolstoy, a special instance of what he calls, in his earlier writings, divine religions¹⁷ and true religions¹⁸ in his later ones. As has already been mentioned, Tolstoy not only expounds his own interpretation of Christianity, but also proposes a more comprehensive philosophy of religion, its crucial part being precisely the conception of what religion is and what its main manifestations are. According to an early version of this conception, suggested in *What I Believe* and fully expressed in Tolstoy's writings from the early 1890s, religion is one's attitude towards one's life and the world in general. Such an attitude is basically practical, i.e., it marks the way in which an individual approaches himself, or herself, and external reality in everyday life; thus, everyone necessarily has such an attitude, whether they are aware of it or not. If expressed in language, it forms what Tolstoy calls the "theory"¹⁹ or "doctrine"²⁰ of life. In his opinion, there can be only three such attitudes, or doctrines: individualistic, collective, and divine. Within the first, individualistic one, an individual lives for the satisfaction of his or her individual desires and treats everything around as either a means or an obstacle to his or her individual happiness. In the second, collectivist mode, an individual considers himself or herself as a member of a social group: a family, a clan, a tribe, a nation etc., and lives for the sake of the good of that bigger, social entity, treating everything else—again, as was the case in the individualistic approach—as either a means or an obstacle to happiness, this time, however, communal rather than individual. And thirdly, there is also divine religion: it is an attitude towards life in which an individual treats himself or herself as an element of the entire universe and tries to work for the good of that infinite whole.

According to Tolstoy, every major religious tradition, whether Hinduism, Buddhism, Taoism or Islam, begins with, or has at its core, some version of what he calls divine religion: in every such tradition you can find the idea of an individual as a moment in the life of the whole Universe, recognizing his

¹⁶ See Tolstoy, *What I Believe*, 67–106.

¹⁷ See Leo Tolstoy, "Religion and Morality," trans. Jane Kentish, in Tolstoy, *"A Confession" and Other Religious Writings*, 129–50, and Tolstoy, *The Kingdom of God Is Within You*, 52–57 (chapter four).

¹⁸ See Leo Tolstoy, "What Is Religion and of What Does Its Essence Consist?" trans. Jane Kentish, in Tolstoy, *"A Confession" and Other Religious Writings*, 81–128. For a discussion of the evolution of Tolstoy's conception of religion, see Maksymilian Roszyk, "Problem jedności Tołstojowskiej koncepcji religii," *Roczniki Filozoficzne* 65, no. 4 (2017): 177–99.

¹⁹ Tolstoy, *The Kingdom of God Is Within You*, 1.

²⁰ Tolstoy, *What I Believe*, 57, 107, 156.

or her indebtedness to it and trying to live so as to harmonize his or her life with the life of this infinite whole. Other historical religions fall under one of the two remaining categories, so none of them is divine; rather, they are either individualistic or collective. The religions of primitive tribes are individualistic, because people there live for their individual good, understood as the satisfaction of their personal desires, and they imagine gods as powers which may be helpful in securing those individual goods. The religions of the ancients Greeks, Romans or Jews are, in turn, exemplifications of the collectivist attitude, since individuals there think about themselves as living for the good of the nation to which they belong, and the gods or God they worship are considered to have a special relation to the respective nation and its well-being.²¹

Tolstoy is convinced that the teachings of Christ are the foundation of a new religion which breaks with traditional Judaism and its collectivism, proposing a religion that is a divine. Christ openly rejects the collectivist attitude to life, characteristic of the Judaist tradition, and abolishes the most damaging practical prescriptions of the Mosaic law: violence, revenge, hatred to other nations, judgements and oath-making, instead proposing a life which obeys the will of God, is in harmony with the world, and shows the attitude of love towards all other people.²²

TOLSTOY'S CRITICISMS OF CHURCH CHRISTIANITY

As has been shown, Tolstoy offers a clear conception of what he considers to be true or genuine Christianity. Firstly, let us note that his idea is by no means based on what is traditionally and usually called "Christianity." Rather, it rests on the assumption that Christ, universally acknowledged as the founder of Christianity, had a clear message, which he presented in his teaching and which is more or less adequately depicted in the Gospels: it is *this teaching* that defines what Christianity really is. Now, while this teaching may at first seem to be obscure, trivial or irrelevant, on a closer examination, it turns out to be perfectly clear, rational and touching upon absolutely fundamental matters in life. In other words, true, genuine Christianity may be also called original: it existed in the beginning as the founder, Christ himself, projected it. Secondly, Tolstoy does not stop at merely expounding this conception, but also provides us with its more general, philosophical interpretation, namely, he scrutinizes what kind of religion true Christianity is. His interpretation springs from his theory of religion already discussed here, and he holds that true Christianity

²¹ See Tolstoy, "Religion and Morality," 134–36.

²² See Tolstoy, *What I Believe*, 156–63; Tolstoy, "Religion and Morality," 143–44.

is among “divine” religions, since it enjoins an individual to renounce both individualistic and collectivist ideas of life and exhorts an individual to see himself or herself as a part of life of the Universe as a whole. Seen in this way, true Christianity is a new model of life, “a new theory of life,” as Tolstoy himself put it in the subtitle of *The Kingdom of God is Within You*.

His own conception of genuine Christianity in one way or another enables Tolstoy to look critically on what is called Christianity in the actual world around him. As one can easily guess, having compared the paradigm with its interpretations in history, Tolstoy is very critical of the latter. The difference is so huge that he does not hesitate to call the universally accepted Christianity “pseudo-Christianity,”²³ so distant it is from the teaching of Christ. Thus it is worthwhile discussing his more specific objections.

INTRODUCING A METAPHYSICAL DOCTRINE ALIEN
TO CHRIST AND HIS THOUGHT IN PLACE OF THE ACTUAL TEACHING
OF CHRIST (OBJECTION 1)

As has already been noted, Tolstoy believed that the teaching of Christ has two aspects: the “metaphysical” one, which offers an understanding of life, and the “ethical” one, which gives clear directions of how to act in the most important matters of everyday life, specifically the practical ones. The so called “metaphysical” aspect is in turn basically focused on the assertion that a human being is mortal, as well as on the encouragement to think about one’s life as a part of a whole, that is entire Universe. The Church, according to Tolstoy, presents as something central and absolutely fundamental to Christianity a “metaphysically cabalistic theory,”²⁴ which holds that Christ is actually a God, the second person of the Holy Trinity, that he was incarnated to save mankind from this earthly life and secure for humans an eternal bliss in heaven.²⁵ Tolstoy claims that all these tenets are alien to Christ’s teaching: while reading the Gospels, we can see that Jesus claimed himself to be neither God nor to be the second person of the Trinity, or that his mission was to save people from this life and offer them eternal life in heaven; the excerpts that are usually cited to support such theses are sparse, obscure, and usually do not give anything close to a convincing credit to them, whereas the ones that present the real teaching of Christ are numerous and clear, leaving no doubt that he was saying precisely what he meant to say.

²³ See Tolstoy, *What I Believe*, 204–5.

²⁴ Ibidem, 204.

²⁵ See ibidem, 109–12.

THE CHURCH DOCTRINE IS AT LEAST PARTLY FALSE,
PRIMITIVE AND CHRIST OPENLY REJECTS
AT LEAST ITS CRUCIAL PART (OBJECTION 2)

Tolstoy emphasizes that the crucial element of the Church doctrine is its conception of life. According to this conception the only life that we know, namely, the life we are living here and now, is spoilt, fallen, and ultimately unreal (that is what the doctrine of fall says), but there is another life, eternal and blissful, which awaits us after death, and that is the only real life (that is what the doctrine of individual immortality says).²⁶ Tolstoy holds that this conception is first of all false, since we know nothing about the existence of eternal life, and there are no reasons to think that it exists, except for our wishful thinking.²⁷

Secondly, this conception is primitive, i.e., the mode of thinking it demonstrates is characteristic of a primitive, pre-civilization mind.²⁸ The belief in individual immortality rests on the assumption that what really counts in life is my individual existence and fulfilling my personal desires. This assumption is, as we have seen, central to what Tolstoy calls "individualistic" religions, and an individualistic religion is something specific to primitive peoples that have not entered yet the stage of civilization; it is rejected once people move to civilization, which could be seen, for instance, in the cases of ancient Rome or Greece. What is more, the belief in the Fall and in individual immortality is not only alien to Christ, but it is also openly rejected by him. Christ's parables and maxims either openly criticize and reject such a mode of thinking, or at least they only make sense provided he rejected them. Tolstoy stresses that, in his numerous parables, such as those about the Galileans killed by Pilate, or those killed by the collapsing tower, about predicting the weather, making projects for the future (building a house or going to war), about a man who wanted to build new barns, or about servants awaiting their master, Jesus confirms the obvious fact that all humans die and nothing, even the greatest power, cannot save them from death.²⁹ Moreover, in the parables about the vinedresser and about the talents, Christ shows the reason why humans forget about the inevitability of death is that they tend to think about their individual lives as something they have a right to and something that belongs to them. This is a mistake, and Christ tries to make his listeners aware that the only life that is not destroyed by the death is a life involving a close relation with God, a life

²⁶ See *ibidem*, 110–14.

²⁷ See *ibidem*, 111.

²⁸ See *ibidem*, 141.

²⁹ See *ibidem*, 127–31.

in which one renounces one's own ideas for life and instead tries to work for this great whole of which one is a part.³⁰

Finally, Tolstoy stresses that Christ did not believe in any kind of individual immortality: neither in resurrection, nor in the immortality of the soul. That he did not believe in resurrection is evident, for instance, in the way in which he responded to the Sadducees; besides, he never spoke about his own alleged resurrection; finally, he neither believed in nor proclaimed the doctrine of the immortal soul, which, as Tolstoy stresses, was Greek in origin and alien not just to Jesus, but to the Jews of that time in general.³¹

FALSIFICATION OF CHRIST'S TEACHING BY THE CHURCH (OBJECTION 3)

Having adhered to a doctrine of life that Christ rejected, the Church could not but falsify his actual teaching. This can be seen, firstly, in its misinterpretation of the metaphorical concepts of the Son of God, the Son of Man, or the Kingdom of God: according to the doctrine of the Church, the "Son of God" is interpreted as a title which applies to Christ only, and not to others, the "Son of Man" is understood, ostensibly, against its sense, as meaning the "Son of God,"³² and the Kingdom of God is relegated to an indefinite future, or even another reality. Secondly, the crucial ethical teaching of Christ, i.e., the five commandments, are first deformed so that they become devoid of any meaning, and then anyway presented as something optional, very nice and exalted, but impractical.³³

PRACTICAL DENIAL OF CHRIST'S TEACHING BY THE CHURCH (OBJECTION 4)

The Church openly denies Christ's teachings, both the "metaphysical" and the "ethical" ones, enjoining a pagan way of life, which is called "Christian" only by the Church's arbitrary proclamation. Firstly, the Church adheres to a pagan, usually individualistic or at best collectivist doctrine of life, thus making Christianity one of the lower religions. Secondly, and in consequence, it allows for or even makes obligatory all the attitudes and actions Christ has

³⁰ See *ibidem*, 132–38.

³¹ See *ibidem*, 138–48.

³² See *ibidem*, 118.

³³ See *ibidem*, 48–106 (chapters five and six). For a broader treatment of the falsification of Christ's teaching by the Church, see Christoyannopoulos, "Leo Tolstoy's Anticlericalism in Its Context and Beyond," 7–8.

forbidden, among them hatred, killing enemies and criminals, divorce, passing judgments or oath-making.³⁴

REDUCTION OF CHRISTIANITY TO THEORETICAL BELIEFS, RITUALS,
AND WORDS DEVOID OF ANY PRACTICAL CONSEQUENCES (OBJECTION 5)

All religions in general and true Christianity in particular are what Tolstoy calls the “doctrines of life,” i.e., they not only describe or project certain facts, but also prescribe various actions that change the lives of individuals. In the case of “Church Christianity,” however, all these operations result in a reduction of being a Christian to having a set of purely theoretical views, mostly about things that cannot be verified, with no impact on life whatsoever: Tolstoy emphasizes that even participation in rituals is, after all, treated in the Church as something optional: the only thing that an individual is expected to do is to believe in the dogmas, i.e., he or she is expected to believe, change nothing in his or her habits and live as he or she pleases.³⁵

ESTABLISHING THE VERY IDEA OF “THE CHURCH” (OBJECTION 6)

One more thing can be added to the above which not even strictly a criticism, but an explanation of the mechanisms which make the phenomena listed above possible. What I mean is the “mechanism” which consists first in inventing the concept of the Church and then in creating an institution supposed to correspond to such a concept. Tolstoy believes that all divine religions can be corrupted (and they have, to some extent, always been corrupted in history) and he describes the processes behind their corruption. These processes involve, firstly, the establishment of a certain group of people (i.e., the priests) who usurp for themselves an exclusive right to mediate between the faithful and the Divine; secondly, the claim that there are events, called miracles, which are evidence of the truths the mediators ascertain; and thirdly, the claim that there are sacred communications, either expressed in a verbal form or written down in sacred books, which convey the eternal and unchangeable will of the Divine. Within “Church Christianity,” however, the situation is even more complicated, since, as Tolstoy claims, Christ and his early followers were aware of all those dangers and even made warnings to prevent them. In consequence, those who were in the process of corrupting Christ’s true religion needed to “invent” what

³⁴ See Tolstoy, *What I Believe*, 195–222 (chapter eleven).

³⁵ See *ibidem*, 37–42.

they called the Church, i.e., they proclaimed that there was a group of people infallible in their interpretations of the sacred texts. Once that institution was established, every deformation, falsification and denial of Christ's teaching became possible, even though the Gospels are clear on any given matter. Yet, it is believed that only "the Church" knows what a given message means.³⁶

CONCLUDING REMARKS

Let us note first that Tolstoy's critique of Christianity is mostly an internal one. Unlike its external critics, such as Ludwig Feuerbach or Friedrich Nietzsche, who looked upon Christianity from an external point of view, did not claim to be Christians themselves, and openly rejected Christianity in their personal lives, Tolstoy considered himself to be a Christian and thus advanced his criticism for the sake of Christianity rather than against it. While there have certainly been commentators claiming that Tolstoy was no Christian at all,³⁷ even a short look at his critique of "Church Christianity" reconstructed above shows how mistaken their view is. Out of the six criticisms specified, four are evidently made by a Christian, i.e., they rest on the assumptions shared by Christians only. The objections which claim that the problem with "Church Christianity" is that it introduces teachings that are alien to those of Christ and openly rejected by him, as well as the one that the Church falsifies Christ's teaching and denies it, rest on the assumption that Christ himself wields authority and that his teaching is endowed with authority, which is obviously a Christian assumption.

However—and that is the second observation—Tolstoy does not limit himself to addressing the Christian discourse as a Christian, but also strives to provide critical arguments which are powerful regardless of one's religious presumptions. As argued above, his philosophy of religion is not just a philosophical reflection on Christianity, but also—or even principally—an intellectual effort to provide a general theory of religion. What is characteristic about this theory is that it treats religion not as a theory, but rather as a practice. In contrast to the standard Western way of thinking about religion, Tolstoy does not

³⁶ See Tolstoy, "What is Religion," 92–96.

³⁷ See, e.g., Pål Kolstø, "Leo Tolstoy, a Church Critic Influenced by Orthodox Thought," in *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*, ed. Geoffrey A. Hosking (Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1991), 148–66, 162–63. To be fair, it needs to be made precise that Kolstø does not openly say that Tolstoy was not a Christian, but merely that he was certainly not an "Orthodox Christian" (162–63). However, his further argument leaves an open way to—if not implies—the conclusion that Tolstoy must not be considered a Christian at all, not merely a Christian in the sense of his membership in the Orthodox Church.

assume that its central part is a set of theoretical, factual beliefs that (mostly) describe certain otherworldly realities. Rather, he stresses that religion is a way of life: it is the attitude towards reality in general an individual adopts in his or her life. Such an attitude is manifested mostly by one's actions: while one can certainly express it in words, or even reflect on it, these are not indispensable, yet it is always visible in one's actions.³⁸ Indeed such a conception of religion can be seen in Tolstoy's claim that the conception of life present in the doctrine of the Church is primitive, as well as in his objection to the reduction of Christianity to a set of theoretical beliefs devoid of any practical consequences and, as such, to an idle talk as a result of which the beliefs one holds turn out insignificant in one's life. Contrary to such a conception, Tolstoy emphasizes that having beliefs can only work if one adopts the view that the heart of religion is to give humans practical directions in life. Moreover, his objection that the religion the Church espouses is a primitive one is at least partly based on the classification of religions which is part of Tolstoy's general theory.

Thirdly, Tolstoy's critique of Church Christianity, while similar to other internal critiques, for instance that put forward by Søren Kierkegaard, bears visible marks of its late-nineteenth-century origin which are apparent in its historical-critical apparatus. Tolstoy was familiar with the early works on the historical Jesus, for instance with David Strauss's *Life of Jesus*³⁹ and Ernest Renan's *The Life of Jesus*,⁴⁰ and himself tried to use elementary historical-critical tools in his reading of the Gospels. Yet, from a contemporary point of view, his approach may seem rather naïve, mostly because he evidently assumes that the Gospels are more or less (although in fact more rather than less) accurate protocols of the actual words and acts of Jesus rather than that the Gospels are more or less (although in fact more rather than less) free theological constructions of their authors, which, today, is a common knowledge. So, whenever Tolstoy wants to "excavate" the lost sense of what Jesus said, he consults critical editions of the texts of the Gospels, as well as the dictionaries, and is not at all bothered, for instance, by the fact that the Sermon on the Mount is totally missing from the Gospel according to John and almost totally missing from that according to Mark, who merely writes down minor thoughts that overlap with the Sermon's content, or that it is included in a short form only in Luke, and can be found in its full form exclusively in Matthew, which, from the vantage point

³⁸ For a broader treatment of Tolstoy's conception of religion, see Maksymilian R o s z y k, *Religia jako praktyka: Ludwiga Wittgensteina koncepcja religii w kontekście filozofii Lwa Tołstoja i Sorena Kierkegaarda* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020), 35–45 and 54–56.

³⁹ See David F. S t r a u s s, *The Life of Jesus*, trans. George Eliot (Mifflintown, Pennsylvania: Sigler Press, 1994).

⁴⁰ See Ernest R e n a n, *The Life of Jesus*, trans. William G. Hutchinson (Whitefish, Montana: Kessinger Publishing, 2010). See, e.g., T o l s t o y, *What I Believe*, 41, 91.

of contemporary research on the historical Jesus, makes it very problematic to consider this text as the foundation for a reconstruction of the original teaching of Jesus. Nonetheless, it is striking that if we compare Tolstoy's interpretation of what the original message of Jesus was with the newest results of modern research, it turns out that Tolstoy's general tenets coincide with those of John D. Crossan, a leading contemporary scholar in historical Jesus research. Like Tolstoy, he interprets Jesus as a specifically non-apocalyptic eschatological preacher, emphasizes the importance of non-violence in Jesus's teaching, and in general understands his authentic message as one of a new guidance for life that can result in a transformation of the social reality.⁴¹ Thus, the title of one of Tolstoy's most important books, *The Kingdom of God is Within You*, could as well serve as the title of a work of Crossan's.

Finally, the question remains of the actual scope of Tolstoy's critique, i.e., whether it applies only the Christianity preached by the Russian Orthodox Church, or also to what other Christian Churches and denominations preach. Some authors have suggested that the former is the case.⁴² Such a conclusion, however, seems wrong, if we consider both Tolstoy's awareness and self-understanding, and the internal logic of his critique. As regards the first, one can find in Tolstoy's texts passages where he openly refers to the main Christian denominations,⁴³ as if to remind his readers that whenever he speaks about "the Church," he does not have in mind a particular Church, but precisely the Church in general. Moreover, he openly expounds his approach, for instance in chapter three of *The Kingdom of God is Within You*, where he writes: "The teaching of every Church, with its redemption and sacraments, excludes the teaching of Christ."⁴⁴ Besides, when unfolding his criticisms, he occasionally writes about events from the period of antiquity, for instance those that took place during the reign of emperor Constantine, the period when the Christendom was not yet divided.⁴⁵

As regards the second reason, if we inspect the content of his critique, i.e., his objections as analytically listed above, we can see that all of them apply more or less (but in fact more rather than less) to all major Christian Churches and denominations, whether the Orthodox, the Roman Catholic, the Lutheran, etc. All of them incorporate the "metaphysically cabalistic" doctrine regarding the second person of Godhead who comes to save the fallen humanity and secure

⁴¹ See John D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York: Harper Collins, 1991.

⁴² See, e.g., Christoyannopoulos, "Leo Tolstoy's Anticlericalism in Its Context and Beyond," 10.

⁴³ See, e.g., Tolstoy, *The Kingdom of God Is Within You*, 48.

⁴⁴ Ibidem, 47.

⁴⁵ Tolstoy, *What I Believe*, 204–5.

for it an eternal bliss as something essential and fundamental to Christianity (objection 1); all of them thus also stick to the idea of individual immortality (objection 2). In consequence, all of them also have to marginalize the actual teaching of Christ (again, objection 1), falsify it by various means (objection 3), deny it in practice (objection 4), and thus reduce Christianity to mere words and idle theoretical views (objection 5).

To conclude on a more general level, it may be noted that Tolstoy's critique of Christianity is original and hence interesting in its character. As has been demonstrated, it is mostly an internal critique, although it involves external criticisms, based on Tolstoy's general theory of religion. The originality of his approach lies in the fact that other critiques of Christianity, both earlier and later, are either only internal (such is the case with Kierkegaard's critique) or as, for instance, D'Holbach's or Feuerbach's, only external. Tolstoy in turn tries to combine both perspectives, and, moreover, he does not proceed mechanically, since his grounds for the external critique, i.e., his general theory of religion, is clearly connected with his base for the internal critique, i.e., the conception of true Christianity (although the two aspects are logically independent), which is a sign that he adopts a systematic approach rather than simply lists random objections that he for some random reason found convincing. Thus, his critique may turn out appealing to both those "inside Christianity" and "outside" it. Nonetheless, the weight of his arguments lies mostly on the internal side, so it will be most interesting and perhaps useful to those who are to some extent "inside" Christianity, but feel uneasy with its official, Church legacy.

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAFIA

- Christoyannopoulos, Alexandre. "Leo Tolstoy's Anticlericalism in Its Context and Beyond: A Case against Churches and Clerics, Religious and Secular." *Religions* 7, no. 5 (2016): 1–22.
- Crossan, John D. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. New York: Harper Collins, 1991.
- Kolstø, Pål. "Leo Tolstoy, a Church Critic Influenced by Orthodox Thought." In *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*. Edited by Geoffrey A. Hosking. Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1991.
- Medzhibovskaya, Inessa. *Tolstoy and the Religious Culture of His Time: A Biography of a Long Conversion; 1845-1887*. Plymouth: Lexington Books, 2008.
- Renan, Ernest. *The Life of Jesus*. Translated by William G. Hutchinson. Whitefish, Montana: Kessinger Publishing, 2010.
- Roszyk, Maksymilian. "Problem jedności Tołstojowskiej koncepcji religii." *Roczniki Filozoficzne* 65, no. 4 (2017): 177–99.

- Roszyk, Maksymilian. *Religia jako praktyka: Ludwiga Wittgensteina koncepcja religii w kontekście filozofii Lwa Tolstoja i Sørensa Kierkegaarda*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020.
- Strauss, David F. *The Life of Jesus*. Translated by George Eliot. Mifflintown, Pennsylvania: Sigler Press, 1994.
- Tolstoy, Leo. "A Confession." Translated by Jane Kentish. In Tolstoy, *"A Confession" and Other Religious Writings*. London: Penguin Books, 1987.
- Tolstoy, Leo. *The Kingdom of God is Within You: Christianity Not as a Mystic Religion but as a New Theory of Life*. Translated by Constance Garnett. N.p.: Watchmaker Publishing, 1951.
- Tolstoy, Leo. "Religion and Morality." Translated by Jane Kentish. In Tolstoy. *"A Confession" and Other Religious Writings*. London: Penguin Books, 1987: 129–50.
- Tolstoy, Leo. *What I Believe*. Translated by Constatine Popoff. London: Elliot Stock, 1885.
- Tolstoy, Leo. "What Is Religion and of What Does Its Essence Consist?" Translated by Jane Kentish. In Tolstoy, *"A Confession" and Other Religious Writings*. London: Penguin Books, 1987.
- Weisbein, Nicolas. *L'évolution religieuse de Tolstoi*. Paris: Librairie des Cinq Continents, 1960.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Maksymilian ROSZYK, Leo Tolstoy's Critique of Church Christianity

DOI 10.12887/38-2025-4-152-15

The aim of the paper is a reconstruction and an analysis of Leo Tolstoy's critique of what he called Church Christianity. In the opening section, Tolstoy's general conception of religion as a relationship or an attitude of an individual to the world (which forms the background for the critique) is described. Then Tolstoy's most important criticisms are discussed: (1) marginalization of the authentic teaching of Christ and establishing an alien metaphysical doctrine instead; (2) internal and external problems concerning the doctrine that replace the original one; (3) falsification of the crucial concepts Christ developed; (4) an open denial of certain fundamental teachings of Christ; (5) reducing Christianity to idle talk. The paper concludes with some remarks concerning the nature and scope of Tolstoys's critique.

Keywords: Tolstoy, Christianity, religion, critique of Christianity

Contact: Department of Modern and Contemporary Philosophy, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: maksymilian.roszyk@kul.pl

Phone: +48 81 4454040
<https://pracownik.kul.pl/maxro>
ORCID 0000-0002-1497-2471

Maksymilian ROSZYK – Lwa Tołstoja Krytyka chrześcijaństwa kościelnego
DOI 10.12887/38-2025-4-152-15

Celem tekstu jest rekonstrukcja i analiza sformułowanej przez Lwa Tołstoja krytyki chrześcijaństwa kościelnego. Na początku zarysowana zostaje ogólna koncepcja religii jako relacji czy nastawienia jednostki do świata sformułowana przez rosyjskiego myśliciela, która stanowi podstawę do przeprowadzonej przez niego krytyki. Następnie omówione są główne zarzuty, jakie Tołstoj wysuwa pod adresem chrześcijaństwa kościelnego: (1) marginalizacja autentycznego nauczania Chrystusa i zastąpienie go obcą mu metafizyczną doktryną; (2) wewnętrzne i zewnętrzne problemy z tą doktryną; (3) zafałszowanie kluczowych pojęć, jakich używa Chrystus w swym nauczaniu; (4) otwarte zanegowanie kluczowych punktów autentycznego nauczania Chrystusa; (5) redukcja chrześcijaństwa do wypowiedzania słów niemających znaczenia w praktyce. W części końcowej przedstawione są uwagi dotyczące natury i zasięgu Tołstojowskiej krytyki.

Słowa kluczowe: Tołstoj, chrześcijaństwo, religia, krytyka chrześcijaństwa

Kontakt: Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: maksymilian.roszyk@kul.pl
Tel. 81 4454040
<https://pracownik.kul.pl/maxro>
ORCID: 0000-0002-1497-2471



Rafał CHARZYŃSKI*

CZESŁAW MARTYNIAK INTELEKTUALNY NONKONFORMISTA

Martyniak uważał, że prawo musi spełniać określone wymagania treściowe, ponieważ ma służyć dobru społeczności, dla której jest ustanawiane – ma czynić ludzi moralnie dobrymi. Normy stojące w rażącej sprzeczności z moralnością określał jako bezprawie. Wykazywał ponadto, że problem oceny słuszności zasad moralnych można rozstrzygać, odwołując się do natury człowieka i jego relacji ze społeczeństwem, gdyż są to kryteria obiektywne i uniwersalne.

Publikacje dotyczące uczonych najczęściej koncentrują się na opracowaniu ich dorobku. Bywa on omawiany, poddawany ocenie, wskazuje się na źródła inspiracji danego autora, porównuje jego prace z dokonaniem innych reprezentantów danej dziedziny, ustala się, jaki wpływ wywarł na następców. Jak wiadomo, istnieje ogromne bogactwo podejść do poglądów sformułowanych przez przedstawicieli różnych dyscyplin wiedzy, które opracowuje się w ramach ich historiografii. Nierzadko korzysta się z dokonań ludzi nauki, aby – w myśl znanego powiedzenia – stając na ich barkach, móc spojrzeć dalej. Nieco inaczej jest w przypadku niniejszego tekstu, chcę bowiem skoncentrować się bardziej na człowieku niż jego dziele, na pewnych rysach osobowości Czesława Martyniaka, które ujawniły się w ciągu jego życia, pozostawioną przezeń spuściznę naukową potraktuję natomiast jak lustro, w którym się ta osobowość odbiła. Pragnąłbym przyjrzeć się również temu, co ukształtowało sylwetkę Martyniaka, skupiając się na jego intelektualnej odwadze, na sygnalizowanym w tytule nonkonformizmie.

„STAĆ SIĘ CZŁOWIEKIEM GODNYM TEJ NAZWY”

Na wstępie warto spojrzeć na bogate, choć krótkie życie Czesława Martyniaka w świetle prowadzonego przezeń pamiętnika¹, pozostającego do dzisiaj

*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 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Zob. C. M a r t y n i a k, *Dziennik*, prywatne archiwum Rafała Charzyńskiego. W cytatach z tego dzieła pisownia została uwspółcześniona.

w rękopisie. Lektura tych zapisków pozwala odkryć rysy osobowości ich autora, które zazwyczaj umykają standardowym biografiom.

Czesław Szymon, pierwotny syn Leokadii i Stanisława Martyniaków, urodził się 24 maja 1906 roku w Lublinie, gdzie też później uczęszczał do gimnazjum im. Zamojskiego. W okresie szkolnym powziął zamiar dokumentowania swojej młodości, żeby „mieć pamiątkę z tego czasu [...], w którym kształtuje się człowiek”². Dzięki pamiętnikowi dowiadujemy się o bardzo świadomie podjętym postanowieniu, by pracować nad własnym charakterem. W notatce z lutego 1921 roku czytamy: „Za trzy miesiące skończę 15 lat. Jestem teraz w 5-tej klasie, a czas szybko płynie i za parę lat dostanę świadectwo dojrzałości. Więc mogę bez przesady powiedzieć, że teraz «rodzi się» we mnie człowiek”³.

Kilka miesięcy później napisał: „Cel życia mam wytknięty – stać się człowiekiem godnym tej nazwy. Ciężkie i niełatwe to zadanie, a stoję dopiero na początku”⁴.

Na pożółkłych kartach odczytać można zapisane ręką wówczas już studenta następujące słowa: „Przeczytałem dziś znowu swój dziennik. Wrażenie ma się takie, jakby go pisał ktoś inny, obcy, ale to jednak wszystko takie moje. Tak, w tym się czuje coś swojego. Tylko że to już przeszło. Czy aby przeszło? Te walki, wzloty, upadki i marzenia. Dziś pod nieco inną formą, lecz «zawsze to samo» – w okresie prawie trzyletnim, niewielkim, lecz jakże bogatym w przeżycia. Z wyrostka, młodzieńca wykuł się młody człowiek. Ile wypadków, walk duchowych, przemian”⁵.

Decyzję o podjęciu studiów prawniczych poprzedziły, charakterystyczne dla tego etapu życia, młodzieńcze rozterki. Na dwa lata przed maturą w jego pamiętniku pojawił się zapis: „Myślę, czym zostanę. Kończę szkołę realną, a więc powinienbym zostać inżynierem, iść na politechnikę, ale cóż, kiedy nie mam zupełnie zdolności do rysunku ani zbytniego zamięłowania do fizyki, natomiast lubię historię, literaturę i języki obce [...]. I wciąż się waham, nie wiem co wybrać, politechnikę czy uniwersytet. Czym właściwie będę: adwokatem, doktorem czy nauczycielem? Poszedłbym na literaturę i historię, ale jaka przyszłość? Profesor? Nie myślę nim być”⁶. Ostatecznie po uzyskaniu świadectwa dojrzałości⁷ Martyniak, zdecydował się wstąpić na Wydział Prawa

² Tamże (zapis z 13 lutego 1921 roku).

³ Tamże (zapis z 21 lutego 1921 roku).

⁴ Tamże (zapis z 22 lipca 1921 roku).

⁵ Tamże (zapis z 7 września 1925 roku).

⁶ Tamże (zapis z 2 października 1922 roku).

⁷ Informowała o tym lokalna prasa. W tekście zatytułowanym *Tegoroczni maturzyści Lub. szkół średnich męskich* znajduje się wzmianka dotycząca Gimnazjum Realnego im. Hetmana Zamoyskiego: „Egzamina ukończono 26 – V b.r.; świadectwa dojrzałości otrzyma ogółem 26 osób.

i Nauk Społeczno-Ekonomicznych młodego wówczas Uniwersytetu Lubelskiego, którego nazwę kilka lat później (w roku 1928) zmieniono na Katolicki Uniwersytet Lubelski.

Atmosferę, w której wzrastał późniejszy lubelski uczony, kształtował w istotny sposób patriotyzm i entuzjazm związany z odzyskaniem niepodległości i tworzeniem się od podstaw polskiego państwa: „Górny Śląsk już nasz! Już po plebiscycie. Na 15 powiatów w 11 przegłosowali Polacy. Gdy przyszła o tym wiadomość wczoraj wieczorem, to wnet uformował się pochód, który obchodził całe miasto. Były dwie orkiestry, wojskowa i kolejarzy. Przemawiało wielu mówców. Śpiewano pieśni patriotyczne. Obchód trwał aż do godziny drugiej w nocy. W szkole rozdali dzisiaj w młodszych klasach cenzury i poszliśmy do katedry, gdzie były również wszystkie żeńskie i męskie szkoły. Odprawiono uroczystą Mszę Świętą, po niej było kazanie. Śpiewano również pieśni, jak *Te Deum laudamus*, *Boże coś Polskę*, *Rotę* Konopnickiej. Potem rozeszliśmy się do domów”⁸.

Upływające lata nie osłabiły tego entuzjazmu i postawy patriotycznej, jakkolwiek zmieniająca się dynamicznie rzeczywistość międzywojennej Polski sprawiała, że Martyniak dostrzegał i wskazywał nowe ideały i zadania: „Może niektóre dawne, przedwojenne [ideały – R.C.] zostały zlikwidowane, i to dlatego, że zostały zrealizowane, jak zdobycie niepodległości, ale wszystkie ideały nie zostały i nie mogą zostać zlikwidowane. [...] I dzisiaj mamy ideały. Może mniej skryształizowane na razie i może mniej wypięknione przez egzaltację uczuciową, mniej ubrane przez poezję, ale równie konieczne, równie wielkie. Ideał niepodległości Polski, wzniesionej przez natchnionych wieszczów narodowych do godności męczennicy narodów, ideał okupiony krwią i poświęceniem pokoleń, nabrał cech nadziemskiego nimbu, i trudno się dziwić, że blade wydają się takie pozytywne ideały, jak urządzenie własnego państwa, rozwój wartości kulturalnych i gospodarczych Polski itp. Można by się co najwyżej zgodzić, że dziś przeżywamy interregnum ideałów, w tym znaczeniu, że po ustąpieniu dawnego (zdobycie niepodległości) nowe jeszcze nie zostały całkowicie skryształizowane, ale już są, już żyją i działają. [...]. Nie wydaje się chyba nikomu, aby wszystkie idee były u nas już całkowicie gotowe. W gruncie rzeczy najgłówniejsze problemy czekają na rozwiązanie. A rozwiązanie ich nie będzie dziełem paru najbliższych lat. Młode pokolenie zostawi dalszą ich część jeszcze następemu. [...]. Możliwości są u nas wprost olbrzymie i jeśli coś może przestraszyć, to nie brak perspektyw, ale ich ogrom. [...] Jakież wielkie

Ogółem w męskich szkołach Lublina egzamin dojrzałości zdało 86 abiturientów” (Er., *Tegoroczni maturzyści Lub. szkół średnich męskich*, „Głos Lubelski. Pismo Codzienne” z 1 VI 1924, s. 6). Wśród wymienionych w tym tekście nazwisk absolwentów figuruje Czesław Martyniak.

⁸ Martyniak, dz. cyt. (zapis z 22 marca 1921 roku).

i nęcające każdego, kto ma w sobie choć trochę ducha apostołskiego i poczucia odpowiedzialności za swoje czasy, są perspektywy w dziedzinie społecznej i kulturalnej! [...] Oto perspektywa tak przerażająco piękna jak widok skalistego i groźnego, lecz przez to właśnie pociągającego wierchu. I wielka część wysiłku intelektu i woli powinna iść w kierunku wynalezienia nowych rozwiązań, naszych, polskich, zgodnych z charakterem i tradycjami narodowymi”⁹.

Jest znamienne, że jedną z możliwych form realizacji miłości ojczyzny widział w aktywności intelektualnej zorientowanej na znajdowanie nowych propozycji zgodnych z charakterem i narodową tradycją. Być może wybór studiów prawniczych w sytuacji konieczności odbudowy państwowości polskiej podyktowany był również motywami patriotycznymi, wyznaczony potrzebami odrodzonej ojczyzny. Studiując prawo, Martyniak zainteresował się filozofią, wykładaną wówczas w ramach dwu katedr Wydziału Nauk Humanistycznych, i uzyskał zgodę senatu akademickiego na jej studiowanie. Czteroletni okres studiów na KUL-u wypełniała nie tylko nauka, ale również intensywne zaangażowanie w działalność organizacji młodzieżowych: Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”, Bratniej Pomocy Studentów Uniwersytetu Lubelskiego i Sodalicji Mariańskiej Akademików Uniwersytetu Lubelskiego, a także sport, zwłaszcza tenis ziemny i siatkówka. W tych dyscyplinach Martyniak często reprezentował swoją alma mater. Od rozpoczęcia studiów należał do Akademickiego Związku Sportowego Lublina¹⁰, w latach 1932-1939 był jego kuratorem¹¹.

Absolutorium z prawa uzyskał w roku 1928 na KUL-u, a po egzaminie zdanym na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie został magistrem ars aequi et boni. W tym też roku, uzyskawszy stypendium rządowe, wyjechał do Paryża, aby w Instytucie Katolickim kontynuować studia z zakresu filozofii. Rok później otrzymał tytuł licencjata na podstawie pracy „La définition thomiste de la loi”, opublikowanej w roku 1930¹². W roku 1931 został doktorem filozofii na podstawie rozprawy *Le fondement objectif du droit d'après saint Thomas d'Aquin*¹³ oraz zdanych egzaminów.

Po powrocie do Polski w czerwcu 1931 roku zdał egzaminy uzupełniające na Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych KUL, otrzymując sto-

⁹ T e n z e, *O perspektywach młodości* w: tenże, *Pisma*, oprac. R. Charzyński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, s. 71-73.

¹⁰ Por. R. W r y k, *Straty osobowe Akademickiego Związku Sportowego w latach II wojny światowej 1939-1945*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1991, s. 67.

¹¹ Por. S. D o b o s z, *75 lat AZS Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. 22.01.1922-22.01.1997*, Norbertinum, Lublin 1997, s. 4.

¹² Zob. C. M a r t y n i a k, *La définition thomiste de la loi*, „Revue de philosophie” 30(1930), s. 231-250.

¹³ Zob. t e n z e, *Le fondement objectif du droit d'après saint Thomas d'Aquin*, Éditions et publications contemporaines Pierre Bossuet, Paris 1931.

pień 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.

Zwieńczeniem wypełnionych intensywną pracą naukową lat była habilitacja. Kolokwium habilitacyjne miało miejsce 24 maja 1939 roku – a więc w trzydziestą trzecią rocznicę urodzin Martyniaka – przed Radą Wydziału Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Na mocy podjętej przez Radę uchwały, przyjętej przez senat akademicki UJ 28 czerwca i zatwierdzonej przez ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego 31 lipca tegoż roku¹⁴, otrzymał on stopień docenta teorii i filozofii prawa.

Wybuch drugiej wojny światowej zastał Czesława Martyniaka i jego rodzinę – spodziewającą się drugiego dziecka żonę i kilkuletnią córkę – w Lublinie. Rektor KUL ks. prof. Antoni Szymański postanowił wznowić działalność Uczelni, stawiając okupantów wobec faktu. Podczas narady pytał każdego z profesorów o decyzję w sprawie rozpoczęcia zajęć akademickich. Martyniak, podobnie jak wielu innych, udzielił odpowiedzi pozytywnej i rozpoczął wykłady. Ostatni wykład poprowadził 10 listopada 1939 roku. Następnego dnia, razem ze wszystkim obecnymi w KUL-u profesorami, został aresztowany i osadzony w więzieniu na zamku lubelskim. Według zapowiedzi Niemców zatrzymanie pracowników naukowych Uniwersytetu w charakterze zakładników zaplanowane zostało na dwa dni, by zagwarantować spokojny przebieg rocznicy odzyskania niepodległości przez Polskę. Akcja ta wpisała się w trwające już masowe aresztowania inteligencji miasta Lublina. Wbrew obietnicy, po upływie dwóch dni profesorowie nie zostali uwolnieni. 25 listopada żona Martyniaka urodziła drugą córkę, o czym dowiedział się on z grypsu. Wieczorem w pierwszą wojenną Wigilię Bożego Narodzenia, którą obchodzono w sobotę 23 grudnia (zgodnie z panującym wówczas zwyczajem, gdy 24 grudnia wypadał w niedzielę, Wigilia przenoszona była na dzień poprzedni) Martyniak wraz z dziewięcioma przedstawicielami inteligencji został rozstrzelany na starym cmentarzu żydowskim w Lublinie.

„MIEĆ ODWAGĘ I SZCZEROŚĆ”

Okres po powrocie z Paryża – niemalże cała czwarta dekada ubiegłego wieku – był dla Martyniaka czasem wypełnionym intensywną pracą naukową i dydaktyczną. Prowadził cenione przez studentów zajęcia i przygotowywał liczne publikacje: artykuły i recenzje. Głównym problemem, z jakim się wów-

¹⁴ Por. Ł. Czum a, H. Wa ś k i e w i c z, *Czesław Martyniak (1906-1939)*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, Wydawnictwo SS. Loretanek-Bernardynek, Warszawa 1970, s. 306.

czas mierzył, był pozytywizm prawny – kierunek mający wielu zwolenników, który negował potrzebę związku między prawem stanowionym a jakimkolwiek systemem wartości. Martyniak postanowił wyrazić sprzeciw wobec takiego podejścia do prawa, wchodząc w polemikę z czystą teorią prawa Hansa Kelsena. Jej twórca, austriacki uczony, twierdził, że formalnie poprawne ustanowienie jakiejś normy przez upoważnioną do tego władzę jest warunkiem wystarczającym jej obowiązywania. Martyniak natomiast uważał, że prawo musi spełniać również określone wymagania treściowe, ponieważ ma służyć dobru społeczności, dla której jest ustanawiane – ma czynić ludzi moralnie dobrymi; nie każde zatem rozporządzenie władzy może zostać uznane za prawo, którego należy przestrzegać. Normy stojące w rażącej sprzeczności z moralnością określał jako bezprawie, twierdził, że są one czynnikiem destruktywnym w stosunku do prawa.

We wstępie do poświęconej krytyce pozytywizmu rozprawy Martyniaka *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*¹⁵, będącej jego głównym osiągnięciem naukowym w tym okresie, napisał, że do zajęcia się czystą teorią prawa skłonił go fakt, iż jest to stanowisko stale powracające w dziejach refleksji nad prawem¹⁶. Jego ambicją było nie tylko podjęcie polemiki z modnym wówczas trendem intelektualnym, ale też przeciwstawienie mu stanowiska, które będzie miało walor uniwersalny.

Warto podkreślić, że opowiedzenie się przeciwko dominującej tendencji świadczyło o odwadze intelektualnej Martyniaka. Jak pisze Hanna Waśkiewicz: „Już sam fakt przyjęcia przez Martyniaka kierunku, który w ówczesnej filozofii prawa w Polsce nie miał innych przedstawicieli, a który przy tym w swym zasadniczym nastawieniu (afirmacja prawa naturalnego) był diametralnie różny od stanowiska, jakie zajmowali inni filozofowie polscy tego okresu, świadczy, że Martyniak potrafił samodzielnie myśleć i miał odwagę zająć stanowisko, które uważał za prawidłowe, prawdziwe i naukowo owocne, chociaż nie było dla niego tajemnicą, że stanowisko to budzi wiele zastrzeżeń nie tylko u polskich filozofów prawa, ale i w literaturze światowej”¹⁷. Będąc u progu kariery naukowej, nie zawahał się zająć stanowiska znajdującego się na antypodach refleksji nad prawem uprawianej przez większość specjalistów. Wybór tomizmu, który w dziedzinie filozofii prawa nie miał w międzywojennej Polsce przedstawicieli¹⁸, stymulował między innymi krytykę relatywizmu, obecnego w poglądach wielu wpływowych myślicieli. Martyniak wykazywał niekonsekwencję w tych poglądach – rozdzźwięk między deklarowanym rela-

¹⁵ Zob. C. Martyniak, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, w: tenże, *Dzieła*, red. R. Charzyński, M. Wójcik, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017.

¹⁶ Por. tamże, s. 182.

¹⁷ Czuma, Waśkiewicz, dz. cyt., s. 310.

¹⁸ Por. tamże.

tywizmem a tezami głoszonymi jako bezwzględnie prawdziwe. W poglądach Kelsena dostrzegał niekonsekwencję polegającą na tym, że mimo programowego relatywizmu pewnych założeń swojej koncepcji nie traktował on jako względnych. Lubelski uczony pisał: „Oczywiście poza tym programowym, naukowym relatywizmem Kelsen jak każdy człowiek ma poglądy, które uważa za prawdziwe bezwzględnie, dobre i słuszne. Np. jeśli chodzi o same założenia teoriopoznawcze. Zdaniem Kelsena w teorii poznania istnieją dwa przeciwstawiające się punkty widzenia, dwie hipotezy: subiektywistyczna i obiektywistyczna. Zależnie od uznania jednej lub drugiej będzie się miało subiektywistyczną lub obiektywistyczną teorię poznania, a odpowiednio do niej subiektywistyczny lub obiektywistyczny światopogląd”¹⁹. Podobny zarzut Martyniak czynił Leonowi Petrażyckiemu: „Jako relatywista Petrażycki głosi, że norm prawnych o walorze bezwzględnym nie można uzasadnić w sposób naukowy, że nie można naukowo ustalić, które prawo jest sprawiedliwe, a które niesprawiedliwe, które jest słuszne, a które niesłuszne. Zdaniem Petrażyckiego końcowym celem polityki prawa jest takie urobienie charakteru ludzi, aby wśród nich całkowicie zapanowała czynna miłość bliźniego, czyli ideałem jest osiągnięcie całkowicie uspołecznionego charakteru. [...] Widzimy więc, że Petrażycki, zapatrzonny w swój szlachetny ideał czynnej miłości bliźniego, porzuca propagandowy relatywizm. Skoro bowiem uznaje się istnienie pewnego obiektywnego celu polityki prawa, tzn., że uznaje się pewną normę o walorze bezwzględnym, a mianowicie normę: «należy akceptować dotychczasową linię rozwoju prawnego ludzkości i współdziałać z nią»”²⁰.

Martyniak przywoływał krytykę relatywizmu przeprowadzoną przez Kazimierza Twardowskiego w książce *O tak zwanych prawdach względnych*²¹, której recenzję opublikował w czasopiśmie „Prąd. Miesięcznik Związku Katolickiej Młodzieży Akademickiej”²². Z aprobatą przytaczał tam stanowisko założyciela szkoły lwowsko-warszawskiej, który twierdził, że postulat relatywistów dotyczący względnego charakteru zasad etycznych naznaczony jest brakiem precyzji wypowiedzi: „Relatywiści, wskazując na znany fakt, że zasady etyczne, które były obowiązujące w jednych społeczeństwach, często w tych samych społeczeństwach są ponadgryzane przez wyjątki, a w innych nie mają żadnego znaczenia albo nawet bywają oznaczone za niemoralne,

¹⁹ Por. M a r t y n i a k, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, s. 219.

²⁰ T e n z e, *Problem filozofii prawa. Filozofia prawa, jej przedmiot metoda i podział*, w tenże, *Dziela*, s. 482n.

²¹ Zob. K. T w a r d o w s k i, *O tak zwanych prawdach względnych*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Lwów 1934.

²² Zob. C. M a r t y n i a k, Kazimierz Twardowski, „*O tak zwanych prawdach względnych*”, *Lwów, Polskie Towarzystwo Filozoficzne 1934*, „Prąd. Miesięcznik Związku Katolickiej Młodzieży Akademickiej” 1934, nr 27, s. 151-154.

wyciągają wniosek, że zasady etyczne są względne. Ta względność jest tylko pozorna. Jeżeli zasady etyczne dopuszczają wyjątki, to znaczy, że nie należało ich nigdy formułować w postaci sądu ogólnego, lecz szczegółowego. [...] Twierdzenie, jakoby istniały normy etyczne słuszne tylko w pewnym czasie i miejscu, opiera się na fakcie, że nie formułuje się zwykle norm etycznych w sposób ścisły, lecz że wypowiada się je w formie ogólnej, jakby miały zastosowanie do wszystkich jednostek, żyjących kiedykolwiek i w jakichkolwiek warunkach, gdy tymczasem tyczy się to zwykle tylko pewnej kategorii jednostek albo związków społecznych”²³. Wykazywał ponadto, że niezwykle istotny w tym kontekście problem oceny słuszności zasad moralnych można rozstrzygać, odwołując się do natury człowieka i jego relacji ze społeczeństwem²⁴, gdyż są to kryteria obiektywne i uniwersalne. Uzasadnieniu ich istnienia poświęcił cały swój intelektualny potencjał i siły.

Martyniak starał się również przestrzegać przed możliwymi praktycznymi konsekwencjami relatywizmu teoriopoznawczego. Kelsen bowiem uważał, że odpowiednikiem relatywizmu w polityce jest demokracja, ponieważ kiedy zaneguje się istnienie obiektywnej prawdy, to prawda większości może wkrótce zostać zastąpiona przez prawdę mniejszości. „Ponieważ więc ta mniejszość, tak jak i większość – relacjonował stanowisko Kelsena Martyniak – ani ma absolutną rację, ani też nie ma absolutnej niesłuszności, przeto ustrój polityczny powinien być taki, aby istniała możliwość dojścia do władzy obecnej mniejszości. Wszystkie poglądy mają jednakową, tj. względną wartość”²⁵. Nie trzeba być specjalistą w dziedzinie teorii polityki, aby dostrzec, że ustrój demokratyczny programowo pozbawiony odniesień do prawdy i wartości staje się karykaturą tego, czym w założeniu miał być.

²³ C. Martyniak, Kazimierz Twardowski, „O tak zwanych prawdach względnych”, Lwów, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, w: tenże, *Pisma*, s. 64n.

²⁴ „Jeśliby poruszana zasada była słuszną, znaczyłoby to, że słuszne były poglądy Spartan na cel związku społecznego i cel życia ludzkiego. A więc uznanie tej zasady pociąga za sobą przyjęcie tezy, że jednostka całkowicie podporządkowana jest państwu, że życie i wszelkie dobra jednostki całkowicie mają podlegać doczesnemu dobru państwa. Sparta była społeczeństwem zorganizowanym dla podboju, dla walki. Spartanie zabijali dzieci ułomne, gdyż ich egzystencja była niepotrzebnym ciężarem dla zmilitaryzowanej społeczności. [...] uznając słuszność zasady spartańskiej [...] należałoby uznać za słuszne i dobre wszystko to, co jest pożądane dla osiągnięcia celów danej grupy społecznej. Jeśli natomiast uzna się fakt oczywisty, że człowiek, jak wszystko, co istnieje, posiada pewną określoną organizację psychofizyczną, czyli określoną naturę, jeśli się rozumie, że każda natura jest pewnym zaczątkiem, *relatio ad*, predeterminowanych do określonego celu, to wtedy musimy uznać, że człowiek zawsze i wszędzie, czy w społeczeństwie spartańskim, czy w koczowniczym, czy w dzisiejszym, czy jakimkolwiek przyszłym ma jeden i ten sam określony cel, do którego jest moralnie zobowiązany dążyć, a społeczeństwo jest środkiem do uzyskania tego celu”. Tamże, s. 65n.

²⁵ Tenże, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, s. 218.

W świetle krytyki przeprowadzonej przez Martyniaka jedynym kryterium możliwości zastosowania przymusu, jakie dopuszczał Kelsen, była zgoda większości: „Przymus należy stosować wówczas tylko, gdy co najmniej większość się zgodzi. Jest to kryterium całkowicie względne i formalne. Ale innego kryterium słuszności stosowania przymusu Kelsen nie widzi”²⁶. Notabene stanowisko relatywistów w tej kwestii stale obecne jest w dziejach refleksji nad prawem.

Relatywizm leżał też u podstaw formalizmu nauki prawa – zajmowanie się jego treścią w sytuacji, kiedy nie istnieją słuszne i sprawiedliwe normy, byłoby pozbawione sensu. Atrakcyjne natomiast stawało się badanie apriorycznych warunków poznania i formalnej powinności prawnej, wobec ciągle zmieniającej się treści bowiem jako jedyne niezmiennie elementy miały one – zdaniem Martyniaka – „zaspokoić głód rzeczy trwałych, niezmiennych, głód absolutu, który Kelsen odczuwał na równi z każdym człowiekiem”²⁷.

Wyraźnie rysujący się w publikacjach Martyniaka sprzeciw wobec relatywizmu, uzasadniany zarówno brakiem koherencji w poglądach jego zwolenników, jak i wynikającymi zeń konsekwencjami, mówi wiele o osobowości lubelskiego filozofa prawa. Sprzeciw ten, jak już wspomniano, był konsekwencją jego opowiedzenia się za tomizmem, ale – jak się wydaje – spowodowany został również świadomym, wręcz programowym odrzucaniem kompromisów, ustępstw, na które człowiek bywa skłonny godzić się w imię wygodnego życia. Wynikał z narzucenia sobie przez Martyniaka wysokich wymagań i samodyscypliny już we wczesnej młodości, o czym świadczy między innymi jego pamiętnik. Krytyczna analiza czystej teorii prawa doprowadziła go do wniosku, że według tej doktryny podstawą przestrzegania prawa jest ostatecznie oportunizm – pragnienie uniknięcia konsekwencji, czyli przymusu stosowanego przez państwa. W takiej sytuacji, jeżeli ewentualna korzyść z popełnienia czynu zabronionego przewyższyłaby stratę wynikającą z sankcji, nie można wskazać żadnego motywu powstrzymującego przed przekroczeniem prawa. Dla Martyniaka było to całkowitym zaprzeczeniem racji bytu takiego porządku prawnego, przede wszystkim w wymiarze praktycznym. Jego niezgoda na relatywizm wynikała bowiem z głębokiego przeświadczenia o istnieniu obiektywnych norm moralnych.

Teorię prawa naturalnego traktował jako doktrynę filozoficzną, uważał więc za odpowiednią do rozważań na ten temat płaszczyznę dyskursu racjonalnego. Deklarował wprost niezależność tej problematyki od jakiejkolwiek wiary religijnej, krytykując stosowanie argumentacji wkraczającej w tę dziedzinę: „Tomistyczna doktryna prawa naturalnego nie jest związana z wiarą

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 219.

objawioną w sposób konieczny i może być odeń niezależna. Całkiem świadomie odbieramy prawu naturalnemu jego rzekomo religijną naturę, jeżeli przez to wyrażenie ma się rozumieć bezwzględnie konieczną i nierozdzieloną zależność od religii objawionej, co mu niektórzy przypisują. By dać prawu naturalnemu jego moc obowiązującą, bynajmniej nie trzeba przypisywać mu natury religijnej, której nie posiada. O teorii prawa naturalnego można powiedzieć to samo co o całej filozofii św. Tomasza, że sama w sobie jest niezależna od danych wiary i w swoich zasadach oraz w swej strukturze opiera się tylko na doświadczeniu i rozumie²⁸. Niemniej jednak przekonany był, że pogłębiona analiza prawa zakorzenionego w naturze człowieka prowadzi nie tylko do pytania o jej Stwórcę, ale też do pozytywnej odpowiedzi na nie: „Dlaczego mam być posłuszny porządkowi, który raz istniejąc, jest tym samym rozumny? Czyż nie mam prawa pytać się, na czym opiera się jego istnienie? Czyż ono samo jest rozumne? Jest to tylko fakt, a fakt nie jest prawem. Czy nie byłoby równie rozumne, gdyby ten porządek nie istniał? Czyżby nie trzeba było odwołać się aż do Miłości, by uzasadnić stworzenie? Bóg stworzył z dobroci, gdyż jest Dobrocią, a ta ma wszystkie prawa²⁹. Martyniak nie unikał zatem określenia swojego stanowiska w tej kwestii. Nie zbywał milczeniem jego konsekwencji ani nie zasłaniał się neutralnością światopoglądową, która w niektórych środowiskach uważana była za warunek bezstronnego uprawiania nauki, lecz otwarcie prezentował własne przekonania.

Kończąc rozprawę doktorską, w podsumowaniu refleksji dotyczącej podstaw porządku prawnego napisał: „W analizie prawa naturalnego należy mieć odwagę i szczerość zamiaru pójścia aż do końca, nie zajmować strusiej postawy chowania głowy w piasek, by w ten sposób uniknąć niebezpieczeństwa. Czymże innym bowiem, jak nie polityką strusią jest to, co czynią ci, którzy odrzucają doktrynę wszechmocy państwa, a przeczą istnieniu przedmiotowej podstawy porządku prawnego w postaci prawa naturalnego lub, jeżeli nawet przyjmują, że istnieje jakiś porządek przedmiotowy, który narzuca się zarówno państwu, jak i jednostkom, przecież za podstawę prawu nadają czysty fakt jego istnienia? Czysty fakt nie może stanowić podstawy reguły normatywnej. W samym tym fakcie musi być uprzednio zawarty rozkaz. A ten skąd pochodzi? Kto go wydaje? By odpowiedzieć na to pytanie, należy wznieść się ponad przyziemny pozytywizm. Trzeba być szczerym i nie obawiać się pojęć transcendentalnych, których wymaga sama rzeczywistość³⁰”.

Martyniak pozostawił po sobie niezwykle bogatą – zważywszy, że żył tak krótko – spuściznę naukową, która mimo upływu wielu dziesięcioleci bywa

²⁸ T e n ż e, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, w: tenże, *Dzieła*, s. 87.

²⁹ Tamże, s. 56.

³⁰ Tamże, s. 155n.

nadal inspiracją dla badaczy, stając się przedmiotem monografii³¹ i artykułów³², wzmiankuje się o niej w publikacjach specjalistycznych. Pielęgnowana jest pamięć o zamordowanych w noc wigilijną 1939 roku lubelskich inteligentach. Organizowane są konferencje naukowe, podczas których sięga się do dorobku naukowego lubelskiego tomisty. Jego sportowe pasje upamiętnia turniej Martyniak Cup, od wielu lat organizowany przez Studium Wychowania Fizycznego KUL. Obecność Czesława Martyniaka w ludzkiej świadomości chce ożywiać również ten artykuł.

³¹ Zob. M. Łuszczyńska, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2008.

³² Zob. R. Charzyński, *Relacja prawa naturalnego do stanowionego według Czesława Martyniaka*, „Prawo – Administracja – Kościół” 2005, nr 1-2(20-21), s. 25-41; t e n ż e, *Europejskie inspiracje filozofii prawa Czesława Martyniaka (1906-1939)*, „Studia z Filozofii Polskiej” 4(2009), s. 197-207; t e n ż e, *Neotomistyczne ujęcie prawa naturalnego jako podstawa praw człowieka*, w: *O prawach człowieka nieco inaczej*, red. A. Kobyliński, R. Moń, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 99-108; t e n ż e, *Moc obowiązująca prawa według Czesława Martyniaka*, „Kultura Prawna” 2(2019) nr 1, s. 53-62; t e n ż e, *Czesław Martyniak: The Great Ideas as Motivational Causes*, w: *The Great Ideas of Religion and Freedom: A Semiotic Reinterpretation of the Great Ideas Movement*, red. P.A. Redpath, I. Chłodna-Błach, A. Mamcarz-Plisiecki, Brill, Leiden–Boston 2021, s. 127-140; t e n ż e, *Czesław Martyniak (1906-1939)*, w: *Profesorowie prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, red. A. Dębiński, J. Misztal-Konecka, W.S. Staszewski, K. Adamczewski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2024, s. 387-396; Ł. Czuma, *Problematyka społeczno-filozoficzna w pracach Czesława Martyniaka (zagadnienia wybrane)*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 4, s. 329-340; T. Guz, *Relacja myśli filozoficznoprawnej Czesława Martyniaka wobec relatywistycznych pojęć prawa w niemieckim idealizmie i neopozytywizmie Hansa Kelsena*, „Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie” 13(2020) nr 1, s. 149-158; M. Łuszczyńska, *Filozofia prawa natury – Czesław Martyniak (w 65. rocznicę śmierci)*, „Studia Iuridica Lublinensia” 4(2004), s. 151-163; t a ż, *Pojęcie, podział i rola filozofii prawa w ujęciu Czesława Martyniaka*, „Studia Iuridica Lublinensia” 6(2005), s. 109-131; t a ż, *Tomistyczny stosunek prawa stanowionego do prawa naturalnego w ujęciu Czesława Martyniaka*, w: *Idee jako źródło instytucji politycznych i prawnych*, red. L. Dubiel, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2003, s. 447-456; A. Mamcarz-Plisiecki, *Dla czego i kiedy prawo obowiązuje. Tomistyczna myśl Czesława Martyniaka*, „Człowiek w Kulturze” 33(2023) nr 2, s. 123-135; K. Motyka, *Poglądy filozoficznoprawne Czesława Martyniaka na tle europejskim*, w: *Prawo, kultura, uniwersytet. 80 lat ośrodka prawniczego KUL*, red. A. Dębiński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 151-163; t e n ż e, *Socjologizujący prawnicy: Czesław Martyniak, Zdzisław Papierkowski, Leon Halban*, w: *Pomiędzy etyką a polityką. 80 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. E. Hałas, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 195-207; H. Niemiec, *Obiektywna podstawa prawa w ujęciu Czesława Martyniaka*, w: *Prawo, kultura, uniwersytet. 80 lat ośrodka prawniczego KUL*, s. 139-150; J. Potrześcz, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka w kontekście współczesnej dyskusji wokół paradygmatu niepozytywistycznej koncepcji prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” 20(2010) nr 2, s. 17-35; t a ż, *Aksjologia prawa w ujęciu Czesława Martyniaka i Artura F. Utza*, w: *Konwergencja czy dywergencja kultur i systemów prawnych?*, red. O. Nawrot, J. Zajadło, S. Sykuna, C.H. Beck, Warszawa 2012, s. 266-274; M. Stochmal, *Czesława Martyniaka krytyka normatywizmu Hansa Kelsena*, „Miscellanea Historico-Iuridica” 19(2020) nr 2, s. 97-118; L. Vacker, *Zapomniana krytyka Kelsena*, tłum. Ł. Czuma, „Roczniki Nauk Społecznych” 5(1977), s. 5-13.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Van Acker, Leonardo. "Zapomniana krytyka Kelsena." Translated by Łukasz Czuma. *Roczniki Nauk Społecznych* 5 (1977): 5–13.
- Charzyński, Rafał. "Czesław Martyniak (1906–1939)." In *Profesorowie prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*. Edited by Antoni Dębiński, Joanna Misztal-Konecka, Wojciech S. Staszewski, and Karol K. Adamczewski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2024.
- Charzyński, Rafał. "Czesław Martyniak: The Great Ideas as Motivational Causes." In *The Great Ideas of Religion and Freedom: A Semiotic Reinterpretation of the Great Ideas Movement*. Edited by Peter A. Redpath, Imelda Chłodna-Błach, and Artur Mamcarz-Plisiecki. Leiden and Boston: Brill, 2021.
- Charzyński, Rafał. "Europejskie inspiracje filozofii prawa Czesława Martyniaka (1906–1939)." *Studia z Filozofii Polskiej* 4 (2009): 197–207.
- Charzyński, Rafał. "Moc obowiązująca prawa według Czesława Martyniaka." *Kultura Prawna* 2, no. 1 (2019): 53–62.
- Charzyński, Rafał. "Neotomistyczne ujęcie prawa naturalnego jako podstawa praw człowieka." In *O prawach człowieka nieco inaczej*. Edited by Andrzej Kobylński and Ryszard Moń. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2011.
- Charzyński, Rafał. "Relacja prawa naturalnego do stanowionego według Czesława Martyniaka." *Prawo – Administracja – Kościół*, nos. 1–2 (20–21) (2005): 25–41.
- Czuma, Łukasz, and Hanna Waśkiewicz. "Czesław Martyniak (1906–1939)." In *W nurcie zagadnień posoborowych*. Edited by Bohdan Bejze. Warszawa: Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktyn, 1970.
- Dobosz, Stanisław. *75 lat AZS Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: 22.01.1922–22.01.1997*. Lublin: Norbertinum, 1997.
- Guz, Tadeusz. "Relacja myśli filozoficznoprawnej Czesława Martyniaka wobec relatywistycznych pojęć prawa w niemieckim idealizmie i neopozytywizmie Hansa Kelsena." *Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie* 13, no. 1 (2020): 149–58.
- Łuszczyńska, Małgorzata. "Filozof prawa natury – Czesław Martyniak (w 65. rocznicę śmierci)." *Studia Iuridica Lublinensia* 4 (2004): 151–63.
- Łuszczyńska, Małgorzata. *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2008.
- Łuszczyńska, Małgorzata. "Pojęcie, podział i rola filozofii prawa w ujęciu Czesława Martyniaka." *Studia Iuridica Lublinensia* 6 (2005): 109–31.
- Łuszczyńska, Małgorzata. "Tomistyczny stosunek prawa stanowionego do prawa naturalnego w ujęciu Czesława Martyniaka." In *Idee jako źródło instytucji politycznych i prawnych*. Edited by Lech Dubel. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2003.
- Mamcarz-Pilsiecki, Artur. "Dlaczego i kiedy prawo obowiązuje: Tomistyczna myśl Czesława Martyniaka." *Człowiek w Kulturze* 33, no. 2 (2023): 123–35.

- Martyniak, Czesław. "La définition thomiste de la loi." *Revue de philosophie* 30 (1930): 23–250.
- Martyniak, Czesław. *Dziennik*. Rafał Charzyński's private archive.
- Martyniak, Czesław. *Le fondement objectif du droit d'après saint Thomas d'Aquin*. Paris: Éditions et publications contemporaines Pierre Bossuet, 1931.
- Martyniak, Czesław. "Kazimierz Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, Lwów, Polskie Towarzystwo Filozoficzne 1934." *Prąd: Miesięcznik Związku Katolickiej Młodzieży Akademickiej*, no. 27 (1934): 151–54.
- Martyniak, Czesław. "Kazimierz Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, Lwów, Polskie Towarzystwo Filozoficzne 1934." In Martyniak, *Pisma*. Edited by Rafał Charzyński. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Martyniak, Czesław. "Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena." In Martyniak, *Dzieła*. Edited by Rafał Charzyński and Monika Wójcik. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.
- Martyniak, Czesław. "O perspektywach młodości." In Martyniak, *Pisma*. Edited by Rafał Charzyński. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Martyniak, Czesław. "Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu." In Martyniak, *Dzieła*. Edited by Rafał Charzyński and Monika Wójcik. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.
- Martyniak, Czesław. "Problem filozofii prawa: Filozofia prawa, jej przedmiot, metoda i podział." In Martyniak, *Dzieła*. Edited by Rafał Charzyński and Monika Wójcik. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.
- Motyka, Krzysztof. "Poglądy filozoficznoprawne Czesława Martyniaka na tle europejskim." In *Prawo, kultura, uniwersytet: 80 lat ośrodka prawniczego KUL*. Edited by Antoni Dębiński. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.
- Motyka, Krzysztof. "Socjologizujący prawnicy: Czesław Martyniak, Zdzisław Papierkowski, Leon Halban." In *Pomiędzy etyką a polityką: 80 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*. Edited by Elżbieta Hałas. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1999.
- Niemiec, Henryk. "Obiektywna podstawa prawa w ujęciu Czesława Martyniaka." In *Prawo, kultura, uniwersytet: 80 lat ośrodka prawniczego KUL*. Edited by Antoni Dębiński. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.
- Potrzeszcz, Jadwiga. "Aksjologia prawa w ujęciu Czesława Martyniaka i Artura F. Utza." In *Konwergencja czy dywergencja kultur i systemów prawnych?* Edited by Oktawian Nawrot, Jerzy Zajadło, and Sebastian Sykuna. Warszawa: C. H. Beck, 2012.
- Potrzeszcz, Jadwiga. "Filozofia prawa Czesława Martyniaka w kontekście współczesnej dyskusji wokół paradygmatu niepozytywistycznej koncepcji prawa." *Roczniki Nauk Prawnych* 20, no. 2 (2010): 17–35.
- Stochmal, Mirosław. "Czesława Martyniaka krytyka normatywizmu Hansa Kelsena." *Miscellanea Historico-Iuridica* 19, no. 2 (2020): 97–118.
- "Tegoroczni maturzyści Lub. szkół średnich męskich." *Głos Lubelski: Pismo codzienne*, June 1, 1924: 6.

Twardowski, Kazimierz. *O tak zwanych prawdach względnych*. Lwów: Polskie Towarzystwo Filozoficzne, 1934.

Wryk, Ryszard. *Straty osobowe Akademickiego Związku Sportowego w latach II wojny światowej 1939–1945*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1991.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Rafał CHARZYŃSKI – Czesław Martyniak – intelektualny nonkonformista

DOI 10.12887/38-2025-4-152-16

Artykuł poświęcony jest postaci Czesława Martyniaka, polskiego filozofa prawa rozstrzelanego na początku okupacji hitlerowskiej w Lublinie. Przedstawia jego intelektualną odwagę, przejawiającą się w wyborze tomizmu jako podstawy uprawianej przezeń refleksji naukowej, w opozycji do dominujących wówczas w jego dyscyplinie nurtów intelektualnych. Konsekwencją tego wyboru była krytyka pozytywizmu prawnego, uznanie koniecznego związku prawa stanowionego z moralnością oraz sprzeciw wobec relatywizmu. Wbrew popularnej wówczas w środowisku uczonych neutralności światopoglądowej, Martyniak nie wahał się ujawnić swoich poglądów, będących konsekwencją zajętogo stanowiska. Argumentacja, jaką się posługiwał, pozostawała jednak – zgodnie z jego deklaracją – w obrębie racjonalnego dyskursu, nie wkraczając w dziedzinę religii.

Słowa kluczowe: Czesław Martyniak, tomizm, pozytywizm prawny, relatywizm

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

E-mail: rafal.charzynski@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/rafal.charzynski>

ORCID 0000-0001-8217-7018

Rafał CHARZYŃSKI, Czesław Martyniak: An Intellectual Non-conformist

DOI 10.12887/38-2025-4-152-16

The paper is dedicated to the profile of a Polish philosopher of law Czesław Martyniak, executed in Lublin at the beginning of World War II. The article aims to show his intellectual courage which was manifested in the choice of Thomism as a foundation for his scholarly reflection. The current which was in opposition to dominating intellectual tendencies. As a consequence of the choice, Martyniak criticized legal positivism and was a follower of the view that there must obtain the relationship between law and morality. He was also

an opponent of relativism that had a lot of followers. Although Martyniak was convinced that it was necessary to use strictly rational argumentation within the philosophy of law, he was aware of the worldview consequences of his position and openly admitted it.

Keywords: Czesław Martyniak, Thomism, legal positivism, relativism

Contact: Department of the History of Philosophy in Poland, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: rafal.charzynski@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/rafal.charzynski>

ORCID 0000-0001-8217-7018



Barbara OSTAFIN*

PRACOWITOŚĆ – PASJA – ODWAGA O zapomnianych pracach arabistycznych Juliana Adolfa Świącickiego

Wszystkie prace arabistyczne Świącickiego mają charakter kompilacyjny i nie są wynikiem jego własnych studiów nad – właściwie nieznaną wówczas w Polsce – literaturą arabską. Wszystkie powstały jednak w oparciu o prace najwybitniejszych orientalistów europejskich i dzięki temu stanowią cenne źródło wiedzy nie tylko na temat literatury arabskiej, ale także wielu innych kwestii dotyczących świata tego obszaru językowego.

Wiek dziewiętnasty to okres intensywnych badań w zakresie arabistyki prowadzonych w Europie. Badano, opracowywano, tłumaczono i wydawano krytycznie arabskie rękopisy zawierające zarówno teksty literackie, jak dzieła na temat geografii, historiografii, filozofii, prawa czy teologii. Studiowano język arabski – nastąpił rozwój językoznawstwa porównawczego, ukazującego powiązania arabskiego z hebrajskim, aramejskim i innymi językami semickimi. Analizowano również historię i podstawy islamu, jego teologię i prawo, co przyczyniło się do lepszego zrozumienia cywilizacji muzułmańskiej. Rozpoczęły działalność pierwsze zajmujące się tymi zagadnieniami instytucje naukowe, jak założona w roku 1795 w Paryżu École spéciale de langues orientales. Pojawiły się też pierwsze arabistyczne czasopisma naukowe, na przykład „Journal Asiatique” (1822)¹, „Journal of the Royal Asiatic Society” (1834)², „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” (1847)³ czy wydawane w Wiedniu przy współudziale Wacława Rzewuskiego „Mines de l’Orient”, wydawane w Wiedniu od roku 1809 do 1819. Na terenach Pol-

* Dr hab. Barbara Ostafin – Katedra Arabistyki, Uniwersytet Jagielloński, e-mail: barbara.ostafin@uj.edu.pl [pełna nota o Autorce na końcu numeru]

¹ Zob. „Journal Asiatique”, Peeters Online Journals, <https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=journal.php&code=JA>. Czasopismo to wydawane było początkowo pod znacznie dłuższą nazwą jako „Journal Asiatique ou Recueil de Mémoires, d’Extraits et de Notices Relatifs à l’Histoire, à la Philosophie, aux Langues et à la Littérature des Peuples Orientaux”.

² Zob. „Journal of the Royal Asiatic Society”, Cambridge University Press: Cambridge Core, <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-the-royal-asiatic-society>. Do 1991 roku czasopismo wydawane jako „The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland”.

³ Zob. „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft”, Verlag Harrassowitz, https://www.harrassowitz-verlag.de/zeitschrift_375.ahtml.

ski, wówczas pod zaborami, nie było odrębnej instytucji prowadzącej badania arabistyczne, ale poszczególni badacze i wielbicieli Orientu, jak wspomniany Wacław Rzewuski oraz (związany początkowo z Uniwersytetem Wileńskim, a następnie, od roku 1822, z Uniwersytetem w Petersburgu) Józef Sękowski, Antoni Muchliński czy Joachim Lelewel, zajmowali się różnymi aspektami kultury arabskiej.

Niezależnie od badań naukowych prowadzonych w ośrodkach akademickich pojawiły się w tym czasie w Polsce trzy obszerne prace poświęcone literaturze arabskiej – wszystkie autorstwa Juliana Adolfa Świącickiego; nie były to zresztą jedyne opracowania tego autora na temat literatur orientalnych. Jego postać to przykład literata, a w pewnym sensie uczonego, którego cechujące się oryginalnością prace oraz opracowania dotyczące literatur orientalnych (w tym nie tylko literatury arabskiej) odeszły niestety w zapomnienie. Zwłaszcza te ostatnie stanowią świadectwo stanu wiedzy, jaką mogli osiąść odbiorcy pisarstwa tego, jakże pracowitego i płodnego twórcy. O ile badacze współcześni zajmujący się filologiami, które leżały w zakresie zainteresowań Świącickiego, mogą odnaleźć w jego pracach liczne wątki wspólne, o tyle, pomimo szacunku dla całości dzieła autora, niebędącego wszak specjalistą, należy zachować czujność co do możliwości pełnego rozeznania i zgłębienia przezeń tak odległych od siebie i rozległych zagadnień.

Celem niniejszych rozważań jest omówienie trzech prac Świącickiego z zakresu arabistyki, ich ocena oraz ewentualny wpływ, jaki mogły one wywrzeć na rozwój tej dyscypliny na początku dwudziestego wieku w Polsce. Zanim jednak zostaną one przedstawione, warto poświęcić nieco uwagi samemu autorowi oraz innym jego dziełom.

Julian Adolf Świącicki urodził się w lutym w roku 1848 w Kozienicach⁴. Jako uczeń gimnazjum wziął udział w powstaniu styczniowym. Po ukończeniu nauki w szkole średniej w Warszawie rozpoczął w roku 1867 studia na Wydziale Filologiczno-Historycznym Szkoły Głównej Warszawskiej⁵. Ukończył je w roku 1871, ale już w Cesarskim Uniwersytecie Warszawskim, który w ramach represji po powstaniu styczniowym wchłonął Szkołę Główną Warszaw-

⁴ Zob. M. O b r u s z n i k - P a r t y k a, hasło „Świącicki Julian Adolf”, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 51, cz. 3, Instytut Historii PAN – Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Societas Vistulana, Warszawa–Kraków 2017, s. 448. Autorka zaznacza, że jako rok urodzenia Świącickiego podawany jest niekiedy 1850 i że jest to jest prawdopodobnie informacja błędna.

⁵ Zob. tamże. Podając nazwę wydziału, na którym studia podjął Świącicki, Maria Obrusznik-Partyka zmienia kolejność jej członów. Poprawnie nazwa ta brzmi następująco: Wydział Filologiczno-Historyczny (nie zaś Historyczno-Filologiczny) (por. *Spis wykładów w Szkole Głównej Warszawskiej w letnim półroczu roku naukowego 1863/64 się odbywających*, Szkoła Główna Warszawska, Warszawa 1864, s. 23-25; *Szkoła rozumu i charakteru. Szkoła Główna Warszawska (1862-69), materiały do dziejów*, oprac. G.P. Bąbiak, Elipsa, Warszawa 2019, s. 223-250).

ską⁶ – Świącicki wymieniany jest jako absolwent tej właśnie uczelni⁷. W roku 1873 roku zaczął pełnić funkcję sekretarza generalnego Rady Zarządzającej Kolei Warszawsko-Wiedeńskiej⁸. Stanowisko to nie pochłaniało zbyt wiele jego czasu, pozwalało mu natomiast na utrzymanie rodziny, było bowiem – jak w swojej książce poświęconej życiu ówczesnej Warszawy *Warszawa wydarta niepamięci* utrzymywał znajomy rodziny Świącickich Wacław Rogowicz – rodzajem synekury, traktowanej jako obywatelska pomoc dla prześladowanych przez władze rosyjskie intelektualistów polskich⁹. Po nieco ponad dwudziestu latach piastowania tej funkcji w roku 1895 Świącicki awansował na stanowisko naczelnika kancelarii Rady Zarządzającej Kolei Warszawsko-Wiedeńskiej¹⁰ i piastował to stanowisko do roku 1912, kiedy to utracił je w rezultacie przejęcia Drogi Żelaznej Warszawsko-Wiedeńskiej spod nadzoru polskiego przez rząd rosyjski. Pod koniec dziewiętnastego i z początkiem dwudziestego stulecia w warszawskim mieszkaniu Świącickich zbierała się ówczesna polska elita intelektualna, a w spotkaniach udział brali między innymi Bolesław Prus, Henryk Sienkiewicz, Józef Kotarbiński i Antoni Sygietyński¹¹. W roku 1913 Świącicki wyjechał z żoną i córką za granicę, początkowo do Wiednia, gdzie młoda Świącicka doskonaliła grę na fortepianie, a następnie do Szwajcarii: w willi Riond-Bosson był gościem Ignacego Paderewskiego, a w Vevey został członkiem utworzonej tam organizacji zajmującej się pomocą materialną dla ofiar wojny w Polsce¹². Po powrocie do Polski Świącicki prowadził aktywną działalność społeczną w różnych organizacjach niosących pomoc, na przykład literatom i dziennikarzom oraz weteranom powstania styczniowego. Zmarł w Warszawie 26 stycznia 1932 roku i został pochowany na Powązkach w Alei Zasłużonych.

⁶ Przejmowanie kompetencji Szkoły Głównej Warszawskiej przez Cesarski Uniwersytet Warszawski było procesem rozłożonym na kilka lat (por. J. Schiller-Walicka, *Cesarski Uniwersytet Warszawski. Między edukacją a polityką, 1869-1917*, w: *Dzieje Uniwersytetu Warszawskiego 1816-1915*, red. T. Kizwalter i in., Wydawnictwa UW, Warszawa 2016, s. 569-584).

⁷ Zob. Kategoria: Absolwenci i studenci Cesarskiego Uniwersytetu Warszawskiego, Wikipedia, https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Kategoria:Absolwenci_i_studenci_Cesarskiego_Uniwersytetu_Warszawskiego&pagefrom=Lipsztat%2C+Jakub%0AJakub+Lipsztat#mw-pages.

⁸ Por. O br u s z n i k - P a r t y k a, dz. cyt., s. 448.

⁹ Por. W. R o g o w i c z, *Warszawa wydarta niepamięci*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1956, s. 73, zob. też: J. S. M a j e w s k i, *Historyk literatury za wszelką cenę oryginalny*, „Gazeta Wyborcza” z 26 III 2010, wyborcza.pl, <https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,95190,7703209,historyk-literatury-za-wszelka-cene-oryginalny.html>.

¹⁰ Por. O br u s z n i k - P a r t y k a, dz. cyt., s. 449.

¹¹ Por. tamże, s. 448.

¹² Comité Général de Suisse pour les Victimes de la Guerre en Pologne (Szwajcarski Komitet Generalny Pomocy Ofiarom Wojny w Polsce) założony został w roku 1915 z inicjatywy Erazma Piltza i wspierany był przez Henryka Sienkiewicza oraz Ignacego Paderewskiego, którzy stanęli na jego czele (por. H. F l o r k o w s k a - F r a n c i ć, *Między Lozanną, Fryburgiem i Vevey. Z dziejów polskich organizacji w Szwajcarii w latach 1914-1917*, Nomos, Kraków 1997, s. 31).

Twórczość oryginalna Świąteczkiego – jak się wydaje – nie przetrwała próby czasu. Swoje wiersze i dramaty publikował w czasopismach takich, jak „Tygodnik Ilustrowany”, „Kłosa”, „Przegląd Literacki i Artystyczny” czy „Kurier Warszawski”, niektóre z jego utworów scenicznych były zaś wystawiane. Zachowały się również mowy okolicznościowe Świąteczkiego i przemówienia, które wygłaszał z okazji różnych uroczystości, na przykład mowa podczas uczty na cześć Teofila Lenartowicza czy obchodów siedemdziesięciolecia urodzin Henryka Sienkiewicza, a także jego – bodaj najbardziej znany – odczyt „Weterani 1863”, wygłoszony 27 grudnia 1919 roku podczas wieczornicy zorganizowanej dla delegatów stowarzyszeń weteranów na Zamku Królewskim w Warszawie¹³.

Prawdziwą pasją Świąteczkiego, której poświęcona jest najobszerniejsza część jego dorobku piśmienniczego, było jednak popularyzowanie i przybliżanie czytelnikowi polskiemu literatury obcej. Zainteresowania te skupił on na dwóch znacznie od siebie odległych, obszernych zakresach tematycznych. Pierwszy obejmował literatury romańskie: hiszpańską, portugalską i francuską, drugi zaś literatury orientalne, które swym zasięgiem ogarniały zarówno Bliski, jak i Daleki Wschód. W wyniku fascynacji Świąteczkiego literaturą hiszpańską powstał choćby jego autorski esej omawiający twórczość Don Benito Pereza Galdosa zatytułowany *Współcześni powieściopisarze hiszpańscy*¹⁴, który ukazał się w krakowskim „Świecie: Dwutygodniku Ilustrowanym”. Ukazanie się tego tekstu w pierwszym numerze pisma poprzedziła wymiana korespondencji z jego redaktorem Zygmuntem Sarneckim, na podstawie której można wnioskować, że Świąteczki planował cykl przynajmniej trzech artykułów na temat współczesnej literatury hiszpańskiej¹⁵. Miał być to rezultat jego osobistych pasji, lektury i studiów tej literatury, którą także przekładał, czego przykład stanowi dokonane przezeń i poprzedzone wstępem jego autorstwa tłumaczenie wydanych w roku 1881 komedii Félixa Lope de Vegi¹⁶.

Nieco inny charakter miały prace Świąteczkiego na temat literatury Orientu, z których pierwszą było *O poetach i poezji arabskiej przed Mahometem (studium literackie)*¹⁷. Była to równocześnie pierwsza pozycja arabistyczna w dorobku autora. Wszedł on wówczas do kolegium redakcyjnego (tak

¹³ Zob. J.A. Świąteczki, *Weterani 1863 r. – Narodowi!*, Skład Główny u Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1920.

¹⁴ Zob. J.A. Świąteczki, *Współcześni powieściopisarze hiszpańscy*, „Świat Dwutygodnik Ilustrowany” 1888, nr 1, s. 39-41.

¹⁵ Zob. Korespondencje Z. Sarneckiego, Biblioteka Jagiellońska, sygn. 6717 III, poz. 306, 307, 308.

¹⁶ Zob. F.C. Lope de Vega, *Komedye wybrane*, tłum. J.A. Świąteczki, S. Lewental, Warszawa 1881. Por. O bruszniak - Partyka, dz. cyt., s. 448.

¹⁷ Zob. *O poetach i poezji arabskiej przed Mahometem (studium literackie)*, oprac. J.A. Świąteczki, Wydanie Redakcji Biblioteki Warszawskiej, Warszawa 1878.

współcześnie określano by to ciałem) cyklu „Dzieje Literatury Powszechnej z Ilustracjami” wydawanego w ramach serii „Biblioteka Najcenniejszych Utworów Literatury Europejskiej” ukazującej się w Warszawie nakładem S. Lewentala. Pierwszy tom cyklu ukazał się w roku 1880, a Świącicki napisał doń esej na temat literatury chińskiej¹⁸. W tomie drugim, z roku 1883, znalazły się dwa opracowania jego autorstwa poświęcone literaturze arabskiej¹⁹ i perskiej²⁰. W tomach kolejnych zamieszczał rozprawy o literaturze francuskiej²¹ czy hiszpańskiej²².

W późniejszym okresie Świącicki podjął się napisania nowego cyklu historii literatury powszechnej „Historia Literatury Powszechnej w Monografiach”, publikowanego w latach 1901-1903, na który złożyło się siedem tomów wydanych w serii „Biblioteki Dzieł Wyborowych”. Tym razem Świącicki figurował jako jedyny autor (kompilator) wszystkich części. I tak, pierwszy ukazał się tom poświęcony literaturze babilońsko-asyryjskiej i egipskiej²³, drugi – chińskiej i japońskiej²⁴, trzeci – arabskiej,²⁵ czwarty – indyjskiej²⁶, piąty (w dwóch częściach) opowiadał o literaturze perskiej²⁷, a dwa ostatnie, wydane rozłącznie, o literaturze żydowskiej²⁸.

Wszystkie prace arabistyczne Świącickiego mają charakter kompilacyjny i nie są wynikiem jego własnych studiów nad – właściwie nieznaną wówczas

¹⁸ Zob. J.A. Świącicki, *Literatura chińska w: Dzieje literatury starożytnej*, oprac. J.A. Świącicki, T. Krasnosielski, K. Kaszewski, F. Łagowski; S. Lewental, Warszawa 1880, s. 1-58.

¹⁹ Zob. t e n ż e, *Literatura arabska*, w: *Dzieje literatury średniowiecznej*, oprac. I. Radliński, E. Grabowski, J.A. Świącicki, S. Lewental, Warszawa 1883, s. 338-451.

²⁰ Zob. t e n ż e, *Literatura perska*, w: *Dzieje literatury średniowiecznej*, oprac. I. Radliński, E. Grabowski, J.A. Świącicki, S. Lewental, Warszawa 1883, s. 452-592.

²¹ Zob. t e n ż e, *Literatura francuska XVI wieku*, w: *Dzieje literatury nowożytnej. Okres pierwszy: Czasy humanizmu i reformacji*, oprac. E. Porębowicz, J.A. Świącicki, S. Lewental, Warszawa 1890, s. 448-564; t e n ż e, *Literatura francuska*, w: *Dzieje literatury nowożytnej. Okres drugi: czasy reakcji i pseudo-klasycyzmu*, oprac. E. Porębowicz, J.A. Świącicki, F. Jezierski, S. Lewental, Warszawa 1893, s. 87-308.

²² Zob. t e n ż e, *Literatura hiszpańska wieku złotego*, w: *Dzieje literatury nowożytnej. Okres pierwszy: Czasy humanizmu i reformacji*, s. 179-404.

²³ Zob. t e n ż e, *Historia literatury babilońsko-asyryjskiej i egipskiej*, Drukarnia A.T. Jezierskiego, Warszawa 1901.

²⁴ Zob. t e n ż e, *Historia literatury chińskiej i japońskiej*, Drukarnia A.T. Jezierskiego, Warszawa 1901.

²⁵ Zob. t e n ż e, *Historia literatury arabskiej*, Drukarnia A.T. Jezierskiego, Warszawa 1901.

²⁶ Zob. t e n ż e, *Historia literatury indyjskiej*, Drukarnia A.T. Jezierskiego, Warszawa 1902.

²⁷ Zob. t e n ż e, *Historia literatury perskiej*, cz. 1, Drukarnia A.T. Jezierskiego, Warszawa 1902; t e n ż e, *Historia literatury perskiej*, cz. 2, Drukarnia A.T. Jezierskiego, Warszawa 1902.

²⁸ Zob. t e n ż e, *Historia literatury żydowskiej*, t. 1, cz. 1, Drukarnia A.T. Jezierskiego, Warszawa 1903; t e n ż e, *Historia literatury żydowskiej*, t. 1, cz. 2, Drukarnia A.T. Jezierskiego, Warszawa 1903; t e n ż e, *Historia literatury żydowskiej*, t. 2, cz. 1, Drukarnia A.T. Jezierskiego, Warszawa 1903; t e n ż e, *Historia literatury żydowskiej*, t. 2, cz. 2, Drukarnia A.T. Jezierskiego, Warszawa 1903.

w Polsce – literaturą arabską. Wszystkie powstały jednak w oparciu o prace najwybitniejszych orientalistów europejskich i dzięki temu stanowią cenne źródło wiedzy nie tylko na temat literatury arabskiej, ale także wielu innych kwestii dotyczących świata tego obszaru językowego. Obok doboru i układu materiału prezentowanego przez autora w poszczególnych pracach na uwagę zasługuje przede wszystkim jego doskonała znajomość publikacji fachowych. Prace arabistyczne Świąteczkiego wydawane były w ciągu niespełna trzydziestu lat: pierwsza ukazała się w roku 1878, a ostatnia w 1901. Każda kolejna stanowiła poszerzenie i uzupełnienie poprzedniej: podawany materiał był konsekwentnie uzupełniany o wyniki najnowszych wówczas badań arabistycznych. Żadna z tych prac nie jest przy tym przekładem całości lub fragmentu innej publikacji z zakresu historii literatury arabskiej. Warto zaznaczyć, że w dziewiętnastym stuleciu prac z tego obszaru nie było wiele²⁹. Ponadto Świąteczki korzystał z publikacji naukowych poświęconych różnym zagadnieniom specjalistycznym związanym nie tylko z literaturą arabską, czerpał z tych tekstów i wydobywał z nich istotne w jego przekonaniu aspekty, a pozyskany w ten sposób materiał w uporządkowany sposób włączał następnie według własnego pomysłu do swoich prac. Ich oryginalność zasadza się zatem na doborze i układzie materiału podawanego przez autora, a ich waga leży w naukowej wartości wykorzystanych opracowań. Główna zasługa Świąteczkiego w tym obszarze polega zatem na stworzeniu pierwszych kompleksowych historii literatury arabskiej w języku polskim – kolejne dzieło z tej dziedziny powstało dopiero ponad pół wieku po ukazaniu się jego ostatniej książki arabistycznej³⁰.

Pierwsza praca arabistyczna Świąteczkiego to wspomniana już, wydana w roku 1878 roku, niewielka, bo jedynie pięćdziesięciostronicowa pozycja zatytułowana *O poetach i poezji arabskiej przed Mahometem (studium literackie)*, która miała prawdopodobnie rozpoczynać cykl o nazwie „Wycieczki

²⁹ Przykładem takiej pracy może być wydana w dwóch tomach *Storia della letteratura araba sotto il califfato* Filipa de Bardi (zob. F. de Bardi, *Storia della letteratura araba sotto il califfato*, t. 1-2, Felice le Monnier, Firenze 1846). Tom pierwszy zawiera omówienie Koranu, a drugi poświęcony został wybranym zagadnieniom z literatury muzułmańskiej rozpatrywanym na tle historii kalifatu. Jako inne przykłady literatury arabistycznej ówczesnego okresu mogą służyć siedmiotomowe dzieło Josepha Hammera-Purgstalla *Literaturgeschichte der Araber von ihrem Beginne bis zu Ende des zwölften Jahrhunderts der Hidschret* (zob. J. Hammer-Purgstall, *Literaturgeschichte der Araber von ihrem Beginne bis zu Ende des zwölften Jahrhunderts der Hidschret*, t. 1-7, Wien, Hof-und Staatsdruckerei, 1850-1856), chronologicznie i szczegółowo prezentujące sylwetki i dzieła znanych wówczas twórców arabskich, oraz praca wybitnego arabisty Ferdinanda Wüstenfelda *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke* (zob. F. Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*, Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung, Göttingen 1882). Były to wówczas najważniejsze prace ukazujące szerokie spektrum zagadnień dotyczących rozmaitych aspektów piśmiennictwa arabskiego w średniowieczu.

³⁰ Zob. J. Bielański, *Historia literatury arabskiej*. Zarys, Ossolineum, Wrocław 1968.

na Wschód I”. Na stronie tytułowej tej książki Święicki figuruje jako ten, który opracował całość zawartego w niej materiału, nie przypisuje sobie zatem zasługi samodzielnych studiów nad przedmuzułmańską literaturą arabską – te, rzecz jasna, nie były dlań możliwe choćby ze względu na brak znajomości języka arabskiego. Książka wydana została w Warszawie w drukarni Józefa Bergera po dopuszczeniu jej do druku przez cenzora 27 sierpnia 1878 roku. Składa się na nią sześć rozdziałów. Charakter naukowy nadają pracy przypisy źródłowe, aczkolwiek nie wszystkie detale podawane są poprawnie – natknąć się można przede wszystkim na drobne usterki w przywoływanych tytułach czy w dacie wydań, którymi posługuje się autor; brak też w niej zestawu wykorzystanych w książce pozycji bibliograficznych. Święicki nie tworzy własnego, jednolitego systemu zapisu pojęć czerpanych z języka arabskiego czy obecnych w nim imion własnych, przejmując zapisy z wykorzystywanych przez siebie opracowań, toteż zdarza się, że imiona własne tych samych postaci podawane są w odmiennych formach³¹. Pracę otwiera krótki wstęp, w którym twórca całości przemawia bodaj najpełniej swoim głosem, w pozostałych jej częściach opiera się bowiem na wynikach badań zawartych w pracach najwybitniejszych ówczesnie orientalistów, głównie francuskich i niemieckich.

W krótkim wstępie Święicki zdaje się hołdować maksymie „ex Oriente lux”, a nawet teorii, jakoby kolebkę cywilizacji stanowił Orient, tam właśnie upatruje się bowiem jej zaranie. „Wschód – to pierwsze ogniwo w olbrzymim łańcuchu ludzkości, ukryte w pomroce dziejów, a zawierające w swem łonie pierwszą zagadkę i pierwsze tradycje rodu ludzkiego. Do tysiąca nierozwiązanych jeszcze lub błędnie tłómaczonych zagadnień historycznych, szukać należy klucza na Wschodzie, który we wszystkich kierunkach ducha ludzkiego jest poprzednikiem i rodzicem Zachodu”³² – pisze. Ów nieco patetyczny, aczkolwiek zgodny z ówczesną manierą literacką ton charakterystyczny jest dla całości pracy. W kolejnych rozdziałach autor omawia geografę, wczesną historię oraz hierarchię społeczną Półwyspu Arabskiego, zajęcia jego mieszkańców i rolę poezji w ich życiu. Przedstawia też zarys dziejów początków kontaktów Europy z piśmiennictwem arabskim, wskazując na Włochy i Hiszpanię jako pierwsze miejsca, gdzie pojawiło się zainteresowanie kulturą arabską i gdzie powstały pierwsze przekłady tekstów arabskich. Wymienia też najstarsze znane ówczesnie w Europie zbiory poezji staroarabskiej.

Zasadniczą część pracy stanowi prezentacja sylwetek siedmiu poetów okresu przedmuzułmańskiego (autorów mu‘allaqāt) i omówienie ich twórczości, któremu towarzyszą próby przekładów ich dzieł przez Święickiego, dokonywane przede wszystkim z języka niemieckiego bądź z łaciny.

³¹ Chociaż system zapisu transkrypcji języka arabskiego tworzone już w dziewiętnastym wieku, jego standaryzacja pojawiły się dopiero w kolejnym stuleciu.

³² Ś w i e c i c k i, *O poetach i poezji arabskiej przed Mahometem*, s. 1.

Nie można odmówić mu pewnego talentu rymotwórczego, przy czym równocześnie udaje mu się w większości oddać treść i nastrój utworów, chociaż gdzieś oddala się od pustynnych realiów. Dla porównania trzy fragmenty z przekładu Święckiego oraz Aleksandry Witkowskiej i Janusza Daneckiego³³:

Fragment z ‘Antary ibn Šaddāda:

Abla rano i wieczór na puchu spoczywa:
Mnie wezgłowiem wśród nocy, konia mego grzywa!...
Wiatronogi a silny przyjaciel mój stary,
Grzbiet wygodny na łożę daje dla Antary!...³⁴

O zmierzchu Abla leży w swoim łożu,
A ja noc całą pędzę po bezdrożach
na grzbiecie krótkowłosego wierzchowca.
Dla mnie łożem jest siodło
Na mocnym wierzchowcu
O silnych biodrach i szlachetnej talii³⁵.

Zakończenie mu‘allaqi Zuhayra ibn Abī Sulmy:

Przesytu już doświadczam w tej ziemskiej podróży,
Kto przeżył osiemdziesiąt lat, nie pragnie żyć dłużej!...
Przeszłość i teraźniejszość widzę jak na dłoni,
Lecz co jutro przyniesie?... i któż mi odsłoni?³⁶

Zmęczyły mnie losu przemiany.
kto przeżył osiemdziesiąt lat,
ten- wierzcie mi - jest zmęczony.

Wiem, co jest dzisiaj i co było wczoraj,
lecz jestem ślepy,
nie wiem, co przyniesie jutro³⁷.

Początek mu‘allaqi Labīda ibn Rabī‘a:

Dziś w Mina, widzę ziemię po nich spustoszałą,
Na Rydżam i na Gaul nic nie pozostało!..

³³ Zgodnie z życzeniem autorki fragment dotyczący poezji nie został poddany opracowaniu edytorskiemu. Ze względu na brak pełnych danych bibliograficznych wymienione we fragmencie utwory nie zostały włączone do towarzyszącej artykułowi bibliografii (przyp. red.).

³⁴ Tamże, s. 29.

³⁵ *Poezja arabska wiek VI-XIII, wybór*, oprac. J. Danecki, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1997, s. 128.

³⁶ Święcki, *O poetach i poezji arabskiej przed Mahometem*, s. 30.

³⁷ *Poezja arabska wiek VI-XIII, wybór*, s.113.

Rajan pusty i nagi, wszystko się tak zmienia
I ginie, jak litery odwieczne...z kamienia³⁸.

Już nie ma śladu
po obozie w Minie.
Zdziczały góry Ghaul i Ar-Ridżam.
Strumienie Ar-Rajjanu znów żłobią wąwozy
podobne do wrytych z kamienia napisów,
które zaciera czas³⁹.

W swoich przekładach Świącicki wykorzystał kilka najważniejszych ówczesnie opracowań i wydań poezji staroarabskiej, przede wszystkim *Muallakat. Die Sieben Preisgedichte der Araber ins Deutsche übertragen*⁴⁰ Philippa Wolffa, antologię poezji przedmuzułmańskiej *Hamāsa*⁴¹ przełożoną na język niemiecki przez Friedricha Rückerta, dwie prace Wilhelma Ahlwardta: *Über Poesie und Poetik der Araber*⁴² i *Bemerkungen über die Aechtheit der alten arabischen Gedichte*⁴³, a niektóre przekłady Imru' l-Qaysa konfrontował z łaćcińskimi tłumaczeniami Williama McGuckina de Slane'a⁴⁴.

Pracę *O poetach i poezji arabskiej przed Mahometem (studium literackie)* kończy podsumowanie przez autora tematów podejmowanych w poezji przed islamem oraz przesłanie tej twórczości, a także omówienie stylu powstałych w jej ramach wierszy i ich języka. Owo résumé jest również wynikiem dokonanej przez Świącickiego wnikliwej lektury prac zachodnich orientalistów.

Warto zwrócić uwagę na kilka jeszcze aspektów tego opracowania. Przede wszystkim oddaje ono stan ówczesnej wiedzy na temat zagadnień w nim poruszanych i – co zrozumiałe – powieli niektóre zweryfikowane już dzisiaj błędy. Jako przykład posłużyć może chociażby informacja o „Włochach”, którzy „wydali w r. 1516 pierwszą książkę, arabskimi literami napisaną, a mianowicie psalterz biskupa Justyniana”⁴⁵. Świącicki miał prawdopodobnie na myśli biskupa Agostino Giustunianiego, Włocha, z zamiłowania filologa, który wydał

³⁸ Świącicki, *O poetach i poezji arabskiej przed Mahometem*, s. 32.

³⁹ *Poezja arabska wiek VI-XIII*, wybór, s. 145n.

⁴⁰ Zob. P. Wolff, *Muallakat. Die Sieben Preisgedichte der Araber ins Deutsche übertragen*, Adolf Degginger, Rottweil, 1857.

⁴¹ Zob. *Hamāsa oder die ältesten arabischen Volkslieder gesammelt von Abu Temmām*, tłum. F. Rückert, t. 1-2, Samuel Gottlieb Liesching, Stuttgart 1846.

⁴² Zob. W. Ahlwardt, *Über Poesie und Poetik der Araber*, Friedrich Andreas Perthes, Gotha 1856.

⁴³ Zob. tenże, *Bemerkungen über die Aechtheit der alten arabischen Gedichte mit besonderer Beziehung auf die sechs Dichter, nebst Beiträgen zum richtigen Verständnisse Ennābiga's und Alqama's*, L. Bamberg, Greifswald 1872.

⁴⁴ Zob. W. MacGuckin de Slane, *Le diwan d'Amro'lkaïs*, L'Imprimerie Royal, Paris 1837.

⁴⁵ Świącicki, *O poetach i poezji arabskiej przed Mahometem (studium literackie)*, s. 14.

w Genui w roku 1516 *Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum, et Chaldaicum*⁴⁶. Pierwszą książką zapisaną alfabetem arabskim wydaną w Europie była jednak *Kitāb ṣalāt as-sawā'ī* („Księga modlitwy godzin kanonicznych”)⁴⁷, opublikowana w roku 1514 w Fān, a znana jako *Septem horae canonicae* lub *Horologion* i przeznaczona dla chrześcijan arabskich⁴⁸. Podobnie nieścisłe są podane przez Świącickiego informacje dotyczące pierwszego arabskiego wydania Koranu w Europie. Według autora to dominikanin Santes Pagninus⁴⁹ jako pierwszy wydał drukiem Koran po arabsku, tymczasem Koran po raz pierwszy ukazał się w Wenecji, wydany przez Paganino Paganiniego i jego syna Alessandra. Być może przyczyną pomyłki Świącickiego była zbieżność nazwisk: Dominicus Santi Pagninus, czyli Santes Pagninus (1470-1541), był włoskim dominikaninem, hebraistą i biblistą, znanym głównie z przekładu Biblii na łacinę. Świącicki nie podaje jednak w tym miejscu źródeł swoich informacji.

Chociaż – poza wskazanymi – w pracy *O poetach i poezji arabskiej przed Mahometem (studium literackie)* nie ma większych usterek, trudno niekiedy podzielać wyrażane w niej opinie, szczególnie te, które dotyczą poezji przed-muzułmańskiej. Dzieło odzwierciedla dobitnie znajomość przez autora tekstów arabskich oraz ówczesnego stanu ich edycji w Europie – Świącicki sięga jednak do dostępnego mu wówczas źródła, którym jest opracowana przez Georga W. Ferytaga, *Hamasa carmina*⁵⁰, i podaje za nim, że najstarszym zbiorem poezji arabskiej jest właśnie *Kitāb al-ḥamāsa* Abū Tammāmy. Tymczasem obecnie za najstarszy obszernie zachowany zbiór uważany jest *Al-Mufaḍḍaliyyāt* Al-Mufaḍḍala ad-Dabbīego, którego najlepszą pełną edycję opracował Charles J. Lyall⁵¹. Ukazała się ona dopiero w roku 1921, aczkolwiek tekst został wydany już w roku 1891 w Konstantynopolu i w 1906 w Kairze, a fragment zbioru

⁴⁶ Zob. *Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum, et Chaldaicum*, oprac. A. Giustiuniani, Pietro Paolo Porro, Genova 1516.

⁴⁷ Zob. *Kitāb ṣalāt as-sawā'ī*, b.n.w., Fano? 1514.

⁴⁸ Por. M. A t a l l a h, *Early Arabic Printing in Europe: A Selection of Books (1514-1694)*, „MELA Notes” 91(2018), s. 45.

⁴⁹ Por. Ś w i ę c i c k i, *O poetach i poezji arabskiej przed Mahometem (studium literackie)*, s. 14n.

⁵⁰ Zob. *Hamasa carmina cum Tebrisii scholiis integris primum edidit, indicibus instruxit, versione Latina et commentario illustravit*, red. G.G. Freytag, Officina Lechneri, Bonna 1828. Informację o tym, że część druga tego zbioru, zawierająca jego przekład łaciński i komentarz, wydana została w roku 1847, znajdujemy w pracy Johanna Tütkena (por. J. T ü t k e n, *Privatdozenten im Schatten der Georgia Augusta. Zur älteren Privatdozentur (1734 bis 1831)*, t. 2, *Biographische Materialien zu den Privatdozenten des Sommersemesters 1812*, Universitätsverlag, Göttingen 2005, s. 472).

⁵¹ Zob. *The Mufaḍḍaliyyāt: An Anthology of Ancient Arabian Odes Composed by al-Mufaḍḍal Son of Muḥammad*, red. Ch. J. Lyall, The Clarendon Press, Oxford 1921.

opracował i wydał w roku 1885 Heinrich Thorbecke⁵². Nieco uprzedzając, trzeba dodać, że w ostatniej z prac będących przedmiotem niniejszego artykułu Święcicki uwzględnia *Al-Mufaḍḍaliyyāt*. Zastanawia natomiast brak wskazania przezeń zbioru *Al-Mu'allaqāt*, starszego od *Al-Ḥamāsy* Abū Tammāmy, a znanego Święcickiemu, w kolejnych częściach swojej pracy wspomina on bowiem o wydaniu tego tekstu arabskiego w tomie *Septem Mo'allakāt Carmina antiquissima Arabum*, zawierającym obszerny komentarz filologiczny przygotowany przez Friedricha A. Arnolda⁵³. Święcicki korzysta również z wspomnianego powyżej przekładu na niemiecki Wolffa.

Chociaż dokonana przez Święcickiego ogólna ocena poezji arabskiej może wydać się nieco naiwna bądź uproszczona, to następująca konstatacja nie jest daleka od prawdy: „Obszar poezji arabskiej wzięty w całości, przedstawia nieuniknione cechy monotonii zarówno w treści, jak i układzie i wynalezieniu, co [...] znużyłoby niezawodnie czytelnika, któryby «jednym tchem» chciał się z poezją arabską załatwić”⁵⁴. Brak jednak towarzyszącego jej wyjaśnienia, że taki właśnie był ideał, w przedmuzułmańskiej poezji arabskiej nie dążono bowiem do stworzenia dzieła oryginalnego, zrywającego ze znaną konwencją czy dającego inną perspektywę, a jedynie do przedstawienia kolejnej wariacji na temat życia na pustyni. Tyle, jeśli chodzi o pewne niedoskonałości pracy Święcickiego, wynikające czy to ze stanu ówczesnej wiedzy, czy też z braku kompetencji autora do formułowania wniosków na podstawie badań własnych.

Do jej pozytywów zaliczyć można jego umiejętność odnajdywania analogii, a nawet pewną błyskotliwość w tej kwestii, ujawniającą się chociażby w porównaniu roli „prowansalskiego jongleura”⁵⁵ do zadań rāwīego w odniesieniu do zachowania i przekazu wczesnej poezji arabskiej. Równie cenne jest wsłuchiwanie się Święcickiego w opinie europejskich arabistów oraz śledzenie przezeń najnowszych dyskusji i argumentów przemawiających za przyjęciem ostatecznych wniosków. Jako przykład może posłużyć sposób, w jaki rozprawia się on z legendą, która nawet dzisiaj przyjmowana bywa jako prawda historyczna, a według której utwory wyróżnione na jarmarku w ‘Ukāzie miały być rzekomo haftowane złotą nicią na jedwabiu i wieszane w Al-Ka‘bie (stąd ich określenie: „zawieszone” – mu‘allaqāt). Informacja taka pojawia się jednak po raz pierwszy dopiero w dziesiątym wieku w komentarzu Abū Ġa‘fara an-Naḥāsa do mu‘allaqāt, w którym stara się on wyjaśnić pochodzenie

⁵² Por. Ch.J. L y a l l, *Preface*, w: *The Mufaḍḍaliyyāt: An Anthology of Ancient Arabian Odes Composed by al-Mufaḍḍal Son of Muḥammad*, s. viii.

⁵³ Por. Ś w i e c i c k i, *O poetach i poezji arabskiej przed Mahometem (studium literackie)*, s. 25. Zob. *Septem Mo'allakāt Carmina antiquissima Arabum*, red. F.W. Arnold, Sumptibus F.C.G. Vogelii, Lipsia 1850.

⁵⁴ Ś w i e c i c k i, *O poetach i poezji arabskiej przed Mahometem (studium literackie)*, s. 22.

⁵⁵ Tamże, s. 15.

tej nazwy, w kolejnych zdaniach podając je jednak w wątpliwość. Legendę swoim autorytetem wsparł, niestety, Ibn Ĥaldūn w *Al-Muqaddimie* i przez długie lata przyjmowana była ona bezkrytycznie, także przez pierwszych wielkich orientalistów, jak Barthélemy Herbelot czy Silvestre de Sacy. Jako jeden z pierwszych badaczy stanowczy odpór dał jej dopiero Theodor Nöldeke⁵⁶, co nie zmienia faktu, że jeszcze dziś powielana bywa nawet w salach uniwersyteckich. Świącicki przedstawia stanowiska poszczególnych badaczy i przyjmuje argumentację Nöldekego.

Podsumowując, należy podkreślić, że praca *O poetach i poezji arabskiej przed Mahometem (studium literackie)* stanowiła pierwsze w języku polskim obszerne studium na temat poezji dżahilijskiej. Czytelnik mógł odnaleźć w nim zarówno przekłady poezji, jak i informacje o poetach, a także dane dotyczące kultury beduińskiej, zwyczajów plemiennych i historii Arabii przedmuzułmańskiej.

Kolejna praca arabistyczna Świącickiego to wspomniany już esej na temat literatury arabskiej opublikowany w roku 1883 w cyklu „Biblioteka Najcelniejszych Utworów Literatury Europejskiej” w drugim tomie serii „Dzieje Literatury Powszechnej z Illustracyami”, poświęconym literaturze średniowiecznej. Pozostałymi autorami esejów zebranych w tej pracy (zwanych w niej księgami) byli Ignacy Radliński, który w tekście *Początki nowej ery*⁵⁷ przedstawił charakterystykę literatury wczesnego średniowiecza, oraz Edward Grabowski, który zaprezentował artykuł *Literatura kościelno-chrześcijańska i germańsko-pogańska*⁵⁸. Dwa wieńczące tom eseje, autorstwa Świącickiego, to *Literatura arabska* i *Literatura perska*. O ile Radliński i Grabowski byli specjalistami w omawianych przez nich dziedzinach (Radliński to religioznawca i filolog klasyczny, a Grabowski był krytykiem i historykiem literatury), o tyle Świącickiego można określić jako admiratora dziedziny literatur orientalnych i zajmującego się nią amatora.

Esej Świącickiego poświęcony literaturze arabskiej liczy sto siedem stron i treściowo obejmuje okres od doby przedmuzułmańskiej do dziewiętnastego stulecia, a więc znacznie wykracza poza ramy czasowe całego tomu poświęconego średniowieczu. Rozważania Świącickiego o czasach mu współczesnych nie ograniczają się do literatury, a dotyczą sytuacji politycznej, rozwoju prasy, edukacji i nauki. Autor rezygnuje w swoim tekście z przypisów źródłowych, a gdzieś tam uzupełnia zasadniczą treść o wyjaśnienia zawarte w przypisach.

⁵⁶ Por. T. Nöldeke, *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber*, Carl Rümpler, Hannover, 1864, s. xvii-xxi.

⁵⁷ Zob. I. Radliński, *Początki nowej ery*, w: *Dzieje literatury średniowiecznej*, s. 7-112.

⁵⁸ Zob. E. Grabowski, *Literatura kościelno-chrześcijańska i germańsko-pogańska*, w: *Dzieje literatury średniowiecznej*, s. 113-337.

sach rzeczowych. Do eseju dołącza bibliografię pogrupowaną tematycznie według omawianych zagadnień.

Pierwszych trzydzieści stron artykułu poświęcone zostało literaturze okresu dżahilijji i można powiedzieć, że stanowią one nieznacznie przeredagowaną i nieco stylistycznie wygładzoną wersję pierwszej pracy Święcickiego, która dotyczyła „poezyi przed Mahometem”. Widoczne zmiany to wspomniana rezygnacja z przypisów bibliograficznych oraz przeniesienie niektórych informacji do przypisów rzeczowych. Do pracy nie został właściwie dodany żaden nowy materiał. W kolejnych jej częściach znajdujemy omówienie zagadnień takich, jak Koran, islam czy sylwetka i życie Muhammada. W nieco chaotyczny sposób przedstawiona została kwestia handlu i gospodarki na tle historii kalifatu. Autor prezentuje też zagadnienia dotyczące edukacji i rozwoju szkół prawnych, rozwoju nauk (prawa, historiografii, geografii, medycyny, kosmografii, chemii, astronomii i filozofii), a także literatury okresu islamu z podziałem na centrum, Andaluzję i Sycylię. Analizuje pewne aspekty sztuki przedstawione na tle wydarzeń historycznych oraz wybrane zagadnienia z historii świata arabskiego w wiekach od siedemnastego do dziewiętnastego, wprowadzając informacje na temat odradzania się kultury, literatury czy prasy.

Wzorem swojej pierwszej pracy Święcicki czerpie materiał z wyników badań wybitnych ówczesnych orientalistów zawartych w ich pracach publikowanych na zachodzie Europy, dzięki czemu również ten esej oddaje niemal aktualny wówczas stan badań nad literaturą, kulturą oraz licznymi problemami świata arabskiego. Stosunkowo obszernie cytuje Święcicki Koran, ilustrując w ten sposób różne aspekty wiary i zawartego w tej księdze prawa. Cytaty z Koranu podaje zapewne we przekładzie własnym, dokonywanym z języka francuskiego lub niemieckiego. Nie korzysta natomiast z istniejącego już wówczas tłumaczenia polskiego, zwanego przekładem Jana Murzy Tarak-Buczackiego⁵⁹, mimo że przekład ten zna.

Omówienie gospodarki kalifatu, handlu, rozwoju nauki i wynalazków rozpoczyna Święcicki zdaniem, które i dzisiaj u wielu budzi zdziwienie, chociaż nie mija się znacząco z prawdą: „Przyszło do tego, że Arabowie byli w średnich wiekach jedynymi przedstawicielami cywilizacyi”⁶⁰. Trudno jednak rozstrząsać – bo nie przemawia własnym głosem – czy jego własna postawa to wyraz europocentrycznej optyki, zaskoczeniem reagującej na poziom postępu kalifatu w wiekach średnich, czy prawdziwe uznanie. Sporo miejsca poświęca na

⁵⁹ Tak skrótowo określany był pierwszy przekład polski Koranu, przez wiele lat przypisywany Tarak-Buczackiemu. Jego rzeczywistymi autorami byli natomiast dwaj filomaci wileńscy: ks. Dionizy Chlewiński i Ignacy Domeyko (por. C. Ł a p i c z, *Niezwykłe losy pierwszego drukowanego przekładu Koranu na język polski*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 20(2013) nr 2, s. 129n.).

⁶⁰ Ś w i e c i c k i, *Literatura arabska*, s. 374.

przedstawienie rozwoju poszczególnych dyscyplin nauki i powstającego w ich ramach piśmiennictwa. Każdą z dziedzin ilustruje przykładami wybitnych uczonych, a niekiedy omówieniem dzieł. Mimo dobrej orientacji w najnowszych publikacjach, nie wszystkie je zna lub są mu one po prostu niedostępne. Przykładem może być Al-Mas'ūdī i jego *Murūğ ad-dahab* – wydaje się, że Świącicki nie zna ani arabskiego wydania tego tekstu, ani też jego przekładu na język francuski autorstwa Barbiera de Meynarda i Paveta de Courteille'a⁶¹, a korzysta zapewne z fragmentów dzieła zamieszczonych w pracy Ernesta Renana *Mélanges d'histoire et de voyages*⁶². Można tak sądzić, ponieważ opisując je, powołuje się właśnie na pracę Renana i to ją zamieszcza w towarzyszącej esejowi bibliografii. Podejmując z kolei zagadnienia związane z geografą, nie wspomina o Ibn Hawqalu, arabskim geografie, podróżniku i kartografie, mimo że był on już wówczas znany w Europie, a Michael Jan de Goeje wydał w roku 1873 tekst arabski jego dzieła⁶³. Tego rodzaju pominięcia w pracy Świącickiego dotyczą również niektórych innych znanych już wówczas w Europie uczonych świata islamu, a wynikają zapewne z faktu, że autora w mniejszym stopniu interesowały wydania arabskie ich dzieł, chociaż nierzadko poprzedzone były one wstępem czy to po łacinie, czy też w języku niemieckim bądź francuskim. Tymczasem wykorzystywane przez Świącickiego opracowania najwyraźniej milczały na ich temat.

Lektura części eseju poświęconej literaturze czasów islamu, dobitnie uświadamia czytelnikowi, jak wiele badań w tej dziedzinie dokonano na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego stulecia. Poezję czasów islamu Świącicki omawia łącznie, bez podziału na epoki i bez wskazania na nurty, które reprezentowała. Podobnie jak w przypadku jego omówienia poezji przedmuzułmańskiej, przybliża czytelnikowi, mniej lub bardziej obszernie, sylwetkę poety oraz jego twórczość, niekiedy ilustrując podane informacje przekładami własnymi, dokonywanymi w oparciu o wykorzystywane opracowania. Nie wspomina nic o 'Umarze Ibn Abī Rabī'i, a zaledwie przywołany Abū Nuwās przedstawiony jest jako reprezentant „wietrznej poezji okolicznościowej zepsutego z gruntu towarzystwa”⁶⁴. Postać Al-Mutanabbiego omówiona jest obszerniej, chociaż nie w pełni poprawnie, na przykład do cyklu *Šāmiyyāt* przypisane zostały panegiryki na cześć Sayfa ad-Dawli. Można też

⁶¹ Zob. M a s ' u d i, *Les prairies d'or. Texte et traduction*, tłum. C. Barbier de Meynard, P. de Courteille, t. 1-9, L'Imprimerie Impériale, Paris 1861-1877.

⁶² Zob. E. R e n a n, *Mélanges d'histoire et de voyages*, Calmann Lévy, Paris 1878.

⁶³ Zob. A b u ' l - K ā s i m I b n H a u k a l, *Viae et regna: descriptio ditionis Moslemicae*, red. M.J. de Goeje, Brill, Lugdunum Batavorum 1873. Dzieło ukazało się jako drugi tom ośmiotomowej serii „Bibliotheca Geographorum Arabicorum”.

⁶⁴ Ś w i a c i c k i, *Literatura arabska*, s. 417.

domniemywać, że pisząc o „niesmacznych wybrykach językowych”⁶⁵ w jego poezji, Świącicki określa tym mianem charakterystyczne dla niej elementy manierystyczne. Czytelnik ma natomiast możliwość obszernej i obiektywnej poznać twórczość Abū-l-‘Alā’ al-Ma‘rriego, ale wyłącznie jego utwory poetyckie. Jest też mowa o maqāmach, które jako pierwszy z nowożytnych orientalistów studiował Silvestre de Sacy, autor ich przekładu, uzupełnionego obszernym komentarzem oraz wprowadzeniem dotyczącym ich autorów: Al-Hamaḍāniego i Al-Ḥarīiego⁶⁶. O ile dzieło Al-Ḥarīiego zostało omówione przez Świącickiego dość obszernie (załączył on nawet przekład jego fragmentu dokonany przez Józefa Szujskiego na podstawie niemieckojęzycznego przekładu Friedricha Rückerta⁶⁷), o tyle o Al-Hamaḍānīm autor w ogóle nie wspomina. Studia nad średniowieczną prozą arabską to domena końca dziewiętnastego i początku dwudziestego wieku, toteż nie dziwi fakt, że Świącicki tylko en passant informuje o romansach rycerskich czy o bajkach indyjskich, konkludując: „Z epoki kalifatu nic nie doszło do nas okrom *Tysiąca i jednej nocy*, powiastek tłumaczonych z perskiego”⁶⁸. A – jak widać na podstawie przytoczonego cytatu, wyniki pierwszych badań nad *Księgą* nie były znane autorowi, zresztą były wówczas dopiero w fazie początkowej⁶⁹. Rezultatem

⁶⁵ Tamże, s. 418.

⁶⁶ Zob. S. de Sacy, *Chrestomathie arabe, ou, Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes*, L'Imprimerie Royale, Paris 1827. Praca ta została przygotowana przede wszystkim dla studentów de Sacy'ego. Szerzej na temat postaci Al-Ḥarīiego, por. tamże, s. 130-242. Tam też zamieszczone zostały przekłady jego utworów oraz dotyczący ich komentarz. Szerzej na temat postaci Al-Hamaḍāniego por. tamże, s. 243-272. Tam też zamieszczone zostały przekłady jego wybranych maqām oraz dotyczący ich komentarz. Pierwsza praca de Sacy'ego na temat tych utworów ukazała się już w roku 1806 w jednym z tomów *Mémoires de l'Institut royal de France* (zob. tenże, *Mémoire sur les principales compilations de Macâmât ou compositions rhythmiques mêlées de prose et de vers, qui ont paru en arabe*, w: *Mémoires de l'Institut royal de France*, t. 2, Baudouin, Paris 1806, s. 145-196). Publikacje w *Mémoires de l'Institut royal de France* obejmowały prace z różnych dziedzin nauk ścisłych i humanistyki prezentowane przez członków akademii wchodzących w skład Instytutu.

⁶⁷ Zob. F. Rückert, *Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug oder die Makamen des Hariri*, Cotta, Stuttgart 1864. Było kilka wydań tej pracy, które ukazywały się od roku 1826.

⁶⁸ Świącicki, *Literatura arabska*, s. 425.

⁶⁹ Zapewne nieznanym był Świącickiemu trzypięciotomowy przekład *Księgi tysiąca i jednej nocy* na język angielski dokonany przez Edwarda Williama Lane'a (zob. *The Thousand and One Nights Commonly Called in England The Arabian Nights' Entertainments*, tłum. E.W. Lane, oprac. E.W. Lane, John Murray, London 1838-1841). Przekład poprzedzał krótki wstęp tłumacza na temat historii *Księgi tysiąca i jednej nocy*. Wcześniej w swoich publikacjach na temat literatury arabskiej wspominał też o tym dziele de Sacy. O przekładzie Antoine'a Gallanda zob. *Les Mille et une Nuits*, t. 1-12, tłum. A. Galland, la Veuve Claude Barbin – la Boutique de Claude Barbin, chez la veuve Ricoeur – Florentin Delaulne – Briasson, Paris–Lyon 1704-1717. Można przypuszczać, że Świącickiemu znany był przekład *Księgi tysiąca i jednej nocy* na język polski, dokonany w oparciu właśnie o tłumaczenie Gallanda (zob. *Tysiąc nocy i jedna*, t. 1-12, Gröll, Warszawa 1767-1775). Być może znał on również

znajomości przekładu przysłów arabskich Georga W. Freytaga⁷⁰ jest w pracy Świącickiego stosunkowo obszerny passus poświęcony temu tematowi, zawierający liczne przykłady. Na tym kończy się dokonane przez niego omówienie literatury Wschodu, a w dalszej części pracy czytelnik ma możliwość zapoznania się z osiągnięciami literackimi Arabów w Andaluzji i na Sycylii. Opowieść o arabskiej literaturze andaluzyjskiej i sycylijskiej podana została na tle historii, przeplecionej z obrazem tamtejszych społeczeństw. Jeśli chodzi o zagadnienia dotyczące literatury sensu stricto, to Świącicki wspomina o wszystkich ważnych formach i tematach podejmowanych w poezji, całkowicie pomija jednak prozę. O poezji stroficznej w postaci muwaššaha i zaгалu jedynie wzmiankuje, określając je jako „pieśni ludowe”⁷¹. Trudno się dziwić tej lakoniczności, bo chociaż badania nad tymi formami poetyckimi rozpoczęły się już w wieku dziewiętnastym⁷², to dopiero na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego stulecia zaczęto prowadzić ich bardziej systematyczne analizy. Obie te formy w taki właśnie sposób studiował jeden z pierwszych ich badaczy, arabista hiszpański Julián Ribera, który wysunął także teorię o ich wpływie na rozwój poezji trubadurów⁷³. Swoją wiedzę o literaturze andaluzyjskiej Świącicki czerpał przede wszystkim z pracy Adolfa F. Schacka *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*⁷⁴, którą zamieścił w towarzyszącym jego esejowi wykazie literatury.

Końcowy fragment eseju Świącickiego na temat literatury arabskiej dotyczy sztuk pięknych i stosunku Muḥammada do muzyki, sztuk plastycznych oraz poezji. Można tam znaleźć wybiórcze informacje na temat malarstwa użytkowego, rzeźbiarstwa i architektury, zamięłowania do muzyki w czasach kalifatu oraz tego, w jaki sposób upadek kalifatu wpłynął na zanik oryginalnej

przekład tej książki na język niemiecki, dokonany przez Gustava Weila (zob. *Tausend und eine Nacht. Arabische Erzählungen*, tłum. G. Weil, t. 1-4, Verlag der Klassiker, Stuttgart-Pforzheim 1838-1841). Por. też: U. Marzolph, R. van Leeuwen, *The Arabian Nights Encyclopedia*, ABC-Clío, Santa Barbara – Denver – Oxford 2004, t. 1, s. 736).

⁷⁰ Zob. *Arabum proverbialia sententiaeque proverbiales*, tłum. G.W. Freytag, oprac. G.W. Freytag, Fr. P. Lechneri, Bonnae ad Rhenum 1843.

⁷¹ Świącicki, *Literatura arabska*, s. 429.

⁷² Hiszpański arabista Pascual de Gayangos zwrócił uwagę na muwaššah jako na ważny element literatury arabskiej w Andaluzji (por. P. de Gayangos, *The Translator's Preface*, w: *Mohammedan Dynasties in Spain, Extracted from the Nafhu-t-tib min ghosni-l-Andalusi-r-rattib wa tārīkh Lisānu-d-Dīn Ibn-i-Khatīb by Ahmed ibn Mohammed al-Makkarī*, The Oriental Translation Fund, London 1840, t. 1, s. xvi.), holenderski orientalista Reinhart Dozy wspominał zaś w swoich pracach o poezji stroficznej, choć nie analizował jej szczegółowo (por. R. Dozy, *Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, Brill, Lugdunum Batavorum, 1851, t. 2, s. 87).

⁷³ Zob. np. J. Ribera, *Historia de la música árabe medieval y su influencia en la española*, Volvnad S.A., Madrid 1927. Była to jedna z ważniejszych prac Ribery.

⁷⁴ Zob. A.F. von Schack, *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*, t. 1-2, Wilhelm Hertz, Stuttgart 1877. Wcześniejsze wydanie tej pracy ukazało się w Berlinie w roku 1865.

twórczości niemal we wszystkich dziedzinach. Świącicki na tym jednak nie kończy, a pokazuje powolne odradzanie się tożsamości arabskiej pod radykalnym przywództwem religijnym Ibn ‘Abd al-Wahhāba, „wojownika znakomitego i człowieka żelaznego charakteru”⁷⁵ ‘Abd al-Qādira czy wreszcie Muḥammada ‘Alego.

Zestawiając esej *Literatura arabska* z wcześniejszym studium *O poetach i poezji arabskiej przed Mahometem*, trzeba podkreślić, że – w przeciwieństwie do niego – pierwszy wymieniony tekst niewątpliwie mógł poszerzyć horyzonty zainteresowanych czytelników o informacje dotyczące twórczości czasów islamu oraz wybranych problemów historycznych, społecznych czy gospodarczych jakże egzotycznego świata arabskiego. Chociaż zebrany przez Świącickiego materiał nawet wówczas dostarczał jedynie wyboru zagadnień, przedstawionych w postaci skondensowanej, to – dzięki wykorzystaniu przekazu od ówczesnych autorytetów naukowych w tej dziedzinie – po raz pierwszy stwarzał polskiemu czytelnikowi tak szeroką możliwość zapoznania się z egzotyczną literaturą arabską.

KU ZGŁĘBIENIU JĘZYKA I HISTORII ARABÓW

Ostatnia praca Świącickiego na temat literatury arabskiej, wspomniana już *Historia literatury arabskiej*⁷⁶, która ukazała się w 1901 roku w serii „Biblioteka Dzieł Wyborowych” jako trzeci tom „Historii literatury powszechnej z ilustracjami”, to bez wątpienia jego opus magnum w tym zakresie. Wraz z bibliografią i spisem treści praca liczy czterysta szesnaście stron. Przed omówieniem wybranych aspektów jej treści należy zaznaczyć, że została ona wydana niedbale, na przykład w kilkunastu przypadkach pomyłony został porządek nadruku numeracji (na przykład po stronie 128 następuje 145) – tok narracji jest logiczny, a więc mamy do czynienia z błędem drukarskim lub edytorskim. Mylnie podawana też bywa numeracja rozdziałów, na przykład nie ma rozdziału jedenastego, ale dwa rozdziały noszą numer ósmy⁷⁷. Wszystko to sprawia, że spis treści nie zawsze oddaje zawartość książki. Dzieło jest też praktycznie pozbawione przypisów źródłowych, niezmiernie rzadko pojawiają w nim się przypisy rzeczowe, natomiast wieńczy je dość obszerna bibliografia, w treści książki zaś Świącicki gdzieś tam powołuje się na konkretne autorytety.

⁷⁵ Świącicki, *Literatura arabska*, s. 448.

⁷⁶ *Historia literatury arabskiej* została ponownie wydana w roku 2004 pod tytułem *Literatura arabska* (zob. J.A. Świącicki, *Literatura arabska*, Miniatura, Kraków 2004).

⁷⁷ Por. Świącicki, *Historia literatury arabskiej*, s. 87, 95.

W pracy pojawiają się dość liczne ryciny, a w celu ilustracji niektórych zjawisk zostaje zastosowany alfabet arabski. Pracując nad książką, Świąćicki stosował podobną metodę, jak w przypadku swojego poprzedniego eseju poświęconego literaturze arabskiej, wykorzystał zatem w pełni tekst dwóch napisanych już wcześniej opracowań. Niektóre ich fragmenty zamieścił *Historii literatury arabskiej*, nie wprowadzając żadnych zmian, inne przeredagował, jeszcze inne uzupełnił, a do całości włączył również omówienie całkowicie nowych zagadnień.

Patrząc na układ całości, dostrzegamy, że Świąćicki wprowadził inny porządek treści niż w eseju *Literatura arabska*. Pierwsze trzy rozdziały książki mają charakter wstępny, nie traktują o literaturze, ale omawiane są w nich zagadnienia dotyczące geografii Półwyspu Arabskiego, tamtejszego społeczeństwa oraz jego wierzeń przed pojawieniem się islamu, a także jego pisma i języka – ostatecznie z tych tematów wprowadzają pewne novum w stosunku do poprzednich prac arabistycznych Świąćickiego. Rozdziały czwarty i piąty zawierają materiał zawarty wcześniej w jego książce o poezji przedmuzułmańskiej. Kolejnych pięć traktuje o Muħammadzie i Koranie i zawiera wzbogacony o nowe treści, ale również przeredagowany, choć w wielu miejscach podany bez zmian, materiał zawarty w eseju *Literatura arabska*. Zmiana w układzie prezentowanych treści następuje w kolejnych rozdziałach: najpierw omówiona została literatura (w stosunku do informacji z poprzedniej pracy Świąćicki wprowadził sporo uzupełnień), a następnie znajdujemy omówienie rozwoju nauk i związanego z nim piśmiennictwa. Opracowanie kończy, zamieszczona wcześniej w *Literaturze arabskiej*, część poświęcona kwestii sztuk pięknych i wybranym zagadnieniom politycznym, kulturowym i społecznym świata arabskiego w wiekach osiemnastym i dziewiętnastym. Wydaje się, że taki właśnie układ, polegający na omówieniu najpierw literatury pięknej, a potem piśmiennictwa w obrębie różnych dyscyplin, jest bardziej przejrzysty – warto zauważyć, że bywa stosowany w niektórych współczesnych opracowaniach poświęconych literaturze arabskiej, czego przykładem może być najstarsza polska praca na ten temat pisana przez specjalistę *Historia literatury arabskiej. Zarys*, autorstwa Józefa Bielawskiego⁷⁸. Tym samym Świąćicki wytyczył uporządkowany wzorzec prezentowania piśmiennictwa arabskiego wieków średnich.

Komentując opracowanie Świąćickiego, warto skupić się właśnie na zamieszczonych w nim nowych treściach, z którymi po raz pierwszy miał szansę

⁷⁸ Praca Józefa Bielawskiego *Historia literatury arabskiej. Zarys*, która przez lata stanowiła podstawowy podręcznik do literatury dla studentów, została w nowym wydaniu uaktualniona i skrócona o problematykę literatury współczesnej (zob. J. B i e l a w s k i, wydany jako *Klasyczna literatura arabska*, Warszawa, Dialog, 1995).

zapoznać się potencjalny odbiorca. Jeden z początkowych rozdziałów, poświęcony pismu arabskiemu, bardzo dokładnie opisuje grafie arabską, zasady wymowy głosek w tym języku, niektóre charakterystyczne dla niego zjawiska fonetyczne oraz cyfry arabskie. Uzupełniony jest także krótkim przykładem zapisu tekstu arabskiego wraz z jego przekładem i transkrypcją oraz tablicą z alfabetem arabskim⁷⁹, zawierającą wszystkie postaci liter z ich arabskimi nazwami oraz przybliżoną wymowę. Dzięki tym informacjom polski czytelnik miał po raz pierwszy możliwość poznania w ojczystym języku zasad zapisu arabskiego. Po omówieniu reguł zapisu alfabetem arabskim Święcicki przechodzi do charakterystyki języka. Zaczyna od ówczesznie przyjętej klasyfikacji „Język arabski [...] stanowi gałąź południową wielkiego szczepu semickiego”⁸⁰ – pisze i podaje także zasięg użytkowania tego języka. Cytując opinię Borisa Manassewitscha z jego *Lehrbuch die Arabische Sprache Durch Selbstunterricht schnell und leicht zu erlernen*, zdaje się wyjaśniać problemy, z jakimi miał się borykać ówczesznie język arabski: „Niedbalstwo Arabów dzisiejszych, pisze Manaszewicz – nędzny ich współdział w języku, brak nowszej literatury, brak świadomości narodowej i związku idealnego pomiędzy szczepami arabskimi, wszystko to przeszkadza skryształizowaniu się nowożytnego języka arabskiego”⁸¹. Następnie objaśnia zawilosci gramatyki arabskiej, omawiając poszczególne części mowy i fleksję tych, które podlegają odmianie, ilustrując to wszystko przykładami w transkrypcji. Biorąc pod uwagę, że autor nie znał arabskiego, jego zadanie może wydawać się karkołomnie – korzysta jednak z podręcznika Manassewitscha i na ogół, poza drobnymi usterkami literowymi oraz niedoskonałościami transkrypcji, nie znajdujemy w jego tekście większych błędów. Można zatem powiedzieć, że praca Święcickiego zawiera pierwszy wydany drukiem w języku polskim tak skondensowany „wykład” na temat gramatyki arabskiego.

Nowe informacje zawiera też pierwszy z trzech rozdziałów poświęconych prorokowi Muḥammadowi. Omawiana jest w nim na poły legendarna historia rodu Kurajczytów, począwszy od Quṣayya Ibn Kilāba, po ojca Muḥammada ‘Abd Allāha. Następnie, jak na prawdziwie naukową pracę przystało, Święcicki komentuje źródła wiedzy o Muḥammadzie, wśród nich Koran: „Dzieło to, bezwzględnie autentyczne, odzwierciedla nam życie publiczne, czyny

⁷⁹ Tablice te zaczerpnięte zostały zapewne z pracy Borisa Manassewitscha wydanej jako tom dwudziesty trzeci serii „Die Kunst der Polyglottie” (por. B. M a n a s s e w i t s c h, *Lehrbuch die Arabische Sprache Durch Selbstunterricht schnell und leicht zu erlernen*, A. Hartleben, Wien und Leipzig 1889, s. 18-20. Z tej pozycji pochodzi wiele informacji dotyczących grafii oraz podany jako przykład tekst arabski wraz z transkrypcją i przekładem (por. tamże, s. 43-45).

⁸⁰ Ś w i e c i c k i, *Historia literatury arabskiej*, s. 30.

⁸¹ Tamże.

i myśli «Proroka» w świetle najniezawodniej prawdziwem»⁸². Nie sposób dociec czy jest to opinia wykorzystywanego opracowania czy samego autora książki, a Koran istotnie, jako jedyne źródło, realnie oddaje osobowość Muḥammada, tok jego myśli, wahania, rozterki czy ewolucję idei. Wśród źródeł wiedzy o Muḥammadzie Świącicki wymienia także „podania”, które należy identyfikować z sunną, pierwszą biografię Ibn Ishāqa w redakcji Ibn Hišāma, *Kitāb al-mağāzī* Al-Wāqidiego, *Aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā* Ibn Sa‘da i historię Aṭ-Ṭabariego. Poza tekstami źródłowymi charakteryzuje także opracowania na temat Muḥammada dokonane przez uczonych europejskich i dostrzega dwojaki podejście badaczy do materiału – niektórzy z nich skupiają się wyłącznie na krytycznej analizie źródeł klasycznych, inni zaś świadomie nie odzierają ich z legendy. Sam decyduje podążyć tym drugim tropem, ponieważ „owe legendy są płodem fantazyi narodowej, przeto uważaliśmy również za słuszne uwzględnić je w pewnej mierze przy życiorysie Mahometa»⁸³.

Część *Historii literatury arabskiej* poświęcona życiu i działalności Muḥammada napisana jest niemal w całości na nowo. Zgodnie z obietnicą autora w biografię wplecione zostały liczne opowieści podkreślające nadprzyrodzone zjawiska towarzyszące Āminie, matce Proroka, w czasie ciąży oraz w trakcie porodu. Są one znacznie bardziej ubarwione aniżeli narracja podana w biografii proroka Muḥammada spisanej przez Ibn Ishāqa. Świącicki zaczerpnął je bezpośrednio z książki Pierre’a-Eugène’a Lamairesse’a, fascynata Orientem i poliglotty, a z zawodu inżyniera górnictwa, której współautorem był francuski dziennikarz i pisarz Gaston Dujarric⁸⁴. Warto zaznaczyć, że Świącicki ma świadomość, że sam Muḥammad odżegnywał się od wszelkich zjawisk nadprzyrodzonych, które miałyby być jego udziałem. Część książki traktującą o biografii proroka Muḥammada kończy krótka charakterystyka jego działalności wraz z oceną jej owoców. Co ciekawe, nie znajdujemy tu podawanej we wszystkich źródłach, a także w wykorzystywanych przez Świącickiego opracowaniach, w tym także w książce Lamairesse’a i Dujarrica, informacji, że rok, w którym urodził się Muḥammad, nazywany był Rokiem Słonia, ani też o fakcie, że w roku narodzin Muḥammada Mekce zagrażały wojska etiopskie. Nowe treści pojawiają się w omówieniu spuścizny Muḥammada, a należą do nich, podawane za rezultatami badań Theodora Nöldekego⁸⁵, informacje dotyczące historii redakcji Koranu czy charakterystyki jego stylu. Przykłady ilustrowane są licznymi cytatami z Koranu, które nie pochodzą jednak z przekładu Tarak-Buczackiego, mimo że Świącicki zamieszcza tę pozycję w bibliografii.

⁸² Tamże, s. 90.

⁸³ Tamże, s. 95.

⁸⁴ Zob. E. Lamairesse, G. Dujarric, *Vie de Mahomet après la tradition*, J. Maisonneuve, Paris 1897.

⁸⁵ Zob. T. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Dieterischen Buchhandlung, Göttingen 1860.

Poezja okresu islamu to zagadnienia omawiane już w eseju Świącickiego *Literatura arabska*, w *Historii literatury arabskiej* część poświęcona tej kwestii została jednak tak obszernie uzupełniona i przeredagowana, iż można śmiało powiedzieć, że stanowi ona niemal nowy tekst. Autor poszerzył wachlarz przedstawianych sylwetek poetów, a informacje o nich uzupełnił obszernymi notami biograficznymi oraz anegdotami; dodał też wybrane (własnego autorstwa) polskie przekłady ich wierszy pochodzących przede wszystkim z opracowań niemieckich. Poprawił także usterki, które znalazły się w jego poprzedniej pracy, na przykład wspomniane wcześniej błędne informacje dotyczące twórczości Al-Mutanabbiego. Wprawdzie nie przedstawił jeszcze procesów, jakim podlegała poezja arabska, ani nie wskazał czynników, które wywarły wpływ na jej kształt, ujawnił jednak pewne zjawiska istotne w procesie takiego, a nie innego jej rozwoju. Jako przykład posłużyć może chociażby następująca uwaga: „Pod koniec panowania Omajjadów forma Kasydy staroarabskiej przeżyła się zupełnie, gdyż tradycyjna treść jej, związana ściśle z życiem pustyni, już nie licowała z zupełnie innymi stosunkami mieszanej ludności arabsko-perskiej w wielkich miastach”⁸⁶. Na jej treść, jak również na wprowadzenie uporządkowania wywodu bez wątpienia wywarła wpływ niedawno wówczas opublikowana praca Carla Brockelmanna *Geschichte der Arabischen Litteratur*⁸⁷. Bez zmian pozostawił Świącicki natomiast informacje o Abū ‘Alā’ al-Ma‘arrīm oraz cytaty z jego twórczości.

Część *Historii literatury arabskiej* poświęcona arabskiej literaturze andaluzyjskiej oraz literaturze arabskiej powstałej na Sycylii przekazuje literalnie te same treści, co esej *Literatura arabska*. Jedyne nowe elementy to pojawiające się w zakończeniu fragmentu omawiającego arabską literaturę andaluzyjskiej krótkie informacje o Ibn Zaydūnie, Lisān ad-Dīnie Ibn al-Ḥaṭībie czy Ibn Quzmānie, przy czym informacjom tym towarzyszy dopisek, że poezje tego ostatniego twórcy przełożone zostały „przez D. de Gunzburga”⁸⁸. Przywołanie wydanego w roku 1896 tomu autorstwa Davida Günzburga, omawiającego poezję Ibn Quzmāna⁸⁹, po raz kolejny ukazuje, jak doskonałym rozeznaniem w najnowszych wówczas badaniach arabistycznych dysponował Świącicki.

W porównaniu do eseju *Literatura arabska* w *Historii literatury arabskiej* znacznie poszerzony został rozdział o prozie arabskiej, po raz pierwszy wyodrębnionej jako przedmiot omówienia. Nie znajdziemy tu jednak informacji na

⁸⁶ Świącicki, *Historia literatury arabskiej*, s. 179.

⁸⁷ Zob. C. Brockelmann, *Gesichte der Arabischen Litteratur*, t. 1, Emil Felber, Weimar 1898.

⁸⁸ Świącicki, *Historia literatury arabskiej*, s. 223.

⁸⁹ Zob. D. Günzburg, *Le divan d'Ibn Guzman. Texte, traduction, commentaire, enrichi de considérations historiques, philologiques et littéraires sur les poèmes d'Ibn Guzman, sa vie, son temps, sa langue et sa métrique*, S. Calvary & Co., Berlin 1896.

temat prozy adabowej (badania nad nią to domena dwudziestego wieku), a sam Al-Ġāḥiż wspomniany jest jedynie w kontekście rozwoju myśli mu'tazylickiej kilka rozdziałów dalej. Poszerzone zostały natomiast informacje na przykład o maqāmach Al-Hamaḍānīego – do tekstu włączona została próbka jego twórczości w przekładzie z języka niemieckiego. Można też znaleźć wiele detali na temat *Księgi tysiąca i jednej nocy* oraz fragment o sīratkach – romansach rycerskich. Jako ciekawostkę można potraktować fakt, że w tej samej części omówiona została twórczość mało znanego szesnastowiecznego sufickiego poety marokańskiego Abū Muḥammada 'Abd ar-Raḥmāna, znanego jako Al-Maḡḍūb, autora popularnych w Maghrebie czterowerszy o tematyce politycznej, moralizatorskiej, mistycznej – wiele z nich w prześmiewczy sposób, w krzywym zwierciadle ukazywało różne aspekty życia. W oparciu o pracę *Les gnomes de Sidi Abd er-Rahman el-Medjedoub*⁹⁰ autorstwa Henry'ego de Castiers'a Świącicki przytacza kilka przekładów wierszy tego poety, ale też błędnie podaje lata jego życia, umieszczając jego działalność w wieku siedemnastym⁹¹. Sam de Castiers zastrzega jednak we wstępie do swojej monografii o Al-Maḡḍūbie, że mniej interesuje go życiorys poety, a znacznie bardziej analiza jego twórczości⁹². Podobnie jak ma to miejsce w eseju *Literatura arabska*, rozdział na temat prozy arabskiej kończy podane bez żadnych zmian omówienie przysłów arabskich.

Jako przejście do prezentacji piśmiennictwa naukowego, omówionego w odrębnych rozdziałach według poszczególnych dziedzin, służą Świącickiemu rozważania poświęcone przekładowi dzieł obcojęzycznych, przede wszystkim greckich, na język arabski oraz wpływowi tych przekładów na rozwój nauki. Choć informacje te pojawiły się już w eseju *Literatura arabska*, tutaj zostały znacznie poszerzone. Warto przytoczyć fragment rozważań samego Świącickiego na temat tego, „co Europa zawdzięcza w dziedzinie cywilizacji Arabom średniowiecznym”⁹³. Píše on: „Podnosić dziś jakiegokolwiek wątpliwości w tym względzie, może ten tylko, komu są zupełnie obce dzieła uczonych arabologów, którzy wykazali pochodzenie każdej prawie cegiełki w gmachu kultury, dźwigniętym przez wyznawców Islamizmu”⁹⁴. To prawdziwa, ale w czasach Świącickiego dość odważna opinia, a bywa, że i dziś kontestowane są osiągnięcia świata arabskiego w średniowieczu.

⁹⁰ Zob. H. de Castiers, *Les gnomes de Sidi Abd er-Rahman el-Medjedoub*, Ernest Leroux, Paris 1896.

⁹¹ W oparciu o pracę de Castiers'a jako datę śmierci poety Świącicki podaje rok 1675, nie zaś 1568 (por. Świącicki, *Historia literatury arabskiej*, s. 234).

⁹² Por. de Castiers, dz. cyt., s. x.

⁹³ Świącicki, *Historia literatury arabskiej*, s. 245.

⁹⁴ Tamże.

Piśmiennictwo naukowe ukazuje Świącicki zgodnie z podziałem na nauki arabskie i niearabskie, przyjętym w arabskiej klasyfikacji. Jego omówienie zaczyna od nauk rodzimych, jakimi są studia filologiczne, przede wszystkim gramatyka i leksykografia, wzorując się na pracy Brockelmanna i przyjętym w niej systemie przypisaniu uczonych do konkretnych dziedzin nauki. Analogicznie jak w przypadku treści dotyczących literatury, zawartość poszczególnych rozdziałów została znacznie poszerzona i uzupełniona, co kontrastuje ze zwięzłym opisem, jaki znajdujemy w *Literaturze arabskiej*. Są też jednak liczne i długie passusy przejęte z tej wcześniejszej pracy. Dobry przykład pogłębienia informacji na temat historiografii arabskiej stanowi fragment obszernie omawiający dzieło Al-Mas‘ūdī’ego – Świącicki najwyraźniej zapoznał się przekładem Barbiera de Meynarda i de Courteille’a. W przypadku piśmiennictwa geograficznego nowością są natomiast informacje o Ibn Fadlānie, Al-Balhīm czy Al-Idrīsīm.

Część poświęcona „sztukom pięknym” uzupełniona została o wskazanie przyczyn wpływów obcych na sztukę arabską; sporo też miejsca zajmuje w niej omówienie sztuki śpiewu i profesji śpiewaków. Rozdział ostatni, podobnie jak w eseju *Literatura arabska*, skupia się na zagadnieniach społeczno-politycznych świata arabskiego osiemnastego i dziewiętnastego wieku. Choć w wielu miejscach powiela zawarte w tej pracy informacje, interesującym dodatkiem jest ciekawa charakterystyka prasy, głównie egipskiej, ukazująca ówczesne nachylenie i profil poszczególnych gazet.

Historię literatury arabskiej kończy obszerna bibliografia obejmująca najważniejsze i najnowsze wówczas pozycje arabistyczne, podzielone tematycznie według omawianych przez autora zagadnień. Wartość dodaną stanowią zamieszczone przy tytułach niektórych opracowań komentarze Świącickiego. Przykładowo informacji o pracy Williama Muira *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*⁹⁵ towarzyszy następujący opis: „Autor pierwszorzędnym znawcą rzeczy arabskich, wsławiony życiorysem Mahometa, przedstawił w tym dużym tomie (str. 612) wyczerpująco, barwnie i źródłowo historię powstania, obniżania się i upadku potęgi kalifów, poczynając od Mahometa aż po koniec dynastii Abbasydów. Czytanie książki, podzielonej na 75 rozdziałów, ułatwią bardzo streszczenia na marginesach. Wydanie piękne – dwie mapy”⁹⁶. Jedyłą polskojęzyczną pozycją, którą przywołuje Świącicki, jest praca polskiego przyrodnika i matematyka Leona Wituskiego *O życiu i dziele optycznym Vitellona*⁹⁷. Zarówno komentarze, niekiedy krytyczne, oraz dobór publikacji świad-

⁹⁵ Zob. W. M u i r, *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*, The Religious Tract Society, Oxford 1891.

⁹⁶ Ś w i a c i c k i, *Historia literatury arabskiej*, s. 407.

⁹⁷ Zob. L. W i t u s k i, *O życiu i dziele optycznym Vitellona*, nakładem autora, Poznań 1870.

czą o doskonałym rozeznaniu Świąćickiego w stanie badań nad rozmaitymi problemami świata arabskiego. Nie był on specjalistą, nie prowadził badań na materiale źródłowym, ale jego wykształcenie humanistyczne, znajomość języków obcych, zapewne ogromna pracowitość, a przede wszystkim zacięcie badacza i odwaga ujawniająca się w wytyczaniu nowych wzorców pracy naukowej, a także otwartość umysłu na „egzotykę” sprawiły, że *Historia literatury arabskiej* okazała się wówczas jednym z obszerniejszych całościowych opracowań na temat średniowiecznego piśmiennictwa arabskiego i wybranych zagadnień kulturowych obszaru tego języka. Dzięki temu zyskała walor solidnego podręcznika do literatury arabskiej dla studentów, oferującego też wprowadzenie do kultury tego języka. Dopiero w dwa lata później, w roku 1903, ukazała się praca Clémenta Huarta⁹⁸, a w 1907 Reynolda A. Nicholsona⁹⁹ – zakres tematyczny obu tych dzieł porównywalny był z zakresem *Historii literatury arabskiej* Świąćickiego, ale ponieważ pisane były one przez specjalistów, dostarczały również wyjaśnienia procesów zachodzących w literaturze, społeczeństwie i historii. Rodzi się zatem uzasadnione pytanie, jak szeroki był odbiór pracy Świąćickiego wśród studentów, ocena zakresu jej poczytności wśród szerokiej grupy czytelników wydaje się bowiem dzisiaj niemożliwa.

*

W roku 1919 profesor Tadeusz Kowalski objął pierwszą w niepodległej Polsce katedrę języków orientalnych na Uniwersytecie Jagiellońskim. Dwa lata później powołano do życia Seminarium Filologii Orientalnej, pierwszą jednostkę naukowo-badawczą zajmującą się studiami nad Wschodem – to właśnie pierwsi studenci Kowalskiego byli potencjalnymi odbiorcami historii piśmiennictwa arabskiego w jej przekazie, który opracował Świąćicki. Trzeba jednak pamiętać, że ówczesny program studiów, obok nauki języków orientalnych (arabskiego, tureckiego i perskiego), obejmował wykłady, których tematyka skupiała się przede wszystkim na problemach badawczych podejmowanych przez wykładowcę, w tym wypadku Tadeusza Kowalskiego, praca Świąćickiego pełnić więc mogła jedynie funkcję komplementarną. W bibliotece Instytutu Orientalistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, jednostce kontynuującej działalność Seminarium¹⁰⁰, która przejęła również jego księgozbiór,

⁹⁸ Zob. C. H u a r t, *A History of Arabic Literature*, Appleton and Company, New York 1903.

⁹⁹ Zob. R. A. N i c h o l s o n, *A Literary History of the Arabs*, Charles Scribner's Sons, New York, 1907.

¹⁰⁰ Seminarium Filologii Orientalnej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego zostało w roku 1972 przekształcone w Instytut Filologii Orientalnej, a w roku 2011 nazwę tę zmieniono na Instytut Orientalistyki.

dostępne są cztery egzemplarze *Historii literatury arabskiej* Świącieckiego. Większość z nich to dary. Pierwszy trafił do biblioteki w roku 1959, a kolejny w 1972 jako dar z księgozbioru profesora Kowalskiego¹⁰¹. Jeśli zatem pierwsi, międzywojenni studenci czytali pracę Świącieckiego, to albo pożyczoną z prywatnej kolekcji profesora albo z ich własnej biblioteki. Po drugiej wojnie światowej, kiedy zintensyfikowano badania w szczególności nad prozą arabską, okazało się, że podręcznik Świącieckiego wymaga uzupełnień i z tego względu nie włączano go do listy lektur, a w końcu całkiem o nim zapomniano. Dzisiaj stanowi jedynie pamiątkę, oddającą niczym w soczewce stan badań arabistycznych końca dziewiętnastego wieku.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Ahlwardt, Wilhelm. *Bemerkungen über die Aechtheit der alten arabischen Gedichte mit besonderer Beziehung auf die sechs Dichter; nebst Beiträgen zum richtigen Verständnisse Ennābiga's und 'Alqama's*. Greifswald: L. Bamberg, 1872.
- Ahlwardt, Wilhelm. *Über Poesie und Poetik der Araber*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1856.
- Arnold, Friedrich A., ed. *Septem Mo'allakāt Carmina antiquissima Arabum*. Lipsia: Sumptibus F.C.G. Vogelii, 1850.
- Atallah, Mariette. "Early Arabic Printing in Europe: A Selection of books (1514-1694)." *MELA Notes*, no. 91 (2018): 43–67.
- de Bardi, Filipo. *Storia della letteratura araba sotto il califfato*. Vols. 1–2. Firenze: Felice le Monnier, 1846.
- Bąbiak, Grzegorz P., ed. *Szkola rozumu i charakteru: Szkoła Główna Warszawska (1862-69); Materiały do dziejów*. Warszawa: Elipsa, 2019.
- Bielawski, Józef. *Historia literatury arabskiej: Zarys*. Wrocław: Ossolineum, 1968.
- Bielawski, Józef. *Klasyczna literatura arabska*. Warszawa: Dialog, 1995.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Vol. 1. Weimar: Emil Felber, 1898.
- de Castiers, Henry. *Les gnomes de Sidi Abd er-Rahman el-Medjedoub*. Paris: Ernest Leroux, 1896.
- Dozy, Reinhart. *Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Acadeniae Lugduno Batavae*. Vol. 2. Lugdunum Batavorum: Brill, 1851.
- Florkowska-Francić, Halina. *Między Lozanną, Fryburgiem i Vevey: Z dziejów polskich organizacji w Szwajcarii w latach 1914-1917*. Kraków: Nomos, 1997.
- Freytag, Georg W., ed. *Arabum proverbialia sententiaeque proverbialia*. Translated by Georg W. Freytag. Bonnae ad Rhenum: Fr. P. Lechnerri, 1843.

¹⁰¹ Dziękuję pani dr Urszuli Lewickiej-Rajewskiej za informacje dotyczące danych o historii darów dla biblioteki Instytutu Orientalistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Giustiuniani, Agostino. *Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum, et Chaldaicum*. Genova: Pietro Paolo Porro, 1516.
- Grabowski, Edward. "Literatura kościelno-chrześcijańska i germańsko-pogańska." In *Dzieje literatury średniowiecznej*. Edited by Ignacy Radliński, Edward Grabowski, and Julian Adolf Świącicki. Warszawa: S. Lewental, 1883.
- Freytag, Georg Guil., ed. *Hamasa carmina cum Tebrisii scholiis integris primum edidit, indicibus instruxit, versione Latina et commentario illustravit*. Bonna: Officina Lechneri, 1828.
- de Gayangos, Pascual. "The Translator's Preface." In *Mohammedan Dynasties in Spain, Extracted from the Nafhu-t-tib min ghosni-l-Andalusi-r-rattib wa tārīkh Lisānu-d-Dīn Ibn-i-Khatīb by Ahmed ibn Mohammed al-Makkarī*. Vol. 1. London: The Oriental Translation Fund, 1840.
- Günzburg, David. *Le divan d'Ibn Guzman: Texte, traduction, commentaire, enrichi de considérations, historiques, philologiques et littéraires sur les poèmes d'Ibn Guzman, sa vie, son temps, sa langue et sa métrique*. Berlin: S. Calvary & Co., 1896.
- Hamāsa oder die ältesten arabischen Volkslieder gesammelt von Abu Temmām*. Translated by Friedrich Rückert. Vols. 1–2. Stuttgart: Samuel Gottlieb Liesching, 1846.
- Hammer-Purgstall, Joseph. *Literaturgeschichte der Araber von ihrem Beginne bis zu Ende des zwölften Jahrhunderts der Hidschret*. Vols. 1–7. Wien: Hof-und Staatsdruckerei, 1850–1856.
- Huart, Clément. *A History of Arabic Literature*. New York: Appleton and Company, 1903.
- Ibn Haukal, Abu'l-Kāsim. *Viae et regna: Descriptio ditionis Moslemicae*. Edited by Michael Jan de Goeje. Lugdunum Batavorum: Brill, 1873.
- Kitāb ṣalāt as-sawā'ī*. Fano: n.p., 1514.
- Journal Asiatique*. Peeters Online Journals. <https://poj.peeters-leuven.be/content.php?url=journal.php&code=JA>.
- Journal of the Royal Asiatic Society*. Cambridge University Press: Cambridge Core. <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-the-royal-asiatic-society>.
- Lane, Edward W., ed. *The Thousand and One Nights Commonly Called in England The Arabian Nights' Entertainments*. Vols. 1–3. Translated by Edward W. Lane. London: John Murray, 1838–1841.
- Lamairesse, Eugène, and Gaston Dujarric. *Vie de Mahomet après la tradition*. Paris: J. Maisonneuve, 1897.
- Lope de Vega, Feliks Carpio. *Komedye wybrane*. Translated by Julian Adolf Świącicki. Warszawa: S. Lewental, 1881.
- Lyall, Charles J. "Preface." In *The Mufaḍḍaliyyāt: An Anthology of Ancient Arabian Odes Composed by al-Mufaḍḍal Son of Muḥammad*. Edited by Charles J. Lyall. Oxford: The Clarendon Press, 1921.
- Lyall, Charles J., ed. *The Mufaḍḍaliyyāt: An Anthology of Ancient Arabian Odes Composed by al-Mufaḍḍal Son of Muḥammad*. Oxford: The Clarendon Press, 1921.

- Łapicz, Czesław. "Niezwyczajne losy pierwszego drukowanego przekładu Koranu na język polski." *Poznańskie Studia Polonistyczne* 20, no. 2 (2013): 129–43.
- MacGuckin de Slane, William. *Le diwan d'Amro'lkais*. Paris: Imprimerie Royal, 1837.
- Maçoudi. *Les prairies d'or: Texte et traduction*. Translated by Charles Barbier de Meynard, and Pavet de Courteille. Vols. 1–9. Paris: L'Imprimerie Impériale, 1861–1877.
- Majewski, Jerzy, S. "Historyk literatury za wszelką cenę oryginalny." *Gazeta Wyborcza*, March 26, 2010. wyborcza.pl, <https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,95190,7703209,historyk-literatury-za-wszelka-cene-oryginalny.html>.
- Manassewitsch, Boris. *Lehrbuch die Arabische Sprache Durch Selbstunterricht schnell und leicht zu erlernen*. Wien und Leipzig: A. Hartleben, 1889.
- Marzolph, Ulrich; and Richard van Leeuwen. *The Arabian Nights Encyclopedia*. Vol. 1. Santa Barbara, Denver and Oxford: ABC-Clio, 2004.
- Muir, William. *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall*. Oxford: The Religious Tract Society, 1891.
- Les Mille et une Nuits*. Vols. 1–12. Translated by Antoine Galland. Paris and Lyon: la Veuve Claude Barbin, la Boutique de Claude Barbin, chez la veuve Ricoeur, Florentin Delaulne and Briasson, 1704–1717.
- Nicholson, Reynold A. *A Literary History of the Arabs*. New York: Charles Scribner's Sons, 1907.
- Nöldeke, Theodor. *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber*. Hannover: Carl Rümpler, 1864.
- Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorāns*, Göttingen: Dieterischen Buchhandlung, 1860.
- Polski Słownik Biograficzny*, s.v. "Święcicki Julian Adolf" (by Maria Obrusznik-Parzycka). Vol. 51. Part 3. Warszawa and Kraków: Instytut Historii PAN and Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Societas Vistulana, 2017.
- Renan, Ernest. *Mélanges d'histoire et de voyages*. Paris: Calmann Lévy, 1878.
- Radliński, Ignacy. "Początki nowej ery." In *Dzieje literatury średniowiecznej*. Edited by Ignacy Radliński, Edward Grabowski, and Julian Adolf Święcicki. Warszawa: S. Lewental, 1883.
- Ribera, Julián. *Historia de la mūsica árabe medieval y su influencia en la española*. Madrid: Volvnad S.A., 1927.
- Rogowicz, Wacław. *Warszawa wydarta niepamięci*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1956.
- Rückert, Friedrich. *Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug oder die Makamen des Hariri*. Stuttgart: Cotta, 1864.
- de Sacy, Silvestre. *Chrestomathie arabe, ou, Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes*. Paris: L'Imprimerie Royale, 1827.

- de Sacy, Silvestre. "Mémoire sur les principales compilations de Macâmât ou compositions rythmiques mêlées de prose et de vers, qui ont paru en arabe." In *Mémoires de l'Institut royal de France*. Vol. 2. Paris: Baudouin, 1806.
- Sarnecki, Zygmunt. Correspondence. Biblioteka Jagiellońska. Catalogue no. 6717 III. Files 306, 307, and 308.
- von Schack, Adolf F. *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*. Vols. 1–2. Stuttgart: Wilhelm Hertz, 1877.
- Schiller-Walicka, Joanna. "Cesarski Uniwersytet Warszawski: Między edukacją a polityką, 1869-1917." In *Dzieje Uniwersytetu Warszawskiego 1816-1915*. Edited by Tomasz Kizwalter et al. Warszawa: Wydawnictwa UW, 2016.
- Spis wykładów w Szkole Głównej Warszawskiej w letnim półroczu roku naukowego 1863/64 się odbywających*. Warszawa: Szkoła Główna Warszawska, 1864.
- Święcicki, Julian Adolf. *Historia literatury arabskiej*. Warszawa: Drukarnia A.T. Jezierskiego, 1901.
- Święcicki, Julian Adolf. *Historia literatury babilońsko-assyryjskiej i egipskiej*. Warszawa: Drukarnia A.T. Jezierskiego, 1901.
- Święcicki, Julian Adolf. *Historia literatury chińskiej i japońskiej*. Warszawa: Drukarnia A.T. Jezierskiego, 1901.
- Święcicki, Julian Adolf. *Historia literatury indyjskiej*. Warszawa: Drukarnia A.T. Jezierskiego, 1902.
- Święcicki, Julian Adolf. *Historia literatury perskiej*. Part 1. Warszawa: Drukarnia A.T. Jezierskiego, 1902.
- Święcicki, Julian Adolf. *Historia literatury perskiej*. Part 2. Warszawa: Drukarnia A.T. Jezierskiego, 1902.
- Święcicki, Julian Adolf. *Historia literatury żydowskiej*. Vol. 1. Part 1. Warszawa: Drukarnia A.T. Jezierskiego, 1903.
- Święcicki, Julian Adolf. *Historia literatury żydowskiej*. Vol. 1. Part 2. Warszawa: Drukarnia A.T. Jezierskiego, 1903.
- Święcicki, Julian Adolf. *Historia literatury żydowskiej*. Vol. 2. Part 1. Warszawa: Drukarnia A.T. Jezierskiego, 1903.
- Święcicki, Julian Adolf. *Historia literatury żydowskiej*. Vol. 2. Part 2. Warszawa: Drukarnia A.T. Jezierskiego, 1903.
- Święcicki, Julian Adolf. *Literatura arabska*. Kraków: Miniatura, 2004.
- Święcicki, Julian Adolf. "Literatura arabska." In *Dzieje literatury średniowiecznej*. Edited by Ignacy Radliński, Edward Grabowski, Julian Adolf Święcicki. Warszawa: S. Lewental, 1883.
- Święcicki, Julian Adolf. "Literatura chińska." In *Dzieje literatury starożytnej*. Edited by Julian Adolf Święcicki, Teofil Krasnosielski, Kazimierz Kaszewski, and Florian Łagowski. Warszawa: S. Lewental, 1880.
- Święcicki, Julian Adolf. *Literatura francuska*. In: *Dzieje literatury nowożytnej: Okres drugi; Czasy reakcji i pseudo-klasycyzmu*. Edited by Edward Porębowicz, Julian Adolf Święcicki, and Feliks Jezierski. Warszawa: S. Lewental, 1893.

- Święcicki, Julian Adolf. "Literatura francuzka XVI wieku." In *Dzieje literatury nowożytnej: Okres pierwszy; Czasy humanizmu i reformacji*. Edited by Edward Porębowicz and Julian Adolf Święcicki. Warszawa: S. Lewental, 1890.
- Święcicki, Julian Adolf. "Literatura hiszpańska wieku złotego." In *Dzieje literatury nowożytnej: Okres pierwszy; Czasy humanizmu i reformacji*. Edited by Edward Porębowicz and Julian Adolf Święcicki. Warszawa: S. Lewental, 1890.
- Święcicki, Julian Adolf. "Literatura perska." In *Dzieje literatury średniowiecznej*. Edited by Ignacy Radliński, Edward Grabowski, and Julian Adolf Święcicki, Warszawa, S. Lewental, 1883.
- Święcicki, Julian Adolf, ed. *O poetach i poezji arabskiej przed Mahometem (studium literackie)*. Warszawa: Wydanie Redakcji Biblioteki Warszawskiej, 1878.
- Święcicki, Julian Adolf. *Weterani 1863 r. – Narodowi!* Warszawa: Skład Główny u Gebethnera i Wolffa, 1920.
- Święcicki, Julian Adolf. "Współcześni powieściopisarze hiszpańscy." *Świat: Dwutygodnik Ilustrowany*, no. 1 (1888): 39–41.
- Tausend und eine Nacht: Arabische Erzählungen*. Translated by Gustav Weil. Vols. 1–4. Stuttgart and Pforzheim: Verlag der Klassiker, 1838–1841.
- Tysiąc nocy i jedna*. Vols. 1–12. Warszawa: Gröll, 1767–1775.
- Tütken, Johannes. *Privatdozenten im Schatten der Georgia Augusta: Zur älteren Privatdozentur (1734 bis 1831)*. Vol. 2. *Biographische Materialien zu den Privatdozenten des Sommersemesters 1812*. Göttingen: Universitätsverlag, 2005.
- Wikipedia(s.v.Kategoria:Absolwenci i studenci Cesarskiego Uniwersytetu Warszawskiego). https://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Kategoria:Absolwenci_i_studenci_Cesarskiego_Uniwersytetu_Warszawskiego&pagefrom=Lipsztat%2C+Jakub%0AJakub+Lipsztat#mw-pages.
- Wituski, Leon. *O życiu i dziele optycznym Vitellona*. Poznań: Leon Wituski, 1870.
- Wolff, Philipp. *Muallakat: Die Sieben Preisgedichte der Araber ins Deutsche übertragen*. Rotweil: Adolf Degginger, 1857.
- Wüstenfeld, Ferdinand. *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke*. Göttingen: Dieterch'sche Verlags-Buchhandlung, 1882.
- Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Verlag Harrassowitz. https://www.harrassowitz-verlag.de/zeitschrift_375.ahtml.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Barbara OSTAFIN – Pracowitość – pasja – odwaga. O zapomnianych pracach arabi-
stycznych Juliana Adolfa Święcickiego

DOI 10.12887/38-2025-4-152-17

Julian Adolf Święcicki (zm. 1932) to postać w historii literatury polskiej niemal całkiem zapomniana. Był prawdziwym patriotą – uczestnikiem powstania styczniowego i organizatorem pomocy dla ofiar pierwszej wojny światowej,

ale zarazem również literatem (choć jego prace nie przetrwały próby czasu), przyjacielem Henryka Sienkiewicza i Bolesława Prusa, znajomym Teofila Lenartowicza, a także autorem szeregu prac na temat historii literatur obcych. Jego zainteresowania, obok jego własnej twórczości literackiej – skupiały się na dwóch odległych zakresach tematycznych: szeroko pojmowanej literaturze romańskiej oraz literaturach orientalnych. W niniejszym artykule omówione są trzy prace Świącickiego poświęcone literaturze arabskiej, podjęta zostaje próba ich oceny, zakresu i prawdopodobny zasięgu. Na arabistyczne prace Świącickiego trzeba patrzeć z perspektywy ich wartości naukowej i pionierskiej, były to bowiem pierwsze w piśmiennictwie polskim kompleksowe historie literatury arabskiej. Świącicki nie znał języka arabskiego, ale jego humanistyczne wykształcenie, znajomość języków obcych, pracowitość, odwaga myślenia niestandardowego, a nade wszystko jego doskonała znajomość ówczesnego stanu badań na temat literatury i kultury arabskiej oraz historii świata arabskiego sprawiły, że zaproponował do dziś aktualny dla czytelnika polskiego wzorzec opisu literatury arabskiej.

Słowa kluczowe: Julian Adolf Świącicki, historia literatury arabskiej, poezja arabska, Orient

Kontakt: Katedra Arabistyki, Instytut Orientalistyki, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Jagielloński, Al. Mickiewicza 9, 31-120 Kraków

E-mail: barbara.ostafin@uj.edu.pl

<https://arabistyka.io.filg.uj.edu.pl/kadra>

ORCID 0000-0001-8660-4208

Barbara OSTAFIN, Diligence—Passion—Courage: On Julian Adolf Świącicki's Forgotten Works on the Arab World

DOI 10.12887/38-2025-4-152-17

Julian Adolf Świącicki († 1932), a figure almost entirely forgotten in the history of Polish literature, was a true patriot: he fought in the January Uprising of 1863, and later organized relief aid for the victims of World War I. He was also a writer, although his works did not withstand the test of time. He was friends with Henryk Sienkiewicz and Bolesław Prus, and an acquaintance of Teofil Lenartowicz. He authored a number of works on the history of foreign literatures. Side by side with pursuing his literary activity, he focused his interests on two separate thematic areas: broadly conceived Francophone literature and Oriental literatures. This article discusses three of Świącicki's works on Arabic literature, evaluates them, and attempts to determine their scope and possible reach. Świącicki's Arabist works should be viewed from the perspective of their scholarly and pioneering value, as they were the first comprehensive histories of Arabic literature written in Polish. Although Świącicki did not know Arabic, his humanistic education combined with a command of foreign languages, diligence, courage in unconventional thinking, and, above all, an excellent fa-

miliarity with the most up-to-date publications of his time on Arabic literature, culture, and the history of the Arab world, enabled him to propose a model for presenting Arabic literature to Polish readers that remains relevant to this day.

Keywords: Julian Adolf Świącicki, history of Arabic literature, Arabic poetry, Orient

Contact: Department of Arabic Studies, Institute of Oriental Studies, Faculty of Philology, Jagiellonian University, Al. Mickiewicza 9, 31-120 Cracow, Poland

E-mail: barbara.ostafin@uj.edu.pl

<https://arabistyka.io.filg.uj.edu.pl/kadra>

ORCID 0000-0001-8660-4208



Małgorzata BORKOWSKA*

O ROZUMIENIU BEZ POROZUMIENIA Leszka Koczanowicza koncepcja polityki dialogu

Trajektorię dialogu zmienić może także karnawał. Jest to zjawisko głęboko zakorzenione w życiu codziennym, ale jego znaczenie wykracza poza codzienność, w stronę szeroko rozumianej kultury i polityki. Karnawalizacja na ogół oceniana jest pejoratywnie, jako zjawisko, które niszczy mapy pozwalające człowiekowi określić swoje miejsce w świecie. Koczanowicz nie podziela tej pesymistycznej interpretacji. Uważa, że dyskurs karnawału jest ucieleśnieniem wolnej, swobodnej i przede wszystkim zdecentralizowanej komunikacji.

Sporo mówi się ostatnio o fali upadających demokracji. Demokratyzacja wyhamowuje, wycofuje się wręcz z pewnych obszarów świata, a zmianę reguł gry zapowiada coraz luźniejszy związek demokracji z liberalizmem¹. Według badań Economist Intelligence Unit (jednostki badawczej związanej z tygodnikiem *The Economist*) od ponad dwudziestu lat tak zwany wskaźnik demokracji niemal na całym świecie stale się obniża, a dominujący we wszystkich regionach wzorzec pogarsza się w stosunku do poziomu osiągniętego wcześniej². Podobną konkluzję zawiera ostatni raport instytutu V-Dem (Varieties of Democracy): świat stoi w obliczu intensywnego procesu autokratyzacji i nie widać żadnych oznak odwracania się tej tendencji³. Jeśli wierzyć Francisowi Fukuyamie, liberalna demokracja jest w opałach, a jej przetrwanie z będzie zależało od konkurencyjności dostępnych alternatyw⁴.

* Dr Małgorzata Borkowska – Katedra Etyki, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: malgorzata.borkowska@kul.pl, ORCID 0000-0001-5782-3751 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ Por. J. K u r l a n t z i c k, *Demokracja liberalna w odwrocie*, tłum. T. Zmyśliński, Wydawnictwo Nowej Konfederacji, Warszawa 2022, s. 38-54.

² Zob. *Where Democracy Is Most at Risk? Four Lessons from EIU's New Ranking of Democracies*, The Economist, <https://www.economist.com/graphic-detail/2024/02/14/four-lessons-from-the-2023-democracy-index>.

³ Zob. V-Dem Institute, *Democracy Report 2025: 25 Years of Autocratization – Democracy Trumped?*, V-Dem, <https://v-dem.net/publications/democracy-reports/>.

⁴ Por. F. F u k u y a m a, *Przyszłość historii. Czy liberalna demokracja przetrwa schyłek klasy średniej?*, tłum. M. Warchała, „Przegląd Polityczny” 2012, nr 111, s. 45.

Można jednak spojrzeć na to zjawisko inaczej. Demokracja nie jest ani „ziemią obiecaną”, ani doskonałym wynalazkiem. Każda demokracja ma swoje słabe strony, ale nie dlatego, że ideologia demokratyczna jest od jakiegoś czasu w odwrocie, lecz dlatego, że demokratyczny styl rządzenia realizuje się zawsze w procesie przemian. I jeżeli te przemiany określimy mianem kryzysu, to losy demokracji wydają się niekończącym się kryzysem, gdzie pewne jest tylko to, że niczego nie możemy wykluczyć. Może więc rację ma Leszek Kołakowski, zalecając, aby w świecie, gdzie co chwilę ktoś ogłasza jakiś koniec: koniec komunizmu, koniec cywilizacji Zachodu, koniec ideologii, koniec historii, a nawet śmierć Boga za przyczyną Zaratustry, zachować nieco dystansu i nie oplakiwać przedwcześnie upadku demokracji⁵.

Wobec niedomagań formacji neoliberalnej i niejednoznaczności jej ocen warto na nowo postawić pytanie o model demokracji, który najlepiej odpowiadałby charakterowi współczesnych społeczeństw. Kwestia ta ma w gruncie rzeczy wiele wspólnego z naszym sposobem myślenia i mówienia o demokracji oraz tym, jak doświadczamy jej na co dzień – co postaram się wykazać w niniejszym szkicu. Okazją ku temu będzie dyskusja wrocławskiego filozofa i politologa Leszka Koczanowicza z przedstawicielami dwóch konkurujących modeli społeczeństwa demokratycznego: demokracji deliberatywnej w wersji zaproponowanej przez Jürgena Habermasa oraz demokracji hegemonicznej (radykalnej) w ujęciu Ernesta Laclau i Chantal Mouffe.

Koczanowicz, nawiązując do tradycji amerykańskiego pragmatyzmu, zwłaszcza do myśli Johna Deweya i George’a Herberta Meada, a także do filozofii dialogu rosyjskiego myśliciela Michaiła Bachtina, proponuje koncepcję demokracji niekonsensualnej, która ma być „trzecią drogą” między deliberacją a hegemonią, czyli między wizją społeczeństwa spajanego przez demokratyczne procedury zorientowane na poszukiwanie konsensu, a wizją demokracji bez dialogu, gdzie nieusuwalny antagonizm prowadzi do konfliktów, w których silniejsi narzucają swoją wolę słabszym. Pojęciem, które ogniskuje filozoficzną perspektywę wrocławskiego filozofa, jest dialog. Można powiedzieć, że jest to swego rodzaju lejt-motyw, wokół którego Koczanowicz rozwija koncepcję wspólnoty krytycznej oraz demokracji niekonsensualnej. W dalszych rozważaniach zatrzymam się jednak u progu tych koncepcji. Zagadnienie demokracji niekonsensualnej jako politycznej formy wspólnoty krytycznej zasługuje na osobne omówienie. W niniejszym szkicu interesuje mnie wyłącznie dialog i jego rola w procesie demokratycznym, czyli sposób, w jaki demokracja wyłania się z codziennych interakcji dialogicznych. Innymi słowy, nie skupiam się na punkcie dojścia filozofii Koczanowicza, lecz na narzędziu, za pomocą którego próbuje on godzić opozycyjne modele demokracji.

⁵ Por. L. K o ł a k o w s k i, *Nasza wesola apokalipsa*, w: tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Znak, Kraków 2011, s. 40n.

Celem, jaki sobie stawiam, jest odpowiedź na pytanie, czy – lub w jakim stopniu – proponowane przez Koczanowicza ujęcie dialogu otwiera nowe perspektywy rozumienia demokracji i w jakiej mierze wykracza poza dominujące interpretacje.

Cel ten realizuję w trzech krokach. Najpierw, dla zarysowania kontekstu, w którym wrocławski filozof umieszcza swoją koncepcję dialogu, przybliżam pokrótce podstawowe założenia deliberacji i hegemonii, ujmując je w wyostrej, modelowej postaci. Po tych wstępnych wyjaśnieniach nieco dokładniej analizuję pojęcie dialogu, jego wymiary, a także ograniczenia dialogu w warunkach demokracji. Zwracam przy tym szczególną uwagę na właściwe dla Koczanowicza postrzeganie demokracji jako formy życia, ściślej – łączenie systemu politycznego ze sposobem, w jaki ludzie organizują swoje codzienne doświadczenie. Na koniec zastanawiam się, na czym polega „wartość dodana” filozofii Koczanowicza, co zmienia jego podejście w kwestii rozumienia współczesnych demokracji. W prowadzonych analizach posługuję się metodą porównawczą, poglądy Koczanowicza zestawiam z filozofią Chantal Mouffe i Jürgena Habermasa.

Podstawą moich dociekań są monografie i zbiory esejów, w których wrocławski filozof rozwija swoją myśl: *Polityka dialogu*⁶, *Niedokończone polityki*⁷ oraz *Lęk nowoczesny*⁸. Wielu inspirujących spostrzeżeń dostarczyła mi także książka *Między rozumieniem a porozumieniem. Eseje o demokracji niekonsensualnej*⁹, będąca pokłosiem indywidualnej pracy badacza wyjaśniających różne zjawiska życia społecznego w kategoriach demokracji niekonsensualnej. Skupienie się na tych właśnie pracach podyktowane jest podjęciem przeze mnie jedynie tematu dialogu, warto jednak dodać, że stanowią one niewielką część dorobku pisarskiego Leszka Koczanowicza. Problemom demokracji i napięciom kultury nowoczesnej poświęcił on między innymi kilka książek: *G.H. Mead*¹⁰, *Wspólnota i emancypacje*¹¹, *Polityka czasu*¹² oraz *Lęk i olśnienie*¹³.

⁶ Zob. L. K o c z a n o w i c z, *Polityka dialogu. Demokracja niekonsensualna i wspólnota krytyczna*, tłum. K. Liszka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

⁷ Zob. t e n ż e, *Niedokończone polityki. Demokracja, populizm, autokracja*, Wydawnictwo Pasaże, Kraków 2022.

⁸ Zob. t e n ż e, *Lęk nowoczesny. Eseje o demokracji i jej adversarzach*, Universitas, Kraków 2011.

⁹ Zob. *Między rozumieniem a porozumieniem. Eseje o demokracji niekonsensualnej*, red. L. Koczanowicz, K. Liszka, R. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

¹⁰ Zob. L. K o c z a n o w i c z, *G.H. Mead*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.

¹¹ Zob. t e n ż e, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2002.

¹² Zob. t e n ż e, *Polityka czasu. Dynamika tożsamości w postkomunistycznej Polsce*, tłum. K. Liszka, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2009.

¹³ Zob. t e n ż e, *Lęk i olśnienie. Eseje o kulturze niepokoju*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2020.

MIĘDZY DIALOGIEM A KONFLIKTEM

W toku wieloaspektowej rewizji demokracji liberalnej wykształciły się dwa główne modele społeczeństwa demokratycznego: demokracja deliberatywna i demokracja hegemoniczna. Pierwsza wprowadza do liberalizmu perspektywę dialogiczną, kładąc nacisk na konsens wypracowywany na drodze racjonalnej dyskusji. Podejście to, zakorzenione w amerykańskim pragmatyzmie Williama Jamesa, Johna Deweya i George'a Herberta Meada, najpełniejszy wyraz znalazło w filozofii Jürgena Habermasa. Opracował on teorię działania komunikacyjnego, które organizuje życie społeczne i polityczne na zasadzie racjonalnej wymiany argumentów, ukierunkowanej na osiąganie i utrzymywanie konsensu. Racjonalność zakotwiczona w codziennej praktyce komunikacyjnej odsyła zatem do argumentowania jako niezawodnego narzędzia rozstrzygania wszelkich sporów¹⁴. Ujmowany z tej perspektywy, dialog nie jest czymś jedynie przygodnym, lecz samym rdzeniem demokracji, której istnienie i prawidłowe funkcjonowanie zależy od sprawnej komunikacji i budowania więzi społecznych. Polityczność zaś to przestrzeń wolności i debaty publicznej, gdzie liczy się rozum oraz względy moralne – idealna sytuacja komunikacyjna stanowi swoisty punkt odniesienia dla wszelkich zasad oraz procedur demokratycznych.

Z drugiej strony, rozwijane są koncepcje, które sceptycznie oceniają możliwości wypracowywania konsensu, a życie społeczne i polityczne traktują jako teren nieustannej walki. Istotą tego podejścia nie jest jednak całkowite odrzucenie demokracji liberalnej, lecz postulat jej gruntownego zreformowania albo wymyślenia na nowo. Claude Lefort, którego można uznać za pioniera tego stylu myślenia, przekonuje, że słabość demokracji, jej podatność na różnego rodzaju wypaczenia, wynika z tego, że władza w demokracji jest „miejscem pustym”¹⁵, co oznacza, że nikt nie może się z nią na stałe utożsamić. W odróżnieniu od reżimów totalitarnych, gdzie miejsce władzy jest zawsze wypełnione, a Lud, Naród czy Klasa stanowią jedność, w warunkach demokracji nieustannie toczy się spór o to, kogo należy zaliczyć do ludu i kto ma prawo rządzić społeczeństwem¹⁶. To zaś oznacza, że konflikt i podział społeczny mają charakter nieredukowalny, są niejako wbudowane w demokrację, co skutkuje niemożnością ostatecznego pojednania i przygodnością każdego typu porządku.

Konstatacja ta funduje podstawy hegemonicznego modelu demokracji zaproponowanego przez Ernesta Laclau i Chantal Mouffe. Na kartach *Hegemonii*

¹⁴ Por. J. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, t. 1, s. 45-49, 145.

¹⁵ C. L e f o r t, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris 1994, s. 171.

¹⁶ Por. C. L e f o r t, *The Permanence of the Theologico-Political*, w: tenże, *Democracy and Political Theory*, tłum. D. Macey, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988, s. 225.

i socjalistycznej strategii dowodzą oni, że polityka nie jest klubem dyskusyjnym, gdzie pojednani partnerzy dążą do wypracowania akceptowanego przez wszystkich rozwiązania, lecz hegemoniczną walką, zorientowaną na dezartykulację utrwalonych praktyk istniejącej formacji społecznej i ustanowienie punktów węzłowych nowej hegemonicznej formacji¹⁷. Oznacza to, że każdy porządek opiera się na tymczasowym wykluczeniu innych możliwości, przez co jest chwiejny i niestabilny, konflikt zaś stanowi nieredukowalny wymiar życia społecznego.

Czy powinno nas to niepokoić? Mouffe twierdzi, że nie ma ku temu powodów, gdyż pluralistyczna demokracja potrzebuje uznania i legitymizacji konfliktu, w przeciwnym razie niemożliwa byłaby jakakolwiek zmiana. Co więcej, przywiązywanie zbyt dużej wagi do zgody za cenę eliminowania różnic (na przykład poprzez forsowanie porządku autorytarnego) i odrzucania konfrontacji demokratycznej sprzyja konfrontacji niedemokratycznej (na przykład fundamentalizmowi), a także bierności rozczarowanych polityką obywateli, co prowadzi ostatecznie do eskalacji napięć. Aby tego uniknąć, belgijska filozofka proponuje koncepcję pluralizmu agonistycznego, której filarem jest reinterpretacja relacji my–oni, mająca na celu przekształcenie antagonizmu w agonizm, a wroga w przeciwnika (oponenta). Przeciwnicy nie są ani Schmittowskimi wrogami, ani Habermasowskimi czy Rawlsowskimi konkurentami. Pozostają w sporze nierozstrzygalnym na drodze racjonalnej dyskusji, konsekwentnie trzymają się swoich racji, a zarazem uznają prawomocność racji strony przeciwnej. Łączy ich przywiązanie do etyczno-politycznych podstaw liberalnej demokracji, spierają się natomiast o ich znaczenie i formy implementacji. Mouffe przekonuje, że takie podejście w istotny sposób redukuje ryzyko starcia się wrogów, ponieważ tworzy odpowiednie warunki dla konfrontacyjnej ekspresji konfliktów¹⁸. W efekcie konflikt nie tylko dzieli, lecz także łączy ludzi, dając im poczucie sprawczości i uczestnictwa w budowaniu wspólnego świata¹⁹.

DIALOG W POLITYCE

Spór między tymi dwiema orientacjami teoretycznymi toczy się w gruncie rzeczy o granice dialogu w polityce oraz szanse wypracowania porozumienia.

¹⁷ Por. E. L a c l a u, Ch. M o u f f e, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2007, s. 111-123, 144-155.

¹⁸ Por. Ch. M o u f f e, *Wyzwanie Schmitta*, w: *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności*, red. Ch. Mouffe, tłum. T. Leśniak, P. Plucienniczak, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 9; t a ż, *Agonistyka*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015, s. 21-29.

¹⁹ Por. M. G d u l a, *Nie bójmy się konfliktu*, w: Ch. Mouffe, *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 13.

Czy konsens jest jedynie iluzją klasycznego liberalizmu i czy polityka demokratyczna może objąć jednocześnie dialog i antagonizm? Leszek Koczanowicz uważa, że obie perspektywy można ze sobą pogodzić, a przynajmniej uznać za komplementarne, pod warunkiem przyjęcia innej koncepcji dialogu niż ta, którą prezentuje Habermas. Proponuje w związku z tym zastąpienie Habermasowskiego ujęcia dialogu, zorientowanego na racjonalne porozumienie, koncepcją Bachtinowską, w której dialog łączy w sobie dwa wymiary: konsens jako istotny element kształtowania tożsamości zbiorowej oraz różnicę lub antagonizm obecne w procesie komunikacji.

Koczanowicz podkreśla, że Bachtinowski dialog, tak jak dialog w ujęciu Habermasa, zanurzony jest w języku. O ile jednak niemiecki filozof twierdzi, że dialogiczny charakter języka wynika z jego wewnętrznej struktury, czyli z logiki narzuconej przez zasady komunikacji (dlatego racjonalna komunikacja musi prowadzić do konsensu), o tyle według Bachtina dialogiczne ujęcie języka różni się od ujęcia logicznego. Stosunki dialogowe są zawsze podmiotowe, stanowią rodzaj przeżywanego doświadczenia, a co za tym idzie – przenoszą w obszar dialogu całe napięcie, jakie może się pojawić między podmiotami, i przez to nie zawsze prowadzą do porozumienia²⁰. Tak więc dialog obejmuje dwie strony: formalne cechy języka i żywe relacje społeczne – jest zarazem dyskursywny i pozajęzykowy. Nieodłączną konsekwencją zetknięcia tych dwu wymiarów są turbulencje i napięcia w relacjach społecznych. Ale to właśnie dzięki nim powstawanie nowych relacji i nowych znaczeń jest w ogóle możliwe²¹.

Każda wypowiedź ma charakter dialogiczny, co oznacza, że może się stać narzędziem wymiany informacji oraz poznania uzasadnień prezentowanych stanowisk. Sprzyja to lepszemu rozumieniu stron dialogu, przy czym dochodzenie do rozumienia, inaczej niż w ujęciu Habermasa, nie wymaga znalezienia wspólnej podstawy normatywnej, lecz wyłania się na drodze prób i błędów. Koczanowicz – podążając za Bachtinem, a jednocześnie pozostając w łączności z Meadem – podkreśla, że język jest zawsze językiem-w-działaniu, czyli zakłada istnienie „innego” (w odróżnieniu od języka-jako-systemu, gwarantującego wspólne znaczenia)²², a co za tym idzie – rozumienie wykracza poza

²⁰ Por. L. K o c z a n o w i c z, *Beyond Dialogue and Antagonism: A Bakhtinian Perspective on the Controversy in Political Theory*, „Theory and Society” 40(2011) nr 5, s. 559, 561; t e n ż e, *Dialog i antagonizm*, w: tenże, *Lęk nowoczesny*, s. 122-123; M. B a c h t i n, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, PIW, Warszawa 1986, s. 279.

²¹ Por. D. E. C o l l e r a n, *Demokracja niekonsensualna. Czas i pragnienie dialogu w Truposzu Jima Jarmuscha*, tłum. K. Liszka, w: *Między rozumieniem a porozumieniem. Eseje o demokracji niekonsensualnej*, red. L. Koczanowicz, K. Liszka, R. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 57.

²² Por. K o c z a n o w i c z, *Polityka dialogu*, s. 66n.; tenże, *The Choice of Tradition and the Tradition of Choice: Habermas's and Rorty's Interpretation of Pragmatism*, „Philosophy and Social Criticism” 25(1999) nr 1: 55–70.

odczytywanie znaczeń słów i sięga w głąb ludzkiej egzystencji, obejmując wszystkie ludzkie zdolności. Z tego powodu – bardziej niż ze względu na stały zestaw ogólnych reguł, jak chciał Habermas – wymaga interakcji (wewnętrznego napięcia) między mówiącym a słuchającym, gotowości otwarcia się na horyzont pojęciowy rozmówcy i umiejętności wniknięcia w obcy punkt widzenia (jako że słowo jest zawsze czyjeś). Podjęcie takiego wysiłku dostarcza wielu okazji do powstawania coraz bardziej złożonych interakcji między systemami poznawczymi uczestników dialogu. Przy tym, o ile według Bachtina celem rozumienia jest oczyszczenie słowa z cudzych intencji, o tyle dla Meada istotniejsze jest wspólne działanie oraz kształtowanie jaźni.

Pod wpływem myśli Jeana-Jacques’a Rousseau Mead dowodzi, że rozumienie stanowi istotny czynnik konstituowania jaźni społecznej dzięki „mechanizmowi przyjmowania roli innego”²³. Jednostka odnosi się do swego działania w taki sam sposób, w jaki odnosi się do działań innych, czyli przyjmuje postawy jednostek, które należą do społeczeństwa i wspólnie biorą udział w społecznym procesie doświadczenia, czego pokłosiem jest kształtowanie się coraz bardziej uniwersalnej postawy tak zwanego „uogólnionego innego”²⁴. Urzeczywistnienie tej jedności nie byłoby jednak możliwe bez procesu społecznego i relacji między współpracującymi ze sobą jednostkami²⁵. Stanowisko Koczanowicza zbliża się do poglądów Meada, uzależnia bowiem rozumienie od wpływu, jaki słowo wywiera na systemy pojęciowe mówiącego i słuchacza. Zarazem jednak w duchu Bachtinowskim – i wbrew koncepcji amerykańskiego pragmatysty – Koczanowicz uważa, że wzajemna wymiana znaczeń bynajmniej nie napędza kolejnych etapów uniwersalizacji, lecz zmierza do oswojenia różnic i wzbogacenia własnej perspektywy o elementy świata rozmówcy, co może, choć nie musi, prowadzić do zmiany sposobu myślenia. Jak wskazuje Koczanowicz, rozumienie stanowi nieprzerwany proces, w którym pojęciowe systemy odniesienia nieustannie się przesuwają. Każdy z uczestników dialogu może zbliżać się do cudzej perspektywy lub od niej oddalać, ale nie da się przewidzieć, jak ten proces będzie przebiegał²⁶.

W taki sposób zarysowuje się przestrzeń dla dialogu jako ideału etycznego – dialogu, który nie może w pełni zaistnieć bez zaangażowania stron, które go prowadzą²⁷. Koczanowicz wprowadza dialog w sferę wartości moralnych, nie jest bowiem obojętne, czy zostaje on podjęty, czy nie. Wejście w dialog intensyfikuje relacje społeczne, co sprzyja rozwojowi wspólnoty – oraz demokracji

²³ G.H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Zwolińska, PWN, Warszawa 1975, s. 412.

²⁴ Tamże, s. 110n, 412.

²⁵ Por. Koczanowicz, *Polityka dialogu*, s. 23.

²⁶ Tamże, s. 103.

²⁷ Koczanowicz, *Dialog i antagonizm*, s. 123.

jako jej formy politycznej – podczas gdy rezygnacja z dialogu uderza w same fundamenty życia społecznego, utrudniając codzienne interakcje i narażając wspólnotę na różnego rodzaju zakłócenia. Postawa dialogiczna skorelowana jest z pojmowaniem demokracji jako sztuki życia, bazującej na doświadczeniu obejmującym wszelkie sfery ludzkiej egzystencji. W takim ujęciu demokracja stroni zarówno od utopii skrajnego racjonalizmu, jak i determinizmu odbierającego człowiekowi sprawczość wobec anonimowych sił (przyrodniczych, historycznych, społecznych).

Podstawowym warunkiem dialogu jest dobra wola uczestników, wyrażająca się w ich otwartości, tolerancji, aktywności i szczerości. Podjęcie dialogu nie ma nic wspólnego z hegemonicznym narzucaniem arbitralnie ustalonych znaczeń. Adwersarz nie jest kimś obcym czy wrogiem, lecz bliskim – kimś, z kim warto rozmawiać i nawiązać relację. Dialog obiecuje lepsze życie w demokratycznym społeczeństwie – z innymi, wśród innych, a niekiedy dla innych ludzi. I nie chodzi tylko o obietnicę na wzór czysto utopijnej Derridiańskiej demokracji, która ma nadejść²⁸ („la démocratie à venir”²⁹) dotyczącej porządku tego, co niemożliwe, wyobrażone (moralnego ideału sprawiedliwości i odpowiedzialności), co nigdy się nie ziści, lecz obietnicę demokracji ucieleśnionej, zanurzonej w konkretnych praktykach.

Koczanowicz w komentarzu do myśli Derridy podkreśla, że demokracja jest obietnicą wymagającą zaangażowania, a nie oczywistością zadowalającą się drobnymi korektami. Dlatego nawet jeśli obietnica ta, ze względu na zbyt wygórowane wymogi etyczne, wydaje się ostatecznie niespełnialna, winna obejmować szerszą perspektywę. Oznacza to przede wszystkim „porządność” rozumianą jako poszanowanie ludzkiej godności. W porządnym społeczeństwie demokracja rozgrywa się w trójkącie: ideały (wartości) – praktyki demokratyczne – instytucje. Odniesienie do każdej ze stron tego trójkąta wymaga wrażliwości moralnej i krytycznego stosunku zarówno do demokratycznych obietnic (ideałów), jak i praktyk oraz instytucji. Kiedy tego brakuje, praktyka demokratyczna staje się jedynie rutyną, ogranicza się do mało znaczących, doraźnych działań instytucjonalnych³⁰.

Koczanowicz odżegnuje się od upraszczającego sprowadzania demokracji do instytucji i procedur. Ostrożnie wypowiada się jednak na temat możliwości przekładania ludzkich relacji, w tym relacji językowych, na konkretne dzia-

²⁸ J. D e r r i d a, *Widma Marksa* tłum. T. Załuski, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2024, s. 114; t e n ż e, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, tłum. P.A. Brault, M.B. Naas, Indiana University Press, Bloomington 1992, s. 78; por. P. P a t t o n, *Derrida, Politics and Democracy to Come*, „Philosophy Compass” 6(2007) nr 2, s. 772.

²⁹ J. D e r r i d a, *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Gaililée, Paris 1993, s. 143.

³⁰ Por. L. K o c z a n o w i c z, *Etyka demokracji*, w: tenże, *Lęk nowoczesny*, s. 104-110.

łania zmierzające do tworzenia instytucji, ideologii czy wartości. Zaznacza jedynie, że w rozstrzygnięciu tej kwestii przeszkadza nieusuwalna dwoistość natury demokracji, która jest zarazem ideałem i praktyką – obietnicą realizacji postulowanych wartości, jak i sferą rzeczywistych, administracyjnych decyzji. Istnienie instytucji zakłada ich konkretyzację w języku-systemie, gwarantującym wspólne znaczenia. Niemniej jednak ludzie tworzący instytucje posługują się językiem-działaniem, który niesie ze sobą niejednoznaczność i skomplikowany mechanizm dochodzenia do rozumienia. Jest w tym pewien paradoks uwidaczniający się w codziennej praktyce politycznej. Ci, którzy walczą o demokrację, na ogół nie myślą o instytucjach, pragną bardziej sprawiedliwego i wolnego świata. Po zwycięstwie ogarnia ich jednak poczucie rozczarowania, a niekiedy nawet zniechęcenia, gdyż demokracja okazuje się w gruncie rzeczy mozaiką sprzecznych interesów i nużących procedur, które nie sumują się w jeden projekt etyczny³¹.

Ta kłopotliwa niedookreśloność i chwiejność demokracji, fakt, że obejmuje ona tendencje trudne do pogodzenia, a nawet sprzeczne, nierzadko prowadzi do zmian trajektorii dialogu. Zmiany te mogą dokonywać się: (1) na drodze przekształcenia dialogu w monolog, (2) jako konsekwencja uruchomienia karnawałowego potencjału tkwiącego w stosunkach międzyludzkich, albo (3) pod wpływem nadadresata.

TRAJEKTORIA DIALOGU

Najbardziej jaskrawym przykładem zakłócenia dialogu jest monolog, który umieszcza przekaz poza kontekstem relacji „ja”–„ty”, w ramach jakiejś ideologii społecznej, eliminującej wzajemne oddziaływanie rozmówców³². Jest to zawsze przejaw tendencji totalitarnych, gdzie pęd ku zmianie, najczęściej radykalnej, staje się ślepy i nie uwzględnia już zwykłego porządku zdarzeń i jego ograniczeń.

Trajektorię dialogu zmienić może także karnawał. Jest to zjawisko głęboko zakorzenione w życiu codziennym, ale jego znaczenie wykracza poza codzienność, w stronę szeroko rozumianej kultury i polityki. Samo pojęcie karnawału, rozwinięte przez Bachtina, odnosi się do miejsca oporu, „świata na opak”, w którym porzucone zostają tradycyjne kategorie i formy (takie jak obyczaje, prawa czy oficjalne hierarchie) na rzecz zabawy, „wesołego oszustwa” i błazenady. Rosyjski filozof przedstawia to w wyjątkowo sugestywny

³¹ Por. t e n ż e, *Polityka dialogu*, s. 90.

³² Por. E. M a t u s o v, *Applying Bakhtin Scholarship on Discourse in Education: A Critical Review Essay*, „Educational Theory” 57(2007) nr 2, s. 221.

sposób: „Naprzeciw patetycznego kłamstwa, narosłego w języku wszystkich wysokich, oficjalnych, kanonizowanych gatunków [...] staje nie równie patetyczna i bezpośrednia prawda, lecz wesołe i mądre oszustwo, sprawiedliwe okłamywanie kłamców”³³. Karnawał symbolizuje zachowania prześmiewcze, bluźniercze, bezrefleksyjne (jako że refleksja nie sprzyja dobrej zabawie), słowem – kontestujące wszystko, co nosi znamię jakiejś oficjalności. W kategoriach aksjologicznych oznacza porzucenie wartości „wyższych” na rzecz „niższych”, według zaś kryteriów społecznych – wystąpienie „słabszego” przeciwko „silniejszemu”. Andrzej Stoff uważa, że takie przewartościowanie, dokonujące się dzisiaj niemal w każdej dziedzinie kultury, jest zjawiskiem pasożytniczym, nie wnosi ani nowych wartości, ani nowych treści, gorzej jeszcze – w jakiś sposób poniża człowieka, wręcz ogranicza samą świadomość przysługiwania godności każdemu człowiekowi³⁴. Nie jest to głos odosobniony. Karnawalizacja na ogół oceniana jest pejoratywnie, jako zjawisko, które niszczy mapy pozwalające człowiekowi określić swoje miejsce w świecie – wobec ludzi, rzeczy i zjawisk.

Koczanowicz nie podziela tej pesymistycznej interpretacji. Uważa, że dyskurs karnawału jest ucieleśnieniem wolnej, swobodnej i przede wszystkim zdecentralizowanej komunikacji, co czyni go modelowym wzorcem demokracji, o której pisał Lefort. Karnawałowa gra przeciwieństw, nieusuwalne wahanie między śmiechem a płaczem, patosem a groteską, świętością a profanacją, uniemożliwia wypełnienie „pustego miejsca” w strukturze karnawałowego dyskursu przez jakikolwiek stały symbol. Dzięki temu powstaje przestrzeń dla nowych pomysłów i celów, w których wyobraźnia i otwartość pełnią najistotniejszą rolę³⁵. I jeśli nie traktować ich wyłącznie subiektywnie, jako cech psychologicznych, lecz jako pewien społeczny kapitał – to uruchamiają one niemal niewyczerpany potencjał relacji międzyludzkich, a poprzez te relacje – potencjał demokracji. Zgodnie z takim podejściem karnawał pełni rolę analogiczną do idealnej sytuacji mowy w ujęciu Habermasa³⁶. Stanowi kryterium oceny konkretnych sytuacji pod kątem realizowania w nich ideału wolności i równości³⁷.

Koczanowicz dostrzega w karnawale utopijny i przejawskrawiony obraz wspólnoty krytycznej, którą postuluje jako wzorcową dla demokracji. Jej fun-

³³ M. B a c h t i n, *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 252.

³⁴ Por. A. S t o f f, *Karnawalizacja kultury. Walka śmiechu z radością*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 24(2011) nr 1-2(93-94), s. 169n., 177n.

³⁵ Por. K o c z a n o w i c z, *Polityka dialogu*, s. 114.

³⁶ Zob. J. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, s. 58n.

³⁷ Por. K. J e z i e r s k a, *Radical Democracy Redux: Politics and Subjectivity beyond Habermas and Mouffe*, Örebro University Press, Örebro 2011, s. 77.

damentalną cechą jest dialogiczność przejawiająca się w zdolności do stałego negocjowania swych podstawowych kategorii tożsamości. Członkowie wspólnoty są otwarci na otaczający świat – znają i doceniają tradycję, instytucje i wartości wspólnoty, zachowują jednak wobec nich krytyczny dystans. W ten sposób wspólnota krytyczna niejako „dostraja się” do określającej demokrację tendencji do ciągłego przekształcania się i negocjowania definiujących ją kategorii, co stanowi skuteczne remedium na zakusy totalitaryzmu.

Podkreślając zalety karnawału, Koczanowicz zdaje się przymykać oko na jego wady – zwłaszcza te, które rozbijają wspólnotę i osłabiają efektywność demokracji jako systemu politycznego, zdolnego do stabilnego funkcjonowania i rozwoju. W tym kontekście trzeba pamiętać o trzech sprawach. Po pierwsze, demokracja potrzebuje mechanizmów umożliwiających zdefiniowanie woli ludu i wyrażenie jej w decyzjach politycznych – a mechanizmy te tworzone są właśnie na bazie reguł, hierarchii i zasad, które karnawał kwestionuje i wyśmiewa. Po drugie, zakwestionowanie i usunięcie granic rodzi dezorientację. Bezgraniczna wolność i bezgraniczna równość – tak samo jak bezgraniczna władza i bezgraniczna kontrola – to droga donikąd. Chantal Delsol słusznie podkreśla, że kiedy przestają obowiązywać ziemskie kryteria, otwiera się przestrzeń dla totalnego zerwania – palenia mostów i niszczenia lub pozbywania się formy, w której ludzie nauczyli się żyć³⁸. I wreszcie po trzecie, co wiąże się także z poprzednią kwestią, ustawiczna kontestacja i zacieranie granic prowadzi ostatecznie do zniechęcenia i bierności obywatelskiej, o czym pisał już Alexis de Tocqueville w *O demokracji w Ameryce*³⁹.

Karnawał jest zatem niczym miecz obosieczny – z jednej strony, chroni przed skostnieniem i utrwaleniem demokracji w sztywnych ramach tradycji i procedur, ożywiając w ten sposób komunikację społeczną, z drugiej zaś – zakłóca dialog, wprowadzając chaos, dezorientację i odbierając ludziom ważne dla nich punkty odniesienia.

Znaczenie stałych punktów odniesienia odsłaniane jest też poprzez pojęcie nadadresata, łączące pojęcia rozumienia i autorytetu. Każda wypowiedź skierowana do jakiegoś adresata (drugiego), w dalszej perspektywie zwraca się także do nadadresata (trzeciego) – wyobrażonego, symbolicznego odbiorcy, który znajduje się „w nieokreślonej metafizycznej dali, bądź też w odległym czasie historycznym”⁴⁰. Koczanowicz wyjaśnia, że nadadresat reprezentuje horyzont dialogu z perspektywy kogoś, kto jest w ten dialog zaangażowany, choć nie stanowi ostatecznej instancji rozumienia (jest subiektywny) i nie gwarantuje,

³⁸ Por. Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2017, s. 15-20.

³⁹ Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Znak, Kraków 1996, t. 2, s. 329.

⁴⁰ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. D. Ulicka, PIW, Warszawa 1986, s. 504n.

że dyskusja kończy się jednoznaczną konkluzją. Obecność nadadresata wiąże się z czasem⁴¹, symbolizuje niemożliwą do przewidzenia przyszłość dialogu, wyobrażony punkt czy moment, w którym nastąpi rozumienie.

Skoro zaś żadna konkluzja nie wieńczy definitywnie dialogu, to konsens jest zawsze możliwy do podważenia, a racjonalne porozumienie – w sensie, jaki nadaje mu Habermas – okazuje się nieosiągalne. Podważają je różne możliwości rozwoju dialogu w przyszłości. Właśnie to spostrzeżenie prowadzi Koczanowicza do zaakcentowania różnicy między rozumieniem a porozumieniem, co wydaje się najbardziej oryginalnym i stymulującym filozoficznie elementem jego koncepcji. Koczanowicz uważa, że pojęcie rozumienia bardziej adekwatnie oddaje sposób funkcjonowania demokracji, gdyż łączy doświadczenie dialogu z formalną charakterystyką języka, ale inaczej niż Habermas, nie zakłada niejako z góry wypracowania na tej drodze racjonalnego konsensu.

Jak wyjaśnia wrocławski filozof, porozumienie jest punktem dojścia i spełnieniem ideału. Stanowi trwałą relację między uczestnikami dialogu oraz zestaw okoliczności umożliwiających uzgodnienie stanowisk. Rozumienie zaś nie jest jednolitym, jednowymiarowym procesem, oznacza raczej skomplikowane relacje między różnymi wymiarami tego, co społeczne. Każda relacja rozumienia kształtowana jest przez zmienne okoliczności – wiąże się nie tylko z dialogiczną strukturą języka, lecz także z rzeczywistym i czasowym kontekstem dialogu oraz doświadczeniem adwersarzy, między którymi istnieje swoiste napięcie, determinujące dynamikę wzajemnej komunikacji. Daniel E. Coleman sugeruje na tej podstawie, jakoby Koczanowicz rozrzedzał, a nawet relatywizował pojęcie rozumienia: „Możliwość wzajemnego rozumienia między stronami dialogu nie oznacza identycznego i dokładnie tego samego rozumienia. [...] Krótko mówiąc, możemy zrozumieć siebie nawzajem, co oznacza, że jest możliwe i potrzebne, byśmy rozumieli się w różny sposób”⁴².

Wydaje się, że taka interpretacja nie jest uprawniona. Rozumienie w kontekście dialogu polega na uchwyceniu znaczenia (sensu) przekazu zgodnie z intencją nadawcy. Jeżeli zatem adwersarze rozumieją się „w różny sposób”, jak zaznacza Coleman, de facto nie mamy do czynienia z rozumieniem, lecz nieporozumieniem, które oddala możliwość wypracowania konsensu. Koczanowiczowi nie chodzi jednak o rozciągnięcie pojęcia rozumienia na różne formy zakłóconej komunikacji, lecz o podkreślenie, że uczestnicy dialogu mogą się rozumieć, czyli adekwatnie odczytywać sens artykułowanych w dialogu treści, nawet wtedy, gdy dzielą ich nieprzekraczalne różnice (na przykład w zakresie preferencji czy celów), uniemożliwiające osiągnięcie porozumienia.

⁴¹ Por. K o c z a n o w i c z, *Polityka dialogu*, s. 85.

⁴² C o l l e m a n, *Demokracja niekonsensualna*, s. 58.

Koncepcja Koczanowicza różni się w tym względzie od propozycji Habermasa, według którego racjonalny, inkluzyjny konsens jest zawsze możliwy. Myśl wrocławskiego filozofa wpisuje się natomiast w perspektywę Mouffe, która uważa, że każdy porządek polityczny opiera się na jakiejś formie wykluczenia, toteż antagonizmu nie da się wyrugować z obszaru polityczności, chociaż poprzez przekształcenie antagonizmu sprzecznych dążeń w agonizm, uwzględniający wartości i procedury demokratyczne, ryzyko konfrontacji między stronami zostaje zredukowane⁴³.

Wydaje się, że dialog w koncepcji Koczanowicza pełni podobną rolę jak agonizm w ujęciu Mouffe. O ile jednak zdaniem Mouffe wystarczy, że ludzie zachowują względem siebie pewien dystans, to znaczy tolerują się nawzajem i nie reagują wrogością czy agresją na dzielące ich różnice, Koczanowicz idzie dalej, zachęcając przeciwników politycznych do podjęcia dialogu i wysiłku rozumienia siebie nawzajem. Podkreśla przy tym, że to właśnie rozumienie, a nie porozumienie, jest punktem, w którym zbiegają się siły konstytuujące społeczeństwo demokratyczne. Można powiedzieć, że wrocławski filozof podąża dokładnie drogą środka między ujęciami Mouffe i Habermasa. W nakreślonej przez Mouffe pesymistyczną wizję świata bez dialogu, naznaczonego przez nierozstrzygalne konflikty, wprowadza iscie Habermasowski entuzjazm, przeniknięty wiarą w siłę komunikacji i spotkania skonfliktowanych stron. I choć ostatecznie zgadza się z Mouffe co do tego, że polityka jest w gruncie rzeczy przyznaniem się do porażki rozumu (o czym świadczy między innymi nadmierny monologizm, karnawalizacja i niepewny wpływ nadadresata), a każdy konsens można podważyć, to dowartościowuje samo podjęcie dialogu, przedkładając rozumienie ponad porozumienie, a dialog ponad rezultaty, do których mógłby on doprowadzić. Prowadzi go to do wniosku, że demokracja bez porozumienia (demokracja niekonsensualna) to nie tylko system procedur i instytucji, lecz także, a nawet przede wszystkim, sposób życia (w znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu Ludwig Wittgenstein⁴⁴), wspólnota rozumiejących się jednostek i konkretna odpowiedź na wyzwania codzienności.

Warto dodać, że stanowisko w tej kwestii wpisuje się w szerszy kontekst poglądów Koczanowicza na temat roli ciała w polityce. Ciało symbolizuje to, co jednostkowe, materialne i dostępne doświadczeniu, w odróżnieniu od tego, co idealne i abstrakcyjne. Zainspirowany filozofią Michela Foucaulta, który jako pierwszy opisał cielesny wymiar władzy politycznej⁴⁵, Koczanowicz uważa, że polityka wkracza w życie codzienne właśnie za pośrednictwem ciała,

⁴³ Por. Ch. M o u f f e, *Polityczność. Przewodnik Krytyki politycznej*, tłum. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 35.

⁴⁴ Por. L. W i t t g e n s t e i n, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972, s. 129.

⁴⁵ Zob. M. F o u c a u l t, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, PIW, Warszawa 1997.

dlatego może stać się ono zarówno narzędziem wpływu władzy, jak i środkiem oporu. Patrząc z tej perspektywy, polityka ma przed sobą dwie drogi: ucieleśnienia lub zideologizowania. Pierwsza pozostaje w służbie życia i codziennego doświadczenia, dzięki czemu ciało zachowuje swoją autonomiczność (nie służy żadnym zewnętrznym celom) i może się wszechstronnie rozwijać. Druga oddaje ciało w służbę abstrakcyjnej ideologii, co oznacza jego instrumentalizację i poddanie wpływowi opresyjnej władzy⁴⁶. Kryterium autonomiczności ciała prowadzi w ten sposób do wartościującej oceny systemu politycznego. Pozytywnie oceniany może być tylko taki ustrój, który zapewnia warunki do rozwoju człowieka w wolności i nie włącza cielesności w służbę ideologii lub przemocy. System polityczny, który nie spełnia tego wymogu, może stać się rządem oświeconych elit albo tyranią większości, ale nigdy demokracją⁴⁷.

Jeśli odnieść powyższe uwagi do tego, co zostało powiedziane wcześniej na temat pierwszeństwa rozumienia względem porozumienia w polityce, wydaje się, że postulowana przez Koczanowicza kategoria rozumienia jest w równej mierze podatna na instrumentalizację jak kategoria cielesności. Sprzyja temu już sama wieloznaczność pojęcia rozumienia, które nawet w języku potocznym używane jest w różnych kontekstach, na przykład na określenie poznania i wiedzy, zdolności do uchwycenia sensu czegoś, współodczuwania z drugim człowiekiem lub orientacji w świecie. Ta kłopotliwa wieloznaczność znajduje odbicie w filozofii Koczanowicza, który pod wpływem pragmatyzmu, a także myśli Hansa-Georga Gadamera⁴⁸, ujmując rozumienie jako kategorię hermeneutyczną – jest ono aktem poznawczym, „zdolnością do włączania głosu innego w nasz własny aparat pojęciowy”⁴⁹, a zarazem uwarunkowanym historycznie i kulturowo sposobem bycia człowieka w świecie, w relacji do innych ludzi, rzeczy i zjawisk. W tym drugim znaczeniu rozumienie stanowi oparcie dla praktyki, polega na poszukiwaniu znaczeń, które modelują relacje społeczne i instytucje.

Według Koczanowicza rozumienie kształtuje się w dialogu, w otwartym i niekończącym się procesie komunikacji, nacechowanym przez nieograniczone wręcz bogactwo doświadczenia, potrzeb, emocji i oczekiwań osób biorących w nim udział. Z tego powodu nigdy nie jest obiektywnym odczytaniem świata, lecz jego interpretacją, zanurzoną w języku, tradycji, symbolach i strukturach

⁴⁶ Por. L. K o c z a n o w i c z, *Lęki ciała politycznego. Władza cielesna i mikrofizyka emancypacji*, w: tenże, *Niedokończone polityki*, s. 49.

⁴⁷ Por. t e n ż e, *Wstęp*, w: tenże, *Lęk nowoczesny*, s. 8. Pogląd ten nawiązuje do koncepcji Corneliusa Castoriadis, który łączył projekt demokratyczny z ideą autonomii jednostki. Wcześniej podobna myśl pojawiła się w filozofii Johna Deweya i George’a Herberta Meada.

⁴⁸ Zob. H.G. G a d a m e r, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.

⁴⁹ L. K o c z a n o w i c z, *Wspomnienia z dzieciństwa w widmowym świecie*, „Teksty Drugie” 2019, nr 4, s. 299.-

społecznych warunkujących to, co uważane jest za normalne, wartościowe czy sensowne. To ważne spostrzeżenie, bo nawet w demokracji, mimo formalnych gwarancji wolności i równości, interpretacja świata podsuwana jest obywatelom przez polityków, ekspertów, media bądź inne podmioty opinio-twórcze, które rozstrzygają, co mieści się w dyskursie demokratycznym, a co przekracza jego granice i zasługuje na potępienie (na przykład jako przejaw fundamentalizmu czy ekstremizmu). Nierzadko jednak zdezorientowani obywatele, zalewani codziennie potężną falą informacji, przestają szukać prawdy, zadowolając się uproszczonymi medialnymi przekazami, modelami, znakami czy kodami, produkowanymi szybko i w nadmiarze. W tym miejscu otwiera się przestrzeń dla instrumentalnego wykorzystania rozumienia, na przykład w celu utrwalenia symbolicznej hegemonii jakiejś grupy bądź do strukturalnej dyskryminacji, sprawiającej, że głosy jednych stają się lepiej słyszalne niż głosy innych. Zagadnienie to zostało przekonująco wyjaśnione przez Pierre'a Bourdieu⁵⁰ oraz Johana Galtunga⁵¹. Wykazali oni, że w strukturę demokracji wbudowane są niewidoczne na pierwszy rzut oka mechanizmy społeczne i instytucjonalne, będące nośnikami przemocy, nierówności i niesprawiedliwości (na przykład systemowe rozwiązania utrwalające nierówności w dostępie do ochrony zdrowia, zatrudnienia, edukacji, promowanie określonego stylu życia czy ról społecznych poprzez programy nauczania w szkołach). Mechanizmy te skutecznie zastępują rozumienie w roli organizatora porządku społecznego, zmieniając społeczeństwa w masy – obojętne, nieme, niezdolne do żadnej reakcji.

Warto w tym miejscu zastanowić się nad możliwością realizacji koncepcji Koczanowicza. Andrzej Szahaj podkreśla, że społeczeństwa spajane są dziś głównie przez reguły racjonalności instrumentalnej pozostające w trwałym sojuszu ze światopoglądem konsumpcyjnym. Tam, gdzie przestają one wystarczać, wkracza prawo pozytywne, wypierając nieefektywne w swej motywacyjnej funkcji tradycyjne wartości światopoglądowe oraz etykę traktowaną jako jeden z możliwych wyborów⁵². Biorąc to pod uwagę, można mieć wątpliwości, czy w polityce, która z samej swej istoty jest stronnica i wykluczająca, może się rozwinąć postulowany przez Koczanowicza inkluzyjny dialog – oparty na wzajemnym uznaniu, otwarty, szczery, wolny od stereotypów i uprzedzeń. Ryzykowne wydaje się już samo założenie, że wszystkim zależy na zgodzie i pokoju. Zaprezentowana koncepcja harmonijnie współbrzmi z postrzeganiem

⁵⁰ Zob. P. B o u r d i e u, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, tłum. P. Biłos, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.

⁵¹ Zob. J. G a l t u n g, *Violence, Peace and Peace Research*, „Journal of Peace Research” 6(1969) nr 3, s. 167-191.

⁵² Por. A. S z a h a j, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 123n.

polityki jako roztropnej troski o wspólne dobro. Gdy jednak przyrzeć się bliżej realiom życia we współczesnych demokracjach, doświadczanych coraz głębszymi podziałami społecznymi, spadkiem zaufania do instytucji państwowych, biernością obywatelską oraz wszechobecną manipulacją zagrażającą rzetelnej debacie, propozycja Koczanowicza wydaje się zbyt idealistyczna i trudna do zastosowania w praktyce.

*

Filozofia Leszka Koczanowicza ma charakter polemiczny, jest próbą wykorzystania pojęcia dialogu do wytyczenia „trzeciej drogi” między dwoma opozycyjnymi modelami demokracji: deliberacją i hegemonią. Podejmując to wyzwanie, wrocławski filozof sięga do dwóch źródeł: amerykańskiego pragmatyzmu oraz Bachtinowskiej koncepcji dialogu. Pragmatyzm rzuca światło na trójstronną relację obejmującą jednostkę, wspólnotę oraz organizację polityczną tej wspólnoty, ukazując demokrację jako otwartą i niekończące się przedsięwzięcie. Z kolei Bachtin zainspirował Koczanowicza do ukazania, jak w praktyce przejawia się dialogiczny potencjał społeczny, i uchwycenia przejścia od codziennej komunikacji, przenikającej wszelkie związki międzyludzkie, do dialogu politycznego, wyznaczającego reguły walki politycznej.

Poszukiwana „trzecia droga” okazuje się drogą środka między deliberacją a hegemonią. Demokracja jawi się tu jako projekt unikalny, niedookreślony, a zarazem stale kontestowany i podważany, gdyż odnosi się nie tylko do procedur i instytucji, lecz także do sposobu, w jaki ludzie organizują swe doświadczenia i aktywności we wszystkich sferach życia. Kluczowymi cechami tak rozumianej demokracji są: zmienność, elastyczność oraz zakorzenienie w codzienności, będącej naturalnym miejscem spełnienia życia społecznego. Podobnie jak Ernesto Laclau i Chantal Mouffe Koczanowicz nie łądzi się, że można wyeliminować konflikty, konfrontację i agresję, niemniej jednak – zapewne pod wpływem myśli Habermasa – nie traci wiary w przemianę świata poprzez dialog i zachowanie krytycznej postawy wobec tego, co zastane. Pogląd ten odsłania normatywny wymiar demokracji, która urzeczywistnia się w niestrudżonym dążeniu do poszerzania horyzontu rozumienia nawet wtedy, gdy porozumienie między ludźmi nie jest możliwe. Cel tego dążenia stanowi ostatecznie minimalizacja przemocy, ochrona wolności i zagwarantowanie równości uczestnictwa obywateli w budowaniu jak najbardziej inkluzyjnej wspólnoty. Sensem dialogu jest bowiem nie tyle rozstrzyganie sporów czy poszukiwanie rozwiązań zasługujących na powszechne uznanie, ile tworzenie fundamentów życia wspólnotowego poprzez akcentowanie podobieństw przy jednoczesnym poszanowaniu różnic. Propozycja Koczanowicza to ciekawe

świadcstwo intelektualnej odwagi, które bez wątpienia może się przyczynić do usunięcia przejawów nierzetelności naszego myślenia o demokracji. Trzeba ją jednak traktować przede wszystkim jako propozycję wyjaśniającą, nie zaś praktyczną, bo choć wyrasta z zaangażowania i pragnienia skutecznej naprawy demokracji, zakłada warunki, które nie występują w realnych stosunkach społecznych i politycznych.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bachtin, Michaił. *Problemy literatury i estetyki*. Translated by Wincenty Grajewski. Warszawa: Czytelnik, 1982.
- Bachtin, Michaił. *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Translated by Natalia Modzelewska. Warszawa: PIW, 1986.
- Bachtin, Michaił. *Estetyka twórczości słownej*. Translated by Danuta Ulicka. Warszawa: PIW, 1986.
- Bourdieu, Pierre. *Dystynkcja: Społeczna krytyka władzy sądzenia*. Translated by Piotr Biłos. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2005.
- Colleran, Daniel E. "Demokracja niekonsensualna: Czas i pragnienie dialogu w *Truposzu* Jima Jarmuscha". Translated by Katarzyna Liszka. In *Między rozumieniem a porozumieniem: Eseje o demokracji niekonsensualnej*. Edited by Leszek Koczanowicz, Katarzyna Liszka, and Rafał Włodarczyk. Warszawa: PWN, 2015.
- Derrida, Jacques. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Translated by Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Derrida, Jacques. *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Gaililée, 1993.
- Derrida, Jacques. *Widma Marksa*. Translated by Tomasz Załuski. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2024.
- Foucault, Michel. *Nadzorować i karać: Narodziny więzienia*. Warszawa: PIW, 1997.
- Fukuyama, Francis. "Przyszłość historii: Czy liberalna demokracja przetrwa schyłek klasy średniej?" Translated by Michał Warchał. *Przegląd Polityczny*, no. 111 (2012): 40–48.
- Galtung, Johan. "Violence, Peace and Peace Research." *Journal of Peace Research* 6, no. 3 (1969): 167–91.
- Gdula, Maciej. "Nie bójmy się konfliktu." In Chantal Mouffe, *Polityczność: Przewodnik Krytyki politycznej*. Translated by Joanna Erbel. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *Prawda i metoda*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2004.
- Habermas, Jürgen. *Teoria działania komunikacyjnego*. Translated by Marek J. Siemek. Vol. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.

- Jezierska, Katarzyna. *Radical Democracy Redux: Politics and Subjectivity beyond Habermas and Mouffe*. Örebro: Örebro University Press, 2011.
- Koczanowicz, Leszek. "Beyond Dialogue and Antagonism: A Bakhtinian Perspective on the Controversy in Political Theory." *Theory and Society* 40, no. 5 (2011): 553–66.
- Koczanowicz, Leszek. "The Choice of Tradition and the Tradition of Choice: Habermas's and Rorty's Interpretation of Pragmatism." *Philosophy and Social Criticism* 25, no. 1 (1999): 55–70.
- Koczanowicz, Leszek. "Dialog i antagonizm." In Koczanowicz, *Lęk nowoczesny: Eseje o demokracji i jej adwersarzach*. Kraków: Universitas, 2011.
- Koczanowicz, Leszek. "Etyka demokracji." In Koczanowicz, *Lęk nowoczesny: Eseje o demokracji i jej adwersarzach*. Kraków: Universitas, 2011.
- Koczanowicz, Leszek. "Lęki ciała politycznego: Władza cielesna i mikrofizyka emancypacji." In Koczanowicz, *Lęk nowoczesny: Eseje o demokracji i jej adwersarzach*. Kraków: Universitas, 2011.
- Koczanowicz, Leszek. *Lęk i olśnienie: Eseje o kulturze niepokoju*. Warszawa: Instytut Badań Literackich, 2020.
- Koczanowicz, Leszek. *Lęk nowoczesny: Eseje o demokracji i jej adwersarzach*. Kraków: Universitas, 2011.
- Koczanowicz, Leszek. *Polityka czasu: Dynamika tożsamości w postkomunistycznej Polsce*. Translated by Katarzyna Liszka. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2009.
- Koczanowicz, Leszek. *Polityka dialogu: Demokracja niekonsensualna i wspólnota krytyczna*. Translated by Katarzyna Liszka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015.
- Koczanowicz, Leszek. *Niedokończone polityki: Demokracja, populizm, autokracja*. Kraków: Wydawnictwo Pasaże, 2022.
- Koczanowicz, Leszek. "Wspomnienia z dzieciństwa w widmowym świecie." *Teksty Drugie* 4(2019): 297–300.
- Koczanowicz, Leszek. *Wspólnota i emancypacje: Spór o społeczeństwo postkonwencyjonalne*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2002.
- Kołąkowski, Leszek. *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2011.
- Kurlantzick, Joshua. *Demokracja liberalna w odwrocie*. Translated by Tomasz Zmyśliński. Warszawa: Wydawnictwo Nowej Konfederacji, 2022.
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. *Hegemonia i socjalistyczna strategia*. Translated by Sławomir Królak. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2007.
- Lefort, Claude. *Democracy and Political Theory*. Translated by David Macey. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- Lefort, Claude. *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard, 1994.

- Matusov, Eugene. "Applying Bakhtin Scholarship on Discourse in Education: A Critical Review Essay." *Educational Theory* 57, no. 2 (2007): 215–37.
- Mead, George Herbert. *Umysł, osobowość i społeczeństwo*. Translated by Zofia Zwołńska. Warszawa: PWN, 1975.
- Mouffe, Chantal. *Agonistyka*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.
- Mouffe, Chantal. *Polityczność: Przewodnik Krytyki politycznej*. Translated by Joanna Erbel. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008.
- Mouffe, Chantal. „Wyzwanie Schmitta.” In Schmitt, *Wyzwanie polityczności*. Edited by Chantal Mouffe. Translated by Tomasz Leśniak and Piotr Płucienniczak. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2011.
- Patton, Paul. "Derrida, Politics and Democracy to Come." *Philosophy Compass* 6, no. 2 (2007): 766–80.
- Stoff Andrzej. "Karnawalizacja kultury: Walka śmiechu z radością." *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 24, nos. 1–2 (93–94) (2011): 166–78.
- Szahaj, Andrzej. *Ironia i miłość: Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2012.
- de Tocqueville, Alexis. *O demokracji w Ameryce*. Translated by Barbara Janicka and Marcin Król. Kraków: Znak, 1996.
- V-Dem Institute, *Democracy Report 2025: 25 Years of Autocratization – Democracy Trumped?*. V-Dem, <https://v-dem.net/publications/democracy-reports/>.
- Where Democracy Is Most at Risk? Four Lessons from EIU's New Ranking of Democracies*. The Economist, <https://www.economist.com/graphic-detail/2024/02/14/four-lessons-from-the-2023-democracy-index>.
- Wittgenstein, Ludwig. *Dociekania filozoficzne*. Translated by Bogusław Wolniewicz. Warszawa: PWN, 1972.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Małgorzata BORKOWSKA – O rozumieniu bez porozumienia. Leszka Koczanowicza koncepcja polityki dialogu

DOI 10.12887/38-2025-4-152-18

Celem artykułu jest analiza Leszka Koczanowicza koncepcji polityki dialogu pod kątem oceny przydatności kategorii dialogu do stworzenia alternatywy dla dwóch opozycyjnych modeli demokracji: deliberacji w wersji zaproponowanej przez Jürgena Habermasa i hegemonii (radikalnej demokracji) w ujęciu Ernesta Laclau i Chantal Mouffe. Nawiązując do amerykańskiego pragmatyzmu oraz do teorii Michaiła Bachtina, czyli koncepcji, które dialog i komunikację stawiają w centrum świata społecznego, Koczanowicz dochodzi do wniosku, że wobec nieusuwalności antagonizmu z życia społecznego i polityki, sensem dialogu jest nie tyle osiągnięcie konsensu (co nie zawsze jest możliwe), ile poszerzanie horyzontu rozumienia uczestniczących w dialogu stron. Takie podejście ujawnia normatywny wymiar demokracji, stanowiącej nie tylko system zabez-

pieczający suwerenność ludu, lecz także walkę o podtrzymanie rozumienia między ludźmi.

Słowa kluczowe: dialog, demokracja, rozumienie, porozumienie, modele demokracji

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

E-mail: malbor@kul.pl

ORCID 0000-0001-5782-3751

Małgorzata BORKOWSKA, On Understanding without Agreement: Leszek Koczanowicz's Concept of the Politics of Dialogue

DOI 10.12887/38-2025-4-152-18

The aim of the article is to analyze Leszek Koczanowicz's concept of the politics of dialogue in terms of assessing the usefulness of the category of dialogue to create an alternative to two opposing models of democracy: deliberation in the version proposed by Jürgen Habermas and hegemony (radical democracy) developed by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. Referring to American pragmatism and Mikhail Bakhtin's theory, i.e. the theories that place dialogue and communication at the center of the social world, Koczanowicz concludes that due to the indelibility of antagonism from social life and politics, the measure of the value of dialogue is not so much achieving consensus (which is not always possible), but broadening the horizon of mutual understanding by the parties to the dialogue. Such an approach reveals a normative dimension to democracy, which is not only a system securing the sovereignty of the people, but also a struggle to maintain understanding among people.

Keywords: dialogue, democracy, understanding, agreement, models of democracy.

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: malbor@kul.pl

ORCID 0000-0001-5782-3751



LIBOR PAVERA*

VISIONS OF PEACE AND RECONCILIATION The Role of Irenicism in Czech Christian Thought and Literature

Comenius was acutely aware of the tension between the law and ethics, which is evident in his understanding of a just war. While he did not reject the possibility of armed conflict in extreme circumstances (e.g., in cases of defense against oppression), he emphasized that every conflict should also be judged from an ethical perspective. His vision of education for peace was not simply about the absence of conflict but about actively creating a harmonious society based on education, dialogue, and mutual respect.

In recent years, irenicism has once again attracted scholarly attention across a variety of disciplines. In political philosophy and international relations, Fulvia Giachetti¹ has examined “marginalist” irenicism—the belief in peace through market mechanisms—in the context of ongoing global conflicts, while Costas M. Constantinou² has explored the idea of making peace with nature as part of a broader ecological diplomacy. Historical studies have also revisited the early modern roots of the concept, such as David H. Sacks’s³ analysis of Francis Bacon’s apocalyptic irenicism and Mariusz Ptasiński’s⁴ work on the Sandomierz Consensus as an expression of confessional compromise. In theology and ecumenical studies, authors like Innocent Smith,⁵ Viorel Coman,⁶ and Jeremy

*Prof. dr hab. Libor Pavera – Katedra Teorii i Praktyk Komunikacji, Uniwersytet Bielsko-Bialski, e-mail: lpavera@ubb.edu.pl, ORCID 0000-0001-6916-8483 [pełna nota o Autorze na końcu numeru]

¹ See Fulvia Giachetti, “The Global Market and the War: Origins, Development, and Effectiveness of Marginalist Irenicism,” *Philosophy & Social Criticism* 51, no. 4 (2025): 648–57.

² See Costas Constantinou and Eleni Christodoulou, “On Making Peace with Nature: Visions and Challenges towards an Ecological Diplomacy,” *Review of International Studies* 50, no. 3 (2024): 579–99.

³ See David H. Sacks, “On Mending the Peace of the World: Sir Francis Bacon’s Apocalyptic Irenicism,” *New Global Studies* 16 no. 2 (2022): 193–214.

⁴ See Mariusz Ptasiński, “Was a Confessional Agreement in Early Modern Europe Possible? The Sandomierz Consensus (1570) as a Case of Polish-Lithuanian Irenicism,” *Religions* 13, no. 3 (2022): article number 994.

⁵ See Innocent Smith, “Liturgical Irenicism and the Unity of the Church,” *New Blackfriars* 96, no. 1061 (2024): 3–11.

⁶ See Viorel Coman, “Receptive Ecumenism as a Way Forward: An Eastern Orthodox Perspective,” *Religions* 14, no. 10 (2023): article number 1297.

Morris⁷ have developed new practical approaches—ranging from liturgical irenicism to receptive ecumenism—while others, such as Étienne Fouilloux,⁸ have examined the historical criticism of “imprudent” irenicism by the Catholic Church. Even within the history of philosophy, new readings of John Locke by Yasuhiko Tomida⁹ consider and cover the ways in which irenic priorities shaped theological and political thought. This growing body of literature underlines that irenicism, while historically rooted, continues to function as a dynamic category for analyzing peace-related discourse in both religious and secular contexts.¹⁰

The introductory section of this study focuses on the general issues of irenicism: the pursuit of reconciliation and harmony among individuals, nations, and religious groups. Discussions about irenicism tend to resurface with urgency in times when people are directly threatened by violence, war, or other forms of conflict. Although there are dozens of ongoing conflicts worldwide, people usually engage only with those that personally affect them or take place in their immediate surroundings. Historically, conflicts have not only been resolved but also reflected upon and depicted in artistic expression, especially in literature. This demonstrates that what is considered legitimate within traditions, law, and jurisdiction is not always in alignment with widely accepted ethical values or broader principles of justice and humanism.

Following this introduction, which aims to highlight the non-obviousness of irenicism, the study focuses on two specific historical examples of peace efforts. The first example comes from the late Middle Ages and the early modern period, when faith in human reason, the capacity for knowledge, and self-understanding in relation to nature was growing. The second example comes from the Baroque age of acute Catholic–Protestant conflict, when the questions of interconfessional reunion and tolerance came to the fore, as attested to by the irenic projects Jan Amos Comenius; however, importantly, these remained not more than mere projects for centuries.

Both cases inspire deeper insights and encourage broader conclusion, among them that in times of war and conflict, which naturally spread violence, the humanistic aspirations and the ethical dimension of the public debate must never be abandoned. The study of irenicism allows us to better understand that

⁷ See Jeremy Morris, “Imaginative Ecumenism: Rethinking the Paradigm from an English Anglican Perspective,” *Religions* 14, no. 10 (2023): article number 1410.

⁸ See Étienne Fouilloux, “The Holy Office’s File on the Encyclical *Humani Generis*,” *Journal of Modern and Contemporary Christianity* 3, no. 1 (2024): 115–32.

⁹ See Yasuhiko Tomida, *Locke, Berkeley, Kant: From a Naturalistic Point of View*, (Baden-Baden: Georg Olms Verlag, 2023).

¹⁰ Even this selective overview shows that a wide range of disciplines, such as geopolitics, history, the history of mentalities, theology, and philosophy, recently engaged with the concept of irenicism.

the pursuit of peace is not a given, but a conscious and often difficult a choice; in fact, it is a choice that requires not only moral integrity, but also an ability to overcome deeply ingrained differences between peoples and cultures.

ON THE ISSUES OF METHODOLOGICAL APPROACHES TO PROGRESS, PEACE, AND CONFLICT

The philosophical path of irenicism, which seeks to unite divergent points of view in a manner of reason, has a long and winding history. The meaning and worth of irenicism are relative to the time and place in which such ideas are created. Most works of art and literature portray violence rather than peace, making us reevaluate our social ideals and call into question the enduring notion of “progress,” especially considering today’s global problems.

Darwinism, with its principles of natural selection and adaptation, preserves its essential theoretical underpinning, though its conception of “progress” is widely questioned. A linear view of progress, critics claim, can cause environmental and societal problems. The Soviet Union acts as an example of how power structures play a role and may misuse irenicism for their own goals. Military interventions in Hungary, the Czech Republic, and Afghanistan are all examples of how theoretically “peaceful” rhetoric was used by the Soviet Union as a political tactic and provide an excellent illustration of how irenicism may be perverted for political ends. It is thus indispensable that initiatives for peace and harmony be critically appraised, which might be considered as the fundamental aspect of irenicism in contemporary political and historical contexts.

Conflict resolution and social peace can both benefit from the overarching structure provided by irenic ideals. Such ideas have broad applicability, from the “world,” so to speak, of international politics, to that of personal relationships. Irenicism emphasizes the consequence of diplomacy at the level of world politics and promotes social justice and tolerance at the national level. In personal life, irenicism encourages techniques, such as attentive listening, empathy, and open discussion.

Modern ecumenism in turn generally fosters building and expanding interpersonal communication and unity among diverse branches of Christianity and, in some cases, also other faiths. As such, ecumenism is congruent with the irenic concepts that promote mutual understanding and peaceful coexistence. However, one needs to note that religious and philosophical interpretations of irenicism face the same challenges of context and historicity as any other tradition does. A recourse to ethics, epistemology, and theology might then be helpful for modern irenicism in its effort to and eliminate irrational elements from its theoretical body.

Due to their inherent ambiguity, philosophical and religious texts can be used in a variety of contexts if irenic principles are applied. One alternative viewpoint comes from literary and artistic criticism, which may examine the effects of promoting peace and concord in different social and political circumstances. Passages on peace and conflict which can be found in texts of ancient cultures and in the Bible often give rise to questions concerning their interpretations.

Culture	Peace and Harmony	War and Conflict
Egyptian	Ma'at symbolizes truth, order, balance, and harmony in the universe.	Wars seen as necessary for maintaining Ma'at. Pharaohs as divine figures upholding Ma'at.
Mesopotamian	Peace associated with fertility and prosperity. Seen as a divine gift.	Wars and conflicts viewed as punishments from gods or as a result of cosmic struggle.
Chinese	Harmony and balance in Confucianism and Taoism. Yin and Yang as symbols of balance.	War seen as inevitable but undesirable. <i>The Art of War</i> by Sun Tzu explores efficient warfare.
Indian	Peace (Shanti) is key in Hinduism, Buddhism, and Jainism. Dharma and Nirvana as paths to peace.	War and conflict seen as a result of karma. Mahabharata explores ethics in war.
Greek	Harmony as a fundamental principle of the universe. Eudaimonia as the goal of ethical life.	War as a common part of life but also a subject of philosophical inquiry (e.g., in the <i>Iliad</i>).
Roman	Pax Romana as an ideal. Justitia (justice) and Aequitas (equity) as key values.	War as a means of expansion and maintaining the empire. Works on military strategy (e.g., by Vegetius).
Mediterranean /European	Peace, love, and forgiveness in the Christian tradition.	Concept of a "just war" in Christian theology. War seen as inevitable but undesirable.

For instance, certain conflicts in biblical texts are seen as divine interventions or parts of God's plan. Irenicism then highlights and displays the need for a contextual approach when interpreting such texts. In the New Testament, we find the teachings of Jesus that endorse the notions of peace and justice. This contextual outlook aligns with the modern methods of biblical exegesis and hermeneutics, which recommend a critical reading of texts.¹¹

¹¹ For a discussion in more general terms, see Libor P a v e r a, "Nesamozřejmost irénismu: K metodologické povaze zkoumaného jevu," *Slavica Litteraria* 26, no. 2 (2023): 7–13.

THE IMAGE OF TWO PEACE PLANS IN OLD CZECH LITERATURE

Coincidentally, the two peace plans of global and epochal significance are linked to personalities of Czech origin who were constantly “on the move.” In the late 15th century, sir Václav Šašek of Břekov travelled with an expedition, exploring the western countries of Europe, all the way to the then-known edge of the world, Cape Finisterre (Finis Terrae). In the belief of the era, it truly was the end (edge) of the inhabitable world, at least before the voyages of Columbus and the discovery of new lands.¹²

Also Jan Amos Comenius (1592–1670), for distinct reasons, was constantly travelling throughout European countries. Comenius, a pioneer in fields such as education, tolerance, and peace promotion, found himself in exile following the expulsion of Protestants from Bohemia in 1626 and, soon after, in 1627, from Moravia. He left his hometown, first staying in the Polish town of Leszno (to where he returned three times), and thereafter traveling to several European nations such as England, Transylvania, Hungary, the Netherlands, Sweden, and others. He promoted his ideas on education wherever he went and actively participated in establishing educational policies, not infrequently in particular schools. He pursued what he called a comprehensive reform of Christendom (“panorthosis”), i.e., an irenic program of interconfessional reunion together with the renewal of schools and civic life. During his travels, he both studied local confessional settlements and lobbied rulers and scholars to adopt these reforms. Toward the conclusion of his life, he was able to compile his views into a detailed treatise. Over time, he made the effort so that his book would reach the powers of his day, imploring them to try to better the world in all aspects. His principal focus was a global knowledge project that he felt would eventually bring mankind tolerance, peace, and a life free of destructive conflicts, i.e., one which directly embraced harmony and irenicism.

Even in historical records dating back to the medieval period, we can find examples of voyages that were not only driven by religious, political or educational goals, but also having military and diplomatic motives. Many accounts of such chivalric journeys, as well as brief mentions of foreign lands have been preserved in various sources, such as the St. Vitus fragment of the *Alexandreis* [Staročeská Alexandreida],¹³ the Chronicle of the so-called Dalimil [Kronika

¹² For an insightful discussion of 15th century travels from the Czech lands to Western Europe, see Rudolf Urbánek, *Ve službách Jiříka krále: Deníky panoše Jaroslava a Václava Šaška z Břekova* (Praha: Evropský literární klub, 1940).

¹³ See *Rytířské srdce majíce. Česká rytířská epika 14. století*, eds. Eduard Petrů and Dagmar Marečková (Praha: Odeon, 1984).

tak řečeného Dalimila],¹⁴ as well as in romantically tinged chivalric tales of Dietrich of Bern [Jetřich Berúnský], Ernest [Vévoda Arnošt], Tandarias and Floribella [Tandariáš a Floribella],¹⁵ among others. The quest embarked upon a noble hero was often the central motif and driving force in secular chivalric epics. Whereas journeys to the afterlife (to the “anti-world”) described in eschatological works aimed to strengthen the reader’s faith in life after death, the journeys of medieval knights sought to validate the primary attributes characterizing a knight moral integrity, bravery, loyalty, and a sense of justice). The settings for such heroic legendary expeditions were often Eastern lands, but the travelers usually also traversed unknown and often geographically unspecified territories.

Quite different in nature, though, was the case of a journey undertaken by the delegation led by Antoine Marin of Grenoble and Albrecht Kostka of Postupice. They represented the interests of the “Hussite” king George of Poděbrady (1420–1471), the king of the “dual people” (from 1458), a man of moderate views who sought peaceful coexistence between the Utraquist majority (who demanded Communion “in both kinds,” i.e., *sub utraque speciae*) and the Catholic minority in the Czech lands. As is well known, he was the first king elected by a diet (the assembly of estates including representatives of the Czech nobility and burghers) that was sympathetic to Hussite ideology. The project king George initiated was primarily devised by leading lawyers and diplomats of his era, whom he consulted. The aim was to achieve general peace and cooperation among European countries, involving the Pope and his followers. It was clear that the objective entailed dismantling the existing medieval universalist system: the idea of creating a community of independent and mutually equal European countries was a novelty; the concept found both its proponents and opponents.¹⁶

Many historians hold that, in proposing in 1462–64 “The Treaty on the Establishment of Peace throughout Christendom,” King George of Poděbrady¹⁷ was centuries ahead of his time: he sought to preserve the unity of Europe by creating a law-based confederation of Christian rulers for arbitration and mu-

¹⁴ See *Staročeská kronika tak řečeného Dalimila: vydání textu a veškerého textového materiálu*, vols. 1–2, eds. Jiří Daňhelka et al. (Praha: Academia, 1988).

¹⁵ See *Alexandreida*, ed. Václav Vážný (Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1963).

¹⁶ See František Šmahel, *Husitská revoluce*, vols. 1–4 (Praha: Historický ústav AVČR, 1993).

¹⁷ For King George’s plan (1462–64) and its design (arbitration, common diet, mutual defense against the Turks), see *A Fifteenth-Century Plan for World Peace, 1462–1464: Tractatus pacis toti Christianitati fiendae*, with English translation by Ivo Dvořák, ed. Jiří Kejř (Bloomington: Indiana University); *Max Planck Encyclopedia of International Procedural Law*, s.v. “Treaty on the Establishment of Peace Throughout Christendom (1464)” (by Frederik Dhondt), Oxford Public International Law, <https://opil.ouplaw.com/display/10.1093/law-mpeipro/e3721.013.3721/law-mpeipro-e3721>.

tual defense, above all against the mounting Ottoman pressure from the East (a permanent union of Christian states, multilateral agreements as opposed to bilateral ones, resolution of conflicts solely via peaceful methods, international conferences similar to a parliament). In the twentieth century, similar aims were pursued by the Covenant of the League of Nations (1919) and later by the Charter of the United Nations (1945), both of which explicitly commit states to maintaining international peace and security and to developing friendly relations among nations. Already during the First World War, President Woodrow Wilson's "Fourteen Points" supplied the immediate political program that culminated in the League.

The era was not favorable to such projects. On the one hand, there was a lingering perception in Europe that the Hussites were a "boil" on the body of Christendom. On the other hand, George of Poděbrady's project represented anti-systemic changes that might not find their expected, or wished for, understanding from the Pope, the Roman Curia, and certain European rulers and magnates.¹⁸

The first mission within the project, which began in 1462 and ended in 1464, did not yield significant results. However, George of Poděbrady did not give up. He organized the second journey to Western Europe, led by Jaroslav Lev of Rožmitál, the brother of George's second wife, Johanna of Rožmitál, who came from a Catholic family. The journey in question, which lasted from 1465 to 1467, was described in literary accounts by Václav Šásek of Bířkov¹⁹ and the financier Gabriel Tetzl.²⁰ Each, however, had different objectives in mind and described the journey differently, their respective education and mental horizons being not without significance.²¹

George of Poděbrady was a discerning man who sought the company of distinguished personages in the fields of religion, European legal science, economics, and diplomacy. Among them was Martin Mayr (Mair), believed to have come from Heidelberg. He was a prominent figure in the fields of legal science and diplomacy during the reign of Emperor Frederick III, for whom he crafted a unification plan for the Holy Roman Empire. Far more significantly associated with the activities of George of Poděbrady was the already-mentioned Antonio Marini from Grenoble.

¹⁸ See P i u s II et al., *Historia Bohemica = Historie česká* (Praha: KLP-Koniasch Latin Press, 1998).

¹⁹ Both travelers left behind descriptions about their journeys to Western Europe; in their time remaining unprinted. These can be found in a modern edition. See *Ve službách Jiříka krále: Deníky panoše Jaroslava a Václava Šáska z Bířkova*, ed. Rudolf Urbánek (Praha: Evropský literární klub, 1940).

²⁰ *Cestovní deník Lva z Rožmitálu a na Blatné 1465–1467*, ed. Lenka Libalová (Olomouc: Monse, 2003).

²¹ For more on the Czech "Hussite" King George of Poděbrady, see Petr Č o r n e j, *Český stát v době jagellonské* (Praha: Paseka, 2012).

From the travelogue of Václav Šašek of Bírkov, however, the reader learns little or almost nothing about Marini's innovative project. This was due to the personality of Šašek of Bírkov, on the one hand (there are still exciting discussions about that historical figure and his name), but also the intention of King George of Poděbrady, on the other. In those tense times, the king avoided drawing attention to the actual nature of his plans; therefore, he did not send the mission on a diplomatic and political journey but framed it as a knightly journey. Indeed, Šašek describes all European events through the eyes of the lower nobility, from the perspective of a knight. Among other things, his travelogue indicates that knighthood in European society was still alive, or rather, was experiencing the twilight of its prominence. Based on Šašek of Bírkov's travel notes, one can form an idea of his spiritual horizons, essentially the horizons of a late medieval knight in general, and get an insight into the breadth of his education, his interests, his ability to grasp the geopolitical situation of the time, his view of fact and fiction during that transitional period and his ability to distinguish between them.

What his travelogue reflected, on the other hand, is the issue of Czech people in Western Europe and their negative perception by the general West European population. Typically, Czech residents were understood in the spirit of the Latin "*sine fide, sine bonis moribus*" ("without faith and with no good values"),²² and they were often physically attacked (in Old Czech, the term "*kaceřování*" was used). It was the time when King George of Poděbrady not only was involved in disputes with Pope Pius II, who annulled the Compacts (partial gains of the Hussite wars, a unique compromise, of which there was no other example in Europe, where the Council of Basel legitimized the dual faith among people in Bohemia and Moravia, namely Catholics alongside Utraquist Hussites), but also feared the Ottoman Turks as potential enemy and therefore wanted to participate in an anti-Turkish international coalition. He was oriented primarily towards France, where, even before the death of Charles VII, a plan for a league against the Turks was being prepared. The new king, Louis XI, however, was not keen to get involved in the matter and, according to Šašek of Bírkov, he avoided negotiations with the embassy of King George of Poděbrady. Instead of coming to serious diplomatic meetings, the king focused on entertainment: "And only then (in Amiens) were we told where the French king was, because before no one knew anything, and that was because the king never stayed long in one place and preferred to go hunting and hunted etc."²³

²² [Aeneas Silvius Piccolomini], "The Bohemian Chronicle of Aeneas Silvius Piccolomini" [Historia Bohemica], in *Fontes rerum Bohemicarum*, vol. 7 (trial unpaginated proof; traditionally cited as FRB VII), ed. Josef Emler (Prague: Nadání Františka Palackého, 62–63).

²³ "Deník panoše Jaroslava," in *Jak staří Čechové poznávali svět: Výbor ze starších českých cestopisů 14.–17. století*, ed. Zdeňka Tichá (Praha: Vyšehrad, 1985), 81. Unless stated otherwise, the translations are mine.

Šašek of Bříkov could only observe what was within the intellectual horizons of a medieval knight. He paid little attention to doctrinal or philosophical questions. Nevertheless, he was already able to write down his experiences and give them a sort-of artistic form. His style is skillful, with a varied pace, alternating between a fast narrative and a slow one, but he typically focuses on detail; it is only occasionally that his narrative speeds up and resembles a news brief. One can only guess that the purpose of his travelogue was precisely the focus on detail: thus, Šašek of Bříkov did not have to address the real reason for the mission. Still, travel writers of later periods, especially those of the Renaissance, such as Bedřich of Donín, who went on his journey to Western Europe over than a hundred years later, were far better at handling artistic time.²⁴

The travelogue written by Šašek of Bříkov comes from a time when knighthood, along with tournaments and festivities it involved, was still very much alive in Europe. This is evidenced by his rather lengthy passages on knightly contests, prowess, strength, and combat. Knighthood and the entire culture associated with it were an integral part of the life of the nobility, including its lower ranks. At first sight, one would believe reasoning provided by Šašek for their journey to Western Europe, i.e., a journey of knights solely intending to bring new modes of behavior and more sophisticated cultural patterns to the Czech kingdom and to visit most important pilgrimage sites abroad, even though the era of knights, so to speak, was almost over (soon, they would be subjected to parody and irony from Cervantes in his novel about Don Quijote). Thus, it is very clear that their actual objective was signing the peace charter by King George of Poděbrady.

Unfortunately, the peace project (“tractatus pacis”) was not signed and, obviously, the potential signatories had good reason not to do it. However, this does not change the fact that one of the first peace plans for European countries was conceived during the transition from the Middle Ages to the Renaissance, in the tumultuous time of the Hussite wars. Those wars preceded further conflicts between different religions in the following centuries, particularly the Thirty Years’ War.

In the latter half of the 17th century, Jan Amos Komenský (Comenius), the already-mentioned advocate of education, tolerance, and peace, sought to address scholars and, particularly, the world of political representation through the extensive treatise *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica ad genus humanum, ante alios vero ad eruditos, religiosos, potentes Europae*.²⁵

²⁴ See *Cestopis Bedřicha z Donína*, ed. Antonín Grund (Praha: Melantrich, 1940).

²⁵ See Ioannes Amos Comenius, *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica. Editio princeps. Tomus I: Panegesium, Panaugium, Pansophiam continens*, eds. Jaromír Červenka and Vlasta T. Miškovská-Kozáková (Pragae: Academia, 1966), Ioannes Amos Comenius, *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica. Editio princeps. Tomus II: Pampaediam*,

Comenius began writing the treatise in 1645 and continued his work on it until the end of his life.

Numerous monographs have been published on Comenius: some attribute special significance to the fact that his life was filled with upheavals, while others focus on his interest in didactics (his agenda for the educational policy in various European countries and the concept of pansophy he developed). Still others concentrate instead on his theological views advocating for tolerance not only in religion but also among various ethnicities and nations, leading the concepts that led Comenius in the last period of his creative journey to contemplate irenicism as a path towards world peace. The treatise *De rerum humanarum...* is the best testimony to Comenius's efforts to promote peace. However, Comenius's commitment to the cause of world peace is not universally known, primarily due to the fact that the full text of his treatise has been available to readers for no more than a hundred years.

Comenius began his professional career in Přerov and Fulnek within the German Brethren congregation, and it was there that he first became aware of the decline in morals among the common people as well as the middle and upper classes; the decline was manifested primarily by religious intolerance. Religious conflicts in question, as is well known, reached their apex during the Thirty Years' War, in which, figuratively speaking, the forces of the Catholic and Protestant worlds of the time clashed. Comenius was a Moravian Brother (even serving as a bishop of the Unity of the Brethren), and thus was a member of the Protestant sector of the religious spectrum. He always strived for harmony and, wherever possible, non-conflictual solutions to problems, which undoubtedly reflected his humanistic education at the excellent German universities of Herborn and Heidelberg. His main authority was the Holy Scripture. He considered himself primarily a theologian, not an educator, as he is usually characterized in contemporary scholarly literature.²⁶

In times of heightened conflict, in particular during the Peace of Westphalia (1648), which did not restore the *status quo* of before the Thirty Years' War, as Comenius originally intended, he considered it important to discuss—in a voluminous, synthetically and systematically conceived treatise—the principles of a correct, peaceful functioning of the world. The treatise was preceded by

Panglottiam, Panorthosiam, Pannuthesiam necnon Lexicon reale pansophicum continens, eds. Jaromír Červenka and Vlasta T. Miškovská-Kozáková (Pragae: Academia, 1966). For a complete Czech translation, see: Jan Amos Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských*, vols. 1–3, trans. Jan Kalivoda et al. (Prague: Svoboda, 1992).

²⁶ The literature on Comenius is well summarized in the *Lexikon české literatury*, which contains references to both Czech and foreign works. See *Lexikon české literatury*, s.v. "Jan Amos Komenský" (by Emil Pražák), eds. Vladimír Forst et al., vol. 2, part 2: K–L (Praha: Academia, 1993), 812–20.

his so-called corrective writings. His first apparent attempt to understand the world and its disorders was made in the *Labyrint světa a ráj srdce* (*Labyrinth of the World and Paradise of the Heart*).²⁷ In this work, Comenius, in the guise of a pilgrim, walks through the city (symbolizing the world) and examines its various streets and, in the streets, the different social classes, characterizes the shortcomings and faults of the world at large, and of the representatives of different professions and people, and seeks ways to rectify their conduct. While the *Labyrint*..., written at the time when Comenius, after the tragic death of his wife and children, sought consolation primarily in his own soul, is more of a spiritual nature, his *De rerum humanarum*... reaches outward, towards the world around him.

In *De rerum humanarum*... he appealed to the elites of the world (the emperors, kings, and scholars) to commit themselves to improving its state. He believed that in handing them his elaborate treatise on ways to better the state of human affairs, he gave them a very potent tool to impose order, amend the world, and achieve peace.

The treatise on which Comenius (as he himself tells the reader)²⁸ worked for the last twenty five years of his life—alongside his other pedagogical, pansophic, and irenic texts—unfortunately burned in the fire of the Polish town of Leszno in 1656. Not only the fair copy of *De rerum humanarum*... was destroyed by the fire, but also other works (e.g., the Czech dictionary *Thesaurus*) awaiting their turn to be published in print.²⁹

Nevertheless, Comenius succeeded in completing the treatise before his death, and he made his son Daniel and the printer Christian Vladislav Nigrin promise him that the work would be printed. The reasons why, against Comenius's wish the work was not published, and later published in fragments only, were various, not least among them the doctrinal ones (as is known, Comenius succumbed to chiliasm and also believed in numerous prophecies throughout

²⁷ "The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart" is an allegorical work written in early modern (Baroque) Czech. Comenius completed it in manuscript in 1623 (the earliest title reads "Labyrint světa a lusthauz srdce," with a dedication to Charles the Elder of Žerotín). He then reworked the text several times: the first printed edition appeared in 1631, probably at Pirna, and a second, authorially expanded edition followed in Amsterdam in 1663, among other things augmenting Chapter 9 with a depiction of sea travel based on Comenius's later journey to England.

²⁸ See Josef B r a m b o r a, *Knižní dílo Jana Amose Komenského. Studie bibliografická* (Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1957). See also Zdeněk P o k o r n ý, *Bibliography of Comeniana in Book Form 1945–1990 (with an Outline of Post-War Comeniology)* (Praha: Ústav školských informací, 1992). The latter publication is the most commonly used survey of Comenius's printed oeuvre.

²⁹ In his letter, usually cited as "Ad Montanum," of December 10, 1661, Comenius recapitulates his works and sets out the plan and scope of his dictionary. See J. Comenius Petro Montano S., in: Jan Amos K o m e n s k ý, *Jana Amosa Komenského korespondence*, ed. Adolf B. Patera (Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa, 1892), 233–45.

his life, e.g., in those of Nicholas Drabik, Christina Poniatowska, etc.). Thus, *De rerum humanarum...* fell into oblivion and the world was reminded of it only in 1935 by the Ukrainian Slavist Dmitro Chyzhevskiy.³⁰

Comenius divided the General Consultation into seven books. This choice does not reflect a seven-fold division of “all sciences” by Aristotle; rather, it echoes the medieval prestige of the seven liberal arts (the trivium and the quadrivium), a scheme that crystallized in late antiquity, assembled in Martianus Capella’s *De nuptiis Philologiae et Mercurii* and transmitted by Boethius, Cassiodorus (*Institutiones*, II), and Isidore of Seville (*Etymologiae*, I–II). Comenius, trained in the humanist-Aristotelian curriculum, also invests three (the Trinity) and seven (completeness) with symbolic meaning, structuring the work as General Consultation—Own System—Specific Initiatives:³¹ (1) Panegersia (Universal Awakening), (2) Panaugia (Universal Light), (3) Pansophia (Universal Knowledge), (4) Pampaedia (Universal Education), (5) Panglottia (Universal Language), (6) Panorthosia (Universal Rectification of Affairs), (7) Pannuthesia (Universal Encouragement).

Comenius begins his treatise with the general presumption that human affairs are corrupt but not completely destroyed. He lists numerous examples of how one can approach their amendment. For instance, by using the analogy of malfunctioning clocks, Comenius suggests that they would be fixed only if they became useful to their owners. He employs, as in his other didactic works, the method of analogy (Comenius’s “syncritical method,” not to be confused with the “syncretic” one).³² According to Comenius, it is worthwhile

³⁰ See Dmitrij Tschizewskij, “Wie ich die Handschriften der Pansophie fand,” in *Kleinere Schriften*, vol. 2, *Bohemica* (München: Fink, 1972), 215–23. The author describes his discovery of the *Consultatio* manuscripts in the library of the Francke Foundations in Halle in 1934–35.

³¹ Our translation of Comenius’ Latin to English.

³² By syncritical method (lat. *methodus syncritica*), Comenius meant a method of visual instruction based on observation and comparison. The method consists in the teacher showing the student specific facts from nature which can be related, by way of analogy, to phenomena observable in a human society. It combines sensory and rational cognition and is grounded in the conviction that natural and social phenomena form one, divinely created order. Comenius himself repeatedly compares the beehive to human society in the *Janua linguarum reserata*, and especially in its stage adaptation *Schola ludus*, where the character Apiarius (the Beekeeper) appears and the hive is presented as a model of an organized community (act 2, scene 3) (see Joannes Amos Comenius, *Schola ludens*, in Comenius, *Opera didactica omnia*, vol. 2, parts 3–4 (Amsterdam: Impensis d. Laurentii de Geer, 1657; phototype: Prague: In aedibus Academiae Scientiarum Bohemoslovenicae, 1957), 887–88. The work of different kinds of bees (the workers, the drones, the queen) can be compared to the activities of various groups of people and individuals. Moreover, the shape of the honeycombs can also be used to teach geometric forms and principles. Evidence of Jan Amos Comenius’s interest in bees and apiculture is recorded by the Fulnek burgher and chronicler Felix Jaschke (1756–1831), whose extensive notes survive in manuscript and are used by scholars reconstructing Comenius’s Fulnek years. See Jaroslav Plesköt, *Fulnecké intermezzo Jana Amosa Komenského* (Ostrava: Profil, 1970); Jaroslav Plesköt, *Jan Amos Komenský’s Years in Fulnek* (Prague, Státní Pedagogické Nakladatelství, 1972).

to correct even an individual person. It is essential to understand the purpose of the uncorrupted thing, the reasons why it became corrupted, and the means for its correction.

During Comenius's lifetime, only "Panegersia" (with a preface) and "Pan-augia" were published. However, neither the author's or the printer's name, nor the place or year of publication were mentioned. The preface, beginning with the address "Europae lumina, viri docti, pii, eminentes, salvete" ("Greetings to the lights of Europe, learned, pious, and eminent men"³³), contains a dedication of this work to the foremost men in Europe, requesting their support in the universal reform work for the religious and moral upliftment of the world. By "the Consultation" Comenius means his General Consultation on the Improvement of All Things Human (*De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*), a multi-part blueprint for the universal reform of knowledge, education, language, and church and civic life. He presents this undertaking as aiming at the highest good: though beyond human powers, it must nevertheless be attempted out of love for humankind. He intends to accomplish this through a work in seven parts. Comenius then provides an outline of the entire work and elaborates in detail how he intends to achieve his proposed goal. He asks scholars for an impartial assessment of the work and appeals to spiritual and other leaders to help both with their work and morally to achieve the goal of whose general benefit he is firmly convinced.

There is no doubt that Comenius was aware of the peace efforts in utopian literature of the previous era³⁴ as well as in that of his own time (e.g., David Pareus, Heinrich Alsted or John Dury),³⁵ and of the peace efforts among his domestic, national predecessors. He was undoubtedly aware that not only the Czech Reformation (e.g., George of Poděbrady) but also the Czech humanist tradition (e.g., Ctibor Tovačovský of Cimburk) was directly intertwined with efforts towards irenicism and also a certain type of ecumenism: efforts to

Thus, in his view, the syncritical method is a way of leading the student toward understanding the unity of the world, the interconnectedness of nature and society, and moral knowledge.

³³ Unless indicated otherwise, the translations are mine.

³⁴ See More, Thomas. *Utopia*, translated by Robert M. Adams (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). – Campanella, Tommaso. *The City of the Sun*, translated by James M. Murray. (New York: Cambridge University Press, 2001).

³⁵ The most direct irenic predecessor for Comenius was David Pareus (1548–1622), a theorist of interconfessional rapprochement and author of, e.g. *Irenicum sive de unione et Synodo Evangelicorum concilianda: Liber votivus paci ecclesiae* (Heidelberg: Impensis Jonae Rosae: 1614–1615). For a pansophic and encyclopedic underpinning for irenicism see Johann Heinrich Alsted, *Encyclopaedia, septem tomis distincta* (Herborn: Herbornae Nassoviorum, 1630; From the latter work, Comenius drew the intellectual infrastructure for the idea unifying through ordered knowledge and education. See also John Dury, *Irenicum... de viis quaerendae & constituendae inter Ecclesias Evangelicas religiosae pacis* (London: n.d., 1654).

unite various religions and confessions. Comenius saw religious reconciliation as a kind of precursor to peace and harmony among nations. In those days, the concept of a just war was often associated with peace aspirations during both the Hussite and the humanist periods. During his three stays in Leszno, Poland, which became a center for the Bohemian Brethren in the 17th century, Comenius undoubtedly gained awareness of the ideas of peace developed in the Polish environment in the 16th and 17th centuries. While some thinkers addressed the problem from a political perspective, others viewed peace efforts from legal positions. Comenius, as a social thinker, approached it primarily from the Christian ones.

Being an advocate of the irenic movement does not necessarily mean being a pacifist. The conception of an ideal as seen from today's perspective does not have to be identical with the past conception of an ideal; this is precisely the case with Comenius's view of an ideal world. The theory of a just war has a long and complex history and evolved over time. It assumes that only under certain conditions can war be morally justifiable. This theory takes a middle ground between the realist tradition, which considers morality irrelevant and even dangerous in matters of life and death faced by political communities, and pacifism, which rejects war under any conditions. The just war tradition is a theory of comparative justice applied to considerations of war and intervention. To better understand its complexities and the characteristic form of moral reasoning that enters into the just war tradition, it is important to focus on specific aspects of this theory in a historical overview of the just war tradition and its development over time, highlighting its remarkable longevity. Such an overview also identifies some key elements and questions in the just war theory as a moral theory; such an overview also begs the question of what it means to present the just war theory as "non-ideal."

The theory of a just war is a doctrine of military ethics that seeks to ensure that war is morally justifiable based on a series of criteria, all of which must be met for a war to be considered just. These criteria are divided into two groups: *ius ad bellum* (a right to war) and *ius in bello* (a right in war).³⁶ The idea of a just war reemerged during the Czech Reformation and continued in the humanist tradition. At that time, the question of whether a Christian could fight in a war without committing a sin was examined, being a topic that significantly influenced the religious and political discourses of the time.

³⁶ See Mark Evans, "Moral Theory and the Idea of a Just War," in *Just War Theory: A Reappraisal*, ed. Mark Evans (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005), 1–22; Jean Bethke Elshtain, "The Third Annual Grotius Lecture: Just War and Humanitarian Intervention," *American University International Law Review* 17, no. 1 (2001–2002): 1–25; Scott A. Silverstone, *Just War Theory*, Oxford Bibliographies, <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199743292/obo-9780199743292-0050.xml>.

A 15th-century thinker Petr Chelčický, founder of the Czech tradition of peace and tolerance, was entirely against war and, opposing the most radical factions of the Hussite tradition, promoted reconciliation through spiritual struggle. However, from the time of Chelčický to that of Comenius, the views on war were subject to change, both as a result of the discussions about whether the use of the sword was acceptable in the fight against the Antichrist and due to the transformations in the social composition of the Unity of the Brethren (gradually, during the 16th century, the Unity was joined by the bourgeoisie and the nobility, alongside the common people). As a result, the strictly non-violent spirit gave way to active struggle.

The lifetimes of Comenius and Chelčický are separated by almost two centuries. Yet, there is a clear genetic continuity in Comenius's opposition to the Pope and the Emperor, similar to Chelčický's approach. Chelčický viewed the Pope and the Emperor as two great whales tearing the net of the Church of St. Peter. Where Chelčický advocated for spiritual struggle, Comenius did not object to just war against both the Pope and the Habsburg Emperors. According to Comenius, the Pope and the Habsburg representatives allowed his homeland and the Church he represented in exile to be violated.³⁷

For Comenius, a just war is a unique category, seemingly without beginning or end, justified only by the struggle against the oppressors of free humanity and the pursuit of a "better future" in a peaceful era. In other words, if weapons are used in defense of law and justice, it is not in contradiction with peaceful efforts and other irenic endeavors.³⁸

Comenius's irenic efforts take on a twofold dimension. On the one hand, through his concept of education, essentially that of an individual's learning throughout his or her life from the "informatarium of the mother's school"

³⁷ Eduard Petrů devoted his entire life to the study of the life, works, and interpretation of Chelčický's writings, and he also compiled a bibliography of Chelčický's works and of the literature about him. His engagement with Chelčický was both editorial (preparing and publishing critical editions of his texts) and interpretative (making in-depth analyses of his thought). See Eduard Petrů, *Soupis díla Petra Chelčického a literatury o něm* (Praha: SPN, 1957).

³⁸ "According to natural law it is permitted to repel force by force ... and one must, in all things, seek to attain one's end by negotiation rather than by weapons ... In such a case ... an honourable war is to be preferred to a shameful peace." Jan Amos Komenský, *Obecná porada o nápravě věcí lidských* (Praha: Svoboda, 1992), vol. 2, 241: "The purpose of royal government is to maintain nations in peace... yet at times it happens that [peace] cannot be achieved otherwise than by the force of arms." Ibidem, 240. He also advocated the settlement of disputes by orderly judicial process: "The beginning and the end of war are not in the power of the same person" (Ibidem, 240); see Jan Amos Komenský, *Unum necessarium – Jedno nezbytné* (Prague: Kalich, 1999), 131) and called for disarmament and redirecting instruments of war to peaceful uses ("Let guns be used against wild beasts ... let cannon be cast into bells" (Komenský, *Obecná porada*, vol. 3, 406).

(a paraphrased title of Comenius' text)³⁹ to his idea of the use of knowledge, skills, and other competencies in practical life, he wishes to establish tolerance and worldwide peace on all continents. On the other hand, Comenius was troubled by the present, the times in which he and his fellow believers in the Unity happened to live, and he did not oppose fighting against injustice or those responsible for it.

Until the end of the Thirty Years' War, Comenius focused primarily on humanistic education, seeking for methods to develop the human potential. Later, however, his writings began to shift thematically toward utilizing education for peace. It was an undoubtedly a unique form of education, which, from today's perspective, may seem self-evident, but in Comenius's time, education and aspiration for peace were far from being taken for granted. Comenius's emphasis on educating his contemporaries for peace was undoubtedly influenced by events from his life: he lost his wife, children, his writings, drafts, and sources for planned works. Amidst the turmoil of the Thirty Years' War, he became an undesirable figure in the Catholic Czech lands. He did not perceive the world as a dignified, safe, or harmonious environment for the healthy development and growth of an individual.

While for a large part of his life, Comenius strove to educate *homo pansophicus*—a universal human being—he ultimately arrived at the realization that such an effort would be futile unless the concept in question embraced that of *homo politicus*. He understood that the world was governed by political actors and that public affairs significantly influenced individual human destinies.

THE RIGHT TO A JUST WAR VERSUS ETHICS

At present, several world leaders are being brought before international criminal tribunals, facing charges of crimes against humanity, war crimes, the crime of aggression, or even genocide. Such acts fall under the jurisdiction of the International Criminal Court (ICC) and are prosecuted based on the Rome Statute. Supporting genocide, inciting aggression, or waging war against peace are not merely political actions; under international law, they are classified among the most serious crimes against the global community.

³⁹ "Informatorium of the Mother School (originally "A Systematic Treatise on the Education of Preschool Children") was written by Jan Amos Comenius in 1632 while in exile at Leszno (Poland). It is the earliest early-modern systematic treatise on the education of children up to six years of age. The manuscript was discovered at Leszno by Antonín Gindely in 1856 and the text was first published in print (in Czech) in 1858.

However, it should become a norm that armed conflicts are not waged, that that humanity no longer follows the path of revolutionary violence but chooses that of social evolution. This idea of a “spiritual struggle”, based on nonviolence and rejecting war as a tool of political resolution, was already advocated by one of the leading figures of Czech Protestant literature, namely, Petr Chelčický.

Chelčický’s pacifism and his concept of resisting evil without a recourse to violence not only influenced the Czech Reformation movement but also had a profound impact on world history. Among those inspired by his ideas was the great Russian writer Leo Tolstoy, who adopted them and further developed the concept of “resisting evil without violence,” which later became a cornerstones of the global nonviolent resistance movement, which has its apex in Mahatma Gandhi’s philosophy.

The idea of a spiritual struggle as an alternative to physical violence remains relevant today as the world continues to face wars, aggression, and human rights violations. Chelčický and his followers remind us that the ethical power of nonviolent resistance can ultimately be stronger than the force of the sword.

Finding the ethical thread in the discussion of a just war and faith-based conflicts reveals a fundamental tension between legal and moral principles.

The right to a just war (*ius ad bellum*) has historically been used as a tool to legitimize conflicts fought for what was considered as “just causes,” often defined as the defense of faith, nation, or justice. In the medieval and early modern periods, including Comenius’s time, waging religious wars was perceived as tantamount to a moral duty to protect the “true faith” against heretics or oppression. However, such a legal framework did not always take into account broader ethical concerns, such as the suffering of the civilians, the long-term consequences of violence, or the availability of peaceful alternatives.

THE TENSION BETWEEN ETHICS AND LAW

The law is fundamentally a tool for organizing human relationships through rules and sanctions, while ethics demands that the rules of law adhere to higher moral principles. Even though legal frameworks may in some cases define a war as just (or not illegal), ethical reflection asks deeper questions: Is the war truly necessary? Have all peaceful options been exhausted? What will be its consequences for individuals, communities, and future generations?

Comenius was acutely aware of the tension between the law and ethics, which is evident in his understanding of a just war. While he did not reject the possibility of armed conflict in extreme circumstances (e.g., in cases of defense

against oppression), he emphasized that every conflict should also be judged from an ethical perspective. His vision of education for peace was not simply about the absence of conflict but about actively creating a harmonious society based on education, dialogue, and mutual respect.

From this viewpoint, the right to war is merely a tool, while ethics serves as the compass that guides its use. Comenius's thoughts invite us to continually ask: Are we truly on a path to a better world?

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAFIA

- A Fifteenth-Century Plan for World Peace, 1462–1464: Tractatus pacis toti Christianitati fiendae.* Edited by Jiří Kejř, with English translation by Ivo Dvořák. Bloomington: Indiana University.
- Alexandreida.* Edited by Václav Vážný. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1963.
- Ambos, Kai. *Rome Statute of the International Criminal Court: Article-by-Article Commentary.* Munich: C. H. Beck, 2021.
- Bartoš, František M. "Petr Chelčický a Lev Tolstoj." In *Husitství – Reformace – Renesance.* Edited by Josef Macek. Praha: Academia, 1965.
- [Bedřich z Donína]. *Cestopis Bedřicha z Donína.* Edited by Antonín Grund. Praha: Melantrich, 1940.
- Bočková, Hana. "K otázce využití motivu světa – theatra v české literatuře 16.–17. století." *Sborník prací Filozofické Fakulty Brněnské Univerzity: D; Řada literárněvědná* 44, no. D42 (1995): 5–14.
- Boubín, Jaroslav. *Petr Chelčický: Myslitel a reformátor.* Praha: Vyšehrad, 2005.
- Brambora, Josef. *Knižní dílo Jana Amose Komenského: Studie bibliografická.* Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1954.
- Campanella, Tommaso. *The City of the Sun.* Translated by James M. Murray. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Cestovní deník Lva z Rožmitálu a na Blatné 1465–1467.* Edited by Lenka Líbalová. Olomouc: Monse, 2003.
- Chlup, Otokar. "Výchovou k nápravě věcí lidských." In *Vývoj pedagogických ideí v novém věku*, 25–42. 1925.
- Christoyannopoulos, Alexandre. *Tolstoy's Political Thought: Christian Anarcho-Pacifist Iconoclasm Then and Now.* Abingdon: Routledge, 2020.
- Coman, Viorel. "Receptive Ecumenism as a Way Forward: An Eastern Orthodox Perspective." *Religions* 14, no. 19 (2023): article number 1297.
- Comenius, Ioannes Amos. *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica. Editio princeps. Tomus I: Panegersiam, Panaugiam, Pansophiam continens.* Edited by Jaromír Červenka and Vlasta T. Miškovská-Kozáková. Pragae: Academia, 1966.

- Comenius, Ioannes Amos. *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica. Editio princeps. Tomus II: Pampaediam, Panglottiam, Panorthosiam, Pannuthesiam necnon Lexicon reale pansophicum continens*. Edited by Jaromír Červenka and Vlasta T. Miškovská-Kozáková. Prague: Academia, 1966.
- Comenius, Johann Amos. *Opera didactica omnia*. Amsterdam: Impensis d. Laurentii de Geer, 1657.
- Constantinou, Costas M., and Eleni Christodoulou. "On Making Peace with Nature: Visions and Challenges towards an Ecological Diplomacy." *Review of International Studies* 50, no. 3 (2024): 579–99.
- Čapková, Dagmar. "Několik poznámek ke Komenského pojetí moudrosti." In *Mezi Baltem a Uhrami: Komenský, Jednota bratrská a svět středoevropského protestantismu (sborník k počtě Marty Bečkové)*. Edited by Vladimír Urbánek and Lenka Řezníková. Praha: Nakladatelství Filosofia, 2006.
- Čornej, Petr. *Český stat v době jagellonské*. Praha: Paseka 2012.
- Deník panoše Jaroslava. In *Jak starí Čechové poznávali svět. Výbor ze starších českých cestopisů 14.–17. století*. Edited by Zdeňka Tichá. Praha: Vyšehrad, 1985.
- Dent, Robert A. "John Amos Comenius: Inciting the Millennium through Educational Reform." *Religions* 12, no. 11 (2021): article number 1012.
- Denton, Michael. *Evolution: A Theory in Crisis*. Bethesda: Adler & Adler Publishers, 1986.
- Elshtain, Jean Bethke. "The Third Annual Grotius Lecture: Just War and Humanitarian Intervention." *American University International Law Review* 17, no. 1 (2001–2002): 1–25.
- Evans, Mark. "Moral Theory and the Idea of a Just War." In *Just War Theory: A Reappraisal*. Edited by Mark Evans. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- Fouilloux, Étienne. "The Holy Office's File on the Encyclical *Humani Generis*." *Journal of Modern and Contemporary Christianity* 3, no. 1 (2024): 115–32.
- Giachetti, Fulvia. "The Global Market and the War: Origins, Development, and Effectiveness of Marginalist Irenicism." *Philosophy & Social Criticism* 51, no. 4 (2025): 648–57.
- Grover, Leena. *Interpreting Crimes in the Rome Statute of the International Criminal Court*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Hábl, Jan. *Lidskost není docela ztracena: Stručný výklad Komenského Porady o nápravě věcí lidských*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019.
- Hashemi pour Soleiman, Michaela. "Komenský a jeho cesta světla." *Opera Slavica* 23, no. 4 (2013): 72–75.
- Hotson, Howard. "Irenicism and Dogmatics in the Confessional Age: Pareus and Comenius in Heidelberg, 1614." *The Journal of Ecclesiastical History* 46, no. 3 (1995): 432–56.
- Kolafa, Štěpán J. *Cesta L. N. Tolstého k Petru Chelčickému*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 1995.
- [Komenský, Jan Amos.] *Jana Amosa Komenského korespondence*. Edited by Adolf Patera. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa, 1892.

- Komenský, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských. Vols. 1–3*. Edited by Dagmar Čapková et al. Praha: Svoboda, 1992.
- Komenský, Jan Amos. *Unum necessarium – Jedno nezbytné*. Edited by Luděk Brož. Praha: Kalich, 1999.
- Kopecký, Milan. “Komenský v kontextu literatury své doby.” In *Komenský jako umělec slova*. Brno: MU, 1992.
- Lexikon české literatury*, s.v. “Jan Amos Komenský“ (by Emil Pražák). Vol 2. Part 2: K–L. Edited by Vladimír Forst et al. Praha: Academia, 1993.
- Max Planck Encyclopedia of International Procedural Law*, s.v. “Treaty on the Establishment of Peace Throughout Christendom (1464)” (by Frederik Dhondt). Oxford Public International Law, <https://opil.ouplaw.com/display/10.1093/law-mpeipro/e3721.013.3721/law-mpeipro-e3721>.
- More, Thomas. *Utopia*. Translated by Robert M. Adams. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Morris, Jeremy. “Imaginative Ecumenism: Rethinking the Paradigm from an English Anglican Perspective.” *Religions* 14, no. 10 (2023): article number 1410.
- Pavera, Libor. “Nesamozřejmost irénismu: K metodologické povaze zkoumaného jevu.” *Slavica Litteraria* 26, no. 2 (2023): 7–13.
- Petrů, Eduard. *Soupis díla Petra Chelčického a literatury o něm*. Praha: SPN, 1957.
- Petrů, Eduard, and Dagmar Marečková, eds. *Rytířské srdce majíce. Česká rytířská epika 14. století*. Praha: Odeon, 1984.
- Pius II et al. *Historia Bohemica = Historie česká*. Praha: KLP-Koniasch Latin Press, 1998.
- Pleskot, Jaroslav. *Fulnecké intermezzo Jana Amosa Komenského*. Ostrava: Profil, 1970.
- Pokorný, Zdeněk. *Bibliography of Comeniana in Book Form 1945–1990 (with an Outline of Post-War Comeniology)*. Praha: Ústav školských informací, 1992.
- Ptaszyński, Mariusz. “Was a Confessional Agreement in Early Modern Europe Possible? The Sandomierz Consensus (1570) as a Case of Polish-Lithuanian Irenicism.” *Religions* 13, no. 3 (2022): article number 994.
- Sacks, David Harris. “On Mending the Peace of the World: Sir Francis Bacon’s Apocalyptic Irenicism.” *New Global Studies* 16, no. 2 (2022): 193–214.
- Silverstone, Scott A. „Just War Theory.“ In *Oxford Bibliographies in International Relations*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Smith, Innocent. “Liturgical Irenicism and the Unity of the Church.” *New Blackfriars* 96, no. 1061 (2024): 3–11.
- Staročeská kronika tak řečeného Dalimila: vydání textu a veškerého textového materiálu*. Vols. 1 and 2. Edited by Jiří Daňhelka et al. Praha: Academia, 1988.
- Šmahel, František. *Husitská revoluce I.–IV*. Praha: Historický ústav AVČR, 1993.
- Šturma, Pavel. *Mezinárodní trestní soud: vznik, statut, perspektivy*. Praha: Codex Bohemia, 2002.
- Tomida, Yasuhiko. *Locke, Berkeley, Kant: From a Naturalistic Point of View*. Baden-Baden: Georg Olms Verlag, 2023.

Tschizewskij, Dmitrij. "Wie ich die Handschriften der Pansophie fand." In *Kleinere Schriften*. Vol. 2. *Bohemica*. München: Fink, 1972.

Urbánek, Rudolf. *Ve službách Jiříka krále: Deníky panoše Jaroslava a Václava Šaška z Bírkova*. Praha: Evropský literární klub, 1940.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Libor PAVERA, Visions of Peace and Reconciliation: The Role of Irenicism in Czech Christian Thought and Literature

DOI 10.12887/38-2025-4-152-19

The study initially focuses on general matters related to irenicism, examining its methodology in relation to harmony and peace on one side, and conflict, dispute, and war on the other. Using two specific examples from older Czech literature, the article shows how irenicism manifested itself in the Czech and European context during two different epochs, which are still in the process of being assessed in both Czech and general history. These periods are still in the process of being evaluated within the scope of both Czech history and broader historical narratives. The first example is the irenic efforts of the Czech "Hussite" King George of Poděbrady, as known from historical sources, but especially from literary ones. Travel writers of the time provided fairly accurate accounts, limited of course by their education and the breadth of their geopolitical and other knowledge about the world at that time. A somewhat unique perspective on the peaceful organization of the world is offered in the legacy of Jan Amos Komenský, a Czech Brethren, who developed programs for education, and advocated tolerance and peace. In his view, the problem of peace must not be perceived solely as a legal matter but should also be considered as an ethical one. While law provides the framework for determining what is permissible, ethics explores the broader moral implications of human actions, ensuring that peace efforts are not reduced to mere legal formalities, but engage deeply with principles of justice, dignity, and respect for humanity.

Keywords: irenicism, ethics, older Czech literature, the Hussite period, George of Poděbrady, Jan Amos Komenský (Comenius)

Contact: Department of Communication Theory and Practice, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Bielsko-Biała, ul. Willowa 2, 43-309 Bielsko-Biała, Poland

E-mail: lpavera@ubb.edu.pl

ORCID 0000-0001-6916-8483

Libor PAVERA – Wizje pokoju i pojednania. Rola irenizmu w czeskiej myśli i literaturze chrześcijańskiej

DOI 10.12887/38-2025-4-152-19

W pierwszej części studium skupia się na ogólnych zagadnieniach związanych z irenizmem, oraz z metodologią badania tego zjawiska w odniesieniu do harmonii i pokoju z jednej strony oraz konfliktu, sporu i wojny z drugiej. Następnie na dwóch konkretnych przykładach ze starszej literatury czeskiej pokazuje, jak irenizm objawił się w środowisku czeskim i europejskim w dwóch różnych epokach, które wciąż domagają się oceny w historii Czech i w historii powszechnej. Pierwszym przykładem są ireniczne dążenia czeskiego króla „husyckiego” Jerzego z Podiebradów, które znamy ze źródeł historycznych, ale przede wszystkim literackich. Opisy sporządzone przez podróżników były stosunkowo wierne, oczywiście na miarę swojego wykształcenia i wiedzy geopolitycznej oraz innej wiedzy o ówczesnym świecie. Nieco bardziej oryginalne podejście do pokojowego porządku świata przynosi w swoim przesłaniu czeski brat, autor programów edukacji oraz rzecznik tolerancji i pokoju Jan Ámos Komenský. Jego zdaniem problem pokoju nie może być postrzegany wyłącznie jako kwestia prawna, lecz należy go również uznać za zagadnienie etyczne. Podczas gdy prawo dostarcza ram określających, co jest dozwolone, etyka bada szersze implikacje moralne, zapewniając, że dążenie do pokoju nie sprowadza się jedynie do formalnych aspektów prawnych, lecz obejmuje również głębokie zaangażowanie w zasady sprawiedliwości, godności i szacunku dla ludzkości.

Słowa kluczowe: irenizm, etyka, starsza literatura czeska, epoka husycka, Jerzy z Podiebradów; Jan Ámos Komenský (Comenius)

Contact: Katedra Teorii i Praktyk Komunikacji, Wydział Humanistyczno-Społeczny, Uniwersytet Bielsko-Bialski, ul. Willowa 2, 43-309 Bielsko-Biała
E-mail: lpavera@ubb.edu.pl
ORCID 0000-0001-6916-8483

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE



Mirosław KALINOWSKI*
Iwona NIEWIADOMSKA**
Jarosław KOZAK***

AUTORYTET MORALNY TRZECH PAPIEŻY W OPINII MŁODZIEŻY SZKÓŁ ŚREDNICH Analiza uwarunkowań światopoglądowych i religijnych

Młodzi ludzie mogą dziś postrzegać papieski autorytet moralny nie tyle przez pryzmat doktryny religijnej, ile jako figurę uniwersalną – zakorzenioną raczej w wartościach humanistycznych niż konfesyjnych. Współczesne rozumienie autorytetu moralnego w Kościele katolickim coraz częściej odchodzi od sformalizowanego, sztywnego modelu nauczania normatywnego, większy nacisk kładziony jest na relacje, obecność i solidarność.

Współczesna młodzież dorasta w warunkach głębokich przemian kulturowych – obejmujących również sferę religii – które w bezprecedensowy sposób wpływają na postrzeganie autorytetów moralnych. Współczesna młodzież funkcjonuje w przestrzeni napięć aksjologicznych, w której procesy indywidualizacji wartości współlistnieją z rosnącą polaryzacją światopoglądową. Zmiany w postawach wobec kwestii moralnych, takich jak aborcja czy eutanazja, nie wynikają więc wyłącznie z indywidualizacji, lecz są również efektem szerszych procesów społecznych, kulturowych i politycznych, w tym intencjonalnych działań podejmowanych w przestrzeni publicznej, które wpływają na kształtowanie opinii młodych ludzi. Młodzi ludzie nie odrzucają wartości moralnych jako takich, lecz coraz częściej konstruują je indywidualnie, na własnych zasadach, korzystając z dostępnych wzorców, przetwarzając je w ramach osobistego doświadczenia i potrzeb¹. Temat ten nabiera szczególnego

* Prof. dr hab. Mirosław Kalinowski – Katedra Nauk o Rodzinie, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: rektorat@kul.pl, ORCID 0000-0002-4611-3380 [pełna nota o Autorze na końcu numeru]

** Prof. dr hab. Iwona Niewiadomska – Katedra Psychoprofilaktyki Społecznej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: iwona.niewiadomska@kul.pl, ORCID 0000-0002-0244-2748 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

*** Dr Jarosław Kozak – Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Moralności, e-mail: jaroslaw.kozak@kul.pl, ORCID 0000-0003-1048-8575 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Por. I. N i e w i a d o m s k a, *Młodzież*, w: *Wzrastanie człowieka w godności, miłości i miłosierdziu*, red. M. Kalinowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 172.

znaczenia w kontekście erozji autorytetu instytucji religijnych² oraz rosnącej indywidualizacji przekonań światopoglądowych³. W tak zmieniającej się rzeczywistości szczególnie interesujące staje się pytanie, czy i na jakich zasadach papieże, postrzegani tradycyjnie jako najważniejsi liderzy moralni Kościoła katolickiego, są nadal uznawani przez młodych ludzi za autorytety.

Dotychczasowe badania stosunkowo niewiele uwagi poświęcały porównawczej analizie percepcji przez młodych ludzi trzech ostatnich papieży – Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka – jako figur autorytetu moralnego. Brakuje pogłębionych danych empirycznych, które ukazywałyby nie tylko poziom uznania dla poszczególnych papieży, lecz także czynniki, które to uznanie warunkują i różnicują.

Wypełnienie tej luki badawczej jest istotne zarówno z naukowego, jak i praktycznego punktu widzenia, ponieważ pozwala lepiej zrozumieć procesy redefinicji autorytetu moralnego wśród młodzieży oraz wskazać, jakie elementy socjalizacji religijnej, wartości etycznych czy postaw światopoglądowych sprzyjają utrzymaniu bądź erozji autorytetu Kościoła, przy czym trwałość tego autorytetu – podobnie jak ładu społecznego – zależy od zakorzenienia w wartościach, które jednostki nie tylko uznają, ale także praktykują we wspólnocie⁴. W kontekście postępujących procesów sekularyzacji⁵, indywidualizacji religii⁶ oraz spadku zaufania do instytucji religijnych⁷, wiedza ta ma także wymiar praktyczny – może wspierać działania duszpasterskie, edukację religijną oraz komunikację Kościoła z młodym pokoleniem, uwzględniając jego różnicowane oczekiwania i style życia.

W celu zbadania wskazanych wyżej kwestii przeprowadzono badanie ilościowe wśród młodzieży szkół średnich z zastosowaniem standaryzowanego kwestionariusza. Za zmienne zależne przyjęto ocenę autorytetu moralnego trzech papieży, natomiast predyktorami były zmienne społeczno-demograficz-

² Zob. W.L. Bennett, S. Livingston, *A Brief History of the Disinformation Age: Information Wars and the Decline of Institutional Authority*, w: *Streamlining Political Communication Concepts: Updates, Changes, Normalcies*, red. S. Salgado, S. Papathanassopoulos, Springer International Publishing, Cham 2023, s. 43-73.

³ Zob. M. Zemło, *Aksjonormatywne orientacje uczniów szkół ponadpodstawowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2019.

⁴ Por. S. Feil, M. Wódka, M. Zdun, *Aksjologiczne podstawy ładu społeczno-gospodarczego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 66.

⁵ Zob. B. Zarzycka, T. Kamil, M. Annette, R. Rybarski, *Relationship Stability in a Polish Cultural Setting: A Moderated Mediation Model of Acceptance of Transcendence, Sanctification, and Religious Literalism*, „Marriage & Family Review” 61(2025) nr 2, s. 107-129.

⁶ Zob. I. Borowik, *The Role of Religion in Transformations of Identity in Poland*, w: *Countering the Global: Anti-Global Religion, Global Dissent and Multiple Globalisms*, red. B.A. Jacobsen, M. Warmind, P.B. Andersen, A. Hvithamar, Brill, Leiden 2025.

⁷ Por. P.M. Mąkosa, P. Rozpędowski, *Youth Attitudes Toward the Catholic Church in Poland: A Pastoral Perspective*, „Practical Theology” 16(2023) nr 1, s. 74n.

ne, zmienne dotyczące religijności oraz postawy wobec kluczowych kwestii bioetycznych. Analizy statystyczne (regresja liniowa) pozwoliły określić, które z tych zmiennych mają istotny związek z poziomem uznania dla poszczególnych papieży.

Doniosłość niniejszych badań polega zatem na empirycznym porównaniu czynników kształtujących autorytet trzech papieży w oczach młodzieży, co umożliwia zniuansowaną interpretację dynamiki autorytetu religijnego w warunkach współczesnych. Badanie to wnosi nową perspektywę do socjologii religii, badań nad młodzieżą oraz refleksji nad przyszłością społecznego oddziaływania Kościoła w Europie Środkowo-Wschodniej.

JAN PAWEŁ II AUTORYTET W PAMIĘCI SPOŁECZNEJ

Niemal od początku pontyfikatu Jana Pawła II postać papieża Polaka była przedmiotem licznych badań socjologicznych, które ujawniają zarówno siłę jego autorytetu moralnego, jak i zmieniający się charakter jego oddziaływania na kolejne pokolenia młodych Polaków. W latach osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych Jan Paweł II jawił się jako niekwestionowany wzór osobowy i moralny punkt odniesienia. W roku 1991 aż 82,9% młodzieży licealnej i 68,8% studentów zgodziło się ze stwierdzeniem, że jest on wzorem osobowym kapłana. Jedynie niewielka część respondentów – odpowiednio 12,2% i 16,0% – odrzucało tę opinię. Dane te świadczą o wysokim stopniu akceptacji Jana Pawła II w okresie, gdy jego obecność była nie tylko zapośredniczona przez media, ale również bezpośrednio przeżywana przez społeczeństwo dzięki liczным pielgrzymkom czy zaangażowaniu społecznemu Papieża⁸.

W latach 2002-2003 wśród studentów Szczecina przeważało poczucie, że postać Jana Pawła II nie miała związku z ich indywidualnym stosunkiem do wiary (53,4%). Studenci, którzy dostrzegali taki związek, stanowili zaledwie 12,6% badanych⁹.

W badaniu przeprowadzonym kilka lat później wśród studentów Lublina tylko 35,4% studentów zadeklarowało, że kieruje się nauczaniem Jana Pawła II, ponad połowa (54,3%) respondentów przyznała natomiast, że nie zna go na tyle dobrze, by móc jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Co dziesiąty badany (10,0%) stwierdził, że nie kieruje się jego przesłaniem. Pytanie o przy-

⁸ Por. J. K o z a k, *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, Sandomierz 2014, s. 559.

⁹ Por. A.M. K r ó l i k o w s k a, *Zachowanie, porzucanie, dekonstrukcja. Religia w świadomości młodzieży studenckiej*, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2013, s. 189.

należność do tak zwanego pokolenia Jana Pawła II ujawniło podobną ambiwalencję: 39,6% badanych studentów identyfikowało się z tym określeniem, 29,4% – nie identyfikowało się z nim, a 30,8% pozostało niezdecydowanych. Co istotne, w odpowiedzi na pytanie o osobę godną naśladowania, Jana Pawła II wskazało zaledwie 8,7% respondentów. Znaczące różnice odnotowano między studentami różnych uczelni. Studenci uniwersytetu katolickiego (Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II – 44,7%) znacznie częściej wskazywali papieża jako swój autorytet niż studenci uniwersytetu niekatolickiego (Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej – 34,3%), uczelni medycznej (33,8%), przyrodniczej (33,1%) czy technicznej (31,5%)¹⁰.

W badaniach ogólnopolskich przeprowadzonych jesienią 2007 roku, gdy wskaźnik uznania dla papieża Polaka osiągnął najwyższy poziom, aż 94,0% badanych wskazywało Jana Pawła II jako autorytet moralny. Badanie przeprowadzone przez Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) w roku 2009 wykazało ponadto, że jest on uznawany za wzór osobisty i ikonę narodową. Choć od tego czasu wskaźnik uznających Jana Pawła II za autorytet spada, w roku 2023 nadal deklarację taką składało 81,0% respondentów¹¹. Z kolei według badania przeprowadzonego przez Instytut Badań Rynkowych i Społecznych (IBRiS) na zlecenie „Rzeczpospolitej” w roku 2025, 72,3% ogółu respondentów wciąż uznaje Papieża Polaka za ważną postać i autorytet. Co istotne, nawet wśród osób niewierzących (43,0%) i o poglądach lewicowych (48,0%) zachował on względnie wysoki poziom uznania¹².

BENEDYKT XVI TEOLOG I STRAŻNIK TRADYCJI

W roku 2013 większość Polaków postrzegała papieża Benedykta XVI jako autorytet moralny – 64,0% badanych zadeklarowało, że jego osoba i nauczanie miały znaczenie dla ich systemu wartości, z czego 22,0% wyraziło to zdecydowanie. Równocześnie 29,0% nie dostrzegało w nim autorytetu, a 7,0% nie miało zdania. Uznanie dla Papieża częściej wyrażały osoby starsze, mieszkańcy wsi, osoby mniej wykształcone oraz bardziej religijne. Wśród osób uczestniczących w praktykach religijnych kilka razy w tygodniu aż 96,0%

¹⁰ Por. K o z a k, dz. cyt., s. 558.

¹¹ Por. B. R o g u s k a, *O społecznym autorytecie Kościoła*, CBOS, Warszawa 2022, s. 2.

¹² Zob. T. K r z y ż a k, *Jan Paweł II jest autorytetem dla młodych? Znamy wyniki sondażu*, Rzeczpospolita, 2 IV 2025, <https://www.rp.pl/spoleczenstwo/art42049011-jan-pawel-ii-jest-autorytetem-dla-mlodych-znamy-wyniki-sondazu>.

oceniał jego pontyfikat pozytywnie, natomiast wśród osób niepraktykujących wskaźnik ten spadał do 55,0%¹³.

Choć ogólna ocena działań Benedykta XVI na rzecz rozwiązywania problemów współczesnego świata była wysoka (83,0% ocen pozytywnych), to jednak wyraźnie ustępowała ocenom pontyfikatu Jana Pawła II. Wśród katolików deklarujących życie zgodne z nauczaniem Kościoła aż 85,0% uznało Benedykta XVI za autorytet moralny, podczas gdy wśród osób niewierzących lub religijnie obojętnych było to jedynie 12,0%. Badanie sugeruje, że mimo ogólnego szacunku dla Benedykta XVI jego autorytet miał charakter bardziej „wewnątrzkościelny” i wywierał mniejszy wpływ na szerszy, ponadreligijny kontekst społeczny?¹⁴.

Tendencję tę potwierdzają nowsze dane – według badań CBOS z roku 2022 Benedykta XVI za autorytet moralny uznaje już tylko 60,0% badanych, co świadczy o osłabieniu jego pozycji w przestrzeni publicznej i ograniczonym zasięgu jego oddziaływania poza środowiskami silnie związanymi z Kościołem¹⁵. Jego wizerunek często zestawiany był z wizerunkiem Jana Pawła II – Benedykta XVI przedstawiano jako w większym stopniu teologa niż duszpasterza i osobę zdystansowaną do rzeczywistości, co podkreślały także media. W prasie pojawiał się jego obraz jako „korektora” zbyt szeroko zakrojonego ekumenizmu poprzednika. Utrzymywano, że jego pontyfikat stanowił próbę zdyscyplinowania Kościoła po dynamicznych dekadach pontyfikatu Jana Pawła II¹⁶.

PAPIEŻ FRANCISZEK REFORMATOR SPOŁECZNY W CIENIU KONTROWERSJI

Badanie CBOS z roku 2014, przeprowadzone rok po wyborze Jorge Mario Bergoglio na papieża, wykazało, że aż 95,0% Polaków pozytywnie oceniło działania papieża Franciszka zmierzające do rozwiązania problemów Kościoła, z czego 57,0% „zdecydowanie pozytywnie”. Znaczna większość badanych (83,0%) uznała go za autorytet moralny, a niemal połowa (44,0%) – w sposób zdecydowany. Szczególnie wysokie uznanie notowano wśród osób starszych,

¹³ Por. R. B o g u s z e w s k i, *Polacy o pontyfikacie papieża Benedykta XVI*, Fundacja CBOS, Warszawa 2013, s. 6n. (https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_039_13.PDF&ved=2ahUKEwjR3saVn7iRAxU-oUFUIHWLHAUUQFnOECBcQAQ&usg=AOvVaw2orE8f-2i3E7PA0jLgC7k2).

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. R o g u s k a, dz. cyt., s. 2.

¹⁶ Por. D. G u z e k, *Papież Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek w relacjach polskich dzienników. Przypadek sede vacante z 2013 roku*, w: *Wielkość czy autorytet? Jan Paweł II w przekazach polskich mediów podczas jego kanonizacji*, red. J. Olędzki, T. Sasińska-Klas, Stowarzyszenie Absolwentów Dzieło, Warszawa 2016, s. 45-48.

głęboko wierzących oraz emerytów. Co istotne, nawet wśród osób niewierzących 38,0% postrzegało Franciszka jako autorytet moralny. Pozytywny odbiór Franciszka kontrastował z wcześniejszymi wynikami dotyczącymi Benedykta XVI i wskazywał na duży kapitał społeczny nowego Papieża, także wśród mniej praktykujących i młodszych grup wiekowych¹⁷. W początkowej fazie pontyfikatu Franciszka jego styl, postrzegany jako pełen prostoty, empatii i symbolicznej bliskości z ludźmi, wywołał entuzjastyczne reakcje. Podczas Światowych Dni Młodzieży w Rio de Janeiro w roku 2013 papież dał się poznać jako lider o franciszkańskiej duszy, który pragnie Kościoła bliskiego ludziom, nawołując do solidarności, pokory i otwartości. Jego pierwsza podróż zagraniczna do Brazylii stała się spektakularną manifestacją nowego stylu papieskiego nauczania: bliskiego codziennym doświadczeniom wiernych, osadzonego w realiach ubogich, a także otwartego na dialog ekumeniczny i międzyreligijny¹⁸.

Papież Franciszek, choć początkowo cieszył się wysokim zaufaniem, w roku 2022 uznawany był za autorytet moralny już tylko przez 57,0% respondentów. Spadek ten wiązano z jego reakcją na wojnę w Ukrainie – reakcją, która była niezgodna z odczuciami społecznymi względem tego wydarzenia¹⁹. Jak zauważa Małgorzata Okupnik: „Labirynt jest dobrą metaforą do opisania dylematów, przed jakimi stanęły osoby wierzące (i nie tylko one) w obliczu oceny papieskich reakcji na agresję Federacji Rosyjskiej na Ukrainę [...]. Wiele osób odniosło jednak wrażenie, że papież Franciszek błądzi, niewłaściwie ocenia sytuację. Chociaż podąża utartą drogą nauki społecznej Kościoła i dyplomacji watykańskiej (kontynuującej Ostpolitik), to niektóre jego wypowiedzi (a także przemilczenia) budziły i nadal budzą kontrowersje”²⁰.

CZYNNIKI RÓŻNICUJĄCE TRZECH PAPIEŻY

Analiza literatury przedmiotu jednoznacznie wskazuje, że percepcja autorytetu moralnego papieża jest silnie zróżnicowana społecznie i zależna od szeregu zmiennych społeczno-demograficznych oraz światopoglądowych. Kluczowe znaczenie mają tu przede wszystkim religijność (zarówno deklaracja

¹⁷ Por. J. B e r ł o w s k i, *Pontyfikat papieża Franciszka w opinii Polaków*, CBOS, Warszawa 2014, s. 2n.

¹⁸ Por. S. G e o r g e, *Report on Pope Francis and the 2013 World Youth Day*, „International Bulletin of Missionary Research” 38(2014) nr 2, s. 74n.

¹⁹ Por. K. M c L a r r e n, *The Silence of the Roman Catholic Church on the Ukraine War*, „The Review of Faith & International Affairs” 22(2024) nr 1, s. 98.

²⁰ M. O k u p n i k, „Cień Kaina”. *Temat wojny w wypowiedziach papieża Franciszka*, „Człowiek i Społeczeństwo” 54(2022), s. 152.

tywna, jak i praktykowana), częstotliwość uczestnictwa w praktykach religijnych, wiek oraz orientacja polityczna. Najwyższy poziom uznania dla każdego z papieży – niezależnie od ich stylu pontyfikatu – odnotowuje się wśród osób starszych, głęboko wierzących i identyfikujących się z prawicą²¹.

Równocześnie widoczne są różnice w zakresie „zasięgu autorytetu”. Podczas gdy Jan Paweł II zachował wysokie wskaźniki uznania także wśród osób młodszych, niewierzących i o poglądach lewicowych²², Benedykt XVI postrzegany był głównie jako autorytet „wewnątrzkościelny”, ograniczony do środowisk silnie związanych z Kościołem²³. Z kolei Franciszek, mimo początkowego społecznego entuzjazmu, który wykraczał poza środowiska tradycyjnie religijne, w ostatnich latach doświadczał spadku uznania, co tłumaczy się rosnącym napięciem między jego przesłaniem a oczekiwaniami społecznymi²⁴. Wszystkie te obserwacje potwierdzają, że postrzeganie autorytetu moralnego papieży nie jest jednorodne, lecz pozostaje silnie uwarunkowane kontekstem społecznym, pokoleniowym i ideologicznym.

METODA BADANIA, MIARY, UCZESTNICZY

Badanie zostało przeprowadzone przez Fundację CBOS w okresie od 8 marca do 17 kwietnia 2024 roku. Celem było zebranie danych na temat postaw uczniów szkół średnich wobec wybranych autorytetów moralnych oraz zagadnień etyczno-religijnych. Badaniem objęto młodzież uczącą się w ostatnich klasach szkół ponadpodstawowych – liceów ogólnokształcących, techników oraz branżowych szkół I stopnia (z wyłączeniem szkół specjalnych).

Zastosowano dwustopniowy, losowy dobór próby oparty na schemacie warstwowym. W pierwszym etapie z Rejestru Szkół i Placówek Oświatowych Ministerstwa Edukacji i Nauki wylosowano szkoły, z rozróżnieniem na szkoły publiczne i niepubliczne. Losowanie miało charakter systematyczny z prawdopodobieństwem proporcjonalnym do liczby uczniów w ostatnich klasach. Operat losowania uporządkowano względem województwa i wielkości miejscowości, co pozwoliło uwzględnić zróżnicowanie regionalne i demograficzne.

W drugim etapie w każdej wylosowanej szkole wybierano losowo jeden oddział z programowo ostatniego roku nauki. W przypadku szkół posiadających więcej niż jeden oddział stosowano tablice liczb losowych do wskazania

²¹ Por. R o g u s k a, dz. cyt., s. 3.

²² Zob. K r z y ż a k, dz. cyt.

²³ Por. B o g u s z e w s k i, dz. cyt., s. 2-4.

²⁴ Por. G u z e k, dz. cyt., s. 49-51.

klasy, która miała wziąć udział w badaniu. Wszyscy uczniowie z wybranego oddziału zostali objęci badaniem.

W celu zapewnienia wysokiego poziomu realizacji, dla każdej wylosowanej szkoły wskazano placówki rezerwowe o zbliżonych cechach (typ, status, lokalizacja). W przypadku odmowy udziału w badaniu przez wylosowaną szkołę, realizowano je w szkole rezerwowej.

Całość badania przeprowadzono metodą audytoryjną PAPI (Paper and Pencil Interview) w obecności ankietera CBOS, który udzielał instrukcji i czuwał nad prawidłowym przebiegiem wypełniania ankiet. Jednorazowy czas przeznaczony na wypełnienie kwestionariusza ankiety wynosił 45 minut (jedna godzina lekcyjna). W przypadku uczniów niepełnoletnich odpowiedzialność za uzyskanie zgody rodziców spoczywała na dyrektorach szkół. Potwierdzali oni fakt wyrażenia zgody rodzicielskiej w formularzu albo poświadczali pełnoletność wszystkich uczestników.

Po zakończeniu badania zastosowano ważenie poststratyfikacyjne, uwzględniające województwo, typ szkoły oraz jej status prawny (szkoły publicznej albo niepublicznej). Dzięki temu uzyskano próbę reprezentatywną względem ogólnopolskiej struktury uczniów ostatnich klas szkół średnich, co zostało potwierdzone porównaniem z danymi Systemu Informacji Oświatowej (SIO). Struktura próby nie odbiegała istotnie od populacji, zarówno pod względem typu szkoły, regionu, jak i proporcji płci.

Ostateczna liczba uczniów, którzy wzięli udział w badaniu, wyniosła $n = 1029$, co zapewnia poziom ufności 95,0% przy maksymalnym błędzie oszacowania na poziomie 3,0%. Innymi słowy możemy powiedzieć, że z bardzo dużym prawdopodobieństwem (95,0%) wynik nie odbiega od prawdziwego o więcej niż $\pm 3,0\%$.

Badanie zostało przeprowadzone zgodnie z wytycznymi etycznymi Fundacji CBOS, publicznej instytucji badawczej afiliowanej przy polskim rządzie. Kwestionariusz nie zawierał pytań pozwalających na identyfikację uczestników, a dane analizowane były wyłącznie w formie zbiorczej.

Zmienną zależną w analizie stanowiła deklarowana przez respondentów ocena autorytetu moralnego przypisywanego trzem papieżom: Janowi Pawłowi II, Benedyktowi XVI oraz Franciszkowi. Uczniowie zostali poproszeni o odpowiedzi na trzy osobne pytania, w których oceniali, w jakim stopniu każda z tych postaci jest dla nich autorytetem moralnym. Pytania miały jednolitą strukturę i brzmiały odpowiednio: „W jakim stopniu dla Ciebie jest autorytetem moralnym: papież Jan Paweł II” (P18_A), „Benedykt XVI” (P18_B) oraz „Papież Franciszek” (P18_C). Odpowiedzi udzielano za pomocą siedmipunktowej skali, gdzie 1 oznaczało „zdecydowanie nie jest autorytetem”, a 7 – „zdecydowanie jest autorytetem”. Skala ta pozwalała uchwycić zróżnicowanie

natężenia postrzeganego autorytetu oraz umożliwiała bezpośrednie porównania między trzema papieżami.

Zmienne zależne odnosiły się do konkretnych, powszechnie rozpoznawalnych autorytetów religijnych o jednoznacznie zdefiniowanym statusie symbolicznym i społecznym. Ze względu na jednoznaczność pytań oraz deklaracyjny charakter uzyskiwanych odpowiedzi, nie było konieczności przeprowadzania dodatkowych analiz walidacyjnych ani testów rzetelności²⁵.

Religijność respondentów została ujęta w badaniu wielowymiarowo – z uwzględnieniem zarówno przekonań i deklaracji wiary, jak i praktyk religijnych.

Poziom indywidualnego zaangażowania religijnego mierzono między innymi poprzez autodeklarację wiary (M9) ocenianą za pomocą pięciostopniowej skali Likerta (od 1 – „zdecydowanie nie wierzę”, do 5 – „zdecydowanie wierzę”) oraz częstotliwość praktyk religijnych (M7; 1–5) i częstotliwość przystępowania do spowiedzi (M15; 1–5). Ważnym wskaźnikiem instytucjonalnego zakorzenienia religijnego był również udział w lekcjach religii (katechezie) (M10; 0 – nie, 1 – tak) oraz przynależność do ruchów religijnych (M12; 0 – nie, 1 – tak).

W badaniu ujęto także kontekst rodzinny religijności – uczniowie oceniali częstotliwość praktyk religijnych matki i ojca (M8_Matka_praktyki, M8_Ojciec_praktyki) za pomocą czterostopniowej skali (1 – „wcale” do 4 – „bardzo często”). W analizie uwzględniono również informacje o przyjęciu trzech sakramentów inicjacji chrześcijańskiej: chrztu (M13a), pierwszej komunii świętej (M13b) oraz bierzmowania (M13c) – kodowane binarnie (0 – nie, 1 – tak).

Włączenie wielu zmiennych dotyczących zarówno przekonań, jak i praktyk religijnych umożliwiło uchwycenie zarówno intensywności, jak i form zaangażowania religijnego młodzieży. Zmiennych tych nie łączono w jeden indeks ogólny, lecz traktowano je odrębnie, aby zidentyfikować ich indywidualny związek z oceną autorytetu moralnego poszczególnych papieży.

Drugą grupę zmiennych niezależnych stanowiły postawy światopoglądowe wobec wybranych kwestii moralnych i bioetycznych, zawarte w pytaniu P33. Respondenci oceniali na pięciopunktowej skali (od 1 – „całkowity brak akceptacji”, do 5 – „pełna akceptacja”) swój stosunek do takich zjawisk, jak: współżycie seksualne przed ślubem (P33_A), zdrada małżeńska (P33_B), rozwód (P33_C), antykoncepcja (P33_D), aborcja (P33_E), związki homoseksualne (P33_F), eutanazja (P33_G), badania genetyczne na embrionach ludzkich (P33_H), zapłodnienie in vitro (P33_I), adopcja dzieci przez pary jedнопłciowe (P33_J), korekta płci (P33_K) oraz macierzyństwo zastępcze

²⁵ Por. M. Ł o b o c k i, *Metody i techniki w badaniach pedagogicznych*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2009, s. 19.

(surogacja, P33_L). Zmienne te traktowane były jako wskaźniki liberalizmu lub konserwatyzmu w odniesieniu do wartości moralnych.

W analizie uwzględniono również podstawowe zmienne społeczno-demograficzne, które mogły mieć związek z postrzeganiem autorytetu moralnego papieża. Do zmiennych tych należała płeć respondenta (Gender), kodowana binarnie (0 – kobieta, 1 – mężczyzna) oraz wiek (M2_Age), traktowany jako zmienna ilościowa. Uczniowie wskazywali także typ miejscowości zamieszkania (M4_MIEJS) na pięciostopniowej skali porządkowej (od 1 – wieś, do 5 – duże miasto powyżej 500 tysięcy mieszkańców). W badaniu ujęto także ocenę warunków materialnych gospodarstwa domowego (M6) na pięciostopniowej skali (od 1 – „zdecydowanie złe”, do 5 – „zdecydowanie dobre”, a także poziom wykształcenia matki i ojca (M5_Matka_edu, M5_Ojciec_edu), określany na siedmiostopniowej skali edukacyjnej (od 1 – „brak wykształcenia”, do 7 – „ukończone studia wyższe”).

Zmiennych tych użyto jako zmiennych kontrolnych w analizach regresji, co pozwoliło uwzględnić potencjalne tło społeczno-ekonomiczne mające związek z oceną autorytetu religijnego.

Dobór zmiennych niezależnych oparto na założeniu, że postrzeganie papieża jako autorytetów moralnych zależy od poziomu religijności, przyjętego systemu wartości oraz uwarunkowań społeczno-demograficznych. Zmienne religijne ujęto wielowymiarowo – jako deklaracje wiary, praktyki religijne oraz zaangażowanie w życie instytucjonalne Kościoła – zgodnie z koncepcją „believing, belonging, and behaving”²⁶. Postawy wobec kwestii bioetycznych potraktowano jako wskaźniki moralnego konserwatyzmu lub liberalizmu, co umożliwia ocenę potencjalnej zgodności ze stanowiskiem Kościoła²⁷.

Ujęcie zmiennych społeczno-demograficznych, takich jak płeć, miejsce zamieszkania czy status edukacyjny rodziców, miało na celu kontrolę związku czynników strukturalnych, zgodnie z podejściem socjologicznym, w którym religia rozumiana jest jako społecznie zakorzeniony system znaczeń²⁸ konstytuowany w konkretnych warunkach życia społecznego²⁹.

W badaniu wzięło udział 1029 uczniów ostatnich klas szkół ponadpodstawowych. Struktura płci w próbie była zbliżona do populacyjnej:

²⁶ Por. G. D a v i e, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford 2000; t e n ż e, *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*, Sage, Los Angeles 2013, s. 22n.

²⁷ Por. P. N o r r i s, R. I n g l e h a r t, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge 2011; D. S z c z y g i e l s k i, *Etos małżeńsko-rodzinny w warunkach polskiego społeczeństwa konsumpcyjnego. Studium socjologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020, s. 8.

²⁸ Por. T. L u c k m a n n, T. K a d e n, B. S c h n e t t l e r, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Routledge, London 2022, s. 49-52.

²⁹ Por. M. H u ł a s, *Życie publiczne i moralność*, „Zeszyty Naukowe KUL” 60(2018) nr 2, s. 408.

46,4% stanowiły kobiety, a 53,6% mężczyźni. Średni wiek respondentów wynosił 19,27 (SD = 0,68), przy rozstępie 3 lat (18-21) i medianie równej 19 lat.

Największą grupę stanowili uczniowie pochodzący ze wsi (44,2%). W miastach do 20 tysięcy mieszkańców mieszkało 11,8% badanych, w miastach 20-100 tysięcy – 20,2%, w miastach 101-500 tysięcy – 15,8%, natomiast w największych ośrodkach miejskich (powyżej 500 tysięcy) – 8,0%.

W zakresie wykształcenia rodziców najczęściej wskazywano średnie zawodowe – zarówno w przypadku matek (41,8%), jak i ojców (29,6%). W przypadku matek 14,5% respondentów wskazało wykształcenie średnie ogólnokształcące, a 19,6% – niepełne średnie. Wykształcenie zasadnicze zawodowe przypisano matkom w 13,6% przypadków, a podstawowe lub niepełne podstawowe – w 3,1%. Wykształcenie „pomaturalne” zadeklarowało 7,4% badanych. W przypadku ojców 21,9% wskazało wykształcenie zasadnicze zawodowe, 20,4% – niepełne średnie, a 13,0% – średnie ogólnokształcące. Kategoria „pomaturalne” pojawiła się w 12,4% przypadków, natomiast 2,7% respondentów przypisało ojcom wykształcenie podstawowe lub niepełne podstawowe.

Mimo że pierwotna skala pomiarowa obejmowała także kategorię „studia wyższe”, żadna z odpowiedzi nie została zakodowana w tej opcji, co może wynikać z ujęcia wykształcenia wyższego w kategorii „pomaturalne” lub z ograniczeń konstrukcyjnych zastosowanego kwestionariusza ankiety. Zmienna ta została uwzględniona w analizie jako porządkowa, z zaznaczeniem ograniczonej rozdzielczości w górnych przedziałach skali.

W zakresie uczestnictwa w praktykach religijnych uczniowie wykazywali znaczne zróżnicowanie. Największa grupa (41,1%) zadeklarowała, że w ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych. Z kolei 25,6% uczęszczało na nabożeństwa kilka razy w roku, 10,0% – jeden lub dwa razy w miesiącu, a 19,5% – raz w tygodniu. Jedynie 3,9% uczniów praktykowało kilka razy w tygodniu.

W odniesieniu do religijności rodziców regularny udział matki w praktykach religijnych deklarowano w 33,5% przypadków, natomiast w przypadku ojca – 27,0%. Niemal co trzeci uczeń (29,8%) wskazał, że jego matka praktykuje sporadycznie, a 18,7% – że w ogóle nie praktykuje. Analogicznie, ojcowie byli określani jako praktykujący sporadycznie przez 31,3% respondentów, a jako niepraktykujący – przez 25,9%.

W zakresie autodeklaracji wiary 4,1% uczniów uznawało się za osoby głęboko wierzące, 32,8% za wierzące, a 22,0% za niezdecydowane, ale przywiązane do tradycji religijnej. Jednocześnie 15,2% określało siebie jako obojętnych wobec religii, a 17,6% jako niewierzących. Dodatkowo 8,4% respondentów zaznaczyło odpowiedź „trudno powiedzieć”.

Ponad połowa uczniów (52,5%) uczestniczyła w momencie badania w szkolnych lekcjach religii, natomiast 47,5% zadeklarowało, że nie bierze

w nich udziału. Do wspólnot, ruchów lub stowarzyszeń religijnych należało jedynie 4,2% badanych.

W odniesieniu do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej: 98,4% uczniów było ochrzczonych, 96,6% przystąpiło do Pierwszej Komunii Świętej, a 76,1% do bierzmowania.

Praktykowanie spowiedzi wśród badanych było zróżnicowane: 33,6% uczniów zadeklarowało, że w ogóle nie przystępuje do spowiedzi, 23,9% czyni to raz na kilka lat, 12,1% – raz w roku, a 24,2% – kilka razy w roku. Jedynie 6,3% respondentów przystępuje do spowiedzi regularnie, raz w miesiącu.

Aby sprawdzić, czy występują istotne różnice poziomu akceptacji różnych zjawisk wzbudzających spory moralne – takich jak aborcja, antykoncepcja, eutanazja czy zdrada małżeńska – zastosowano test Friedmana. Jest to test statystyczny przeznaczony do porównywania ocen kilku różnych zjawisk, gdy te same osoby (respondenci) wyrażają swoje opinie na ich temat. W odróżnieniu od zwykłych testów porównujących średnie, test Friedmana nie zakłada rozkładu normalnego danych, dzięki czemu dobrze nadaje się do analizy ocen udzielanych za pomocą skal porządkowych, takich jak skala akceptacji od 1 do 5.

Zastosowany w omawianych badaniach test Friedmana wykazał istotne statystycznie różnice w poziomie akceptacji poszczególnych zjawisk wywołujących kontrowersje moralne ($\chi^2(11) = 2266,27$; $p < 0,001$). Największą akceptację wśród uczniów znalazły: stosowanie środków antykoncepcyjnych (średnia ranga = 9,09), współżycie seksualne przed ślubem (8,90) oraz zapłodnienie *in vitro* (8,24). Najwyższe poziomy akceptacji odnotowano w odniesieniu do aborcji (7,00), eutanazji (6,86), rozwodu (6,74), surogacji (6,45), związków homoseksualnych (6,25) oraz badań genetycznych na embrionach (6,02). Najniższy poziom akceptacji dotyczył adopcji dzieci przez pary jedнопłciowe (5,40), korekty płci (5,04) oraz zdrady małżeńskiej (2,01)³⁰.

³⁰ Użyte skróty w analizach: M – Mean (średnia arytmetyczna): uśredniony wynik dla danej zmiennej (np. przeciętna ocena papieża na skali 1–7); SD – Standard Deviation (odchylenie standardowe): informuje, jak bardzo wyniki rozpraszają się wokół średniej – im wyższe SD, tym większe zróżnicowanie ocen; Md – Median (mediana): wartość środkowa, dzieląca zbiór wyników na dwie równe części – pokazuje, jaki wynik był najczęściej „w środku”; χ^2 – Chi-squared (statystyka chi-kwadrat): miara używana w teście Friedmana do oceny, czy różnice między ocenami są istotne statystycznie; df – Degrees of Freedom (liczba stopni swobody): liczba porównywanych kategorii minus jeden (dla trzech papieży d2); p – p-value (poziom istotności): im mniejszy, tym bardziej prawdopodobne, że różnice między ocenami nie są przypadkowe; zwykle istotność uznaje się dla $p < .05$; Średnia ranga – statystyka typowa dla testu Friedmana, pokazuje „pozycję” każdej zmiennej w rankingu ocen; im wyższa ranga, tym wyższe miejsce.

PORÓWNANIE AUTORYTETÓW PAPIEŻY

W celu porównania stopnia, w jakim trzej papieże postrzegani są jako autorytety moralne przez uczniów szkół średnich, również zastosowano test Friedmana. Wyniki wykazały istotne statystycznie różnice w ocenach trzech postaci, $\chi^2(2) = 766,98$, $p < 0,001$, co oznacza, że stopień uznania poszczególnych papieży za autorytety moralne różni się w sposób istotny statystycznie.

Jan Paweł II uzyskał najwyższą średnią ocenę ($M = 3,37$, $SD = 1,97$, $Md = 3,00$, średnia ranga = 2,50), co wskazuje na jego stosunkowo silną pozycję jako autorytetu moralnego. Benedykt XVI został oceniony najniżej ($M = 2,13$, $SD = 1,46$, $Md = 2,00$, średnia ranga = 1,67), natomiast Franciszek znalazł się pośrodku ($M = 2,29$, $SD = 1,53$, $Md = 2,00$, średnia ranga = 1,82). Wyniki te sugerują, że Jan Paweł II pozostaje najważniejszym punktem odniesienia moralnego dla polskiej młodzieży – prawdopodobnie ze względu na jego silną obecność w pamięci zbiorowej, programach szkolnych czy dyskursie publicznym.

We wszystkich trzech przypadkach respondenci wykorzystywali pełny zakres siedmiopunktowej skali ($Min = 1$, $Max = 7$), co wskazuje na dużą różnorodność opinii. Niemniej jednak statystyki tendencji centralnej sugerują umiarkowany – nie zaś wyjątkowo wysoki – poziom przypisywanego autorytetu.

W przypadku wszystkich trzech modeli regresji – dotyczących predyktorów postrzegania papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka jako autorytetów moralnych – dokonano oceny spełnienia podstawowych założeń analizy regresji liniowej. Histogramy standaryzowanych reszt wskazują, że rozkład błędów jest zbliżony do normalnego, choć nieznaczna asymetria pojawia się zwłaszcza w przypadku modelu dla Benedykta XVI. Wykresy normalności P-P pokazują, że punkty układają się blisko linii diagonalnej, co potwierdza spełnienie założenia normalności rozkładu reszt. Na wykresach rozrzutu reszt względem wartości przewidywanych nie zaobserwowano wyraźnych wzorców, co wskazuje na spełnienie założenia homoskedastyczności (stałości wariancji błędów). Dodatkowo wskaźniki współliniowości (Tolerancja i VIF) we wszystkich modelach mieszczą się w zalecanych granicach (Tolerancja $> 0,2$; VIF < 10), co pokazuje, że problem współliniowości między predyktorami nie występuje. Tym samym każdy z trzech modeli spełnia kluczowe założenia analizy regresji liniowej, umożliwiając interpretację uzyskanych współczynników regresji jako rzetelnych estymatorów siły i kierunku związku poszczególnych zmiennych niezależnych.

W każdym z trzech modeli wartość statystyki Durbin-Watsona mieściła się w akceptowalnym zakresie (Jan Paweł II: DW = 2,029; Benedykt XVI: DW = 2,042; Franciszek: DW = 1,959), co wskazuje na brak autokorelacji reszt.

JAN PAWEŁ II

Wyniki analizy regresji wskazują, że model przewidujący ocenę autorytetu moralnego papieża Jana Pawła II wśród młodzieży szkolnej jest statystycznie istotny ($F = 36\,482$; $p < 0,001$) i dobrze dopasowany. Wartość współczynnika determinacji R^2 wynosi 46,2%, co oznacza, że niemal połowa zmienności w odpowiedziach uczestników została wyjaśniona przez zastosowane zmienne niezależne.

Wyniki analizy regresji wskazują, że moralny autorytet Jana Pawła II jest w oczach młodzieży szkół średnich silnie związany z poziomem indywidualnej religijności oraz przekonaniami etycznymi uczniów. Na podstawie badania można stwierdzić, że autorytet papieża rośnie wraz z deklarowaną wiarą religijną – im silniejsze subiektywne poczucie wiary, tym wyższa ocena przypisywanego mu autorytetu. Podobna zależność dotyczy praktyk religijnych – zarówno częstsze uczestnictwo w obrzędach religijnych, jak i regularne przystępowanie do spowiedzi korelują z wyższym uznaniem dla osoby Papieża. Nieco słabszą rolę odgrywa udział w katechezie szkolnej, który wykazuje tendencję do wzmacniania pozytywnej oceny jego autorytetu moralnego.

Co interesujące, w modelu ujawnia się również dodatni związek poparcia dla metody zapłodnienia *in vitro*. Wyniki sugerują, że część młodych osób może żywić szacunek do Jana Pawła II, mimo że prezentuje dosyć liberalne podejście do wybranych kwestii bioetycznych. Może to świadczyć o symbolicznej roli papieża jako autorytetu moralnego niezależnie od zgodności z jego konkretnymi poglądami.

Z drugiej strony, analiza wykazała szereg czynników, które mają związek z obniżaniem autorytetu Jana Pawła II. Szczególnie istotne są tu liberalne postawy w zakresie moralności i bioetyki. Akceptacja rozwodów, eutanazji, aborcji oraz adopcji dzieci przez pary jedнопłciowe koreluje z niższą oceną Papieskiego autorytetu. Najsilniejszy negatywny związek wykazuje akceptacja adopcji przez pary homoseksualne – młodzież wyrażająca zgodę na takie rozwiązania zdecydowanie rzadziej uznaje Jana Pawła II za autorytet moralny. Istotnym czynnikiem okazuje się także płeć – mężczyźni rzadziej niż kobiety uznają Papieża za autorytet.

Podsumowując, autorytet Jana Pawła II wśród młodzieży jest w największym stopniu uwarunkowany religijnością oraz tradycyjnymi poglądami etycznymi. Warto jednak zwrócić uwagę na pewne napięcia wartości deklarowanych i wyznawanych (sprzeczność uznawania Jana Pawła II za autorytet z postawami bioetycznymi), takie jak wspomniany wyżej związek między poparciem dla zapłodnienia *in vitro* a pozytywną oceną Papieża, które mogą świadczyć o zmieniających się sposobach rozumienia autorytetu Jana Pawła II wśród młodego pokolenia.

Tabela 1. Czynniki związane z postrzeganiem Jana Pawła II jako autorytetu moralnego

Model		Współczynniki niestandardyzowane		Beta	t	p	Współliniowość	
		B	SE				Tolerancja	VIF
Autodeklaracja wiary	1-5	0,299	0,084	0,186	3,567	<0,001	0,466	2,144
Częstotliwość spowiedzi	1-5	0,214	0,081	0,144	2,647	0,008	0,429	2,333
Akceptacja rozvodu	1-5	-0,201	0,068	-0,134	-2,963	0,003	0,619	1,615
Akceptacja eutanazji	1-5	-0,163	0,075	-0,103	-2,160	0,031	0,562	1,779
Częstotliwość praktyk rel.	1-5	0,219	0,084	0,144	2,602	0,010	0,416	2,403
Katecheza w szkole	0=nie 1=tak	0,325	0,173	0,081	1,872	0,062	0,675	1,482
Akceptacja aborcji	1-5	-0,159	0,077	-0,112	-2,081	0,038	0,437	2,290
Akceptacja in-vitro	1-5	0,209	0,086	0,112	2,429	0,016	0,595	1,681
Akceptacja adopcji w r. homo	1-5	-0,183	0,060	-0,151	-3,047	0,002	0,516	1,938
Płeć	0=K 1=M	-0,476	0,171	-0,119	-2,793	0,005	0,701	1,427

Źródło: obliczenia autorów

BENEDYKT XVI

W przypadku Benedykta XVI model regresji ujawnia nieco słabszy, choć wciąż istotny związek między oceną jego autorytetu moralnego a wybranymi zmiennymi. Model ten wyjaśnia 28,9% wariancji odpowiedzi ($R^2 = 0,289$), co wskazuje na umiarkowaną siłę predykcyjną. Całość modelu jest statystycznie istotna ($F = 30\ 450$, $p < 0,001$).

Wyniki jasno pokazują, że autorytet Benedykta XVI rośnie przede wszystkim wraz z poziomem deklarowanej wiary religijnej. Uczniowie, którzy określają siebie jako osoby wierzące, znacznie częściej postrzegają tego Papieża jako autorytet moralny. Związek ten jest bardzo wyraźny – najwyższy spośród wszystkich zmiennych w modelu. Istotną rolę odgrywa również uczestnictwo w katechezie – młodzież, która uczestniczy w lekcjach religii, rzadziej odrzuca autorytet Papieża. Podobny efekt zauważalny jest u osób zaangażowanych w ruchy religijne, które również częściej wskazują Benedykta XVI jako autorytet moralny.

Co interesujące, pozytywny związek z oceną autorytetu Papieża wykazuje także postawa wobec metody zapłodnienia *in vitro*. Mimo że sam Papież znany był z jednoznacznej krytyki tej metody³¹, młodzież, która dopuszcza możliwość jej stosowania, niekoniecznie odrzuca jego autorytet – przeciwnie, może wiązać go z bardziej ogólnym symbolem duchowego przewodnictwa niż z literalnym stosowaniem doktryny.

Z drugiej strony, istotnym czynnikiem obniżającym autorytet Benedykta XVI w oczach młodzieży jest aprobatą stosowania antykoncepcji. Im większa akceptacja dla tej formy regulacji płodności, tym niższy poziom uznania dla Papieża. Podobna zależność dotyczy również stosunku do badań genetycznych na embriionach – osoby akceptujące takie działania wykazują większy dystans wobec autorytetu Papieża. Obydwa te wyniki sugerują, że Benedykt XVI bywa szczególnie wiązany z konserwatywnym stanowiskiem w zakresie etyki seksualnej i bioetyki, jego ocena wśród młodych jest zatem silnie zależna od akceptacji tych norm.

Podsumowując, należy stwierdzić, że ocena autorytetu moralnego Benedykta XVI zależy w dużej mierze od religijnego zaangażowania respondentów i ich postaw wobec kontrowersyjnych kwestii bioetycznych. Wyraźnie zauważalny jest wzrost uznania dla Papieża wśród osób bardziej zaangażowanych religijnie, a także tych, które akceptują tradycyjne normy etyczne. Jednocześnie rozbieżności poglądów bioetycznych w kwestiach takich, jak antykoncepcja czy badania na embriionach, istotnie obniżają ocenę jego autorytetu. W porównaniu z Janem Pawłem II, postrzeganie Benedykta XVI wydaje się silniej powiązane ze zgodnością światopoglądową respondentów.

Tabela 2. Czynniki związane z postrzeganiem Benedykta XVI jako autorytetu moralnego

Model		Współczynniki niestandardyzowane		Beta	T	p	Współliniowość	
		B	SE				Tolerancja	VIF
Autodeklaracja wiary	1-5	0,325	0,058	0,266	5,631	<0,001	0,731	1,368
Akceptacja antykoncepcji	1-5	-0,426	0,082	-0,254	-5,188	<0,001	0,680	1,470
Katecheza	0=nie 1=tak	0,439	0,132	0,144	3,324	<0,001	0,865	1,156
Przynależność do ruchów katol.	0=nie 1=tak	0,760	0,314	0,105	2,424	0,016	0,878	1,139
Akceptacja <i>in-vitro</i>	1-5	0,215	0,073	0,152	2,962	0,003	0,624	1,603
Akceptacja badań genet. (embryony)	1-5	-0,163	0,062	-0,130	-2,645	0,008	0,677	1,478

Źródło: obliczenia autorów

³¹ Por. J. M a r i a ń s k i, *Godność ludzka i jej zagrożenia w nauczaniu społeczno-moralnym Papieża Benedykta XVI*, „Copernicus Political and Legal Studies” 3(2024) nr 3, s. 35.

FRANCISZEK

Wyniki analizy regresji pokazują, że moralny autorytet papieża Franciszka w oczach młodzieży jest w najmniejszym stopniu spośród uwzględnionych w badaniu papieży zależny od uwzględnionych zmiennych. Model wyjaśnia 20,0% wariancji ocen ($R^2 = 0,200$), co oznacza relatywnie słabszą siłę predykcyjną. Mimo to model jest statystycznie istotny ($F = 22\ 757$, $p < 0,001$).

Najsilniejszym pozytywnym predyktorem uznania papieża Franciszka za autorytet moralny jest autodeklaracja wiary religijnej. Osoby deklarujące wyższy poziom wiary znacząco częściej uznają go za ważną postać moralną. Podobnie jak w przypadku pozostałych papieży, również udział w katechezie sprzyja wyższym ocenom jego autorytetu. Uczniowie uczestniczący w lekcjach religii częściej utożsamiają się z postawą i przesłaniem Franciszka.

W modelu widoczna jest również interesująca zależność dotycząca metody zapłodnienia *in vitro*. Młodzież wyrażająca akceptację dla tej metody częściej ocenia papieża Franciszka jako autorytet moralny niż ma to miejsce w przypadku pozostałych papieży. Może to wskazywać na bardziej inkluzyjne i otwarte rozumienie jego roli – Papież ten bywa postrzegany jako osoba otwarta na dialog i mniej bezpośrednio utożsamiana z doktrynalnym rygoryzmem Kościoła.

Z kolei z obniżeniem oceny autorytetu Franciszka wiążą się przede wszystkim dwie zmienne. Pierwszą z nich jest akceptacja antykoncepcji – uczniowie, którzy są bardziej liberalni w tej kwestii, rzadziej postrzegają go jako moralny autorytet. Drugim czynnikiem jest płeć – chłopcy rzadziej niż dziewczęta wskazują papieża Franciszka jako autorytet moralny, co pozostaje zgodne z tendencjami obserwowanymi również w ocenach papieża Jana Pawła II (w modelu B16 płeć nie jest predyktorem wyjaśniającym).

Podsumowując, należy stwierdzić, że wizerunek papieża Franciszka w oczach młodzieży jest silnie związany z ogólnym poziomem religijności, ale także z postrzeganiem go jako postaci otwartej i mniej związanej z jednoznaczną interpretacją nauki Kościoła. W odróżnieniu od Benedykta XVI czy Jana Pawła II, w jego przypadku dostrzegalna jest większa tolerancja młodych wobec niepełnej zgodności światopoglądowej.

JAN PAWEŁ II

PAPIEŻ TRADYCJI I TOŻSAMOŚCI NARODOWEJ

Autorytet Jana Pawła II jest wyraźnie najsilniej zakorzeniony w religijności – i to na wielu poziomach. Liczy się nie tylko deklaracja wiary, lecz także praktyka religijna (spowiedź, udział w nabożeństwach) czy stopień zgodności z nauczaniem Kościoła w kwestiach etycznych (na przykład sprzeciw wobec

Tabela 3. Czynniki związane z postrzeganiem Franciszka jako autorytetu moralnego

Model		Współczynniki niestandardyzowane		Beta	t	p	Współliniowość	
		B	SE				Tolerancja	VIF
Autodeklaracja wiary	1-5	0,394	0,062	0,311	6,355	<0,001	0,765	1,306
Katecheza	0=no 1=yes	0,540	0,145	0,171	3,732	<0,001	0,872	1,147
Płeć	0=K 1=M	-0,324	0,147	-0,103	-2,203	0,028	0,849	1,179
Akceptacja antykoncepcji	1-5	-0,292	0,090	-0,169	-3,255	0,001	0,685	1,460
Akceptacja in-vitro	1-5	0,203	0,077	0,138	2,644	0,009	0,673	1,486

Źródło: obliczenia autorów

rozwodów, eutanazji, aborcji czy adopcji dzieci przez pary homoseksualne). Można to tłumaczyć symbolicznym i historycznym statusem Jana Pawła II jako Papieża Polaka, który dla wielu pokoleń uosabiał nie tylko Kościół, ale i polskość, godność narodową, walkę z komunizmem³². W przypadku młodzieży przekaz ten nie jest kształtowany przez osobiste doświadczenie i najczęściej dokonuje się w rodzinie – stąd silny związek z socjalizacją religijną³³.

Warto zauważyć, że w przypadku Jana Pawła II liberalne poglądy bioetyczne respondentów bardzo wyraźnie wiążą się z obniżeniem oceny jego autorytetu – to jedyny z trzech papieży, w odniesieniu do którego niemal wszystkie liberalne postawy moralne korelują ujemnie z uznaniem autorytetu moralnego. Sugeruje to, że młodzież, która przyjmuje liberalne wartości, świadomie dystansuje się od postaci Jana Pawła II jako symbolu tradycyjnego nauczania moralnego³⁴. Uważają go oni nie tylko za papieża, lecz także za wyraziciela określonej wizji świata.

BENEDYKT XVI PAPIEŻ ZASAD I DOKTRYNY

Autorytet Benedykta XVI wiąże się w mniejszym stopniu z emocjonalnym oddziaływaniem jego osoby, a w większym z doktryną i konserwatyw-

³² Por. A.P. De B a t t i s t a, *The Idea of Europe in the Work of Popes John Paul II, Benedict XVI, and Francis*, „Religions” 16(2025) nr 3, s. 3.

³³ Por. R.T. P t a s z e k, *Odejsie od Transcendencji. Współczesna młodzież polska wobec religii i duchowości*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 38(2025) nr 1(149), s. 180n.

³⁴ Por. J. M a r i a ń s k i, *Migracje eschatologiczne. Postawy młodzieży szkolnej ze wsi, małych i dużych miast wobec eutanazji*, w: *Małe Miasta. Ruch i zmiana*, red. M. Zemło, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2024, s. 723n.

nym nauczaniem. Tu także obserwujemy istotną zależność od poziomu wiary i uczestnictwa w katechezie czy ruchach religijnych. Co ciekawe, nawet większa akceptacja dla zapłodnienia *in vitro* nie wyklucza uznania autorytetu Papieża, co sugeruje, że niektórzy młodzi potrafią oddzielić konkretne stanowiska etyczne od ogólnej oceny osoby.

Z drugiej strony, akceptacja antykoncepcji czy badań na embrionach obniża ocenę autorytetu Benedykta XVI. Może to świadczyć o tym, że jego pontyfikat był w większym stopniu odbierany jako urzędowy, intelektualny i doktrynalny – a przez to mniej elastyczny i mniej podatny na symboliczną reinterpretację³⁵. Młodzież, której światopogląd różni się od oficjalnego stanowiska Kościoła, może tu widzieć brak przestrzeni na dialog.

FRANCISZEK PAPIEŻ OTWAROŚCI

W przypadku papieża Franciszka dostrzegamy najniższy poziom wyjaśnienia autorytetu przez religijność – model tłumaczy jedynie 20,0% wariancji. Oznacza to, że młodzież ocenia jego autorytet bardziej niezależnie od typowych wskaźników religijności i przekonań bioetycznych czy zmiennych społeczno-demograficznych. Choć nadal występuje prawidłowość, że osoby wierzące częściej traktują go jako autorytet, to jego odbiór jest mniej spolaryzowany światopoglądowo.

Najniższy, choć istotny statystycznie poziom wyjaśnialności autorytetu papieża Franciszka przez zmienne religijne, przekonania moralne oraz czynniki społeczno-demograficzne sugeruje istotną zmianę w sposobie, w jaki młodzież odbiera autorytet papieski. Franciszek nie był już postrzegany jako klasyczny strażnik ortodoksji – jak Jan Paweł II czy Benedykt XVI – lecz jako symbol otwartości, dialogu i empatii wobec wykluczonych. Nie przemawia językiem nakazów moralnych, lecz gestów i obecności. Jego przekaz był mniej doktrynalny, a bardziej emocjonalny i relacyjny. Jak pokazuje Joel Harrison³⁶, Franciszek mocno akcentował wolność sumienia i pluralizm, które stawiał ponad jednolitym systemem norm. William McCormick³⁷ dodaje, że jego głos wymykał się prostym etykietom ideologicznym i nie dawał się zawłaszczyć ani przez konserwatyzm, ani przez populizm. W efekcie młodzi ludzie mogą dziś postrzegać papieski auto-

³⁵ Por. P. A. M c G a v i n, *Responding to the Moral Theology Inheritance of Benedict XVI in the Era of Francis I*, „Pacifica” 27(2014) nr 3, s. 285n.

³⁶ Por. J. H a r r i s o n, *Pope Francis, True Religion, and Religious Liberty*, „Journal of Law and Religion” 33(2018) nr 3, s. 447n.

³⁷ Por. W. M c C o r m i c k, *The Populist Pope?: Politics, Religion, and Pope Francis*, „Politics and Religion” 14(2021) nr 1, s. 162n., 168.

rytet moralny nie tyle przez pryzmat doktryny religijnej, ile jako figurę uniwersalną – zakorzenioną raczej w wartościach humanistycznych niż konfesyjnych³⁸.

Współczesne rozumienie autorytetu moralnego w Kościele katolickim coraz częściej odchodzi od sformalizowanego, sztywnego modelu nauczania normatywnego, większy nacisk kładziony jest na relacje, obecność i solidarność. Jak zauważa Mirosław Kalinowski³⁹, istotą katolickiego rozumienia relacji społecznych staje się postawa odpowiedzialności i troski o innych, wyrażająca się w gotowości do udzielania wsparcia, budowania zaufania oraz afirmacji godności drugiego człowieka także wtedy, gdy reprezentuje on odmienne poglądy. Tego typu podejście, eksponujące wspólnotowy i otwarty wymiar Kościoła, wpisuje się w sposób, w jaki młodzież może odbierać papieża Franciszka: nie tyle jako stróża moralnych granic, ile jako autorytet oparty na bliskości i wrażliwości społecznej, realizowany poprzez relacyjność, dialog i ethos troski społecznej.

ZAPŁODNIENIE IN VITRO A AUTORYTET PAPIEŻY

Dodatni związek między akceptacją zapłodnienia in vitro a oceną autorytetu moralnego papieża pojawia się we wszystkich trzech analizowanych przypadkach – Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. Może to zaskakiwać, zwłaszcza że Kościół jednoznacznie krytykuje tę praktykę jako moralnie niedopuszczalną⁴⁰. To właśnie to napięcie odsłania interesujący proces: młodzi ludzie zdają się coraz częściej oddzielać nauczanie Kościoła od osobistego wizerunku jego przywódców.

We wszystkich trzech przypadkach autorytet papieski uzyskuje wyższe oceny wśród osób akceptujących zapłodnienie in vitro. W szczególności papież Franciszek, choć w tej kwestii nieodmiennie reprezentuje stanowisko Kościoła, odbierany jest jako bardziej otwarty – i właśnie to może tłumaczyć silniejszy efekt w jego przypadku⁴¹. Wrażenie większej empatii i mniej surowej narracji moralnej, używanie języka towarzyszenia może zwiększać identyfikację nawet wśród tych, którzy stoją poza oficjalną ortodoksją.

³⁸ Zob. D.Q. Tran, L.C. Spears, *Servant-Leadership and Community: Humanistic Perspectives from Pope John XXIII and Robert K. Greenleaf*, „Humanistic Management Journal” 5(2020) nr 1, s. 117-131.

³⁹ Por. M. Kalinowski, *The Importance of Catholic Social Coexistence Rules for the Effectiveness of Provided and Received Support*, „Journal of Modern Science” 53(2023) nr 4, s. 318n.

⁴⁰ Zob. W.F. Colliton, *In Vitro Fertilization and the Wisdom of the Roman Catholic Church*, „The Linacre Quarterly” 74(2007) nr 1, s. 10-29.

⁴¹ Por. J.M. Dey, G.T. Fairhurst, *Dialectical Tensions in the Narrative Discourse of Donald J. Trump and Pope Francis*, „Leadership” 15(2019) nr 2, s. 165.

Nie musi to oznaczać, że młodzi ignorują nauczanie Kościoła – raczej wybierają z niego to, co uznają za zgodne z ich subiektywnym sposobem rozumienia kwestii moralnych i społecznych⁴². In vitro może być tu postrzegane nie tyle jako kontrowersyjna kwestia bioetyczna, lecz procedura medyczna w konkretnej życiowej sytuacji związanej z pragnieniem rodzicielstwa. Jednocześnie nie można wykluczyć, że część młodych ludzi ocenia tę praktykę bez pełnej znajomości związanych z nią kontrowersji moralnych i etycznych, co potwierdzają badania wskazujące na ograniczoną świadomość bioetyczną młodzieży⁴³. W tym sensie autorytet moralny papieża przestaje być oceniany wyłącznie w kategoriach doktrynalnych, a coraz częściej w perspektywie empatii i gotowości do zrozumienia indywidualnych sytuacji życiowych.

PLEĆ JAKO UNIWERSALNY CZYNNIK RÓŻNICUJĄCY

W dwóch z trzech analizowanych modeli mężczyźni rzadziej wskazywali papieża jako autorytety moralne, co oznacza, że płeć istotnie różnicowała tę ocenę w przypadku Jana Pawła II i Franciszka. Może to świadczyć o bardziej sceptycznym lub zdystansowanym stosunku chłopców do instytucji religijnej lub o odmiennej socjalizacji płciowej w zakresie zaufania do autorytetów. Dziewczęta, socjalizowane częściej w zakresie wartości wspólnotowych i relacyjnych, mogą być bardziej otwarte na uznanie autorytetu moralnego, zwłaszcza w sferze religii⁴⁴. Dotychczasowe badania społeczne jasno pokazują, że w polskim społeczeństwie to kobiety częściej wykazywały wyższą deklarowaną religijność oraz wyższy poziom tak zwanego. parametru konsekwencyjnego, czyli spójności między wyznawaną wiarą a praktyką⁴⁵.

Warto jednak zaznaczyć, że zależność między płcią a religijnością nie ma charakteru uniwersalnego, lecz przyjmuje odmienne formy w różnych kontekstach kulturowych i społeczeństwach o zróżnicowanym stopniu pluralizacji

⁴² Por. V.E. Gil, *When Sally Became Harry and the Church Went OMG: Gen Z, Gender Identity, and the Christian Church*, „On Knowing Humanity Journal” 9(2025) nr 1, s. 10.

⁴³ M. Kalinowski, I. Niewiadomska, S. Fel, J. Kozak, *The Social Perception of pope John Paul II: A Cross-sectional Study among University Students and Young Adults*, „International Studies in Catholic Education” 2025, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19422539.2025.2543880>.

⁴⁴ Zob. G.T. Lefevor, L.J.A. Bouton, E.B. Davis, S.J. Skidmore, I.H. Meyer, *Correlates of Christian Religious Identification and Deidentification among Sexual and Gender Minorities: A U.S. Probability Sample*, „Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity” 12(2023) nr 3, s. 496-507.

⁴⁵ Por. J. Kozak, *Małżeństwo i rodzina w świadomości nupturientów w Polsce i Wielkiej Brytanii. Studium Socjologiczne na 120-lecie Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2015, s. 121-130.

religijnej. Wyniki badań prowadzonych wśród studentów europejskich sugerują, że w niektórych krajach obserwuje się zanik lub osłabianie tradycyjnego zróżnicowania religijności ze względu na płeć, a niekiedy nawet odwrócenie dotychczasowego układu, w którym kobiety wykazywały wyższy poziom religijności niż mężczyźni. Zjawisko to jest szczególnie widoczne w społeczeństwach bardziej pluralistycznych, gdzie mężczyźni coraz częściej wykazują wysoki poziom religijności i traktują ją jako element indywidualnej tożsamości, nie zaś obowiązku kulturowego⁴⁶. W tym kontekście obserwowane w Polsce różnice między kobietami i mężczyznami mogą być częściowo związane z dominującym dotąd modelem kultury, w którym przypisywano płciom odmienne wzorce w sferze religijnej. Jednocześnie możliwe jest, że także te uwarunkowania stopniowo podlegają przemianom, co wymaga dalszych badań.

*

Zebrane wyniki umożliwiają identyfikację czynników warunkujących sposób, w jaki młode pokolenie postrzega autorytet moralny papieży. Analiza wskazuje na wyraźne różnice między oceną poszczególnych pontyfikatów: w przypadku Jana Pawła II, który cieszy się najwyższym poziomem uznania, istotnym wpływającym na taką ocenę czynnikiem pozostaje religijność młodego człowieka, silna, regularnie praktykowana i zgodna z nauczaniem Kościoła. W przypadku Franciszka uznanie autorytetu pojawia się także wśród osób o mniej konserwatywnym profilu światopoglądowym, co może sugerować, że jego wizerunek nie jest wiązany wyłącznie z doktrynalną jednoznacznością, lecz również z postawą dialogu i duszpasterskiej otwartości. Z kolei autorytet Benedykta XVI wydaje się najsłabiej umocowany w świadomości młodzieży – jego postrzeganie pozostaje silnie uzależnione od zgodności światopoglądu respondentów z nauczaniem Kościoła, co ogranicza uniwersalność tego autorytetu i jego komunikacyjną otwartość.

Można więc powiedzieć, że autorytet moralny traci charakter przynależnościowy, a zyskuje wymiar relacyjny – oparty na odbiorze osoby, a nie doktryny. W dłuższej perspektywie może to oznaczać, że Kościół, by zachować swój wpływ moralny, będzie musiał nie tylko bronić treści nauczania, ale także odnaleźć nowy język obecności – odpowiadający wrażliwości kolejnych pokoleń.

Prezentowane badanie, choć pozwala na określenie istotnych zależności, nie jest wolne od ograniczeń. Zidentyfikowane predyktory pozwalają na sto-

⁴⁶ Por. S. F e l, J. K o z a k, *University Students' Religiosity in the United Kingdom and Poland: An Exploration of Sociodemographic Determinants*, „British Educational Research Journal” 51(2025) nr 3, s. 1414.

sunkowo silne wyjaśnienie postrzegania autorytetu Jana Pawła II – zwłaszcza w odniesieniu do cech społeczno-demograficznych, wymiarów religijności i światopoglądu. W przypadku Benedykta XVI i Franciszka siła wyjaśnienia jest zauważalnie niższa, co sugeruje, że mechanizmy budowania autorytetu tych postaci są bardziej złożone i nie w pełni uchwytnie za pomocą przyjętego zestawu zmiennych. Może to świadczyć o rosnącym znaczeniu innych czynników – związanych z osobistymi doświadczeniami respondentów, ich wrażliwością społeczną czy ogólnym stylem komunikacji – których badanie to nie obejmowało. Z tego względu uzyskane wyniki należy traktować jako punkt wyjścia do dalszych analiz – poszerzonych o nowe wskaźniki ilościowe, a także o jakościowe wymiary odbioru autorytetu moralnego w kontekście religii.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bennett, W. Lance, and Steven Livingston. "A Brief History of the Disinformation Age: Information Wars and the Decline of Institutional Authority." In *Streamlining Political Communication Concepts: Updates, Changes, Normalcies*. Edited by Susana Salgado and Stylianos Papathanassopoulos. Cham: Springer International Publishing, 2023.
- Berłowski, Jan. *Pontyfikat papieża Franciszka w opinii Polaków*. Warszawa: Fundacja CBOS, 2014.
- Boguszewski, Rafał. *Polacy o pontyfikacie papieża Benedykta XVI*. Warszawa: Fundacja CBOS, 2013. https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rc=t=j&opi=89978449&url=https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_039_13.PDF&ved=2ahUKEwjR3saVn7iRAXUoUFUIHWLHAUQUQFnoECBcQAQ&usg=AOvVaw2orE8f-2i3E7PA0jLgC7k2.
- Borowik, Irena. "The Role of Religion in Transformations of Identity in Poland." In *Countering the Global: Anti-Global Religion, Global Dissent and Multiple Globalisms*. Edited by Brian Arly Jacobsen, Morten Warmind, Peter B. Andersen, and Annika Hvithamar. Leiden: Brill, 2025.
- Colliton, William F. "In Vitro Fertilization and the Wisdom of the Roman Catholic Church." *The Linacre Quarterly* 74, no. 1 (2007): 10–29.
- Davie, Grace. *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Davie, Grace. *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*. Los Angeles: Sage, 2013.
- DeBattista, André P. "The Idea of Europe in the Work of Popes John Paul II, Benedict XVI, and Francis." *Religions* 16, no. 3 (2025): 1–12.
- Deye, Joseph M., and Gail T. Fairhurst. "Dialectical Tensions in the Narrative Discourse of Donald J. Trump and Pope Francis." *Leadership* 15, no. 2 (2019): 152–78.
- Fel, Stanisław, and Jarosław Kozak. "University Students' Religiosity in the United Kingdom and Poland: An Exploration of Sociodemographic Determinants." *British Educational Research Journal* 51, no. 3 (2025): 1401–20.

- Fel, Stanisław, Marek Wódka, and Magdalena Zdun. *Aksjologiczne podstawy ładu społeczno-gospodarczego*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019.
- George, Sherron. "Report on Pope Francis and the 2013 World Youth Day." *International Bulletin of Missionary Research* 38, no. 2 (2014): 74–78.
- Gil, Vincent E. "When Sally Became Harry and the Church Went OMG: Gen Z, Gender Identity, and the Christian Church." *On Knowing Humanity Journal* 9, no. 1 (2025): 1–17.
- Guzek, Damian. "Papież Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek w relacjach polskich dzienników. Przypadek sede vacante z 2013 roku." In *Wielkość czy autorytet? Jan Paweł II w przekazach polskich mediów podczas jego kanonizacji*. Edited by Jerzy Olędzki and Teresa Sasińska-Klas. Warszawa: Stowarzyszenie Absolwentów Dzieło, 2016.
- Harrison, Joel. "Pope Francis, True Religion, and Religious Liberty." *Journal of Law and Religion* 33, no. 3 (2018): 447–80.
- Hułas, Maciej. "Życie publiczne i moralność." *Zeszyty Naukowe KUL* 60, no. 2 (2018): 399–415.
- Kalinowski, Mirosław. "The Importance of Catholic Social Coexistence Rules for the Effectiveness of Provided and Received Support." *Journal of Modern Science* 53, no. 4 (2023): 308–29.
- Kalinowski, Mirosław, Iwona Niewiadomska, Stanisław Fel, and Jarosław Kozak. "The Social Perception of Pope John Paul II: A Cross-sectional Study among University Students and Young Adults." *International Studies in Catholic Education* (2025): 1–17. Taylor & Francis Online, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19422539.2025.2543880>.
- Kozak, Jarosław. *Dzieci postmoderny? Studium socjologiczne nad religijnością studentów*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, 2014.
- Kozak, Jarosław. *Małżeństwo i rodzina w świadomości nupturientów w Polsce i Wielkiej Brytanii: Studium Socjologiczne na 120-lecie Polskiej Misji Katolickiej Anglii i Walii*. Lublin: Wydawnictwo Gaudium, 2015.
- Królikowska, Anna Małgorzata. *Zachowanie, porzucanie, dekonstrukcja: Religia w świadomości młodzieży studenckiej*. Szczecin: Uniwersytet Szczeciński, 2013.
- Krzyżak, Tomasz. "Jan Paweł II jest autorytetem dla młodych? Znamy wyniki sondażu." April 02, 2025. Rzeczpospolita, <https://www.rp.pl/spoleczenstwo/art42049011-jan-pawel-ii-jest-autorytetem-dla-mlodych-znamy-wyniki-sondazu>.
- Lefevor, G. Tyler, Lauren J. A., Bouton, Edward B. Davis, Samuel J. Skidmore, and Ilan H. Meyer. "Correlates of Christian Religious Identification and Deidentification among Sexual and Gender Minorities: A U.S. Probability Sample." *Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity* 12, no. 3 (2023): 496–507.
- Luckmann, Thomas, Tom Kaden, and Bernt Schnettler. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. London: Routledge, 2022.
- Łobocki, Mieczysław. *Metody i techniki w badaniach pedagogicznych*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2009.

- Mariański, Janusz. "Godność ludzka i jej zagrożenia w nauczaniu społeczno-moralnym papieża Benedykta XVI." *Copernicus Political and Legal Studies* 3, no. 3 (2024): 28–44.
- Mariański, Janusz. "Migracje eschatologiczne: Postawy młodzieży szkolnej ze wsi, małych i dużych miast wobec eutanazji." In *Male Miasta: Ruch i zmiana*. Edited by Mariusz Zemło. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2024.
- Mąkosa, Paweł M., and Piotr Rozpędowski. "Youth Attitudes Toward the Catholic Church in Poland: A Pastoral Perspective." *Practical Theology* 16, no. 1 (2023): 69–81.
- McCormick, William. "The Populist Pope?: Politics, Religion, and Pope Francis." *Politics and Religion* 14, no. 1 (2021): 159–81.
- McGavin, Patrick A. "Responding to the Moral Theology Inheritance of Benedict XVI in the Era of Francis I." *Pacifica* 27, no. 3 (2014): 271–93.
- McLarren, Katharina. "The Silence of the Roman Catholic Church on the Ukraine War." *The Review of Faith & International Affairs* 22, no. 1 (2024): 97–101.
- Niewiadomska, Iwona. "Młodzież." In *Wzrastanie człowieka w godności, miłości i miłosierdziu*. Edited by M. Kalinowski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.
- Norris, Pippa, and Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Okupnik, Małgorzata. "Cień Kaina': Temat wojny w wypowiedziach papieża Franciszka." *Człowiek i Społeczeństwo* 54 (2022): 151–67.
- Ptaszek, Robert T. "Odejscie od Transcendencji: Współczesna młodzież polska wobec religii i duchowości." *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 38, no. 1 (149) (2025): 172–87.
- Roguska, Beata. *O społecznym autorytecie Kościoła*. Warszawa: Fundacja CBOS, 2022.
- Szczygielski, Dominik. *Etos małżeńsko-rodzinny w warunkach polskiego społeczeństwa konsumpcyjnego: Studium socjologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2020.
- Tran, Dung Q., and Larry C. Spears. "Servant-Leadership and Community: Humanistic Perspectives from Pope John XXIII and Robert K. Greenleaf." *Humanistic Management Journal* 5, no. 1 (2020): 117–31.
- Zarzycka, Beata, Kamil Tomaka, Annette Mahoney, and Radosław Rybarski. "Relationship Stability in a Polish Cultural Setting: A Moderated Mediation Model of Acceptance of Transcendence, Sanctification, and Religious Literalism." *Marriage & Family Review* 61, no. 2 (2025): 107–29.
- Zemło, Mariusz. *Aksjonormatywne orientacje uczniów szkół ponadpodstawowych*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2019.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Mirosław KALINOWSKI, Iwona NIEWIADOMSKA, Jarosław KOZAK – Autorytet moralny trzech papieży w opinii młodzieży szkół średnich: analiza uwarunkowań światopoglądowych i religijnych

DOI 10.12887/38-2025-4-152-20

Religijność młodego pokolenia w Polsce ulega dynamicznym przemianom, co wpływa m.in. na sposób postrzegania papieży jako autorytetów w szerszym kontekście społecznym. Celem badania była analiza czynników postrzegania trzech ostatnich papieży jako autorytetów moralnych przez młodzież polską. Na reprezentatywnej próbie ($n = 1029$) zastosowano modele regresji oparte na danych ilościowych z ogólnopolskiego badania uczniów szkół średnich. We wszystkich trzech przypadkach najsilniejszym predyktorem autorytetu moralnego była deklarowana wiara. Najczęściej za autorytet uznawany był Jan Paweł II, którego pozycja była silnie zakorzeniona w tradycyjnych wskaźnikach religijności. Franciszek zajmował miejsce pośrednie, a jego odbiór wśród badanych wiązał się z postrzeganą otwartością na współczesne kwestie moralne, takie jak stosowanie metody *in vitro*. Benedykta XVI najrzadziej wskazywano jako autorytet moralny, a jego postrzeganie opierało się m.in. na sprzeciwie wobec antykoncepcji, co podkreśla znaczenie doktrynalnej zgodności. Wyniki wskazują, że dla młodego pokolenia autorytet moralny nie opiera się wyłącznie na tradycyjnych wskaźnikach religijności, lecz także na sposobie, w jaki postać papieża odpowiada na ich wrażliwość moralną i społeczną oraz doświadczenia, co sugeruje zmianę mechanizmów, poprzez które młode pokolenie rozpoznaje autorytety moralne, oraz potrzebę dalszych badań nad relacyjnym i emocjonalnym wymiarem ich odbioru.

Słowa kluczowe: autorytet moralny, Jan Paweł II, Benedykt XVI, papież Franciszek, młodzież szkół średnich, postawy światopoglądowe, religijność

Kontakt: Katedra Nauk o Rodzinie, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin (Mirosław Kalinowski); Katedra Psychoprofilaktyki Społecznej, Instytut Psychologii, Wydział Nauk Społecznych i Technicznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin (Iwona Niewiadomska); Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Moralności, Instytut Nauk Socjologicznych, Wydział Nauk Społecznych i Technicznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin (Jarosław Kozak)

E-mail: rektorat@kul.pl (Mirosław Kalinowski); iwona.niewiadomska@kul.pl (Iwona Niewiadomska); jaroslaw.kozak@kul.pl (Jarosław Kozak)

ORCID 0000-0002-4611-3380 (Mirosław Kalinowski); 0000-0002-0244-2748 (Iwona Niewiadomska); 0000-0003-1048-8575 (Jarosław Kozak)

Mirosław KALINOWSKI, Iwona NIEWIADOMSKA, Jarosław KOZAK, The Moral Authority of Three Popes Among High School Students: An Analysis of Worldview and Religious Determinants

DOI 10.12887/38-2025-4-152-20

The religiosity of the younger generation in Poland is undergoing a dynamic change which, in particular, influences the perception of popes as moral authorities in a broader social context. The aim of the study was to analyze the factors shaping Polish youth's perception of the past three popes as moral authorities. Regression models were applied to data from a representative nationwide sample of secondary school students ($n = 1029$). Across all three models, the strongest predictor of moral authority was declared faith. John Paul II was most frequently recognized as an authority, with his position strongly rooted in traditional indicators of religiosity. Francis occupied an intermediate position, and his reception among respondents was associated with perceived openness to contemporary moral issues, such as in vitro fertilization. Benedict XVI was least often indicated as a moral authority, and his perception was shaped, among other factors, by his opposition to contraception, highlighting the importance of doctrinal conformity. The results suggest that for the younger generation, moral authority is not based solely on traditional indicators of religiosity but also on how a pope responds to their moral and social sensibilities and lived experiences. This points to changing mechanisms through which young people recognize moral authorities and underscores the need for further research on the relational and emotional dimensions of such perceptions.

Keywords: moral authority, John Paul II, Benedict XVI, Pope Francis, secondary school youth, worldview attitudes, religiosity

Contact: Department of Family Sciences, Institute of Theological Sciences, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland (Mirosław Kalinowski); Chair of Social Psychoprevention, Institute of Psychology, Faculty of Social and Technical Sciences, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland (Iwona Niewiadomska); Chair of Catholic Social Thought and Socioeconomic Ethics, Institute of Sociological Sciences, Faculty of Social and Technical Sciences John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland (Jarosław Kozak)

E-mail: rektorat@kul.pl (Mirosław Kalinowski); iwona.niewiadomska@kul.pl (Iwona Niewiadomska); jaroslaw.kozak@kul.pl (Jarosław Kozak)

ORCID 0000-0002-4611-3380 (Mirosław Kalinowski); 0000-0002-0244-2748 (Iwona Niewiadomska); 0000-0003-1048-8575 (Jarosław Kozak)

MYŚLAĆ OJCZYZNA...



Teresa KSIĘSKA-FALGER

„PROMIENIOWAŁ NIEZWYKŁĄ AURĄ” Refleksje na koniec Roku Andrzeja Nikodemowicza

Muzyka jest niewątpliwie zapisem nastrojów i emocji towarzyszących jej twórcom. Można więc powiedzieć, że stanowi swego rodzaju język, podobnie bowiem jak w mowie, gesty i znaki w muzyce są nośnikami przeżyć i uczuć. Ten wymiar muzyki, postrzegany jako system relacji semiotycznych, stanowi o jej powszechnej recepcji, obecności w życiu społeczeństw i narodów. Wreszcie, o jej ponadczasowości.

Przed laty, w kontekście polskiej debaty nad konstytucyjną preambułą, na pytanie, czym są wartości chrześcijańskie, których zapis wówczas postulowano, ksiądz Józef Tischner precyzował: „Wartości chrześcijańskie – to Kazanie na górze i przykazanie miłości nieprzyjaciół”. Taki był zdecydowanie program profesora Nikodemowicza, świadomie wcielany w życie z inspiracji wiary, a wierzył w Boga i Bogu duszą dziecka, przy zachowaniu wszelkich rygorów racjonalnego myślenia.

Bp M. Cisło, *Świadek niezłomnej wiary*¹

Mieliśmy to szczęście, że profesor Andrzej Nikodemowicz w latach 1980-2017 mieszkał w Lublinie. Spotykaliśmy go na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej, w Ogólnokształcącej Szkole Muzycznej I i II stopnia im. Karola Lipińskiego, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II oraz w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym. Rozmawialiśmy z nim godzinami, mając głębokie przekonanie o jego wyjątkowej osobowości, bogactwie intelektualnym, sile inspiracji. Emanował spokojem, jego twarz, zwykle skupiona „zadaniowo”, gdy mówił o muzyce – stawała się ekspresyjna i wyrazista. Muzyka była dla niego sprawą wielkiej wagi, zjawiskiem wyrażającym wizję świata i harmoniczny kosmos, sacrum i profanum. Z biegiem lat rozumieliśmy się coraz lepiej, choć relacja mistrz–uczeń pozostała niezmienna.

Gdy w listopadzie 1996 roku zostałam dyrektorem Filharmonii im. Henryka Wieniawskiego w Lublinie, nasze kontakty nabrały charakteru nieco instytucjonalnego. Nikodemowiczowi zależało na promocji swojej muzyki, wiele

¹ M. C i s ł o, *Świadek niezłomnej wiary*, w: *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*, red. T. Księska-Falger, Gaudium, Lublin 2018, s. 12.

Życiorys

Andrzej Nikodemowicz - urodzony się 2. stycznia 1925 r. we Lwowie. Ojciec mój Marian Nikodemowicz był inżynierem - architektem, zmarł w 1952 r.

W 1932 r. rozpoczętem naukę w szkole powszechnej, którą ukończytem w 1937 r. i w tymże roku wstąpiłem do gimnazjum im. Jana Długosza we Lwowie. Do wybuchu wojny w 1939 r. ukończytem cztery klasy gimnazjum „nowego systemu”.

Od 1931 r. pobierałem równocześnie lekcje prywatne gry na fortepianie.

W latach 1939-41 uczęszczałem do średniej 10-letniej szkoły, w której ukończyłem 8-g klasę i równocześnie kontynuowałem naukę gry na fortepianie w szkole muzycznej we Lwowie.

W czasie okupacji niemieckiej uciekłem z rodzicami we Lwowie i do 1944 r. uczyłem się w dostępczej dla Polaków zawodowej szkole chemii.

Po objęciu władzy we Lwowie w 1944 r. przez władze radzieckie wstąpiłem na Politechnikę Lwowską na wydział chemiczny i równocześnie do Konserwatorium na wydział kompozycji. W 1945 r. ukończyłem egzaminy maturalne i otrzymałem świadectwo ukończenia średniej szkoły.

Studia na Politechnice przerwalem w 1946 r. po ukończeniu drugiego roku. Studia w Konserwatorium kontynu-

owatem na wydziale kompozycji, które ukończytem
w 1950 r., otrzymując dyplom kompozytora.

W czasie tych studiów rozpoczętem też studia
pianistyczne na wydziale fortepianowym Lwowskiego
Konserwatorium, które ukończytem w 1954 r. i otrzymałem
dyplom pianisty-wykonawcy koncertowego i pedagoga.

W 1951 r. rozpoczętem pracę w Lwowskim Konserwa-
torium jako kierownik gabinetu historii muzyki, a od
1956 r. jako starszy wykładowca. Na tym stanowisku
pracowałem do 1967 r., zaś od tego roku do 1973 r.
na stanowisku docenta na katedrach fortepianu,
kompozycji i teorii.

W latach 1973-79 pracowałem w Lwowskim
oddziale Muzeum "DSRR".

Andrzej Ntudecceswer

29. marca 1980.

jego dzieł czekało na wykonania estradowe, na spotkanie z publicznością. Kiedyś usłyszałam słowa Profesora, które głęboko mnie poruszyły: „Smutny jest los współczesnego kompozytora. Pisz swoją muzykę do szuflady. Czy to wszystko ma sens?” Zaoponowałam, przywołując sukcesy jego koncertów fortepianowych w wykonaniu Józsefa Örmény’ego i kantaty *Słysz, Boże wołanie moje* ze znakomitą Jadwigą Rappe w partii solowej. „Tak, to prawda – potwierdził – Ale to wszystko mało. Napisałem ponad sto trzydzieści utworów, a wydano mi zaledwie kilkanaście”.

Nasza współpraca „rosła w siłę”. Utwory Andrzeja Nikodemowicza zaczęły się pojawiać w programach kolejnych sezonów artystycznych filharmonii, w ramach Forum Sztuki Współczesnej im. Witolda Lutosławskiego, koncertów kameralnych Nałęczowskiego Divertimenta i Festiwalu Spotkań Kultur „Caper Lublinensis”. Stopniowo dojrzewał we mnie pomysł festiwalu imienia Andrzeja Nikodemowicza.

LWÓW – DOM RODZINNY, WZRASTANIE, BOLESNE DOŚWIADCZENIA

Andrzej Nikodemowicz, kompozytor, pianista i pedagog, urodził się 2 stycznia 1925 roku we Lwowie, w rodzinie o korzeniach polsko-ormiańsko-ukraińskich. Był najmłodszym synem Mariana Nikodemowicza – znanego lwowskiego architekta, wykładowcy Politechniki Lwowskiej, oraz Heleny Nikodemowicz z domu Dołżańskiej. Miał dwóch starszych braci: Eugeniusza (późniejszego profesora medycyny) oraz Aleksandra (późniejszego inżyniera architekta). Po latach wspominał: „Niezapomniane są lata przeżyte we Lwowie, moim mieście rodzinnym, mieście szczęśliwego dzieciństwa i wczesnej młodości, gdzie panowała jedyna, niepowtarzalna atmosfera bujnego życia kulturalnego, jak też i tego powszedniego, z jego cudownym, jedynym folklorem miejskim”². Warto dodać, że był to dla Andrzeja również okres muzycznego wzrastania, poznawania mistrzowskich dzieł Johanna Sebastiana Bacha, Georga Friedricha Haendla, Wolfganga Amadeusa Mozarta, Ludwiga van Beethovena, Fryderyka Chopina, Aleksandra Skriabina i Karola Szymanowskiego. Jego starszy brat dobrze grał na fortepianie. We Lwowie koncertowali w tamtych czasach znakomici muzycy, tacy jak Ignacy Friedman, niewidomy pianista węgierski Imre Ungár (laureat drugiej nagrody Międzynarodowego Konkursu Pianistycznego im. Fryderyka Chopina w Warszawie w roku 1932), Ewa Bandrowska-Turska (pierwsza wykonawczyni wielu utworów Karola Szymanowskiego, między innymi *Pieśni księżniczki z baśni*), Stanisława Korwin-Szymanowska, Artur Rubinstein, Siergiej Prokofiew, Bela Bartok, Karol

² A. N i k o d e m o w i c z, *Moje lwowskie lata*, „Annales UMCS. Sectio L” 2004, nr 2, s. 190n.

Szymanowski czy Grzegorz Fitelberg. To był też czas szczególnej aktywności kompozytorskiej Mieczysława i Adama Sołtysów, Ludomira Różyckiego, Józefa Kofflera (znawcy i entuzjasty dodekafonii, ucznia Guida Adlera na Uniwersytecie w Wiedniu) oraz pianistów Tadeusza Majerskiego i Leopolda Münzera.

W niezwykle trudnych latach 1939-1940 Andrzej Nikodemowicz był organistą w kościele przy klasztorze karmelitanek bosych. Pierwsze lata wojny pozostawiły w jego świadomości głębokie piętno. Tak o tym pisał: „Runął dawny świat. Rozpoczął się nowy okres życia, mroczny czas kolejnych trzech okupacji. Kiedy we wrześniu 1939 roku Lwów opanowała sowiecka władza, stanęliśmy wobec nieznanego, obcego i niezrozumiałego dla nas świata. Rozpoczęła się powszechna, nachalna, prymitywna propaganda ideologii sowieckiej, przy tym w niezrozumiałym wówczas dla nas rosyjskim języku. Zapanowała ogólna atmosfera przygnębienia i zastraszenia, lęk przed donosicielstwem. Za jedno nieopatrne słowo czy żart można było znaleźć się w więzieniu. Rozpoczęły się liczne aresztowania, a następnie wywózki całych rodzin w głąb Rosji, do Kazachstanu, na daleki Wschód i do innych regionów”³.

W latach 1947-1950 Andrzej Nikodemowicz grał w lwowskim kościele pod wezwaniem św. Magdaleny oraz studiował w Lwowskim Konwersatorium Państwowym im. Mykoły Łysenki: kompozycję pod kierunkiem Adama Sołtysa (dyplom uzyskał w roku 1950) i fortepian pod kierunkiem Tadeusza Majerskiego (dyplom w roku 1954). W latach 1951-1973 był wykładowcą macierzystej uczelni (prowadził zajęcia z zakresu kompozycji, teorii muzyki i gry na fortepianie), od roku 1967 – w stopniu docenta.

Jako pianista i kompozytor współpracował z Polskim Teatrem Ludowym i reżyserem Zbigniewem Chrzanowskim. Stworzył muzykę do ważnych wydarzeń scenicznych, takich jak *Wesele* Stanisława Wyspiańskiego, *Fantazy* i *Mazepa* Juliusza Słowackiego, *Pierwsza lepsza* Aleksandra Fredry, *Serenada* Sławomira Mrożka czy *Jubileusz* Antona Czechowa. Wkrótce jednak nadeszły lata wielkiego trudu. Nikodemowicz wspominał o tym na łamach „Annales UMCS” w roku 2004: „Nasze dorastające dzieci – córka i syn, uczyły się w polskiej szkole. Kiedy w latach siedemdziesiątych nie wstąpiły one do politycznych młodzieżowych organizacji Pionierów i Komsomołu, ze szkoły poszły do konserwatorium sygnały, że wychowujemy nasze dzieci apolitycznie i w duchu religijnym. Zaczęła się na mnie nagonka. Nęcano mnie kilka lat za moje przekonania religijne i uczęszczanie do kościoła. Cała ta akcja była rezultatem nacisków na władze konserwatorium wyższych partyjnych organów”⁴.

W roku 1973, po przeszło dwudziestu latach wykładow w lwowskim konserwatorium, ze względu na przekonania i jednoznaczną postawę moralną

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 196.

Andrzeja Nikodemowicza nie przedłużono jego umowy o pracę. Co więcej, w radiu lwowskim skasowano wszystkie nagrania artysty, tym samym wy-mazując jego obecność w świecie kultury. „Nie był to dla mnie moralny cios – wyznawał niejednokrotnie – Wprost przeciwnie. Miałem tę satysfakcję, że nie dałem się złamać i potrafiłem pozostać przy swoich przekonaniach”. Do roku 1980 kompozytor utrzymywał siebie i rodzinę z prywatnych lekcji teorii muzyki, głównie harmonii, w której to dziedzinie był wybitnym specjalistą. Perspektywa życia i rozwoju rodziny w tych warunkach rysowała się w czar-nych barwach.

LUBLIN – NOWY POCZĄTEK

W roku 1980 Andrzej Nikodemowicz wraz z żoną Kazimierą i dzieć-mi Małgorzatą oraz Janem przyjechał do Lublina. Dzięki pomocy Adama Natanka, ówczesnego dyrektora Filharmonii im. Henryka Wieniawskiego, kompozytor zatrudniony został na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej i otrzymał mieszkanie na osiedlu Fryderyka Chopina. Bardzo dużo pomógł także ks. Mieczysław Brzozowski, z pochodzenia lwowianin; dwa lata później, już jako rektor Wyższego Seminarium Duchownego, zaproponował on Nikodemo-wiczowi prowadzenie chóru alumnów. Głęboko religijna osobowość Andrzeja Nikodemowicza znalazła w Lublinie przestrzeń wolności i rozwoju. Z wielkim entuzjazmem państwo Nikodemowiczowie stawali się uczestnikami Drogi Neokatechumenalnej.

Dla Nikodemowicza praca w Lublinie oznaczała nowy początek drogi zawodowej. Dokumenty, którymi dysponuje archiwum Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, obrazują ewolucję uwarunkowań instytucjo-nalnych artysty i proces zdobywania przez niego stopni naukowych: 1 czerwca 1980 – 31 marca 1987 starszy wykładowca; 1 kwietnia 1987 – 30 listopada 1991 docent; 1 grudnia 1991 – 30 września 1995 – profesor nadzwyczajny; 6 lipca 1995 – na mocy decyzji Prezydenta RP Lecha Wałęsy – Andrzej Niko-demowicz otrzymał tytuł profesora sztuk muzycznych.

W dalszych latach, od 1 października 2001 do 25 stycznia 2013 roku, profesor Andrzej Nikodemowicz pracował w ramach umów o dzieło z przenie-sieniem autorskich praw majątkowych. Przez wszystkie lata pracy na UMCS-ie uczył przedmiotów teoretycznych: propedeutyki kompozycji, aranżacji, instru-mentacji, harmonii, zasad muzyki i kontrapunktu. Były to przedmioty budujące podstawę kompetencji przyszłych muzyków, a jednocześnie wyzwajające ener-gię twórczą, wykonawczą, rozwój wyobraźni dźwiękowej i emocjonalnej.

Nasze drogi się przecinały – wszak pracowaliśmy na tej samej uczelni. Rozmawialiśmy często, jak ludzie, którzy starają się dotrzeć do istoty dźwię-

kowego piękna, prawdy, sensu. Wśród tematów rozmów dominowały zagadnienia pianistyczne, wykonawcze, kompozytorskie, pedagogiczne. Profesor lubił dzielić się swoimi doświadczeniami, a były one dla mnie bezcenne. Mówił o poszukiwaniu własnej drogi kompozytorskiej, o nowych prądach, takich jak dodekafonia, sonoryzm, aleatoryzm, punktualizm, o Międzynarodowym Festiwalu Muzyki Współczesnej „Warszawska Jesień” o potrzebie twórczego nawiązywania do przeszłości sztuki dźwięku, o muzycznych formach koncertowych i sakralnych, opracowaniach kolęd, pieśni wielkopostnych i adwentowych, które przygotowywał przez lata. Nadal pracował twórczo. Kiedyś, gdy byliśmy w szerszym gronie, Andrzej Nikodemowicz niespodziewanie powiedział: „Jeśli nie musisz, nie komponuj”. Jego twarz wyrażała wszystko. Zamilkliśmy. To była jedna z najważniejszych lekcji naszego mistrza.

1 września 1980 roku Nikodemowicz dodatkowo objął stanowisko nauczyciela przedmiotów teoretyczno-muzycznych (kształcenia słuchu i harmonii) w Ogólnokształcącej Szkole Muzycznej I i II stopnia im. Karola Lipińskiego przy ulicy Muzycznej 10. Przez kolejne cztery lata wymiar jego zatrudnienia ulegał zmianom: „1 września 1980 – 31 sierpnia 1981 – 11-21,5 godz.; 1 września 1981 – 31 sierpnia 1982 – 9-15 godz.; 1 września 1982 – 31 sierpnia 1983 – 8 godz.; 1 września 1983 – 31 sierpnia 1984 – 8-11 godz.”⁵.

W archiwum tej szkoły zachował się życiorys Andrzeja Nikodemowicza z datą 29 maja 1984 roku, napisany przez niego ręcznie⁶. Powiedzieć, że obrazuje on naturę artysty, to mało; ten tekst mówi o jego prostej, szlachetnej duchowości.

W roku akademickim 1982-1983 (od 1 października) Nikodemowicz objął prowadzenie chóru seminaryjnego⁷. Praca trwała blisko dziesięć lat, już w roku akademickim 1991-1992 Profesora wspomagał bowiem ks. Stanisław Duma⁸. Po latach swoje chóralne doświadczenia tak oto wspomina ks. Krzysztof Podstawka – prezbiter archidiecezji lubelskiej, doktor nauk społecznych w zakresie pedagogiki, obecnie proboszcz parafii pod wezwaniem bł. Piotra Jerzego Frassatiego w Lublinie i dyrektor lubelskiego Radia Plus: „Nie pamiętam, jak często odbywały się próby naszego chóru. Pamiętam natomiast doskonale, że ich prowadzenie wymagało anielskiej cierpliwości od profesora Nikodemowicza. Niejeden raz szczerze mu współczułem podejmowania kolejnych prób zapanowania nad naszą liczną grupą, nie zawsze chcącą się podporządkować

⁵ Dane z archiwum Ogólnokształcącej Szkoły Muzycznej I i II st. im. Karola Lipińskiego

⁶ Zob. A. N i k o d e m o w i c z, *Życiorys*, archiwum Ogólnokształcącej Szkoły Muzycznej I i II st. im. Karola Lipińskiego.

⁷ Protokół z 25 października 1982 roku, w: Księga protokołów Rady Pedagogicznej 1981-1989, Archiwum Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie [bez sygnatury i paginacji].

⁸ Kronika seminaryjna 1991/1992-1999/2000, Archiwum Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie, sygn. ASL-XIII-B-19, k. 14r, 22v-23r.

dyrygentowi. Wydawało mi się niekiedy, że na twarzy Profesora pojawiały się oznaki zdenerwowania. Nigdy jednak nie dał się ponieść negatywnym emocjom. Owszem, zdarzało mu się podnieść głos, ale jedynie wtedy, gdy zawodziły inne sposoby zwrócenia naszej uwagi na to, czego właśnie się uczyliśmy czy co ćwiczyliśmy. Szlachetna osobowość naszego dyrygenta była zatem co chwila wystawiana na próbę wytrzymałości. Z każdej z nich Profesor wychodził jednak obronną ręką i wcześniej czy później z naszych gardeł wydobywały się dość harmonijnie brzmiące dźwięki pobożnych pieśni, które później wykonywaliśmy podczas szczególnie doniosłych uroczystości. [...] Andrzej Nikodemowicz był szczególnie utalentowanym człowiekiem. Dostrzegało się to przede wszystkim w jego niezwyklej osobowości. Był ponad wszelką wątpliwość człowiekiem pobożnym w najgłębszym tego słowa znaczeniu⁹.

Od 1 października 1983 roku do 30 września 1984 Andrzej Nikodemowicz zatrudniony był na stanowisku docenta na Wydziale Teologii KUL, w Katedrze Polifonii Religijnej Instytutu Muzykologii Kościelnej, na podstawie umowy zlecenia przewidującej trzy godziny ćwiczeń z kontrapunktu tygodniowo. Od 1984 do października 1993 roku pracował na pół etatu już jako docent sztuk muzycznych. Prowadził zajęcia z kontrapunktu¹⁰, z przedmiotu kontrapunkt-fuga¹¹ oraz ćwiczenia z chóru¹². Od 1 października 1992 roku został zatrudniony na stanowisku profesora nadzwyczajnego, również w wymiarze połowy etatu. Odtąd prowadził zajęcia wyłącznie z kontrapunktu¹³. 1 października 1995 roku objął stanowisko profesora nadzwyczajnego w wymiarze czterech siódmych etatu (ze wskazaniem, że jest to jedyne miejsce zatrudnienia), w tym samym

⁹ K. P o d s t a w k a, *Niezwykły zwykły Człowiek*, w: *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*, s. 108n.

¹⁰ W roku akademickim 1984-1985 – trzy godziny ćwiczeń tygodniowo w pierwszym semestrze, cztery w drugim; 1985-1986 – trzy godziny tygodniowo dla studentów trzeciego roku; 1986--1987 – jedna godzina wykładów tygodniowo dla studentów trzeciego roku i jedna dla studentów czwartego roku oraz jedna godzina ćwiczeń dla studentów trzeciego roku i dwie dla studentów czwartego roku; 1987-1988 – trzy godziny wykładów tygodniowo dla studentów trzeciego roku i dwie dla studentów czwartego roku; 1990-1991 oraz 1991-1992 – cztery godziny wykładów i ćwiczeń tygodniowo (dane z Archiwum Uniwersyteckiego KUL).

¹¹ W roku akademickim 1988-1989 – jedna godzina wykładu i cztery godziny ćwiczeń tygodniowo; 1989-1990 – cztery godziny wykładu tygodniowo dla dwóch grup (dane z Archiwum Uniwersyteckiego KUL).

¹² Cztery godziny tygodniowo dla studentów seminarium duchownego, w ramach kursu A na Wydziale Teologii (dane z Archiwum Uniwersyteckiego KUL).

¹³ W roku akademickim 1992-1993 – cztery godziny tygodniowo; 1993-1994 – cztery godziny wykładów i ćwiczeń dla dwóch grup studentów czwartego roku; 1994-1995, 1995-1996 i 1996-1997 – cztery godziny wykładów i ćwiczeń; 1997-1998 i 1998-1999 – cztery godziny ćwiczeń dla dwóch grup; 1999-2000 – sześć godzin ćwiczeń dla trzech grup; 2000-2001 – jedna godzina wykładu (w pierwszym semestrze) i dwie godziny ćwiczeń dla dwóch grup (dane z Archiwum Uniwersyteckiego KUL).

wymiarze pracował w roku akademickim 1995-1996 oraz kolejnym, już jako profesor sztuk muzycznych. W roku akademickim 1997-1998 i następnym prowadził ćwiczenia w ramach umowy zlecenia. Od 1 października 1999 roku pracował na stanowisku profesora zwyczajnego w pełnym wymiarze godzin (jako pierwszym miejscu zatrudnienia), a od 1 października 2000 roku ponownie w wymiarze pół etatu¹⁴.

„Zawsze widziałam Profesora pogodnego – napisała w roku 2018 o Andrzej Nikodemowiczu Agnieszka Schulz-Brzyska, adiunkt na Wydziale Teologii KUL – Uwagę zwracało zachowanie, które odzwierciedlało bogate wnętrze i wielką kulturę. Dzięki temu mogłam lepiej zrozumieć jego dbałość o estetykę, którą zauważa się we wszystkich kompozycjach. Widoczna jest ona także w niespotykanym starannym charakterze pisma czy w precyzji wypowiedzi Profesora. Charakteryzuje ona przede wszystkim sferę artystyczną – ład i porządek w tworzeniu piękna treści. Ta wyjątkowa dokładność i precyzyjność w formułowaniu myśli muzycznych, która prowadzi do zapisania w partyturze możliwie najpełniejszego obrazu dzieła, nie wyklucza jednak twórczej roli grającego. Wykonawca wprawdzie jest ograniczony dokładnością zapisu, jednak wciąż ma realny wpływ na ostateczny kształt utworu. Ta szczególna troska o właściwy nastrój, wyrażająca się w finezyjnych i precyzyjnych określeniach związanych z agogiką oraz ekspresją, sugerujących odpowiedni nastrój: *slentando*, *perdendosi*, *ritenuto*, *rallentando*, *tranquillo*, *sostenuto*, *pochettino più mosso*, *stringendo*, *avvivando*, *incalzando*, *accelerando*, *con anima*, *molto espressivo*, *misterioso* – daje nam obraz Profesora jako człowieka o bogatym wnętrzu”¹⁵.

Kulowskie spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem wspomina także Anna Sęk, od roku 1983 nauczyciel kontraktowy w zakresie nauki gry na fortepianie w Instytucie Muzykologii na Wydziale Teologii KUL. „Serdecznie pamiętam swój pierwszy udział w uroczystości opłatkowej na uczelni z udziałem księdza rektora Mieczysława Krapca, członków senatu, profesorów, studentów, podniosłą atmosferę zbliżających się Świąt Bożego Narodzenia. Jeszcze bliższe spotkania, w mniejszym już gronie, organizowały poszczególne wydziały i instytuty. W kolejnych latach mojej pracy z przyjemnością uczestniczyłam w uroczystościach poświęconych Świętej Cecylii – patronce muzyki, których organizatorem był Instytut Muzykologii. Splendoru dodawała obecność księdza prorektora Bolesława Bartkowskiego, profesorów, kierowników katedr czy znanego kompozytora Andrzeja Nikodemowicza (w Instytucie Muzykologii uczył kontrapunktu). Pamiętam, jak Chór Instytutu Muzykologii, prowadzony przez Kazimierza Górskiego, wykonywał jego kompozycje, a tak-

¹⁴ Dane z Archiwum Uniwersyteckiego KUL.

¹⁵ A. S c h u l z - B r z y s k a, *Andrzeja Nikodemowicza portret z pamięci*, w: *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*, s. 52.

że moje wrażenia, gdy po raz pierwszy usłyszałam utwór pod tytułem *Ofiara wieczorna*. Bardzo szczególny charakter miały też nasze spotkania opłatkowe. Zaczynały się krótkim występem Scholi Gregoriana pod dyrekcją ks. Ireneusza Pawlaka, następnie zaś, wcześniej wylosowanej osobie, wręczało się jakiś drobny upominek. Stałym punktem były popisy profesorów, wśród nich zawsze wielka deklamacja poetycka w wykonaniu ks. prof. Jana Chwałka. Na stole stały kawa, herbata, ciasta, studenci inicjowali humorystyczne komentarze. Ksiądz Bartkowski, tradycyjnie, intonował kolędę *Oj maluśki, maluśki* z wieloma zwrotkami, także po góralsku. Zwykle też do pianina stojącego w rogu zasiadał Andrzej Nikodemowicz, by zagrać kilka utworów Fryderyka Chopina. Grał pięknie, poczynając od Scherza h-moll z kolędą *Lulajże, Jezuniu* w części środkowej, przez polonezy, nokturny, walce i mazurki bliskie sercu słuchaczy. Muzyka Chopina pod palcami Nikodemowicza niosła się przez korytarze, budząc podziw przypadkowych przechodniów¹⁶.

Profesor Andrzej Nikodemowicz cieszył się ogromnym autorytetem. Miał wpływ na decyzje, opinie i działalność wielu muzyków. Był między innymi recenzentem w przewodzie doktorskim i habilitacyjnym – z zakresu kompozycji – Mariusza Dubaja w Akademii Muzycznej w Krakowie w latach 1990 i 2003, jako recenzent przyczynił się też do jego awansu na stanowisko profesora Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Był dla nas wzorem człowieka, artysty, pedagoga.

15 października 2009 roku na mocy uchwały Rady Miasta Lublin Andrzej Nikodemowicz otrzymał Honorowe Obywatelstwo Miasta Lublin¹⁷. Podczas uroczystości uhonorowania Profesora najwyższym miejskim wyróżnieniem wiceprezydent Lublina Włodzimierz Wysocki podkreślił, że nadanie tego tytułu jest wyrazem szacunku dla wybitnego kompozytora, pianisty i pedagoga. Następnie dodał, że Andrzej Nikodemowicz to nie tylko wybitny twórca, lecz także człowiek wielkiego serca, oddany kulturze i edukacji, a jego utwory, pełne głębi emocjonalnej i mistycyzmu, są świadectwem niezwyklej wrażliwości i wiedzy.

W uznaniu jego zasług dla polskiej kultury, za wkład w rozwój artystyczny miasta oraz za niezwykle postawę życiową Rada Miasta Lublin jednogłośnie podjęła decyzję o nadaniu Andrzejowi Nikodemowiczowi tytułu Honorowego Obywatela Miasta Lublin.

Od roku 1989 Profesor był także prezesem Lubelskiego Oddziału Związku Kompozytorów Polskich; funkcję tę pełnił do roku 2017. Wspomina o tym

¹⁶ Wypowiedź Anny Sęk z 8 sierpnia 2025 roku w rozmowie prywatnej z autorką artykułu.

¹⁷ Por. Uchwała nr 814/XXXV/ 2009 Rady Miasta Lublin z 15 października 2009 roku w sprawie nadania Honorowego Obywatelstwa Miasta Lublin, BIP Urząd Miasta Lublin, https://bip.lublin.eu/gfx/bip/userfiles/_public/import/rada-miasta-lublin-vii-kaden/sesje-rm-lublin/uchwały-rm-lublin/v-kadencja-rady-miasta-lublin/sesja-nr-xxxv-z-dnia-2009-10-/uchwała-nr-814xxxv2009-rady-mi/39382_urm_814_xxxv_2009.pdf.

Mariusz Dubaj, profesor UMCS: „Za jego kadencji odbyło się piętnaście koncertów kompozytorów lubelskich z cyklu «Akord» w Filharmonii Lubelskiej, na KUL-u, w Trybunale Koronnym na Starym Mieście oraz na UMCS-ie. Na każdym z tych koncertów wykonywane były utwory Andrzeja Nikodemowicza, a najbardziej spektakularne stało się prawykonanie jego baśni – pantomimy *Szklana góra* w Filharmonii Lubelskiej 24 maja 1996 roku z udziałem aktora Ignacego Gogolewskiego («Akord» IV). Z kolei pokłosiem recitalu fortepianowego Michała Drewnowskiego w ramach koncertu «Akord» XV na Wydziale Artystycznym UMCS w grudniu 2015 roku, z okazji 95. rocznicy urodzin profesora Nikodemowicza, był pomysł nagrania płyty CD w Warszawie *W kręgu Andrzeja Nikodemowicza* (Dux 1450). Na repertuar sfinalizowanej w listopadzie 2017 roku płyty złożyły się dedykowane Profesorowi: *24 Mini-Preludia* Mariusza Dubaja, *Suita fortepianowa* Tadeusza Majerskiego (nauczyciela Nikodemowicza z czasów lwowskich) oraz *19 Ekspresji* Andrzeja Nikodemowicza. W roku 2015 w Warszawie profesor Andrzej Nikodemowicz otrzymał Honorowe Członkostwo Związku Kompozytorów Polskich”¹⁸.

ŚWIAT WYRAŻONY DŹWIĘKIEM

Muzyka jest niewątpliwie zapisem nastrojów i emocji towarzyszących jej twórcom. Można więc powiedzieć, że stanowi swego rodzaju język, podobnie bowiem jak w mowie, gesty i znaki w muzyce są nośnikami przeżyć i uczuć. Ten wymiar muzyki, postrzegany jako system relacji semiotycznych, stanowi o jej powszechnej recepcji, obecności w życiu społeczeństw i narodów. Wreszcie, o jej ponadczasowości.

Bogata twórczość Andrzeja Nikodemowicza zawarta w 138 opusach, skrzętnie gromadzona od roku 1945, zachwyca naturalnością efektu estetycznego, trafiającego w sposób przyjazny i przekonujący do ludzi otwartych na muzykę. Oczywiście jest romantyczna dialektyka pierwszych kompozycji skrzypcowych, pieśni i miniatur fortepianowych, przywołująca dalekie echa muzyki Chopina, Skriabina czy Szymanowskiego. Kompozycje mówią o źródłach inspiracji, ale też ukazują osobisty wymiar wrażliwości i techniczną sprawność młodego kompozytora. Rok 1957 przynosi cykl *5 wokaliz* op. 20 na sopran i fortepian – zapowiedź zmian formalnych i wyrazowych. Rok później, wraz z *III Sonatą fortepianową* op. 22 oraz *6 małymi etiudami* op. 24 na fortepian, Nikodemowicz wkracza w okres dodekafonii, sonoryzmu (łac. sonorus – dźwięczny) utożsamianego z polską szkołą kompozycji oraz aleatoryzmu, czas oryginalnych pomysłów w kształtowaniu brzmienia i ekspresji, budowania świata dźwięków w sposób wolny od porządku

¹⁸ Wypowiedź Mariusza Dubaja z 21 lipca 2025 roku w rozmowie prywatnej z autorką artykułu.

rozpoznawalnych struktur, dalece indywidualny, dźwięków o barwach czystych, nowych. Od opusu 26 po opus 31 lawinowo, w grupach po 11 miniatur, rodzą się *Ekspresje* na fortepian; kolejne ich opusy – 32, 33 i 34 – tworzą swoiste apogeum wyrazowe, są to już bowiem *Ekspresje* w wersjach na fortepian i orkiestrę oraz na dwa fortepiany. Kompozytor zdaje się kierować uwagę słuchacza na całościowy obraz brzmienia, które kształtuje bogato, wykorzystując wszelkie możliwości sprawcze ukochanego instrumentu. Tworzy bez pośpiechu, ze szczególną wrażliwością kreując zmysłowość barw i zmieniające się harmonie, osiągając swoistą elastyczność muzycznej narracji – opowieść poza czasem.

Z roku 1966 pochodzą intrygujące *Composizione sonoritica: Sonorità per violino solo* i *Sonorità per pianoforte solo*. W kolejnych latach powstają utwory, o których wolno myśleć w kategoriach symbolu czasów: w 1968 *Koncert kameralny* op. 52, w 1971 *Sonorità per violoncello* i *Sonorità quasi una sonata per violino, violoncello e pianoforte*, w 1972 *Sonorità w trzech zwrotkach na fortepian*, w 1973 *Koncert skrzypcowy* op. 61.

W *Sonoritach*, obok tradycyjnych elementów dźwiękowej materii muzycznej, obecne są szmery, dekompozycje dźwięków kojarzonych zwykle z idiomem klasycznych instrumentów (takie jak preparacja fortepianu, uderzenia młotkiem w pudło rezonansowe instrumentu, szarpanie strun, klastery brzmieniowe uzyskiwane dłońmi), glissanada (ślizgowe przejścia między dźwiękami) i vibrata (pulsujące, regularne, niewielkie zmiany wysokości dźwięku). Te środki wyrazu wykorzystywał Nikodemowicz, aby osiągnąć efekt wzmożonej ekspresji. Formalnie stanowią one swoistą syntezę serializmu, dodekafonii i wariacyjności, choć przede wszystkim zachwycają bogactwem struktur rytmicznych i artykulacyjnych, barwą i kolorystyką dźwiękową. *Sonoritę quasi una sonata per violino, violoncello e pianoforte* Nikodemowicz zadedykował znakomitemu zespołowi krakowskiemu MW-2, czyli Młodym Wykonawcom Muzyki Współczesnej. Jak się okazało, ze świetnym artystycznym skutkiem!

Koncert skrzypcowy op. 61 Andrzeja Nikodemowicza z roku 1973 powstał w okresie trudnych, bolesnych doświadczeń kompozytora, gdy z powodu przekonań religijnych stracił pracę we lwowskim konserwatorium, w którym nauczał od początku lat pięćdziesiątych. Zabroniono mu także wykonywania i promowania własnej muzyki, definitywnie skasowano jego publiczne nagrania. Pisząc w październiku 2024 roku omówienie do płytowego nagrania *Koncertu* z udziałem skrzypaczki Dominiki Falger oraz Orkiestry Symfonicznej Filharmonii im. Henryka Wieniawskiego w Lublinie pod dyrekcją Pawła Kosa-Nowickiego¹⁹, długie godziny spędzałam z rękopisem partytury Andrzeja Nikodemowicza. Wracają wówczas do mnie dawne rozmowy z kom-

¹⁹ A. Nikodemowicz, *Music of our Time*, D. Falger (violin), Lublin Philharmonic Orchestra, P. Kos-Nowicki (conductor), Dux 2099, 2025.

pozytorem – lata siedemdziesiąte były bowiem dla artysty okresem niezwykle intensywnych poszukiwań twórczych, obejmujących zarówno zjawiska formalne, jak i wyrazowe. „W takich okolicznościach – napisałam – rodziło się dzieło składające się z 5 części i 2 interludii, które – cytując kompozytora – w przebiegu całej kompozycji, stwarzają makroformę, pewną określoną linię dramatyczno-rozwojową. Skomplikowane podziały rytmiczne, polimetria, polirytmia i technika aleatoryzmu (przypadkowość w procesie wykonawczym), obecne w obszernych fragmentach zarówno partii orkiestry, jak i solowych skrzypiec, posłużyły tu nasileniu ruchu, kolorystyce brzmieniowej i ekspresyjnej narracji, wywołując silne reakcje słuchaczy. Z kolei elementy sonorystyczne, jak: tremola, klastery, wielobarwne tryle oraz bogata obsada orkiestry, do której niezwykle atrakcyjnie wpisane zostały harfa, fortepian i sekcja perkusji, mówią o pełni założeń estetycznych: to zdecydowanie muzyka naszych czasów. Na tym podłożu skrzypce solo, prowadzone na sposób ekstremalnie wirtuozowski i ekspresyjny, zaskakujący, nieodgadniony, stają się nośnikiem charakterystycznego stylu Nikodemowicza – muzyki bogatej emocjonalnie, gęstej, zmiennej, o częstych zwrotach akcji, tempa i dramaturgii. Czy to rodzaj kompromisu z tradycją? Rezygnacja z aspiracji awangardowych na rzecz twórczego nawiązania do konwencji i środków późnego romantyzmu? W pewnym momencie pojawia się jeszcze mała kadencja skrzypiec: efektowne motywy melodyczno-fakturalne i polskie klimaty, świat, który znamy. I wreszcie efektowna koda z uderzeniem w kotły, prowadząca do wielkiej kulminacji – teraz głos ma orkiestra, która silnym, ostrym akordem kończy utwór, tyleż nieoczekiwane, co i wymowne”²⁰.

W latach 1974-1975 Nikodemowicz tworzy jeszcze monumentalną *Symfonię na wielką orkiestrę* op. 64. Jej styl i wyraz przynoszą odpowiedzi na wszystkie pytania: kompozytor łączy to, co charakterystyczne dla ówczesnej muzyki europejskiej, z tym, co zdecydowanie własne, sygnowane życiowym i artystycznym doświadczeniem.

Kantata *Rozmowa duszy z Matką Bolesną I* na mezzosopran, trzygłosowy chór żeński i trzygłosowy chór chłopięcy op. 67 (tekst stanowią fragmenty *Gorzkich żalów*) z roku 1976 z jednej strony przywołuje artystyczną wykładnię kompozycji wcześniejszych: *De Nativitate* op. 23, *Planctus Christi morientis* op. 35, *Rorate, caeli, desuper* op. 36, *De Christo moriente* op. 37, *In Paschale Domini* op. 38, z drugiej – otwiera nowy rozdział w twórczości Nikodemowicza, którym staje się sfera sacrum, w całym bogactwie jej form i gatunków. W kolejnych latach powstają dzieła naznaczone duchowością religijną, skomponowane na różnorodne składy wokalne (chóry, głosy solowe), wokál-

²⁰ T. K s i ę s k a - F a l g e r, *Muzyka naszych czasów*, książeczka płyty, A. Nikodemowicz, *Music of our Time*, Dux 2099, 2025, s. 6.

no-instrumentalne i instrumentalne. Są one rodzajem Nieliturgicznej muzyki koncertowej, niemniej mają swój znaczący ciężar gatunkowy. Kompozytor wykorzystuje w nich – w całości lub fragmentarycznie – teksty średniowiecznych hymnów polskich i łacińskich różnych autorów, między innymi: Philippe’a de Greve, Hermanusa Contractusa i Bernardusa Claravallensis, polską sakralną poezję ludową, psalmy, słowa *Litanii loretańskiej*, *Gorzkich żalów*, *Magnificat*, *Requiem*. Jego muzyka obejmuje różnorodne tematy i różne nurty duchowości: pasyjny, żałobny, maryjny. Andrzej Nikodemowicz symbolicznie otwiera drzwi za sobą, wracając do średniowiecznej muzyki religijnej, tradycji form kantatowych i twórczości Jana Sebastiana Bacha. Ze szczególnym upodobaniem przywołuje i wykorzystuje technikę kontrapunktyczną oraz zjawisko motywu krocącego. W *Antyfonie do Najświętszej Marii Panny* op. 74 – kantacie dedykowanej Janowi Pawłowi II – stosuje kanon. Podobny zabieg kompozytorski pojawia się w *Laudate Dominum* op. 85 – kantacie na mezosopran solo, baryton solo, chór mieszany i wielką orkiestrę. Wielkie formy sakralne z lat 1996-1998 Nikodemowicz dopełnia tradycją oratorium i mszy. Powstają *Via Crucis* op. 102 – oratorium na Wielki Piątek z udziałem solistów (sopranu chłopięcego, sopranu i tenora), chóru mieszanego i orkiestry kameralnej, z tekstem Marka Skwarnickiego, oraz msza *Misterium Krzyża Świętego* op. 104 (tekst również autorstwa Skwarnickiego) na sopran, tenor, bas-baryton, chór mieszany i orkiestrę – utwór skomponowany na zamówienie prezesa Stowarzyszenia Sacro-Art Jana Oberbeka z okazji dwudziestolecia pontyfikatu Jana Pawła II. Odtąd muzyka religijna staje się dominantą twórczości artysty, a jego ponad siedemdziesiąt kompozycji religijnych oraz kilkaset opracowań kołęd i pieśni kościelnych sytuują Nikodemowicza wśród najwybitniejszych kompozytorów muzyki sakralnej naszych czasów. Mariusz Dubaj, autor hasła encyklopedycznego „Andrzej Nikodemowicz”, pisze: „Nikodemowicz jest jednym z czołowych twórców muzyki sakralnej. Istotę jego muzyki stanowi kontemplacyjność natury religijnej, intensywna emocjonalność, znaczna gęstość i różnorodność tkanki dźwiękowej, ewolucyjność narracji, inspiracja tradycją muzyki różnych epok, zdominowanie języka przez współczesne środki kompozytorskie”²¹. Emblematyczne dla formalnie zmiennego okresu twórczości Andrzeja Nikodemowicza obejmującego lata 2002-2016 są kompozycje powszechnie uznawane za klasyczne: siedem koncertów fortepianowych, dwa koncerty wiolonczelowe, *Per tromba ed archi* op. 114, *Mały koncert na waltornię i orkiestrę smyczkową* op. 118, *Koncert in C na 2 fortepiany* op. 121. Ich wspólną cechą stanowią uproszczenia w zakresie faktury i formy, choć

²¹ M. D u b a j, hasło „Andrzej Nikodemowicz”, w: *Encyklopedia muzyczna PWM, Część biograficzna*, red. Elżbieta. Dziębowska, t. [7], *n-pa*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 2009.

także kondensacja wyrazu emocjonalnego. Wyczuwalna staje się smuga cienia, poczucie przemijania. Od kompozycji *Do Najświętszej Marii Panny Łaskawej* op. 123 na chór i organy (zainspirowanej obrazem w katedrze lwowskiej) kompozytor wraca do pieśni, psalmów, a także solowych utworów organowych i wiolonczelowych. Wyjątek stanowi opus 128, bolesne *Epitafium pamięci Ofiar Tragedii Smoleńskiej 10 IV 2010* na chór męski, baryton solo i orkiestrę smyczkową. W roku 2011 Nikodemowicz tworzy jeszcze wielce wymowny *Tryptyk ku czci bł. Jana Pawła II* op. 129, wykorzystując psalmy 105, 106 i 136 w tłumaczeniu Jana Kochanowskiego. Główne zadania wykonawcze powierza chórom a capella i barytonowi solo – jest w tym coś symbolicznego i jednocześnie mocnego w muzycznej narracji. Próbow powrotu kompozytora do przeszłości towarzyszy jego świadomość zakotwiczenia we współczesności i jej stylistycznych konsekwencjach. Ostatnim dziełem Andrzeja Nikodemowicza jest napisany w roku 2016 *Tryptyk IV* op. 138, obejmujący psalmy przeznaczone na trzygłosowy chór a capella.

W piątek rano, 27 stycznia 2017 roku dostałam esemes od Mariusza Dubaja: „Profesor Nikodemowicz jest w szpitalu”. Zadzwoiłam do córki Profesora Małgorzaty Nikodemowicz. „Trwa operacja” – powiedziała zbolalym głosem. Zaczęłam się modlić... Miałam w sercu chwilę, gdy patrzyłam na rozpromienioną twarz profesora Andrzeja Nikodemowicza, dziękującego artystom, którzy pięknie wykonali jego kompozycje; zaledwie w październiku poprzedniego roku zakończyliśmy piątą edycję Międzynarodowego Festiwalu „Andrzej Nikodemowicz – Czas i Dźwięk”. Profesor Andrzej Nikodemowicz zmarł 28 stycznia 2017 roku.

Kilka tygodni później zaczęłam gromadzić materiały do książki. Nawiązałam kontakt z rodziną Profesora, przyjaciółmi, znajomymi, wychowankami i artystami. W krótkim czasie było nas już czterdzieścioro czworo. Z niezwykłą życzliwością przyjął mnie ks. Marek Szymański, dyrektor Wydawnictwa Gaudium. Oboje uznaliśmy, że niezwykłą historię życia i twórczości wybitnego muzyka trzeba opowiedzieć i zapisać. Tak powstała książka *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*. Z niesłabnącym wzruszeniem, od lat, czytam jej pierwsze zdania autorstwa księdza dyrektora: „W tych wyjątkowych zaduszkowych dniach, gdy w modlitwie wspominamy naszych bliskich zmarłych, dobiegają końca prace nad wydaniem książki poświęconej śp. panu profesorowi Andrzejowi Nikodemowiczowi pt. *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*. Wiele osób zaangażowało się w jej powstanie i już na początku chcę powiedzieć, że odnoszę wrażenie, iż jest to przede wszystkim zasługą samego bohatera książki. Indywidualna i muzyczna osobowość profesora Andrzeja Nikodemowicza pozostawiła trwałą ślad w ludzkiej pamięci. To z tych zapisanych w pamięci spotkań z bohaterem publikacji zrodziła się potrzeba przywołania konkretnych zdarzeń i uczuć. Jest też inny

motyw inspirujący literacko wydawcę książki – to pragnienie, by dzieło życia, a więc muzyka Andrzeja Nikodemowicza, żyło nie tylko w pamięci, lecz było wielokrotnie wykonywane w przyszłości, oraz by te spotkania trwały nieustannie dzięki muzyce Kompozytora”²².

Szczególną wartość mają wspomnienia wybitnej śpiewaczki Olgi Pasiecznik, która utwory Nikodemowicza знаła i wielokrotnie wykonywała: „Wybrałam kilka cykli wokalnych, które potem niejednokrotnie wykonywałam na różnych koncertach z towarzyszeniem fortepianu, rzadziej organów, najczęściej w obecności Kompozytora. To jest muzyka wyszukana, wysublimowana, wymagająca od wykonawców skupienia i intelektualnego zaangażowania, szlachetna i wyselekcjonowana. Nie ma w niej zbędnych dźwięków. Jest niełatwa i zarazem jasna, piękna, uczciwa jak sam Kompozytor. Nie jest chwytliwa ani efekciarska, nie jest dla każdego, ale Profesorowi chyba nie o taką chodziło. Jest dla ludzi, którzy potrafią się zatrzymać na estetyce myśli i tonu, na pięknie muzycznej wypowiedzi, poetyckim słowie i dźwięku”²³.

Myrosław Drahan natomiast, profesor Lwowskiej Narodowej Akademii Muzycznej im. Mykoły Łysenki, napisał: „Nie zapomnę [...] konferencji prasowych z udziałem Andrzeja Nikodemowicza, Arvo Pärta, Walentina Silwestrowa. Był to czas poznawania nowej muzyki, czas, kiedy została zniesiona żelazna kurtyna pomiędzy byłym Związkiem Radzieckim i wolnym światem. I ten czas obdarował nas powrotem Kompozytora do Lwowa, odkrywaniem jego twórczości, niezapomnianymi chwilami spotkań. Odnosiliśmy wrażenie, że to zainteresowanie było obustronne. Udana wykonania utworów Nikodemowicza na festiwalach odbijały się zawsze szerokim echem wśród tych, którzy szanowali i cenili talent Kompozytora, a to z kolei powodowało u Artysty nowe zrywy twórczej energii. Sami wykonawcy inspirowali Kompozytora do pisania kolejnych utworów dla nich. Przykładem mogą być koncerty fortepianowe pisane dla Józsefa Örmény’ego”²⁴.

Örmény wielokrotnie koncertował w Polsce. Charyzmatyczny, dysponujący wielkim repertuarem, perfekcyjny pod względem pianistycznym, na festiwalach we Lwowie, w Lublinie i Katowicach wykonał niemal wszystkie utwory fortepianowe Andrzeja Nikodemowicza, w tym pięć koncertów z orkiestrą, cykle *Medytacji* i *Lamentację* na sopran solo, flet, wiolonczelę i dwa fortepiany. W swoim wspomnieniu zdobył się na szczególny rodzaj otwartości: „W spojrzeniu, gestach, każdym słowie Profesora odczuwało się miłość

²² M. S z y m a ń s k i, *Podziw dla Mistrza*, w: *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*, s. 5.

²³ O. P a s i e c z n i k, „*Via Crucis*” i „*Lamentacje*” z Freiburga, w: *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*, s. 65n.

²⁴ M. D r a h a n, *Muzyka przepełniona duchowością*, tłum. M. Nikodemowicz, w: *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*, s. 71n.

i dobro. Promieniował niezwykłą aurą, w kręgu której człowiek czuł się bezpieczny i chroniony przed zewnętrzną agresją i złem. Obok niego czułem się oczyszczony, spokojny i dostawałem niesamowity zastrzyk energii potrzebnej do czynienia dobra. Zawsze mówił, że najważniejszą rzeczą w muzyce jest tworzenie piękna, i zawsze to robił. I jeszcze lubił powtarzać, że bardzo ważne jest to, byśmy rozumieli i zastanawiali się nad tym, czy wszystko, co robimy, jest potrzebne TAM. Czy nasze nuty potrzebne są TAM? Dla niego życie było bardzo odpowiedzialną misją. Rozumiał, że bardzo ważne jest to, czym nappełniamy ten świat. Zawsze zadawał sobie pytanie: czy nie zaśmiecamy tej przestrzeni, tego świata? Wyznawał zasadę, że wszystko, co robimy, powinno pozostawać w harmonii ze wszechświatem, z Bogiem. Od naszych czynów, od naszych myśli zależy przyszłość ludzkości”²⁵.

Książka *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem* zawiera wiele serdecznych wspomnień, opisów doświadczeń i wydarzeń muzycznych, które stały się dobrem wspólnym. Nikodemowicz udowodnił, że jego wybory artystyczne i etyczne trwają w ludziach, których wychował, wykształcił, obdarzył artystycznym zaufaniem, zaprosił do współpracy.

MIĘDZYNARODOWY FESTIWAL „ANDRZEJ NIKODEMOWICZ – CZAS I DŹWIEK”

Faktycznie jego początki sięgają jesieni 2011 roku. „Siedzieliśmy w domu profesora Nikodemowicza. Herbata stygła, a my rozmawialiśmy o programie 1. edycji festiwalu, którą jako prezes Towarzystwa Muzycznego im. Henryka Wieniawskiego w Lublinie zaplanowałam w dniach 23-30 września następnego roku. «Skąd ten tytuł?» – zapytał niespodziewanie Profesor. «To proste – odpowiedziałam. – To Pana czas i Pana muzyka, czyli dźwięk». Roześmiał się wyraźnie zadowolony. «No, no, ale czy podołam? Czy Pani za bardzo się nie rozpędziła?» «Panie Profesorze, proszę wybaczyć, ale ja mam już taką naturę: sięgam po sprawy, w które wierzę, dotykam muzyki, która znaczy». Zapadła cisza. Po chwili Profesor wstał i powiedział półgłosem: «To przejrzyjmy nuty». Otworzył jedną z szaf. Niestety, nie uwieczniłam tego aparatem fotograficznym! Na wszystkich półkach, tłocząc się i rozpychając, leżały stosy materiałów nutowych, setki kart w pięciolinie zapisanych ołówkiem lub piórem, zawsze starannie, zawsze czytelnie. «Co Pani pokazać?» – zapytał profesor Nikodemowicz. Jego głos brzmiał ciemniej niż zwykle, mniej dźwięcznie. «Wszystko» – odpowiedziałam tonem niebudzącym wątpliwości.

²⁵ J. Ö r m é n y, *Podarował światu piękno i miłość*, tłum. M. Nikodemowicz, w: *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*, s. 102.

Nieco później okazało się, że to początek drogi i w domu są jeszcze kolejne szafy i szuflady pełne muzyki, a na fortepianie – wśród wielu różnych partytur – są także kompozycje innych autorów²⁶.

Wiedziałam, że nasz festiwal nie będzie kopią znanych nam wydarzeń promujących muzykę współczesną, że wpisze muzykę swego patrona w szeroki kontekst historii muzyki wszechczasów. W kolejnych miesiącach i latach często wracałam na ulicę Paryską, do mieszkania Andrzeja Nikodemowicza – na czwartym piętrze, bez windy. Oglądałam partytury, słuchałam komentarzy, wypowiedzi i sugestii dotyczących problemów wykonawczych. Profesor mówił o swojej fascynacji muzyką Chopina, Szymanowskiego, Skriabina, wspominał lata studiów pod kierunkiem Adama Sołtysa i Tadeusza Majerskiego.

Z muzyków współczesnych ostatniego półwiecza bardzo cenił twórczość Henryka Mikołaja Góreckiego (po latach, gdy lepiej poznałam muzykę sakralną Nikodemowicza, zdałam sobie sprawę z duchowego pokrewieństwa obu artystów), Wojciecha Kilara, Witolda Lutosławskiego i Krzysztofa Pendereckiego. Pewnego dnia, zapytany o ewolucję swojego stylu sztuki kompozycji, powiedział z pewnym zakłopotaniem: „Zanadto eksperymentowałam, zwłaszcza w latach sześćdziesiątych, trafiła mi się nawet dodekafonia!”

Odbywający się co roku na przełomie września i października Międzynarodowy Festiwal „Andrzej Nikodemowicz – Czas i Dźwięk” rozwijał się. Miał swoją publiczność – dla tłumnie uczestniczących w koncertach słuchaczy był obrazem dziejów muzyki z jej niezbywalną częścią „tu i teraz”. Prezydent Lublina Krzysztof Żuk patronował, wspierał i stwarzał możliwości programowe i organizacyjne. W Lublinie gościli wybitni muzycy z Polski, Niemiec, Węgier, Rosji, Austrii i Ukrainy. Melomani poznawali sztukę wykonawczą Polskiej Orkiestry Sinfonia Iuventus pod dyrekcją Tadeusza Wojciechowskiego, Zespołu Śpiewaków Miasta Katowice Camerata Silesia pod dyrekcją Anny Szostak, Glière Quartet, Olgi Pasiecznik, Kerstin Feltz, Łukasza Długosza, Dominiki Falger, Jacka Rogali, Andrzeja Białki, Marcina Zdunika, Tomasza Darocha, Przemysława Fiugajskiego, Pawła Hulisza, Oksany Rapity, Zbigniewa Raubo, Beaty Bilińskiej, Anny Góreckiej, Adama Krzeszowca, Szymona Krzeszowca, Piotra Banasika, Piotra Kowala, Gajusza Kęski, Gabrieli Szendzielorz, Józsefa Örmény’ego, Stanisława Maryjewskiego, Jarosława Wróblewskiego, Daniela Mieczkowskiego oraz wielu innych artystów polskich akademii muzycznych.

Koncerty odbywały się w bazylice oo. Dominikanów, Filharmonii im. Henryka Wieniawskiego, Trybunale Koronnym, archikatedrze, Auli im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, w salach koncertowych szkół muzycznych im. Karola Lipińskiego i Tadeusza

²⁶ T. Księska-Falger, *Czas i dźwięk Andrzeja Nikodemowicza*, w: *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*, s. 18n.

Szeligowskiego, w Galerii Malarstwa Polskiego na Zamku Lubelskim i auli Collegium Maius Uniwersytetu Medycznego. Kolejne lata przynosiły nowe artystyczne doświadczenia, nowe spotkania z twórczością Andrzeja Nikodemowicza. Wpisane w szeroki świat muzyki, uczyły mowy dźwięków, ewolucji w kształtowaniu wartości wyrazowych i estetycznych. Publiczność pokochała dźwiękowy świat Nikodemowicza, usłyszała i zrozumiała, czym jest jego twórcze nawiązanie do przeszłości i w jaki sposób tworzy obraz sztuki współczesnej.

NAGRANIA PŁYTOWE

We wrześniu 2022 roku ukazała się pierwsza płyta z muzyką Andrzeja Nikodemowicza²⁷. Nagrali ją skrzypaczka Dominika Falger i pianista Gajusz Kęska. Jej zawartość stanowią wczesne utwory artysty, kompozycje o charakterze romantyzującym, wyraziste emocjonalnie, obrazujące naturalne piękno brzmienia koncertujących instrumentów: *Nokturn* op. 3, *Romans* op. 6, *Sonata* op. 10, *Kołysanka* op. 86, *5 Kołysanek* op. 94. Ich melodykę o szerokooddechowej frazie dopełnia barwna harmonia, chwilami nieco dysonująca, zawsze jednak wyczulona na zmienne nastroje. Nieco symbolicznie materiał zawarty na płycie dopełniają cztery utwory Henryka Wieniawskiego: *Kujawiak a-moll*, *Obertas G-dur* op. 19 nr 1, *Pieśń polska g-moll* op. 12 nr 2 i *Dudziarz* op. 19 nr 2. W listopadzie tego samego roku pojawiła się druga płyta, tym razem solowa – pod względem programowym i wykonawczym²⁸. To było wydarzenie historyczne, nowa jakość w polskiej fonografii, świadectwo troski o dziedzictwo kultury i wyrafinowane piękno muzyki Andrzeja Nikodemowicza. Gajusz Kęska nagrał wszystkie trzy sonaty fortepianowe Andrzeja Nikodemowicza: *Sonatę fortepianową* op. 7 (adagio-allegro moderato), *Sonatę fortepianową* op. 16 (allegro appassionato-fuga) oraz *Sonatę fortepianową* op. 22 (allegro assai-lento molto espressivo e dolcissimo, presto-lento misterioso e molto espressivo – tempo I; moderato assai, tranquillo; toccata). „Ich pianistyka – napisałam w omówieniu nagranych materiałów – jest zjawiskiem złożonym, wielowarstwowym, wieloznacznym i przekracza granice czystej wirtuozerii (która, jak to u Nikodemowicza, nigdy nie jest celem samym w sobie). W tym okresie życia i świadomości twórczej artysta szukał przede wszystkim możliwości osiągnięcia pełnego, nasyconego, orkiestrowego brzmienia fortepianu oraz sposobu wyrażania ogromnej i zróżnicowanej ekspresji”²⁹.

²⁷ H. Wieniawski, A. Nikodemowicz, *Works for Violin and Piano*, D. Falger (violin), G. Kęska (piano), Dux 1895, 2022.

²⁸ A. Nikodemowicz, *Piano Sonatas*, G. Kęska (piano), Dux 1896, 2022.

²⁹ K. Księska-Falger, *Nikodemowicz, „Piano Sonatas”*, książeczka płyty, A. Nikodemowicz, *Piano Sonatas*, Dux 1896, 2022, s. 18.

Trzecia płyta, o wielce wymownym tytule *Misterioso*³⁰, pojawiła się niejako sama. Otrzymałam ją we wrześniu 2024 roku wprost z Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina w Warszawie. Znałam te nagrania, bo już w czerwcu promowały je serwisy streamingowe – Spotify i YouTube, niemniej moja radość była ogromna. Płyta zawiera kompozycje organowe Andrzeja Nikodemowicza z lat 1985-2010: *Toccatę* op. 98 nr 2 na organy, *Wariacje „Ave Maris Stella”* na organy, *Litanie loretańską* (wersję drugą) na sopran i organy, *Lamentację „Rytm do Pana Jezusa Ukrzyżowanego, patrząc na figurę Męki Pańskiej”* (wersję trzecią) na sopran i organy, *Tryptyk „Grudki kadzidła” IV* na mezzosopran i organy, *Cztery pieśni do słów George’a Herberta* na sopran, trąbkę i organy oraz *Toccatę* op. 98 nr 1 na organy. W nagraniu udział wzięli Jarosław Wróblewski (organy), Bogumiła Dziel-Wawrowska (sopran) oraz Jakub Waszczeniuk (trąbka). Słowo o muzyce napisał Jarosław Wróblewski. To wspaniałe świadectwo fascynacji muzyką Andrzeja Nikodemowicza.

Nikodemowiczowski cykl znaczących wydarzeń płytowych dopełniły wspomniane już nagrania z udziałem Dominiki Falger (skrzypce) oraz Orkiestry Symfonicznej Filharmonii im. Henryka Wieniawskiego w Lublinie pod dyrekcją Pawła Kosa-Nowickiego. Płyta o jednoznacznie brzmiącym tytule *Muzyka naszych czasów* ukazała się w grudniu 2024 roku, wzbogacając nasze spotkania z muzyką Andrzeja Nikodemowicza o *Koncert kameralny* op. 52, *Koncert skrzypcowy* op. 61 oraz *Małą suitę na orkiestrę* op. 84. Zebrane na niej utwory niezwykle czytelnie obrazują stylistyczne bogactwo muzyki artysty, jego skuteczne poszukiwania w zakresie języka, ekspresji i formy. W omówieniu materiału dźwiękowego napisałam, że „to nie tylko mariaż współczesności z epoką przedromantyczną, to także Nikodemowiczowskie dążenie do zachowania, przy pomocy unowocześnionego materiału dźwiękowego, dotychczasowych gatunków wzruszenia”³¹.

ROK ANDRZEJA NIKODEMOWICZA

W dniu 5 września 2024 roku, w odpowiedzi na wniosek rektorów Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Metropolitalnego Seminarium Duchownego oraz Towarzystwa Muzycznego im. Henryka Wieniawskiego w Lublinie, Rada Miasta Lublin podjęła uchwałę w sprawie ustanowienia roku 2025 Rokiem Andrzeja Nikodemowicza:

³⁰ A. Nikodemowicz, *Misterioso*, J. Wróblewski (organ), B. Dziel-Wawrowska (soprano), J. Waszczeniuk (trumpet), Chopin University Press, UMFC CD 197, 2024.

³¹ Księżka-Falger, *Muzyka naszych czasów*, s. 7.

Na podstawie art. 18 ust. 1 ustawy z dnia 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym (Dz. U. z 2024 r. poz. 609 i 721) – Rada Miasta Lublin uchwala, co następuje:

§ 1. W związku z 100. rocznicą urodzin Andrzeja Nikodemowicza – wybitnego kompozytora, pianisty i pedagoga, Honorowego Obywatela Miasta Lublin, ustanawia się rok 2025 na terenie miasta Lublin Rokiem Andrzeja Nikodemowicza.

§ 2. Rada Miasta Lublin zwraca się do instytucji kultury, organizacji pozarządowych działających w dziedzinie kultury oraz mieszkańek i mieszkańców Lublina o włączenie się do obchodów Roku Andrzeja Nikodemowicza i upamiętnienia w ten sposób zasłużonego dla polskiej kultury kompozytora i jego wybitnych osiągnięć.

§ 3. Wykonanie uchwały powierzam Prezydentowi Miasta Lublin.

§ 4. Uchwała wchodzi w życie z dniem podjęcia.

Przewodniczący Rady Miasta Lublin

Jarosław Pakuła³².

Późną jesienią 2024 roku dzięki decyzji księdza arcybiskupa Stanisława Budzika uporządkowano przestrzeń wokół grobu Andrzeja Nikodemowicza na cmentarzu przy ulicy Lipowej. Płytę nagrobną uzupełniono o widoczny nawet z pewnej odległości napis: „Nikodemowicz”. W pobliskiej alejce pojawiła się tabliczka informacyjna wskazująca drogę do miejsca pochówku tego kompozytora. 2 stycznia 2025 roku, w setną rocznicę urodzin, na grobie Andrzeja Nikodemowicza pojawiły się liczne wiązanki kwiatów. Złożyli je muzycy, przyjaciele, studenci i wykładowcy trzech uczelni, uczniowie i pedagodzy Ogólnokształcącej Szkoły Muzycznej I i II stopnia im. Karola Lipińskiego w Lublinie.

Już 12 stycznia w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Lublinie odbył się pierwszy z cyklu uroczystych koncertów dedykowanych Mistrzowi. Wystąpili chór seminaryjny pod dyrekcją ks. Tomasza Lisieckiego oraz Pueri Cantores Lublinenses pod dyrekcją Agnieszki Tyrawskiej-Kopeć. Program muzycznego spotkania wypełniły koledy i pastoralki, także te w autorskim opracowaniu Nikodemowicza.

Wyjątkowy charakter miał uroczysty koncert kameralny w setną rocznicę urodzin Andrzeja Nikodemowicza, który odbył się 18 stycznia w archikatedrze lubelskiej pod patronatem honorowym prezydenta miasta Krzysztofa Żuka oraz przewodniczącego Rady Miasta Lublin Jarosława Pakuły. Wydarzenie

³² Uchwała nr 73/IV/2024 Rady Miasta Lublin z dnia 5 września 2024 roku w sprawie ustanowienia roku 2025 Rokiem Andrzeja Nikodemowicza. BIP Urząd Miasta Lublin, https://bip.lublin.eu/gfx/bip/userfiles/_public/import/rada_miasta_lublin/uchwaly/ix_kadencja/04_sesja_05-09-2024/uchwala_nr_73_iv_2024_rady_miasta_lublin_z_dnia_5_wrzesnia_2024_roku.pdf.

to połączone było z promocją płyty *Misterioso*. Program wieczoru wypełniły utwory Jana Sebastian Bacha i Andrzeja Nikodemowicza. Koncert poprzedziła uroczysta Msza Święta pod przewodnictwem abp. Stanisława Budzika, metropolity lubelskiego.

Dwa koncerty, które odbyły się 16 i 23 lutego w Trybunale Koronnym, objęte zostały wspólnym tytułem: „Koncerty Urodzinowe Andrzeja Nikodemowicza”. Wykonawcami byli świetni muzycy różnych specjalności z Akademii Muzycznej im. Grażyny i Kiejstuta Bacewiczów: Wojciech Fudala, Michał Rot oraz kwartet fortepianowy „Incontro” w składzie: Dominika Przech, Dorota Stanisławska, Małgorzata Sęk i Mikołaj Pacholczyk. Oprócz dzieł Andrzeja Nikodemowicza zabrzmiały kompozycje Witolda Lutosławskiego, Franza Schuberta, Bohuslava Martinů, Zygmunta Noskowskiego oraz Danny’ego Elfmana.

W tegorocznej edycji koncertów z cyklu „Harmonie Starego Miasta” prezentowano muzykę Nikodemowicza przez kolejne wieczory od 16 marca do 29 czerwca. To był najprawdziwszy Nikodemowiczowski „czas i dźwięk” – jego harmonie i frazy zawarte w fortepianowych preludiach, ekscytujących sonoritach i wyciszonych medytacjach. Towarzyszyły im utwory Siergieja Rachmaninowa, Wolfganga Amadeusa Mozarta, Camille’a Saint-Saensa, Ludwiga van Beethovena, Fryderyka Chopina, Josepha Haydna i Franza Liszta. W Trybunale Koronnym pojawiła się znakomita reprezentacja Akademii Muzycznej im. Krzysztofa Pendereckiego w Krakowie oraz Akademii Muzycznej im. Karola Szymanowskiego w Katowicach. Było pięknie i tłumnie, brakowało krzeseł!

Muzyka Andrzeja Nikodemowicza wpisała się także w dwa z lipcowych koncertów w Trybunale Koronnym. Korespondowała z utworami Fryderyka Chopina, Césara Francka, Ludwiga van Beethovena i Myrosława Skoryka (artysty, podobnie jak Andrzej Nikodemowicz, związanego ze Lwowem).

Wydarzeniem artystycznym stał się także nadzwyczajny koncert symfoniczno-chórny w setną rocznicę urodzin Andrzeja Nikodemowicza, który odbył się 12 września w bazylice oo. Dominikanów przy ulicy Złotej 9. Zabrzmiały wówczas *Chaconne in Memoria del Giovanni Paolo II* Krzysztofa Pendereckiego oraz msza *Misterium Krzyża Świętego* Andrzeja Nikodemowicza, dzieła związane z osobą Jana Pawła II. *Chaconne...*, która powstała po śmierci polskiego Papieża, jest niewątpliwie najbardziej rozpoznawalną częścią *Polskiego Requiem*. Jej głęboka ekspresja i bogata forma – cykl wariacji utrzymanych w stylistyce epoki baroku z fragmentami dramatycznego romantyzmu – pozwalają na pełną swobodę interpretacji, a także na osobiste, serdeczne dopowiedzenia. Z kolei *Msza...* Nikodemowicza, skomponowana z okazji dwudziestolecia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II, przenosi nas w czas świetności dzieł sakralnych, muzyki tworzonej na chwałę Boga. Podczas koncertu wystąpili Chopin University Chamber Orchestra, chór Mus

Arietes i chór Centrum Myśli Jana Pawła II, oraz soliści Maria Kożewnikow (sopran), Adam Walasek (tenor) i Mateusz Kulczyński (baryton), pod dyrekcją Daniela Mieczkowskiego. Zespoły chóralskie przygotował Jakub Siekierzyński.

„Czym właściwie jest muzyka? – pytał papież emeryt Benedykt XVI w swoim wykładzie z okazji przyjęcia godności doktora honoris causa Akademii Muzycznej i Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie – Skąd pochodzi i do czego zmierza? Myślę, że można wskazać trzy «miejsca», z których wypływa muzyka. Pierwszym jej źródłem jest doświadczenie miłości. Kiedy ludzie byli zauroczeni miłością, otwierał się im inny wymiar istnienia, nowa wielkość i perspektywa rzeczywistości. Pobudzała ona także do wyrażania siebie w nowy sposób. Poezja, śpiew i w ogóle muzyka zrodziły się z tego doświadczenia wstrząsu, z tego otwierania się nowego wymiaru życia. Drugim źródłem muzyki jest doświadczenie smutku, dotknięcie śmiercią, bólem i otchłaniami istnienia. Także i w tym przypadku otwierają się w przeciwnym kierunku nowe wymiary rzeczywistości, które nie mogą znaleźć odpowiedzi w samych tylko słowach. Wreszcie trzecim miejscem pochodzenia muzyki jest spotkanie z tym, co Boże, od początku w jakiejś mierze definiującym to, co ludzkie”³³.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Benedykt XVI. “Parole di ringraziamento di Benedetto XVI, Papa emerito, in occasione del conferimento del dottorato ‘honoris causa’ da parte della Pontificia Università ‘Giovanni Paolo II’ di Cracovia e dell’Accademia di Musica di Cracovia (Polonia), 04.07.2015.” *Bollettino Sala Stampa della Santa Sede*. La Santa Sede, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/07/04/0533/01162.html>.
- Cisło, Mieczysław. “Świadek niezłomnej wiary.” In *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*. Edited by Teresa Ksińska-Falger. Lublin: Wydawnictwo Gaudium, 2018.
- Drahan, Myroslaw. “Muzyka przepełniona duchowością.” Translated by Małgorzata Nikodemowicz. In *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*. Edited by Teresa Ksińska-Falger. Lublin: Wydawnictwo Gaudium, 2018.
- Dziębowska, Elżbieta, ed. *Encyklopedia muzyczna PWM, Część biograficzna*. Vol. [7] *n-pa*, s.v. “Andrzej Nikodemowicz” (by Mariusz Dubaj). Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 2009.

³³ B e n e d y k t XVI, Wykład z okazji otrzymania doktoratu honoris causa Akademii Muzycznej w Krakowie i Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, Castel Gandolfo, 4 VII 2015, „Bollettino Sala Stampa della Santa Sede”, La Santa Sede, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/07/04/0533/01162.html>.

- Księska-Falger, Teresa. "Czas i dźwięk Andrzeja Nikodemowicza." In *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*. Edited by Teresa Księska-Falger. Lublin: Wydawnictwo Gaudium, 2018.
- Księska-Falger, Teresa. "Muzyka naszych czasów." In Andrzej Nikodemowicz, *Music of our Time*. Dux 2009, 2025. Booklet: 4–7.
- Księska-Falger, Teresa. "Nikodemowicz, 'Piano Sonatas.'" In Andrzej Nikodemowicz, *Piano Sonatas*. Dux 1896, 2022. Booklet: 4–7.
- Minutes of October 25, 1982. Staff meeting minutes book 1981–1989. The Archive of the Metropolitan Seminary in Lublin, no reference number.
- Nikodemowicz, Andrzej. "Moje lwowskie lata." *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska: sectio L*, no. 2 (2024): 189–91.
- Nikodemowicz, Andrzej. "Życiorys." The Archive of Ogólnokształcąca Szkoła I i II st. im Karola Lipińskiego in Lublin.
- Örmény, József. "Podarował światu piękno i miłość." Translated by Małgorzata Nikodemowicz. In *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*. Edited by Teresa Księska-Falger. Lublin: Wydawnictwo Gaudium, 2018.
- Pasiecznik, Olga. "'Via Crucis' i 'Lamentacje' z Freiburga." In *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*. Edited by Teresa Księska-Falger. Lublin: Wydawnictwo Gaudium, 2018.
- Podstawka, Krzysztof. "Niezwyczajny zwykły Człowiek." In *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*. Edited by Teresa Księska-Falger. Lublin: Wydawnictwo Gaudium, 2018.
- Schulz-Brzyska, Agnieszka. "Andrzeja Nikodemowicza portret z pamięci." In *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*. Edited by Teresa Księska-Falger. Lublin: Wydawnictwo Gaudium, 2018.
- The Seminary chronicle 1991/1992–1999/2000. The Archive of the Metropolitan Seminary in Lublin. Reference number ASL-XIII-B-19.
- Szymański, Marek. "Podziw dla Mistrza." In *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem*. Edited by Teresa Księska-Falger. Lublin: Wydawnictwo Gaudium, 2018.
- Uchwała nr 814/XXXV/2009 Rady Miasta Lublin z dnia 15 października 2009 r. w sprawie nadania Honorowego Obywatelstwa Miasta Lublin, BIP Urząd Miasta Lublin, https://bip.lublin.eu/gfx/bip/userfiles/_public/import/rada-miasta-lublin-vii-kaden/sesje-rm-lublin/uchwaly-rm-lublin/v-kadencja-rady-miasta-lublin/sesja-nr-xxxv-z-dnia-2009-10-/uchwala-nr-814xxxv2009-rady-mi/39382_urm_814_xxxv_2009.pdf.
- Uchwała nr 73/IV/2024 Rady Miasta Lublin z dnia 5 września 2024 roku w sprawie ustanowienia roku 2025 Rokiem Andrzeja Nikodemowicza. BIP Urząd Miasta Lublin, https://bip.lublin.eu/gfx/bip/userfiles/_public/import/rada_miasta_lublin/uchwaly/ix_kadencja/04_sesja_05-09-2024/uchwala_nr_73_iv_2024_rady_miasta_lublin_z_dnia_5_wrzesnia_2024_roku.pdf.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Teresa KSIĘSKA-FALGER – „Promieniował niezwykłą aurą”. Refleksje na koniec Roku Andrzeja Nikodemowicza

DOI 10.12887/38-2025-4-152-21

Artykuł stanowi pokłosie blisko trzydziestosiedmioletniej współpracy autorki z Andrzejem Nikodemowiczem, wybitnym kompozytorem, pianistą i pedagogiem. W tekście przedstawiony został zarys jego drogi zawodowej i twórczej, w szczególności omówiono kompozycje z lat 1945–2016, rozpięte między sacrum a profanum, obejmujące różnorodne formy muzyczne. Przywołano klimat i treści rozmów z kompozytorem oraz wypowiedzi na temat jego muzyki w aspektach stylistycznym, wykonawczym i społecznym. Zwrócono uwagę na wspólne dokonania Nikodemowicza i autorki, takie jak stworzenie Międzynarodowego Festiwalu „Andrzej Nikodemowicz – czas i dźwięk”, realizowanego w Lublinie od 2012 roku, oraz na formy promocji muzyki tego artysty. Autorka wskazała również na sukcesy osobiste Nikodemowicza, takie jak Honorowe Obywatelstwo Miasta Lublin, oraz formy uhonorowania pamięci kompozytora i jego dorobku w setną rocznicę urodzin, zwłaszcza poprzez ogłoszenie przez władze Lublina roku 2025 Rokiem Andrzeja Nikodemowicza.

Słowa kluczowe: Andrzej Nikodemowicz, polska muzyka współczesna, sacrum w muzyce, Międzynarodowy Festiwal „Andrzej Nikodemowicz – Czas i Dźwięk”

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

E-mail: kteres49@gmail.com

Tel. 81 4453217

Teresa KSIĘSKA-FALGER, “He radiated an unusual aura”: Reflections at the End of The Andrzej Nikodemowicz Year

DOI 10.12887/38-2025-4-152-21

The article draws on almost thirty-seven-year cooperation of the author with Andrzej Nikodemowicz, an eminent composer, pianist, and teacher. The paper presents an outline of his professional and artistic career. In particular, the author describes works Nikodemowicz composed in the years 1945–2016 using various musical forms. The paper recalls the atmosphere and the content of the conversations with the composer, as well as his opinions on music in the aspects of style, performing practices, and social significance. A special attention is given to the common achievements of Nikodemowicz and the author of the article, such as establishing “Andrzej Nikodemowicz – Time and Sound” International Festival, organized in Lublin since 2012, and different forms of the promotion of the composer’s music. The author also describes Nikodemo-

wicz's personal achievements, such as the honorary citizenship of Lublin, and the ways in which the memory and oeuvre of the composer were celebrated, especially by the city of Lublin authorities proclaiming the year 2025 The Andrzej Nikodemowicz Year.

Keywords: Andrzej Nikodemowicz, Polish contemporary music, the sacred in music, "Andrzej Nikodemowicz – Time and Sound" International Festival

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: kteresa49@gmail.com

Phone: +48 81 4453217



Wojciech KACZMAREK*

BATALIA O CZŁOWIEKA W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ

Tytuł książki Ryszarda Strzeleckiego *Osoba w myśli współczesnej. Model badania sfery podmiotowej w tekstach kulturowych*¹ trafia w samo sedno problemu współczesnej humanistyki. W ogromnym skrócie można problem ten określić jako postępujący proces jej dehumanizacji. Oczywiście centralnym zagadnieniem rozpatrywanym w odniesieniu do tekstów kulturowych jest zawsze człowiek – podmiot wszystkich wytworów, które pojawiają się w horyzoncie badawczym. Obecnie jednak, w dobie podważania wszelkich reguł życia społecznego, zastępowania tradycyjnych relacji międzyludzkich innymi odniesieniami: do rzeczy, do zwierząt czy do planety, człowiek niekoniecznie rozumiany jest jako w sensie ścisłym podmiot działań w sferze owego życia. Często staje się natomiast przedmiotem bądź elementem struktury społecznej zdominowanej przez wrogie człowiekowi ideologie, zmierzające do eliminacji jego swoiście rozumianej, nadrzędnej pozycji w świecie. Współczesna humanistyka w coraz większym stop-

niu zatracza wizję człowieka jako osoby, którą cechuje zdolność doświadczania siebie i która, poprzez siebie, zdolna jest doświadczać innych ludzi i wszelkich rzeczy, jakie znajdują się poza nią. Zdolność ta, jak wiadomo, stanowi podstawowe doświadczenie podmiotowe, właściwe tylko człowiekowi. Konieczny zatem staje się powrót do myślenia o człowieku przede wszystkim jako o osobie. Stąd też tematem wyszczególnionym w tytule omawianej pracy jest osoba w myśli współczesnej.

Cele opracowania zarysowane zostały przez autora w rozdziale „Wprowadzenie w problematykę studium” (zob. s. 9-45). Pierwszy z nich, który tworzy warunki realizacji drugiego, to omówienie najważniejszych dokonań współczesnej refleksji nad osobą. Drugim celem jest stworzenie maksymalistycznego konceptu osoby, modelu na tyle uniwersalnego, by mógł służyć do analiz i badań podmiotu, z jakim mamy do czynienia w wypowiedziach kultury współczesnej. Refleksja nad osobą w dyskursie współczesnym jest, jak wiadomo, bardzo złożona. Autor stara się na podstawie dostępnych mu opracowań naukowych zrekonstruować najważniejsze wyróżniki bytu osobowego, bazując przede wszystkim na najbardziej dojrzałej refleksji antropologicznej, respektującej samorozumienie osoby i wysoki, osobowy status człowieka.

Praca pomyślana została zatem dwutorowo, co sygnalizowane jest podziałem

* Prof. dr hab. Wojciech Kaczmarek – Katedra Dramatu i Teatru, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: wojciech.kaczmarek@kul.pl.

¹ Ryszard Strzelecki, *Osoba w myśli współczesnej. Model badania sfery podmiotowej w tekstach kulturowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2025, ss. 365.

jej na dwie części. W pierwszej, zawierającej siedem rozdziałów (wspomniany już rozdział pierwszy „Wprowadzenie w problematykę studium”, drugi „Personalizm współczesny – nurty – szkoły – badacze” – zob. s. 47-64, trzeci „Personalizm dialogiczny” – zob. s. 65-99, czwarty „Personalizm metafizyczny” – zob. s. 101-134, piąty „Personalizm «adekwatny» i stowiska pokrewne” – zob. s. 135-156, szósty „Personalizm «trynitarny»” – zob. s. 157-179 i siódmy „Zestawienie problematyki osoby – model, stany graniczne, egzemplifikacje” – zob. s. 181-204), autor omówił najważniejsze linie badawcze w ramach współczesnego personalizmu i jego aplikacje w takich obszarach, jak szeroko rozumiana kultura i nauka, zwłaszcza zaś humanistyka.

W drugiej części pracy, zawierającej trzy rozdziały (pierwszy „Humanistyczne «zwroty» w perspektywie metodologicznej” – zob. s. 207-246, drugi „Postprawda wobec prawdy w perspektywie społecznej, logicznej i metafizycznej” – zob. s. 247-263 i trzeci „«Sztuczna inteligencja» a duchowość człowieka” – zob. s. 265-306), zasadniczy tor dociekań autora skupia się na konkretnych realizacjach myśli personalistycznej w badaniach kulturowych. W rozdziałach tych przeprowadzona została analiza najważniejszych nowych propozycji w odniesieniu do osoby ludzkiej w kulturze, zawarte w tej części pracy zostały także refleksje o celowym zaniechaniu myślenia o człowieku jako osobie, a nawet o tendencjach redukcjonistycznych w tak zwanych nowych obszarach aktywności człowieka, związanych z transhumanizmem i ideologią gender. Wszystkie te tendencje prezentowane są na przykładzie konkretnych propozycji badawczych, wypracowywanych przez rozmaite gremia oraz środowiska naukowe i społeczne. Strzelecki bada je, posługując się metodami wypracowanym przez ogólną metodologię nauk i respektując logikę poznawczą, nie kieruje się zatem odnie-

sieniami ideologicznymi, które często pozostają w sprzeczności ze stanem wiedzy obiektywnej.

Wróćmy do pierwszej części omawianego studium. Badacz podjął w niej wysiłek rekonstrukcji rozmaitych stanowisk teoretycznych w odniesieniu do osoby, jakie pojawiły się współcześnie w filozofii i w naukach humanistycznych. Ukazał też różne warianty zastosowania uzyskanych wyników obserwacji antropologicznych w praktyce badawczej. Efektem podjętych w taki sposób dociekań stało się stworzenie narzędzi do badania wszelkich rodzajów ujawniania się podmiotów osobowych w tekstach współczesnej kultury, również kultury naukowej. Strzelecki prześledził też najważniejsze syntezy antropologiczne o orientacji personalistycznej, uwzględniając obecne w nich różnice i kontrowersje dotyczące samej definicji człowieka jako osoby. Nie chodziło mu przy tym o badania źródłowe, ale o przegląd stanowisk, prowadzący do wskazania na dominujące obecnie tendencje i postawy badawcze. Model, jak zauważa autor w rozdziale pierwszym, „może okazać się użyteczny w badaniach antropologicznych, posiłkujących się metodami różnych nauk o człowieku” (s. 9). „W szczególności służyć może identyfikacji i diagnozowaniu kategorii podmiotowych (i wizji człowieka) w tekstach kulturowych, zwłaszcza w wypowiedziach naukowych. Chodzi o ujawnienie przewartościowań koncepcji człowieka w różnych tekstach, tendencji redukcjonistycznych, podwyższenia lub obniżania osobowego statusu” (tamże). To ważna konstatacja, ponieważ wciąż potrzebujemy oceny badanego materiału, literackiego i kulturowego, właśnie pod względem jego „jakości” antropologicznej, czyli – najkrócej mówiąc – w aspekcie ukazywania przezeń koncepcji człowieka: tego, jak człowiek się w nim jawi, czy ukazywany jest w pełni jako osoba, czy też został zredukowany, pozbawiony swojej integralności.

Chciałbym w tym miejscu podkreślić, że już sama próba uporządkowania stanu badań dotyczących omawianego przedmiotu, a przede wszystkim ukazania różnych ujęć i nurtów interpretacji samego pojęcia osoby określanych jako współczesne personalizmy, podjęta została z wielkim pożytkiem dla czytelnika recenzowanej książki. Współczesne propozycje antropologiczne, operując terminem „osoba”, często bowiem ujmują to pojęcie w sposób niepełny, a nawet skrajnie redukcjonistyczny. Strzelecki stwierdza nawet, że koncepcje te „schodzą na antypody myślenia personalistycznego, jednak przez użycie nazwy *osoba* starają się zaświadczyć o wadze ludzkiej jednostki” (s. 10). Trzeba także wziąć pod uwagę, że zakres pojęcia osoby znacznie się poszerzył, a sam termin „osoba” stał się obecnie wieloznaczny, co sprawia, że analizując prace naukowe, trzeba każdorazowo „sprawdzać”, jaką zawartość semantyczną mu nadano. Strzelecki doskonale demaskuje różne prze wartościowania tego pojęcia, konfrontując je z tradycją filozofii klasycznej i z użyciem terminu „osoba” w tak zwanym personalizmie realistycznym, ujmującym człowieka w jego najszerszym i najgłębszym rozumieniu. Najważniejsze stanowiska badawcze w tym zakresie autor przedstawił w rozdziałach: trzecim („Personalizm dialogiczny”), czwartym („Personalizm metafizyczny”), piątym („Personalizm «adekwatny» i stanowiska pokrewne”) i szóstym („Personalizm «trynitarny»”). W toku przeprowadzonych analiz słusznie uznał, że najważniejsze ujęcia osoby obecne są w nurcie personalizmu realistycznego, całościowo opisującego fenomen człowieka jako osoby. W personalizmie dialogicznym kluczową rolę odgrywa „konkretny dialog: dzięki niemu dopiero jednostka staje się człowiekiem, osobą, a więc czymś całym i doskonałym” (s. 71). Strzelecki przywołuje najpierw wczesną filozofię dialogu (poglądy Ludwiga Feuerbacha i Johanna Gottlieba Fichtego), w myśl której sytuacja

podstawowa dialogu dotyczy relacji „ja–ty”, a w końcowej fazie prowadzi do „my”, ułożonego przez Feuerbacha z kolektywem. W okresie późniejszym kluczowym założeniem tej filozofii staje się koncentracja na samym „ja”, które – inicjując dialog – ma przed sobą świat, a więc raczej „to” niż „ty”. W dojrzałej fazie filozofii dialogu, szczególnie w ujęciu Emmanuela Mouniera i Martina Bubera, relacja „ja” do „ty” rozumiana była już nie „zewnątrznie”, ale coraz bardziej „wewnętrznie”, jako pewna dyspozycja osoby zdolnej do dialogu z inną osobą. Kluczowe stały się takie pojęcia, jak „predystans”, „wejście w relację”, „między ludzkie obcowanie”, „spotkanie”, a także pojęcie bycia pomiędzy. W odniesieniu do kolejnej fazy rozwojowej filozofii dialogu Strzelecki przywołuje dwa stanowiska: Ferdinanda Ebnera i Eugena Rosenstocka-Huessy’ego, którzy podkreślali wagę czynnika realności w dialogu. W ujęciu Ebnera realizm znajduje podstawę w indywidualnym doświadczeniu osobowym, wyrażanym w formie „ja” – „ja jestem (istnieję!)”, w koncepcji Rosenstocka-Huessy’ego pojawia się zaś dodatkowo problematyka etyczna i religijna, „drugi” jawi się bowiem jako uobecniony dzięki „mnie”, stan „pomiędzy” polega natomiast na zwrotności uobecnienia drugiego we mnie, a mnie w nim. Strzelecki omawia także koncepcję dialogu według Franza Rosenzweiga, który swoją uwagę kierował ku coraz bardziej obiektywnym wymiarom relacji między ludzkich. Oddalał się od subiektywizmu tradycji pokartezjańskiej, przenosząc dialog z płaszczyzny myśli na płaszczyznę mowy, zdarzenia mowy czy też rozmowy.

Omawiając współczesną fazę filozofii dialogu, Strzelecki w sposób szczególnie koncentruje się na poglądach Emmanuela Lévinasa. Francuski filozof wykraczał poza dominujące nastawienia „dialogików”, zmierzając do ontologizacji podmiotów jako stron relacji, i radykalnie odcinał się od metafizyki wielkich tradycji filozoficz-

nych, w szczególności filozofii klasycznej. Strzelecki wskazuje, że artykulacja „ja” i jego ontologizacja w ujęciu Lévinasa zawężają rozumienie jednostki ludzkiej, w to miejsce wprowadzone zostaje pojęcie Innego. Strzelecki bardzo sugestywnie przedstawia to stanowisko: „Jest to swoista alergia na wszelkie conceptualizacje, które mogą w jakikolwiek sposób ograniczać wagę czy przysłonić to, co w podmiocie całkowicie nieuchwytnie i całkowicie Inne. Stąd wysiłek autora *Całości i nieskończoności*, aby unikać wszelkich systemowych ujęć podmiotu” (s. 86).

Pisząc o statusie podmiotowym osoby i jej relacji z innymi w filozofii dialogu, autor książki zauważa, że po osiągnięciu docelowego etapu dialogu pozycja „ja” zostaje wyraźnie osłabiona. Pewna degradacja „ja” i „ty” na rzecz „Innego” prowadzi ostatecznie do tego, że w filozofii dialogu wszelkie relacje osobowe okazują się w istocie kształtowane przez innych. W związku z tym dla zwolenników tak uprawianej filozofii problematyka osoby jako podmiotu dialogu, a szczególnie dialogu-rozmowy, myśli i wypowiedzi, nie jest najistotniejsza. Strzelecki kończy dyskurs stwierdzeniem, że koncepty Lévinasa mogą tylko w ograniczonym stopniu być przydatne do nadania ostatecznego kształtu modelowi, którego podstawę stanowić może metafizyka w powiązaniu z antropologią fenomenologiczną. Zdaniem Strzeleckiego nie można należycie zdefiniować osoby, jeśli nie uwzględnimy przynajmniej najistotniejszych, kluczowych czynników, jakimi są jej relacyjność, bytowość (akt istnienia), a także wolność woli. Namysł nad filozofią dialogu prowadzi do wniosku, że nie jest ona narzędziem wystarczającym do wyczerpującego przedstawienia problematyki osoby, stąd konieczność dalszych poszukiwań i ustaleń.

W rozdziale „Personalizm metafizyczny” autor przenosi główne poszukiwania modelu podmiotu ludzkiego na grunt realizmu, uznając, że jest to warunek konieczny

budowania teorii osoby; a stwierdza przy tym, że filozofia realistyczna uwzględnia warunki stawiane przez dialogików w zakresie relacyjności i nienaruszalności osoby. Realizm filozoficzny pozwala zatem na adekwatne ujęcie istnienia osoby. Autor prowadzi swój wywód, wychodząc od poglądów Boecjusza i jego definicji osoby jako indywidualnej substancji natury rozumnej, by następnie wskazać, jak rozwijała się ta problematyka w historii filozofii realistycznej. Ważne i ciekawe uwagi pojawiają się przy interpretacji dzieł antropologicznych powstałych w ramach lubelskiej szkoły filozoficznej – pism Czesława Bartnika, Mieczysława A. Krapca i Karola Wojtyły. W ich pracach osoba ujmowana jest zawsze jako podmiot realnych działań, a zarazem podmiot poznający realność tych działań i samego siebie. Strzelecki przeprowadził też krótką analizę różnic w podejściu do problematyki osoby, konfrontując antropologię Krapca z rozważaniami Wojtyły i stwierdzając, że w pismach pierwszego z nich przeważa refleksja nad strukturą bytową osoby ludzkiej, a w tekstach drugiego widoczne jest nachylenie egzystencjalne.

Stanowisko Wojtyły Strzelecki szczegółowo opisał w rozdziale „Personalizm «adekwatny» i stanowiska pokrewne”, gdzie wskazał, że autor *Osoby i czynu*, pozostając w nurcie filozoficznego realizmu, doceniał doniosłość danych płynących ze świadomościowego wglądu w rzeczywistość osoby, co zbliżało jego poglądy do ujęć fenomenologicznych. Osoba w myśli Wojtyły jawi się bowiem zarówno jako byt podmiotowy (wraz z właściwym mu sposobem istnienia – jako *suppositum*), a równocześnie jako podmiot przeżywający siebie w doświadczeniu. Istotna jest przy tym refleksja skierowana na czyn, co wzbogaca refleksję metafizyczną. Z tego powodu Strzelecki określa antropologię Wojtyły jako „personalizm adekwatny”. Autor *Osoby i czynu* nie neguje bowiem

generalnych założeń metafizyki tomistycznej, ale podkreśla wewnętrzną strukturę doświadczenia podmiotu przez samego siebie poprzez osobowy czyn. Osoba jest więc rozumiana poprzez czyn. Ta zasadnicza nowość w myśleniu o osobie, którą Strzelecki wydobywa i opisuje, wskazuje, że w personalizmie Wojtyły ujawnia się cały człowiek, we wszystkich aspektach ważnych dla filozoficznych badań nad osobą. W przypadku budowanego w pracy Strzeleckiego modelu badań podmiotowych w kulturze stanowisko Wojtyły dostarcza więc najwięcej danych do tworzenia narzędzi do eksploracji podmiotu w dziełach kulturowych.

W rozdziale „Personalizm «trynitar-ny»” autor dopełnia poczynione wcześniej obserwacje całkowicie oryginalną koncepcją rozpoznania bytu osobowego. Czyni to w oparciu o skonstruowaną przez siebie „teorię” Trójcy Świętej, zmierzając do wskazania cech osobowych określonych przez niego jako graniczne, a zarazem najpełniej reprezentujące status bytowy człowieka, zwłaszcza jego odniesienie do „drugiego” i do osoby Boga. Strzelecki przygotowuje w ten sposób bazę badawczą do analizy sytuacji granicznych w życiu ludzkim, jak cierpienie i śmierć. „W sytuacjach tych dąży się – pisze – do bezwzględnego zachowania głównych wartości życiowych, a zarazem do poświęcenia życia i jego utraty w imię transcendencji bytu ludzkiego. Tego typu ofiara z życia jest umieszczana w sferze najwyższych wartości we wszelkich nurtach personalizmu. Tak dzieje się w filozofii dialogu, spotkania czy dramatu, w refleksji subiektywnej i «wewnętrznej», której głównym mankamentem jest to, że nie potrafi tych najwyższych aktów ująć w kategoriach ostatecznych, metafizycznych. A właśnie akty «całkowite», decydujące o ostatecznym stanie bytu osobowego, ofiarowanie się za kogoś, unicestwienie siebie na rzecz istnienia innych, akty ofiarowania samego siebie – mowa o męczennikach gotowych na śmierć dla ocalenia własnego duchowego

wego życia. Akty te są świadectwem bytu, rzeczywistości osobowej” (s. 161).

Warto podkreślić, że tak pojęty personalizm uwzględnia całościowy obraz osoby, łącząc jej substancjalność z relacyjnością i wolnością w oparciu o podstawowe dyspozycje osobowe: samoposiadanie, samostanawienie i samospelnianie. Na potrzeby konstruowanego modelu Strzelecki „pogłębia” w ten sposób pojęcie osoby w aspekcie jej „absolutności”, a więc pewnego ideału, w którym zawierałyby się wszystkie możliwości podmiotowości i bytowości osoby.

Konsekwencja w budowaniu przez Strzeleckiego modelu badania sfery podmiotowej w tekstach kulturowych uwidoczniła się w ostatnim rozdziale omawianej części pracy. Badacz skromnie przyznaje, że nie jest możliwe stworzenie jednej, niebudzącej zastrzeżeń koncepcji osoby ludzkiej. Przegląd stanowisk w tym zakresie doprowadza jednak do spójnej konstatacji: osoba nie jest przedmiotem, którego adekwatny, kompletny, wyczerpujący i jedyny opis byłby w ogóle możliwy. Nie jest bowiem „dana”, ale ciągle rozpoznawana.

Wobec różnorodności personalistycznych ujęć osoby oraz ich wewnętrznych ograniczeń autor książki skłania się ku przyjęciu personalizmu realistycznego (respektującego ustalenia filozofii klasycznej), bo tylko taki personalizm daje możliwość stworzenia adekwatnej teoretycznej bazy badawczej i modelu badań podmiotowych. Wyróżniki osoby w personalizmie realistycznym mają charakter konstytutywny i konieczny, przysługują każdej osobie ludzkiej. Model opracowany w oparciu o ten nurt i rozumiany jako narzędzie badawcze może więc zostać zastosowany w odniesieniu do dowolnej, najbardziej nawet ekscentrycznej kategorii podmiotowości pojawiającej się we współczesnych tekstach kulturowych. Zapewne w celu zilustrowania tej możliwości Strzelecki przywołał na zakończenie swoich rozważań koncepcje antropologiczne Jerzego Grotowskiego. „Prześwietlone”

za pomocą przygotowanego modelu, ujawniają one swoją jałowość – zawarta w nich „duchowość” zidentyfikowana zostaje jako substrat rytualności w człowieku. Autor książki podkreśla, że ten rodzaj personalizmu pozostaje żywy tylko w granicach rytuału i w mitach, które już wygasły i nie są w stanie przemawiać do człowieka.

Częściowe przetestowanie efektywności modelu przeprowadzone zostało w trzech rozdziałach części drugiej. Strzelecki za punkt odniesienia przyjął opis najważniejszych zjawisk we współczesnej refleksji kulturolologicznej, by następnie zderzyć te zjawiska z klasyczną koncepcją człowieka i z klasycznym pojęciem prawdy. Operacja ta ujawniła wszystkie słabości i niedostatki metodologiczne opracowań, które autor poddał tej procedurze badawczej. Dla wykazania efektywności zaproponowanego przezeń modelu taki wybór kontekstu okazał się trafny – każde z omawianych w tej części zjawisk („zwroty”, „postprawda” i „sztuczna inteligencja”) świadczy bowiem na swój sposób o kryzysie kategorii osoby i prawdy w kulturze najnowszej.

Kryterium, jakie zawiera przygotowany przez autora model badawczy, nie tylko pozwala na diagnozowanie stanu współczesnej kultury, ale w pewien sposób może przyczynić się do uzdrowienia refleksji humanistycznej w ogóle. Zaproponowany model zapewnia bowiem pogłębioną refleksję nad osobą, uwalniając rozumienie człowieka od relatywizmu, fragmentaryczności ujęć i irracjonalności dzisiejszych ideologii, zwłaszcza tak zwanego transhumanizmu. Wszelkie odmiany refleksji kulturowej, które pomijają którąkolwiek z konstytutywnych cech osoby, a więc nie ujmują bytu ludzkiego w sposób wiarygodny, pozostają w konflikcie z zaproponowanym w pracy Strzeleckiego modelem jej rozumienia – uniwersalnym i na tym etapie refleksji ostatecznym. Wynika z tego wniosek, że proponowany model badania sfery podmiotowej w tekstach kul-

turowych powinien stanowić punkt odniesienia wszelkich podejmowanych aktualnie badań personalistycznych i antropologicznych. Dlatego uważam, że studium Ryszarda Strzeleckiego jest nie tylko bardzo istotnym osiągnięciem badawczym, ale przede wszystkim tekstem uświadamiającym odbiorcom, jakie zagrożenia wynikają z bezkrytycznego ulegania, zwłaszcza w pracach naukowych, tendencjom dehumanizującym i redukującym osobowy kształt kultury – tendencjom szeroko dziś propagowanym przez ateistyczne i antyosobowe ideologie współczesne, takie jak transhumanizm czy genderyzm. Recenzowana książka, dzięki sproblematyzowanej refleksji filozoficznej oraz przyjętej przez autora metodologii uprawiania nauk humanistycznych, przynosi cenną diagnozę tego rodzaju zjawisk, przyczyniających się do erozji współczesnej nauki i kultury. Oferuje zarazem wskazówkę pozwalającą poszukiwać dróg wyjścia z kryzysu antropologicznego, z którym mamy dziś do czynienia. Warto na zakończenie podkreślić, że autor nie polemizuje ani z transhumanizmem, ani z postmodernizmem, ani z innymi nurtami redukcjonistycznymi deprecjonującymi osobę ludzką, pokazuje natomiast negatywne skutki, jakie mogą się pojawić, jeśli nadal utrzymywać się będą i zyskiwać aprobatę tendencje ideologiczne w refleksji naukowej i w różnych dziełach kultury. Praca Strzeleckiego staje dziś na „linii obrony” człowieka jako osoby i jego godności wynikającej z wyróżniającego go pozycji wśród innych bytów – przeciwstawia się wizjom postmodernistycznym i ideologicznym zmierzającym do unicestwienia humanistyki, w której podmiotem jest osoba.

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: wojciech.kaczmarek@kul.pl
Tel. 81 4453217



Angelika MAŁYSKA*

FIZYKA SPOTYKA FILOZOFIĘ

*Wprowadzenie do fizyki dla filozofów*¹
Tomasza Bigaja to książka, która stanowi próbę ukazania złożoności współczesnej fizyki bez pomijania jej matematycznych podstaw, a jednocześnie otwiera przestrzeń dla głębokich rozważań filozoficznych. Zaangażowanie, z jakim Bigaj przedstawia zagadnienia z zakresu filozofii nauki, poczynawszy od starożytnej astronomii po fizykę współczesną, czynią tę pozycję lekturą obowiązkową dla wszystkich poszukujących głębszego zrozumienia natury rzeczywistości.

Bigaj jest profesorem filozofii, pracuje na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego i z powodzeniem łączy pasje do fizyki i filozofii. Ukończył zarówno studia fizyczne, jak i filozoficzne, co pozwoliło mu na wypracowanie adekwatnego podejścia do analizy zagadnień z pogranicza obu tych dziedzin. Jego umiejętności precyzyjnego myślenia matematycznego oraz głębokiej refleksji filozoficznej sprawiają, że potrafi wyjaśniać skomplikowane zagadnienia w sposób jasny, a jednocześnie pobudzający do intelektualnych poszukiwań. Omawiana książka wskazuje, że zrozumienie zjawisk fizycznych powinno

iść w parze z refleksją nad ich głębszym, filozoficznym kontekstem. Pozycja ta nie tylko prezentuje analizę trudnych pojęć, ale również stanowi zaproszenie do intelektualnej podróży przez świat fizyki i filozofii.

Wprowadzenie do fizyki dla filozofów to propozycja skierowana do studentów zarówno filozofii, jak i nauk przyrodniczych, którzy pragną wzbogacić swoje rozumienie podstawowych pojęć i teorii fizycznych o refleksje filozoficzne. Autor podkreśla, że choć dla humanistów (i niektórych filozofów) matematyka i język specjalistyczny mogą wydawać się barierą, to właśnie one umożliwiają precyzyjne wyrażenie złożonych zjawisk przyrodniczych.

We „Wstępie” do książki (zob. s. 1-3) znajdujemy wyjaśnienie motywacji do jej napisania: z jednej strony została ona pomyślana jako materiał dydaktyczny do wykorzystania podczas wykładów uniwersyteckich, z drugiej zaś jako źródło inspiracji do samodzielnej refleksji nad fundamentalnymi zagadnieniami naukowymi i filozoficznymi.

Już od pierwszych stron pracy czytelnik wkracza w dziedzinę historycznego rozwoju myśli fizycznej. W rozdziale pierwszym „Od astronomii starożytnej do Galileusza” (s. 4-32) autor przybliża funkcjonowanie modelu ptolemejskiego, a także wnikliwie analizuje poglądy geocentryczne, które dominowały od starożytności aż do sfor-

* Angelika Małyska – Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, e-mail: malyskangelika@yahoo.com.

¹ Tomasz B i g a j, *Wprowadzenie do fizyki dla filozofów*, Teksty Filozoficzne, Warszawa 2024, ss. 295.

mułowania teorii heliocentrycznej przez Kopernika oraz konsekwencje filozoficzne tych poglądów. Bigaj zwraca uwagę na to, w jaki sposób systemy te, oparte na precyzyjnie przeprowadzanych obserwacjach nieba, kształtowały starożytne i średnio-wieczne rozumienie kosmosu. Następnie, omawiając stworzony przez Mikołaja Kopernika model heliocentryczny, pokazuje, że rewolucja kopernikańska nie tylko zmieniła pojmowanie wszechświata, ale również zainicjowała głębokie dyskusje filozoficzne dotyczące miejsca w nim człowieka oraz w pewnym stopniu odsłoniła naturę praw astronomicznych. Bigaj nie unika trudniejszych, ale kluczowych kwestii związanych z filozofią nauki, takich jak spór między instrumentalistyczną a realistyczną interpretacją teorii, zagadnienie ich porównywania lub pojęcie rewolucji naukowych. Wskazuje, że w trakcie rewolucji kopernikańskiej, i później, wraz z rozwojem nowych teorii naukowych, pojawiało się pytanie, na ile modele naukowe są jedynie narzędziami służącymi przewidywaniu zjawisk, a na ile odzwierciedlają rzeczywisty, niezależny od nas świat. Omawiając przewrót kopernikański, Bigaj koncentruje się nie tylko na jego charakterze teoretycznym, ale również na jego implikacjach filozoficznych. Analiza filozoficznych podstaw teorii naukowych oraz ewolucji poszczególnych koncepcji stanowi istotny element całej książki, otwierając przed czytelnikiem przestrzeń do refleksji nad tematem istoty praw naukowych. W dalszej części rozdziału pierwszego autor podejmuje też namysł nas prawami Keplera oraz zasadą względności Galileusza, które zapoczątkowały nowoczesne podejście do dynamiki.

W rozdziale drugim, „Mechanika klasyczna” (zob. s. 33-81), Bigaj analizuje teorię dynamiki wypracowaną przez Izaaka Newtona – omawia matematyczne podstawy wyznaczania trajektorii ruchu, a także zagłębia się w problematykę determinizmu. Pokazuje, że przy wykorzystaniu zasad

dynamiki odkrytych przez Newtona można precyzyjnie opisać ewolucję układów fizycznych w czasie, w szczególności poprzez analizę sił działających na ciała i ich wpływu na zmianę ruchu. Autor wprowadza czytelnika w pojęcie układów odniesienia, ze szczególnym uwzględnieniem układów inercjalnych, w których prawa dynamiki zachowują swoją postać. Omawia również tak zwane transformacje Galileusza, które pozwalają przechodzić między opisami ruchu w różnych inercjalnych układach odniesienia i ukazują klasyczne rozumienie względności ruchu – zgodnie z tym rozumieniem prędkości sumują się liniowo, a czas i przestrzeń pozostają absolutne. W tym kontekście Bigaj przedstawia także klasyczne, newtonowskie ujęcie przestrzeni i czasu jako niezależnych i absolutnych bytów: czas „płynie” równomiernie i niezależnie od tego, co dzieje się w przestrzeni, przestrzeń stanowi natomiast tło, na którym zachodzą wszelkie procesy fizyczne. Autor nie pomija również zagadnienia grawitacji – omawia je, analizując prawo powszechnego ciążenia, które odkrył Newton i które po raz pierwszy w historii nauki pozwoliło zunifikować opisy ruchu ciał na Ziemi i ruchu ciał niebieskich w jedno, spójne prawo. Bigaj ukazuje tym samym potęgę teorii Newtona jako pierwszej uniwersalnej teorii fizycznej, która z ogromną skutecznością wyjaśniała zjawiska obserwowane zarówno na niebie, jak i na Ziemi. W odniesieniu do problemu determinizmu warto podkreślić, że prezentowane w książce rozróżnienie jego dwóch wersji pozwala czytelnikowi uzmysłwić sobie, że różne podejścia teoretyczne wpływają na nasze rozumienie relacji przyczynowo-skutkowych w przyrodzie. Z jednej strony mamy do czynienia z determinizmem epistemologicznym, który zakłada, że znajomość stanu początkowego danego układu fizycznego oraz wszystkich praw rządzących tym układem umożliwia obliczenie jego wszystkich przyszłych stanów. Jest to więc kwestia naszej wiedzy i moż-

liwości obliczeniowych – jeśli dysponujemy wszystkimi istotnymi danymi, to jesteśmy w stanie przewidzieć przyszłość z dowolną dokładnością. Z drugiej strony istnieje determinizm ontologiczny, wedle którego dla każdego kompletnego stanu układu fizycznego w chwili początkowej istnieje dokładnie jeden ciąg przyszłych stanów, zgodny z tym stanem początkowym i z prawami przyrody. Oznacza to, że niezależnie od naszej wiedzy czy zdolności obliczeniowych przyszłość układu jest jednoznacznie określona przez jego stan teraźniejszy.

Kolejny rozdział, „Nauka o ciepłe” (zob. s. 82-113), stanowi jeden z najbardziej filozoficznie inspirujących fragmentów książki. Bigaj nie tylko precyzyjnie definiuje w nim pojęcia podstawowe, takie jak „ciepło”, „temperatura” czy „energia mechaniczna”, ale także podejmuje refleksję nad ontologicznym statusem ciepła oraz jego relacjami z innymi właściwościami materii. Analizuje, czym jest ciepło – czy stanowi ono zjawisko dające się zredukować do procesów mikroskopowych, czy też należy mu przypisać odrębny status ontologiczny. Autor dotyka fundamentalnych zagadnień z zakresu metodologii nauk, w tym problemu redukcji pewnych teorii i zjawisk do innych teorii i zjawisk, na przykład stawia pytanie, czy termodynamika daje się całkowicie sprowadzić do mechaniki statystycznej. Szczególne miejsce zajmuje w rozdziale drugim omówienie dwóch zasad termodynamiki. Pierwsza z nich, zasada zachowania energii, ukazuje równoważność między energią mechaniczną a ciepłą: ciepło może zostać przekształcone w pracę (i odwrotnie), ale nigdy nie odbywa się to bez strat. Druga zasada, dotycząca wzrostu entropii, ma znacznie głębsze implikacje, a dotyczy kierunku przebiegu procesów fizycznych w czasie. Bigaj analizuje tę zasadę jako fizykalną regułę statystyczną, ale również jako źródło asymetrii czasu – tak zwanej strzałki cza-

su. Podkreśla, że chociaż fundamentalne równania fizyki klasycznej są odwracalne w czasie (każdy dopuszczalny przez nie proces może teoretycznie zachodzić również „w drugą stronę”), to procesy cieplne (jak przepływ ciepła od ciała cieplejszego do zimniejszego) mają charakter wyraźnie kierunkowy i nieodwracalny. W tym sensie termodynamika staje się punktem styku fizyki i filozofii czasu.

Następnie w rozdziale „Elektryczność i magnetyzm” (zob. s. 114-153) Bigaj przechodzi do problematyki elektryczności i magnetyzmu, oferując czytelnikom klarowną prezentację podstawowych pojęć fizycznych z tego zakresu oraz ich pogłębioną interpretację filozoficzną. Koncentruje się na analizie pól elektrostatycznych i omawia pojęcie potencjału oraz standardową koncepcję linii sił pola, która służy do wizualizacji oddziaływań elektrostatycznych. W tym kontekście autor podejmuje refleksję nad ontologicznym statusem pól fizycznych: Czym właściwie jest pole? Czy pola są realnymi bytami fizycznymi? Zapoznając się z przedstawionymi przez autora prawami Ampère’a-Maxwella, czytelnik zyskuje solidne podstawy teoretyczne do zrozumienia elektromagnetyzmu jako jednej, spójnej dziedziny fizyki. Szczególną rolę odgrywa pojęcie pola jako nośnika oddziaływań fizycznych, które otwiera filozoficzne rozważania na temat sposobu istnienia takiego bytu. Wnikliwa analiza tychże praw umożliwia zrozumienie jednego z najważniejszych momentów w historii nauki: unifikacji elektryczności i magnetyzmu. Autor podkreśla, że teoria Maxwella, integrująca zjawiska elektryczne i magnetyczne w jeden spójny obraz rzeczywistości za pośrednictwem pola elektromagnetycznego, ukazuje niezwykłą moc unifikacji: przekształca pozornie odrębne aspekty w harmonijną całość, wykorzystując przy tym „piękną matematykę, której walory zarówno poznawcze, jak i estetyczne są godne uwagi filozofa” (s. 114n.). Co więcej, z równań tych wy-

nika istnienie fal elektromagnetycznych – rozchodzących się w przestrzeni zaburzeń pola elektrycznego i magnetycznego, które nie potrzebują ośrodka materialnego (takiego jak eter) i mogą przenosić energię przez próżnię.

W rozdziale „Szczególna teoria względności” (zob. s. 153-196) autor ukazuje, jak radykalnie zmienia się nasze rozumienie czasu i przestrzeni, gdy porzucimy intuicje klasyczne na rzecz struktury czasoprzestrzennej wyłaniającej się z teorii Einsteina. Efekty takie, jak dylatacja czasu i kontrakcja długości, zyskują w tej teorii głębokie znaczenie geometryczne – stają się przejawem fundamentalnych właściwości samej czasoprzestrzeni. Transformacja Lorentza, będąca matematycznym sercem szczególnej teorii względności, nie opisuje już pozornych efektów, lecz rzeczywiste relacje między różnymi układami inercjalnymi. Jej fizyczna treść prowadzi do jednego z najbardziej zaskakujących wniosków szczególnej teorii względności: równoczesność jest względna. Dwa zdarzenia, które dla jednego obserwatora zachodzą równocześnie, nie są takie dla obserwatora, który się względem niego porusza. Oznacza to, że nie istnieje wspólna dla całego wszechświata, absolutna „teraźniejszość”, która w klasycznym obrazie świata wydawała się oczywista. Ma to istotne konsekwencje filozoficzne. Szczególna teoria względności zdaje się wspierać eternalizm, czyli pogląd, że przeszłość, teraźniejszość i przyszłość są jednakowo realne – że cały wszechświat jest czterowymiarową „bryłą”, w której czas nie płynie, lecz po prostu „jest”. Z tej perspektywy upływ czasu to nie cecha świata, lecz sposób, w jaki istoty świadome doświadczają swojej trajektorii w czasoprzestrzeni. Alternatywny pogląd, prezentyzm, głoszący, że tylko teraźniejszość istnieje naprawdę, a przeszłość i przyszłość są czymś minionym lub potencjalnym, staje się w tym świetle trudny do utrzymania. Bigaj nie tylko omawia konsekwencje fizyczne tej re-

wolucji, ale również wprowadza czytelnika w filozoficzny wymiar odkrycia Einsteina, który notabene twierdził, że „rozdzielenie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości ma charakter iluzji, jakkolwiek może ona być uporczywa”². Tym samym autor pokazuje, że szczególna teoria względności to nie tylko zmiana opisu ruchu, ale głęboka zmiana naszego rozumienia czasu i przestrzeni. Co więcej, teoria ta wprowadza również nowe narzędzia do ich opisu – w szczególności pojęcie czterowektora. W jej świetle czas i przestrzeń nie są odrębnymi bytami, lecz ściśle zintegrowanymi składnikami jednej struktury: czasoprzestrzeni. Czterowektor to obiekt matematyczny, który łączy w sobie współrzędne przestrzenne i czasową w jedną całość, co pozwala zachować zgodność opisu z zasadą niezmienniczości względem transformacji Lorentza. Szczególnie ważnym przykładem czterowektora jest czteropędkość – wektor styczny do trajektorii cząstki w czasoprzestrzeni, który wyraża jej ruch nie tylko w przestrzeni, ale również w czasie. Autor wprowadza te narzędzia z dużą przejrzystością, pokazując, że nie są to tylko formalizmy, lecz wyraz fundamentalnej zmiany paradygmatu: fizyka przestaje operować na absolutnych pojęciach przestrzeni i czasu, a zaczyna „mówić” językiem czterowymiarowej geometrii Minkowskiego, której elementami są zdarzenia, a ruch – krzywą w czasoprzestrzeni.

W rozdziale szóstym „Ogólna teoria względności” (zob. s. 197-237) autor oma-

² W liście kondolencyjnym do rodziny swojego przyjaciela Michelego Besso Albert Einstein napisał: „Dla nas, fizyków wierzących, rozdzielenie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości ma charakter iluzji, jakkolwiek może ona być uporczywa” (cyt. za: *Albert Einstein, the Human Side: New Glimpses from His Archives*, red. H. Dukas, B. Hoffmann, Princeton University Press, Princeton 1979, s. 199, tłum. fragm. – A.M.).

wia pojęcie krzywizny czasoprzestrzeni oraz fundamentalne równania Einsteina, które stanowią jądro ogólnej teorii względności. Kluczowym przesłaniem tej teorii jest głęboka zależność między materią a geometrią: rozkład materii wpływa na zakrzywienie czasoprzestrzeni, a zakrzywiona czasoprzestrzeń wyznacza tor ruchu materii – zależność tę trafnie zresztą ujął John Wheeler. Równania ogólnej teorii względności, analizowane przez Bigaję, zawierają po jednej stronie opis geometrii czasoprzestrzeni (tensor Ricciego i tensor Einsteina), a po drugiej – rozkład energii i pędu (tensor energii-pędu). Autor wprowadza czytelnika krok po kroku w strukturę równań Einsteina, omawiając ich fizyczne znaczenie i sposób, w jaki opisują dynamiczną interakcję pomiędzy materią a strukturą kontinuum czasoprzestrzennego. W tym ujęciu czasoprzestrzeń przestaje być biernym tłem wydarzeń – staje się dynamiczna i aktywnie uczestniczy w procesach fizycznych. Jednym z pierwszych sukcesów teorii Einsteina było wyjaśnienie znanego od dawna problemu precesji peryhelium Merkurego – niewielkiego odchylenia orbity tej planety, którego nie dało się w pełni wytłumaczyć w ramach mechaniki newtonowskiej. Teoria Einsteina przewiduje również ugięcie promieni świetlnych w pobliżu masywnych ciał, co zostało zaobserwowane już w roku 1919 podczas zaćmienia Słońca, stanowiąc jedno z jej pierwszych empirycznych potwierdzeń.

Ostatni rozdział, zatytułowany „Mechanika kwantowa” (zob. s. 238-280), otwiera przed czytelnikiem zupełnie nowy, nieintuicyjny świat, który w radykalny sposób podważa nasze codzienne wyobrażenia o rzeczywistości. Zasady rządzące światem cząstek elementarnych nie tylko nie mieszczą się w ramach klasycznego zdrowego rozsądku, ale często stoją z nim w jawnej sprzeczności. Tam, gdzie spodziewalibyśmy się jednoznaczności i determinizmu, mechanika kwantowa wprowadza niepew-

ność, wieloznaczność i radykalną zależność między poznającym a poznawanym. Już sama zasada nieoznaczoności Heisenberga stawia pod znakiem zapytania nasze podstawowe przekonania: okazuje się, że nie sposób jednocześnie i precyzyjnie określić położenia i pędu cząstki. Nie jest to problem techniczny, lecz fundamentalna właściwość natury – rzeczywistość w skali kwantowej nie dopuszcza jednoczesnej pełnej wiedzy o wszystkich parametrach układu. To, co w świecie makroskopowym wydaje się oczywiste – że obiekty mają jednoznaczne położenia i poruszają się po dobrze określonych torach – w świecie kwantowym traci sens. Jeszcze bardziej zaskakująca jest idea superpozycji, zgodnie z którą cząstka może znajdować się w wielu stanach jednocześnie, dopóki nie zostanie dokonany pomiar. Znany przykład kota Schrödingera, zawieszonego pomiędzy życiem a śmiercią, jest tylko metaforą tego paradoksu: dopiero akt obserwacji „wybiera” jeden z możliwych stanów, niejako tworząc rzeczywistość w momencie pomiaru. Co więcej, mechanika kwantowa przyznaje zaskakującą istotną rolę obserwatorowi. W wielu interpretacjach to właśnie pomiar, akt poznawczy, ma moc „zdecydowania” o stanie układu. Pojawia się więc fundamentalne z filozoficznego punktu widzenia pytanie: czy rzeczywistość istnieje niezależnie od obserwatora, czy też jest w jakiś sposób współtworzona przez akt obserwacji? Mechanika kwantowa nie tylko zmienia naszą wiedzę o świecie, ale zmusza nas do rewizji kategorii pojęciowych, w których ujmujemy rzeczywistość. Autor wyjaśnia również, na czym polega probabilistyczny charakter zjawisk na poziomie subatomowym, ukazując, że w przeciwieństwie do klasycznej fizyki mechanika kwantowa nie oferuje pewnych przewidywań dotyczących zachowania pojedynczych cząstek, lecz jedynie prawdopodobieństwa ich wystąpienia. Rzeczywistość kwantowa wyda-

je się więc rozmyta, oparta na rozkładach prawdopodobieństwa, a to, co możliwe, ma znaczenie równie istotne jak to, co „rzeczywiste”. Stan układu opisywany jest za pomocą funkcji falowej, która zgodnie z najpowszechniej przyjętą, kopenhaską interpretacją mechaniki kwantowej nie reprezentuje żadnej realności fizycznej, ale pozwala jedynie na obliczenie prawdopodobieństwa rezultatów pomiarów. Ta probabilistyczna natura świata mikroskopowego rodzi pytanie o istotę samej rzeczywistości: czy jest ona zdeterminowana, czy też fundamentalnie przypadkowa? Szczególnie interesujący okazuje się fenomen nielokalności, znany z tak zwanego paradoksu EPR (ang. Einstein-Podolsky-Rosen paradox), który stawia pod znakiem zapytania klasyczne intuicje dotyczące oddziaływań przestrzennych. Eksperymenty nad splątaniem kwantowym – w tym decydujące testy nierówności Bella i ich spektakularne potwierdzenie w ostatnich dekadach, nagrodzone Nagrodą Nobla w roku 2022, którą otrzymali Alain Aspect, John Clauser i Anton Zeilinger – jednoznacznie wykazały, że pomiar jednego z dwóch splątanych obiektów natychmiast określa stan drugiego, niezależnie od odległości między nimi. Według Einsteina idealna teoria fizyczna nie powinna „implikować istnienia nielokalnych oddziaływań” (s. 253), dlatego też był on „przekonany, że w toku rozwoju nauki może ona być zastąpiona przez nową teorię” (tamże).

Jedną z najbardziej fascynujących cech mechaniki kwantowej jest to, że choć jej formalizm matematyczny pozwala na skuteczne przewidywanie wyników eksperymentów, to pozostaje otwarty na różne interpretacje filozoficzne. W tym kontekście Bigaj analizuje wybrane interpretacje mechaniki kwantowej, które próbują odpowiedzieć na pytanie, czym właściwie jest rzeczywistość w obliczu tych – jak się wydaje – paradoksów. Tak zwana interpretacja kopenhaska, nazywana również or-

todoksyjną, a rozwijana między innymi przez Nielsa Bohra i Wernera Heisenberga, podkreśla, że problemy interpretacyjne pojawiają się wtedy, gdy próbujemy opisywać zjawiska mikroskopowe za pomocą pojęć, które wywodzą się z codziennego doświadczenia i z obserwacji obiektów makroskopowych. Z tego punktu widzenia fizyka kwantowa nie mówi, jaka rzeczywistość „jest”, lecz jedynie co możemy powiedzieć o wynikach doświadczeń. Obserwator i proces pomiaru odgrywają w niej rolę kluczową, a obiekty kwantowe nie mają jednoznacznych własności niezależnie od kontekstu obserwacyjnego. Z kolei interpretacja Hugh Everetta sugeruje, że wszystkie możliwe wyniki pomiaru realizują się w światach równoległych – nie ma więc jednego „rzeczywistego” wyniku, lecz mamy do czynienia z wielością rzeczywistości współistniejących. Interpretacja Davida Bohma z kolei przywraca klasyczny determinizm, zakładając istnienie ukrytych zmiennych i realnych trajektorii cząstek, kierowanych przez falę pilotującą. Jeszcze inne wyjaśnienie proponują twórcy modelu GRW (Ghirardiego-Riminiego-Webera), który wprowadza obiektywny, spontaniczny kolaps funkcji falowej – fizyczny proces, który nadaje światu jednoznaczność bez udziału obserwatora. Każda z tych interpretacji opiera się na tym samym formalizmie, ale implikuje odmienną ontologię – od mnogości światów, przez deterministyczne ukryte mechanizmy, aż po fizyczny przypadek. W ten sposób mechanika kwantowa ukazuje się nie tylko jako teoria fizyczna, lecz także jako filozoficzne wyzwanie, zmuszające do przemyślenia na nowo pojęcia rzeczywistości i wiedzy o niej.

Co warte podkreślenia, w każdym rozdziale omawianej książki znajdujemy pytania kontrolne oraz zestaw sugerowanej literatury – elementy te umożliwiają samodzielne pogłębienie wiedzy i pobudzają do filozoficznego namysłu. Autor

wkomponowuje w główny nurt tekstu komentarze i uwagi dotyczące zagadnień filozoficznych powiązanych z właśnie omawianymi, dzięki czemu książka staje się swoistą mapą myślową.

W rozdziale zatytułowanym „Zamiast zakończenia” (s. 281-283) Bigaj świadomie rezygnuje z próby sformułowania ostatecznych konkluzji i syntez, podkreślając, że praca stanowi dopiero początek głębokich rozważań. Píše, że nie obejmuje ona wielu ważnych obszarów fizyki, które mają fundamentalne znaczenie dla dyskusji filozoficznych. Zwraca uwagę na kilka „wielkich nieobecnych” (s. 281) tematów, które również zasługują na refleksję i pogłębione studia. Jako pierwszy z nich wymienia kosmologię, podkreślając, że nauka o wszechświecie jako całości od zawsze pozostawała na styku nauki i filozofii. Pierwotne koncepcje miały charakter spekulatywny, lecz rozwój technik astronomicznych, szczególnie pod koniec dziewiętnastego stulecia, umożliwił dokładniejsze rozpoznanie struktury wszechświata. Jako kolejny temat Bigaj wskazuje kwantową teorię pola – zauważa, że powstanie tej teorii jako efektu prób „urelatywistycznienia” (s. 282) mechaniki kwantowej wiąże się z fundamentalnymi problemami pojęciowymi. Są to zagadnienia szczególnie bliskie autorowi, który w swojej książce *Identity and Indiscernibility in Quantum Mechanics*³ dokonuje wnikliwej analizy konsekwencji metafizycznych kwantowej teorii układów wielu cząstek, skupiając się na pojęciach tożsamości, indywidualności i rozróżnialności obiektów fizycznych, a także ukazując ich ścisły związek ze zjawiskiem splątania kwantowego oraz problemem zachowania tożsamości cząstek w czasie. Bigaj wspomina również o modelu standardowym, który cząstki

elementarne klasyfikuje do odpowiednich grup, stanowiąc istotny, choć niekompletny element współczesnego rozumienia mikroświata. Autor wskazuje na najpoważniejsze wyzwanie, z jakim mierzy się dzisiejsza fizyka – jest nim pogodzenie dwóch fundamentalnych teorii: ogólnej teorii względności i mechaniki kwantowej. Rezultatem tej próby miałyby być nowa teoria, zwana grawitacją kwantową. Dotychczasowe wysiłki w kierunku skwantowania oddziaływań grawitacyjnych napotkały jednak na liczne problemy matematyczne i pojęciowe. Autor podkreśla, że w pracy nad stworzeniem grawitacji kwantowej warto byłoby zaangażować również filozofów, szczególnie tych posiadających przygotowanie fizyczno-matematyczne. Ich udział, według Bigaja, byłby nieoceniony, ponieważ stworzenie tego rodzaju teorii dotyka zagadnień o charakterze filozoficznym, w tym fundamentalnych pytań o naturę czasu i przestrzeni.

Przedstawiając trudne, zaawansowane teoretycznie zagadnienia, autor stara się utrzymać jasny i przystępny tok wywodu, nie rezygnując przy tym z ich precyzacji matematycznej. Wyróżnienie w tekście fragmentów trudniejszych i łatwiejszych to przemyślany zabieg dydaktyczny, umożliwiający czytelnikom wybór fragmentów odpowiednich do stopnia zaawansowania ich wiedzy. Dzięki temu książka Bigaja okazuje się użyteczna zarówno jako lektura dla osób samodzielnie poszukujących wiedzy, jak i jako podręcznik akademicki. Autor nie ogranicza się do przekazywania faktów czy formuł matematycznych, ale umieszcza je w szerszym kontekście, inspirując do refleksji na temat podstawowych założeń nauk przyrodniczych. Lektura *Wprowadzenia do fizyki dla filozofów* sprawia, że nauka jawi się jako dziedzina dynamiczna, w której pytania filozoficzne mają istotne znaczenie.

Książka stanowi doskonałe połączenie wiedzy o historycznym rozwoju myśli

³ Zob. T. Bigaj, *Indiscernibility in Quantum Mechanics*, Palgrave Macmillan, Cham, 2022.

fizycznej z głębokimi refleksjami filozoficznym. Przystępny język oraz przemyślany sposób prezentacji materiału umożliwiają czytelnikowi stopniowe zagłębianie się w coraz bardziej złożone zagadnienia. Pytania kontrolne, propozycje literatury oraz dodatkowe paragrafy oznaczone gwiazdką pozwalają na selektywne pogłębianie wiedzy. Autor nie boi się kwestionować ustalonych paradygmatów, co inspiruje do własnych poszukiwań i refleksji oraz stanowi zaproszenie do dalszej debaty nad fundamentalnymi problemami współczesnej nauki.

Mimo pewnych wyzwań związanych ze złożonością prezentowanych treści książka Bigaja stanowi znakomity materiał dla studentów zarówno filozofii, jak i fizyki, a także dla osób pragnących poszerzyć swoje rozumienie zagadnień łączących na-

ukę z filozofią. W efekcie *Wprowadzenie do fizyki dla filozofów* inspiruje do pogłębiania wiedzy o fundamentalnych zasadach rządzących światem fizycznym, a będąc swoistym przewodnikiem po zawiłościach myśli naukowej, zachęca do poszukiwań interdyscyplinarnych oraz do refleksji nad tym, w jaki sposób fizyka i filozofia mogą się wzajemnie uzupełniać. Dla każdego, kto pragnie zrozumieć, co kryje się za abstrakcyjnymi równaniami oraz jakie filozoficzne pytania rodzą się w ich cieniu, publikacja ta będzie doskonałym wyborem.

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

E-mail: malyskangelika@yahoo.com



Adela KUIK-KALINOWSKA*

POWRÓT DO ŹRÓDEŁ
Sympozja z cyklu
„Chrześcijaństwo na Pomorzu. Kultura duchowa i materialna”
KUL, Lublin, 24 V 2024

„Chrześcijaństwo na Pomorzu. Kultura duchowa i materialna” to interdyscyplinarny projekt naukowy realizowany od 2017 roku na Uniwersytecie Pomorskim w Słupsku. Celem projektu jest przybliżenie tradycji duchowej i materialnej kontynuowanej przez stulecia w różnych formach kultu religijnego czy też aktów kulturowych w nadbałtyckiej części Polski. Chrześcijańska tradycja religijna przejawia się na wielu płaszczyznach życia duchowego, a także materialnego Pomorza i stanowi jeden z warunków zachowania ciągłości i tożsamości kulturowej ziem pomorskich, zwłaszcza w obliczu współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych.

Na temat znaczenia chrześcijańskiej tradycji duchowej we współczesnej rzeczywistości Pomorza wypowiedział się ks. Jan Perszon, wskazując jednocześnie na obecne zagrożenia dla rozwoju tejże duchowości: „W obliczu sygnalizowanej przez wielu kulturoznawców i myślicieli «rewolucji kulturowej» (określanej hasłem *cancel culture*), wygenerowanej zarówno przez klimat ponowoczesności, jak

i dominację informacji zapośredniczonej przez Internet, powrót do korzeni i źródeł (także duchowych) Pomorza i jego mieszkańców wydaje się działaniem nie tylko ocalającym pamięć i dziedzictwo minionych pokoleń. Jeśli ma rację stare *adagium* «*historia magistra vitae*», to chodzi przede wszystkim o to, by – opierając się niwelującym zastaną kulturę prądom – stworzyć «nowe» na podstawie mądrości, sztuki, wiary i dorobku tych, którzy przez pomorską ziemię pielgrzymowali przed nami”¹.

Ważnym aspektem idei przewodniej projektu jest odniesienie regionalnych form życia duchowego i materialnego do kontekstu uniwersalnego, w którym są one osadzone. Temu zagadnieniu poświęcony jest cykl sympozjów „Chrześcijaństwo na Pomorzu. Kultura duchowa i materialna”. To naukowe, duchowe i artystyczne przedsięwzięcie, obejmujące realizowane raz w roku konferencje poświęcone świętym i patronom Pomorza, odgrywającym znaczącą rolę w kształtowaniu świadomości

* Prof. dr hab. Adela Kuik-Kalinowska – Instytut Filologii, Uniwersytet Pomorski w Słupsku, e-mail: adela.kuik-kalinowska@apsl.edu.pl, ORCID 0000-0001-7721-6764.

¹ *Święta Barbara – patronka rybaków i ludzi morza*, red. A. Kuik-Kalinowska, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej – Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, Słupsk–Wejherowo 2022 (cytat z okładki książki).

mości dziedzictwa duchowego zarówno w wymiarze jednostkowym, regionalnym jak też globalnym. „Zadaniem tego projektu jest przybliżenie kultury materialnej i duchowej naszego Wspólnego Dobra, a także przyczynienie się do umocnienia świadomości miejsca i regionu, w którym się żyje, poprzez sięganie do źródeł duchowości. W dawnych wiekach swoją postawą, wiarą, męstwem i odwagą wartości duchowe poświadczali chrześcijanie, których sława i kult przetrwały do czasów współczesnych”².

Każde z działań naukowych w ramach cyklu cechuje interdyscyplinarność, która pozwala na spojrzenie badawcze z różnych perspektyw metodologicznych, w taki sposób, aby najpełniej, wielowymiarowo opisać duchową i kulturową czasoprzestrzeń Pomorza. Obok perspektywy teologicznej w działaniach tych pojawia się refleksja historyczna, literaturoznawcza, językoznawcza, socjologiczna, regionalistyczna, a także ikonograficzna i artystyczna. Ogląd taki buduje mozaikową kompozycję, w której każda część jest osobna, a zarazem funkcjonuje i ma znaczenie w całości. Referaty wygłoszone podczas naukowych debat publikowane są w formie wieloautorskiej i wielotomowej monografii.

Pierwsze sympozjum z cyklu „Chrześcijaństwo na Pomorzu. Kultura duchowa i materialna”, zatytułowane „Święty Otton. Apostoł Pomorza”, odbyło się w Akademii Pomorskiej w Słupsku 4 grudnia 2017 roku. Poświęcone zostało osobie biskupa z Bambergu, za sprawą którego średniowieczni mieszkańcy ziem Pomorza Zachodniego w roku 1124 otrzymali

chrzest i w ten sposób zostali włączeni do wspólnoty chrześcijańskiej Europy. Sympozjum to poprzedziło dziewiętną rocznicę misji chrystianizacyjnej Ottona, której inspiratorem i opiekunem był ówczesny król Polski Bolesław Krzywousty. O epokowym znaczeniu apostolskiej roli biskupa z Bambergu w chrystianizacji średniowiecznej Słowiańszczyzny w *Księdze Ottonowej* wypowiedział się ówczesny biskup diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej Edward Dajczak (obecnie biskup senior), który objął patronatem to sympozjum: „O pierwszych misjonarzach mówiono, że są Ludźmi Ognia i Wiatru. Ognia, bo tam, gdzie się pojawili, rozpalali miłość do Chrystusa i tworzyli pierwsze struktury Kościoła. Wiatru natomiast, ponieważ gnani natchnieniem Ducha Świętego nieustannie przemierzali kolejne ziemie, by głosić nauki Chrystusa. [...] To o nim św. Papież Jan Paweł II na ziemi koszalińskiej powiedział: «misionarz – biskup Otton z Bambergu, który utrwalił chrześcijaństwo nad Bałtykiem i na całym zachodnim Pomorzu». To do niego wołali przez wieki wierni trzymający w ręku książeczkę ku czci Ottona z 1714 r.: «O, ty budowniczy klasztorów, żywicielu ubogich, Apostole Pomorza, ty chlubo biskupstwa w Bambergu i wzorze wszystkich pobożnych biskupów; któż może godnie cię pochwalić i całkowicie wypowiedzieć wszystkie twoje cnoty?» Bez wątplenia dlatego właśnie św. Otton pozostaje po dziś dzień jednym z najwybitniejszych misjonarzy pogańskiej Słowiańszczyzny”³. Misja chrystianizacji średniowiecznego Pomorza realizowana przez św. Ottona nie sprowadzała się tylko do aktu ewangelizacji, obejmowała także działalność edukacyjno-kerygmatyczną kontynuowaną przez kolejne pokolenia. Podczas towarzyszącej sympozjum Eucharystii sprawowanej przez biskupa Dajczaka

² A. Kuik-Kalinowska, *Święty Otton – Apostoł Pomorza. Wstęp do zadania badawczego*, w: *Święty Otton – Apostoł Pomorza*, red. A. Kuik-Kalinowska, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej – Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, Słupsk-Wejherowo 2021, s. 7.

³ E. Dajczak, *Księga Ottonowa*, w: *Święty Otton – Apostoł Pomorza*, s. 5.

w kościele pod wezwaniem Świętego Ottona w Słupsku wybrzmiały zapomniane już dawne pieśni ku czci tego świętego.

Owocem spotkań naukowych stała się wieloautorska monografia *Święty Otton – Apostoł Pomorza*, która ukazała się w roku 2021 z inicjatywy Wydawnictwa Naukowego Akademii Pomorskiej w Słupsku i Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie, zapoczątkowując serię wydawniczą „Chrześcijaństwo na Pomorzu. Kultura duchowa i materialna”. Ks. Jan Walkusz w recenzji materiałów zgromadzonych w monografii podkreślił znaczenie biskupa Ottona na terenie Niemiec: „Postać i działalność św. Ottona z Bambergu mają już dość ugruntowane miejsce w historiografii, i to nie tylko polskiej. W dotychczasowych opracowaniach zwraca się bowiem uwagę na dokumentację jego życia i różnych form aktywności, nade wszystko zaś na jego działalność reformatorsko-organizacyjną na terenie diecezji bamberskiej, przedsięwzięcia misyjne oraz formy i rozwój kultu, który rozpoczął się już w średniowieczu, najpierw na terenie jego diecezji, a później także na Pomorzu Zachodnim w diecezji kamieńskiej”⁴.

Słupsko-wejherowska monografia jest przeglądem badań historiograficznych ukazującym różne pola aktywności misyjnej biskupa Ottona, a także jej rolę kulturotwórczą. W monografii zamieszczone zostały następujące teksty: wspomniana już *Księga Ottonowa* (zob. s. 5n.); Rafała Foltyna *Działalność Ottona z Bambergu na ziemiach polskich w świetle średniowiecznych źródeł narracyjnych* (zob. s. 19-36); Agnieszki Teterycz-Puzio *Pogańskie przestrzenie kultowe Pomorza na drodze misyjnej biskupa Ottona* (zob. s. 37-52); Daniela Kalinowskiego *Żywoty Świętego Ottona jako teksty hagiograficzne* (zob.

s. 53-76); ks. Grzegorza Wejmiana *Metoda misyjna św. Ottona z Bambergu – Apostoła Pomorza* (zob. s. 77-96); Adeli Kuik-Kalinowskiej *„Ten wielki apostoł Słowian Północy”*. *Misja św. Ottona na średniowiecznym Pomorzu w powieści historycznej „I ona ma zielone oczy” Zbi-gniewa Zielonki* (zob. s. 97-114); Elżbiety Kal *Mniej i bardziej Święty. Uwagi o ikonografii Ottona z Bambergu* (zob. s. 115-144). Kolejne artykuły dotyczą oznak kultu św. Ottona na ziemi kaszubsko-pomorskiej: Eugeniusza Pryczkowskiego *Przejawy kultu św. Ottona – Apostoła Pomorza na terytorium obecnych Kaszub* (zob. s. 145-162); Dariusza Majkowskiego *Śladami św. Ottona – powrót chrześcijańskiego kultu na Świętą Górę Polanowską* (zob. s. 163-174); Zdzisława Machury *Dzieje parafii pw. św. Ottona w Słupsku (1866-1947)* (zob. s. 175-188); ks. Tadeusza Ceynowy *Archiwalia dotyczące Parafii pw. św. Ottona w Słupsku przechowywane w Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej* (zob. s. 189-206). Główną część tomu poprzedza „Prolog Ottonowy”, a wieńczy „Epilog Ottonowy”, w których znajdują się dawne pieśni sławiące dzieło chrystianizacyjne na Pomorzu Zachodnim dokonane przez biskupa z Bambergu, znane jako *Pieśń do św. Ottona* (zob. s. 17, 207). Wprowadzenie do monografii stanowi tekst jej redaktorki *Święty Otton – Apostoł Pomorza. Wstęp do zadania badawczego* (zob. s. 7-18). Książkę zamyka dokumentacja fotograficzna.

Co istotne, podczas sympozjum na temat dziedzictwa Ottonowego na Pomorzu, odczytanego również z perspektywy europejskiej⁵, wypowiedzieli się naukowcy i regionaliści reprezentujący różne ośrodki badawcze północnej części Polski: Wy-

⁴ *Święty Otton – Apostoł Pomorza* (cytat z okładki książki).

⁵ Taką perspektywę badawczą przyjęła w swojej wypowiedzi Elżbieta Kal, omawiając wizerunek św. Ottona w regionalnej, polskiej, niemieckiej i – szerzej – europejskiej tradycji ikonograficznej.

dział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, Akademię Pomorską w Słupsku (obecnie Uniwersytet Pomorski), Bibliotekę Diecezjalną w Koszalinie, a także Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku oraz Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie. Świadczy to o pogłębianiu się tożsamości jednostkowej i zbiorowej mieszkańców Pomorza oraz wiedzy o znaczeniu misji Ottona tak w wymiarze regionalnym, jak i uniwersalnym.

Drugie sympozjum, zatytułowane „Święta Barbara. Patronka rybaków i ludzi morza”, odbyło się 4 grudnia 2018 roku w Zamku Książąt Pomorskich w Słupsku. Poświęcone było znaczeniu tej świętej dla tradycji duchowej Pomorza i Kaszub. Kult świętej Barbary wpisuje się w dzieje rozwoju chrześcijaństwa na ziemiach pomorskich od średniowiecza po współczesność. Rybacy kierowali do niej swe prośby, modląc się o dobry połów i bezpieczny powrót do domu. Świętą Barbarę szczególnie umiłowali Kaszubi, w ich tradycji funeralnej zachowały się pieśni pustonocne (czyli śpiewane podczas nocy czuwania przy zmarłym), w których pojawia się ona jako patronka dobrej śmierci (na przykład: *Za starosty Marcyana, Barbaro święta, patronko konania!*⁶ czy *Barbaro święta perło Jezusowa*⁷). To właśnie na Pomorzu znajdują się relikwie św. Barbary. I tym razem duchowy patronat nad sympozjum objął biskup Edward Dajczak, który celebrował Eucharystię i wygłosił homilię w kościele pod wezwaniem Świętego Jacka w Słupsku.

Pokłosem konferencji naukowej stała się książka *Święta Barbara – patronka ry-*

baków i ludzi morza. Ks. Jan Perszon w recenzji tomu napisał: „Książka jest dziełem monograficznym, skupionym wokół «kaszubsko-pomorskiej» św. Barbary – jej historii, miejsc świętych jej dedykowanych, literatury o niej / do niej przemawiającej, duchowej obecności tej męczennicy i dziewicy w pobożności Kaszubów i Pomorzan”⁸. W monografii opublikowane zostały materiały z różnych dziedzin wiedzy, o treści historycznej, literaturoznawczej i ikonograficznej: Daniela Kalinowskiego *Kontekst symboliczny opowieści o Świętej Barbarze* (zob. s. 29-45); Agnieszki Teterycz-Puzio *Miedzy Świętopelkiem II a Krzyżakami. Trzynastowieczne dzieje głowy* (zob. s. 46-57) czy Elżbiety Kal *Wiara i wieża. Z problemów ikonografii świętej Barbary* (zob. s. 58-86). Tom zawiera również artykuły odnoszące się do czasoprzestrzeni regionalnej: Adeli Kuik-Kalinowskiej *Barbara świętô ò rëbòkach pamiãtô. Kult św. Barbary w tradycji kulturowej i literackiej Kaszub* (zob. s. 87-105); Eugeniusza Pryczkowskiego *Święta Barbara – patronka kaszubskich rybaków i żeglarzy oraz dobrej śmierci* (zob. s. 106-127); Tatiany Słowi *Ile «Głowa...» o Pomorzu opowie? O wartości «Głowy Świętej Barbary» księdza Stanisława Kujota dla regionalistów pomorskich* (zob. s. 128-140); Przemysława Kobiałki *Zabytkowy późnogotycki kościół św. Barbary w Gdańsku* (zob. s. 141-156); Moniki Wierzcholskiej-Szymkowiak *Barbarka oraz kaplica świętej Barbary w Toruniu* (zob. s. 157-169); Aleksandry Majkowskiej *Perła architektury kaszubskiej – drewniany kościół pw. św. Barbary we Wdzydzach Kiszewskich* (zob. s. 170-187) i Beaty Jankowskiej *Neobarkowo-modernistyczny kościół pw. św. Barbary w Swornegaciach* (zob. s. 188-214). Ramę kompozycyjną tych materiałów stanowią „Prolog dla świętej Barbary”

⁶ Zob. „Prolog dla świętej Barbary”, w: *Święta Barbara – patronka rybaków i ludzi morza*, s. 19-28.

⁷ Zob. „Epilog dla świętej Barbary”, w: *Święta Barbara – patronka rybaków i ludzi morza*, s. 215-218.

⁸ *Święta Barbara – patronka rybaków i ludzi morza* (cytat z okładki książki).

i „Epilog dla świętej Barbary” z pieśniami ku czci świętej. Wprowadzeniem do monografii jest tekst jej redaktorki *Święta Barbara – patronka rybaków i ludzi morza. Wstęp do zadania badawczego* (zob. s. 7-18). Na końcu tomu zamieszczono dokumentację fotograficzną.

Kolejne sympozjum, „Święty Mikołaj z Miry – patron ubogich, rybaków, żeglarzy i uczonych”, odbyło się 6 grudnia 2019 roku, również w Zamku Książąt Pomorskich w Słupsku. Miało ono charakter przede wszystkim historyczno-religioznawczy i kulturoznawczy. Święty Mikołaj w tradycji polskiej jest patronatem ubogich, ale w kulturze pomorskiej występuje jako opiekun rybaków i żeglarzy. Jego kult rozwijał się szczególnie w średniowieczu, powstawały wówczas na Pomorzu liczne kościoły pod wezwaniem świętego Mikołaja.

W monografii pokonferencyjnej⁹ ukazały się artykuły o charakterze interdyscyplinarnym. Jak napisał Jan Perszon, książka ta „pomaga rozumieć współczesną rzeczywistość, osadzając postać Świętego z Miry w szerokim kontekście historycznym, geograficznym, teologicznym, ekologicznym i kulturowym”¹⁰. W tomie znalazły się takie wypowiedzi naukowe, jak: Bronisława Nowaka *Kult świętego Mikołaja na Pomorzu i jego geneza* (zob. s. 17-84); Eugeniusza Pryczkowskiego *Święty Mikołaj – patron parafii na Kaszubach, chroniący przed śmiercią w morzu i lesie, a także opiekun dziewic* (zob. s. 85-106); Michała Rycherta *Święty Mikołaj słusznie zapomniany (?)* (zob. s. 107-127); Ewy Promińskiej *Znaczenie postaci św. Miko-*

łaja z Miry w kulturze prawosławnej (zob. s. 128-139); Elżbiety Kal *Darczyńca, cudotwórca, wspomóżyciel. Wybrane aspekty ikonografii świętego Mikołaja z Miry* (zob. s. 140-180) czy Daniela Kalinowskiego *Święty Mikołaj w kontekstach kultury popularnej* (zob. s. 181-202). Opublikowano w nim również artykuły odnoszące się wyłącznie do tradycji regionalnej: Eugeniusza Pryczkowskiego *Pradawna Bazylika św. Mikołaja w Gdańsku – bezcenna świątynia Kaszubów i Pomorzan* (zob. s. 203-223); Andrzeja Buslera *Chyłońskie dzieje parafii i kultu św. Mikołaja* (zob. s. 224-244) i Barbary Borzyszkowskiej *Historia parafii pw. św. Mikołaja w Niezabyszewie* (zob. s. 245-260). Wprowadzenie do monografii stanowi tekst jej redaktorki *Święty Mikołaj z Miry – patron ubogich, rybaków, żeglarzy i uczonych. Wstęp do zadania badawczego* (zob. s. 5-17).

Czwarte z kolei sympozjum, zatytułowane „Święta Rozalia i święty Roch. Patroni zdrowia – «święte rodzeństwo od zarazy»” odbyło się 1 grudnia 2022 roku w Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku. O wyborze tematu zadecydowała ówczesna rzeczywistość – konieczność mierzenia się z pandemią COVID-19. „Święte rodzeństwo od zarazy” – jak często właśnie mówiło się o Rozalii i Rochu, uosabia poświęcenie na rzecz ratowania innych przed chorobami, zwłaszcza w obliczu epidemii. W dawnych wiekach, w czasach, kiedy szerzyły się zarazy, święci owi znani byli niemal w każdej miejscowości Europy. Ich kult został przypominany w obliczu zagrożenia koronawirusem, gdy powszechnie doświadczano kruchości człowieczego bytowania.

W monografii pokonferencyjnej *Święta Rozalia i święty Roch. Patroni zdrowia – «święci od zarazy»*¹¹ opublikowane zo-

⁹ Zob. *Święty Mikołaj z Miry – patron ubogich, rybaków, żeglarzy i uczonych*, red. A. Kuik-Kalinowska, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej – Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, Słupsk-Wejherowo 2024.

¹⁰ Tamże (cytat z okładki książki).

¹¹ *Święta Rozalia i święty Roch. Patroni zdrowia – «święci od zarazy»*, red. A. Kuik-Kalinowska, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej – Muzeum Piśmiennictwa i Mu-

stały takie wypowiedzi naukowe jak: *Święta Rozalia i święty Roch. Patroni zdrowia – „święte rodzeństwo od zarazy”*. Wstęp do zadania badawczego (zob. s. 5-18); Agnieszki Teterycz-Puzio „*Iżby Bóg ten mór odgonił*”. Epidemia „czarnej śmierci” z połowy XIV w. w przekazie dwóch pomorskich kronikarzy (zob. s. 19-35); Elżbiety Kal Zaraza i ofiara: św. Roch w sztuce. Szkic o ikonografii (zob. s. 36-92); Daniela Kalinowskiego *Święty człowiek i zwierzęta. O relacji świętego Rocha z naturą* (zob. s. 93-118); Anny Świstun *Edukacyjny, kulturowy i literacki wymiar legendy o świętym Rochu* (zob. s. 119-132); Andrzeja Buslera *Oksywska historia św. Rocha* (zob. s. 133-161); Gabrieli Pluto-Prądyńskiej *Święta Rozalia z Palermo – odważna i pełna wiary patronka od zarazy* (zob. s. 162-173); Eugeniusza Pryczkowskiego *Święta Rozalia chroniąca Kaszuby od dżumy, cholery i innych chorób* (zob. s. 174-187); Karoliny Serkowskiej-Sieciechowskiej *Święta Rozalia z Palermo – kwiecista święta* (zob. s. 189-200) oraz Aleksandry Majkowskiej *Wizerunki św. Rozalii i św. Rocha na Kaszubach. Analiza wybranych przykładów* (zob. s. 201-216). Na końcu książki znajduje się dokumentacja fotograficzna.

„Święty Wojciech i północ Europy” to tytuł piątej edycji sympozjum, zorganizowanej przez Szkołę Doktorską Uniwersytetu Pomorskiego oraz Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku. Obrady odbywały się 6 grudnia 2023 roku w Białym Spichlerzu w Słupsku. Była to inicjatywa naukowa przede wszystkim historyczno-religioznawcza oraz kulturoznawczo-literaturoznawcza. Kult świętego Wojciecha, biskupa i męczennika, rozprzestrzenił się na liczne kraje Europy; święty ten stał się patronem Polski, Czech i Węgier. Głównym celem sympozjum było ukazanie znaczenia misji chrystianizacyjnej świę-

tego Wojciecha dla Polski Piastów i dla średniowiecznego Pomorza. Prelegenci wskazywali również na czynniki kulturowe tej misji, które stymulowały rozwój cywilizacji chrześcijańskiej na północy Europy. Patronat nad sympozjum objął biskup diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej Zbigniew Zieliński.

Rok 2024 był odpowiednim czasem, by dokonać wstępnej oceny dziewięćsetletniej obecności chrześcijaństwa na Pomorzu, od epokowego dla tej części Europy wydarzenia duchowego i cywilizacyjnego, które miało miejsce za sprawą świętego biskupa Ottona z Bambergu, poprzedzonego działalnością biskupa praskiego świętego Wojciecha, a następnie pierwszego biskupa kołobrzeskiego Reinberna. Celowi temu służyć miało szóste w cyklu sympozjum zatytułowane *Światło nad Bałtykiem. Jubileusz 900-lecia misji chrystianizacyjnej Pomorza Zachodniego*, które odbyło się 4 grudnia 2024 roku w Ratuszu w Słupsku. Zorganizowane zostało przez Szkołę Doktorską Uniwersytetu Pomorskiego w Słupsku oraz zaprzyjaźnione instytucje: Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku, Urząd Miasta w Słupsku, Diecezję Koszalińsko-Kołobrzeską, a także Niemiecki Instytut Historyczny w Warszawie.

Metaforyczny tytuł „Światło nad Bałtykiem” wskazuje, jak wielkie znaczenie dla Pomorza miał akt chrztu. Należy jednak pamiętać, że zmiany cywilizacyjne będące jego konsekwencją dokonywały się powoli. Dzieje średniowiecznych, renesansowych i późniejszych nurtów religijnych i estetycznych świadczą o tym, jak bardzo chrześcijaństwo przeniknęło każdą sferę życia Pomorzan. Podczas sympozjum przywołano różne aspekty chrześcijaństwa na Pomorzu i omówiono wybrane fakty i zjawiska, które wskazują na jego złożoność i moc inspiratorską.

8 grudnia 2025 roku odbyło się siódme sympozjum z cyklu „Chrześcijaństwo

na Pomorzu. Kultura duchowa i materialna”, zatytułowane „Karol Wojtyła – św. Jan Paweł II. Człowiek wiary i pielgrzymowania”, zorganizowane z inicjatywy Szkoły Doktorskiej Uniwersytetu Pomorskiego w Słupsku wraz z zaprzyjaźnionymi instytucjami: Urzędem Miasta i Miejską Biblioteką Publiczną im. Marii Dąbrowskiej w Słupsku. Sympozjum, którego owocem ma być publikacja wieloautorskiej monografii, stanowi działanie przygotowujące do upamiętnienia rocznicy śmierci Papieża, przypadającej 2 kwietnia 2026 roku. Inicjatywa naukowa związana z jest akademickim odczytaniem idei, czynów i znaczenia jednego z najważniejszych Polaków współczesności. Organiza-

torzy pragną przywołać inspirującą postać św. Jana Pawła II jako człowieka wiary, chrześcijańskiej duchowości i uniwersalnych wartości, interesuje ich aspekt pastoralny działalności Papieża, interpretacja życia duchowego, stosunek do kwestii narodowych, etnicznych i regionalnych – poglądy, które wyrażał nie tylko w swoich encyklikach, ale również w pielgrzymkach oraz obecności kulturowej.

Kontakt: Instytut Filologii, Uniwersytet Pomorski w Słupsku, ul. Arciszewskiego 22 a, 76-200 Słupsk
E-mail: adela.kuik-kalinowska@upsl.edu.pl
ORCID: 0000-0001-7721-6764



Grzegorz BARTH*

O UWAŻNOŚCI – KILKA REFLEKSJI

Przyspieszenie społeczne, postępująca cyfryzacja i logika ekonomii uwagi przyczyniają się do powstawaniu chronicznego rozproszenia, które może być interpretowane jako współczesna forma ubóstwa duchowego. Towarzyszą temu zjawisku istotne konsekwencje psychologiczne, obejmujące przeciążenie bodźcami, zwiększoną labilność emocjonalną czy osłabienie zdolności do pogłębionego kontaktu z własnym doświadczeniem. Współczesne tempo życia, charakteryzujące się wysokim poziomem zaangażowania oraz wielozadaniowością, może prowadzić do obniżenia zdolności do świadomego kierowania uwagi. W tym kontekście zagadnienie uważności coraz częściej staje się przedmiotem badań z zakresu psychologii, neuronauk czy nauk o zdrowiu. W Wielkim Słowniku Języka Polskiego „uważność” zdefiniowana została jako „cecha kogoś, kto robi coś, będąc skupionym i dokładnie obserwując przedmiot czynności bądź towarzyszącą jej sytuację”¹. W świetle tej definicji uważność można rozumieć jako stan świadomej obecności, w którym jednostka pozostaje intensywnie skupiona na wykonywanej czynności oraz uważnie obserwuje jej przebieg, unikając rozproszenia. Odniesienie do skupienia (niem. *Sammlung*) wskazuje na proces „zebrania się w sobie”, czyli ukierunkowania i stabilizacji uwagi na jednym obszarze doświadczenia. Taki sposób funkcjonowania sprzyja pogłębionej autorefleksji oraz zwiększonej kontroli nad własnymi reakcjami. Uważność staje się tym samym ważnym czynnikiem integrującym osobę.

Celem niniejszego eseju jest uchwycenie zależności oraz związków znaczeniowych między współczesnymi badaniami z zakresu psychologii uważności (ang. *mindfulness*), intuicjami dotyczącymi umiejętności skupienia się obecnymi w refleksji edukacyjnej i ascetycznej Simone Weil, a także ustaleniami Johna F. Crosby’ego z obszaru filozofii osoby, odnoszącymi się do jej podmiotowości, takimi jak samoobecność czy „zbieranie się w sobie”. Uwzględnione zostaną również wybrane zagadnienia z zakresu filozofii osoby: *Sammlung* w myśli Maxa Schelera oraz integracja w ujęciu Karola Wojtyły. Jako wspólny mianownik tych rozważań przyjęto kategorię uważności. Choć wszystkie przywołane koncepcje wywodzą się z odmiennych tradycji intelektualnych, charakteryzują je różne metody badawcze i perspektywy teoretyczne, łączy je wspólne dążenie do uchwycenia w człowieku tego, co istotne, trwałe i wiążące. Uważność ujmowana osobowo, a więc jako wewnętrzna dyspozycja umożliwiająca prawdziwe poznanie, samoposia-

* 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.

¹ Hasło „Uważność”, Wielki Słownik Języka Polskiego, <http://wsjp.pl/haslo/podglad/84391/uwaznosc>.

danie, spotkanie z wartościami oraz integrację wnętrza, może stanowić pomost między nauką, edukacją i duchowością. Przyjrzyjmy się kilku ujęciom tego zagadnienia.

UWAŻNOŚĆ W ŚWIELE BADAŃ PSYCHOLOGICZNYCH

Współczesne badania psychologiczne ukazują uważność jako realny czynnik wzmacniający autonomię, relacyjność i kompetencję osoby. W świetle teorii autodeterminacji (SDT – self-determination theory) uważność rozumiana jako receptywna świadomość i uwaga skierowana na doświadczenie chwili obecnej stanowi kluczowy czynnik psychologiczny, wspierający wymienione wyżej wymiary funkcjonowania osoby².

W sferze a u t o n o m i i odnosi się ona do potrzeby doświadczania własnych zachowań jako dobrowolnych i zgodnych z własnym „ja”. Jako ważny czynnik wewnątrzosobowy wspierający autonomię uważność ułatwia dostęp do własnych uczuć i myśli, jak również daje lepsze rozpoznanie warunków zewnętrznych, a tym samym sprzyja wyborom i zachowaniom zgodnym z sobą. Badania wskazują, że w porównaniu z warunkami kontroli trening uważności wiąże się z bardziej autonomiczną regulacją aktywności fizycznej i ćwiczeń, a osoby praktykujące uważność wykazują większy wzrost w autonomicznym funkcjonowaniu, szczególnie w zakresie podejmowania decyzji i działania w zgodzie z własnymi wartościami. Ponadto uczestnicy, którzy odbyli krótką praktykę uważności, zgłaszali wyższy poziom autonomii w podejściu do trudnego zadania związanego z oceną, a osoby o wyższym poziomie uważności jako cechy deklarowały więcej autonomicznie motywowanych wyborów żywieniowych w codziennym życiu. Uważność wydaje się sprzyjać autonomii również w środowisku edukacyjnym, ponieważ studenci wykazujący w badaniach wyższą uważność byli bardziej skłonni postrzegać swoje zachowania akademickie jako dobrowolne i zgodne ze sobą, co z kolei wiązało się z większym zaangażowaniem w naukę i lepszymi wynikami. Uważność wzmacnia zatem poczucie sprawstwa oraz możliwość działania „z siebie”³.

W obszarze r e l a c y j n o ś c i natomiast wiąże się ona z wyższą jakością relacji w różnych kontekstach interpersonalnych, a osoby bardziej uważne wykazują większą zdolność do empatii, współczucia i akceptacji innych ludzi. Uważność może zwiększać relacyjność poprzez bardziej uważne słuchanie, zmniejszenie reaktywności emocjonalnej oraz tworzenie przestrzeni psychologicznej dla doświadczeń innych osób. Osoby o wyższym poziomie uważności jako cechy częściej angażują się w zachowania wspierające innych i bardziej skutecznie regulują negatywne emocje, które mogłyby zakłócać relacje, a także wykazują większą skłonność do udzielania wsparcia innym w sytuacjach społecznych w porównaniu z grupą kontrolną. Ponadto uważność zwiększa poziom współczucia i redukuje uprzedzenia wobec członków grupy obcej. Jednocześnie osoby uważne rzadziej odczuwają samotność i emocjonalne oddzielenie od innych. Wyniki badań sugerują, że uważność stanowi mechanizm ułatwiający tworzenie więzi interpersonalnych poprzez

² Por. P. B e l o b o r o d o v a, K. W. B r o w n, *Mindfulness and the Satisfaction of Basic Psychological Needs*, w: *The Oxford Handbook of Self-Determination Theory*, red. R.M. Ryan, Oxford University Press, Oxford 2023, s. 188.

³ Por. tamże, s. 189n.

sprzysianie otwartej i akceptującej świadomości doświadczeń społecznych. Dzięki uważności relacje przestają być jedynie polem automatycznych reakcji i projekcji, a stają się przestrzenią rzeczywistego spotkania.

Uważność może zwiększać p o c z u c i e k o m p e t e n c j i poprzez poprawę regulacji uwagi, redukcję reaktywności emocjonalnej oraz wspieranie bardziej skutecznych strategii zarządzania zadaniami. Osoby o wyższym poziomie uważności jako cechy zgłaszają wyższe poczucie skuteczności własnej oraz większą wiarę w zdolność radzenia sobie z trudnymi zadaniami. W środowisku edukacyjnym bardziej uważni uczniowie częściej wykazują większą motywację do nauki, lepszą koncentrację, co może wynikać z większej zdolności do skupiania się na aktualnym zadaniu i zmniejszania wpływu bodźców rozpraszających. Ponadto praktyka uważności prowadzi do poprawy pamięci roboczej oraz zwiększonej odporności na stres, co ułatwia efektywne wykonanie zadań poznawczych. Uważność wiąże się także ze zwiększonym poczuciem efektywności zawodowej, większą satysfakcją z pracy oraz lepszą zdolnością radzenia sobie z wymaganiami zawodowymi. W codziennym życiu koreluje ona również z większym poczuciem kontroli nad wykonywanymi działaniami oraz mniejszym wpływem stresu na realizację celów — osoby bardziej uważne potrafią skuteczniej organizować czas, regulować emocje w trakcie trudnych zadań i utrzymywać długoterminowe zaangażowanie w działania wymagające wysiłku⁴.

Jak zatem wykazują badania, uważność stanowi ważny intrapsychiczny zasób wspierający autonomię, relacyjność i kompetencję, czyli trzy podstawowe potrzeby psychologiczne w teorii autodeterminacji. Uważność pozostaje w związku z lepszą samoregulacją, lepszym funkcjonowaniem społecznym, wyższą jakością wyborów oraz większą zdolnością do podejmowania trudnych zadań, co przekłada się na większą zwartość i spójność funkcjonowania podmiotu. Kluczowym mechanizmem jest tu przesunięcie z automatycznego przetwarzania na świadomą regulację uwagi, dzięki czemu uważność ogranicza działanie „autopilota”, wzmacnia skupienie oraz sprzyja bardziej świadomym decyzjom. Istotne znaczenie ma również zmniejszenie reaktywności emocjonalnej, które wspiera stabilność regulacji i redukuje impulsywność. Uważność umożliwia ponadto obserwację myśli i emocji bez identyfikacji egoicznej, co zwiększa elastyczność psychologiczną i sprzyja działaniu w zgodzie z własnymi wartościami.

Psychologiczne ujęcie uważności jako zasobu regulacyjnego i rozwojowego znajduje duchowe i moralne dopełnienie w refleksji Simone Weil na temat uwagi.

ĆWICZENIE UWAŻNOŚCI (UWAGI) WEDŁUG SIMONE WEIL

Simone Weil postrzega uwagę jako centralną zdolność osoby ludzkiej. Jak zauważa Eric Springsted, w pewnym sensie uwaga „jest aktywnością moralną, która stwarza samą osobę ludzką”⁵, będącą jej przedmiotem⁶. Weil podkreśla, że „kształtowanie zdolności uwagi jest prawdziwą i prawie że jedyną korzyścią uczenia się, pomimo że dziś się to

⁴ Por. tamże, s. 191n.

⁵ E. Springsted, *Of Tennis, Persons and Politics*, „Philosophical Investigations” 16 (1993), s. 209. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – G.B.

⁶ Por. Ch. Hamilton, *Simone Weil's "Human Personality": Between the Personal and the Impersonal*, „Harvard Theological Review” 98(2005) nr 2, s. 195.

ignoruje”⁷. Zauważa także, że uwaga skierowana ku Bogu stanowi istotę modlitwy⁸. Tak rozumiana uwaga nie jest zdolnością czysto techniczną, dotyczy bowiem samego rdzenia osobowego istnienia i moralnej formacji osoby. „Prawdziwy wysiłek uwagi – pisze Weil – nie jest stracony. Zawsze jest w pełni skuteczny pod względem duchowym, a skutek tego i ponadto działa również na inteligencję w potocznym sensie, na którą wpływa każde duchowe światło”⁹. Ów wysiłek pozornie daremny i bezowocny wlewa nowe światło. Dalej dodaje, że niezależnie od wymiaru religijnego, kiedy „człowiek dokonuje wysiłku skupienia uwagi, pragnąc jedynie stać się bardziej zdolnym do uchwycenia prawdy, osiąga on tę zdolność w coraz wyższym stopniu, choćby jego wysiłek nie dał widocznego rezultatu”¹⁰. Wysiłek ten owocuje w czasie, przekraczając bezpośrednią skuteczność poznawczą.

Warunkiem uważności jest pragnienie prawdy i swoiste zawieszenie myśli: „Uwaga polega na tym, by trzymać myśl w zawieszeniu, by móc nią dobrowolnie rozporządzać, opróżnić ją, by przedmiot, ku któremu się zwraca, mógł do niej przeniknąć”¹¹. Jeszcze dobitniej wyraża to Weil, twierdząc, że „myśl powinna być pusta, oczekująca, nie szukająca niczego, lecz gotowa na przyjęcie przedmiotu, który ma do niej przeniknąć w całej swej nagiej prawdzie”¹². Wszelkie błędy poznawcze wynikają z niewłaściwej postawy osoby poznającej: „Myśl rzuca się na coś z pośpiechem i przedwcześnie tym napełniona, nie jest już w stanie przyjąć prawdy. Przyczyną tego jest zawsze nadmierna aktywność i chęć poszukiwania”¹³. Uwaga wymaga więc rezygnacji z nachalnego poszukiwania na rzecz otwartej gotowości. Weil łączy uważność z postawą pokory i świadomością własnych ograniczeń: Pierwszym warunkiem nauki jest przepojenie duszy tą intencją, aby powiększyć możliwość skupienia w odniesieniu do modlitwy. Drugim warunkiem jest przyjrzenie się własnej nieudolności i przeciętności, nie wykluczając błędów. Nic tak nie pomaga własnemu rozwojowi jak rozpatrzenie własnych błędów. To prowadzi do pokory. Chodzi o to, żeby odczuć własną przeciętność. Oba warunki prowadzą do świętości¹⁴. Uwaga jest więc związana z pokorną gotowością uczenia się. Zdaniem Weil prawdziwe dobra nie są osiąganе wskutek aktywnego poszukiwania, ale w efekcie oczekiwania: „Najcenniejsze dobra nie powinny być poszukiwane, lecz oczekiwane. Człowiek nie może znaleźć ich o własnych siłach, a jeśli zacznie szukać, znajdzie zamiast nich fałszywe dobra”¹⁵. W innym miejscu filozofka podkreśla, że nie chodzi o poszukiwania na własną rękę, ale czuwanie, oczekiwanie i czujność¹⁶. Nawet rozwiązywanie zadań stanowi pewną formę oczekiwania. Rozwiązanie zadania jest jedynie obrazem dobra i prawdy wyższej. W tym sensie zadanie staje się sakramentem. W każdym takim zadaniu istnieje

⁷ S. Weil, *Uwagi o dobrym użytkowaniu nauki szkolnej z punktu widzenia miłości Boga*, w: *Zakorzenie i inne fragmenty. Wybór pism*, tłum. A. Wielowieyski, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1961, s. 87.

⁸ Por. tamże.

⁹ Tamże, s. 88.

¹⁰ Tamże, s. 89.

¹¹ Tamże, s. 92.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. tamże, s. 89n.

¹⁵ Tamże, s. 93.

¹⁶ Tamże, s. 94.

specjalny sposób oczekiwania i pragnienia prawdy¹⁷. Uwaga realizuje się więc jako cierpliwe trwanie w gotowości na przyjęcie tego, co przekracza ludzką sprawczość.

Weil zauważa: „Inteligencja może być kierowana tylko pragnieniem”¹⁸, a to łączy się z uczuciem radości. „Tylko w radości inteligencja rozwija się i przynosi owoce”¹⁹. Uwaga wymaga zatem nie tyle dyscypliny woli, ile przede wszystkim uczucia radości, które podtrzymuje pragnienie prawdy. Korzyścią płynącą z kształtowania uwagi, pokory, gotowości na prawdę oraz zdolności do oczekiwania i radosnego pragnienia dobra jest duchowy i moralny rozwój osoby.

To duchowe rozumienie uwagi jako postawy oczekiwania i wewnętrznego skupienia prowadzi do personalistycznej koncepcji „zbierania się w sobie” rozwijanej przez Johna F. Crosby’ego.

PRAKTYKA UWAŻNOŚCI W UJĘCIU JOHNA F. CROSBY’EGO I MAXA SCHELERA

Centralnym wymiarem życia osobowego w ujęciu Crosby’ego jest *s a m o o b e c n o ś ć*, rozumiana jako podmiotowy związek osoby z samą sobą. Każdy akt intencjonalny – pragnienie, poznanie, działanie – zakłada zwrócenie się ku przedmiotowi, ale podmiot dokonuje go „jako ktoś, kto jest zakotwiczony w sobie”²⁰. Zwracając się ku czemuś poza sobą, podmiot pozostaje jednocześnie obecny wobec siebie. Samoobecność nie oznacza uprzedmiotowienia siebie, przeciwnie, polega na spotkaniu siebie „podmiotowo, a nie przedmiotowo”²¹. Co więcej, Crosby podkreśla, że im silniejsza jest samoobecność, tym głębsza staje się transcendencja ku przedmiotowi – nie są one wobec siebie konkurencyjne, lecz wzajemnie się warunkują. Samoobecność stanowi też fundament odpowiedzialności moralnej: podejmując decyzję w zgodzie z sumieniem lub wbrew sumieniu, osoba rozporządza sobą i potwierdza albo narusza własną integralność²². *R o z p r o s z e n i e* osoby natomiast prowadzi do osłabienia, a nawet utraty podmiotowości. Może ono polegać na biernym zatopieniu się w strumieniu wrażeń: osoba nie dystansuje się wobec tego, co przeżywa, nie odnosi doświadczeń do siebie jako centrum i „jej samoobecność jest bliska wyłączenia”²³. W rezultacie dochodzi do wewnętrznej fragmentaryzacji – doświadczenia „nie są jej własnymi, lecz raczej jej się przydarzają”²⁴. W konsekwencji osoba pobawiona jest zdolności głębokiego rozumienia, podejmowania decyzji i dokonywania moralnie własnych czynów. Inną postaci utraty siebie stanowi egzystencja całkowicie podporządkowana przyszłemu celom. Człowiek żyje w napięciu i niepokoju, „nigdy tak naprawdę nie przebywa z sobą samym”²⁵, a jego działanie, choć intensywne,

¹⁷ Por. tamże, s. 93.

¹⁸ Tamże, s. 91.

¹⁹ Tamże.

²⁰ J.F. C r o s b y, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 101.

²¹ Tamże.

²² Por. tamże, s. 106.

²³ Tamże, s. 119.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 120n.

nie wypływa z wewnętrznego centrum. Wówczas – pisze Crosby – „nie żyję podmiotowo moim byciem sobą”²⁶ i tracę zdolność działania „z siebie samego”²⁷. Odpowiedzią na tę depersonalizację jest osobowy akt *z b i e r a n i a s i ę w s o b i e* (ang. recollection). Nawet osoba o silnie zredukowanej samoobecności może powrócić do siebie poprzez akt zbierania się w sobie. W akcie tym odzyskuje centrum swojego bycia, dystansuje się wobec doświadczeń i planów oraz budzi się z duchowego odrętwienia²⁸. Zbieranie się w sobie nie jest jedynie techniką koncentracji czy samokontroli, lecz odzyskaniem jedności bycia w jego najgłębszych pokładach. Może ono zostać pogłębione przez odniesienie do spraw ostatecznych – śmierci, miłości, Boga – które mają najwyższą wagę egzystencjalną. W tym sensie personalistycznie rozumiana uważność nie jest jedynie neutralnym treningiem świadomości, lecz aktem odzyskiwania siebie jako osoby. Dzięki temu aktowi człowiek ponownie staje się podmiotem swoich czynów i kieruje się ku pełni życia osobowego. Zdaniem Crosby’ego główną korzyścią z uważności jest odzyskanie samoobecności, czyli pełnej obecności wobec siebie, co pozwala osobie stawać się autentycznym podmiotem swoich czynów, podejmować odpowiedzialne decyzje i kierować się ku pełni życia osobowego.

Używane przez Crosby’ego angielskie słowo „recollection” odpowiada niemieckiemu „Sammlung”, które występuje w pismach Maxa Schelera. Słowem tym określa on wewnętrzny ruch, w którym osoba zwraca się ku własnemu centrum aktowemu i odzyskuje duchową jedność. Scheler odrzuca substancjalne rozumienie ducha, wskazując, że osoba nie jest rzeczą ani trwałym podłożem, lecz „monarchicznym układem aktów, wśród których jeden przewodzi i kieruje, zwracając się ku tej wartości i idei, z którą się w danym momencie «identyfikuje»”²⁹. W momencie, gdy ów przewodzący akt zwraca się ku samej osobie jako swemu sprawcy, pojawia się skupienie, rozumiane jako szczególna postać samoświadomości, jako „stawanie świadomym samego siebie”³⁰ poprzez wewnętrzne „pochylenie się nad sobą (Zurückbeugung) i ześrodkowanie ludzkiej egzystencji”³¹. Skupienie nie polega zatem na introspekcyjnym oglądzie psychicznych treści, lecz na odzyskaniu pozycji osobowego centrum wobec sfery witalnej i psychicznej³². Ponieważ między duchem a życiem nie zachodzi więź substancjalna, lecz jedynie dynamiczna, Sammlung jawi się jako akt porządkujący: osoba reguluje popędy, emocje i procesy psychiczne, podporządkowując je kierunkowi nadanemu przez wartości.

Personalistyczne ujęcie samoobecności i recollection znajduje filozoficzną syntezę w Karola Wojtyły koncepcji integracji osoby w czynie.

UWAŻNOŚĆ A INTEGRACJA OSOBY WEDŁUG KAROLA WOJTYŁY

Uważność jako wewnętrzna integracja osoby w akcie samoobecności znajduje pogłębione ujęcie w Karola Wojtyły teorii c z y n u. „Być może dziś powszechnie wiadomo, że

²⁶ Tamże, s. 123.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. C r o s b y, dz. cyt., s. 121.

²⁹ M. S c h e l e r, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 114.

³⁰ Tamże, s. 86.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 86n.

wysiłek Wojtyły, by zintegrować obiektywną naturę ludzkiej osobowości z subiektywną rzeczywistością jednostki, stanowi istotny element całego jego projektu³³. Człowiek „w dynamizowaniu swego podmiotu zależy sam od siebie”³⁴, a fundamentem tej dynamiki jest *s a m o p o s i a d a n i e*. Wojtyła odwołuje się tu do scholastycznego aksjomatu: *persona est sui iuris*, choć wyraża go w sposób odzwierciedlający uchwycenie dynamicznej rzeczywistości osobowego bycia. Ponieważ osoba jest zarówno posiadaczem, jak i posiadany, jest także zdolna określać samą siebie w wolności. Wolność osoby jest zatem zakorzeniona w podstawowej strukturze bytu osobowego. Decydując o przedmiotach swoich czynów, człowiek decyduje również o sobie i jest najbardziej immanentnym przedmiotem swoich działań. Każdy czyn ma bowiem podwójne odniesienie: ku przedmiotowi oraz ku własnemu „ja”. To jednak moment decyzji lub wyboru, moment „chcę”, w którym ujawnia się wolność osoby i jej samookreślenie, stanowi kluczowy moment konstytutywny. Dlatego integralność osoby ujawnia się szczególnie w tym właśnie momencie – w akcie „chcę”, który nie jest biernym poddaniem się przedmiotowi, lecz wyrazem *s a m o p a n o w a n i a*. Wojtyła wskazuje na znaczenie integracji, które łączy ze strukturami samoposiadania i samopanowania. Przeciwnie zjawisko, określane jako „dezintegracja”, odnosi się do różnych dziedzin, również do osobowości w sensie psychologicznym, a także do sfery moralnej. Wojtyłę interesuje dezintegracja w odniesieniu do struktury podstawowej, a więc dynamicznej struktury osoby, która kształtuje się poprzez *s a m o s t a n o w i e n i e*. Dzięki samostanowieniu człowiek posiada siebie i sobie panuje. Dezintegracja oznacza zatem niezdolność do posiadania siebie i panowania sobie przez samostanowienie³⁵. Tak rozumiana, dezintegracja stanowi zaprzeczenie integracji w czynie, cechy niepodporządkowalności i nieposiadalności podmiotowego „ja”. Wojtyła przyjmuje tradycyjne rozumienie woli jako ukierunkowanej na dobro i jej zależność od poznania prawdy. Moment decyzji nie jest zatem pozbawiony kontekstu moralnego. Właściwy woli pęd ku dobru stanowi o dynamizmie osoby. Im większe dobro, tym większe tkwią w nim możliwości przyciągania woli. Zdaniem Wojtyły o dojrzałości osoby, a więc jej zintegrowaniu, o jej doskonałości stanowi w znacznej mierze to, że pozwala się ona pociągać prawdziwym wartościom, że pozwala się im zaabsorbować. Sama gotowość wychodzenia ku dobru „jest dla dynamicznej istoty woli czymś bardziej pierwotnym niż zdolność rozstrzygania”³⁶. Samotranscendencja osoby dokonuje się w momencie decyzji, w którym jej wolność realizowana jest zgodnie z wewnętrzną orientacją woli ku prawdzie o dobru; osoba jest konstytuowana przez jej zależność od samej siebie w „dynamizowaniu” siebie jako podmiotu, co inicjuje ona w akcie samostanowienia, dzięki któremu staje się „albo dobra, albo zła”³⁷. Działanie może tu być oceniane nie tylko w aspekcie wartości moralnej, lecz także personalistycznej, gdyż w czynie osoba spełnia również samą siebie. Integralność osoby nie jest więc dana raz na zawsze, lecz kształtuje się w dynamicznym procesie samostanowienia. Na różnych poziomach refleksji Wojtyła obecne jest myślenie o integralności, „zebraniu się” i skupieniu osoby: uważność pełni

³³ D. S a v a g e, *The Centrality of Lived Experience in Wojtyła's Account of the Person*, „Roczniki Filozoficzne” 66(2013) nr 4, s. 21.

³⁴ 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. 165.

³⁵ Tamże, s. 234.

³⁶ Tamże, s. 173.

³⁷ S a v a g e, dz. cyt., s. 44.

funkcję mechanizmu integrującego percepcję, świadomość i działanie w spójną strukturę, umożliwiając autorefleksję i samopanowanie. Każda analiza podmiotowości musi być odnoszona do całości doświadczenia osoby, które świadomość nieustannie uwewnętrznia jako przeżycie podmiotowe. Temu całościowemu ujęciu odpowiada także Wojtyły metoda filozofowania, łącząca perspektywę metafizyczną i fenomenologiczną w wyjaśnianiu subiektywnego i obiektywnego wymiaru istnienia.

Przedstawione w niniejszym eseju perspektywy myślenia o uważności ukazują ją nie tylko jako technikę regulacji psychicznej, lecz także jako fundamentalny wymiar życia osobowego, jako drogę do integracji, samoobecności i samostanowienia. W tym sensie uważność jawi się jako przestrzeń spotkania psychologii, filozofii i duchowości, a zarazem jako realne antidotum na współczesne przejawy roztargnienia, rozproszenia i fragmentaryzacji w myśleniu, kulturze oraz życiu społecznym.



Maria FILIPIAK

W SŁUŻBIE PRAWDY I WOLNOŚCI
Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek
o odwadze poszukiwania prawdy i dawania jej świadectwa
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2025

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477	XIV (1991) t. 1, ss. 1983
II (1979) [t. 1], ss. 1729	XIV (1991) t. 2, ss. 1619
II (1979) t. 2, ss. 157	XV (1992) t. 1, ss. 2147
III (1980) t. 1, ss. 1983	XV (1992) t. 2, ss. 1119
III (1980) t. 2, ss. 1869	XVI (1993) t. 1, ss. 1855
IV (1981) t. 1, ss. 1292	XVI (1993) t. 2, ss. 1725
IV (1981) t. 2, ss. 1313	XVII (1994) t. 1, ss. 1367
V (1982) t. 1, ss. 1376	XVII (1994) t. 2, ss. 1281
V (1982) t. 2, ss. 2497	XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
V (1982) t. 3, ss. 1751	XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
VI (1983) t. 1, ss. 1730	XIX (1996) t. 1, ss. 1798
VI (1983) t. 2, ss. 1496	XIX (1996) t. 2, ss. 1206
VII (1984) t. 1, ss. 2016	XX (1997) t. 1, ss. 1799
VII (1984) t. 2, ss. 1708	XX (1997) t. 2, ss. 1230
VIII (1985) t. 1, ss. 2081	XXI (1998) t. 1, ss. 1669
VIII (1985) t. 2, ss. 1683	XXI (1998) t. 2, ss. 1483
IX (1986) t. 1, ss. 2204	XXII (1999) t. 1, ss. 1660
IX (1986) t. 2, ss. 2242	XXII (1999) t. 2, ss. 1396
X (1987) t. 1, ss. 1482	XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
X (1987) t. 2, ss. 2582	XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
X (1987) t. 3, ss. 1812	XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XI (1988) t. 1, ss. 1073	XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XI (1988) t. 2, ss. 2625	XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XI (1988) t. 3, ss. 1405	XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XI (1988) t. 4, ss. 2317	XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XII (1989) t. 1, ss. 1945	XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XII (1989) t. 2, ss. 1783	XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XIII (1990) t. 1, ss. 1885	XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XIII (1990) t. 2, ss. 1888	XXVIII (2005), ss. 333

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

I(2005) ss. 1326	V(2009) t. 1, ss. 1439
II(2006) t. 1, ss. 1008	V(2009) t. 2, ss. 980
II(2006) t. 2, ss. 1065	VI(2010) t. 1, ss. 1166
III(2007) t. 1, ss. 1405	VI(2010) t. 2, ss. 1390
III(2007) t. 2, ss. 1065	VII(2011) t. 1, ss. 1072
IV(2008) t. 1, ss. 1280	VIII(2012) t. 1, ss. 960
IV(2008) t. 2, ss. 1099	VIII(2012) t. 2, ss. 952
	IX(2013), ss. 336

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

- I (2013) t. 1, ss. 592
 I (2013) t. 2, ss. 983
 II (2014) t. 1, ss. 938
 II (2014) t. 2, ss. 949

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań–Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań–Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań–Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Informacja na usługach prawdy* (Przemówienie do dziennikarzy, 21 X), NP I, s. 11-13; toż: *L'informazione al servizio della verità*, IGP I, s. 31-34.

2. *Radio i telewizja dla postępu człowieka* (Orędzie z okazji 50-lecia Międzynarodowego Związku do Spraw Radia i Telewizji, 25 X), NP I, s. 28-30; toż: *Radio e Televisione per il progresso dell'uomo*, IGP I, s. 64-69.

3. *Inteligencja i poszukiwanie naukowe w służbie dla Boga i dla człowieka* (Przemówienie do pracowników i studentów Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca, 8 XII), NP I, s. 135-139; toż: *L'intelligenza e la ricerca al servizio di Dio e dell'uomo*, IGP I, s. 297-304.

1979

4. *Bądźcie odważnymi świadkami Ewangelii w nowoczesnym społeczeństwie* (Przemówienie do młodzieży, 17 I), NP II, 1, s. 36-38; toż: *Siate coraggiosi testimoni del Vangelo nella Società moderna*, IGP II, 1, s. 81-83.

5. *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy* (Przemówienie do uczestników III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, 28 I), NP II, 1, s. 83-95; toż: *Audacia di Profeti e prudenza evangelica di Pastori*, IGP II, 1, s. 188-211.

6. *Wznoszenie się ku prawdzie* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego, 15 X), NP II, 2, s. 378-382; toż: *Ideale ascesa verso la verità*, IGP II, 2, s. 757-764.

7. *Głęboka harmonia łączy prawdy naukowe z prawdami wiary* (Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk, 10 XI), NP II, 2, s. 529-533; toż: *L'armonia profonda che lega le verità della scienza e le verità della fede*, IGP II, 2, s. 1107-1114.

1980

8. *Niech nauka soborowa kieruje naszymi myślami i naszą działalnością* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie Synodu Biskupów Holenderskich, 14 I), NP III, 1, s. 52-54; toż: *L'insegnamento del Concilio guidi il nostro pensiero e la nostra azione*, IGP III, 1, s. 124-128.

9. *Wolność, prawda, służba człowiekowi* (Przemówienie podczas spotkania ze światem uniwersyteckim, Kinszasa, Zair, 4 V), NP III, 1, s. 473-477; toż: *L'amore ardente della verità ispiri la gioia della ricerca*, IGP III, 1, s. 1119-1126.

10. *Współpraca dziennikarzy w szerzeniu prawdy* (Przemówienie na pokładzie samolotu w drodze do Rzymu, 12 V), NP III, 1, s. 591-592; toż: *Collaborazione dei giornalisti alla diffusione della verità*, IGP III, 1, s. 1351-1355.

11. *W służbie prawdy i cywilizacji miłości* (Przemówienie do przedstawicieli Stowarzyszenia Katolickich Dziennikarzy z Belgii, 28 VI), NP III, 1, s. 849-850; toż: *Al servizio della verità e della civiltà dell'amore*, IGP III, 1, s. 1912-1913.

12. *Wkład wiary i odwagi w cywilizację i kulturę Brazylii* (Przemówienie podczas spotkania ze społecznością polską i innymi grupami imigrantów, Kurytyba, Brazylia, 5 VII), NP III, 2, s. 74-78; toż: *Contributo di fede e di coraggio alla civiltà e alla cultura del Brasile*, IGP III, 2, s. 138-143.

13. *Związek wiary z odwagą świadczenia* (Przemówienie do młodzieży, 30 VIII), NP III, 2, s. 266-269; toż: *Coerenza della fede e coraggio della testimonianza*, IGP III, 2, s. 491-495.

14. *Bądźcie prawdziwymi naukowcami w zakresie Słowa Bożego* (Przemówienie do uczestników XXVI Krajowego Tygodnia Biblijnego, Castel Gandolfo, 18 IX), NP III, 2, s. 353-354; toż: *Siate autentici studiosi della parola di Dio*, IGP III, 2, s. 664-666.

1981

15. *Postępujcie z ufnością w poszukiwaniu prawdy* (Przemówienie do studentów uczestniczących w „Convegno Veritas”, 7 III), NP IV, 1, s. 308-310; toż: *Procedete sempre con chiarezza e con fiducia nella ricerca della verità accanto ai giovani d'oggi*, IGP IV, 1, s. 635-638.

16. *Podtrzymuję waszą odwagę wobec trudności czasów* (Przemówienie do biskupów z Lacjum, 5 XI), NP IV, 2, s. 240-244; toż: *Sostengo il vostro coraggio di fronte alle difficoltà dei tempi*, IGP IV, 2, s. 555-561.

1982

17. *Świadek wiary i herold rozumu* (Stulecie urodzin Jacquesa Maritaina, 15 VIII), NP V, 2, s. 278-280.

18. *W służbie prawdy i wolności* (Przemówienie podczas wizyty na uniwersytecie, Padwa, 12 IX), NP V, 2, s. 354-357; toż: *Ricerca della verità e formazione dei giovani per la vera libertà dell'uomo*, IGP V, 3, 412-417.

19. *Nauka powinna przyczyniać się do prawdziwego postępu człowieka* (Przemówienie do uczestników zjazdu zorganizowanego przez Krajową Akademię Nauk, Castel Gandolfo, 21 IX), NP V, 2, s. 403-405; toż: *La scienza deve contribuire al vero progresso dell'uomo*, IGP V, 3, 511-515.

20. *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.

21. *Kontynuujcie wasze badania w wierności wobec Kościoła i wobec prawdy* (Przemówienie podczas spotkania z członkami Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych, 20 XII), NP V, 2, s. 963-965; toż: *Nella fedeltà alla Chiesa e alla verità proseguite il vostro cammino di ricercatori*, IGP V, 3, s. 1660-1663.

1983

22. *Posłannictwo informowania i formowania opinii publicznej według kryteriów prawdy, obiektywizmu i jasności* (Przemówienie do dziennikarzy katolickich Italii,

14 II), NP VI, 1, s. 198-200; toż: *Il lavoro giornalistico esige esercizio di professionalità e di moralità*, IGP VI, 1, s. 421-425.

23. *Ewangeliczna nadzieja i odwaga dla ludności Zairu* (Przemówienie do biskupów, 12 IV), NP VI, 1, s. 438-443; toż: *Infondete nelle popolazioni zairesi speranza ed audacia evangeliche*, IGP VI, 1, s. 928-933.

24. *Odkryć „odwagę nadziei” i przyjąć zachętę do radości adwentowej* (Homilia w parafii św. Kamila de Lellis w Rzymie, 11 XII), NP VI, 2, s. 615-617; toż: *Riscoprire il “coraggio della speranza” e accogliere l’invito alla “gioia dell’avvento”*, IGP VI, 2, s. 1319-1323.

1984

25. *Musimy prosić o odwagę wiary* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 19 II), ORpol. 5(1984) nr 3, s. 14-15; toż: *Fulgida testimonianza di fede dei martiri di Angers e di P. Mazzucconi*, IGP VII, 1, s. 437-443.

26. *Kontynuujcie popieranie prawdy i obronę kultury* (Przemówienie do redaktorów „Encyklopedii Brytyjskiej”, 4 X), NP VII, 2, s. 364-365; toż: *Continue a promuovere la verità e a diffondere la cultura*, IGP VII, 2, s. 746-747.

1985

27. *Misją katolickiego nauczyciela jest wdrożyć rozum do przyjęcia prawd wiary* (Przemówienie w Pedagogium „Maria Assunta”, 9 III), NP VIII, 1, s. 337-340; toż: *La missione dell’insegnante cattolico è di educare la ragione ad accogliere le verità della fede*, IGP VIII, 1, s. 622-627.

28. *O ile rozum ludzki sam poznaje Boga?* (Audiencja generalna, 20 III), NP VIII, 1, s. 370-375; toż: *Con la ragione l’uomo giunge a Dio*, IGP VIII, 1, s. 672-675.

29. *Profesorów i studentów łączy odpowiedzialność za prawdę* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego, 25 X), NP VIII, 2, s. 578-580; toż: *Professori e studenti sono uniti dalla responsabilità per la verità*, IGP VIII, 2, s. 1118-1122.

30. *Wierność słowu i prawdzie w celu utrzymania poprawnego dialogu między nauką a kulturą* (Przemówienie do rektorów uniwersytetów Towarzystwa Jezusowego, 9 XI), NP VIII, 2, s. 632-636; toż: *Fedeltà alla Parole e alla verità sull’uomo per il corretto dialogo tra fede e cultura*, IGP VIII, 2, s. 1227-1232.

1986

31. *W służbie prawdy i wolności* (Przemówienie podczas spotkania z włoskimi dziennikarzami, 28 II), ORpol. 7(1986) nr 3, s. 20; toż: *Il giornalista: “uomo della verità”*, IGP IX, 1, s. 555-560.

32. *Odwaga mówienia prawdy* (Przemówienie do uczestników Seminarium Międzynarodowej Federacji Ruchów w Obronie Prawa do Życia, 1 III), ORpol. 7(1986) nr 3, s. 3; toż: *Chi si schiera in favore della vita difende la verità di Dio sull’uomo*, IGP IX, 1, s. 562-564.

33. *Cierpliwość i odwaga* (Przemówienie do księży w Domu Formacyjnym Diecezji Rzymskiej, 4 III), NP IX, 1, s. 308-312; toż: *“Coraggio paziente e pazienza coraggiosa” per la nuova evangelizzazione della città*, IGP IX, 1, s. 608-613.

34. *Poznanie tajemnic Bożych jest nie tyle zdobyczą ludzkiego rozumu, ile darem, którego Bóg udziela pokornym i wierzącym* (Przemówienie podczas wizyty w Papieskiej Akademii św. Anzelma, Rzym, 1 VI), NP IX, 1, s. 858-861; toż: *La conoscenza dei misteri divini non è tanto conquista del genio umano quanto un dono che Dio elargisce agli umili ed ai credenti*, IGP IX, 1, s. 1738-1743.

35. *Nadszedł dla was czas nowej nadziei i odwagi* (Przemówienie do aborygenów, Alice Spring, 29 XI), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 28-29; toż: *È il momento del giusto riconoscimento del diritto degli aborigeni alla terra*, IGP IX, 2, s. 1756-1763.

1987

36. *Odważny świadek prawdy i apostoł miłości* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Ruperta Mayera, 3 V), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 19-20; toż: *Rupert Mayer, un deciso ed impavido difensore della verità della fede e dei diritti della Chiesa*, IGP X, 2, s. 1552-1562.

37. *Esercitate il vostro ruolo come collaboratori della verità al servizio della giustizia, dell'onestà e dell'amore* [Wypełniajcie wasze zadanie jako współpracownicy prawdy w służbie sprawiedliwości, uczciwości i miłości] (Przemówienie do pracowników massmediów, 15 IX), IGP X, 3, s. 534-541.

38. *Al servizio della verità proclamata dalla Chiesa* [W służbie prawdy głoszonej przez Kościół] (Przemówienie w Centrum Informacji Katolickiej, 15 X), IGP X, 3, s. 852-854.

1988

39. *W duchu mocy, miłości i trzeźwego myślenia* (Przemówienie do kapłanów, zakonników i zakonnic oraz misjonarzy świeckich, 14 V), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 13-14; toż: *Il Vangelo di Cristo giudica il mondo e non il mondo il Vangelo*, IGP XI, 2, 1399-1408.

40. *“Il Papa vi domanda oggi ancora una volta di «operare la verità» per il bene dell'uomo”* [Papież prosi was dzisiaj jeszcze raz o „czynienie prawdy” dla dobra człowieka] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 31 X), IGP XI, 3, s. 1397-1402.

1989

41. *Dar Rozumu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 IV), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 8; toż: *Il dono dell'intelletto: la gioiosa percezione del disegno amoroso di Dio*, IGP XII, 1, s. 828-831.

1990

42. *Misja Kościoła w erze komputerów* (Orędzie na XXIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 1, 3; toż: *Raccogliamo la sfida "dell'era del computer" inquadrandola in una solida visione morale*, IGP XIII, 1, s. 157-161.

43. Konstytucja Apostolska o uniwersytetach katolickich *Ex corde Ecclesiae* (15 VIII), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 5-9; toż: *Costituzione Apostolica sulle Università cattoliche Ex Corde Ecclesiae*, IGP XIII, 1, s. 224-279.

1991

44. *Zamyślenie nad sprawą ochrony życia* (Audienceja generalna, 30 I), ORpol. 12(1991) nr 1, s. 52; toż: *Lo Spirito Santo principio della vita sacramentale della Chiesa*, IGP XIV, 1, s. 234-235.

45. *Seminarium musi formować kapłanów mocnych, odważnych i świętych* (Przemówienie podczas poświęcenia seminarium, Częstochowa, 15 VIII), ORpol. 12(1991) nr 8, s. 38-39; toż: *Ai piedi del Santuario di Jasna Góra, Maria ha dato compimento al "genio della Donna Madre"*, IGP XIV, 2, s. 279-282.

46. *Bądźcie chrześcijaninami konsekwentnymi i odważnymi* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, Budapeszt, 19 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 26-28; toż: *Inseritevi di nuovo nel fiume della storia europea con la ricchezza delle vostre tradizioni cristiane*, IGP XIV, 2, s. 370-376.

47. *Prawda naturalna i prawda objawiona pochodzą z tego samego źródła* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami kongresu zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 27 IX), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 45; toż: *Possibile e fecondo l'approccio interdisciplinare tra scienza e religione*, IGP XIV, 2, s. 664-666.

48. *Wolność i prawda* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 17 XII), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 62-64; toż: *"Coniugare libertà e verità una sfida per gli uomini di cultura del nostro tempo"*, IGP XIV, 2, s. 1409-1414.

49. *Z nową odwagą podejmijmy dzieło głoszenia Ewangelii* (Przemówienie podczas spotkania z Kurią Rzymską, 23 XII), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 17-20; toż: *La nuova evangelizzazione si impone per tutte le contrade del Continente*, IGP XIV, 2, s. 1438-1448.

1992

50. *Narody mają prawo do wyboru własnego sposobu myślenia i życia* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 11 I), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 21-25; toż: *Sicurezza, cooperazione e salvaguardia della dimensione dell'uomo*, IGP XV, 1, s. 61-75.

51. *„Silmy się dobrze myśleć”* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury, Triest, 2 V), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 14-16; toż: *Superare condizionamenti e pregiudizi per cogliere l'incontro tra fede e scienza*, IGP XV, 1, s. 1282-1287.

52. *Odwagi, kontynencie nadziei* (Przemówienie pożegnalne na lotnisku „Las Américas”, 14 X), ORpol. 13(1992) nr 12, s. 38; toż: *“Cristo ieri, oggi e sempre” si faccia vita nelle persone, nelle famiglie e nella società dominicana*, IGP XV, 2, s. 366-368.

53. *Niech was ożywia i podtrzymuje ewangeliczna nadzieja i odwaga* (Przemówienie do biskupów chorwackich, 9 XI), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 30; toż: *Alla Croazia ed alle altre nazioni coinvolte nella guerra non vengano meno l’attenzione e il sostegno internazionale*, IGP XV, 2, s. 512-517.

1993

54. *Nadeszła godzina odważnego głoszenia Ewangelii* (Przemówienie do duchowieństwa, Wilno, 4 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 7-9; toż: *All’ora del forzato silenzio su Dio segue adesso il tempo della coraggiosa proclamazione del Vangelo*, IGP XVI, 2, s. 612-618.

1994

55. *Mieście odwagę i miłość apostołów* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 22 V), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 27-29; toż: *“Consapevoli delle profonde radici dalle quali cresce l’unità d’Italia siate lingua dello Spirito Santo in quest’ora della storia”*, IGP XVII, 1, s. 1089-1093.

56. *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.

57. *Badania naukowe i etyka* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 28 X), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 43-45; toż: *È necessario determinare le condizioni etiche della ricerca. Quando è in causa l’uomo si va oltre la sola scienza*, IGP XVII, 2, s. 562-569.

1995

58. *Kino nośnikiem kultury i wartości* (Orędzie na XXIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 6 I), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 4-5; toż: *“Cinema, veicolo di cultura e di propositi di valori”*, IGP XVIII, 1, s. 33-38.

59. *Bądźcie wiernymi świadkami prawdy* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 23-25; toż: *Partecipi di quel grande movimento della predicazione del Vangelo incominciato a Gerusalemme*, IGP XVIII, 1, s. 39-43.

60. *Z Chrystusem zmartwychwstała nadzieja* (Homilia podczas Mszy św. 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.

61. *W imię chrześcijańskiej nadziei* (Audienca generalna, 11 X), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 12-13; toż: *Dai diritti dell'uomo ai diritti della Nazione*, IGP XVIII, 2, s. 808-813.

1996

62. *Bądźcie nieugięci gdy trzeba bronić prawdy* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, 5 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 22-25; toż: *Avete un compito urgente custodire il sorriso del mondo che ha bisogno di incontrare persone liete e capaci di futuro*, IGP XIX, 1, s. 1156-1162.

63. *Zrozumieć wszechświat i człowieka* (Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 28 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 45; toż: *La ricerca scientifica deve basarsi sulla verità*, IGP XIX, 1, s. 1634-1635.

64. *Bądźcie odważnymi głosicielami Bożej Ewangelii* (Przemówienie podczas spotkania z Konferencją Episkopatu Węgier, Győr, 7 IX), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 14-16; toż: *Ciascuno si senta impegnato a diffondere con gioia la verità per una nuova primavera cristiana nell'Europa Centrorientale*, IGP XIX, 2, s. 304-311.

65. *Naśladujmy ich wierność i odwagę* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 6 X), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 39-41; toż: *Una straordinaria domenica mariana illuminata dal sole della santità*, IGP XIX, 2, s. 538-542.

1997

66. *Bądźcie poszukiwaczami, świadkami i głosicielami prawdy Chrystusa* (List do młodzieży, 8 IX), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 4-6; toż: *Diventate protagonisti generosi di un cambiamento che segni il futuro vostro, della Chiesa e della Città*, IGP XX, 2, s. 277-283.

1998

67. Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem (14 IX), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 4-40; toż: Lettera Enciclica *Fides et Ratio*, IGP XXI, 2, s. 277-374.

68. *L'investigazione scientifica, fatta di applicazione, di entusiasmo e di ardimento intellettuale, mai può ignorare la dimensione umanistica* [Badania naukowe prowadzone z zaangażowaniem, entuzjazmem i intelektualną odwagą nie mogą pominąć wymiaru humanistycznego] (Przemówienie podczas wizyty w prywatnym uniwersytecie LUISS, Rzym, 17 XI), IGP XXI, 2, s. 1025-1028.

1999

69. *Odpowiedzialność ludzi nauki i kultury za prawdę* (Przemówienie podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni w Polsce, Toruń, 7 VI), ORpol. 20(1999) nr 8,

s. 28-29; toż: *Il compito degli uomini di cultura oggi offrire al mondo la speranza che nasce dalla verità*, IGP XXII, 1, s. 1233-1239.

70. *“Il vostro Ateneo, fedele alla sua ispirazione originaria, sappia formare donne e uomini coerenti con la verità”* [Niech wasza Uczelnia, wierna swej początkowej inspiracji, kształtuje kobiety i mężczyzn postępujących zgodnie z prawdą] (Przemówienie podczas spotkania z profesorami i studentami Uniwersytetu LUMSA z okazji 60-lecia istnienia, 29 X), IGP XXII, 2, s. 656-659.

2000

71. *Starajcie się bronić prawdy, głosić ją i szerzyć* (Homilia podczas Mszy św. dla uczestników Jubileuszu Nauczycieli Akademickich, 10 IX), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 9-10; toż: *“Di fronte alla sfida di un nuovo umanesimo, che sia autentico e integrale, l'Università ha bisogno di persone attente alla Parola e di credibili testimoni di Cristo”*, IGP XXIII, 2, s. 361-365.

72. *“L'uomo di scienza sa che la verità non può essere negoziata, oscurata o abbandonata alle libere convenzioni o agli accordi fra i gruppi di potere, le società o gli Stati”* [Człowiek nauki wie, że prawda nie może być negocjowana, ukrywana ani porzucana na rzecz dowolnych konwencji czy porozumień grup nacisku, społeczności bądź państw] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 13 IX), IGP XXIII, 2, s. 874-878.

73. *Z odwagą i wiernością głosimy Chrystusa* (Przesłanie do Plenarnego Zgromadzenia Rady Europejskich Konferencji Episkopatów, 16 X), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 45-46; toż: *Annunciare Gesù Cristo con audacia e fedeltà*, IGP XXIII, 2, s. 624-628.

74. *L'alto livello scientifico e la sicura fedeltà al Magistero manifestano il vostro amore a Cristo e alla Chiesa e l'autentico spirito missionario con cui servite la verità* [Wysoki poziom badań naukowych i wierność Magisterium wyrażają waszą miłość do Chrystusa i do Kościoła oraz autentycznego ducha misyjnego, z którym służycie prawdzie] (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego, 20 X), IGP XXIII, 2, s. 672-675.

2001

75. *Logika daru czyni wolnymi* (Przesłanie na Festiwal Młodzieży w Medjugorie, 29 VI), ORpol. 42(2001) nr 8-9, s. 16-17.

76. *Waszym zadaniem jest służba prawdzie* (Przesłanie do uczestników krajowego zjazdu włoskich katolickich nauczycieli akademickich, 4 X), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 6-7; toż: *“La diaconia della verità è il sigillo dell'intelligenza libera e aperta. Essa rappresenta un compito epocale per l'università”*, IGP XXIV, 2, s. 523-526.

77. *Z odwagą i wiernością głosimy Chrystusa* (Przesłanie do Plenarnego Zgromadzenia Rady Europejskich Konferencji Episkopatów, 16 X), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 45-46.

2002

78. *W poszukiwaniu prawdy o człowieku i świecie* (Przemówienie podczas wizyty w rzymskim Uniwersytecie, 31 I), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 44-46; toż: *"L'umanità ha bisogno di cattedre di verità"*, IGP XXV, 1, s. 144-147.

79. *Odkrywać zdumiewającą prawdę o człowieku i świecie* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii Nauk, 11 XI), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 34-35; toż: *All'inizio di questo nuovo secolo gli scienziati facciano udire la propria voce con maggiore autorità nella causa della pace nel mondo*, IGP XXV, 2, s. 697-699.

80. *Szukać prawdy i ją przekazywać* (Przemówienie do członków Międzynarodowej Katolickiej Unii Prasy, 6 XII), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 45; toż: *"Essere giornalista cattolico significa avere il coraggio di cercare e di riferire la verità anche quando non è considerata «politicalmente corretta»"*, IGP XXV, 2, s. 829-830.

2003

81. *Badania biomedyczne w świetle rozumu i wiary* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 24 II), ORpol. 24(2003) nr 6, s. 33-34; toż: *Occorrono un movimento di pensiero e una nuova cultura di alto profilo etico e di ineccepibile valore scientifico per promuovere un progresso autenticamente umano nella ricerca*, IGP XXVI, 1, s. 268-272.

82. *W poszukiwaniu prawdy o człowieku* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sympozjum zorganizowanego na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, 9 V), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 31-32; toż: *"Un perenne servizio alla «verità» dell'uomo"*, IGP XXVI, 1, s. 687-689.

83. *Prawda, która rządzi światem i kieruje życiem ludzi* (Przemówienie podczas spotkania z członkami Papieskiej Akademii Nauk, 10 XI), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 26-27; toż: *"Siamo uniti nel nostro comune desiderio di lasciarci illuminare dall'unica Verità che governa il mondo e guida la vita di tutti"*, IGP XXVI, 2, s. 728-730.

2004

84. *Dialog wiary i rozumu* (Przemówienie podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni Wrocławia i Opola, 8 I), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 55; toż: *"Il dialogo vivificante tra fede e ragione durerà e nessuna delle odierne ideologie riuscirà a interromperlo"*, IGP XXVII, 1, s. 28-29.

85. *Trzeba z odwagą globalizować solidarność i pokój* (Przesłanie z okazji XVIII Międzynarodowego Spotkania „Ludzie i religie”, 3 IX), ORpol. 26(2005) nr 1, s. 12-13; toż: *"C'è bisogno del coraggio di globalizzare la solidarietà e la pace. La guerra è sempre una sconfitta della ragione e dell'umanità"*, IGP XXVII, 2, s. 190-194.

86. *Bogactwem narodu światli obywatele* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, 23 XI), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 56; toż: *Un segno di dialogo tra la scienza e la fede*, IGP XXVII, 2, s. 596-597.

2005

87. *Między wiarą a rozumem nie ma sprzeczności* (Przemówienie do uczestników Trzeciego Europejskiego Dnia Akademickiego, 5 III), ORpol. 26(2005) nr 5, s. 44; toż: *"Buon cammino verso Colonia!"*, IGP XXVIII, s. 188-189.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Dziękuję za ważną służbę dla dobra społeczeństwa* (Przemówienie podczas spotkania z dziennikarzami, 23 IV), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 9.

2. *W poszukiwaniu prawdy o Bogu, człowieku i świecie* (Przemówienie do pracowników i studentów Katolickiego Uniwersytetu „Sacro Cuore”, 25 XI), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 31-33; toż: *"Fare scienza nell'orizzonte di una razionalità aperta al trascendente, a Dio"*, IB I, s. 844-848.

2006

3. *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje* (Wykład na uniwersytecie, Ratzbona, 12 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 25-29; toż: *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, IB II, 2, s. 257-267.

4. *Szukajcie i brońcie prawdy* (Przemówienie na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, 21 X), ORpol. 28(2007) nr 1, s. 16-18; toż: *Il saluto agli studenti e alle maestranze durante la visita all'Università Lateranense*, IB II, 2, s. 488.

5. *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

6. *Niech św. Augustyn będzie dla nas wzorem dialogu wiary i rozumu* (Spotkanie ze wspólnotą akademicką, 22 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 12-13; toż: *Centralità della persona, dimensione comunitaria, secondo dialogo tra fede e cultura*, IB III, 1, s. 720-723.

2008

7. *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.

8. *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy* (Przemówienie, które Benedykt XVI miał wygłosić na uniwersytecie „La Sapienza”, 17 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 12-16; toż: *Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità*, IB IV, 1, s. 78-86.

9. *Szukanie prawdy, by się nią dzielić* (Oreędzie [...] na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 8-10; toż: *Liberi da materialismo e relativismo per edificare un mondo più giusto*, IB IV, 1, s. 132-136.

10. *Podsygajcie zamiłowanie do prawdy* (Przemówienie do uczestników kongresu wydziałów medialnych uczelni katolickich, 23 V), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 10-11; toż: *La passione per la verità evita il relativismo*, IB IV, 1, s. 858-861.

11. *Wróćmy do filozofii, by lepiej zrozumieć współczesność* (Przemówienie do uczestników VI Europejskiego Sympozjum Nauczycieli Akademickich, 7 VI), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 20-21; toż: *Rilanciamo la filosofia per comprendere meglio la modernità*, IB IV, 1, s. 964-967.

12. *Tylko w spotkaniu z Chrystusem rozum otwiera się na prawdę* (Audiencejca generalna, 3 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 50-51; toż: *Anno Paolino: “L’esperienza di san Paolo sulla via di Damasco”*, IB IV, 2, s. 210-217.

13. *Rozum nigdy nie jest w sprzeczności z wiarą* (Homilia podczas Mszy św., Paryż, 13 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 23-25; toż: *Solo Dio ci dona felicità piena e ci insegna i veri valori*, IB IV, 2, s. 295-300.

14. *Prostota, odwaga i cierpienie Jana Pawła II* (Projekcja filmu *Świadectwo*, 16 X), ORpol. 29(2008) nr 12, s. 46-47; toż: *La semplicità, il coraggio e la offerenza di Papa Wojtyła*, IB IV, 2, s. 512-514.

15. *Nie ma sprzeczności między rozumieniem stworzenia w świetle wiary a nauką* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 31 X), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 40-41; toż: *Non c’è opposizione tra fede nella creazione e scienza*, IB IV, 2, s. 594-596.

2009

16. *Uniwersytet miejscem dialogu i zgłębiania prawdy* (Przemówienie podczas uroczystości poświęcenia kamienia węgielnego pod uniwersytet katolicki, 9 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 11-12; toż: *Pregiudizio e violenza sfigurano la religione*, IB V, 1, s. 756-759.

17. *Potrzeba odwagi, by poskromić żądzę odwetu* (Betlejem. Wizyta w obozie dla uchodźców Aida, 13 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 37-38; toż: *Una soluzione giusta e duratura del conflitto sostenuta dalla comunità internazionale*, IB V, 1, s. 822-824.

18. *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Praga, 26 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 13-15; toż: *La verità non minaccia il pluralismo*, IB V, 2, s. 263-267.

19. *Prawdziwa autonomia uniwersytetu wyraża się w odpowiedzialności za wartość prawdy* (Przemówienie do przedstawicieli świata akademickiego, 27 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 19-21; toż: *Bisogna sottrarre la cultura alle pressioni di interessi ideologici o economici*, IB V, 2, s. 282-285.

2010

20. *Żyćcie odważnie Ewangelią, aby zajaśniało światło dobra* (Msza święta na Foro Italico, 3 X), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 48-51; toż: *La forza della fede e il coraggio del bene per vincere la rassegnazione*, IB VI, 2, s. 545-549.

21. *Św. Józef spogląda z odwagą i ufnością w przyszłość* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 19 XII), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 11; toż: *“Uomo giusto uomo nuovo”*, IB VI, 2, s. 1049-1052

2011

22. *Rozum, który kieruje się wiarą, wypełnia swoje powołanie* (Przemówienie podczas uroczystości wręczenia nagrody im. Ratzingera, 30 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 35-37; toż: *La ragione che segue la fede risponde alla sua vocazione*, IB VII, 1, 937-941.

23. *Uniwersytet jest miejscem, w którym poszukuje się prawdy o osobie ludzkiej* (Przemówienie do wykładowców akademickich, 19 VIII), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 13-15.

2012

24. *Składajcie odważne świadectwo, że Bóg pragnie pokoju* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 15 IX), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 11-13.

FRANCISZEK

2013

1. *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.

2014

2. *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.

3. *Trzeba mieć odwagę mówić „nie” wszelkiego rodzaju korupcji i bezprawiu* (Homilia podczas Mszy św., Caseta, 26 VII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 38-40; toż: *Sperare in Gesù, accogliere esclusi, tutelare ambiente*, IF II, 2, 64-67.

4. *Pamięć, odwaga, utopia* (Przemówienie w Radzie Europy, 25 XI), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 14-18; toż: *L'Europa riscopra la sua anima buona*, IF II, 2, s. 623-634.

2015

5. *Mieście odwagę iść pod prąd i być szczęśliwi* (Orędzie na XXX Światowy Dzień Młodzieży 2015 r., 31 I), ORpol. 36(2015) nr 2, s. 6-9; toż: *La Comunione vissuta tra di voi è segno del Regno di Dio*, IF III, 2, s. 827-832.

2016

6. *Logika Bożego objęcia* (Audiencja generalna, 11 V), ORpol. 37(2016) nr 6, s. 48-50.

7. *Dwa warunki – pamięć i odwaga* (Przemówienie podczas spotkania z wolontariuszami SDM w hali Tauron Areny, 31 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 31.

2017

8. *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.

2018

9. *Dwie różne logiki* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 8 XI, streszczenie), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 37-39.

10. *Musimy odważnie walczyć z handlarzami śmierci* (Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji na temat narkotyków i uzależnień, 1 XII), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 1.

11. *Dziennikarstwo jako służba dla wszystkich* (Przemówienie do współpracowników i przyjaciół Telepace, 13 XII), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 27-28.

2019

12. *Mędrcy byli otwarci na „nowość” – chcieli poznać prawdę o Mesjaszu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 40(2019) nr 1, s. 24.

13. *Od wirtualnych wspólnot społecznościowych do wspólnot ludzkich* (Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2019 r., 24 I), ORpol. 40(2019) nr 2, s. 49-51.

14. *Potrzeba odwagi, żeby powtórzyć „tak” Maryi* (Przemówienie podczas czuwania z młodzieżą, 26 I), ORpol. 40(2019) nr 2, s. 26-30.

15. *Odwaga milczenia i sprzeciw wobec triumfalizmu* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 14 IV), ORpol. 40(2019) nr 4-5, s. 4-5.

16. *Nie lękajcie się marzyć razem z innymi* (Przemówienie podczas międzyreligijnego i ekumenicznego spotkania z młodzieżą, 7 V), ORpol. 40(2019) nr 6, s. 25-28.

17. *Gościnne serce i odważna wiara* (Audienca generalna, 30 X), ORpol. 40(2019) nr 12, s. 26-27.

2020

18. *Potrzebujemy mądrości, by opowiadać historie piękne, prawdziwe i dobre* (Orędzie na 54. Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 41(2020) nr 1, s. 4-7.

19. *Trzeba mieć odwagę zobaczyć nasze ciemności, żeby wyszło światło Pana i nas zbawiło* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 6 V), ORpol. 41(2020) nr 7-8, s. 26-27.

20. *Mądrość i odwaga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 V), ORpol. 41(2020) nr 6, s. 16-17.

2021

21. *Chodź i zobacz (J 1,46). Komunikować, spotykając osoby tam, gdzie są, i takie, jakie są* (Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2021 r., 23 I), ORpol. 41(2021) nr 1, s. 4-7.

22. *Święty Józef, prześladowany i odważny migrant* (Audienca generalna, 29 XII), ORpol. 42(2022) nr 2, s. 25-27.

2022

23. *Każdy młody człowiek jest nadzieją Jezusa* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego spotkania „Equipas de Jovens de Nossa Senhora”, 6 VIII), ORpol. 42(2022) nr 9, s. 40-42.

24. *Elementy rozeznania. Poznanie samych siebie* (Audienca generalna, 5 X), ORpol. 42(2022) nr 11, s. 28-29.

25. *Elementy rozeznania. Księga naszego życia* (Audienca generalna, 19 X), ORpol. 42(2022) nr 11, s. 32-33.

2023

26. *Mówić z sercem. „Prawdziwie w miłości” (Ef 4,15)* (Orędzie na 56. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 44(2023) nr 2-3, s. 21-24.

27. *Notes, pióro i spojrzenie dziennikarza* (Przemówienie do delegacji Międzynarodowej nagrody Dziennikarskiej im. Biagia Agnesa, 24 VI), ORpol. 44(2023) nr 7, s. 23-24.

28. *Roztropność, przeżywana z prostotą ducha, pomaga być dalekowzrocznym* (Przemówienie do delegacji Włoskiej Federacji Tygodników Katolickich, 23 XI), ORpol. 44(2023) nr 12, s. 10-11.

2024

29. *Sztuczna inteligencja i mądrość serca – dla komunikacji w pełni ludzkiej* (Orędzie na 58. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2024 r., 24 I), ORpol. 45(2024) nr 2-3, s. 4-7.

30. *Docenianie różnic, towarzyszenie z troską i działanie z odwagą* (Przemówienie do uczestników spotkania kapelanów i osób odpowiedzialnych za duszpasterstwo akademickie, 24 XI), ORpol. 44(2023) nr 12-13, s. 17-19.

2025

31. *Dostrzegajcie zło, aby mogło zostać odkupione, ale także okruchy dobra*, <https://papiez.wiara.pl/doc/9126110.Dostrzegajcie-zlo-aby-moglo-zostac-odkupione-ale-takze-okruchy>.

NOTY O AUTORACH

Małgorzata B o r k o w s k a, doktor, filozof polityki, etyk. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu politologii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 2000 r. pracownik KUL, obecnie adiunkt w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii.

Członkini Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych.

Główne obszary zainteresowań badawczych: modele demokracji, władza polityczna, zasady życia społecznego, racjonalność decyzji politycznych.

Autorka książki *Racjonalność decyzji politycznych. Utarte ścieżki i nowe pomysły* (2012).

Ks. Rafał C h a r z y ń s k i, doktor habilitowany, filozof. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu filozofii na Pontificia Universitas Studiorum a Sancto Thoma Aquinate.

W latach 2004-2009 wychowawca w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Lublinie. Od 2005 r. pracownik KUL, obecnie adiunkt w Katedrze Historii Filozofii w Polsce Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii.

Członek korespondent Towarzystwa Naukowego KUL

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozoficzne podstawy moralności, neoscholastyka, światopoglądowe odniesienia filozofii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *La liberta' come il fondamento della morale in Jacques Maritain* (2003); *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej* (2016).

Przemysław D a k o w i c z, doktor habilitowany, literaturoznawca, poeta, eseista. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Łódzkim.

W latach 2010-2013 wykładowca na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Od 2008 pracownik UŁ, obecnie adiunkt w Zakładzie Literatury polskiej XX i XXI wieku. W latach 2023-2024 zastępca redaktora naczelnego miesięcznika „Twórczość”.

Główne obszary zainteresowań badawczych: polska poezja współczesna, współczesna literatura czeska.

Najważniejsze publikacje książkowe: *„Lecz ty spomnisz, wnuku”. Recepcja Norwida w latach 1939-1956. Rzecz o ludziach, książkach i historii* (2011); *Poeta (bez)religijny. O twórczości Tadeusza Różewicza* (2015); *Lustra tradycji. Studia i szkice interpretacyjne* (2018); *Helikon i okolice. Notatki o poezji współczesnej*, Biblioteka „Toposu” (2008); *Obcowanie. Manifesty i eseje* (2014); *Afaza polska* (2015). Najważniejsze zbiory wierszy: *Nauka znikania. Wiersze i rozmowy z lat 2006-2018* (2018); *Wyrzygnąć. Wiersze i poematy metafizyczno-katatoniczne* (2024). Edytor pism rozproszonych Tadeusza Różewicza: *Wiersze odzyskane* (2021); *Teksty odzyskane* (2022). Autor przekładów z literatury czeskiej.

Luis E c h a r t e, licencjat filozofii, doktor nauk medycznych, profesor Universidad de Navarra, filozof medycyny.

Obecnie profesor Unidad de Educación Médica y Bioética na Facultad de Medicina, Universidad de Navarra.

Członek komitetu doradczego Commálaga Health Hub (oficjalnego stowarzyszenia medycznego Malagi).

Główne obszary zainteresowań badawczych: etyka, bioetyka, koncepcja „ja” w kontekście analizy zaburzeń tożsamości, związek między technologią a autentycznością emocjonalną, nieinwazyjna diagnostyka pacjentów onkologicznych z wykorzystaniem sztucznej inteligencji do analizy komórek nowotworowych we krwi, inżynieria biomedyczna, zagadnienia filozoficzno-etyczne związane z wykorzystaniem sztucznej inteligencji.

Autor książki *Te enamorarás de una máquina* (2025).

Dorota G ł a d k o w s k a, doktor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii angielskiej na Uniwersytecie Warszawskim, z zakresu biologii w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Olsztynie, z zakresu literaturoznawstwa na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim (doktoranckie).

Od 2015 r. zatrudniona na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim, obecnie adiunkt w Katedrze Literatur i Kultur Anglojęzycznych Instytutu Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym.

Główny obszar zainteresowań badawczych: poezja angielska XVI-XVII wieku, w szczególności twórczość poetycka Johna Donne’a i jej zaplecze kulturowe.

Najważniejsze publikacje książkowe: *John Donne – poeta. Oblicza konceptu metafizycznego w układach tekstowych wiersza „The Flea”* (2020); *Obraz miłości w „Songs and Sonnets” Johna Donne’a. Docere et delectare* (2022).

Iwona G r a l e w i c z - W o l n y, doktor habilitowany, profesor UŚ, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Śląskim.

Od 2001 r. zatrudniona na UŚ, obecnie profesor uczelni w Instytucie Polonistyki na Wydziale Humanistycznym.

Członkini Polskiej Sekcji International Board on Books for Young People (IBBY), wiceprzewodnicząca Komisji Historycznoliterackiej Oddziału PAN w Katowicach.

Główne obszary zainteresowań badawczych: polska literatura najnowsza, literatura dla dzieci i młodzieży.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Poetka i Świat. Studia i szkice o twórczości Wisławy Szymborskiej* (2014); *Na tropie. 21 przegód ze współczesną książką poetycką* (2021).

Małgorzata H o ł d a, doktor habilitowany, profesor UŁ, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii angielskiej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, z zakresu filozofii na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II (doktoranckie).

Zatrudniona kolejno w: Nauczycielskim Kolegium Języków Obcych we Włocławku (1994-2003) i na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika (2001-2003), w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej we Włocławku (2003-2011), na Politechnice Krakowskiej (2011-2014), na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie (2014-2015), w Akademii Ignatianum (2017-2018), na Politechnice Częstochowskiej (2018-2019). Od 2019 r. pracownik Uniwersytetu Łódzkiego, obecnie profesor uczelni w Zakładzie Literatury i Kultury Brytyjskiej Instytutu Anglistyki na Wydziale Filologicznym.

Członkini The International Institute for Hermeneutics (Senior Associate Fellow), Virginia Woolf Society of Great Britain, Polish Association for the Study of English, The European Society for Aesthetics, Central and East European Society for Phenomenology, The Australasian Modernist Studies Network.

Główne obszary zainteresowań badawczych: modernistyczna i postmodernistyczna powieść brytyjska, hermeneutyka filozoficzna (w szczególności poglądy H-G. Gadamera, P. Ricoeura, M. Heideggera), estetyka, fenomenologia, filozofia postmodernistyczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Paul Ricoeur's Concept of Subjectivity and the Postmodern Claim of the Death of the Subject* (2018); *On Beauty and Being: Hans-Georg Gadamer's and Virginia Woolf's Hermeneutics of the Beautiful* (2021).

Mirosław K a l i n o w s k i, profesor, specjalista w zakresie nauk o rodzinie. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Od 1993 r. pracownik KUL: kierownik Katedry Opieki Społecznej, Paliatywnej i Hospicyjnej (2002-2020), dyrektor Instytutu Nauk o Rodzinie (2002-2005), prorektor do spraw nauki, współpracy z zagranicą i promocji (2004-2008), dziekan Wydziału Teologii (2008-2016); od 2020 r. rektor.

W latach 2020-2022 członek Rady Polityki Penitencjarnej przy Ministrze Sprawiedliwości. Obecnie członek Sekcji Pastoralistów Polskich, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Ogólnopolskiego Forum Ruchu Hospicyjnego, Görres Gesellschaft (Kolonja), Rady Naukowej i Komitetu Redakcyjnego zeszytu 10 („Nauki o rodzinie”) „Roczników Teologicznych”, Rady Konsultacyjnej Państwowej Komisji Akredytacyjnej, Kapituły Nagrody Imienia św. Kamila, Kapituły Nagrody Totus Tuus w kategorii „Propagowanie nauczania Świętego Jana Pawła II”. Członek zewnętrzny Rady Naukowej Wydziału Teologii Grekokatolickiej Uniwersytetu w Preszowie. Członek Zarządu Lubelskiego Towarzystwa Przyjaciół Chorych – Hospicjum Dobrego Samarytanina (od 2016 r. prezes wolontariusz).

Główne obszary zainteresowań badawczych: problematyka chorych w stanach terminalnych, ich rodzin i zespołu wspierającego; pozamedyczne aspekty opieki paliatywnej i hospicyjnej, profilaktyka patologii społecznych, resocjalizacja przez edukację, teologia pastoralna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wspólnoty nadziei. Realizacja zasad życia społecznego w ruchu hospicyjnym* (2007); *Wezwani do działania. Zasoby społeczne w profilaktyce zachowań destrukcyjnych* (współred., 2010); *Więzi społeczne zamiast więzień. Wsparcie pozytywnej readaptacji osób zagrożonych wykluczeniem społecznym z powodu konfliktu z prawem. Raport z badań z rekomendacjami* (współautor, 2010); *Paths to the person. Community assignments in achieving individual prevention goals* (współred., 2010); *Skazani na wykluczenie!? Zasoby adaptacyjne osób zagrożonych marginalizacją społeczną* (współred., 2010); *Cierpienie: między sensem a bezsenssem* (współred., 2013).

Ks. Sylwester K a s p r z a k, doktor habilitowany, specjalista w dziedzinie prawa kanonicznego i administracji.

Studia z zakresu prawa kanonicznego i administracji na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1997 r. pracownik KUL, w latach 2009-2018 kierownik Katedry Historii Administracji, obecnie adiunkt w Katedrze Teorii i Filozofii Prawa Instytutu Nauk Prawnych na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Główne obszary zainteresowań badawczych: prawo kanoniczne, administracja publiczna (samorząd terytorialny), działalność misyjna Kościoła katolickiego, rodzina i prawo małżeńskie, ochrona środowiska, etyka (w szczególności problem korupcji).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Normatywny wymiar ekologicznych i zoologicznych idei w systemie prawa państwowego i kościelnego* (2003); *Kardynał kamerling świętego Kościoła rzymskiego. Urząd, historia, zadania* (2007); *Rodzina katolicka środowiskiem wychowania potomstwa do rozumienia małżeństwa. Studium kanoniczno-psychologiczne* (2005); *Patronat misyjny w Hiszpanii, Portugalii i w państwach kolonizowanych w okresie od XVI do XIX wieku* (2018); *The Theological and Legal Dimension of Canon Law* (2019).

Jarosław K o z a k, doktor, socjolog. Studia z zakresu socjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

W latach 2013-2021 pracownik Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii. Od 2021 r. zatrudniony na KUL, obecnie adiunkt w Katedrze Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Moralności Instytutu Nauk Socjologicznych na Wydziale Nauk Społecznych.

Członek Religious Research Association i Polskiego Towarzystwa Socjologicznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: socjologia moralności, socjologia religii, socjologia migracji.

Autor książki *Polish Return Migration after Brexit. A Sociological Forecast* (2024).

Teresa K s i ę s k a - F a l g e r, doktor, pianistka, pedagog, popularyzatorka muzyki. Studia w klasie fortepianu pod kierunkiem Tadeusza Żmudzińskiego w Państwowej Wyższej Szkole Muzycznej w Krakowie, kursy pianistyczne w Bejrucie, Weimarze, Duszniakach.

W latach 1981-1982 dyrektor Instytutu Wychowania Artystycznego Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, w latach 1992-1993 zastępca dyrektora Teatru im. Juliusza Osterwy w Lublinie. Od 1982 do 1991 r. pedagog klasy fortepianu i dyrektor Ogólnokształcącej Szkoły Muzycznej I i II stopnia im. K. Lipińskiego w Lublinie. W latach 1996-2003 dyrektor naczelny, a w latach 1997-2009 także dyrektor artystyczny Filharmonii im. H. Wieniawskiego w Lublinie.

Inicjatorka reaktywacji festiwali: „Nałęczowskie Divertimento” i „Lubelski Wrzesień Muzyczny”. W latach 2009-2010 realizatorka „Festiwalu Spotkań Kultur Caper Lublinensis” oraz autorskiego festiwalu form solowych i kameralnych „Harmonie Starego Miasta”. Pomysłodawczyni i organizatorka „Międzynarodowego Festiwalu – Andrzej Nikodemowicz – czas i dźwięk” (od 2012 r.) oraz koncertów z cyklu: „Spotkania z Lutosławskim” (2013), „Opus magnum – KULowskie wieczory z muzyką” (2013-2020), „Muzyka na Lubelskim Zamku” (2015-2018); prowadząca autorski cykl koncertów muzyki klasycznej w Radiu Lublin (2010-2014). Od roku 2024 realizatorka projektu „Tabulatura Jana z Lublina – muzyka europejskiego renesansu”.

Jako pianistka – koncerty w Polsce, Libanie, Niemczech, Danii, Holandii, Szwecji, w Ukrainie, we Włoszech, na Węgrzech, w Austrii i Korei Południowej.

Członkini Towarzystwa Muzycznego im. Henryka Wieniawskiego w Lublinie (w latach 2010-2015 prezes).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Portret Artysty. Z Adamem Natankiem rozmawiają Teresa Księżka-Falger i Marek Dudek* (współautor, 2013); *Czas i dźwięk – spotkania z Andrzejem Nikodemowiczem* (red., 2018); *Opus Magnum – KULowskie wieczory z muzyką* (współautor, 2020).

Wojciech K u d y b a, profesor, literaturoznawca, poeta, prozaik. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2008 r. pracownik Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, obecnie kierownik Katedry Polskiej Literatury Współczesnej i Krytyki Literackiej Instytutu Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Główne obszary zainteresowań badawczych: literatura współczesna, twórczość Cypriana Kamila Norwida, literatura religijna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Generacja „źle obecna”* (2014); *Próba bólu. O wierszach Joanny Pollakówny* (2016); *Pamięć i godność. O poezji Jana Polkowskiego* (2019); *Poezja jest jak podróż. O wierszach Janusza Stanisława Pasierba* (2023). Najważniejsze zbiory wierszy: *W końcu świat* (2011); *Włóczęgi duchowe* (2025). Najważniejsze książki prozatorskie: *Pułascy* (t. 1-2, 2020-2021), *Z drugiej strony* (2025).

Joanna M i c h a ł c z u k, doktor habilitowany, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2000 pracownik KUL, obecnie adiunkt w Katedrze Dramatu i Teatru Instytutu Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Główne obszary zainteresowań badawczych: sacrum w literaturze, dramati i teatr XX w., najnowsza polska twórczość sceniczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dramaturgia Tymoteusza Karpowicza* (2015); *Między zwątpieniem a nadzieją. Wokół problematyki sakralnej w dramacie polskim po roku 1989* (2018); *Człowiek w sieci dramatycznych napięć. Interpretacje polskiego dramatu najnowszego* (2020).

Inga M i z d r a k, doktor, filozof. Studia z zakresu filozofii oraz dziennikarstwa (podyplomowe) na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II.

Od 2003 r adiunkt w Katedrze Filozofii Instytutu Politologii, Socjologii i Filozofii na Wydziale Gospodarki i Administracji Publicznej Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie. Współpracownik Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie.

Członkini Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Polskiego Towarzystwa Etycznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: antropologia filozoficzna, filozofia społeczna, etyka.

Autorka książki *Ku wolności i samospelnieniu człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Karola Wojtyły* (2014).

Iwona N i e w i a d o m s k a, profesor, psycholog. Studia z zakresu psychologii i prawa na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1993 pracownik KUL: pełnomocnik rektora KUL do spraw profilaktyki i spraw związanych z bezpieczeństwem (2004-2012), kierownik Podyplomowego Studium Profilaktyki i Terapii Uzależnienia od Narkotyków (2006-2009), dyrektor Instytutu Psychologii (2008-2012), kierownik Zakładu Psychologii Sądowej w Instytucie Psychologii Stosowanej (2009-2010), prorektor do spraw nauki i kształcenia (2016-2020), kierownik Zakładu Profilaktyki i Terapii Uzależnień (2023-2024). Obecnie kierownik Katedry Psychoprofilaktyki Społecznej w Instytucie Psychologii na Wydziale Nauk Społecznych i Technicznych KUL, pełnomocnik rektora KUL do spraw nauki.

Główne obszary zainteresowań badawczych: psychologia zdrowia, psychologia kliniczna, stres psychologiczny, odporność psychologiczna, psychologia uzależnień, psychospołeczne aspekty ekskluzji społecznej, psychospołeczne aspekty inkluzji społecznej, tworzenie i adaptacja narzędzi pomiaru zmiennych psychospołecznych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Cierpienie: między sensem a bezsensem. Studium interdyscyplinarne* (współred., 2012); *Osobowościowe uwarunkowania skuteczności kary pozbawienia wolności* (2012); *Wezwani do działania. Zasoby społeczne w profilaktyce destrukcyjnych zachowań* (współred., 2012); *Zakorzenie społeczne więźniów* (2012); *Auctoris libertas. Model wczesnej interwencji socjalnej* (2013); *Readaptacja społeczno-zawodowa więźniów. Narzędzia do diagnozowania potencjału readaptacyjnego i kapitału wspierającego* (2014); *Ważne zasoby dla diagnozowania potencjału readaptacyjnego i kapitału wspierającego rozwój społeczno-zawodowy młodych ekskwierniów* (2014); *Hazard i inne uzależnienia behawioralne. Doniesienia z badań* (2015); *Innowacyjne narzędzia do diagnozy potencjału readaptacyjnego osób zagrożonych wykluczeniem społecznym i zawodowym* (2015); *Mechanizmy generujące wielowymiarowe wsparcie rodzicielskie w warunkach stresu wywołanego przez pandemię COVID-19. Analiza zależności wynikających z poszerzonego modelu dopasowania zasobów Stevana Hobfolla* (2022); *Mechanizmy regulujące wsparcie psychologiczno-pedagogiczne w czasie pandemii COVID-19. Analiza zależności wynikających z zasad teorii zachowania zasobów Stevana Hobfolla* (2022); *People in the Face of Modern Warfare: Relationship between Resource Distribution and Behaviour of Participants in the Hostilities in Ukraine* (2022); *Pomiar zasobów*

psychospołecznych uczniów (2022); *Proces integracji społecznej dzieci ukraińskich w polskim systemie oświaty* (2022).

Barbara O s t a f i n, doktor habilitowany, literaturoznawca. Studia z zakresu arabistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2003 r. pracownik UJ: do 2014 r. kierownik zaocznych studiów zawodowych Kulturoznawstwo – Cywilizacje Bliskiego, Środkowego i Dalekiego Wschodu, w latach 2016-2020 kierownik kierunku neofilologia na Wydziale Filologicznym, obecnie adiunkt w Katedrze Arabistyki Instytutu Orientalistyki na Wydziale Filologicznym.

Członek Krakowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: średniowieczna literatura arabska, literatura adabowa, źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny.

Autorka książki *Intruz przy stole. Tufayl w literaturze adabowej do XI wieku* (2013).

Antonio P a r d o, licencjat filozofii, doktor nauk medycznych, profesor Universidad de Navarra, bioetyk.

Obecnie profesor Unidad de Humanidades y Ética Médica na Facultad de Medicina, Universidad de Navarra, przewodniczący Institutional Animal Care and Use Committee (IACUC),

Główne obszary badań: bioetyka, relacja między nauką a wiarą, filozofia nauki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Cuestiones básicas de bioética* (2010); *Para pensar la evolución* (2017).

Libor P a v e r a, profesor, literaturoznawca. Studia z zakresu literatury czeskiej na Uniwersytecie Masaryka w Brnie; z zakresu bohemistyki i historii na Uniwersytecie Śląskim w Opawie; doktorat na Uniwersytecie Palackiego w Ołomuńcu i na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach.

W latach 1996-2007 zatrudniony na Uniwersytecie Śląskim w Opawie, obecnie profesor w Katedrze Teorii i Praktyk Komunikacji na Wydziale Humanistyczno-Społecznym Uniwersytetu Bielsko-Bialskiego.

Członek m.in. Obec spisovatelů (Praga), Slavistická společnost Franka Wollmana (Brno), Verbum: Praha.

Główne obszary zainteresowań badawczych: teoria literatury (rodzaje i gatunki literackie, komunikacja literacka), historia literatury (w tym pedagogicznej).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Josef Vařica* (2021); *Kruhy kolem* (2007); *Profily – příběhy – osudy* (2005); *The Medieval Echo* (2025).

Maksymilian R o s z y k, doktor, filozof. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w ramach MISH.

Od 2011 r. adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii KUL.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia XIX i XX wieku, filozofia religii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Trzy sposoby podejścia do zagadnienia relatywizmu: A. MacIntyre, R. Rorty, P. Boghossian* (2017); *Religia jako praktyka. Ludwika Wittgensteina koncepcja religii w kontekście filozofii Lwa Tolstoja i Sorena Kierkegaarda* (2020).

Paweł S t a n g r e t, doktor habilitowany, profesor UKSW, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej (specjalność teatrologiczna) na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego i w Instytucie Badań Literackich PAN (doktorat).

Od 2010 r. zatrudniony na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW, obecnie profesor uczelni w Katedrze Modernizmu Europejskiego Instytutu Literaturoznawstwa.

Członek Polskiego Towarzystwa Badań Teatralnych (w obecnej kadencji członek komisji re-wizyjnej).

Główne obszary zainteresowań badawczych: literatura polska XX i XXI wieku, dramat współczesny, relacja sztuk wizualnych i tekstowości we współczesnej kulturze, teatr i literatura awangardy XX wieku.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kantor pisarz. „Lekcje mediolańskie” jako tekst literacki* (2014); *Artysta jako tekst. Nowoczesna sztuka metatekstu* (2018).

Katarzyna Zielińska-Król, doktor habilitowany, socjolog. Studia z zakresu socjologii i politologii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 2011 r. adiunkt w Katedrze Nauk o Rodzinie Instytutu Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Członkini Stowarzyszenia Familiologicznego oraz Global Catholic Disability Theology Network.

Główne obszary zainteresowań badawczych: rehabilitacja społeczna osób z niepełnosprawnością, rola religii i wiary w życiu osób z niepełnosprawnością, alternatywne modele rehabilitacji, przemiany współczesnej rodziny.

Współautorka książki *Kobiecość a niepełnosprawność* (2015), *Spółdzielnie socjalne* (2015) oraz wielu artykułów naukowych. Podejmuje wielorakie działania społeczne na rzecz inkluzji osób z niepełnosprawnością.

ETHOS
Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
ISSN 0860-8024
Prefix DOI 10.12887

Instytut Jana Pawła II
Wydział Filozofii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
tel. 81 4453218
fax 81 4453217
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane w wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Wszystkie artykuły naukowe publikowane w „Ethosie” poddawane są recenzji w trybie anonimowym dla obu stron, dokonywanej przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. Jeśli jedna z recenzji okaże się negatywna, redakcja może podjąć decyzję o skierowaniu tekstu do trzeciego recenzenta. W przypadku, gdy trzecia recenzja jest pozytywna, autor zobowiązany jest do odniesienia się w zmienionej wersji artykułu do uwag wszystkich recenzentów. Jeśli obydwie recenzje są negatywne, artykuł nie zostanie opublikowany.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o nieskierowaniu artykułu do recenzji, a także o rezygnacji z publikacji artykułu na każdym etapie prac redakcyjnych. W sprawach spornych ostateczną decyzję o publikacji artykułu podejmuje redaktor naczelny kwartalnika „Ethos”.

W celu ułatwienia procesu recenzji anonimowej, prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Przed publikacją wszystkie teksty poddawane są adiustacji językowej i opracowaniu redakcyjnemu zgodnie ze stylem edytorskim czasopisma, a następnie autoryzowane.

ZASADY OGÓLNE

Objętość artykułu, wraz z bibliografią i abstraktami, nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć abstrakt (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu – 1800 znaków ze spacjami) i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim, a także bibliografię zawiera-

jąca pełne opisy cytowanych pozycji (z rozpisanymi imionami autorów, tłumaczy i redaktorów oraz pełnymi nazwami wydawnictw).

Abstrakt powinien być napisany w metajęzyku i zawierać informacje, jaki jest cel artykułu i jaki problem został w nim poruszony, jakie metody badawcze autor wykorzystał, do jakich wniosków doszedł i w jakich kierunkach badania przedstawione w tekście mogą być kontynuowane w przyszłości.

W przypadku tekstów nadsyłanych w języku angielskim prosimy stosować zasady edytorskie rekomendowane przez The Chicago Manual of Style.

Artykuły niedostosowane do stylu edytorskiego „Ethosu” nie będą przyjmowane.

Autorzy zobowiązani są do wypełnienia i przesłania (wraz z artykułem) do redakcji (1) oświadczenia o oryginalności dzieła oraz (2) umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych, a także (3) formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany również w postaci elektronicznej oraz że nie jest on równocześnie złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowywaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

FORMAT PLIKU

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx. W przypadku, gdy praca na pliku przygotowanym za pomocą innego edytora niż Microsoft Word okazuje się utrudniona ze względów technicznych, redakcja zastrzega sobie prawo do rezygnacji z publikacji tekstu.

FORMAT DOKUMENTU

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum. Prosimy na żadnym etapie pracy na pliku nie stosować specjalnych „stylów” dostępnych w edytorze tekstu, nie zamieszczać komentarzy „w dymkach” ani nie posługiwać się opcjami: „porównaj dokumenty”, „pokaż adiustację” ani „śledź zmiany”.

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju, rozmiaru czcionki ani zmiany szerokości kolumny.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Słów obcojęzycznych prosimy nie zapisywać kursywą.

Preferowana interlinia: 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (przypisów końcowych nie stosujemy). Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście górnym.

FORMAT PRZYPISÓW

Gwoli jednolitości edytorskiej, którą chcemy utrzymać, mimo że pismo ma charakter interdyscyplinarny, a w różnych dziedzinach stosowane są różne zapisy bibliograficzne, prosimy wszystkich autorów o stosowanie następujących reguł:

Przypisy, w których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania),

np. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie (wymagane dane: nazwisko autora, tytuł, tytuł czasopisma, tom/rocznik, (w nawiasie) rok, a następnie numer bieżący i (w nawiasie) ciągły oraz numery stron),

np. G.E.M. Anscombe, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, tytuł publikacji zbiorowej, tłumacz(e), redaktor(zy), wydawnictwo, miejsce i rok wydania oraz numery stron), np. S. Judycki, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi. W przypadku odwoływania się do fragmentu tekstu prosimy zamieszczać informację, na których stronach fragment ten się znajduje.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt., numer strony,
np. Buttiglione, dz. cyt., s. 10.

Jeśli wcześniej cytowane są również inne dzieła danego autora, po nazwisku autora prosimy podać tytuł dzieła,
np. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, s. 10.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła,
np. Platon, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniem watykańskimi.

Skrót zob. odnosi czytelnika do całości dzieła, a skrót por. do jego fragmentu (wymagamy wówczas podania zakresu numerów stron).

W przypadku cytowania haseł ze słowników bądź wydawnictw o charakterze encyklopedycznym prosimy o następujący zapis: autor, hasło „Tytuł hasła”, w: tytuł publikacji, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, numery stron (kolumny, szpalty etc.).

W przypadku klasycznych zbiorów tekstów źródłowych, w których nie ma numeracji stron i we wszystkich wydaniach zachowana jest ta sama numeracja, np. kolumn, dopuszczamy podanie wyłącznie pełnego tytułu i numeru, np. kolumny.

Prosimy nie stosować skrótów: passim, j.w. ani znaku =.

Prosimy rozpisywać wszystkie skróty, zastępować cyfry rzymskie łacińskimi i nie podawać numerów wydań cytowanych pozycji.

CYTOWANIE Z TEKSTÓW OBCOJĘZYCZNYCH

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. Polskie przekłady (polskie wersje językowe) uważamy za podstawę odniesień i przestrzegamy zasady, że oryginalne wersje językowe przywoływane są tylko wtedy, gdy między nimi a polskimi przekładami zachodzą istotne różnice. W przypadkach takich dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego przekładu.

W przypadku braku polskiego tłumaczenia danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

ILUSTRACJE

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane prawem autorskim.

PRAWA AUTORSKIE

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

ETHOS
QUARTERLY OF THE JOHN PAUL II INSTITUTE
ISSN 0860-8024
DOI prefix: 10.12887

The John Paul II Institute
Faculty of Philosophy
The John Paul II Catholic University of Lublin
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
Phone: +48 81 4453218
Fax +48 81 4453217
E-mail: ethos@kul.lublin.pl

SUBMISSION GUIDELINES

The themes of the forthcoming volumes of *Ethos* can be found on the back cover of every volume and on the journal's website. Submissions are subject to double-blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate double-blind peer review process, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

GENERAL GUIDELINES

The suggested length for *Ethos* articles is 4,000 to 8,000 words, including notes. Review and report articles should not exceed 4,000 words.

An article should be followed by a bibliography comprising a full list of the references, an abstract (up to 1,800 characters), and keywords.

The abstract should define the goal of the paper and outline the problem it discusses, as well as the methods applied throughout the scrutiny, the conclusions the author has reached, and the proposed further research on the subject.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by a declaration that the text in question has not been published elsewhere, either in print or online, and that it is not being considered for publication in any other periodical or monograph.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

FORMATTING THE FILE

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

FORMATTING THE DOCUMENT

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Format your paper following the latest edition of the *Chicago Manual of Style*. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page.

Notes should be used primarily for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the body of the paper.

IMAGES

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimiles, art reproductions) used in their articles. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

QUOTATIONS FROM FOREIGN LANGUAGES

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

CITATIONS FORMAT

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

Rocco Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, trans. Jarosław Merecki (Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010).

(journal article)

Edward Sapir, "Sound Patterns in Language," *Language* 1, no. 2 (1925): 37–51.

(article in a monograph)

Stanisław Judycki, "Istnienie i natura duszy ludzkiej," in: *Antropologia*, ed. Stanisław Janeczek (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010), 121–77.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to: author, title, page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., Plato, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

COPYRIGHT AND PERMISSIONS

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive license to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or in an electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve fee payment. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyright or acknowledgment notes before making your request.

Wydawca 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 2026: rocznie 120,00 zł.**
Prenumeratory indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto 94 1050 1953 1000 0024 3072 5941 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: 33 1050 1953 1000 0090 3079 8129 (USD)
95 1050 1953 1000 0090 8066 3355 (EUR)
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 60 USD (55 EUR).

Kolportaż Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II, 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)
Przestanie 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)
Uboństwo 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)
Oczekiwanie (150)
Ku wartościom podstawowym (151)

W najbliższych numerach:

- * Alienacja
- * Tradycja

Cena netto: 40 PLN
VAT: 8%

ISSN 0860-8024

